

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYDIN VE İKİNCİ ADAM DİYALEKTİĞİ
BAĞLAMINDA ÜÇ ROMAN ÇİFTİNİN ANALİZİ:
İHSAN-MÜMTAZ, SELİM-TURGUT VE CELÂL-
GALİP

SERRA NUR METE

2501191183

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MEHMET SAMSAKÇI

İstanbul - 2021

ÖZ

Aydın ve İkinci Adam Diyalektiği Bağlamında Üç Roman Çiftinin Analizi: İhsan-Mümtaz, Selim-Turgut, Celâl-Galip

Serra Nur Mete

Aydın kavramı üzerinde oldukça büyük bir literatür mevcut olmakla birlikte, aydının fikirlerine muhatap olan, onu dinleyen ve onunla tartışan bireyler nezdinde bir değerlendirme yapılmamıştır. Aydın, tek sesli bir kalabalık olarak tasavvur edilen halk karşısında bir yabancı olarak addedilmiştir. Aydın, romanlarda halktan uzak, yabancı ve yalnızdır. Fakat aydını halk ile kurduğu ilişkiden evvel, minör düzeyde bir bireyle, ikinci adamıyla kurduğu ilişki üzerinden incelemek mevcut literatüre ek yeni bir perspektif sağlayabilir. Merkeze ikinci adamı alarak iletişimi iki taraflı analiz etmek Türk romanında aydın problemine yeni bir okuma teklifidir. Aydını dinleyebilecek konumda bulunan kişileri geniş bir ifadeyle “ikinci adam” olarak adlandıran bu tezde, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Huzur* romanında İhsan-Mümtaz, Oğuz Atay’ın *Tutunamayanlar* romanında Selim-Turgut ve Orhan Pamuk’un *Kara Kitap* romanında Celâl-Galip karakter çiftleri üzerinden aydın ve ikinci adam diyalektiği tahlil edilmiştir. Birinci bölümde aydın ve ikinci adam, kavramsal ve tarihsel olarak bir çerçeve içinde değerlendirilmiş; bu değerlendirmede felsefe, din, sosyoloji, siyaset, akademi ve medyanın verdiği bilgilerden yararlanılmıştır. İkinci bölümde belirgin örnekler üzerinden Türk romanında aydın ve ikinci adam örnekleri ana hatlarıyla belirtilmiş ve üçüncü bölümde Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk’un aydına ve aydının mesellerine dair bazı görüşleri değerlendirilmiştir. Dördüncü bölümde seçilen üç roman üzerinden aydın ve ikinci adam karakterleri tahlil ederek, bunların arasındaki ilişkinin nasıl işlendiği, farklılıkları ve benzerlikleri, yazıldıkları dönemden nasıl izler taşıdığı örnekler dahilinde tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: aydın, ikinci adam, diyalektik, roman, *Huzur*, *Tutunamayanlar*, *Kara Kitap*

ABSTRACT

Analysis of Three Novel Couples in the Context of Intellectual and the Second Man Dialectic: İhsan-Mümtaz, Selim-Turgut and Celâl-Galip

Serra Nur Mete

Although there is a large literature on the concept of intellectual, there is no evaluation about people who have been the object of intellectual's ideas, who have listened and discussed. Intellectual was regarded as a foreigner in the face of the public, which was conceived as a monophonic crowd. In the novels, intellectuals have been told far from the public, stranger and alone. However, examining the intellectual through the relationship he established with a minor person, his/her second man, rather than his relationship with the public, may provide a new perspective in addition to the present literature. Bilaterally analyzing the communication by taking the second man to the center is a new reading proposal for the problem of intellectuals in Turkish novels. In this thesis, which broadly refers to people who can listen to the intellectual as the "second man", the character couples İhsan-Mumtaz in Ahmet Hamdi Tanpınar's *Huzur* novel, Selim-Turgut in Oğuz Atay's novel *Tutunamayanlar*, and Celâl-Galip in Orhan Pamuk's *Black Book* have been analyzed in the context of the dialectic of the intellectual and the second man. In the first part, the intellectual and the second man were evaluated in a conceptional and historical framework; In this evaluation, the information provided by philosophy, religion, sociology, politics, academia, and media were used. In the second part, the examples of the intellectual and the second man in the Turkish novel are outlined through prominent examples, and in the third part, some views of Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay, and Orhan Pamuk about the intellectual and the intellectual's parables are evaluated. In the fourth chapter, the characters of the intellectual and the second man were analyzed through three selected novels were analyzed in terms of how the relationship between them was handled, what are their differences and similarities, and which things they were represented from the period they were written.

Keywords: intellectual, second man, dialectic, novel, *Huzur*, *Tutunamayanlar*, *Kara Kitap*

ÖNSÖZ

Aydın, varlığı insan hayatının ulaşabileceği neredeyse her meseleye yayılan, büyük toplumsal hareketlerde ve tarihin kırılma noktalarında parmak izlerini gördüğümüz, bilgi ve düşünce ile uğraşan her insanın üzerinde akıl yorduğu ve onun izinde kendine yepyeni yollar bulduğu büyüleyici bir kelimedir. Bazen bir öfke nesnesi, bazen bir hayranlık vesilesidir o ve bu yönüyle toplumların ne tam olarak bağrına basabildiği ne de tam olarak reddedebildiği aykırı çocuğudur. Sosyal bilimlerin alanında aydın üzerine oldukça büyük bir literatür mevcut olmakla birlikte; aydının var olmasını sağlayan, onunla konuşan, onu dinleyen ve anlamaya çalışan mütevazı ikinci adamlar göz ardı edilmiştir. Aydın, sadece halk ile kurduğu ilişki açısından uzak yorumlarla değerlendirilmiş, bu sebeple onun insani yönü eksik kalmıştır. Halbuki aydını halk ile kurduğu ilişkiden evvel, minör düzeyde bir bireyle, ikinci adamıyla kurduğu ilişki üzerinden incelemek çok yeni yollar açabilir. Bu konuda Türk romanında karşımıza çıkan aydın ve ikinci adamların birbirleriyle kurdukları ilişkinin tahlili öncelikli bir yol gösterici olacaktır. Böyle bir tahlil aynı zamanda meseleye bakılan merkezi aydından ikinci adama doğru kaydırarak roman incelemelerinde yeni bir perspektif sunacaktır. Aydınla muhatap olan kişi, onun ulaşılabilir bir yabancı olduğunu mu düşünmektedir? Yoksa aydının problemlerini kendi problemleri gibi görerek aydınla özdeşlik mi kurmaktadır? İkinci adamın karşısında aydın mutlak bir yol gösterici midir, yoksa bir eleştiri vasıtası mıdır? Aydın kusursuz mudur, yoksa kusurlarıyla da örnek olan mıdır? İkinci adam kusurları olan bir aydın karşısında nasıl bir duruş alır? Aydın ve ikinci adam arasındaki iletişimin şekli ve barındırdığı gerilim dönemden döneme değişmiş midir? Aydın ve ikinci adam arasındaki ilişkinin mahiyetini ve dönemler arasındaki değişkenliğini sorgulayan bu çalışmamızda, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur*'unda İhsan-Mümtaz, Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ında Selim-Turgut ve Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ında Celâl-Galip ikilileri üzerinden detaylı bir analiz gerçekleştirilmiştir. Bu yönüyle çalışmamız, mevcut literatüre ek yeni bir okuma teklifidir.

Çalışmamızın birinci bölümünde aydın ve ona bağlı olarak ikinci adamı kavramsal ve tarihsel olarak bir çerçeve içinde değerlendirdik. Aydının terminolojik

açıklamasıyla birlikte felsefe, din, sosyoloji, siyaset, akademi ve medyanın verdiği bilgiler eşliğinde çok disiplinli bir bakışla aydının tarihte izlerini sürmeye çalıştık. İkinci bölümde belirgin örnekler üzerinden Türk romanında aydın ve ikinci adam örneklerini değerlendirdik. Üçüncü bölümde Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk'un aydına ve aydının mesellerine dair bazı görüşlerini zikrederek inceleyeceğimiz romanlarımıza bir zemin oluşturmaya çalıştık. Dördüncü bölümde üç romanda aydın ve ikinci adam karakterlerini tahlil ederek, bunların arasındaki ilişkinin nasıl işlendiğini, farklılık ve benzerliklerini, yazıldıkları dönemden nasıl izler taşıdığını analiz ettik.

Tezimin oluşmasında öncelikli olarak danışmanım, değerli hocam Doç. Dr. Mehmet SAMSAKÇI'ya teşekkür ediyorum. Hem lisans hem yüksek lisans eğitimim boyunca desteğini daima hissettiğim, tezimin yazım sürecinde endişelerimi giderdiği ve beni yaratıcı yorumlar için cesaretlendirdiği, eksiklerimi dahi iyi yönlerimle birlikte söyleyecek kadar ince düşünceli ve kendi sesimi aradığım dönemlerde çabalayışlarımı fark edecek kadar öğrencilerine değer veren bir öğretmen olduğu için kendisine en samimi hislerimle şükranlarımı arz ederim. Pandemi döneminin getirdiği zor şartlarla birlikte manevi desteğini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Ali Şükrü ÇORUK'a müteşekkirim.

Tez yazım sürecimdeki ızdıraplarıma yakînen şahit olan, sayfalarımın henüz yeni yeni konuşmaya başladığı zamanlarında ilk okuyucularım ve ilk eleştirmenlerim olan anneme ve babama ayrıca teşekkür ediyorum.

İstanbul, 2021
Serra Nur METE

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDIN VE İKİNCİ ADAM:

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ SÜREÇ

1.1. ENTELEKTÜEL, MÜNEVVER YA DA AYDIN: TERMİNOLOJİK BİR SORGULAMA	6
1.2. DÜŞÜNCENİN AÇIKLARINDA KASTOR VE POLLUKS: FELSEFE VE ENTELEKTÜEL İLİŞKİSİ	16
1.2.1. İlk İzlenim: Filozoflar ve Sofistler	17
1.2.2. Filozof mu Entelektüel mi: Aydınlanma Dönemi ve Entelektüelin Yükselişi	19
1.2.3. “Sorun Yorumlamak Değil Değiştirmek”: Filozof-Entelektüel Çatışması.....	24
1.2.4. Varlık, Dil ve Kimlik: Felsefe ve Siyaset Arasında Entelektüeller ..	27
1.2.5. Postmodern Dönemde Entelektüelin Konumu	33
1.2.6. Osmanlı Devleti’nden Bugüne Felsefi Akımlar ve Cemiyetler	34
1.3. MÜPHEM BİR SORUN: DİNİN AYDINI / AYDININ DİNİ	39
1.3.1. Batı Topluluklarında Din ve Aydın İlişkileri.....	39
1.3.1.1. Rahip ve Yazar: Clerc (Kler)	41
1.3.1.2. Aydınlanma Dönemi: Evrensel Bir Din Yaratmak.....	43

1.3.2. İslâm Toplumunda Aydın Modelleri.....	45
1.3.2.1. Halkın Omuzlarında: Âhî – Velî.....	45
1.3.2.2. Devletin Kanatlarında: Ulemâ	47
1.3.2.3. Yol Ayrımı: Tanzimat Sonrası Din ve Aydın	51
1.3.2.4. Cumhuriyet Dönemi Din ve Aydın İlişkisi.....	57
1.4. İKTİDAR, TOPLUM VE BİREY: SOSYOLOJİNİN AYDINA BAKIŞI.....	63
1.4.1. İktisat – Eylem Merkezi	64
1.4.2. Kültür – Temsil Merkezi	66
1.4.3. Türkiye’de Aydın ve Sosyoloji İlişkisi.....	74
1.4.3.1. Öncesinin Öyküsü: Modernleşme Yolunda Sosyoloji.....	74
1.4.3.2. Kültür – Temsil: Cumhuriyet Sonrası Aydın ve Sosyoloji İlişkileri	75
1.5. UZUN VE DÖNEMEÇLİ YOLLAR: İDEOLOJİ, SİYASET VE AYDIN	90
1.5.1. Entelektüel ve İktidar: Müzahir mi Muhalif mi?	90
1.5.2. Türkiye’de İdeoloji, Siyaset Aydın	100
1.5.2.1. Kendine Has Bir İdeoloji ve Siyaset	100
1.6. AKADEMİ VE MEDYA ARASINDA KAMUSAL ENTELEKTÜELLER	109
1.6.1. Kamusal Alan	109
1.6.2. Üniversite, Kamusal Alan ve Aydınlar	114
1.6.3. İletişim Teknolojileri, Entelektüel ve Yeni Kamusal Alanlar	124
1.6.4. Türkiye’de Üniversite, Medya ve Entelektüel İlişkisine Kısa Bir Bakış	130
1.7. İKİNCİ ADAM	139
1.7.1. Janus’un İkinci Yüzü: İkinci Adamlık ve İkinci Adamlar	139
1.7.2. İkinci Adamın Sûretleri: Takip Mi? Tenkit Mi? Terkip Mi?	148
1.7.3. Sözlü ve Yazılı Kültürün Diyalektik Üzerine Etkisi	157

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK ROMANINDA AYDINLAR VE İKİNCİ ADAMLARA GENEL BİR BAKIŞ

2.1. MASALLARIN “BİLGE”Sİ, ROMANLARIN “AYDIN”I	168

2.2. TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA AYDINLAR VE İKİNCİ ADAMLAR	171
2.3. MÜTAREKE VE CUMHURİYET DÖNEMİ ROMANLARINDA AYDINLAR VE İKİNCİ ADAMLAR.....	175
2.3. 1950 SONRASI ROMANLARDA AYDINLAR VE İKİNCİ ADAMLAR	180

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHMET HAMDİ TANPINAR, OĞUZ ATAY VE ORHAN PAMUK'TA AYDIN GÖRÜNÜMLERİ

3.1. AYDININ ÜÇ BOYUTU: FERDİYET, MİLLİYET, EVRENSELLİK	189
3.2. HALK – SANAT İKİLİĞİ: ÖNCELİKLER, İDEOLOJİ, METİN.....	203
3.3. TEMEL MESELELER: MODERNLEŞME, BATILILAŞMA, YENİLEŞME.....	206
3.4. KENDİLİK VE KİMLİK: TAKLİT, DERİNLİK, GENİŞLİK.....	209

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HUZUR, TUTUNAMAYANLAR VE KARA KİTAP ROMANLARINDA AYDIN VE İKİNCİ ADAM DİYALEKTİĞİ: MÜMTAZ-İHSAN, TURGUT- SELİM VE GALİP-CELÂL

4.1. SEKÜLER KUTSAL YAZI: ALEGORİK BİR ROMANS OLARAK HUZUR, TUTUNAMAYANLAR VE KARA KİTAP.....	213
4.2. AYDINLAR: İHSAN, SELİM VE CELÂL.....	220
4.3. İKİNCİ ADAMLAR: MÜMTAZ, TURGUT VE GALİP	242
4.4. AYDIN VE İKİNCİ ADAM DİYALEKTİĞİNDE TEMEL UNSURLAR.....	259
4.4.1. Söz ve Yazı	260
4.4.2. Emniyet ve Tereddüt	265
4.4.3. İnziva ve İç Kapanış	271
4.4.4. Tetikleyiciler / Rakipler	273
4.4.5. Zirve (Climax) ve Kapanış	283
SONUÇ.....	293
BİBLİYOGRAFYA	297

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.y.	: Adı geçen yayın
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Gen. Yay. Yön.	: Genel Yayın Yönetmeni
Haz.	: Hazırlayan
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
v.b.	: Ve benzeri
Y.	: Yıl
y.y.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanında ana karakter Hayri İrdal'ın, dönemin çeşitli görüşlerini temsil eden aydın kalabalığı arasında savrulurken “Ben yıllarca bu adamların arasında, onların rüyaları için yaşadım,”¹ cümlesiyle başlayan iç hesaplaşması, üzerinde uzun tahliller yapabileceğimiz, etkileyici sahnelerden biridir. Hayri İrdal şu sözlerle devam eder:

“Hiç farkında olmadan Nuri Efendi, bazen Lütfüallah veya Abdüsselâm Bey oldum. Onlar benim örneklerim, farkında olmadan yüzümde bulduğum maskelerimdi. Zaman zaman insanların arasında onlardan birisini benimseyerek çıktım. Hâlâ bile bazen aynaya baktığım zaman, kendi çehremde onlardan birini tanır gibi oluyorum. (...) Belki de şahsiyet dediğimiz şey bu, yani hâfızanın ambarındaki maskelerin zenginliği ve tesadüf, onların birbiriyle yaptığı terkiplerin bizi benimsemesidir.”²

Aydın kavramı üzerine devasa büyüklükte bir literatür olmakla birlikte aydını bireyle olan münasebetiyle birlikte ele alan, aydının değil bireyin bakışının merkezde olduğu çalışmalar yaygın değildir. Halbuki aydınlık kişinin kendisine vereceği bir statüden ziyade bir başkasının ona vereceği değer mesabesindedir. Aydın, kendisine karşı duyulan beklenti nezdinde karakteri ve hüviyeti değişen tarihsel bir kavramdır. Savaş dönemi eylemci ve kurtarıcı bir aydın tasavvur edilmişken, barış döneminde daha kurucu ve öğretici bir aydın tasavvur edilmiştir. Bununla birlikte aydının yol göstericiliğinde ona inanan bireylerin de değiştiğini görürüz. Bu, aydının topluma yol göstermesidir. Biz aydına temsil hakkı veren bu kişiye “ikinci adam” adını verdik ve aydın tasavvurlarını hem tarihsel hem de romanlardaki konumları açısından aydınlık-ikinci adamlık ilişkileri bağlamında değerlendirmeye çalıştık.

Türk edebiyatında aydınların ikinci adamlarıyla birlikte verildiği romanların mevcut olduğu ve bu romanlarda aydın ve ikinci adam arasındaki diyalektiğin kendi

¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, (Dizi Ed. İnci Enginün), İstanbul, Dergâh Yay., 2018,

² *A.g.e.*, s. 53-54.

dönemlerinden gelen unsurlarla birlikte bir derinlik barındırdığı tezimizin esas çıkış noktasıdır. Biz bu aydın ve ikinci adam diyalektiğinin en belirgin izlenebildiği üç romanı seçerek, karşılaştırmalı bir analiz gerçekleştirmek istedik. Bu tezin temel iddiası, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur*, Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* ve Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* romanlarında ikinci adamlarıyla birlikte ortaya çıkan aydınların bir gelişim sürecinin yardımcısı konumunda belli düşüncelerin seslendiricisi olduğu ve ikinci adamların aydınla diyalektiğindeki gerilimin niteliğinin dönemler arasında birtakım farklılıklar gösterdiğidir. İkinci adamların (Mümtaz, Turgut ve Galip) hikâyesinin yanı sıra bir yan karakter konumunda kurguya dahil olan ve kendi hikayelerini anlatan aydınlar (İhsan, Selim ve Celâl) aslında romanda sadece bir fikrin seslendiricisi değil, aynı zamanda ikinci adamın hikâyesine dönemin realitelerinden gelen bir zenginlik ve derinlik katan önemli parçaları olmuşlardır.

Tezimizde bu üç romanı seçmemizin nedeni; *Huzur*, *Tutunamayanlar* ve *Kara Kitap*'ın toplumun yüreğinde yer edinmiş, kendi dönemleriyle tarihsel uyum gösteren, yazarlarının tecrübelerini belirgin şekilde yansıtan ve benzer yapılara sahip yetkin romanlar olarak aydın ve ikinci adam diyalektiğine sahip karakterler barındırmasıdır. *Huzur* ilk bakışta sade bir aşk romanı gibi görünse de bu aşk hikayesinin altında Mümtaz'ın kendini arayışını ve değişimini anlatan başka bir hikâye akar. Arka planda usulca devam eden bu arka hikâye, İhsan'ın izindeki Mümtaz'ın Suat etkisiyle zihni bunalıma sürüklenip son anda yine İhsan'a dönmesini anlatır. Tanpınar'ın doğruluğundan emin olduğu, yerini bulmuş düşüncelerinin sözcüsü İhsan iken, kendisiyle hesaplaşan, bir “saat rakkası gibi iki haddin arasında gidip gelen”³ düşüncelerinin sözcüsü Mümtaz olur. *Tutunamayanlar*, kendisi gibi mühendis olan arkadaşı Selim Işık'ın intihar ettiğini öğrenmesinin ardından Turgut Özben'in Selim'in ardında bıraktığı yazıları toplayarak ve Selim'in diğer arkadaşlarıyla görüşerek geçmişin izini sürmesi ve bu yolculukta yaşadığı değişimi anlatır. Oğuz Atay, ideal bir karakter olarak kurguladığı Selim'e kaybettiğini düşündüğü iyi kalpli, saf ve idealist düşüncelerini söylerken; Turgut'la hayat karşısında tecrübeli ama bu tecrübeden utanan, huzursuz ve kavgacı bir karakter ortaya koymuştur. *Kara Kitap* Galip'in bir

³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Suat'ın Mektubu*, (Haz. Handan İnci, Ed. Mustafa Sökmen, İstanbul, Dergâh Yay., 2018. s. 36.

gün eşi Rüya'nın kaybolmasıyla birlikte Rüya'yı aramaya başlaması, zamanla bu arayışın Rüya'nın üvey ağabeyi köşe yazarı Celâl'i arayışına dönüşmesi ve bu arayışın da zamanla Galip'in Celâl'in yerine geçmesiyle son bulduğu bir sürece odaklanır. Orhan Pamuk Celâl'de Türkiye'deki tüm köşe yazarlarının bir bileşimini yaratmak ister ve her şeyin esrarını bilen bir konumda konuştuğu bu ideal aydın karşısında biraz da kendi döneminin okurlarının hislerini yansıtan Galip'i yerleştirir.

Erkeğin kadını idealleştirdiği ve kadına talip bir başka erkeğin varlığı karşısında etki altında kalarak ızdırap çektiği bir anlatı olarak *Kara Kitap*, *Huzur*'un yapısına sahiptir. Bununla birlikte, erkeğin değer verdiği bir arkadaşını kaybetmesi üzerine onun hakkında bilgi toplamaya başladığı ve bu arayış sonucu kendinden ve gündelik hayattan koptuğu bir anlatı olarak *Kara Kitap*, *Tutunamayanlar*'ın yapı ve dinamiklerine de sahiptir. İki büyük romanın mirasçısı olarak *Kara Kitap*, *Huzur* ve *Tutunamayanlar*'ın hem sorunsallarını devralır, hem de bunları bozuma uğratır. *Huzur*'un temel dinamiğini oluşturan idealize saf aşk (Nuran) ile yardımcı ideal-bilgelik (İhsan) ve *Tutunamayanlar*'da haksızlığa uğramasına rağmen kendisi olmaya çalışan, güvenilir, dürüst aydın olmak fikri (Selim); *Kara Kitap*'ta saflığı ve sadakati şüphe uyandıran bir aşka (Rüya) ve kusurları, yalanları açığa çıkarılarak bilgeliği ve idealliği noktasında güvensizlik yaratan bir aydına (Celâl) dönüşür.

Her ne kadar aydına bakışımızın merkezi ikinci adamlar olsa da aydının derinlikli bir tahlilini yapmak ve yeni bir kavram olarak sunduğumuz ikinci adamı çerçevelendirmek zorunludur. Birinci bölümümüzde aydını ve ikinci adamı normatif değil, tarihsel bir kavram olarak incelemeye gayret edeceğiz. Çünkü aydının kazandığı anlam ya da anlamlar, tarihsel süreç içinde kendisine duyulan beklentiler karşısında değişikliğe uğramıştır. Kavramların bu değer yüklü özelliği onların tanımlanmasını zorlaştırmaktadır, tarihsel ve ilişkisel bir inceleme bu zorluğun üstesinden gelme hedefinde bir adım olacaktır. Aydın tanım ve işlevi felsefe, din, sosyoloji, siyaset, akademi ve medya ile kurduğu ilişkiler nezdinde değişmiş ve çeşitlenmiş, her bilim insanı kendi bilgileri dahilinde farklı bir aydın modelini kavramsallaştırmıştır. Kurdukları bu ilişkiler de aydının tanımlanması noktasında yeni problemler yaratmıştır.

Aydının ve ikinci adamın çerçevelendirilmesinin ardından ikinci bölümde esas inceleme alanımıza bir giriş mahiyetinde Türk romanında bazı aydın ve ikinci adam

ikililerini genel bir bakışla tahlile çalışacağız. Fakat bütün Türk romanlarını tahlil etmek gibi tezin sınırları aşan büyük bir iddia içinde değiliz. Analizimiz, yeni Türk edebiyatında genel kabul görmüş romanlar üzerinden ana hatlarıyla bir değerlendirme gerçekleştirmek ve seçtiğimiz üç romanın tahliline bir altyapı hazırlamaktır. Bununla birlikte, üçüncü bölümde, yine bir alt yapı oluşturması amacıyla Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk'ta aydın görünümelerini ferdiyet, milliyet, evrensellik, ideoloji, modernleşme, batılılaşma, yenileşme, taklit gibi kavramları merkeze alarak irdelemeyi tasarladık.

Tezimizin esas kısmını oluşturan dördüncü bölümde, teori kısmımızın bize sunduğu verileri de kullanarak aydın ve ikinci adam arasındaki diyalektiğin *Huzur*, *Tutunamayanlar* ve *Kara Kitap* romanlarında ele alınış şekillerini inceleyeceğiz. Bu inceleme için üç romanı da bir sevgili ya da hakikatin idealize edildiği, ona ulaşmak isteyen arayış halinde bir kahramanın ve zaman zaman beliren yol gösterici bir bilgenin olduğu, doğaüstü olayların yaşandığı romans anlatılarının bazı mekanizmalarını yeniden üreten modernist metinler olarak değerlendirmeyi tasarladık. Böylelikle aydın ve ikinci adam diyalektiğini klasik anlatıların bilge ve kahraman diyalektiği zeminine oturtmayı tercih ettik. Böyle bir karşılaştırmalı okuma, “aydın zümre ile halk arasında, çocuklukta aynı masalları dinlemiş olmanın ortaklığı(na)”⁴ yaslanarak aydın ve ikinci adam arasında bir zemin oluşturmayı, böylelikle romanların hem teknik kurulumu hem oturduğu tarihsel ve kültürel zemini analiz etmeyi hedefledik. İdeal bir konumda bulunan aydın karakterin karşısında yine ideal ikinci adamların konumlarını, ikinci adamların içlerinde yaşadıkları emniyet, tereddüt, inziva, bunalım gibi durumlarını tahlil etmeyi tasarladık.

Aydın üzerine mevcut literatürün tez boyutlarında değerlendirilemeyecek kadar çok olması ve bir terim olarak sunduğumuz ikinci adamın daha önce kullanılmamış yeni bir terim olması sebebiyle ağırlığımız ikinci adam üzerinden aydın karaktere bakış şeklinde gerçekleşti. Bugün, hala tartışılan bir kavram olarak aydına romanlar üzerinden ikinci adam merkezinden karşılaştırmalı bir bakışın meseleye yeni bir perspektif sunacağını, konunun güncelliğinin de sosyal bilimlerde çalışmalarında

⁴ Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a**, İstanbul, İletişim Yay., 2016, s. 13.

çokça şikâyet edilen hayatla ilişkisi kopuk olma probleminin aşılmasında ufak da olsa bir katkı sağlayacağını umut ediyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. AYDIN VE İKİNCİ ADAM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ SÜREÇ

1.1. Entelektüel, Münevver ya da Aydın: Terminolojik Bir Sorgulama

Tarihte yaşanan değişimler hiçbir zaman düşünce tarihinden bağımsız olmamıştır. Bu bağılılık, tarih boyunca düşünen insanların toplumda saygı duyulan, değer verilen kişiler olmasını sağlamıştır. Entelektüel ya da aydın adlandırması Aydınlanma dönemine ait bir kavram olmakla birlikte, “akıl eden ve yol gösteren insan” anlamında varlığı toplumların ilk ortaya çıktığı hatta abartılı bir tabirle iki insanın tarihte bir araya geldiği ilk ana kadar götürülebilir. “Şaman, ozan, bilgin, bilge, sofist, ruhban, şeyh, alim, hoca, molla, mütefekkir, entelektüel, münevver, aydın” gibi çeşitli görünümle ve çeşitli dünya görüşlerinin parçası olarak beliren bu insanlar, düşünce tarihinin üreticileri ve yorumlayıcıları olmuşlardır. Bu açıdan onun varlığı, sosyal bilimlerin her alanının ilgisi çeken bir konu olmuştur.

Aydın ve entelektüel ayrımı çokça tartışılan, sınırları belirsiz ve dinamik bir meseledir ve her iki terim hakkında da oldukça büyük bir literatür vardır. Bu durum aydının tanımını değer yüklü bir hale getirerek tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Bu, epistemolojik olduğu kadar ontolojik bir problemdir. Çalışmamızın esas konusu incelediğimiz romanların bize sunduğu aydın ve ikinci adam üzerine olduğu için aydının tanımı hakkında birtakım sınırlamalara giderek en belirgin görüşler üzerinden genel bir çerçeve çizme yöntemini izledik.

Türkçe sözlüklere Fransızca üzerinden geçen, Latince “*intellectualis*” kelimesinden türemiş olan entelektüel esas olarak “*anlayışla ilgi olan, düşünsel*”⁵ anlamında bir sıfattır. Oktay Taftalı, felsefe tarihini ve ilk dönem filozoflarını göz önünde bulundurarak bu sıfatın “*bilgi birikimli, siyasi tercihli herhangi bir insanı*

¹ “Intellectualis”, Charlton T. Lewis, Charles Short, A Latin Dictionary: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dintellectualis>

değil, sadece varlığı ve varlık hakkındaki bilgiyi akılda tasarlayan, onu akılla gören, akılda temellendiren bir insan tipini” betimlediğini söyler.⁶ Helenistik dönem içerisinde, İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısını 18. yy.a benzer bir Aydınlanma Dönemi olarak ele alan Taftalı, bu dönemde düşünce zemininde Apollonist-Platonist bakış ve Diyonisosçu-Herakleitosçu bakış olmak üzere ikili bir karşıtlık ortaya koyar.⁷ Aydınlanma sonrası birbirleriyle mücadele eden düşünsel yaklaşımları da bu ikili karşıtlık üzerinden okur. Taftalı’nın Apollonist-Platonist entelektüel bakışın zirveleri olarak zikrettiği Platon ve Sokrates’i göz önüne alırsak⁸, entelektüel düşüncenin başlangıçta varlık, ahlak ve siyaset üzerinde yoğunlaştığını fakat filozofların bunları evrensel ilkeler düzeyinde düşündüklerini söyleyebiliriz. Evrensel ilkeleri daha yerel düzeye indirecek olan milliyetçi / ulusçu düşünce atmosferi ise 19. yy. da meydana gelecektir.

Aliye Kovanlıkaya, “Batı Düşüncesinde İki Entelekt” adlı makalesinde Latince *intellectus*’un, onunla aynı kökten gelen ya da bağlantılı bulunan logos, sophos, entelekhia gibi kavramlardan oluşan etimolojik bir haritasını çıkarır ve kelimenin Batı düşüncesinde uğradığı dönüşüme dikkat çeker. Entelekt Grekçe *nous*’un karşılığıdır.⁹

Felsefede *nous*, entelektüel kavrayış ve sezgisel düşünce yeteneği olarak tanımlanır. Daha dar bir kullanımda, karmaşık düşüncelerden ayrılmış olmayı ve sonsuz düşünülebilen maddeleri ve ilk prensipleri kavramayı içerir. Bazen en yüksek ve tanrısal akıl ile tanımlanır.¹⁰

Intelligere fiili “derlemek, toplamak, seçmek, okumak, söylemek” anlamlarına gelen *legere*’den türemiştir.¹¹ *Legere* fiilindeki *leg*, Grekçe *logos*’un kökeni olan *legei* fiilindeki *leg* ile aynı kelimedir.¹² Yani kelimenin kökeninin de işaret ettiği gibi

⁶ Doğu – Batı Dergisi, “Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel”, **Entelektüeller I**, S: 35, Y:9, Şubat, Mart, Nisan 2006, ss. 166

⁷ **A.g.e.** s. 167 (Bkz. Walter Kranz, **Griechische Philosophie**, s. 104 Wiesbaden 1950)

⁸ **A.g.e.** s. 166

⁹ Aliye Kovanlıkaya, “Batı Düşüncesinde İki Entelekt”, **Doğu- Batı Düşünce Dergisi Entelektüeller III.**, Y. 9, S. 37, Mayıs- Haziran 2016, s. 205.

¹⁰ “Nous” mad. **Britannica**: Kasım 4, 2020, (Çevrimiçi) <https://www.britannica.com/topic/nous>

¹¹ Doğu – Batı Dergisi, “Batı Düşüncesinde İki Entelekt”, **Entelektüeller III.**, S. 37, Y:9, Mayıs, Haziran, Temmuz 2006, ss. 206

¹² **A.g.e.**, s. 206

entelekt logos ile alakalıdır.¹³ Logos “konuşma, açıklama, hesâb, akıl, tanım, akıl yetisi, oran” anlamlarına gelmektedir.¹⁴ Aynı zamanda “iç düşüncenin ifade edildiği söz, anlatma” anlamıyla edebiyat sanatına çok yakın bir konumda bulunmaktadır.¹⁵

Entelektüel kelimesinin sıfat olarak değil de isim olarak algılanması önce İngiltere’de olmuştur. Bu konuda en eski kayıt, Stefan Collini’ye göre 1813 yılında Byron tarafından kaydedilmiştir.¹⁶ Byron, bir vesileyle takdim edilen çeşit çeşit önemli insanları zikrederek “Bu entelektüelleri dinleyebilecek kadar iyi olabilmeyi dilerdim,”¹⁷ yorumunda bulunur.

Kelimenin Fransa’da bir isim haline gelmesi, daha geç bir dönemde, Dreyfus Olayı (1898) ile gerçekleşmiştir. Fransız İhtilali’ni (1789) gerçekleştiren motivasyon ve iradenin fikrî zeminini hazırlayan Montesque, Voltaire, Diderot, Rousseau, Condillac, D’Alembert, Turgot, Condorcet gibi düşünürler kendilerini entelektüel olarak adlandırmamış; basının ve dinin doğa yasaları bağlamında özgürlüğünü isterken birer “filozof” (*les philosophes*) kimliğiyle konuşmuşlardır.¹⁸ Bu açıdan 18. yy filozoflarının önceki yüzyılların siyasetten uzak, varlığın bilgisi ve evrensel ilk ilkeler peşinde koşan filozoflarından farklı olduklarını; bununla birlikte filozofun entelektüelden çok da farklı olmadığını söyleyebiliriz.

En kısa haliyle Dreyfus Olayı, Fransa’dan Almanya’ya istihbarat taşıdığı iddiasıyla tutuklanan Yahudi bir subay olan Alfred Dreyfus’un, kamuoyunu Dreyfusçular ve Dreyfus karşıtları olarak ikiye bölen, hukuki yoldan hakkını arama sürecidir. Fransız aydınının en belirgin örneği olan Emile Zola’nın 13 Ocak 1898’de *L’Aurore*’da yayımladığı “J’Accuse!” (*Suçluyorum!...*) yazısı ve ertesi gün Leon

¹³ A.g.e., s. 206

¹⁴ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul, Paradigma Yay., Aralık 2004, s. 208

¹⁵ A.g.e. s. 208: (Lst. Oratio, vox: söylenen veya konuşulan şey: söz, dil, konuşma, anlatma, söyleme, ifade, vahy, kehânet, kural, düstür, atasözü, öğüt, sohbet, tartışma, müzâkere, görüşme, haber, dedikodu, masal, öykü, kurmaca hikâye, fabl, anlatı, çoğ, târih, vakayi-name, düzyazı; konuşma ayrıcalığı, sözü edilen şey, logos’un konusu; Lat. ratio: düşünce, akıl, düşünme, düşünüp-taşınma, açıklama, îzâh, irdeleme, değerlendirme, hesâb, hesâblanma, bağıntı, oran, benzerlik, akılsal temel, koşul)

¹⁶ Stefan Collini, *Absent Minds in Britain*, Oxford University Press, USA (2006), s. 18

¹⁷ A.g.e. s. 18

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, (Çev. Kemal Atakay), Metis Y., 2017, s. 30 – 49. (s. 35: “*Tarihçi, on sekizinci yüzyılın felsefecilerinden yirminci yüzyılın eğitimli uzmanlarına varan dolambaçlı yol hakkında ne derse desin ve bu sürecin süreceği ya da sürmeyeceği konusundaki hükmü ne olursa olsun, bizim konumuzla en doğrudan ilişkili olgu, modern entelektüellerin kendilerini kurma süreci içinde les philosophes grubunun elle tutulur varlığıdır.*”)

Blum, Lucien Herr, Marcel Proust gibi önemli yazarların imzalarını taşıyan “Manifeste des intellectuels” bu terimin toplumsal bir grubu niteler şekilde kullanıldığı en belirgin örnektir.¹⁹ Söz konusu yazı, Dreyfus Davası’nın yeniden görülmesinden yana kesin bir tavır ortaya koymaktaydı. Buna karşın Dreyfus karşıtları ve halkın büyük çoğunluğu bu kelimeyi olumsuz manada kullanmışlardır. Karşıt grubun önde gelenlerinden Maurice Barres’in manifestocular hakkında alaycı anlatımı, bu “eleştirel” tavrı açıkça gösterir: “Bu düşünce aristokratları, böylece ayaktakımı gibi düşünmediklerini göstermiş oldular.”²⁰ Maurice Paleologue, Emile Zola’nın “Suçluyorum!” yazısının ardından, 15 Ocak 1898 akşamı Madam Aubernon’un salonunda yazarlar ve profesörlerin nasıl boğaz boğaza geldiklerini yazısında anlatır ve “Entelektüeller” meselesinde “La Revue de Deux Monde”ün direktörü Ferdinand Brunetiere’nin şu sözlerini aktarır:

Entelektüeller arasında dolaştırılan bu imza listesi, sadece laboratuvarlarda ve kütüphanelerde yaşayan ve çalışanları bir soylu sınıf gibi tarif etmek için ortaya yeni atılan entelektüel kelimesini yaratmaktan başka bir şey yapmamıştır, demek istiyorum ki, bu vakıa yâni yazarları, alimleri, profesörleri, filozofları “üstün insan” mevkiine yüceltmek temayülü, zamanımızın yaşadığı değişimlerin en gülüncüdür. Entelektüel kabiliyetlerini elbette küçümsemiyorum, ancak bu kabiliyetlerin de nisbî bir değeri vardır. Bugün toplum düzeninde, benim için pratik tecrübe, çelikleşmiş irade, salim hüküm verme gücü gibi şeyler daha kıymetlidir. Böylece tanıdığım şu tarımcı veyahut esnafı pekâlâ, rahatlıkla ismini vermek istemediğim şu alimden veya bu biyolog veya matematikçiden daha üst makama koyabilirim.²¹

Anlaşılabacağı üzere Brunetiere, entelektüel teriminin doğuşunu hümanizmin etkisinde bir üstün insan tahayyülünün sonucu olarak görmüştür. Bununla birlikte bir kararsız yahut şüpheli olarak gördüğü entelektüellerden ziyade iradesi ve karar verme gücü yüksek kişilerin daha önemli olduğunu söylemiştir.

¹⁹ Bkz. Emile Zola, Suçluyorum, (Çev. Tahsin Yücel, Ed. Ayça Sezen), İstanbul, Can Y., 2020.

²⁰ “Aydın” **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, C. 3, (Gen. Yay. Yön. Adnan Benk) Milliyet Gazetecilik A.Ş., 1986.

²¹ M. Paleologue, op. cit., sayfa 90-91’den alıntılan Michael Winnock, **Aydınlar Yüzyılı**, (Çev. Ergun Göze), İstanbul, Boğaziçi Yay., 2007, s. 28.

Dreyfus davası, Fransa'nın siyasal yaşamında etkisini sürdürmüş (Sol blokun kurulması ve l'Action française'in doğması) ve yahudi düşmanlığını yeniden canlandırmıştır.²² Dikkat edilecek olursa entelektüel kelimesinin bir isim olma sürecinde, bir insanı nitelemekten önce bir grubu ifade etmeye doğru bir gelişim gösterdiği görülür. Bir başka önemli nokta ise entelektüellerin, entelektüel karşıtları ile (anti-intellectuals) birlikte doğmuş olmasıdır. Johannes Angermuller, Fransız cumhuriyetçiliğinin politik kültüründe “entelektüel” figürünü kilit konuma yerleştirirken; Almanya'da “*bildungsburger*”, Büyük Britanya'da “*liberal aydınlar*” (*liberal profession*) veya *edipler* (*men of letters*) ya da Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da “*entelijensiya*” gibi başka kategorilerin bu rolü üstelendiğini söyler.²³

Dreyfus olayını oldukça dikkatli takip etmiş olan Alman düşünce geleneğine baktığımızda, “*intellektual*”ın çoğunlukla olumsuz bir manada kullanıldığını ve ona alternatif kelimelerin türetilmiş olduğunu görürüz. Alman düşünce tarihinde entelektüeller, entelektüel karşıtı entelektüeller ve sadece entelektüel karşıtı olanlar arasında, dönemler arası değişen, oldukça karmaşık bir ilişki vardır.²⁴ *Intellektual* yerine, pozitif anlamda, Almanca “*Geist*”tan türetilmiş olan, “*geistige Menschen*” (“aklî ya da ruhsal adam”) ya da kısaca “*Geistigen*” (aklî ya da ruhsal (olan)), “*Geistesmenchen*” (“ruh adamı”), “*geistig Schaffenden*” (“akıl ya da ruh vasıtasıyla çalışanlar”), “*Geistesadel*” (“akıl ya da ruh aristokratları”) gibi terimler kullanılmıştır.²⁵ Alman kültürel hayatı²⁶ birbiriyle etkileşim içinde olan ikilik üzerine kuruludur: siyaset ve *Geist* (akıl ve ruh dünyası).²⁷ Alman entelektüelleri daha çok akademi içinde konuşlanmış bir topluluktur. 1960'larda özel bir entelektüel figür haline gelen anti-entelektüalistler, muhafazakar ve anti-modernist yapılarıyla üniversitelerin insan ve toplum bilimleri (Geisteswissenschaften) kürsülerini oldukça

²² “Dreyfus Vakası”, **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, C. 7, (Gen. Yay. Yön. Adnan Benk) Milliyet Gazetecilik A.Ş., 1986.

²³ Johannes Angermuller, Neden Fransa'da Postyapısalcılık Yok?: Entelektüel Bir Neslin Teşekkülü, Heretik Yay., 2017, s.76

²⁴ Peter Lassman, “The Role of the Intellectuals from Kant to Habermas”, *The European Legacy*, Vol. 5, No. 6, 2000, p. 815

²⁵ Jürgen Habermas, “Heinrich Heine and the Intellectual in Germany”, **The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate**, Ed. Trans. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1989, p. 77.

²⁶ Bildung: kültür, formasyon, eğitim

(bkz. Cambridge Dictionary: <https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/almanca-ingilizce/bildung>)

²⁷ Lassman, p. 818

etkilemişlerdir.²⁸ Siyaset ve *geist* arasındaki etkileşimin evriminden ortaya çıkan *Bildungsburgertum*, entelektüel ile birlikte, 19. yy sonları ve 20. yy. başlarında ulusal kimliğin fikir üreticisi ve taşıyıcısı rolünü üstlenmiştir.²⁹

Aydın ve entelektüel üzerine değinirken 19. Yy ortalarında Rusya’da özel bir topluluk adı olarak anlam kazanmış “intelligentsia”dan da bahsetmek gerekir. Oxford sözlüğünde “Bir ülke veya toplumda eğitilmiş ve kültür, politika, sanat vs. konularında ilgili insan” anlamına gelen “intelligentsia”, İlk Dönem 20. yy.da esas kullanımı Rus entelektüelleri için olmak üzere, Polonyalı ve Latin entelektüeller için de kullanılmıştır.³⁰ Rus *intelligenstia*’sı, aydın / entelektüel topluluklardan farklı olarak, soylulardan köylülere çok farklı kesimlerden müteşekkil kozmopolit bir yapılaşma olmuştur. Büyük Larousse Ansiklopedisi, *intelligentsia*’yı “19. yy.ın ikinci yarısıyla 20. yy. başında, Çarlık Rusyası’ndaki ideolojik katman,” olarak açıklar ve böylece ‘entelekt’ten türemiş bu terime daha ideoloji merkezli bir anlam verir.

(Bu katmanın) ayırtedici niteliği, Rusya’nın yaşadığı sorunların bilincinde olması ve devrimci özlemleridir. Sovyet toplumunda, yüksek ya da teknik öğrenim diplomasına sahip olan ve kol gücü gerektirmeyen mesleklerde çalışanların oluşturduğu toplumsal katmandır. 1977 Anayasası entelijansiyayı, köylüler ve işçiler gibi SSCB’nin toplumsal tabanını oluşturan öğelerden biri olarak kabul etmiştir.³¹

Auguste Comte’un düşünceleri ile birlikte pozitivist bir bakışa sürüklenen dünya, sırasıyla “teolojik – metafizik – pozitif” aşamalardan geçtiği kabulüyle doğal olarak aydın / entelektüel figürünün de değişmesine yol açacaktı. Evrensel ve manevi kanunlar düzeyinde düşünmekten daha yerel ve dünyevi kanunlara doğru yeryüzüne ayak basan aydın / entelektüel, kapsama alanlarında da bir daralma yaşayacaktır.

Aydın / entelektüel sorunu biraz da medeniyet sorunudur. Halil İnalcık, modernleşmeyi “kendiliğinden bir değer hükmü taşıyan bir mefhum” olarak tanımlar;

²⁸ Lassman, p. 815

²⁹ Lassman, p. 823

³⁰“Intelligentsia”, Oxford Learners Dictionaries, Ekim 20, 2020, (Çevrimiçi), <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/intelligentsia>.

³¹ “Entelijansiya”, **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, C. 7, (Gen. Yay. Yön. Adnan Benk) Milliyet Gazetecilik A.Ş., 1986.

çünkü “bir medeniyetin diğerine üstünlüğü hakkında bir hüküm vermek için elimizde hiçbir objektif ölçü yoktur.”³² Bir cemiyetteki din, ahlâk ve âdetlerin diğer cemiyetlerdekinden üstün olduğu, objektif bir ölçüye göre tayin edilemez; fakat istihsal vasıtaları, teknoloji ve hatta idare usulleri sahasında objektif bir ölçü kullanmak mümkündür. Aynı sözü entelektüel / aydınlar için de söyleyebiliriz. Entelektüel işlevi mahiyetiyle aslında evrenseldir. Fakat araştırmalar, “Batı merkezli modernleşme perspektifi” ile düşünsel tarihe bir çizgi çekerek entelektüel figürü önceki düşünce insanlarından, Batı dışı entelektüelleri de Batılı entelektüellerden kesinkes ayırmıştır. Dikkatli bakılacak olursa Batı düşüncesinde bile Avrupa’nın neresine gidersek gidelim aynı olacak, müstakil bir entelektüel figüre rastlayamayız. Bir Alman entelektüeli / aydını, Fransız ya da İngiliz entelektüel / aydınından farklıdır. Bu meseleye “çoklu modernlikler perspektifinden”³³ bakacak olursak sayısı değişmekle birlikte her toplumda sorumluluk alan kendi iklimine benzer entelektüel / aydın figürlerinin olduğunu, bu figürlerin de “evrensel entelektüel”lerden müteşekkil büyük bir ağa eklemlendiğini düşünmekteyiz.

Entelektüel kelimesinin Türkçedeki konumuna baktığımızda, 1882-83 yıllarında yayımlanmış olan Şemsettin Sami’nin *Kamus-ı Fransevî*’sinde, “*intellectuelle*” bir sıfat olarak “aklî, fehmî (anlamaya dair), gayr-ı cismanî, manevî, havass-ı akliye, kavânî-i akliye”³⁴ anlamlarıyla zikredilmektedir.

Cumhuriyetin ilk dönemine ait bir sözlüğe, Hüseyin Kazım Kadri’nin *Türk Lügati*’ne (1927 – 1945) baktığımızda aydın kelimesine rastlamayız. “Aydın” kelimesinin 1950’lere kadar kullanılmadığını, bunun yerine münevver kelimesinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*’nda (1923) “*güzideler (seçkinler)*” olarak zikrettiği, medeniyete malik fakat mili harstan (kültür) mahrum bir eğitimle yetişmiş, halktan ayrılmış olduğu için halka dönmesi gereken bir topluluktan söz eder. “Bir milletin münevverlerine, mütefekkirlerine o milletin güzideleri (seçkin) adı verilir.”³⁵

³² Halil İnalçık, “Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi”, *Belleten*, C: LII, Sa. 204, Kasım 1988, s. 985. (Çevrimiçi) http://isamveri.org/pdfsby/D00137/1988_204/1988_204_INALCIKH.pdf , 6 Haziran 2021.

³³ Bkz. İbrahim Kaya, “‘Çoklu Modernlikler Perspektifi’ ve Kuramlar”, *Sosyoloji Dergisi*, S: 14, 2005.

³⁴ Şemsettin Sami, *Resimli Kamus-ı Fransevî / Dictionnaire Français-Turc Illustré: Fransızcadan Türkçeye Lugat Kitabı, Cilt I: A – G*, Türkiye Bilimler Akademisi Yay., 2017.

³⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ötüken Y., 2014, s. 62

Gökalp entelektüel karşılığı verilen münevvere ait terminolojik problemin farkında olmalıdır ki daha üst ve kuşatıcı bir terim olarak “güzide” adlandırmasını tercih etmiştir ve onu milliyetçi bir eksende tanımlamıştır.

Tarama Sözlüğü’nün 1995 tarihli üçüncü baskısında “münevver” kelimesi bulunmaz. “Aydın” ise bir sıfat olarak “münevver, ziyadar, ışıklı, rûşen, açık, aşikâr” anlamlarıyla artık literatürde mevcuttur; isim zikredilen anlamı “nur, ışık, aydınlık” olarak yazılıdır.³⁶ Türk Dil Kurumu sözlüğünde “1. (sf.) Işık alan, ışıklı, aydınlık; 2. (sf.) Kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli, münevver, entelektüel; 3. (sf.) Kolayca anlaşılacak kadar açık, vazih (söz veya yazı)” olarak tanımlanmıştır.³⁷

Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (1978) eserinde entelektüel / aydının Türkçede kabul edilme sürecini incelerken önce “*revolution*” kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılan “ihtilâl”, “reform” ve “inkılap” kelimelerini karşılaştırmalı inceleyerek başlar; böylelikle entelektüel ve aydın kelimelerinin anlamını sosyolojik ve tarihsel bir iskelet üzerinde yükseltir.³⁸ Çünkü 1789 Fransız İhtilali ile önem kazanan ve Osmanlı düşünürlerini etkileyen “*ihtilal, reform, hürriyet...*” gibi kelimeler her dönemde farklı olarak ön plana çıkarılmış ve farklı anlamlar kazanmış; münevverden sonra yaklaşık 1950’lerde Türk literatürüne aydın olarak geçecek dünyevî bir figür için gerekli düşünsel zemini hazırlamıştır. Cemil Meriç aydın kelimesinin Türkçede varlığını kabul etmekle beraber, bu kelimeye karşılık gelen insanın ya da grubun varlığını reddetmektedir: Ona göre Türkiye’de aydın yoktur, sadece “müstağrib” (garibine giden, şaşakalan) vardır.

Osmanlı’da sınıf-ı ulema tekrarlayıcıdır. Kur’an’ın, hadislerin ve daha önceki imam ve müçtehitlerin tekrarlayıcısı. Tanzimat’tan sonraki aydınlar da tekrarlayıcıdır. Avrupalı yazarların tekrarlayıcısı. Birinciler buna mecburdular. Karşılarında mutlak hakikat vardı. Yani birikmiş bir irfanı yaymaları söz konusuydu. İkinciler de yabancı bir kültürle karşı karşıyaydılar. Bu kültürü ayıklamaları, tenkit etmeleri güçtü. Yabancı bir dünyada, bilmedikleri şartlar içinde gelişen bir kültüdü bu.³⁹

³⁶ “Aydın” maddesi, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, **Türk Dil Kurumu Yayınları Tarama Sözlüğü I (A-B)**, Atatürk Üniversitesi Basımevi – Ankara, 3. Baskı, 1995

³⁷ “Aydın” mad., **Türk Dili Kurumu Sözlüğü**, Kasım 1, 2020, (Çevrimiçi), <https://sozluk.gov.tr>.

³⁸ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İletişim Yay., 2020, 111 – 124.

³⁹ **A.g.e.**, s. 23.

Gerek oluşumu gerek tarihçesi açısından aralarında nüans bulunan aydın ve entelektüel kelimelerinin birbirlerinden ayrı manada kullanılmaları çokça teklif edilmiştir. Temel ayırım noktası ise entelektüelin “genel kanunlar nezdinde düşünen, objektif, idrak sahası daha geniş” bir figür olması, buna karşılık aydının “müttefik ya da muhalif iktidar merkezli düşünen, ideolojik, idrak alanı daha dar” bir figür olması iddiasıdır.⁴⁰ Fakat böyle bir ayırma gitme çabası, 1. Objektifliğin sınırlarının net bir şekilde belirleyebiliyor olduğumuz, 2. Gösterilen tüm entelektüellerin “geniş bir idrake sahip olarak” konuşuyor olduğu 3. İdrak ve bilgi üzerine kesin tanımlamalar yapabiliyor olduğumuz” bir zemin gerektirmektedir ki biz buna sahip değiliz. Ayrıca, ileride daha ayrıntılı tartışacağımız üzere, Türk aydınları bu konuda kesinkes bir ayırım yapmamış, her iki terimi de aşağı yukarı aynı manada kullanmışlardır.

Münevver kelimesinde Almanca, “*gestige Menschen*” (“aklı ya da ruhsal adam”) terimini anımsatan bir konum görülür. Çünkü münevverin kökü olan “nur” kelimesi Türk kültüründe manevî çağrışımlara ve bağlantılara sahip bir terimdir. Bu sebeple münevver akıl ve ruh adamını niteler. Münevvere karşılık daha seküler bir alternatif olarak sunulan aydın kelimesi biraz da ortaya çıktığı dönemin okur-yazar kesimini gösterircesine hem halkın zihninde hem okur-yazarların bakışında yeni bir mana kazanır. Siyaset ve aydın ilişkilerini incelerken ortaya koyacağımız üzere bugün, aydın kelimesinin Batılı manada *intellectual* kelimesini karşılamadığını, daha ziyade tekniker ya da ideologları karşıladığını söyleyen teoriler çoğunluktadır. Bugün daha ziyade kullanımı artan entelektüel kelimesi ise, hayata ve meselelere geniş bir açıdan bakabilen, zihni potansiyeli yüksek insanları niteler. Bununla birlikte bugünün entelektüellerinin ilahi boyutla da bilgi boyutuyla da konumu ve bağlılığı muğlaktır, daha doğrusu üzerinde düşünülen bir mesele değildir.

Yazımızın başında aydın üzerine oldukça büyük bir literatür olduğunu belirtmiştik. Bu görüşleri incelemeye başlamadan önce bir konuya dikkat çekmemiz gerektiğini düşündük: Aydınların tanımlanmasını diğer tanımlamalardan ayıran esas nokta, bu tanımlama çabasını yine aydınların gerçekleştirmiş olmasıdır. Bauman’ın dediği gibi

⁴⁰ Bkz. Besim F. Dellaloğlu, *Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*, (Ed. Samet Altıntaş), İstanbul, Timaş Yay., 2020.

“bu tanımları yapan kişiler, tanımlamaya çalıştıkları nadide türün üyeleridir; dolayısıyla, önerdikleri her tanım, kendi kimliklerinin sınırını çizmeye yönelik bir girişimdir.”⁴¹

Dikkat edilecek olursa Ahmet Hamdi Tanpınar daha ziyade “münevver” kelimesini kullanır, Oğuz Atay ise kendisiyle hesaplaşması gereken bu grubu “aydın” olarak niteler, Orhan Pamuk lügatinde yer alan terim ise “entelektüeldir”. Yazarların bulundukları döneme bakılacak olursa Türkiye’de bu terimlerin ağırlık kazandıkları dönemlerin onların yazdıkları dönemle çakıştığı görülür. Bu durum, her dönemde bu kesimi niteleyen terimin değiştiğini göstermesinin yanı sıra her dönem bu kesim karşısındaki tavrın ve beklentinin de değiştiğini göstermektedir.

Türk aydınları her ne kadar kendilerinin Batılı aydınlar gibi olmadıklarını, farklı paradigmaların içinde var olduklarını söyleseler de açıklamalarını yine Batılı paradigmalar ile diyalog halinde gerçekleştirmeye devam etmişlerdir. İletişim ağının her geçen yıl büyüdüğü ve yayıldığı küresel bir dünyada bundan daha doğal bir durum yoktur. Bu sebeple, aydın kavramını değerlendirirken esas odaklanacağımız şey, Türk aydınlarının bir sosyolojik gerçeklik olarak nasıl olduğundan ziyade Türk aydınının tarihsel süreçte kendisini nasıl algıladığıdır. Eğer aydınlarımız Batı referanslı bir kavramsallaştırmaya girdiyse, görüşleri tamamen Batı ile aynı olması gerekir fakat ait olunan coğrafyanın ve kültürün etkisi aydının kendi hakkında düşüncelerini de özgünleştirmektedir. Bu sebeple, aydınların sözlerini kalıp halinde vermekten ziyade birbirleriyle girdikleri diyalog üzerinden vermeyi tercih ettik. Elbette kaynaklarımız çoğunlukla ikincil olduğu ve büyük literatür karşısında olanağımızın sınırlı olması bu diyalogu tüm hatlarıyla vermemizi olumsuz etkiledi. Fakat yine de incelediğimiz romanlardaki aydın ve ikinci adam diyalogunu ortaya çıkarmak ve devrin şartları ile değerlendirebilmek için fikir verecek düzeyde çerçevelendirme yaptığımız kanaatindeyiz.

⁴¹ Zygmunt Bauman, **Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**, (Çev. Kemal Atakay), Metis Y., 2017, s. 15.

1.1. Düşüncenin Açıklarında *Kastor* ve *Polluks*: Felsefe ve Entelektüel İlişkisi

Felsefe, entelektüel düşüncenin en önemli beslenme alanıdır. Fakat aralarındaki yoğun geçişkenlikten ötürü hem felsefe ve entelektüalite, hem filozof ve entelektüel arasında keskin bir ayrım yapmak zordur. Felsefe tarihindeki kırılmalar entelektüellerin de yapısını ve kendilerine duyulan beklentiyi değiştirmiş; bununla birlikte filozofların kendileri de entelektüel duruşlarıyla kendinden sonraki entelektüel tasavvurlarını değiştirmişlerdir. Kant'ın saf akıl üzerine düşünceleri ve “aydınlanma” tanımı felsefede bir kırılma olduğu kadar o zamana kadar modern dünyayı şekillendirecek aydınlanmacı-modernist aydınların da ilhâm kaynağı, hatta yaratıcısı olmuştur. Hegel'in Yüksek Tini (*Geist*) aydınlanmacı-modernist aydın modelinin salt akılcılığını sezgisel bir düşünceye doğru değiştirmiş, Marx'ın düşüncesi bugün “Marksist aydın” olarak tanımladığımız devrimci ve iktisat merkezli aydın tasavvurunu yaratmıştır. Filozofların entelektüel olarak örnek olmasına Sokrates'in fikirleri uğruna tereddüt etmeden zehir içerek ölüme yürümesi, Marx'ın iktisat teorisini yazılarıyla bugüne uzanan bir fikir hareketine dönüştürmesi, Sartre'ın düşünceleri ve eylemleriyle “Sartre, Fransa'dır” denilecek kadar saygıdeğer bir yer edinmesi gibi birçok örnek verilebilir.

“Düşünme” entelektüel bir faaliyettir ve bir yönetime ihtiyaç duyar. Yöntemsiz düşünce verimli değildir. Yöntemin özü ise felsefi inançtır, başka bir deyişle, bir yöntem hangi felsefi inanca bağlanmışsa, o felsefi inanç o yöntemin özüdür. Örneğin deneysel yöntem, olgularla ilgili gözlemlerin doğruluğuna; diyalektik yöntem, *bütünlük* kavramının açıklayıcılığına; yapısalcı yöntem ise her toplumsal olgunun altında *bilinçsiz bir yapı* olduğuna ve bu yapının araştırılması gereğine inanmıştır. Bu açıdan felsefe, zihnin kendisi üzerine dönen, kendisine yönelen bir içdüşünme (self-reflexion) olarak, bilimsel düşünme yöntemleri için bir dayanak, bir ışık ve bir zemin olmuştur.⁴²

⁴² Doğan Ergun, *Yöntemi Bulmak: Türkiye’de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı*, Ankara, İmge Yay., 2018, s. 21 – 27.

Özellikle 20. yüzyıl düşünürlerinin hem teorik alanda bilimsel görüşler sunmaları hem felsefi alanda düşünceleri hem de pratik alanda bir eylemci olarak yer almaları filozof – entelektüel kavramlarını iç içe geçirmiştir.

Filozof ve entelektüel arasındaki ilişki Yunan mitolojisinde “*Dioskurlar*” ismiyle zikredilen, *kardeşliğin ve dostluğun simgesi* *Kastor ve Polydeuskes (Polluks)* adlı ikiz kardeşlerin ilişkisine benzer. *Zeus* ve *Leda*’nın oğulları olan *Kastor* ve *Polluks* karanlıkta yolunu kaybeden gemicilere yardım etmeleriyle ünlüdürler. Talihsiz bir kavgada, *Kastor* ölür, ölümsüz olan *Polluks* ise hayatta kalır. Bunun üzerine, *Zeus* bu iki kardeşi birbirinden ayırmamak için, ikisini de göğe alıp yıldızlar arasında yerleştirir.⁴³ Ölümsüz *Polluks*’un canının yarısının *Kastor*’a verildiği, bu sayede *Kastor*’un yarı tanrı yarı insan olduğu söylenir. Felsefe de aynı şekilde ruhunun yarısını aydına vermiştir. Felsefe tarihini etkileyen problemler ve dönüşümler aynı şekilde aydının da kaderini etkilemiştir.

Felsefe ve aydınlar arasındaki ilişkiyi önceleyeceğimiz bu bölümde felsefenin büyük kırılma noktalarının entelektüelin özelliklerine etkisini Kant, Hegel, Nietzsche ve Sartre gibi belirli filozofları ön plana alarak gerçekleştirdik.

1.1.1. İlk İzlenim: Filozoflar ve Sofistler

Felsefenin aydına bakışında görev ve konum itibarıyla en başından itibaren bir ikiliğin olduğu görülür: Gezici eğitimciler ve devlete yardımcı filozoflar. Aydınların ataları olarak kabul edilen sofistler, şehir şehir dolaşarak para karşılığı siyaset ve belâğât dersi veren öğretmenlerdir. Platon diyaloglarında Prodikos onları “feylesofla devlet adamı arasında bulunanlar” olarak tanımlar.⁴⁴ Bununla birlikte Platon ve Sokrates’in sofistlere bakışı hiç de olumlu değildir; Platon’a göre *sofistler bilgi karşılığında para almakta, sahip oldukları bilgiyi ise tıpkı bir perakendeci gibi iyi mi kötü mi bilmeden, överek satmaktadırlar*.⁴⁵ Aslında sofistler belâğât ustalarıdır,

⁴³ Azra Erhat, “Dioskur’lar”, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1996.

⁴⁴ Eflâtun, *Euthydemus*, Dünya Edebiyatı Tercümeler Yunan Klâsikleri 27. sah. 77.’den alıntılan Erol Bilik, “Sofistler”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C: 7, S: 1-2, 1950, s. 358.

⁴⁵ Platon, *Prothagoras*, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yay., 2019, s.57.

Yunanlılar arasında gramerin ve dil esaslarının kurucusu olarak kabul edilirler. Matematik, astronomi, pedagoji üzerine çalışmalar yapmışlardır.⁴⁶

Platon'un bilginin haklı sahibi olarak gördüğü filozoflar ise, *Devlet*'inde yetiştirilmesini planladığı '*koruyucular*', '*bekçiler*' ve '*filozof-krallar*'dır. Platon koruyucular ve bekçilerin *devlet eliyle; müzik, jimnastik*⁴⁷ ve *iyi ideasıyla* yetiştirilmesi gerektiğini savunur. Hatta onların bu görevi üstlenebilmeleri için, Tanrının onları önder olmak üzere mayasına altın katarak yarattığı minvalinde *beyaz yalanlar* söylenmesine bile izin verir.⁴⁸

Batı merkezli düşünce tarihi, özellikle Aydınlanma tarihi ahlak, siyaset, din, varlık ve bilgi temel konuları üzerinden hayatın her alanına uzanır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin sanat üzerine kullandığı ayrımı felsefede de kullanarak, düşünce tarihinin kabaca, *Platon (Apollonist) ile Herakleitos'un (Dionysosçu,) karşıtlık ve diyalogundan müteşekkil olduğunu söyleyebiliriz.*⁴⁹ Önceleri filozoftan pek ayırt edilmeyen sofist – entelektüel, zamanla daha dünyevî ve akıl merkezli bir kategoriye işaret etmeye başlamıştır. Descartes, sadece düşünen öznenin varlığının bilinebilir olduğunu söyler ve düşünce tarihinde bir bakış değişikliği gerçekleştirir. Artık evren sabit ve bilinebilir bir hakikat değil, "*ben*"in⁵⁰ yani *tözün* bakışı merkezinde ve bir "*yöntem*"⁵¹ sayesinde keşfedilecek olandır. Descartes'in Kartezyen modeli ve *töz* merkezli geometrik perspektifi, modernliğin temel unsurlarından sayılabilecek bireyselleşme ve zaman-mekân algısının felsefî nüveleridir. Locke "*fikirler zaman ve mekân koşullarından soyutlandıklarında genelleşirler,*" der.⁵² Bu bakımdan evrensel hakikatlerin peşindeki filozofların yanında, modernleşme ekseninde zaman ve mekâna

⁴⁶ Max Hamburger, *The Awakening of Western Thought*, (Çev. B. Miall), London 1942, , s. 55 – 56.'den alıntıl原因 Erol Bilik, *a.g.y.*, s. 375 – 376.)

⁴⁷ Platon, *Devlet*, İş Bankası ve Kültür Yay., (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), 2018, s. 65.

⁴⁸ *A.g.e.* s. 110 – 111.

⁴⁹ Oktay Taftalı, "Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel," *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Entelektüeller*, S:35, 2006, s. 164. Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu* eserinde sanatın gelişimini *Apolloncu* olan ve *Dionysosçu* olan ikiliğine bağlar. Kökene ve hedeflere göre, yontucunun sanatıyla, Apolloncu olanla, müziğin görsel olmayan sanatı, *Dionysosçu* olan; birbiriyle açık bir uyumsuzluk içinde var olmakta ve birbirlerini karşılıklı olarak sürekli yeni daha güçlü doğumlara uyarmaktadırlar. (Bkz. Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş bankası Yayınları., s. 17 – 18.

⁵⁰ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, Bulut Yay., 2011, s. 154.

⁵¹ Bkz. *A.g.e.* s. 143 – 157

⁵² John Locke, *Human Understanding*, III. Kitap, 3. Bölüm, vi. Kesimden alıntıl原因 Ian Watt, *Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*, (Çev. Ferit Burak Aydar), Metis Y., 2018 s. 23.

kısıtlanan aydın / entelektüel bireyselliğinin filozof – entelektüel arasındaki temel ayrımı yarattığı söylenebilir.

1.2.2. Filozof mu Entelektüel mi: Aydınlanma Dönemi ve Entelektüelin Yükselişi

18. yy. Fransa'sında farklı kişilik özelliklerine rağmen, insan haklarının yüceliği ve faydaları üzerine ortak kanaatleri olan edebiyat ve bilim insanlarının bir tür “filozoflar” (*les Philosophes*) hareketi etrafında bir araya geldikleri görülür.⁵³ Yüzyıl başlarında harekete Voltaire ve Montesquieu hakimdir, fakat bu ölçülü evre yüzyıl ortasında istikrarsız bir hale gelir.⁵⁴ Diderot, Rousseau, de Buffon, Condillac, Turgot ve Condorcet gibi isimler, yüzyılın önemli entelektüel eserinden olan *Ansiklopedi*'yi (*Encyclopédie*) meydana getirmek tüm enerjilerini adanmışlardır.⁵⁵ Bu dönemde oluşmaya başlayan bir edebiyat cumhuriyetine paralel olarak felsefe ve entelektüel dünyaya edebiyatçıların da dahil olduğunu görürüz.

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin (1776) yayımlandığı ve Fransız İhtilali'nin (1786) gerçekleştiği, monarşik yönetimlerin yıkıldığı çalkantılı bir dönemde yaşayan Immanuel Kant, 1784'te “*Aklını kullanma cesareti göster! (Sapere Aude)*”⁵⁶ sözüyle sadece Aydınlanmanın parolasını vermez, aynı zamanda bütün bir insanlığa sorgulama ve eleştirme misyonunu yükler. Fakat Kant'ın entelektüel üzerine düşüncelerini kendi felsefesinin tezgahına vurduğumuzda kelimeler oldukça farklı bir anlam kazanır.

Kant'ın felsefesini şekillendiren iki önemli unsur Descartes'in rasyonalizmi ve David Hume'un kuşkucu empirizmidir. Newton fiziğinden etkilenen ve matematiğe tutkun olan Kant, “bilimi” rasyonalizm ve empirizmin ötesinde evrensel bir disiplin olarak görür. Ona göre felsefenin esas görevi bilimi, özellikle fizik bilimini temellendirmek; sonra da ahlâkın ve dinin rasyonelliğini savunmaktır.⁵⁷

⁵³ “Philosophe” mad., **Britannica**, <https://www.britannica.com/topic/philosophe>

⁵⁴ A.y.

⁵⁵ A.y.

⁵⁶ Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, **Seçilmiş Yazılar**, der. Nejat Bozkurt, Remzi Yayınları, 1984, (Çevrimiçi) (https://www.istabip.org.tr/site_icerik/2017/haberler/kasim/aydinlanma_nedir_kant.pdf)

⁵⁷ Ahmet Cevizci, “Immanuel, Kant”, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 486 – 487.

Kant düşünce sistemini ikilikler üzerine kurar. Aklı saf ve pratik olarak, bilgiyi a priori (akılsal) ve priori (deneysel) olarak; gerçekliği de noumenal (akla dayalı, deneysel olmayan bilgi) ve fenomenal (duyularla keşfedilen, deneysel bilgi) olarak ikiye ayırır. Bu ikilikler arasında geçişken bir bağ kurar.

Kant'a göre bilgide hem deneyin hem aklın katkısı kaçınılmazdır. En a priori (akılsal, deneye dayanmayan) bilgi bile deneye yol açabilme potansiyeli barındırır. Zihnin ayırt ediciliği, deneyden gelen ham malzemeyi sentezden geçirir. Sentez işlemi zihnin tecrübelerini "sezgi"nin kalıpları içine yerleştirmesidir. Sezginin söz konusu "zaman" ve "mekân"dır; biz şeyleri a priori bir kalıp olan zaman ve mekân içinde algılarız. Zihin, sentez faaliyetini çeşitli yargılar ortaya koyarak gerçekleştirir ve bu yargılar sonucu biz sonsuz izlenimlerden tek ve tutarlı bir dünya resmederiz. Duyusal dünya zihnimiz tarafından yaratılmamıştır, zihnimiz 'şeylerin' kendilerinden türetilmiş 'ide'leri (duyu izlenimlerini) ona yüklemektedir. Yani bizden bağımsız olarak var olan ancak bizim kendisini yalnız bize gördüğü ve bizim kendi düzenlediğimiz şekliyle bilebildiğimiz bir dış gerçeklik vardır. Zihnin yalnız fenomenleri bilebileceğini ve ötesini bilemeyeceğini söyleyen Kant, tüm empirik yasaları insan zihninin yasalarına indirger. Bunun sonucu ise mutlak bir determinizm, bilginin sınırlılığı ve metafiziğin imkânsızlığıdır.⁵⁸ Bu açıdan Kant o zamana kadar dini ve ahlâkı temellendirmiş olan Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü gibi konuları tartışan metafizik görüşü insanı merkeze alarak değiştirir. Sonrasında dini ve ahlâkı rasyonalist bir bakışla yeniden temellendirmeye ve kendine özgü bir metafizik kurmaya çalışarak neredeyse bütün bir Avrupa'nın varlığa ve gerçekliğe ilişkin bakışını sarsmıştır.

Fenomen-numen ayrımını insan varlığına da uygulayan Kant insanın duyusal yönünü doğadaki mekanizmaya bağlar. Bu fenomenal yön ilkindir, içgüdülere ve fizikî eğilimlere dayanır. Buna karşın insan kendisini hayvandan ayıran aklıyla, nedenselliğin hüküm sürdüğü fenomenler dünyasının ötesine yükselerek özgürleşebilir. Özgürlük ve ödev düşüncesi ile Hıristiyan ahlâkı Kant'ta önemli bir yer tutar.⁵⁹ Bu açıdan aydın üzerine görüşlerini bilim-bilgi üzerine görüşleri ile

⁵⁸ a.g.e. s. 486 – 490.

⁵⁹ a.g.e., s. 486 - 490

birleştirecek düşünmenin ve özgür olmanın Kant'ın gözünde hem ahlakî bir zorunluluk hem de insan olmanın koşulu olduğu söylenebilir.

Fakat Kant iktidar-görev ile düşünme-muhalefet arasına bir sınır çeker. Ona göre aldığı emri yerine getirmeyen subay, vergisini ödemeyen vatandaş ya da kilisenin öğretileri ile uyum içinde halka eğitim vermeyi reddeden din bilgini yükümlülüklerini yerine getirmedikleri için yanlış bir iş yapmış olurlar. Fakat yine bir subay askerlik hizmetinin yanlışlarını, vatandaş vergilerin uygunsuzluğu ve adaletsizliğini, bir din bilgini kurumun inançlarını eleştirebilme hakkına, özgürlüğüne ve hatta bu düşüncelerini kamuya iletme sorumluluğuna sahiptir. Bununla birlikte Kant, henüz bir Aydınlanma Döneminde yaşamadıklarını, insanların ise henüz başkasının rehberliği olmadan kendi aklını kullanabilecek konumda olmadıklarını söyler⁶⁰. O konuma ulaşmaya kadar bir “aydınlanmış refakatçinin” eşliğine izin verilmelidir. Bununla birlikte Kant, aydının hükümlerine, yani Platon'un filozof-kral görüşüne de karşıdır çünkü ona göre iktidarda olmak, aklın muhakeme kabiliyetini ifsat eder.⁶¹ Bunun yerine krallar, ebedî barışı sağlamak istiyorlarsa filozofları susturmamalıdır. Onları harbe ve barışa dair genel düstûrlar üzerinde konuşmakta serbest bırakmalı, kendi maksatlarını açığa vurmadan onlara akıl danışmalıdır.⁶² Kant'ın metinlerinde, dönemin hükümdarı Friedrich Wilhelm'e kalpten bağlılık açıkça görülür. Geleceğe umutla bakan Kant, Aydınlanma yüzyılını Friedrich'in yüzyılı olarak görür.⁶³

Bugün bir üniversite şehri olarak da bilinen Jena, 18. yüzyılın sonlarında Prusya-Almanya'da bir tür kültürel merkez konumundadır. 1970'lerde Kant'ın ilk ilkeler düşüncesine karşı eleştirel bir grup olarak çıkan Grundsatzkritik, Hegel'in düşüncelerinin şekillenmesinde etkili gruplardan biridir. Hegel'in temel ilkeleri reddi, sistematiklik vurgusu ve felsefede matematik yöneme olan güvensizliği biraz da Grundsatzkritik'in etkisinde şekillenir.⁶⁴ Hegel'in temel görüşü evrendeki her şeyin

⁶⁰ Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. ve Der. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, https://www.istabip.org.tr/site_icerik/2017/haberler/kasim/aydinlanma_nedir_kant.pdf

⁶¹ Immanuel Kant, “İkinci Ek: Ebedî Barışın Gizli Maddesi”, **Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme**, (Çev. Dr. Yavuz Abadan, Seha L. Meray), Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. No: 113 – 95, 1960, s. 37.

⁶² a.g.e., s. 36.

⁶³ Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, a.y.

⁶⁴ “İkinci Ek: Ebedî Barışın Gizli Maddesi”, a.g.e., s. 49.

Geist'tan (Tin, Mutlak Zihin)⁶⁵ geldiğidir.⁶⁶ Hegel terminolojisiinde önemli bir yer taşıyan “entelektüel bakış / görüş (Intelektualansicht)”, rasyonalizme tekabül ettiğini söyleyebileceğimiz özgün epistemolojik bir dünyaya bakma tercihini ifade eder.⁶⁷ Bu bakış bireyin kendini idrakinden devletin ve sonra evrensel kanunların idrakine uzanan bir süreci tanımlar.

Hegel'e göre *gerçekliğin tümü yalnızca bir Geist (Mutlak Tin) aracılığı ile kavranabilir. Geist kendini doğada ve insan aklında ifade eder. Dünya, varlık, kültür ve uygarlık, hepsi “Geist'in üçlü adımlardan oluşan diyalektik hareketlerinden meydana gelir. Filozofun zihnindeki kavramların diyalektik evrimi, dünyanın nesnel evrimiyle çakışır. Kişinin ulaşacağı en yüksek bilgi düzeyi, evrenin anlamını ve evrensel aklın işlemlerini yakaladığı zamandır.*⁶⁸ Böylelikle Hegel, kişinin evrimiyle toplumun yani devletin evrimini iç içe geçirir ki kendinden sonra gelecek düşünürlerde, özellikle Alman felsefesinde onun etkisi görülebilmektedir.

Hegel, *Mutlak Akıl'a ulaşabilme yöntemi* olarak diyalektik yöntemi önerir. Diyalektik yöntem, zıtlıkları uzlaştırarak gerçeğe ulaşmayı hedefleyen tez, antitez ve sentezden müteşekkil bir düşünme yöntemidir. Tez, başlangıçtaki soyut ve tümel kavramdır. Tezin varlığı bir çelişkiye yani antiteze yol açar. Birbirleriyle çelişik olan tez ve antitez, sentez denilen bir üçüncü kavramda uzlaştırılır. Sentez de yeni birtakım problem ve çelişiklere yol açacağından diyalektik süreç en yüksek kavrama ulaşana kadar devam eder. Hegel, diyalektik modeli kültür ve siyaset felsefesine de uygulayarak Sübjektif Geist, Objektif Geist ve Mutlak Geist'tan oluşan bir süreç tanımlar. Başlangıçta doğadan ayrı olmayan gelişmemiş haldeki Geist, “duygu” ve “hissetme” ile kendi varlığını idrak eder. Varlığını idrakiyle Geist Özgür Ben'e dönüşür ve başka benleri de tanır. Başka benleri tanınması Nesnel Ruh'a geçirir, bu aşamada ahlak ve Devlet ortaya çıkar. Geist, özel isteklerin ve tutkuların alanında herkes için geçerli nesnel ilkeleri ortaya koyarak Mutlak Geist'a ulaşır. Mutlak Geist'a

⁶⁵ **Geist:** Alman felsefesinde, nihai gerçekliğe ve varolan herşeyin kaynağı olan tinsel ilkeye verilen ad. Doğada ve insanın dünyasında, kendi potansiyel güçlerini aktüelleştirmek ve kendi bilinç ve özgürlüğüne ulaşmak üzere, diyalektik bir yürüyüş gerçekleştiren tinsel güç, yaratıcı ilke, ruh ya da tin. Bkz. Ahmet Cevizci, “Geist”, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, s. 372.

⁶⁶ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 3: Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü**, İstanbul, Bulut Yay., 2014.

⁶⁷ Oktay Taftalı, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, s.165

⁶⁸ Ahmet Cevizci, “Hegel, Georg Wilhelm Friedrich”, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 403.

geçişin de kendi içinde üçlü bir diyalektik aşaması vardır: Birinci aşaması sanat (tez), ikinci aşaması din (antitez), üçüncü aşaması ise felsefedir (sentez). Felsefe sanat ve dinin bir sentezi olarak ikisinin de açıldığı ve içinde taşıdıkları hakikatin daha üst düzeyde kavrandığı bir konumu ifade eder.⁶⁹ Bu açıdan bakıldığında Hegel'in bakışının şimdiye değil, geleceğe doğru olduğu söylenebilir.

Entelektüel bakış, Alman idealizmi ve romantizmi ile birleşerek, Hegel, Fichte ve Schelling üzerinden tüm Alman düşüncesini etkilemiştir.⁷⁰ Öznelden evrensele uzanan entelektüel tasavvurlarında ve Hegelien izleri görebiliriz.

19. yüzyıl aynı zamanda Napolyon Seferleri'ne, Prusya İmparatorluğu'nun dağılmasına ve Alman ulus-devletinin doğuşuna şahit olmuştur. Napolyon ordularının 1806'da Prusya'yı büyük bir hezimete uğratmasının ardından Almanlar, kendi yönetim ve eğitim sistemlerini sorgulamışlar ve sonradan diğer ülkelere de ilham verecek modern üniversite kurumlarını meydana getirmişlerdir.⁷¹ Mağlûp olan devletin, ilk sorguladıkları arasında eğitim sisteminin olması dikkat çekici bir reflektir. "*Modern üniversitelerin annesi*"⁷² vizyonu ile kurulan Berlin Humbolt Üniversitesi, bütün dünyaya yayılacak etkin bir üniversite modeli sunmuştur. 1809 yılında kurulan üniversitenin konseptini belirleyen Wilhelm von Humboldt bu üniversiteyi toplumun ruhu, ulusun kültür kaynağı, var oluşunun kaynağı olarak tanımlamış ve bilginin (*wissenschaft*) en yüksek haliyle elde edilebilmesi için öğretim ve öğrenimde tam özgürlüğün sağlanmasını zorunlu görmüştür.⁷³

Humboldt'u bu modeli yaratırken iki kişi etkilemiştir: Filozof Fichte'in reform düşünceleri ve üniversitenin ilk rektör yardımcısı olan teolog ve filozof Schleiermacher. Üniversite, başlangıçta hukuk, tıp, felsefe ve ilâhiyat olmak üzere dört klasik fakülteden oluşmuştur ve felsefe bölümü profesörü Hegel'dir. Otto von Bismarck, Heinrich Heine, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Karl Liebknecht, Franz Mehring, Albert Einstein gibi Almanya'nın ve dünyanın tarihini değiştirecek çok ünlü

⁶⁹ a.g.e. s. 403 - 405

⁷⁰ Taftalı, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, s. 172

⁷¹ Seyfi Kenan, "Üniversite", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevirmiş) Aralık 20, 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/universite>.

⁷² "History of Humboldt-Universität", **VLDB 2003 29th International Conference on Very Large Data Bases** (Çevirmiş) http://www.vldb.org/conf/2003/homepage/locev_historyOfHU.html

⁷³ Seyfi Kenan, **a.y.**

siyaset, sanat ve bilim insanları bu üniversitede eğitim görmüşlerdir.⁷⁴ Eğitimde fırsat eşitliği yaratan Humboldt modeli üniversiteler, sonradan ulus devlet bilinci ve bilim devrimi idealinde daha çok devlete ve akademiye bağlı bir entelektüel neslin yetişmesini sağlamıştır.

1.2.3. “Sorun Yorumlamak Değil Değiştirmek”: Filozof-Entelektüel Çatışması

“1840’lı yıllarda Berlin’’de genç bir Hegelci olan Karl Marx, Hegel’in diyalektik görüşlerinin ve Feuerbach’ın maddeciliğinin etkisinde kalmış, fakat sonra ikisini de eleştirerek kendi felsefesini yaratmıştır.”⁷⁵ Fikirlerini ortaya koyduğu ve Marksizmin ilk nüvelerini içeren *Alman İdeolojisi*’nde (1845) yer alan “Feuerbach Üzerine Tezler”de Marx yeni bir materyalizm görüşü ortaya koymakla birlikte, filozoflara eylem sahasında öncekilerden çok daha farklı bir rol biçmiştir: “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir.”⁷⁶

1848 sosyalizmin ortaya çıkışı için önemli bir tarihtir. Marx ve Lenin’in birlikte yazdıkları *Komünist Manifesto*, Londra’da yazarların isimleri belirtilmeden Almanca yayımlanır. Aynı yıl Almanya ve Avusturya’da 1848 Olayları patlak verir. Fransa ve İtalya’ya sıçrar.

Devrine damga vuran bir başka filozof, Friedrich Wilhelm Nietzsche, 19. yüzyıl ortalarında bir anti-entelektüalist ve anti-hümanist olarak ortaya çıkmış; felsefe yazılarının yanı sıra toplumu ve üniversite kurumunu eleştiren yazılar da kaleme almıştır. Nietzsche’nin kendisini “*Apollon’un çömezi*” olarak görmesi ve “*bir ermiş olmaktansa bir satir olmayı yeğlemesi*” felsefe tarihinde durduğu konumu açıkça gösterir.⁷⁷

⁷⁴“History of Humboldt-Universität”, a.y., http://www.vldb.org/conf/2003/homepage/locev_historyOfHU.html

⁷⁵ V. İ. Lenin, *Karl Marks: Marksizmin Bir Açıklaması ve Kısa Bir Biyografik Özeti*, Çev. Vahap Erdoğdu, Eriş Y., 1990, s. 11 – 16.

⁷⁶ Karl Marx & F. Engels, “Feuerbach Üzerine Tezler”, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1992, s. 26.

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Çev. Can Alkor, İstanbul, Norgunk Yay., 2020, s. 7.

Temel felsefi görüşleri Tanrı'nın ölümü, nihilizm, üst insan (*Übermensch*), bengi dönüş, güç istenci ve ahlâkın soykütüğü gibi kendine özgü kavramlar üzerine yoğunlaşan Nietzsche esas olarak varlık ve ahlâk üzerine düşünmüştür. Modern insanın benimsediği değerlerin ve geleneksel dayanakların çöktüğünü düşünen Nietzsche, güçlenen Prusya ordusunun ve teknik ilerlemelerin yarattığı iyimser gelecek hayallerinin tersine karamsar bir geleceği ve tam bir nihilizmi öne sürmüştür. Evrende olup biten şeylerin tek seferlik olmadığını, sonsuz bir döngü içerisinde birçok defa yeniden ortaya çıkacağını söylemiştir. Ona göre varlığın temel nedeni güç istemidir. İnsan çevresine hâkim olma dürtüsüne sahiptir; bu dürtü kendisini hiçbir sınır tanımadan her yöne saldırmak şeklinde gösterir. İnsanı insan yapan şey, bu güç istemini yönlendirebilme ve kendi kendisinin efendisi olabilme becerisidir. İnsan dünyada yapayalnızdır, ona neyin iyi ya da kötü olduğunu söylemek isteyen otoriteler mevcuttur. Nietzsche köle ahlâkı dediği Hristiyanlığı ve genel olarak idealizmin ahlak anlayışını bir aldatmaca olarak görür. İnsan; hayatın anlamını, bağlanacağı değerleri özgürlük içinde kendisi yaratmak zorundadır. Nietzsche'nin üst insanı Platon'un mağarasından çıkmış, varoluşun boşluğunu ve anlamsızlığını gördükçe bulantı duyan, fakat bu bulantıyı aşacak kadar güçlü olan kişidir. Kendi zayıflıkları ve güç istenci üzerine egemenlik kurmayı başaran üst insan, kölelikten kurtularak efendi hâline gelmiştir.⁷⁸

1872'de yayımlanan ilk kitabı *Tragedyanın Doğuşu*'nda Apollon-Dionysos diyalektiğini inceleyen Nietzsche gençliğinde hayranı olduğu Wagner'de ve Wagnercilikte bir yükseliş belirtisi görür.⁷⁹ Her ne kadar sonradan bunun bir hata olduğunu söyleyecek ve Wagner'e sert bir cephe alacak olsa da ömrünün son dönemlerinde Wagner'in adını sayıkladığı bilinmektedir. Nietzsche'ye göre özgürlük sanatla elde edilebilir, bu sebeple onun idealize figürü Alman tinini özgürleştiren Wagner olmuştur.

⁷⁸ Ahmet Cevizci, "Nietzsche, Friedrich", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 626 – 629.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?*, s. 57.

David Strauss'un şahsında entelektüeli “ikiyüzlü bir vicdan”⁸⁰ ve bir “dar kafalı”⁸¹ olarak zikreden Nietzsche, aynı zamanda “insanlığın ıslahatçıları” dediği filozofların ve din adamlarının insanları yetiştirebilmek için yalan söyleme haklarından bir an bile kuşku duymadıklarını söyleyerek onları eleştirmiştir.⁸²

Nietzsche'ye göre büyük insan, üst insana giden yolda bir köprüdür. Böyle *Buyurdu Zerdüş*'te (1883) insanı bir uçurum üzerine, hayvan ile üst-insan arasına gerilmiş bir ip olarak tasavvur eder.⁸³ Zerdüş, *gelmesi gerekenin bir “gölgesi”*dir.⁸⁴

Lenin çeşitli yazılarında “bilim taşıyıcıları”, ve “işçi sınıfının ideologları” olan aydınlara kısaca değinmiş olsa da Marksizm içinde bu konuda derinlikli bir temellendirmeyi gerçekleştiren kişi İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci olmuştur. Plato-Hegel geleneğinin idealist bakış açısı, aydınları üretim ilişkileri dünyasının dışında ve üstüne bir konuma yerleştirmiş ve işlevsel alanını kültürel-düşünsel alanla sınırlandırdığı için aydınlar işlevleri bakımından o zamana kadar bir araştırma nesnesi olarak görülmemiştir.⁸⁵

Aydınların hâkim sınıfa veya yükselen sınıfa göre asla bağımsız olmadığını söyleyen Gramsci, halktan kopuk “geleneksel aydın” sınıfının karşısına halkla iç içe “organik aydın” dediği yeni bir aydın modelini koyar. Ona göre hâkimiyeti ele geçirmek isteyen her zümrenin aydınlara ihtiyacı vardır ve her zümre kendine özel aydınlar sınıfını yaratır ya da yaratmaya çalışır.⁸⁶ Aydınların en geniş sınırlarını sorgulayan Gramsci, onu ait olduğu toplumsal ilişkiler bağlamında tanımlar:

En yaygın yöntem yanlışlığı, bana kalırsa, bu ölçüyü düşünce çabalarının özünde aramaktır. Bence, bu ölçüyü, düşünce çabalarının bir araya geldiği karmaşık toplumsal ilişkilere bağlayan tüm ilişkiler sisteminde aramak gerekir. Aslında, işçiyi, ya da proleteriyi belirleyen nitelik, özel olarak kol ve bedenle, ya da araçlarla gördüğü iş değil,

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları*, (Çev. Regaip Minareci, Ed. Şebnem Sunar), 2019, s. 73.

⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 64

⁸² A.g.e. s. 53

⁸³ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, (Çev. Mustafa Tüzel, Ed. Ali Alkan İnal), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 8 – 9.

⁸⁴ a.g.e. s. 144 – 145.

⁸⁵ Anne Showstack Sassoon, Gramsci's Politics, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, s. 135'ten alıntılan Gökhan Atılğan, *Yön-Devrim Hareketi: Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar*, (Yay.Yön. Hayri Erdoğan), İstanbul, Yordam Kitap, 2018, s. 24.

⁸⁶ Lusin Bağla, “Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu”, Birikim Der., s. 23, Ocak 1977, s. 84.

belirli koşullar altında ve belirli toplumsal ilişkiler içinde yaptığı iştir. İşte, bundan ötürü denebilir ki, *bütün insanlar aydın kişilerdir. Ama bütün insanlar toplumda aydının gördüğü işi göremezler.* (vurgu bana aittir.) Nitekim, hayatının herhangi bir anında her insanın yumurta pişirdiği, ya da ceketinin söküğünü diktği olabilir. Buna bakıp, herkesin aşçı ya da terzi olduğunu ileri süremeyiz. (...) 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 ahlâk 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.⁸⁷

Organik aydınlar, halkla yöneticiler arasındaki ilişkiyi değiştirerek, yönetenlerle yönetilenler arasında sıkı bir diyalektik bağ yaratır ve tarihî blok ancak bu “altyapı-üstyapı birliği” gerçekleştiği zaman ortaya çıkabilir.⁸⁸ Entelektüel ile halk arasındaki ilişki karşılıklı bir niteliğe sahiptir ve ilişkide kopmalar, toparlanmalar ve derinleşmeler aynı zamanda ve birlikte yaşanır.⁸⁹

1.2.4. Varlık, Dil ve Kimlik: Felsefe ve Siyaset Arasında Entelektüeller

1927’de Martin Heidegger tüm Batı felsefesini eleştiren ve varoluşçu görüşü temellendiren *Varlık ve Zaman*’ı yayınlanmıştır. O zamana kadar filozofların varlık hakkındaki görüşlerinin sorgulanmamış kabullerden ibaret olduğunu öne süren Heidegger⁹⁰, *eserinde ontik ve tarihsel olan ile nesnel ve öznel olanı uzlaştırmaya çalışarak*⁹¹ yeni bir varlık ve özne tasavvuru ortaya koymuştur. Eser uluslararası bir üne kavuşur ve yeni görüşlerle birlikte varoluşçu felsefe akımını şekillendirir.

⁸⁷ Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, (Çev. Vedat Günyol, F. Edgü, B. Onaran), Çan Yayınları, 1967, s. 23-24.

⁸⁸ Lusin Bağla, “Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu”, *a.g.y.*, s. 86.

⁸⁹ A. Antonio Santucci, *Gramsci’yi Anlama*, (Çev. S. Sezer), Kalkedon Yay., 2011, s. 152

⁹⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten, Kit. Ed. Seçim Bayazıt), 2018, İstanbul, Alfa Y., s. 19 – 29.

⁹¹ Ahmet Cevizci, “Heidegger, Martin”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 407.

Ona göre insan varlığı yalnızca var olmaz; o ne olduğuna ilişkin bir kavrayışa sahiptir. Heidegger insan varoluşu için “*dasein*” kavramını kullanır. Varlık bir strateji olarak insanın varoluşundan hareketle açılabilir, biz varlık problemini ancak belli bir biçimde var olarak çözebiliriz. “*Dasein*” kendisini düşünür, kendi kendisiyle ilgili sorular sorar, o dünyadaki varoluşunun mahiyetiyle ilgilenir. *Dasein*’la ilgili olarak üç ayrı varoluşsal yapıdan söz edilebilir: *existans*, olgusalılık ve düşmüşlük. *Existans* kişinin kendisini öne sürebilmesi, seçimler yapabilmesi durumudur. Kişinin gündelik rutin içinde kaybolması eğilimine ise Heidegger ‘düşmüşlük’ adını verir. Kişinin kendi istediklerini tanımlasa bile, her istediğini seçememesi ve ödevlerin belirlediği bir dünyada bulunması durumu ise olgusalılıktır. Heidegger’de, söz konusu üç yapıya zamanın üç boyutu karşılık gelir: *existans* geleceği, olgusalılık geçmişi, düşmüşlük ise şimdiyi gösterir.⁹²

1933’te Adolf Hitler’in, Nasyonal Sosyalist Partisi iktidara gelir. Parti ideolojisine ilhâm veren, daha önce *Dreyfus Vakası*’nda da anti-Dreyfus kanadında etkin rolü olan Maurice Barres’in sosyalist – milliyetçi görüşleridir. Heidegger hakkında da en büyük eleştirilerden biri Nazi hareketini desteklemiş olmasıdır. II. Dünya Savaşı sonrası Almanya ile birlikte Alman felsefesi de itibarını kaybetmiş, Nazizmle iş birliği yapan Heidegger üniversiteden kovulmuştur.⁹³ Fakat onun düşünce tarihindeki konumu siyasal hatalarıyla gölgelenemez.

20. yüzyılda Fransız felsefesi iki ana kol üzerinedir. Bir tarafta Marksizmle beslenen Hegel felsefesi izleyicileri (fenomenoloji ile birlikte) olan Sartre, Merleau-Ponty, Althusser çizgisi; diğer tarafta Nietzsche’nin izleyicileri Bataille, Foucault, Deleuze, Guattari çizgisi bulunur. Bu iki çizgiyi birbirinden ayıran en önemli olgu otorite (iktidar) sorunudur. Hegel izleyicileri insanı, sistemin otoritesine teslim etmiş ve Marksist çizgide araçsallaştırmıştır. Nietzsche izleyicileri ise sistemi reddederek insanın kendi varlığını her otoriteden bağımsız gerçekleştireceğini ileri sürmüşlerdir. Foucault eserlerinde insanı iktidar ilişkilerinden kurtarmaya çabalar.⁹⁴

⁹² A.g.e. s. 407 – 408.

⁹³ Taner Timur, **Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida**, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 34.

⁹⁴ Georges Bataille, **İç Deney**, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yay., 2006, s. 6.

1939 yılında Sartre, Fransız ordusunda görev yapar. Alman birlikleri tarafından ele geçirilir fakat sağlık durumu sebebiyle 1941’de serbest bırakılır. Sivil statüde öğretmenlik görevi yapar. Simone de Beauvoir başta olmak üzere çeşitli düşünürler ve Yüksek Öğretmen Okulu (Ecole Normale Sociale) öğrencileriyle “Sosyalizm ve Özgürlük” (Socialisme et Liberte) adında bir grup kurarlar. Grup o yılın sonunda dağılır. Sonrasında Sartre özgürlük mücadelesini yazı yoluyla sürdürür: *Varlık ve Hiçlik*, *Sinekler*, *Çıkış Yok* gibi eserlerini II. Dünya Savaşı esnasında yazar ve Almanlar tarafından bir sansüre uğramaz. Fakat etkin bir biçimde direniş hareketi içinde bulunmaması Fransız entelektüeller tarafından eleştirilir. Sartre’ın savaştan sonra verdiği özgürlük mücadelesi, kendisini temize çıkarma girişimi olarak yorumlanır.⁹⁵

Solal’ın dediği gibi, herkes, Sartre’ın hangi hataları yaptığının listesini kendine göre çıkarmıştır: Sartre 1933 yılında Berlin’de (Heidegger’in 1933’te yaptığı rektörlük konuşmasına rağmen onun felsefesini kendi düşüncesi için temel bir kaynak olarak benimsemeye devam etmesi), 1954 yılında Moskova’da (SSCB’de tam bir ifade özgürlüğü olduğunu söyleyerek), 1960 yılında Küba’da (Fidel Castro rejimini yücelterek), 1970’te Bologne-Beaucourt’da (bir fiçimin üzerine çıkıp Renault işçilerine nutuk atarak) “yanılmıştır”. Dahası Sartre özgürlük adına şiddeti desteklemekten kaçınmamıştır. Bununla birlikte siyasal alanda aldığı cesur tavırlar, örneğin Cezayir’deki Fransız sömürgeciliğine karşı ve Cezayir’in bağımsızlığından yana olması, 1964’de kendisine verilen Nobel edebiyat ödülünü kurumlarca ödüllendirilmeyi reddettiği için geri çevirmesi, Vietnam Savaşı karşıtlığı ve hatta Bertrand Russel ve başka entelektüellerle birlikte Amerika’nın Vietnam’da işlediği savaş suçlarını yargılayan bir mahkeme kurmuş olması, 1968 olaylarında öğrencilerden yana çıkması takdir edilmiştir.⁹⁶

Sartre, entelektüeller üzerine düşünceleri kadar varlığı, siyasal duruşu ve aktivizmiyle de kendine has bir entelektüel sembolü olmuştur. Onun entelektüel

⁹⁵ Zeynep Direk, “Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre”, **Doğu Batı Düşünce Der.: Entelektüeller I.**, S: 35, Şubat, Mart, Nisan 2006, s. 120 – 121.

⁹⁶ **A.g.y.**, s. 121

üzerine düşünceleri, varoluşçu felsefesi, siyasî düşünceleri ve hayat hikayesiyle bir bütündür.

Roland Barthes'in ifade ettiği gibi Sartre, Simon de Beauvoir ve kendilerine yakın diğer filozoflarla birlikte, felsefeyi bir çeşit üniversite gettosundan çıkarmak için uğraşmışlar; felsefî üsluplarını günün siyasal kavgalarında eğitmişlerdir.⁹⁷

Sartre “pratik bilginin uzmanları” dediği ve kendisini de kısmen içinde saydığı klasik entelektüellerin karşısına 1968 Olayları ile birlikte ortaya çıkan yeni “tikel evrensel” entelektüel modelini ortaya koyar. Klasik entelektüellerin görevi bilimsel bilgi yoluyla teknik ya da bir şekilde pratik çıktılar üretmektir, evrensel bilgiyi tikel amaçlar için kullanırlar. Evrensellikleri, kendini evrensel sınıf sanan burjuva sınıfının evrenselliğidir. Kendilerini kesinlikle sorgulamazlar ve bir sınıf duyarlılığını reddederler.⁹⁸ Sartre “sözde aydın” olarak tanımladığı bu aydınların duruşunu Vietnam Savaşı örneği üzerinden anlatır:

“Mükemmel,” demişti bir Vietnamlı, bu harekete (Gray Davis Hareketi) üye sahte Fransız aydınına. “O halde işe Vietnam’da barış istemekle başlayın, orada savaş var çünkü.” “Asla,” dedi beriki. “Aksi halde komünistleri desteklemiş oluruz.” Çünkü o genel bir barış istiyordu, emperyalistleri ya da ezilen sömürge halklarını destekleyen özel bir barışı değil. Ama eğer hiçbir özel barışa yanaşmadan evrensel barış isterseniz, savaşı sadece ahlâkî olarak kınamakla yetinirsiniz.⁹⁹

Entelektüeli sözde entelektüele dönüştüren çok ince bir çizgidir. Entelektüel, yetiştirme biçimi yüzünden devamlı yeni görünümeler altında dirilen ideolojiyle savaşmak zorundadır ve bunun için iki yönetime başvurusu gerekir: sürekli özeleştirme ve ezilen sınıfların eylemlerine somut ve koşulsuz katılım.¹⁰⁰

Sartre’ın burada bahsettiği entelektüel kendi gözündeki perdeleri açmaya çalışırken, ideolojilere ve maskelere karşı savaşarak şimdinin evrenselliği için değil gelecekte, bir gün bütün insanların eşit ve kardeş olacakları, sosyal bir evrensellik için

⁹⁷ Le Magazine Litteraire, Ekim 1993’den nakleden Taner Timur, **Felsefî İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida**, Ankara, İmge Kitabevi, 2005, s. 35.

⁹⁸ Jean-Paul Sartre, **Aydınlar Üzerine**, (Çev. Aysel Bora), İstanbul, Can Yay., 2010, s. 40-42.

⁹⁹ A.g.e. s. 46

¹⁰⁰ A.g.e. s. 53 – 55.

çalışır. Fakat elinde diyalektik kesinlik ve köktencilikten başka hiçbir ipucu olmadığından, şimdilik sorgulamakta ve sürekli yanılmaktadır. Kimsenin kendisini görevlendirmedeği bir işi yapmakta olduğu için yalnızdır, burjuva toplumunun gerçeğini tanıdığı için onun reform düşlerini eliyle bir kenara itmiş ve köktencilik benimsen bir devrimciye dönüşmüştür. Fakat proteleryada entelektüelin yetişmemesi ve kendisinin burjuva sınıftan gelmesi sebebiyle haklı olarak aralarına karışmak istediği insanların tepkisiyle karşılaşır. Emekçi sınıfın gözünde bir şüpheli, egemen sınıfların gözünde bir hain, hiçbir yerde özümselemeyen kişidir. Gerçekten entelektüel olabilmesi için burjuvalıktan sıyrılması gerekir fakat bu duygu daha başında içine işlemiştir, proleterya karşısında ya fazla alçakgönüllülüğe ya da bilgi teknisyenliğine geri çekilmesiyle sonuçlanan bir umutsuzluğa kapılır.¹⁰¹ Annie-Cohen Solal'ın anlattığı gibi Sartre'ın hayatı boyunca kendisini yargılamasıyla, yaşantısını dönemlere ayırarak eleştirmesiyle hatta azarlamasıyla, “rahatlama-eleştiri-öz eleştiri” döngüsü içinde bu düşüncesini pratikte de uyguladığı söylenebilir.¹⁰² Sartre'ın Franz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabına yazdığı önsöz bir Avrupalının öz eleştirisi ve “Soylu ruhlarımız ırkçıdır,”¹⁰³ sözü özeleştirisinde bile kendine asalet telkin eden o ruhu ifşa eder. *Sartre'a* göre aydının işi herkes adına çelişkisini yaşamak ve herkes için bu çelişkiyi köktencilikle aşmaktır.¹⁰⁴ Hegel'in “huzursuz bilinç” adını verdiği, çelişkinin bilinci, kişinin bir entelektüel / aydın olarak nitelendirilmesini sağlayan şeydir.¹⁰⁵

Claude Levi-Strauss'un yapısal antropolojisinin 1960'ların ilk yarısındaki alımlanışının tesiriyle, ‘yapısalcılık’ bir akım olarak, Sartre varoluşçuluğunun kuramsal bir karşı projesini adlandırma amacıyla ortaya çıkar. 1968 Olayları, gitgide, yapısalcı kuşağın temsilcilerini politik meselelerde bir taraf tutmaya zorlar.¹⁰⁶ Fakat bu neslin kuramcıları salt politik değil, kuramsal ve estetik meselelerdeki duruşları ile de ortaya çıkarlar. Yarattıkları tartışma bir süre sonra ulusal sınırları aşmış ve bugün

¹⁰¹ A.g.e. s. 47 – 52.

¹⁰² Annie-Cohen Solal, Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Jean Paul Sartre, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 18'den nakleden Zeynep Direk, “Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi Entelektüeller I.**, S: 35, Şubat, Mart, Nisan 2006, s. 120.)

¹⁰³ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Kit., İstanbul, 2017.

¹⁰⁴ Sartre, *Aydınlar Üzerine*, , (Çev. Aysel Bora), İstanbul, Can Yay., 2010, s. 62.

¹⁰⁵ A.g.e. s. 88.

¹⁰⁶ A.g.e. s. 49

postyapısalcılıkla ilişkilendirdiğimiz, bölgeselleştirilmesi zor, yoğun söylemsel boyutlar kazanmıştır.¹⁰⁷

Sartre'ı düşünce hayatının başından itibaren bir günah keçisi gibi gören Michel Foucault'nın “özgün entelektüel” modeli, Sartre'ın “total entelektüel” modelinin tam karşısında durmaktadır.¹⁰⁸ Evrensel gerçekleri yadsıyan Foucault, “aydın” konusundaki fikrini de Sartre'ın “her şeye burnunu sokan” aydın fikrine karşı geliştirmiştir.¹⁰⁹ Kitlelerin kendileri için neyin iyi ya da doğru olduğunu herkesten iyi bildiklerini düşünen Foucault, teorinin pratik için bir yol gösterici değil, yeri geldiğinde işe yarayabilecek bir alet kutusu olduğunu düşünmektedir.¹¹⁰

İnsanlar uzunca bir süre benden onlara ileride neler olacağını söylememi ve geleceğe dair plan açıklamamı istediler. Şunu son derece iyi biliyoruz ki en iyi niyetle bile ortaya konsalar da bu planlar bir araca, baskının aygıtına dönüşürler. Özgürlük aşığı Rousseau Fransız Devrimi sırasında bir toplumsal baskı modelinin inşasında kullanıldı. Marx Stalinizmi ve Leninizmi görse dehşete düşerdi. Benim rolüm – ki bu fazlasıyla iddialı bir kelime – insanlara, hissettiklerinden çok daha özgür olduklarını, tarihin belli dönemlerinde inşa edilen bazı temaları kanıt olarak, gerçek olarak kabul ettiklerini ve bu sözde kanıtların eleştirilebileceğini ve yok edilebileceğini göstermektir. İnsanların zihnindeki bir şeyi değiştirmek; bir entelektüelin rolü budur.¹¹¹

Foucault'nun dikkat çektiği nokta entelektüellerin iyi ya da kötü birinin ellerinde nasıl kolaylıkla bir araca dönüşebileceğidir. Nietzsche felsefesi, Adolf Hitler'in elinde Nazi düşüncesine dönüşebiliyorken Foucault'nun elinde iktidarı sorgulayan bir

¹⁰⁷ Johannes Angermüller, **Neden Fransa'da Postyapısalcılık yok: Entelektüel Bir Neslin Teşekkülü**, Çev. Özge Karlık, Ankara, Heretik Yay., 2017, s. 25

¹⁰⁸ Taner Timur, **Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida**, s. 44

¹⁰⁹ **A.g.e.** s. 75

¹¹⁰ Michel Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2016.

¹¹¹ Michel Foucault, , “Hakikat, İktidar, Kendilik: Michel Foucault ile Söyleşi 25 Ekim 1982” **Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, (Haz. Luther M. Martin, Huck Gutman, Patrich H. Hutton, Çev. James Cem Yapıcıoğlu, Ed. Zeynep Tuğçe Özcan), İstanbul, Profil Kitap, 2019, s. 18.

farkındalık aracına dönüşebilmektedir. Bu durum aslında, aydın ile temasa geçen kişinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

1.2.5. Postmodern Dönemde Entelektüelin Konumu

Düşünceleri, tam bir göz açıcı olarak nitelediği¹¹² Nietzsche'yle bir bağ içinde olan Foucault, özelliğin de hakikatin de iktidar tarafından üretilen yapay bir olgu olduğunu öne sürer. 1966'da yayımlanan "Sözcükler ve Şeyler" eserinde, "insanın ölümünü" ilan etmiş ve bütün bir hümanist geleneği karşısına alarak özellikle Sartre'ın ve Komünist entelektüellerin tepkisini çekmiştir.¹¹³ Foucault'yu destekleyen okurlar onun düşünce tarihine, varoluşçuluğa, hümanizme, ayrıca tarihselcilikle yolundan sapmış belli bir Marksizme yönelik saldırılarının gücünü vurgulamışlardır.¹¹⁴

Foucault'nun entelektüeli temel olarak döneminin çoğul ve merkezsiz iktidar odakları ile mücadele eden, akıl hastanesi, laboratuvar, üniversite vs. gibi spesifik bir kurumlarda çalışan kişilerdir. Foucault'ya göre evrensel entelektüel 'adalet ve yasa adamı'ndan doğmuştur; spesifik entelektüel ise başka bir tarihsel figürden "bilgin"den gelmektedir. Tarihsel olarak oluşum alanları biyoloji ve fizik olan bu yeni entelektüelin ortaya çıkması da II. Dünya Savaşı ve atom fiziğindeki gelişmelerle olmuştur.¹¹⁵ O eleştirilerini yerel manada, gündelik sorunların politikleşmesinden hareketle besleyen bir "bilgin-uzman"dır.¹¹⁶

Foucault'nun çalışmaları özellikle 1980 ve 1990'lı yıllarda Amerikan merkezli post-modern / post-yapısalcı düşüncelerin kurucu unsuru olarak işlev görmüş ve günümüze kadar gelecek çok geniş bir ilgi uyandırmıştır.

¹¹² Michel Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 22.

¹¹³ A.y.

¹¹⁴ Jean-François Bert, **Foucault**, çev. Emrullah Ataseven, Sel Y., 2018, s. 24.

¹¹⁵ **A.g.e.**, s. 24

¹¹⁶ **A.g.e.**, s. 27.

1.2.6. Osmanlı Devleti’nden Bugüne Felsefi Akımlar ve Cemiyetler

Şerif Mardin, “bir 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl ‘düşünce sosyolojisi’nden bahsedilebilir,”¹¹⁷ der.

Türkiye’de felsefenin tarihine baktığımızda onun tıpkı edebiyat gibi akımlar ve topluluklar mesabesinde mevcut olduğu, bu mevcudiyetin de çoğunlukla Batı’dan yapılan çeviriler ve o çevirilerin üzerine yapılan tahlillerle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Yine belirli isimler üzerinden yapacağımız bir felsefe sosyolojisi okumamızda felsefeye olan ilginin çoğunlukla siyasetle bağlantılı olduğunu, felsefi akımların çoğunlukla bir kurtuluş ya da gelişim programının parçası olarak gerçekleştiğini; bu açıdan felsefe ve aydın arasındaki mesafenin Türkiye’de Batı’ya kıyasla çok daha yakın olduğu değerlendirilmektedir. Türkiye’de felsefe, Antik Çağlardan ve İslâm geleneğinden gelen felsefi mirasa meyl etmeyerek Avrupa’daki felsefi akımlara da transfer mesabesinde kalmış; bu açıdan toplumsal bir yaşam biçimi olarak değil bir okur-yazar sınıfının kişisel ilgisi konumunda kalıp genele yayılamamıştır. Bu durum Türkiye’de felsefenin temel problemlerinden biridir.

Osmanlı Devleti’nde tercüme ve yayın faaliyetleri 19. yy başlarında, çeşitli iç ve dış sorunlarla boğuşulan bir dönemde başlar. Devlet eliyle 1831’de Takvim-i Vekâyi yayımlanır, 1832’de *Tercüme Odaları*, 1839’dan itibaren Reşit Paşa öncülüğünde *Encümen-i Dâniş* kurulur.¹¹⁸ Daha çok tarih ve sözlük çalışmalarına ağırlık veren bu kurumlar sonraları daha siyasal bir oluşuma dönüşecek dil bilinci gelişmiş bir aydın neslin teşekkülüne zemin hazırlayacaktır. Tanzimat aydınları *Tercüme Odaları*’ndan yetişmiş, Mustafa Reşit Paşa’ya bağlı, çoğunlukla Fransız ve Alman düşüncesiyle iletişim halinde bir nesildir. Fransa’nın fikrî atmosferinde bulunan Mustafa Reşit Paşa’nın, pozitivistin kurucusu Auguste Comte ile bizzat mektuplaştığı bilinmektedir. O yıllarda Fransa Avrupa’nın düşünce merkezidir.

Namık Kemal, İslâm-Türk geleneğine bağlı muhafazakar bir meşrutiyetçi olmakla birlikte siyasi fikirlerinin felsefi temelleri Aydınlanma filozoflarıyla ve Batı zihinciliğiyle (intellectualisme) yakından ilgilidir. Ziya Paşa’nın J. J. Rousseau’dan

¹¹⁷ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895 – 1908)*, İletişim Yay., 1994, s. 16.

¹¹⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (Haz. Abdullah Uçman), Dergâh Yay., 2014, s. 150 – 151.

Emile’i çevirdiğini bilmekteyiz.¹¹⁹ Beşir Fuat’ın düşünceleri materyalist felsefe üzerine yoğunlaşır. Ahmet Midhat Efendi’nin tanrısızlıktan dinciliğe, materyalizmden spiritüalizme keskin değişimleri arasında materyalistlere karşı “*Ben Neyim: Hikmet-i Mâddiyyeye Müdâfa’a*”yı ve Nietzsche’nin de akıl hocası olan Schopenhauer’a karşı “*Schopenhauer’ın Hikmet-i Cedîdesi*”ni kaleme alması Türk felsefesinde bireysel bir çaba olarak düşünülebilir. O zamana kadar Tanzimat düşünürleri ve Yeni Osmanlıların yalnız siyasî düşünceleri dert edinmesine ve felsefî düşüncede İbn Sina ve Gâzzâlî’yle yetinmesine rağmen Ahmet Midhat’ın bu çabası ile birlikte ilk defa Batı’nın felsefî problemleri üzerinde düşünölmeye başlanır.¹²⁰

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında felsefeye ilgi artmış, pozitivist ve materyalist düşünce hâkim konuma gelmiştir. Aydınların İbn-i Sinâ, İbn-i Rüşt, Fârâbî, Birunî gibi klasik düşünürlerin yanında Batılı filozofların Kant, Hegel, Comte’un da eserlerini tartışmaya başladığı görülür. 1912’de Baha Tevfik’in *Felsefe* dergisi Türkiye’de ilk felsefî dergi olarak felsefe için ihtiyaç duyulan dili kurma çabasıdır. Baha Tevfik’in Büchner’den çevirdiği *Madde ve Kuvvet* tercümesi Türkiye fikir çevresinde derin akis bırakmış; spiritüalist felsefe çevrelerinde ve İslâmcılar arasında tepki yaratmıştır. Pozitivistler, Rıza Tevfik ve Ahmet Şuayıp tarafından yayımlanan *Ulûm-ı İktisâdiye ve İctimâiye* dergisinde yazmışlardır. Fakat pozitivist düşünceye ve Aydınlanmaya olan güven, I. Dünya Savaşı’nın getirdiği büyük acılar ve insanlık dışı sonuçlar karşısında sarsıntıya uğramıştır.¹²¹

Savaş sonrası Türkiye’inde, İstanbul’da iki türlü fikir hâkim olmuştur: Bergson metafiziği ve diyalektik materyalizm. 1918’e kadar tek başına hüküm sürmüş olan materyalizme karşı genç profesör ve yazarlardan oluşan bir zümre Dergâh dergisi bünyesinde Bergson’un görüşlerini savunmaya başlamıştır.¹²² Bergson’un alımlanışı sadece bir felsefe olarak değil, Türkiye için alternatif bir modernleşme arayışının ifadesi olarak politik sebeplerle gerçekleşmiştir. Zaman ve geçmiş kavramıyla yoğun bir biçimde ilgilenilmesi, Tanzimat’tan sonra yitirilmiş devam ve bütünlük

¹¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (Yay. Haz. Gülseren Ülken, Ed. Rûken Kızıler) İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2019, s. 141-142.

¹²⁰ A.g.e., s. 147 – 148.

¹²¹ A.g.e. s. 330, 348, 551.

¹²² a.g.e. s. 551.

duygusunun yansımasıdır.¹²³ İlk dönemlerinde bir bütünlük arz eden bu düşünceler zamanla birbirlerinden ayrılmaya başlamış, Dergâh içerisinde Mustafa Şekip ve İsmail Hakkı'nın temsil ettiği Bergsonizm ile birlikte Mehmet Emin'in temsil ettiği pragmatizm iki ayrı eğilim meydana getirmiştir. Sonrasına bu görüşü Mustafa Şekip Tunç tek başına devam ettirmiştir.¹²⁴

1930'lar Türkiye'de olduğu kadar Batı Avrupa'da özellikle Almanya'da da üniversite ve eğitim kurumlarının sorgulandığı yıllardır.¹²⁵ 1931'de Cenevre Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Albert Malche, Türkiye'nin daveti üzerine İstanbul'a gelerek 1932'de "İstanbul Darülfünunu Hakkındaki Rapor"unu Ankara'da Maarif Vekili Esat Sagay'a sunmuştur.¹²⁶ 11 Eylül'de Maarif Vekilliğine tayin edilen Dr. Reşit Galip'in emriyle, Darülfünun kaldırılmış ve yerine 1 Ağustos 1933'te İstanbul Üniversitesi kurulmuştur.¹²⁷ Eski Üniversitenin öğretim üyelerinin üçte ikisi görevden alınmış, yerine üç kaynaktan öğretim üyeleri görevlendirilmiştir: Kapatılan Darülfünun'dan kalan az sayıda öğretim üyesi, çoğu yurtdışında (Fransa Almanya, İngiltere, az bir kısmı Amerika) eğitim görmüş genç öğretim üyeleri ve Almanya'da Nazilerin baskısı sebebiyle Türkiye'ye iltica eden bilim insanları.¹²⁸ Bu kararlar farklı tarzlarda İslâm felsefesiyle ilgilenen İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Naim Babanzâde, Ferit Kam gibi hocaların kadro dışı bırakıldıkları bilinmektedir.¹²⁹ Türk hükümetinin Türkiye'ye gelip ders vermeleri için çağırdığı 63 Alman profesörü, Türkiye'de akademik öğretimin seviyesini yükseltmiş ve birkaç öğrenci kuşağı üzerinde etkili olmuştur.¹³⁰

"Bu reform, aynı zamanda Darülfünun bünyesinde birbirleriyle iletişim hâlinde olmalarına rağmen şartların etkisiyle kutuplaşmış iki gruptan birinin (Batı felsefesi ile

¹²³ Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", **Defter**, No: 33, Bahar 1998, s. 91-92.

¹²⁴ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 553

¹²⁵ "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", s. 93.

¹²⁶ Sevtap İshakoğlu Kadioğlu, "1933 Üniversite Reformu Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2004, 474.

¹²⁷ "İstanbul Dârülfünunu'nun Lağvı ve Maarif Vekilliği'nce Yeni Bir Darülfünun Tesisi Hakkındaki Kanun'un tam metni için bkz. Cumhuriyet'in 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, Armağan Hazırlama Komisyonu, İstanbul, 1973, s. 134-138. (akt. Sevtap İshakoğlu Kadioğlu, "1933 Üniversite Reformu Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2004, 474.)

¹²⁸ a.g.e. s. 475

¹²⁹ "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", s. 94

¹³⁰ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 215 – 216.

İslâm felsefesi) devlet destekli yabancı bir uzman eliyle gücünün kırılmasıdır.”¹³¹ Bu hamle aynı toprak üzerinde iç içe yaşayan iki düşünsel dünyanın diyalogunu kesmekle kalmamış, düşüncenin geçmişiyle olan bağını da aynı şekilde kopartmıştır. Halbuki, bir düşünsel alanın ve köklü bir geleneğin oluşabilmesi ancak ve ancak ötekini ve öncekini dinlemek, anlamak, ondan sonra onunla hesaplaşmak suretiyle gerçekleşir.

Macit Gökberk, felsefedeki gecikmişliğimizi ve zihnî dezavantajımızı kabaca bir din-felsefe karşıtlığına bağlamış, Alman düşünce geleneğini izleyerek kurtuluşumuzu Avrupa’nın misyonuna katılmakta bulmuştur.¹³² Ona göre bizde filozof çıkmamasının nedeni topraklarımızın Asurlular, Bizans ve Osmanlılar gibi despotik devletler diyarı olmasıdır. Bunların hepsinde, Hegel’in deyişiyle tek kişi özgür, geri kalan insanlar kuldur; gerçek anlamda özgürlük olmadığı için gerçek felsefe de hiçbir zaman olmamıştır.¹³³ Bununla birlikte Gökberk, Türkiye’de ilk kapsamlı Felsefe Tarihi’ni kaleme almıştır. İlk dönemlerinde Almancadan yaptığı çeviriler, dil üzerine yaptığı çalışmalar felsefi düşünceye yeni açılımlar kazandırmış; sonraki eserlerine dahil olan bu terimler sonraki felsefe dilini ekol düzeyinde etkilemiştir.

1950’lerin başından 80’lerin sonunda dek etkili olan Varoluşçuluk, 1930’lardan beri yaşanan savaşların yarattığı erozyonu yaşayan Batılı insanın, hakîkatin sözcüsü olan klasik felsefeye güveninin kalmamış olduğu bir durumda, gelenekten bağının kopmasından doğmuştur. II. Dünya Savaşı esnasında Nazi yönetiminden kaçarak Türkiye’ye gelen ve burada varoluşçuluğa dair ilk çalışmaları yapan Joachim Ritter, 1950 yılında “Varoluş Felsefesi Üzerine” adlı konferans serisinde varoluşçuluğu “bireyin doğuşu” ve “yitirme problemi” bağlamında okumak gerektiğini söylemiştir. Toplum totaliterleştikçe, bireyin varlığı tehdit altına girmiş; birey benliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu yitirme, Heidegger’deki gibi geriye dönerek yeni bir sıçrama yapma umuduna dönüşemediği yerde, “şimdiki zaman”ın maneviyat kaybına dayalı bir tahlili üstünden bir ağıda ya da bir nostaljiye dönüşür.¹³⁴ Türkiye’de

¹³¹ “Türkiye’de Felsefenin Kuruluşu”, s. 94 – 95.

¹³² a.g.e. s. 87 – 88.

¹³³ Macit Gökberk, “Gökberk’le Söyleşi 1”, Macit Gökberk Armağanı Yazı Kurulu, Bedia Akarsu ve Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983/1, s. 10 – 11, akt. Ayhan Bıçak, “Macit Gökberk’in Felsefe Anlayışı”, Felsefe Arkivi s. 33, c. 0, 2008, s. 2.

¹³⁴ Zeynep Direk, “Türkiye’de Varoluşçuluk”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul,

varoluşçuluğun yükseliş devri olarak görülebilecek 1956 yılında yavaş yavaş oluşmaya başlayan “ateist varoluşçu Türk aydını” modelinin karşısında; Osmanlı kimliğine bağlı, saf bir biçimde kendisi olma imkânına sahip bir aydın düşleyen entelektüalist bir grubun oluşmaya başladığı söylenebilir. Bilindiği üzere felsefi kanon varoluşçuluğu “dindar” ve “ateist” olarak iki kategoriye ayırır. Kierkegaard ve Gabriel Marcel gibi isimler Tanrıya inanan; buna karşı Sartre, Camus, Merlau-Ponty ve Jaspers gibi isimler Tanrıya inanmayan varoluşçular arasında sayılmıştır. Türkiye’de ateist varoluşçu düşünce karşısında iki davranış sergilenmiştir: Birincisi, varoluşçular ateist olmaları sebebiyle ya da devrimci Türk aydınlarının iyimserliğe ihtiyaç duyduğu bu dönemde onları kötümserliğe sürüklediği için tenkit edilmiştir. İkinci olarak, varoluşçuluğun dindar yorumcuları üzerinden muhafazakâr bir çıkış yolu aranmıştır.¹³⁵ Zeynep Direk bu noktada ateist varoluşçuluğu benimseyenlerle muhafazakârlar arasındaki ortaklığa dikkat çekerek, aslında “ateist varoluşçu”nun, muhafazakâr varoluşçunun tersine çevrilmiş imgesinden başka bir şey olmadığını söyler. Çünkü ona göre ikisi de “saf kendilik” özleminde birleşir ve taklit probleminde kurtulamaz. Ona göre ne Batı geleneğiyle ne de kendi geleneğimizle ilişki özgünlüğün ve benliğin yitirilmesi tehlikesini ortadan kaldıramamaktadır. Varoluşçuluğa göre benlik arzusu taklitten muaf değildir, nostaljik muhafazakârlık dahi tarihte taklit edilecek bir kendi arar ama onda da taklitten ve ötekinin izlerinden başka bir şey bulamaz.¹³⁶

Türkiye’de Selahattin Hilav’ın bakışıyla Varoluşçuluğun Marksizmle birlikte okunması, entelektüel sol düşüncenin Batı’ya bakışını etkileyerek, “bireyin ortaya çıkamaması probleminin” önem kazanmasını sağlamıştır. Hilav’a göre varoluşçulukla birlikte birey, toplumla ve gelenekle göbek bağıını kesmeye ve yapayalnız kalmaya cesaret edebildikten sonra inançları, değerleri, yargıları, resmî ideolojiyi köklü bir eleştiriden geçirebilecek; böylelikle felsefe yapma olanağı doğabilecektir. Böyle bir saptama, Türkiye’deki Doğulu, birey olamayan kişilerin Marksizmini yadsıyarak varoluşçulukla kaynaşmış rafine bir Marksizmi; aynı zamanda bu Doğulu Marksizm

İletişim Yay., 2020, s. 441 – 442. (Ayrıca bkz. Joachim Ritter, “Varoluş Felsefesi Üzerine” (Zum Problem Der Existanzphilosophie), **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 4**, Çev. Hüseyin Batuhan, 1954.)

¹³⁵ A.g.e. s. 444 – 451.

¹³⁶ A.g.e. s. 450 – 451.

karşısında şehirli, entelektüel ve yurtdışındaki sol akımlarla iletişim içerisinde bir kesimin ayakta kalma çabasını temsil eder. Türk edebiyatında da “öznenin doğuşu” süreci ile edebiyatçıların varoluşçuluğa ilgi duymaları arasında bir koşutluk kurulabilir.¹³⁷

1.3. Müphem Bir Sorun: Dinin Aydını / Aydının Dini

1.3.1. Batı Toplumlarında Din ve Aydın İlişkileri

Aydınlanmacı anlayışın henüz hâkim olmadığı, dinin merkezî olduğu dönemlerde aydının varlığını aramak gerek tarihsel gerek terminolojik olarak birtakım problemler taşımaktadır. Tarihte din, bilgi ve dolayısıyla bilen insan kategorilerinin toplum nezdinde yarattığı çağrışım ve anlamlar, doğal olarak bugün ile aynı değildir.

İlk problem, ‘din’in algılanışında ortaya çıkmaktadır. Çünkü “kapitalizm öncesi çağlarda din, bugün anlaşılan manada her ferdin bir inanç olarak içinde sakladığı bir vicdan meselesi olarak değil, hayatın her alanını ta’yîn eden bir yaşam ve kimlik meselesi olarak” görülmektedir.¹³⁸ Millet, din-mezhep ekseninde; kavim, kabile-kan bağı ekseninde; cins ise ırk ekseninde tanımlanan kavramlar iken, 19. yüzyıl itibariyle millet kelimesi muhtevâ ve istikâmet itibariyle *nation* karşılığında kavime doğru kaymış, eski millet kelimesinin yerini ise ümmet almıştır.¹³⁹ Bu açıdan aydının evrimi ile dinin tarihte algılanışının evrimi arasında paralellik kurulabilir çünkü modernleşme ile birlikte kilisenin hakimiyetini sorgulayan ve ona denk yeni bir model arayışında olan düşünürler, doğal olarak kilisenin bilgisi olan rahip karşısına yeni bir bilge insan modeli de sunmak zorundadır.

18. yüzyıl öncesinde din, bir devletin kimliğini ve yönetim biçimini tanımlayan tek unsur olarak öne çıkmaktadır. İç ve dış mücadeleler çoğunlukla din sebebiyle gerçekleşmektedir. Orta Çağ’a baktığımızda, Roma İmparatorluğu’nun Ortodoks Doğu Roma (Bizans) ve Katolik Batı Roma olmak üzere ikiye ayrılmış olduğunu ve bu iki kilisenin mücadelesinin Roma siyasetini şekillendirdiğini görürüz. Geniş bir

¹³⁷ A.g.e., s. 449. (Ayrıca bkz. Selahattin Hilav, “Heidegger Üzerine”, **Felsefe Yazıları**, Yapı Kredi Yay., 1995, s. 214; “Felsefe ve Sanat”, s. 283.)

¹³⁸ İsmet Özel, **Cuma Mektupları – I**, İstanbul, Cıdam Yay., 1990, s. 120 – 121.

¹³⁹ İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 14.

coğrafyaya yayılmış ve çok sayıda ırkı bir arada barındıran Osmanlı İmparatorluğu ise tebaasını Sünni İslâm'a ve ona karşıt olmayan örf ve ananelere dayanarak yönetmiştir. Bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda ideolojilerin henüz mevcut olmadığı, milliyetçilik rüzgârının henüz esmediği bu dönemlerde “yapılabilecek tek muhalefet biçiminin din merkezinde ya da dinin içindeymiş izlenimi verilen bir siyasî yapılaşma sayesinde”¹⁴⁰ mümkün olduğu görülmektedir.

İkinci problem “‘bilgi’nin mâhiyeti” yani epistemoloji problemidir. Felsefe bölümünde de tartıştığımız gibi, aklî / sezgisel, fizik / metafizik, pratik / teorik gibi karşıtlıklar üzerinden bilginin değeri ve hakikate ulaşma yolları üzerine tartışmalar, düşünce tarihinde büyük ve dinamik bir mücadele alanı teşkil etmiştir. Bilim devriminin gerçekleşmediği, pozitivizm ve materyalizmin merkez teşkil etmediği dönemlerde bilgi algısı bugünden farklıdır. “‘Bilgi’ kavramının laikleşmesinden önce, bilginin üretilmesi, saklanması ve aktarılması, yarı yarıya veya doğrudan dini kurumlar içinde gerçekleştiğinden bilgi ile dinî görüş arasında sıkı bir irtibat mevcuttur.”¹⁴¹ Yeni araştırmalar, peşin bir kanaatle karanlık ilan edilen Avrupa Orta Çağı’nın da ilmî ve entelektüel bir hareketliliğe sahip olduğunu göstermektedir. Temel farklılık o dönem bilginin dinî kurumlar elinde ya da ona rağmen şekilleniyor olmasıdır. Bu farklılık da üçüncü olarak bilgiye talip olan aydının nasıl tanımlandığı ve ne tür bir fonksiyon üstlendiği problemini doğurmaktadır. Özellikle sosyolojik bir olgu olarak, Orta Çağ Avrupası’nda bir ilim adamını yahut Anadolu topraklarında bir veliyi bugünün aydını ile bir görmek, anakronizme düşmektir. Fakat evrensel kanunlarla düşünen, toplumu üzerine fikirler beyân eden ve aktif olarak çalışan bu modellerin aydın statüsüne sahip olmadığını söylemek de hatalıdır. Çünkü aydın ve ikinci adam diyalektiği savımıza göre kamunun ya da kamuyu temsilen bir kesimin seçtikleri bir kişiye verdiği değer aydın statüsünü oluşturduğunu düşünmekteyiz. Örneğin Mevlânâ, aydınlığıyla bilgiye meraklı insanları aydınlatmış; aynı zamanda o insanların ilgisi, kıymeti ve saygısıyla bir sembol haline gelerek asırlarca yaşamıştır:-

¹⁴⁰ Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Y. 1992, s. 78.

¹⁴¹ Murat Belge, “Tarihi Gelişme Süreci İçerisinde Aydınlar”, **CDTA**, İstanbul, İletişim Yay., 1983, C. I., s. 122-129.’den alıntılan Necdet Subaşı, **Türk Aydınının Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği**, Ankara, OTTO Y., Ocak 2016, s. 57.)

1.3.1.1. Rahip ve Yazar: Clerc (Kler)

Orta Çağ Avrupa'sının en belirgin figürü, bilginin imtiyazlı sahibi olan rahiplerdir (*clerk – clergy / kler*). Etimoloji sözlüğüne baktığımızda İlk Dönem İngilizcede “papazlığın emrinde, rahip, papaz” anlamlarına gelen *clerc*, aynı şekilde İlk Dönem Fransızcada “rahip-adam, rahip, bilgin, öğrenci” anlamlarına gelmektedir. İlk Dönem İngilizcesinin sonlarında “kralın yazıcısı/yazmanı, hesap tutucu” anlamında daha yazıyla özdeşleşmiş bir kullanımı mevcuttur.¹⁴² Şemsettin Sami'nin *Kâmus-ı Fransevî*'sinde “Rahip olmak üzere ulûm-ı dînîyeyi tahsîl eden şakirt, yeni rahip olmuş adam, rahip çırağı, uhrevî adam, kilise adamı (bu manada ‘*laique*’: dünyevî adam kelimesinin zıddıdır), noter ve dâvâ vekili ve mukâvelat muharriri” anlamlarında zikredilmiştir.¹⁴³

Bu kelimenin Orta dönem İngilizcede “yazın adamı (*man of letters*), okur – yazar kimse” anlamını kazandığı görülür. Sonraları kelimenin anlamı daha başkalaşarak 16. yy. da “Evrakları korumakla ve rutin işleri icra etmekle görevli kişiler”, 18. yy ise özellikle Amerikan İngilizcesinde “perakende satış elemanı” ve 19. yy.da “otel konuklarını kaydeden görevli” anlamlarında kullanılmıştır.¹⁴⁴ Bu açıdan kelimenin, bilginin sahibi ve üreticisi olma statüsünden bilgi işçisi ya da bilgi kayıt görevlisi olmak üzere bir görev daralmasına uğradığını söyleyebiliriz.

Roma İmparatorluğu'nda Rahiplerin 12. yy sonlarına kadar hükümdar üzerinde büyük baskısı vardır, barbar istilaları sonrası köyleri yeniden onarmışlar, kasabaların (ve sonra kentlerin) doğuşunu etkilemişler, anlattıkları azize masallarıyla halkı teskin etmişlerdir.¹⁴⁵ Fakat zamanla bu güç, rahipleri, teolojinin onlara yüklediği mutlak haklı olma durumu sayesinde hakikati aramaktan ziyâde örtmeye ve kendi hakikatlerini dayatmaya yöneltmiştir. Böylelikle kilisenin hâmilîğinde bilgi, kaynakları halka kapalı ve gelişimi engelleyici (*obstructive*) bir hâle gelmiştir.

Jacques Le Goff, 12. yy. da Avrupa'da ilk kentleşmeler dahilinde, ortaya çıkan entelektüel bir atmosferin varlığına işaret ederek; akademi dışı, gezgin okur-yazar, ve

¹⁴² “Clerk” in **Online Etymology Dictionary**, (Çevrimiçi), 20 Kasım 2020, (<https://www.etymonline.com/search?q=clerk>)

¹⁴³ “Clerc” mad., Şemsettin Sami, **Resimli Kamus-ı Fransevî / Dictionnaire Français-Turc Illustré: Fransızcadan Türkçeye Lûgat Kitabı, Cilt I: A – G**, Türkiye Bilimler Akademisi Yay., 2017.

¹⁴⁴ “Clerk” in **Online Etymology Dictionary**: (Çevrimiçi), 20 Kasım 2020, (<https://www.etymonline.com/search?q=clerk>)

¹⁴⁵ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, s. 28 – 33.

entelektüel bir figür saydığı “*goliard*”ları zikreder. “Goliardlar”, Orta Çağ İngiltere, Fransa ve Almanya’ında satirik mısraları ve içkiyi ve çapkınlığı öven şiirleriyle hatırlanan başıboş öğrenciler ve ‘clerc’lerdir (rahip).¹⁴⁶ Zamanla bu entelektüel tipi, Orta Çağ şehirlerinin zanaat loncaları içinde bu “düşünme ve düşüncelerini öğretme” zanaatını meslek haline getirerek tarihselleşmiştir.¹⁴⁷

Rönesans’ı hazırlayacak çeviri faaliyetlerinin nüveleri ve Paris merkezli ilâhiyat üniversitelerinin yükselişi bu yüzyıldadır. Bu yüzyılda Paris, Aristotelesçi düşünceyi ve diyalektik yöntemi ustalıkla kullanan ilahiyat öğretimi ile ünlüdür. Yeni oluşan kentler, ticaret merkezi işlevi kadar bilgi dolaşımlarının kavşak noktaları olarak da işlev görmüştür. Bizans’tan, Şam’dan, Bağdat’tan, Kurtuba’dan sadece baharat ve ipek değil, Hristiyan Batı’ya Yunan-Arap kültürünü taşıyacak Arapça el yazmaları da gelmektedir. Bunlar, Bizans tarafından kovuşturmaya uğrayan Hristiyan ve Yahudilerin Müslüman topraklarında kütüphanelere ve okullara taşıdığı el yazmalardır. Müslüman düşünürler bu eserleri Arap diline aktarmışlar, eserler üzerine şerhler yazmış ve şerhlerle basit bir çevirinin ötesinde açıklamalar yaratmışlardır. Ticaret ve savaş dolayısıyla iletişime geçen bu medeniyetler, İtalya ve İspanya merkezinde birbirleri ile temasa geçmişlerdir.¹⁴⁸

16. yy. Yenilikçi Devrimi (Reformasyon), inançları sarsılan insanların, İncil’in gösterdiği gerçek imandan sapmış olmakla suçladıkları Roma kilisesine karşı başkaldırısıdır.¹⁴⁹ Martin Luther öncülüğünde başlayan (1543-1546) Protestanlığın sözcüleri İncil’in mutlak otoritesini vurgulamışlar, buna karşı Katolikler alternatif yorumlarla ve Azizlerin otoritesini öne sürerek karşılık vermişlerdir.¹⁵⁰

Avrupa düşünce tarihi, bir açıdan modernlik ve dinin aynı kürsüde birbirleriyle mücadelesinin tarihidir. Laik nitelik kazanmış olsa bile entelektüel faaliyetlerde ‘bilgiyi’ ‘kutsal’ sayan bir yan görülür.

¹⁴⁶ “Goliard”, **Brittanica Dictionary**: (Çevrimiçi), 20 Kasım 2020, <https://www.britannica.com/art/goliard>

¹⁴⁷ Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, s. 16.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 22 – 32.

¹⁴⁹ Norman Hampson, **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, İstanbul, HVY, 1991, s. 16’dan alıntılanan Necdet Subaşı, **Türk Aydınımın Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği**, OTTO Y., Ocak 2016, s. 90.)

¹⁵⁰ Necdet Subaşı, **Türk Aydınımın Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği**, s. 16.

1.3.1.2. Aydınlanma Dönemi: Evrensel Bir Din Yaratmak

Modern aydının dine bakış açısının belirgin olarak ortaya çıktığı ve yeni teklifler sunduğu 18. yüzyıl sonu 19. yy. başları, Saint Simon, Auguste Comte ve Karl Marx gibi merkezî isimlerin öne çıktığı bir dönemdir. Francis Bacon ve Rene Descartes'tan süregelen olgucu düşünce, birçok düşünürü etkilemekle birlikte 18. yüzyıla kadar merkez olamamıştır. Darwin'in evrimci düşüncesinin bilimde yarattığı değişim ve bununla birlikte geleneksel / metafizik düşünceden olgucu yeni bir merkeze geçiş, Saint Simon'un sosyoloji tasavvuruyla toplum bilimlerine taşınmış, Auguste Comte elinden pozitivizme dayalı yeni bir din teklifi sunmuş ve Karl Marx'ın felsefesinde de din etkisiz hâle gelmiştir.

Durkeim'a göre '19. yüzyılın felsefe tarihinde en önemli olay, pozitif felsefenin kurulması olmuştur. Felsefe çeşitli bilimleri bir araya toplamalı, bunu yaparken her birinin metotlarına uymalı, kendisi de pozitifleşmelidir. Fransız felsefe tarihinin en önemli iki aşaması olan Descartesçilikle pozitif felsefe arasındaki ortak yan: akılcılığa iman. İşte pozitif felsefe, düşünce olarak, kelime olarak, felsefe taslağı olarak Saint-Simon'da bütünüyle var. Metafizik felsefenin şekilci genellemeleri ile özel bilimlerin dar uzmanlık alanları arasında yeni bir düşünceye yer olabileceğini ilk o öne sürdü. Bu görüşün planlarını çizdi, çatısını da kurdu. Çoğu zaman Comte'a atfedilen şeref aslında Saint-Simon'a aittir.' ¹⁵¹

Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda da bizzat bulunmuş biri olarak Saint-Simon, Fransa'da aristokrasinin çöktüğü ve yerine geçen burjuvazinin de sosyalizmin yükselişine karşı mücadele verdiği bir devirde eserlerini yazar. Fransız İhtilali sonrası Sosyalistler, Hristiyanlığın miadını doldurduğu inancındaki liberaller ile hemfikirdir. Dünyayı açıklayacak yeni bir felsefeye, ahlâk düzenine ve heyecan kaynağına ihtiyaç duymuşlardır ve bu ihtiyaç onlara sık sık İsa'yı hatırlatmıştır. Yükselen yeni topluma yeni bir inanç sunmak isterler. Sosyalizmin tek kaygısı insan ihtiyaçlarını en iyi şekilde

¹⁵¹ Emile Durkheim, **Le Socialisme, sa definition, ses debuts. La doctrine Saint-simonienne, / Sosyalizm, tanımı, başlangıcı, Saint-Simon'vu doktrin** / Paris, F. Alcan, 1928. 1895-1896 yılları arasında Bordeaux Üniversitesinde verilmiş dersler, s. 147-150'den alıntılan Mahmut Ali Meriç "Giriş" içinde Cemil Meriç, **Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist**, Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul, İletişim Yay., 1996, s. 15.

karşlamak için ilimlerden, güzel sanatlardan ve zanaatlardan geniş ölçüde yararlanarak bir terkibe ulaşmaktır. Saint-Simon'un bu üretim karşısında fikir adamlarına verdiği görev kılavuzluktur. Aydınlar, yaşadıkları çağa en uygun düzeni bulmak için toplumu tanımalı, bir zamanlar halka kılavuzluk etmiş olan rahiplerle mücadele ederek kılavuzluk görevini almalı ve toplumun yoksul sınıfının kafaca ve bedence yükselmesini sağlayan ahlâk ilkelerini yaymalıdırlar.¹⁵²

Saint-Simon toplumsal olayların kökeninde iktisadi etkenlerin yattığını düşünmekte ve toplumsal iktisadi gerçek anlamda bir insan bilimi olarak görmektedir. Yazman olarak Saint-Simon'un yanında çıraklık yapmış olan Auguste Comte, ilk yıllarında ondan çok etkilenmiş olsa da bir süre sonra çıraklıktan çıkarak yeni düşünceler ve eleştirilerle ustasına rakip olmaya başlayınca ustayla çırağın arasını açmıştır.¹⁵³ Yine de Comte'un pozitivist düşüncesinde, kurmak istediği sosyal sistemde Saint-Simon'un izleri aşikârdır.

Auguste Comte bilimleri basitten bileşiğe, genelden özele doğru sınıflamış ve matematik, gökbilim, fizik, kimya, biyoloji dizisine “toplumsal fizik” olarak adlandırdığı toplumbilimi de eklemiştir. Ona göre insanlık tarihi teolojik, metafizik ve pozitivist olmak üzere üç kısma ayrılır. Buna göre insanlık putperestlikten monoteizme, monoteizmden evreni soyut kavramların yönettiği inancına ve nihayet sadece ispatlanabilir gerçeklere dayanan somut bilgi inancına ulaşmıştır.

Comte'un “kanıtlanabilir inanç” esasına göre kurduğu “İnsanlık Dini”, prensipleri, ahlâk sistemi ve ibadet esasları olmak üzere üç yapıya da sahiptir. Prensipier konusunda Comte'un Pozitif Felsefe'nin (Philosophie Positive) objektif sentezi, Pozitif Siyaset Sistemi'nin (Politique Positive) sübjektif sentezi ile birlikte bir altyapı oluşturur. Bir süre sonra Pozitivist sistem, Orta Çağ'ın zirvesindeki teolojik sistemin, yeni endüstriyel taleple birleşen bilimsel-hümanist bir benzeri haline gelir. Pozitivizmin sonucu, kurumsal dönüşümlerin genişleyen sınırlarının bir parçası olarak, tüm ortak hedef ve isteklerin rejimine sahip endüstriyel toplum için tasarlanmış bir eğitim reformuna duyulan ihtiyaçtır. Bunun bireysel sonucu ömür boyu süren bir

¹⁵² Cemil Meriç, **Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist**, Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul, İletişim Yay., 1996, s. 45, 54–55.

¹⁵³ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 3: Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü XIX. ve XX. Yüzyıllar**, İstanbul, Bulut Yay. 2014.

ahlâkî eğitimidir. Evde anne eğitimiyle başlayan, okulda yenilenmiş bir müfredatla bir papaz-öğretmenin (*teacher-priest*) hâmilğinde devam eden ve Pozitif Din'in sistematik ve yaygın bir şekilde düzenlediği vaazlara ve seremonilere dayanan bir döngüdür. Rejim, sadece bireysel değildir, form ve fonksiyonları açısından toplumsal bir vücudun kas ve organları gibi yönetilir. Sonuç, tüm büyük kurumların talimatına ahenkle uyan itaatkâr bir kitledir. Kapsayıcı yön, geçici ve spiritüalist otoritelerin liderliğinde tamamlanır. Bankacılar, fabrikatörlerden ve mühendislerden meydana gelen öncüler, devlet tarafından doğrudan seçilmiştir. Fakat, yeni spiritüalistler, Pozitivizmin kendi ruhbanlığı dâhilinde olan bilim adamları-filozoflar-öğretmenler-papazlar topluluğu olacaktır. İnsanlığın papazları, sadece ruhu değil - bilim adamlarının uzmanlığını barındırdığını da hesap ederek- bedenlerini de korumak zorundadır. İnsanlık dininin üçüncü elementi olan ibadet esasları, İnsanlığın coşkusu için tasarlanmıştır: Yeni ruhbanlığın kılavuzluğunda yönetilen (En büyük görüş sahibi ve hayırsever Büyük Rahip'in (Grand Supreme / Grand-Etre) onuruna, Pozitivist takvime göre kutlanan) toplumsal festivaller, ailelere ve atalarına ait anıtlar, günde üç defa gerçekleştirilen dua ayinleri yeni dinin ibadetleridir. Eğer doktrin anlamının sentezine ve eylemin enerjisi olan rejime dayansaydı, ibadet esasları Comte'un sevgi olarak adlandırdığı sezginin cömert uyumuna dönük ve seferber olurdu.¹⁵⁴

Comte'un tanrı karşısında insanı, ruhânî ve soyut hakikate karşı deneye kanıtlanabilen olgu hakikatini koyan yeni evrensel din tasavvuru, her yönüyle kabul edilmiş olmasa bile, kendinden sonra gelecek aydınların hayata ve dine bakışını etkilemiştir.

1.3.2. İslâm Toplumunda Aydın Modelleri

1.3.2.1. Halkın Omuzlarında: Âhî – Velî

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nde Sünnî ulemânın yanında onunla zaman zaman çatışan bir kategori olarak tarikatlar mevcut olmuştur.

¹⁵⁴ Andrew Wernick, **Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 1 – 5.

Ulemâ ve tarikatlar arasındaki ayrım Tanrı bilgisine ve Tanrı'ya ulaşma sorusuna dayanmaktadır. Tarikatlarda medrese tahsili yeterli görülmemiş; dört kapıdan müteşekkil bir hakikat yolu çizilmiştir: Şeriat (İslâmî temel bilim), Tarikat (bir mürşidin yol göstericiliğinde kutsal sözün iç anlamına erişme), Mârifet (bireyin batını anlama erişmesi) ve Hakikat (ilahî gerçeğe, tanrısal nûra erişme.) Türk tarihinde bazı büyük mutasavvıflar hayatlarının ilk döneminde medrese âlimiydiler.¹⁵⁵ Medrese ve saray alanına mensup kitâbî ve sünnî ilim sahibi ulemâ, karşısında Anadolu'da hakikatin sahibi olma iddiasıyla beliren derûnî ve daha ziyade heterodoks mâhiyette mutasavvıfları bulmuşlardır. İlk dönemlerde Kalenderî – Bâbâî dervişler, ahîler, velîler halkla iç içe mahiyet gösteren bu mutasavvıf modelini teşkil etmişlerdir.

13. yüzyıl başlarında Bağdat'tan Anadolu'ya gelen ulemâ ve mutasavvıf grubunun içinde olan Ahi Evran'ın örgütleyişiyle Ahîler, Osman Gazî'nin manevî destekçisi, hukukî ve sosyal hayatı örgütleyici olarak gazî-sultanın yanında aktif görev alan önemli bir kategori oluşturmuşlardır. Bir bölge ele geçirildiği zaman bölgenin nasıl örgütleneceği hakkında sultana yönlendirici bilgiler sağlamışlar,¹⁵⁶ toplumun bayındır hâle getirilmesinde aktif olarak çalışmış ve yerleştikleri topraklarda güçlü bir esnâf-zanaatkar teşkilatı ile etkili bir sosyal ahlâk sistemi (fütüvvet) kurmuşlardır. Esâsen, “soy temizliği, mertlik, yiğitlik, gençlik, cömertlik”¹⁵⁷ gibi anlamlara gelen ve ahîler nezdinde temel sloganı “Eline, beline ve diline hâkim olmak” olan “fütüvvet”, topluma ideal bir insan modeli sunmuş ve uzun yıllar Anadolu insanını etkilemiştir. Bu açıdan Fütüvvet, tasavvufî mahiyetinin yanı sıra 13. yüzyıldan itibaren içtimaî, iktisadî ve siyasî bir yapılanmanın da kurucusu olmuştur. Usta-çırak ilişkisine dayalı aşamalı bir eğitim modeliyle toplum içi birliği ve sistematik bir zanaatkarlık eğitimi sağlamışlardır.¹⁵⁸

Osmanlı Dönemi debbaglar şehirde devlet karşısında en güçlü, en kalabalık ve bağımsız işçi grubunu oluşturmaktaydı. Kanunî Süleyman'ın itaatsizlik gösteren

¹⁵⁵ Halil İnalçık, “Kadıızâdeler, Bid'atlara Karşı Tasfiyeci (Puritanist) Vaizler ve Tarikat Erbabı” **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2019, s. 120.

¹⁵⁶ Halil İnalçık, “Osmanlı Ucunda Ahîler, Fakılar ve Kalenderî Dervişleri”, **a.g.e.**, s. 45 – 46.

¹⁵⁷ “Fütüvvet” Mad., Ferit Fevellioglu, **Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Genişletilmiş ve Düzenlenmiş Basım)**, (Yay. Haz. Aydın Sami Güneçyal, İnc. Prof. Dr. Mustafa Çiçekler), Ankara, Aydın Kitabevi, 2015, s. 312.

¹⁵⁸ **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, “Ahilik” mad. (Çevirimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>

kapıkulu askerlerine karşı debbağları anarak tehdit ettiği rivâyet edilir.¹⁵⁹ Ahilik teşkilatının kurucusu ve debbağların pîri olarak kabul edilen Ahî Evran teşkilatçılığın ve zanaatkârlığın yanı sıra ilmî, tasavvufî ve felsefî yetkinliğe de sahiptir. İlk tasavvuf terbiyesini Ahmed Yesevî'nin öğrencilerinden almış, hac için Mekke'ye gittiği sırada Evhadüddin Kirmanîye'ye intisâb etmiştir.¹⁶⁰ Ahlâk üzerine sistematik görüşler ortaya koyan ve siyaset – toplum sorunlarıyla evrensel kurallar dahilinde ilgilenen bir figür olarak Ahmet Yesevi karşımıza çıkmıştır.

14. yüzyıla kadar güçlü bir dinî-tasavvufî oluşum gösteren ahîlik, bu yüzyıldan sonra organize esnaf birlikleri şeklini alarak siyasî yönden zayıflamış iktisadî faaliyetiyle ön plana çıkmıştır.¹⁶¹ Mehmet Kaplan, velîler ve dervişlerin rolünü, çağdaş toplumda iktidarı ve diğer siyasi güçleri, fikirleri ile tenkit eden aydınların rolüne benzetir. Mevlânâ, Hacı Bektaş Velî, Hacı Bayram Velî ve Akşemseddin gibi veliler; gazilerle birlikte, İslâm'ın kutsal değerlerine aykırı hareket eden maddî iktidar sahiplerine karşı hakkı ve halkı müdafaa etmişlerdir. Anadolu ve Rumeli'de, fethedilen yerlerde toplanan dervişlerle beraber toprağı işleyerek tekkeler ve köyler kurmuşlar, oraları mâmur hale getirmişlerdir. Saray, ordu ve bürokrasiye karşı tenkitçi, yerli yerine oturtan manevî bir güç oluşturmuşlardır. Menakıbnâmelerde velîlerin soyları sahabilere kadar çıkarılır.¹⁶²

1.3.2.2.Devletin Kanatlarında: Ulemâ

İslâm dini ilme ve alimlere çok değer vermiştir. “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁶³ buyurulan ve ilim kelimesinin oldukça sık zikredildiği Kur'an-ı Kerîm'de bu değer aşîkârdır. Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminde ulemânın siyasete katılan kurumsal bir yapı teşkil ettiği söylenemez. Bu dönemde onlar, bilginin muhafızları ve ahlâk sahibi insanlar olarak toplumun ahlâkı ve ibadetleri üzerine söz söyleme hakkına sahip kurucular hükmündedir. Sünnî ulemânın siyasî – hukukî bir

¹⁵⁹ Halil İnalcık, **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, s. 48.

¹⁶⁰ Neşet Çağatay, “Anadolu’da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren”, **Belleten Dergisi**, Cilt: XLVI – S. 182, 1982, s. 431.

¹⁶¹ **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, “Ahîlik” mad. (Çevrimiçi) 21 Kasım 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>

¹⁶² Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Kaplan, “Veli Tipi”, **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3: Tip Tahlilleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 115 – 125.

¹⁶³ **Kur'an-ı Kerim**, Zümer: 8-9.

kurum mâhiyetini alması 8. yüzyılda üç büyük heterodoks harekete; Mecûsîlik, Şuûbiyye ve Mûtezile hareketlerine karşı gerçekleşmiştir.¹⁶⁴

Dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru büyük İslâm ulemâsı ictihâd kapısının kapamış olduğunu iddia etmiş ve kendini değişmez kanûn olan şeriâtın koruyucusu ilan etmiştir. Buna göre Müslüman bir hükümdâr kanûn koyucu sıfatını takınamamaktadır. Fakat Türklerin İslâm'ı kabul etmesi İslâm hukuk tarihinde örfün yeniden önem kazanmasını sağlamıştır. Osmanlı Devleti Sünnî şeriatla çelişmediği sürece örfî kanunları sürdürmüş ve hatta Fâtih Kanûnnâmesi gibi padişah emriyle yeni kanun üretmiş; böylelikle şeriatı aşan bir hukuk nizâmı geliştirmiştir. Bu durum ulemâ içinde bölünmelere ve Tanzimat'a kadar uzanan çatışmalara sebep olmuştur. Bir grup ulemâ Kur'an, sünnet, icma' ve kıyasın yanında beşinci bir kaynak olarak örfü kabul etmiş; diğer bir grup ise her şeyin Şeriat içinde halledilebileceğini savunarak örfü reddetmiştir.¹⁶⁵

Aynı şekilde İslâm toplumu için daha iyi ne ise onun tercih edilmesini savunan ve özellikle modernleşme dönemi devleti kurtaracak şeyin dini de kurtaracağı düşüncesiyle dine aykırı gibi görünen bazı unsurları meşru sayan daha resmî ve bürokratik ulemâ kesimine karşı toplumda halkın sözcüsü rolünü benimseyen ve Şerîât'ı daha katı yorumlayan popüler ulemâ da mevcuttur. Şeriat'ın liberal ve katı yorumları, 16. yüzyıl ortasından itibaren Osmanlı / Türk toplumunda birtakım siyasî, kültürel ve sosyal çekişmelere yol açmıştır.¹⁶⁶

Osmanlı Devleti'nde ulemânın köklerini, bir uc beyliğinden imparatorluğa uzanan süreçte Kalenderî – Babaî dervişlerle birlikte Osman Gazî'nin manevî destekçileri olan “fakih”lerde (fakı) aramak gerekir. Moğol istilâsı karşısında uç bölgelere sığınan fakılar, İslâm hukukunu ve kurumlarını iyi bilen insanlar olarak fethedilen bölgenin nasıl yönetileceğine dair danışmanlık yapmış, yeni yerleşime geçen Türkmen bölgelerinde köy imamlığından kadılığa çeşitli vazifeler üstlenmişlerdir.¹⁶⁷ Halil İncılık, genel kanının aksine tahrîr defterlerinde ahîlerden ziyâde fakıların ağır

¹⁶⁴ Necdet Subaşı, **Türk Aydınının Din Anlayışı**, s. 60 – 61.

¹⁶⁵ Halil İncılık, “Örfî-Sultanî Hukuk (Kanûn) ve Kanûnnâmeler”, **a.g.e.** (Ed. Emre Yalçın, Haz. Necati Balbay), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2019, s. 57 – 59.

¹⁶⁶ Halil İncılık, “Batılılaşma ve Laikleşmenin Tarihi Kökenleri”, **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, s. 137 – 146.

¹⁶⁷ **A.g.e.**, s. 35 – 53.

bastığını, vakıf arazilerinde fakıların daha çok payının olduğunu ortaya koymuştur. Şeyh Ede-Bali, Tursun Fakîh Osman dönemi önemli fakılardandır.¹⁶⁸ Orhan Gazi dönemi medreselerin açılması ve sünî âlimlerin bu medreselere atanmasıyla ulemâ medrese elinde yetişmiş bir kategori olarak Osmanlı geleneğine eklemlenmiştir. Dikkat edilmelidir ki İslâm dünyasında medrese dinî kurumların eliyle değil, doğrudan devletin emrinde meydana gelmiş bir kurum olarak var olmuştur.

Sabri F. Ülgener, Osmanlı devri “ulemâ” sınıfının, tıpkı “clerc”ler gibi entelektüellik ile bilim arasına yerleştirilmiş bir statü olarak kullanıldığını, okumuşlukla birleştiği kadar halkın tenkit ve hücumunu da üzerine çektiğini söylemiştir.¹⁶⁹ Ona göre ulemâ, şahsi kin ve ihtisaslarına her defasında ilim katında ve ilim kisvesi altında gerekçeler arayıp bulmuştur; bugünün aydınına şüpheli bakışın ve hücumun kökleri burada aranmalıdır.¹⁷⁰

Esasında İslâmiyet ruhban kültürünü ve kişi ile yaratıcısı arasında ruhbanca bir aracılığı açıkça reddetmiştir. Tevbe Suresi 31. Ayet’te şöyle buyrulur:

Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh’i rab edindiler. Oysa tek bir Tanrı’ya kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O’ndan başka tanrı yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.¹⁷¹

Bu ayet konusunda sahabeden Adî b. Hâtim ile Hz. Peygamber arasında şöyle bir konuşma geçtiği rivâyet olunmuştur:

‘Yâ Resûlallah! Biz onlara kulluk etmiyorduk ki!’

‘Peki, onlar size istediklerini helâl, istediklerini haram kılıyorlar ve siz de onlara uyuyor değil miydiniz?’

‘Evet.’

‘İşte burada söylenen de odur.’¹⁷²

¹⁶⁸ A.g.e., s. 52 – 53.

¹⁶⁹ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, Derin Y., (ŞEHİR), 2006, s. 132.

¹⁷⁰ A.g.e. s. 132.

¹⁷¹ **Kur’an-ı Kerim**, Tevbe: 9 / 31’den alıntılanan Diyanet İşleri Başkanlığı, Tefsir (Kur’an Yolu) : <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1266/31-ayet-tefsiri>)

¹⁷² Zemahşerî, II, 149: Râzî, XVI, 37’den alıntılanan Diyanet İşleri Başkanlığı, Tefsir (Kur’an Yolu) : <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1266/31-ayet-tefsiri>)

Bu açıdan bakıldığında İslâmiyet'in ilmin yanı sıra insanları âlimlerin sözlerini olduğu gibi kabul etmeyip aktif şekilde düşünmeye ve araştırmaya teşvik ettiği de söylenebilir. Ayrıca, Osmanlı Devleti örneğine bakıldığında 'ulemâ', 'rûhban sınıfı' gibi hükümdârı aşan bir yasama yetkisinin veya iktidarın sahibi olmamıştır.

Ulemâ, hukuku düşünce bazında elinde bulunduruyor olsalar da hukukun bilfiil yönetimi padişâhın elindedir. Osmanlı ulemâsı, resmî sıfat sahibi olarak devlet işlerinde müşâvir rolü oynamıştır.¹⁷³ Devlet işlerine karıştıkları zaman ise bunu dinin verdiği yetkiyle değil, bürokratik statülerin verdiği siyasal yetkiyle; ayrıca inanç, doktrin ya da hukuk değil devlet işleri konusunda gerçekleştirmişlerdir.¹⁷⁴ Ulemânın gücü, özellikle II. Mahmut dönemi modernleşme hareketlerine karşı Kadızâdeler hareketi gibi yavaşlatıcı bir muhalefet, bazen de siyasî gücünü kullanarak edindiği imtiyazlar mesabesindedir.

Dikkat edilmelidir ki İslâm'ın "İttihâd-ı İslâm" fikriyle bir siyâsî unsur olarak kullanılması aslında Osmanlı Devleti'nin gücünü yitirdiği ve milliyetçi akımlar karşısında dinin birleştirici gücünün kırıldığı son dönemlerine denk gelir. Fakat bu politika bütün İslâm dünyasına dönük bir siyasî birlik arayışı değil, halifelik müessesesi de devreye sokularak içte ortak bir hissiyât ve dayanışma, dış politikada pazarlık ve denge unsuru, nihâyet İslâm dünyasını tehdit eden sömürgecilik ve kısmen pan hareketlere karşı Müslüman çevreler inşa etme teşebbüsüdür.¹⁷⁵

Osmanlı devletinde ulemâ salt dinî bir kategoriden ziyade siyasal bir rejim kategorisidir ve "din adamı" anlamını Cumhuriyet döneminde siyaset alanının dışına çıkarıldığında kazanmıştır.¹⁷⁶

¹⁷³ Halil İnalcık, "Şeriat ve Tasavvuf, Medrese ve Tekke", **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, s. 115.,

¹⁷⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yay., İstanbul 1988, s. 25'den alıntılanan Necdet Subaşı, **Türk Aydınının Din Anlayışı**, s. 63.

¹⁷⁵ İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?", **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 29 – 30.

¹⁷⁶ Necdet Subaşı, **Türk Aydınının Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği**, OTTO Y., Ocak 2016, s. 62 – 64.

1.3.2.3.Yol Ayrımı: Tanzimat Sonrası Din ve Aydın

Ulemânın aksine devletten bağımsız yeni bir figür olarak ortaya çıkan ve zamanla ulemânın yerini alan aydın nüveleri Lâle Devrinde, III. Selim döneminde ortaya çıkar.¹⁷⁷ Osmanlı'nın yıkılış döneminde, bir istişare mercii olarak ulemânın ve tarikatların bozulması, işlevini yerine getiremez hale gelmesi; Tanzimat Dönemi'nde onlardan bağımsız, bürokrat merkezli, daha laik ve dünyevî bir aydın oluşumunun meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Batıdan gelen fikrî akımları karşılamak üzere devlet ve bürokrat eliyle '*aydınlaşan*', sonra da padişah'tan bağımsızlaşan Osmanlı düşünürleri zamanla dinden ayrı bir meşruiyet zeminini kazanmışlardır.

Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı 4 Şubat 1853 tarihli mektup iki fikrî dünyanın birbirleriyle diyalogu mahiyetinde okunabilir. Comte, bu mektubunda Mustafa Reşit Paşa'ya "Doğu ve Batı'nın yüzyıllardır aradığı evrensel bir din" olarak "pozitivizm"i sunmaktadır. Şarkiyatçı bir bakışla, Hz. Muhammed'i dinden ayrı bir zeminde sosyolojik ve tarihsel yönüyle över:

Dogmatik bakımdan aynı olan Roma ve Bizans dinleri arasında derin bir karşıtlık gözlemleyen eşsiz Muhammed, her iki insanî iktidarın alışlageldik bölünmesindeki düşünsel ve ahlaksal faydaları lâıyıkıyla kabul etti. Ancak parlak sosyal dehası, bu önemli yetkinleşmenin, ilahiyat ahlâkına uygun düşen uygarlıktan daha ileri bir uygarlık istediğini fark etti. Zamansız, ancak takdire değer bir girişimin başarısızlığını önceden sezerek, daha basit ve ilâhiyatın doğasına daha uygun bir geçiş yapmakla yetindi. Böylece Doğu, kadınların ve işçilerin kademeli olarak özgürleşmesi için gerekli toplumsal devrim adına yapılacak şerefli girişimi, gerçek Katolik ahlâkın öncülüğünde, Batı'ya bırakmak zorunda kaldı.¹⁷⁸

Comte'a göre İslâm, dogmasında Protestanlığın veya deizmin yozlaşmasına yer vermediği ve yönetimde verâset ilkesini derinlemesine kısıtladığı için, Müslüman Türkler, Hıristiyan Batı'nın geçirdiği gibi bir metafizik geçiş olmadan doğrudan doğruya İslâm'dan pozitivizme geçebilir, büyük peygamberlerinin şerefli takipçisi olma hissine ulaşabilirlerdi. İslâm'ın temel ruhuna göre siyaset, yalnızca görüşlerin ve

¹⁷⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Haz. Ahmet Kuyaş) İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2003, s. 101.

¹⁷⁸ "Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya Mektubu, *Umrân Dergisi*, S: 183, Kasım 2009, s. 49.

geleneklerin ayrılığını sağlamaya ve sağlamlaştırmaya yönelik olduğundan, Comte bu amaca ‘Tanrı’ yerine ‘İnsanlığı’ koyarak daha iyi ulaşacaklarını düşünmektedir.¹⁷⁹

Tanrı yerine insanlığı, metafizik idrâk yerine matematik aklı koyan pozitivist görüş, Batı öğretmenliği karşısında zamanla bir öğrenci konumuna geçecek yeni Türk aydın modelini etkilemiştir. Mustafa Reşit Paşa (Şinasi’nin ifadesiyle *devleti tekrar diriltmek için gelen Medeniyet resulü*)¹⁸⁰ bir açık akademi işlevi gören yalısında, sesini ve gücünü matbuat âleminde bulacak bir nesli mezun etmiştir.

Osmanlı düşünce zemininde bu dönüşümün ve kopuşun ya da kopamayışın getirdiği sarsıntı, çatışma ve tereddüt daima hissedilir. Tanpınar, dönemin önemli devlet adamlarından Ahmet Cevdet Paşa’yı bir tereddüdün adamı olarak şöyle anlatır:

Hayatının birçok tesadüfleri gibi, iç dramı da bu bağılılık ve zaruri kopuştan gelir. Çünkü Cevdet Paşa’nın bir dramı vardır. O, bir tereddüdün adamıdır. İlk gençlik seneleri Fatih Camii ile Murat Molla Dergâhı arasında sallanır. Ondan sonra Reşid Paşa konağındaki hayatın, Reşid Paşa’ya olan sevgisinin, dünya işlerine merak ve tecessüsün, kendisini sürüklediği yolda, kat’î dönüş kararını her an geciktirerek bir eşikte imiş gibi, kararsızlık içinde yaşadığı seneler gelir. Kendisini iyiden iyiye Tanzimat’a verdiğini anlayınca birdenbire yalnızlığı başlar. (...) O, ulemâ sınıfı içinde asrını tanımış ve sevmiş; arkadaşları olan paşalar arasında zümresinden kopmuş bir insan sıfatıyla yalnızdı.¹⁸¹

Kriz ve kırılma dönemleri tarih içinde her zaman düşünce hareketliliğinin en yoğun olduğu dönemler olmuştur. Karlofça Anlaşması’ndan (1699) itibaren gücü ve toprakları aşama aşama azalan, Mısır’da Kavalalı Mehmet Ali Paşa karşısındaki muvaffakiyetsizliğiyle (1831 – 1833) Avrupalı Devletler nezdinde itibarı düşen Osmanlı Devleti, paylaşılmak için ölümü beklenen bir hasta hükmüne girmiştir. I. Dünya Savaşı’na uzanan, dünya ülkelerinin topyekûn gömlek değiştirdiği o uzun

¹⁷⁹ A.g.e. s. 49.

¹⁸⁰ “Gelelim zât-ı Reşid’in şerefi mebhasine / Söz mü var devleti ihyaya olan meb’asine” (Şinasi, “Hicrî 1273 tarihli Kasîde”, Şinasi, Divân-ı Şinasi (Ebuzziyâ Matbaasına ait 1303 Tarihli Osmanlı Türkçesi Basımı), İstanbul İBB Atatürk Kitaplığı, İBB Kütüphaneleri, Demirbaş No. Bel_Osm_K.02858/03, Yer Nu: 811 ŞİN 1303 H/1886 k. 1/1. Acep midir Medeniyet Resûlü dense sana / Vücûd-ı mu’cizin eyler ta’assubu tahzîr” Şinasi, “Hicrî 1274 tarihli Kasîde”, a.g.e.

¹⁸¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Haz. Abdullah Uçman, Dergâh Yay., 2014, s. 172.

dönemde Osmanlı topraklarında pozitivizm, Garpcılık, Osmanlıcılık, İttihâd-ı İslâm, Türkçülük gibi pek çok fikir akımı kabaca Garpcı ve gelenekçi olmak üzere iki büyük kütle altında çatışmaktaydı.

Yeni Osmanlılar, bu evrede, Batı'ya olan bağımlılığı ve zorla kabul ettirilen reformları eleştiren bir grup olarak doğmuş, Batı'nın kültür, ahlâk ve âdapta taklit edilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır.¹⁸² Fakat ilim, bir milletin yaşam tecrübesinden husule gelen ve tecrübenin kültür ve ahlâkını içeren bir yapıya sahip olduğu için; ilim ithalatının kültür ve ahlak ithalatını da getirmemesi imkânsızdır. Yine de Yeni Osmanlılar, bir çeşit şer'î reform talepleriyle ve geleneğe olan bağlılıklarıyla modernleşme ve kapitalizm fırtınasında yönünü bulmaya çalışan devlet gemisini kayalıklara çarpmaktan koruyan bir uyanık zihin olmuşlardır. Kendi aralarında tutarlı ve bütünlüklü bir programa sahip olmamalarına rağmen bireysel çalışmalarıyla fark yaratmışlar, Fransız İhtilâli ruhunu benimsemiş muhalif bir elit kesim olarak tarih sahnesinde yerlerini almışlardır.

Yeni Osmanlılar, mutlak kanun egemenliğine dayanan meşrû hükümet ve idare programlarını İslamî ilkelere bağlamışlardı; Anayasa hazırlanırken her maddenin müftü tarafından incelenmesini ve onun oyuna bağlı kalınmasını istiyorlardı. İslâm topluluklarındaki bozuklukların kaynağını İslâm olarak görenlere şiddetle karşı çıkıyor, tam tersine, anarşi ve çöküşün esas sebebinin Şeriat'ın tam uygulanmaması olduğunu savunuyorlardı.¹⁸³

Feroz Ahmad, 19. yüzyılda ortaya çıkan “Genç” sıfatının, daha yaşlı muhafazakâr egemen sınıflara karşı çıkan siyasi grupların kendilerine taktıkları ad olduğunu söyler ve Osmanlı İmparatorluğu içinde meşrutî bir rejimi talep eden aydınların Genç Osmanlılar değil de Yeni Osmanlılar ismini tercih etmelerine dikkat çeker. Bunun nedeni hakkında, Osmanlı toplumunda bilgeliğin olgun yaşa erişmiş kişilerde bulunduğu inanılması, gençlik fikrine pek olumlu bakılmaması olduğu yorumunu yapmıştır. O dönem “Genç İngiltere”, “Genç İrlanda”, “Genç Almanya” ve “Genç

¹⁸² Halil İnalcık, “Batılılaşma ve Laikleşmenin Tarihi Kökenleri”, **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, s. 144.

¹⁸³ A.g.e. s. 145.

İtalya” gibi isimlerle ortaya çıkan gruplar ülkelerine ve kültürlerine göre farklılıklar göstermişlerdir.¹⁸⁴

1860’larda artan basın-yayın ve sanat faaliyetleri siyasî alanda bir konuşma ve muhalefet alanı açar. Yeni Osmanlıların da bir parçası olduğu Tanzimat nesli kendilerini edebiyat vasıtasıyla ifade eden bir nesildir. Özellikle Fransız İhtilali ideolojisinin belli kavramlarının yansıdığı ilk eserler idealist ve romantik bir duyarlılığın coşkun tonunu barındırır. Dönem gençlerinin bir ekol olarak gördüğü Namık Kemal’in kahramanları vatan sevgisiyle doludur, hatta kahramanların birbirlerine olan aşkları bile vatan sevgisiyle birleşir. Kezâ eleştirileri de aynı sevgiden doğan ateşli fırtınayı ihtiva eder. Ziya Paşa’nın Ali ve Fuat Paşa muhalefeti de onların azledildiğini gördüğü rüyalar kaleme alacak kadar coşkuludur. “Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi, Ziya Paşa gibi öncüler sadece İslâmcılığın değil milliyetçiliğin ve batıcılığın da mübeşşiridir.”¹⁸⁵

Tanzimat düşünürleri arasında Romantizm, tıpkı Batı Avrupa’da olduğu gibi “*dinin estetik amaçlarla bir devamı*”¹⁸⁶ görevini görmüştür.

II. Abdülhamit dönemi basın daha kontrollü ve 1860’daki nüvelerine göre daha düzenli bir hale gelmiştir. Gazeteler, daha profesyoneldir ve daha geniş kitlelere ulaşabilmektedir. Fakat günün siyasi ya da toplumsal olaylarını tartışmaktan uzak tutuldukları için daha çok bilim, coğrafya, tarih, teknolojiye ilişkin ansiklopedik makaleler ve edebiyat ürünleri ile sayfalarını doldurmaktadırlar. Meşrutiyetin kaldırılması Mutlakîyet rejimini ve Bab-ı Âlî’yi güçlendirmiştir. Sultan, yıkıcı güçler olarak gördüğü liberalizme, milliyetçiliğe ve meşrûtiyetçiliğe karşıdır; hatta hükümdarlığının geleneksel ve İslâmî niteliğini bu ideolojilerin etkisini azaltmak üzere ön plana çıkarır. Yine de İttihad-ı İslâm politikasının, halifelik ünvan ve sembollerinin daha fazla kullanmasının sadece ideolojilere karşı bir önlem arzusundan doğduğu söylemek haksızlık olur. Bu durum aynı zamanda kaybedilen savaşlardan ve topraklardan sonra nüfusu Asyalılaştıran ve Müslümanlaştıran imparatorluğun yeni durumunun da doğal sonucudur. Sultan, etrafına topladığı muhafazakâr ulemâ ve sufi

¹⁸⁴ Feroz Ahmad, **Jön Türkler: Osmanlı İmparatorluğu’nu Kurtarma Mücadelesi 1914 – 1918**, Çev. Tansel Demirel, Ed. Ali Berkay, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2020, s. 3 – 4.

¹⁸⁵ İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, İstanbul, Dergâh Yay., 2019, s. 24.

¹⁸⁶ Rüdiger Safranski, **Romantik: Bir Alman Sorunsalı**, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Y., 2013, s. 419.

şeyhlerin İslam'ını desteklemekte, İslâmcı yenilik taraftarları ise sultan nezdinde bir destek bulamamaktadır. O yıllarda Mülkiye ve Harbiye gibi okullarda öğrenim gören yeni kuşak, hem liberal ve anayasal düşüncelerin, hem de kitaplarını gizlice okuyup, tartıştıkları Yeni Osmanlıların yurtseverliğinin etkisindedir. Çoğunluğu 30'lu yaşlarında oldukça genç bir grup olan topluluk, 1889'da örgütlü bir muhalefet topluluğu olarak İttihad-ı Osmani Cemiyeti'ni meydana getirirler. Topluluğun önde gelen ismi, Osmanlı parlamentosundan bir milletvekilinin oğlu olan, Bursa eski maarif müdürü Ahmet Rıza'dır. Avrupa'ya kaçmak durumunda kalan ve Yeni Osmanlıların otuz yıl önce adlandırıldığı gibi kendilerini *Jeunes Turcs* (Jön Türkler) olarak tanımlanan grup Paris şubesinde Ahmet Rıza başkanlığında *Meşveret* dergisini yayımlar. Ahmet Rıza'nın pozitivismi, İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alacak topluluğun düşüncelerini daha İslâmcı ve muhafazakâr bir konumda olan Yeni Osmanlılardan ayırır. Fakat aynı zamanda, sonradan topluluğun ikiye bölünmesine yol açacak bir tepkiyi de doğurmuştur. Ahmet Rıza'nın inançlı pozitivismi ve dini reddedişi, çoğu Jön Türk'ün kabul edemeyeceği bir aşırılıktır. Bu sebeple, topluluğun üyeleri 1896'da Paris'e gelmesiyle birlikte Mizancı Murat'a doğru meyleder. Kahire'de çıkardığı *Mizan* gazetesiyle ünlü olan Murat, bir liberal olmakla birlikte hilâfete ve İmparatorluğun İslâmî niteliğine önem vermekteydi. Mizancı Murat'ın II. Abdülhamit tarafından ikna edilerek geri dönmesi ise Jön Türkler arasında hayal kırıklığı yaratır. Bu durum Ahmet Rıza'nın hakimiyetini güçlendirirken, otoritesine bir başka ciddi tehdit olarak Prens Sabahattin ortaya çıkar. Sabahattin, cemiyetin düşünce ufkuna Gustave Le Bon'un kitle psikolojisi üzerine düşüncelerinden ileri gelen bir sosyoloji sistemini, ilerlemeyi devletten çok bireyde gören bir serbest girişim teşvikini ve hümanizmi getirmiştir. Ahmet Rıza'nın artan pozitivist – milliyetçiliği ve Prens Sabahattin'in daha liberal – sağ diyebileceğimiz aristokrat merkezli düşüncesi Jön Türkleri ikiye bölmüştür.¹⁸⁷

Mizancı Murad, bir dönem İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başkanlığını (Kasım 1896) da yapmış olmakla birlikte bazı görüşleri açısından Jön Türklerden ayrılır.

¹⁸⁷ II. Abdülhamit dönemi Osmanlı siyaseti ve Jön Türklerin ilk faaliyetleri hakkında daha kapsamlı bilgi edinmek için bkz. Eric Jan Zürcher, "Gerici İstibdat ya da Islahatların Doruğu mu? Sultan II. Abdülhamit'in Saltanatı", **Modern Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 99 – 116.

Murat'a göre devletin resmî ideolojisi Osmanlılık, kültürel anlamdaki ideolojisi ise İttihâd-ı İslâm olmalıdır. Devlet yönetimi için ileri sürdüğü meşveret usulünü şeriatın gerektirdiği bir sistem olarak savunur. Gerek Mekteb-i Mülkiye'deki hocalığı gerekse *Mîzan* gazetesindeki yazılarıyla genç bir nesle önderlik yapan Murad, hayatı boyunca fikir ve hayallerinin doğruluğuna inanmış, bu inanç zamanla kendisini de idealize etmesi sonucunu doğurmuştur.¹⁸⁸

Mizancı Murad'ın modernlik düşüncesi İslamî değerlerle iç içedir. Onun modernleşme modeli, Avrupa merkezli ıslahat teşebbüslerine paralel giden, onları İslâmî açıklamalarla destekleyen, batılı değerlerle İslâmî değerlerin birlikte, uyum içinde var olabileceklerini mümkün gören sentezci-telifçi bir modeldir. Müslüman aydınları en çok uğraştıran konu, Avrupa'nın İslam'ın ilerlemeye engel olduğu konusundaki oryantalistik yaygın kanısını çürütmek olmuştur.¹⁸⁹ Mizancı Murat da aynı şekilde gazete yazılarında ve *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* isimli romanında İslam'ın gelişmeye engel olmadığını savunmuş, ahlâktan kopmayan İslamî bir modernleşme öngörmüştür.

II. Abdülhamit döneminde Yeni Osmanlılar gibi müstakil bir muhalefet grubu oluşturmayıp bu muhalefet gruplarını destekleyen bir pozisyonda kalan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Eşref Edip Fergan, Ebül'ulâ Mardin, Babanzâde Ahmet Naim, Mustafa Sabri, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni, Said Nursi, Mûsâ Kâzım, Halim Sabit, Seyyid Bey, Tâhîrülmevlevî ve M. Şemsettin gibi İslâmcı düşünürler, II. Meşrutiyet sonrası aktif bir şekilde basın faaliyetlerinde yer almışlardır. Daha sonra *Sebîlürreşad* adını alacak olan *Sırat-ı Müstakîm* dergisi düşünürleri toplayan en önemli yayın organlarından biri olmuştur. Avrupa medeniyetine üstünlük sağlayan unsurların esasen Müslümanlardan ıktibas edildiği, insan için çalışmanın esas olduğu, Müslümanların mutlaka kuvvetli olmaları gerektiği, ittihat ve kardeşliğin elzem olduğu gibi tezleri savunmada âdeta söz birliği etmiş, Müslümanları saf ve sağlam bir inanç sahibi kılmak, eğitim-öğretimi ıslah edip taklitçiliğe karşı savaş açmak, toplumu donukluk ve ataletle sevk eden

¹⁸⁸ Abdullah Uçman, "Mizancı Murad", *İslam Ansiklopedisi*, (Çevrimiçi) Aralık 20, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mizanci-murad>

¹⁸⁹ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 25'den alıntılan "İslâmcılık", *İslam Ansiklopedisi*, (Çevrimiçi) Aralık 20, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik>

mevcut ahlak anlayışını değiştirerek aktif bir Müslüman tipi ortaya çıkarmak, yeni ve kapsamlı bir cihad fikri geliştirmek gibi ortak hedefler benimsemişlerdir.¹⁹⁰

Verdiğimiz bilgiler Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak konusundaki düşüncelerin aslında ne kadar diyalog halinde var olduğunu, Batılaşmaya ve modernleşmeye karşı olduğu düşünülen İslamcı düşüncenin de sanılanın aksine sabit kalmayıp, bir reform geçirdiğini göstermektedir. Özellikle Yeni Osmanlılar bünyesinde Garpcı, Osmanlıcı ve İttihâd-ı İslâmcı düşünceler aslında birbirlerinden kesinkes ayrı cemaatlere ait olgular değil; iç içe diyalog halinde var olan fikirlerdir.

II. Meşrutiyet'in ilânından bir yıl sonra eski rejimi geri getirmek arzusuyla gerçekleşen 31 Mart Ayaklanması'yla iktidârını güçlendiren ve siyasete daha fazla ağırlık veren İttihat ve Terakki, 1. Dünya Savaşı'na uzanan süreçte artan huzursuzluk karşısında konumunu koruyabilmek için sert önlemlere gitmiştir. Bu yönüyle Batıcılar kadar İslâmcıların da tepkisini çekmiştir. İslâmcılar, İttihat ve Terakki yönetimi uygulamalarından rahatsızlık duydukları gibi devletin Müslüman unsurları arasında ortaya çıkan milliyetçi gelişmeleri de İttihâd-ı İslâm fikrine bir darbe olarak görmüşlerdir. Sırât-ı Müstakim kadrosu içinde, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu'nun milliyetçi yönü ağır basan Türk Yurdu dergisini çıkarmaya başlamasıyla ayrılıklar ve Milliyetçi – Türkçülük ile İslâmcılık arasında yoğun tartışmalar gündeme gelmiştir. I. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan gelişmeler, bazı İslâmcılar'ı daha dar çerçeveli düşüncelere hapsedmiş ve Millî Mücadele sonrası Said Halim Paşa gibi bazı düşünürler Türkiye'ye kabul edilmemiş olmakla birlikte İslamcılar yeni kurulan Cumhuriyet Rejiminin kadroları içinde de yer almışlardır.¹⁹¹

1.3.2.4. Cumhuriyet Dönemi Din ve Aydın İlişkisi

Felsefe ve aydın ilişkilerini incelediğimiz bölümümüzde Türkiye'de felsefe ve düşünce hareketlerinin daha çok cemiyetler veya dernekler yoluyla gerçekleştiğine değinmiştik. Siyasete yatkın bir konumları olan bu cemiyetlerin akrabalıkları ve

¹⁹⁰ İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi III**, İstanbul, Dergâh Yay., 1994, s. 63 – 66.

¹⁹¹ Meşrutiyet Dönemi ve sonrasında İslâmcı düşünürlerin ve Sırât-ı Müstakim kadrosunun faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Azmi Özcan, "İslâmcılık", **İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) Aralık 20, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik> ; İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul, Dergâh Yay., 1994.

yakınlıkları da daha büyük bloklaşmaları doğurmaktadır. Hüsamettin Arslan'a göre III. Selim dönemi ortaya çıkan ve Tanzimat döneminde resmîleşen yeni münevverin varlığı ulemâ sınıfını sosyolojik etki düzleminde ortadan kaldırmamış, bu durum ise bugüne uzanan iki '*epistemik cemaat*'in doğuşuna zemin hazırlamıştır: Klasik veya İslamî epistemik cemaat ('ulemâ' veya 'ilmiye' ve 'tekke' mensupları ile geniş anlamda onlara bağlı 'müminler') ve modern epistemik cemaat (günümüz aydınlarının entelektüel atalarının oluşturduğu yeni '*epistemik cemaat*').¹⁹² Fakat Cumhuriyet sonrası İslâmcı aydınlar, bilgi ve referans kaynakları bakımından önceki İslâmcı aydınlardan farklı bir konumdadır. Bir dönem milliyetçi-muhafazakâr, bir dönem liberal-sağ çizgiye kayan İslâmcı aydınları Osmanlı uleması ya da İttihâd-ı İslâm düşünürlerinden farklı bir noktada tutmak gerekir. Cumhuriyetin ilanından bugüne uzanan süreçte İslâmcı aydınları kırılma noktalarına göre, İsmail Kara'nın tarihlendirmesinden mülhem muhafazakâr-milliyetçi (1924 – 1944/1960), radikal-entelektüel (1960-1980) ve uyumcu-liberal (1980 sonrası) olarak üçe ayırmanın verimli olacağı kanaatindeyiz.¹⁹³

Yeni aydın modelinin bürokrat merkezli konumu, Cumhuriyet Dönemi Türk aydınının da genel özelliği olmuştur. Siyasetle iç içe bir konumda olan Türk aydını, korkunç bir savaşı ardında bırakmış ve Cumhuriyet rejimi altında yeniden doğmuş Türkiye Cumhuriyeti'ni kalkındırabilmek için daha hızlı yol almak gereğini hissetmiştir. Artık bir İslâm devletinden çok Ulus devleti kimliğini kabul eden Türkiye Cumhuriyeti'nde en hızlı kalkınma biçimi olarak görülen Batılı modern devrim ve uygulamalar, zaman zaman halka cebren, anlamı açıklanmadan, şifasına mutlak iman talep eden bir tedavi nispetinde gerçekleşmiştir.

Cumhuriyet rejimi karşısında eski Meşrutiyet rejimini savunabilecek herhangi bir muhalefet ihtimâlini ortadan kaldırmak üzere 3 Mart 1924'te hilâfet kaldırılmış, aynı gün Tevhîd-i Tedrisât Kanunu (Eğitimin birleştirilmesi) ile Tanzimat'tan beri eğitimde ikilik yaratan mektep – medrese çatışması bitirilerek eğitim laik bir çatı altına alınmıştır. Şeriye Vekâleti'nin kaldırılıp yerine Diyânet İşleri Başkanlığı'nın getirilmesi (3 Mart 1924), Şeriye mahkemelerine son verilmesi (8 Nisan 1924), tekke,

¹⁹² **Epistemik Cemaat**, Paradigma Yay., 1994, s.131'den alıntılan Necdet Subaşı, **Türk Aydınının Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği**, s. 71.

¹⁹³ Bkz. İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi III**, İstanbul, Dergâh Yay., 1994.

zaviye ve türbelerin kapatılması (30 Kasım 1925), Medeni Kanun'un kabulü (17 Şubat 1926), Anayasa'daki, Türkiye Cumhuriyeti'nin dini İslâmiyet'tir, hükmünün kaldırılması (10 Nisan 1928), altı ilkenin Anayasa'ya girmesi (5 Ocak 1937) çağdaş laik bir devlet ereğine ulaşma yönündeki adımlardır.¹⁹⁴ Reformlar konusunda yorumlar çeşitlidir. Kimi görüşler reformların geçmişle bağlantımızı kopardığını ve dinin toplumsal hayattan uzaklaştırılmasına yol açtığını savunurken, kimi görüşler ise bunu Batı'nın yaşadığı reformların İslamiyet'teki bir benzeri olarak görmüş, İslâm'a yapılan büyük bir hizmet olarak saymış ve İslamiyet'in el kesmek, recm, kölelik, kadının eksik insan statüsünde olması gibi eksikliklerden kurtularak laikliğin ışığı altında bir zenginliğe kavuştuğunu savunmuştur.¹⁹⁵ Her iki düşüncede de ortak olan nokta İslâmcı düşüncenin ve İslâmcı aydının bir değişim geçirmek zorunda kalmış olmasıdır. Bununla birlikte İslâm'ın aydın kesiminde olan düşünsel değişim ve bilinç, halk nezdinde bir değişime yol açmamış; bu durum da İslâmın popülist kanadını güçlendirmiştir.

Tek Parti dönemi ideolojisi karşısında resmî bir muhalefetin oluşamıyor olması, II. Dünya Savaşı sonrasına kadar eleştirel faaliyetlerin önünü kesmiş fakat aynı zamanda kendilerini bilgisiz yurttaşlarına rehberlik etme görevini üstlenmiş seçkinler olarak gören devlet destekli bir zümre meydana getirmiştir. *Ülkü, Varlık, Kadro, Çığır, Yücel, Yeni Türk, Yeni Adam* gibi dergiler ve bu dergilerden en az birine abone olan Halk Evleri Kemalist neslin buluşma ve eğitim noktası olan merkezler görevini görmüştür.¹⁹⁶

1930'larda ortaya çıkan Kemalizm ya da Atatürkçülük kavramlarını oluşturan düşünceler veya ülküler, doğal bir süreç içerisinde yavaş yavaş gelişmiş; esnek bir

¹⁹⁴ Sina Akşin, **Kısa 20. Yüzyıl Tarihi**, (Ed. Ali Bektay) İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2020, s. 138 – 139.

¹⁹⁵ "Medeni Kanun'un kabulü (...) çok devrimci bir adımdı, çünkü şeriatla son verildiğini gösteriyordu. Şeriat 9. yüzyılda oluşturulmuş, içinde el kesmek, recm, kölelik, dayak, kadının eksik insan statüsünde olması gibi Orta Çağ nitelikleri barındıran bir hukuk sistemiydi. Buna son verilmesi, bir anda İslâmiyet'in ve toplumun ağır bir Orta Çağ kamburundan kurtulması anlamına geliyordu. Böylece İslâmiyet, hukuka karışmayan, felsefesi, dünya görüşüyle Allah'la kul arasındaki ilişkileri düzenleyen çağdaş bir din hâline gelmiş oluyordu. Bu, Batı'nın yaşadığı Reform'un İslâmiyet'teki benzeriydi. Ve İslamiyet'in birçok mezhepleri ve tarikatları arasına yeni bir tür İslamiyet geliyordu: Laik İslamiyet ya da laik Müslümanların İslamiyeti." Sina Akşin, **Kısa 20. Yüzyıl Tarihi**, (Ed. Ali Bektay) İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2020, s. 139.

¹⁹⁶ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 215

kavram olarak çok farklı görüşlerden insanların kendilerini Kemalist olarak görebilmelerini sağlamıştır. Eski Jön Türk ideolojisinin bir parçası olan laiklik ve milliyetçilik 1930’larda daha uç bir anlama kavuşarak din kurumları üzerinde devletin tam yetki ve denetim sahibi olması anlayışına dönüşmüştür. Aşırı bir milliyetçilik ve buna eşlik eden tarihsel efsaneler yeni bir ulusal kimliğin oluşturulmasında başlıca araç olarak kullanılmış; birçok hususta devletin dinin yerine geçmesi amaçlanmıştır.¹⁹⁷

Tek Partili yönetimin müstakil bir İslâmcı harekete imkân tanımaması İslâmcı hareketin muhafazakârlık ve milliyetçilik şemsiyesi altında kendine yer bulmaya çalışmasına yol açmıştır. Bu açıdan Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi isimleri ve bunların yayın organlarını muhafazakâr /mukaddesatçı milliyetçilik başlığı altında ele almak daha doğrudur. “Muhafazakâr/mukaddesatçı” düşünce İslâmiyet öncesi Türk tarihine ve İslâm öncesi Anadolu medeniyetlerine vurgu yapan resmi milliyetçilikten farklı olarak İslâm’a, 1071 sonrası Anadolu tarihine, Selçuklu ve Osmanlıya, millî değerlere de yönelen bir tasavvur ortaya koymuştur ki bu doktrinin temelleri Yahya Kemal’e dayanır. İzmir’de sürgünde bir felsefe öğretmeni olan Nurettin Topçu’nun İstanbul’da yayımlamaya başladığı *Hareket* dergisi (1939), Necip Fazıl’ın *Büyük Doğu* dergisi (1943), Eşref Edip’in yeniden yayımlamaya başladığı *Sebilürreşad* dergisi (1948)¹⁹⁸ nesilleri etkileyen önemli yayın organlarıdır.

1945 yılında mecliste Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu teklifinin 17. maddesi üzerinden ortaya çıkan tartışma, tek parti rejiminin ılımlı hale gelen elverişli ortamıyla birlikte Demokrat Parti’nin doğuşuna zemin hazırlamıştır.¹⁹⁹ Yeni muhalefet partisinin varlığıyla tek partililikten kurtulan ve bir öz-denetim imkânına da kavuşan Cumhuriyet

¹⁹⁷ A.g.e. s. 209 – 240. / Cumhuriyet Dönemi ulus-kimlik inşasına dair edebî faaliyetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Şerif Eskin, “Cumhuriyet Türkiye’sinde (1923 – 1950) Ulusal Kimlik ve Hafıza İnşası Bağlamında Edebiyat Faaliyetleri”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi)**, İstanbul 2017.

¹⁹⁸ İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, Dergâh Yay., 2019, s. 28 – 31.

¹⁹⁹ “Bu yasa, kullanılmayan devlet arazilerini, dinî vakıf arazilerini, tarıma elverişli hâle getirilmiş arazileri, mülkiyeti belli olmayan arazileri ve 500 dönümden fazlasına sahip olan toprak sahiplerinden istimlak edilecek arazileri dağıtmak suretiyle, hiç toprağı olmayan ya da çok az olan çiftçilere yeterli toprak temin etmeyi amaçlamaktaydı. Yasanın 17. Maddesi gereğince, yoğun nüfusu olan bölgelerde, 200 dönümden fazla toprağı sahip olan çiftçilerin arazilerinin dörtte üçüne kadarı kamulaştırılabilecekti. (...) Mecliste bu yasa üzerine yapılan tartışmalar, hükümetin ilk kez açıktan açığa ve şiddetle eleştirilmesine vesile oldu. Yasaya muhalefette bulunanlar, yakınları toprak sahibi olan milletvekilleriydi ve bunların sözcüsü olan millet vekili Adnan Menderes, Aydınlı büyük bir toprak sahibiydi.” Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, s. 245 – 246.

Halk Partisi, okullara din dersleri serbestliğinin getirilmesi, İmam Hatip okullarının oluşturulması, Ankara’da İlahiyat Fakültesi’nin açılması gibi dinî hayatı düzenleyici uygulamalara yönelmiştir. Bu arada her iki partinin de ortak çekincesi olan ve hatta birbirlerini itham ettikleri komünizm 1946’daki yeni Üniversite Kanununa da yansımıştır.²⁰⁰

1950 seçimlerinde Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle son Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının başlattığı bu düzenlemeler genişletilerek İmam Hatip Okullarının sayıları artırılmış ve İslâm ülkeleriyle diplomatik ilişkiler kurulmuştur. Oluşan boşluk, tarikat ve cemaatlerin de devlet işlerine katılmasını sağlamış, Nakşilik başta olmak üzere tarikatların cami hizmetleri, Kur’an kursu faaliyetleri ve medrese dersleri okutma pratiklerini canlandırmıştır. Bu sürece eşlik eden sanayileşme, şehirleşme ve göçler daha talepkâr bir nesil meydana getirmiştir.²⁰¹

1960 İhtilâli sonrasında Müslüman Kardeşler’den (öne çıkan isim Seyyid Kutup) ve Cemaat-i İslâmî’den (öne çıkan isim Mevdûdî) yapılan tercümeler yoluyla daha farklı bir din anlayışına kavuşan, daha aktivist bir nitelik kazanan İslâmcılık hareketinin, merkezî düşünceden ziyade Mısır ve İran gibi daha farklı düşünce merkezlerini referans alarak kendisini var ettiği söylenebilir. Bu dönem tercüme faaliyetleri sadece İslâmcılıkta değil özellikle sol ve Marksist düşünce içinde de yaygındır. Yeni yetişen eğitilmiş Müslümanlar, Türkiye’de yaşayan diğer insanlardan/Müslümanlardan farklı olmaları gerektiği düşüncesini benimsemiş ve İslâm’ı kendine mahsus daha özel bir mesele haline getirerek milliyetçi-muhafazakâr çizgiden büyük ölçüde kopmuşlardır. 70’lerin sonu itibarıyla İslâmcı düşünceye eklenen iki unsur, İran Devrimi etkisiyle Ali Şeriatî gibi yazarların ve R. Guenon, Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekçi ekole mensup yazarların eserlerinin tercümeleridir. Bu tercümeler Müslüman halkın hafızasının ve tasavvur dünyasıyla örtüşmede yetersiz kaldığı alanlarda bir yardımcı olarak ortaya çıkmış, özellikle İran devrimi sonrası belki de tarihte ilk defa Sünnîlikle Şiîliği birbirine yaklaştırmış, fakat

²⁰⁰ Ayşe Öncü, “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık**, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Ed. Tanıl Bora, Murat Tütengil) İstanbul, İletişim Yay., 2020.

²⁰¹ İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak**, s. 32 – 33.

Türkiye'nin 1924 hatta 1960 yılı öncesi İslâmcılık tecrübelerine, birikimine, yerli kaynaklarına dönmeyi ve kendi tercümesini önemsemeyi zorlaştırmıştır.²⁰²

Radikal-entelektüel dönemin önemli yayın organları Sezai Karakoç riyasetinde 1966'da yayın hayatına başlayan *Diriliş* dergisi olmuştur.

Hissiyat olarak Büyük Doğu'ya, fikrî derinlik ve arayışları itibariyle Hareket dergisine, şiir ve edebiyat dili açısından sola daha yakın olan *Diriliş* dönemin dinî ve siyasî ana temayüllerinin üstünde, İslâm ve medeniyet vurguları daha netleşmiş, Osmanlı – Selçuklu mirasını ve tasavvufunu önemseyen, yerli-millî, İslâm coğrafyasına, Ortadoğu'ya açılmayı önemseyen, sloganlara boğulmadan gür ve etkili dile sahip bir karakter gösterir.²⁰³

Dikkat edilecek olursa, her iki epistemik cemaat de başka kaynaklara yönelmek ve merkezî düşünceden uzaklaşmak bakımından ortak kadere sahiptir.

Modern epistemik cemaat olarak Türk münevverinin, aydın-öncesi bir fikir geleneğinden kopmak zorunda kalması ve devletin kucağında yetişmesi, tarihine yabancılaşmasına ve kendi mukadderatını devletin mukadderatına bağlamasına sebep olmuştur.²⁰⁴ Klasik epistemik cemaat ise devrin şartlarının sonucu olarak evrimleşmesiyle beraber kaynaklarından kopması, bu kopukluğu İran ve Mısır kaynaklı referanslarla onarmaya çalışması, fakat yine de boşluklardan içeri giren popülist-radikal seslere engel olamaması sebebiyle yanlış anlaşılan ve zaman zaman sığılaştığı bir konumda kalmıştır.

Bir geleneğin kesildiği yerden, başka bir kaynağın suyuyla devam etmeye çalışan Türk aydını, önceki geleneğin izlerini tamamen silemediği gibi kendi arzu ettiği manada derinlikli bir gelenek çizgisi de oluşturmamıştır. Çünkü kendinden sonra gelen nesil de 'kendinden öncesini yıkma' genetiğini onlardan miras almıştır.

²⁰² A.g.e., s. 33 – 35.

²⁰³ İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, s. 36

²⁰⁴ Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği*, s. 77.

1.4. İktidar, Toplum ve Birey: Sosyolojinin Aydınına Bakışı

Toplumun ilk ortaya çıktığı andan beri, sosyolojinin bir bilim olarak var olmasa dahi, düşünce olarak var olduğu söylenebilir. En sade şekliyle “toplum bilimi” olarak bilinen sosyoloji, varlığını topluma göre konumlayan aydın ile yakından bir ilişki içerisinde. 19. yüzyıl sonrası hâkim Newton fiziğinin doğurduğu bilimsel düşüncenin Auguste Comte tarafından sosyal bilimlere uyarlanmasıyla önce “sosyal fizik”, sonra “sosyoloji” adını alan bu bilim dalı, bakış açıları ve bölümleri açısından modernizmin evrimi ile paraleldir. Sosyolojinin bakış açılarını belirlemek, aydının sosyoloji ve toplum ile ilişkisini belirlemede aydınlatıcı olacaktır.

Gordon Marshall, sosyolojiyi üç sosyolojik nesne perspektifine göre gruplandırmıştır: toplumsal yapılar, kolektif temsiller ve anlamlı toplumsal eylemler. Birinci perspektif, birey ya da grupların üstünde, bağımsız bir varoluşa sahip ilişki örüntüleri olarak “toplumsal yapıları” araştırır. Marksizm ve Parsonsçı yapısal-işlevci düşünce buna örnektir. İkinci perspektif, sosyolojinin nesnesini, Durkheim’la birlikte “kolektif temsiller” yani bireylerden ayrı bir varoluşa sahip dünyayı bilişsel olarak örgütleme yöntemleri olarak görür. Burada önemli olan, insanlardan önce var olan ve sonra da var olacak olan, değişkenliği sınırlı görülen “dil” kavramıdır, modern yapısalcı ve postmodernist çalışmaların önemli bir kısmı bu geleneğin parçasıdır. Sonuncu perspektif, sosyolojinin nesnesini, Max Weber’in tasarladığı çerçevede “anlamlı toplumsal eylemler” olarak görür ve toplumsal ve grup içi etkileşimler, semboller, anlam üretimi, toplumsal gerçekliğin dilsel pratikler yoluyla kurulması gibi konuları araştırır.²⁰⁵ Bu gruplandırmaya baktığımızda; “aydın”ın toplumsal yapının ya da toplumsal eylemlerin neresinde durduğu, bir toplumsal temsilin ifadesi olup olmadığı, dili etkileyen mi yoksa dilden etkilenen mi olduğu soruları sorulabilir. Bu sorular da aydının iktidar sistemleriyle, cemiyet ve cemaat gibi toplumsal yapılarla ve en küçük birim olarak da bireyle nasıl bir ilişkisinin olduğu sorularını doğuracaktır.

Sosyoloji ve aydın ilişkileri konusunda iktisat – eylem ve kültür – temsil olmak üzere iki belirleyici ağırlık merkezi tasavvur edilebilir. Bu iki merkez birbirleriyle etkileşim içinde olan fakat baktığı noktalar itibarıyla farklı kanaatlere varan merkezler

²⁰⁵ Gordon Marshall, Diana Barthel, Ted Benton v.d. “Sosyoloji”, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Y., 2005, s. 681 – 682.

olmuşlardır. İktisat – eylem merkezi marksist, liberal, kapitalist iktisadın getirdiği ideolojilerle birlikte; meseleleri toplum içi sınıf farklılıkları dahilinde inceleyen bir bakış sunduğu için aydın tasavvuru önceliği adalet ve eşitliği sağlamak olan, çatışmacı ve eylem merkezli bir aydın olmuştur. Kültür – temsil merkezi ise toplumu organik bir yapı olarak kavramak isteyen; din, dil ve ırk düşüncelerinden doğan ideolojiler üzerine düşünen bir bakış açısı sunduğu için aydın tasavvuru önceliğini tarihine ve kültürüne veren, işlevci ve fikir merkezli bir aydın olmuştur. Bu iki merkezden birine ağırlık veren ya da her ikisinin sentezi olan yeni aydınlar mevcuttur.

Sosyoloji ve aydın ilişkilerini iktisat-eylem ağırlıklı kuramcılar ve düşünürlere, başta Karl Marx'ın çatışma kuramı ve diğer görüşleri olmak üzere Jean-Paul Sartre, Antonio Gramsci, Frantz Fanon; kültür-temsil merkezli kuramcı ve düşünürlere ise, Julien Benda, Zygmunt Bauman, Karl Mannheim, Daryush Shayegan, Jürgen Habermas gibi isimleri dahil edebiliriz. Elbette bu isimlerin tamamen iktisadî yahut tamamen kültürel düşündüklerini iddia etmiyoruz. Kültür ve iktisat gibi birbirleriyle etkileşim halinde ve birbirini tamamlayıcı iki alanda düşünürlerin iktisattan kültüre, kültürden iktisada geçtiği kısımlar mevcuttur. Toplumun iktisadî eksikliği hissedildiği zaman iktisat merkezli düşünürler, kültürel eksikliği hissettiği zaman kültür merkezli düşünürler belirmiştir. Bu ayrım aydınların birbirleriyle ve toplumla ilişkisinde bir çerçeve çizebilmek adına bir kolaylaştırıcıdır.

1.4.1. İktisat – Eylem Merkezi

Sartre, 1938'de yayımlanan *Plaidoyer pour les intellectuels* (Aydınlar Üzerine) eserinde entelektüeli ne egemen sınıfa dahil olan ne de halka karışabilen, iki kesim tarafından da şüpheli ve suçlu ilan edilen, özümselemeyen bir kişi olarak niteler. Kimsenin görevlendirmedeği bir işi yaptığı ve içinde doğduğu burjuva sınıfı özelliklerinden sıyrılıp halka karışamadığı için yalnızdır. Devamlı yeni görünümeler kazanan ideoloji karşısında savaşmak zorundadır. Bu konuda iki savaş yöntemi vardır: aydının sürekli özeleştirisi yapması ve ezilen sınıfların eylemlerine koşulsuz katılması.²⁰⁶

²⁰⁶ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, (Çev. Aysel Bora), İstanbul, Can Yay., 2010, s. 50 – 59.

Sartre, entelektüellerin içinden çıktığını söylediği pratik bilgi uzmanlarının gelişimini burjuvanın yükselişine bağlar. Bu noktada Sartre'ın pratik bilgi uzmanları ile Bodin'in serbest meslek erbabları, Gramsci'nin geleneksel entelektüelleri ya da Dahrendorf'un *fool*'ü aynı şeye tekabül etmektedir. Pratik bilgi uzmanları muhalif değildirler ya da muhalefetleri iktidar tarafından yok edilmiştir. Fakat içlerinde her zaman aydın olma potansiyeli taşırlar, hegemonyanın öznesi olmaktan çıktıkları noktada entelektüel olurlar. Entelektüel zorunlu olarak devrimcidir.²⁰⁷

Önceki sayfalarımızda detaylandırdığımız üzere Antonio Gramsci, entelektüeli iktidarla ilişkileri mahiyetinde değerlendirerek geleneksel ve organik entelektüel olmak üzere ikiye ayırır. Hegemonya kurmaya çalışan bir toplumsal grup, geleneksel entelektüelleri fethedip özümsemelidir.

Cezayir Bağımsızlık Savaşı (1954 – 1962); hem Batılı aydınların hem de üçüncü dünya ülkeleri ve post kolonyal ülkelerin aydınlarının kendilerine dair tasavvurlarında bir kırılma noktası yaratan önemli noktalardan biridir. Batılı aydının özeleştirisinde öne çıkan Sartre, yazılarıyla Cezayir halkına destek vermiştir. Post-kolonyal ülkelerin öz eleştirisinde Franz Fanon önemlidir. Bir militan, psikolog ve yazar olarak Franz Fanon'un 1961'de yayımlanan *Les damnés de la terre* (Yeryüzünün Lanetlileri) eseri politika, kültür ve bireyin kesiştiği gerilimli bir alana yerleşen yapıyla kendisinden sonra gelen post-kolonyal devletlerin entelektüellerini oldukça etkilemiştir.

Fanon, bu eserinde Cezayir yerli vatandaşların direnişinde ve Fransız askerlerinin müdahalesinde açığa çıkan şiddet olgusunu inceler. Bu noktada Fanon, sömürgeleştirilme (dekolonizasyon) döneminde Fransa'nın yoğun bir şekilde ilişki kurmaya çalıştığı Cezayir'in burjuva seçkinlerine dikkat çeker. Fanon'un sömürge aydını adını verdiği bu seçkinlerin bilinçaltında yatan şey, aslında sömürge insanında da bilinçaltında olan “sömürücünün yerine geçme” arzusudur. Hiç değilse bir kez kendini sömürgecinin yerinde hayal etmemiş tek bir yerli yoktur. Sömürgecinin soyut, evrensel değerlerini benimsemiş olan aydın; kurtuluş mücadelesi sırasında halka indiği zaman sömürgeci burjuvadan aldığı bu üstyapının yanlışlığını ve anlamsızlığını fark eder. Sömürge aydını efendilerinden bireyciliği, bireyin kendisini öne çıkarması

²⁰⁷ Kenan Çağan, “Entelektüel İmgesi Üzerine”, **Entelektüel ve İktidar**, Ed. Kenan Çağan, Ankara, Hece Yay., 2005, s. 17.

gerektiğini öğrenmiştir. Bu sebeple diyaloga girebilmesinin mümkün kılmak için kendini önemsizleştirilmesi gerektiğini bilmez. Halka karıştığı zaman bencilliği, kibirli yakınmaları, ille de son sözü kendisi söylemek isteyişi kurtuluş mücadelesi içinde yok olur. Halkın her sözüne kafa sallaması ise popülizm riskini doğurur. Aydın, mücadelenin çok biçimli hareketinde yerel görevlere yoğunlaşma eğiliminde olduğu için gerçek amacı olan sömürgeciliği yenmeyi de unutabilir. Bilgiçlik tasladığı için birliği ve bütünü göremez. Bağımsızlık kazanıldıktan sonra ise sömürge aydını sömürgecinin sistemini yeni devleti üzerine yeniden kurmak ister.²⁰⁸ Aslında aydın – halk ilişkileri noktasında Sartre ve Fanon’un çıkarımları yakın ve birbirini tamamlayıcıdır; en belirgin fark ise Sartre’ın bu ilişkiye aydınlar gözüyle, Fanon’un ise halk gözüyle bakmasıdır.

1.4.2. Kültür – Temsil Merkezi

Emile Durkheim, işlevselci teori merkezinde sosyolojinin esaslarını şekillendirirken toplumu, parçaları birbirine bağımlı bir bütün olarak değerlendirmiş, önemli olanın toplumun dengeli halini muhafaza etmek olduğunu ve bunun için toplumda daima bir yeniden düzenleme ve denge sağlama eğiliminin olacağını söylemiştir. Toplumsal dengenin korunması ve bütünleşmenin sağlanması o toplumda görüş birliği ile kabul edilen standart değerlerle sağlanmaktadır. Toplumun birliğine ve ortak değerlerine ağırlık veren işlevselcilik, bu açıdan, toplum içindeki bölünme ve insanların maddî çıkarlarından doğan mücadelelerine odaklanan çatışma kuramına zıttır. Durkheim, modern toplumu kuralsızlık (anomie) sebebiyle sağlıklı olarak görürken, Marx, bu durumu yabancılaşma (alienation) üzerinden değerlendirmiştir.²⁰⁹ Durkheim’in işlevselci bakışını zikretmemizin sebebi, Durkheim’in dile getirdiği düzenleme ve bağlantı kurma arzusu ve anomi korkusunun kültür merkezi altında zikredeceğimiz diğer entelektüellerin bakış açılarında da görülebiliyor olmasıdır. Platon, Aristoteles, Kant, Comte gibi dünyaya bir düzen getirme arzusunda olan

²⁰⁸ Cezayir Savaşı, Cezayir’in kuruluşu ve burjuva aydınının rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Frantz Fanon, **Yeryüzünün Lanetlileri**, (Çev. Şen Sür), İstanbul, Versus Kitap, 2004.

²⁰⁹ Ruth A. Wallace & Alison Wolf, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Geliştirilmesi**, (Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas), Ankara, Doğu Batı Yay., s. 41 – 51.

filozofların düşünceleriyle birlikte Durkheim, meydana getirdiği sosyoloji tasavvuruyla bu düzenleyici arzuya eklemlenir.

İlk çalışmalarını Dreyfus Olayı üzerine gerçekleştirmiş bir Fransız filozofu olarak Julien Benda'nın 1927'de yayımlanan *La Trahison des clercs (Aydınların İhaneti)* eserinde savunduğu temel görüşü; “dünya ile aşkın bir tarzda konuşan” ruhban sınıfı hükmünde gördüğü aydınların; on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren siyasî ihtiraslara kapılarak dünyevileştiği ve görevine ihanet ettiği. Siyasî ihtiraslar ırksal, sınıfsal ve millî olmak üzere üç türdür. Benda'ya göre modern dünyada büyük yaygınlık kazanan, iç içe geçerek büyüyen ve insanlar nazarında kutsal bir tür *mistisizm* hüviyeti kazanan bu siyasî ihtiraslar, sadece taraflar arası nefret yaratmaktadır. İhtiraslar iki temel arzuya, maddi avantajlardan yararlanma ve kendini diğerlerinden farklı görerek birey olduğunu hissetme arzusuna indirgenebilir. Benda'nın “eğitimli, okumuş” kesim olarak gördüğü *aydın* kelimesiyle kastettiği “faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan, sanat veya metafizik düşünceden zevk alan, kısacası maddi-olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla belli bir anlamda ‘Benim yurdum bu dünya değildir!’ diyen” herkestir. Gerçek aydın için himâyesiz ya da yalnız olmak bir sorun değildir; onlar geçim derdi yüzünden, Güzel ve İlahî olana hayranlık duymaktan asla vazgeçmemişlerdir. Bu aydın modelinin en güzel örnekleri Sokrates ve İsa'dır. Siyasî ihtiraslara kapılan modern aydının özellikleri ise eyleme geçme eğilimi, doğrudan sonuç alma beklentisi, sadece arzulanan amacı dert edinme, tartışmayı küçümseme, aşırılık, nefret ve sabit fikirliliktir. Gerçek aydınlar yok olmakta, bugünün dünyasında aydının hayatını sürdürmesi imkânsızlaşmaktadır.²¹⁰

Mannheim 1956'da yayımlanan *Essays on the Sociology Culture (Kültür Sosyolojisi)* eserinde modern dönem öncesinin ‘iman’ının yerini alan bilimsel kesinlik arayışının, diğer bir ifadeyle “çağın siyasal ve toplumsal düzeninin akılcı teolojisinin” sosyal iş bölümünde belirli bir zümreye ihtiyaç doğurduğunu, dolayısıyla bu arayışı gerçekleştiren “entelektüel” dediğimiz bir zümreyi ortaya çıkardığı söyler. Bu açıdan Mannheim'ın çalışması iktisat-eylem merkezi kadar kültür-temsil merkezine de ağırlık

²¹⁰ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, (Çev. Cem Soydemir, Haz. Mirze Mehmet Zorbay), Doğu Batı Yay., Ankara, 2017.

vermiş, nedensellikten ziyade ilişkiler üzerine odaklanmıştır. Mannheim’a göre entelijansiya sınıflar üstü değil sınıflar arası heterojen bir kümelenme, diğer bir deyişle “görece serbest salınan entelijansiya” (yüzer gezer entelektüel) (*relativ freischwebende Intelligenz*) olarak topluma farklı şekillerde katılan kişiler bütünüdür; ortak özelliği ise kültürün ya da daha doğrusu kültürlü olmanın onlar üzerinde farklı şekillerde tezahür etmesidir. Buna göre kültür; entelektüel ve fiziksel işler arasında, devamında serbest meslek ve ticaret arasında, daha sonra eğitilmiş ve eğitimsiz olma ve en sonunda sertifikalı ve sertifikasız olma durumları arasındaki karşıtlık üzerinden kendini gösterir. İlk aşamada meslekî uğraşların araçları ve icra edildikleri ortam arasındaki farka işaret eden entelektüel – fiziksel ayrımı, eskiden bir mertebe farkı yaratmış olsa da modern toplumun demokratikleşmiş düzeninde yapılan işin doğası olarak görülerek bir toplumsal sınıfa ait simge yorumunu kaybeder. Eski karşıtlığın yerini alan serbest meslekler ve ticaret arasındaki karşıtlıkta ilki sanatsal, bilimsel ve dinî meslekler gibi kendi adına yürütülen ve maddi kaygılardan uzak meslekleri niteler, fakat bu mesleklerin gerçekleşmesi sadece bağımsız mal varlığına sahip soylu beyler için olanaklıdır. Bu özverili ve karşılık beklemeden yapılan serbest mesleklerin getirdiği itibar ve meslek etiği, bu uğraşı olanaklı kılan şartların kişinin mevcut toplumsal konumundan kaynaklandığı olgusunu gizler. Daha sonra bu ayrım entelektüel uğraşı bir centilmenlik kisvesi de yükleyerek eğitilmiş ve eğitimsiz ayrılığı üzerinden devam eder. Eğitilmiş kavramı, sadece aristokratları değil, öğretmen, papaz, tüccar, fabrika veya atölye sahibi gibi halk tabakasından olup saygı duyulan kişileri de imler. Seçkinlik, mevkii ve gelir ortak seçkinlik ölçütleridir. Seçkinliğin getirdiği benzer âdâb-ı muaşeret kuralları, yaşam tarzı ve ortak nezaket tutumu homojen bir kültür ve bir çeşit toplumdan yalıtılmışlık meydana getirir. Daha sonra, mutlak devlet ve onun eğitilmiş bürokrasisi ile birlikte kamu hizmetleriyle ilgili sertifika gerektiren meslekler yeni bir ayrım ölçütü yaratmıştır. Eğitilmiş sıfatı artık yalnızca belirli diplomalara sahip olmak ve meslekî tekel anlamını ifade etmektedir. Saygınlık ölçütü akademik eğitim almış olanlar ile olmayanlar arasında bir ayrıma yol açmıştır. Burada önemsenen kullanılabilir bilgiye sahip olmaktır. Yeni düzende okula gidebilmek ve diploma sahibi olabilmekte herkesin eşit olacağı düşünülmüş, eşitlik kuramsal boyutta kalsa da ileri düzey eğitim tek şartı maddi imkân olmaktan çıkmıştır. Dört ölçüte

karşılık bu dört toplumsal entelektüel tipi farklı tarihsel dönemde doğmuş olmalarına rağmen modern toplumda yan yana varlıklarını sürdürmektedir.²¹¹

Fransa'da özellikle 1970'li yıllara ağırlığını koyan Foucault, Deleuze, Derrida, Barthes, Irigaray, Kristeva ve Lyotard gibi bağımsız isimlerin varlığı aydının algılanması mahiyetinde önemlidir. 70'li yılların düşünce felsefesinin dil ve varlık üzerine ağırlık verdiğine değinmiştik. Foucault'nun kavramları soykütüksel incelemelere tâbi tuttuğunu, Deleuze'un felsefe tarihindeki kavramların niteliklerini ve nasıl yeni kavramlar ve sistemler yaratmanın yollarını aradığını, Derrida'nın kelimelerin mahiyetlerini yapı söküm yöntemine tabi tutarak incelediğini, Barthes'in okur yazar ilişkileri üzerine değerlendirmelerini ve Lyotard'ın postmodernlik üzerine teoriler sunduğunu biliyoruz.

Kendi özgül entelektüelini Sartre'ın evrensel entelektüelinin tam karşısına konumlayan Foucault, onu yol gösterici değil kitlelerin bir hedefe ulaşmak için kullanabileceği zihin değiştirici pratik bir alet olarak tanımlamış ve entelektüelin planını iyi niyetle ortaya koysa bile kişiler elinde bir baskı aygıtına dönüşebileceğini vurgulamıştır.²¹²

Foucault'nun iktidar ilişkileri bağlamında düşündüğü entelektüel tasavvuru Zygmunt Bauman'ın 1987'de yayımlanan *Legislators and Interpreters* (Yasakoyucular ve Yorumcular) adlı eserine de yansımıştır.

Bauman eserinde 'entelektüel' kelimesinin yirminci yüzyılın başlarında Aydınlanma Çağı'nın bilgisi, hakikati, ahlakını ve estetik yargılarını yeniden yakalamak üzere türetildiği söyler ve modern düşüncede bir yasa koyucu olarak tahayyül edilen entelektüelin zamanla post-modern düşüncede yasa koyucudan ziyade bir yorumcuya dönüştüğüne işaret eder. Yasa koyucu modelin entelektüel tasavvuru, toplumsal düzenin korunması ve mükemmelleştirilmesinde doğrudan rolü olan, bilginin kolektif sahibi bireydir. Yorumcu modelin entelektüel tasavvuru ise bir topluluğa özgü gelenek içinde dile getirilmiş ifadeleri, bir başka geleneğe dayanan bilgi sistemince anlaşılabilir şekilde tercüme eden, iletişimi kolaylaştıran ve

²¹¹ Karl Mannheim, **Kültür Sosyolojisi**, (Çev. Mustafa Yalçinkaya, Çev. Ed. Kasım Akbaş, Gen. Yay. Yön. Mahmut Sever), İstanbul, Pinhan Yay., 2017, s. 137, 146 – 150.

²¹² Michel Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2011, s. 12.

anlamın çarpıtılmasını önleyen bireydir. Modernitenin en belirgin vasfı olan iktidar / bilgi sendromu, iki unsurdan, devletler için ortaya çıkan yeni “iktidar modeli”nden ve bu modeli düzenlemek için üretilen özerk “söylem”den meydana gelmiştir. Zamanla devlet ile söylem arasında gerçekleşen kopma, her iki alanın geçirdiği iç dönüşümler sonucu bugün postmodernite adını verdiğimiz deneyime ulaşmıştır.²¹³ Bauman’ın tasavvurunda dikkat çeken nokta entelektüelin evrimini moderniteden postmoderniteye geçişin hem sebebi hem de sonucu olarak görmesidir.

Daryush Shayegan’ın İran toplumu ve entelektüelleri üzerine tahlilini içeren, 1989 tarihli *Le Gerard Mutilé: Schizophrénie Culturelle* (Yaralı Bilinç: Kültürel Şizofreni) eseri, entelektüeli teknokratlar ve ulemâ sınıfı arasında kalmış, Batılışmacı ve gelenekçi görüşlerin birbirlerini şekilsizleştirdiği bir ortamda bulunan, Batı nezdinde de halk nezdinde ikili bir yabancılaşmaya uğramış bir grup olarak tanımlar. Bu tanımında öne aldığı kavramlar dil ve kültürdür; Shayegan, Bauman’ın yorumcu entelektüele biçtiği doğru tercüme ve anlamın çarpıtılmasını engelleme görevini İran entelektüellerinin ne kadar gerçekleştirebildiğini sorgular gibidir. İran toplumunda ayrıcalığını yaptığı çevirilerle ve yazdığı yazılarla kazanmış entelektüel, bu çevirileri eserin tarihini ve eklemlendiği soy zincirini dikkate almadan yarım yamalak yapmakta ve kötü çeviriler sonucu doğan yorumları, eleştirileri, yazıları da peşin hükümlü ve basmakalıp olmaktadır. Çevirinin etkisi iki türlüdür, modern insan bilimlerindeki yönteme ayak uyduranlar kendi kültürlerini oryantalistlerin taraflı yorumlarıyla keşfederken, ülkede yaşayan küçük şehir burjuvazisi ve kimi gençler yerli Batılılaşmacıların kötü çevirileri aracılığıyla Batıyı tanımaktadır. İkinci dilden yapılan çeviriler ise durumu daha feci hale getirmektedir. “Entelektüeller, bir eksikliği bir diğerine karşı koyarak, iyi tanımlanmamış bir kimliği onun kadar muğlak bir yabancılaşmaya karşı çıkararak, bunların birini diğerleriyle değiş-tokuş ederek, tarihin kenarlarında, yani bir *no man’s land*’de asılı kalmaktadırlar.”²¹⁴ Belirgin hisleri kızgınlık, başarısızlık ve hınçtır. Kızgınlık onları kinci bir ideoloğa dönüştürmekte, başarısızlık ise hınca ve büyübozumuna yol açmaktadır. Kadercilik ve eylem

²¹³ Zygmunt Bauman, **Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**, (Çev. Kemal Atakay), İstanbul, Metis Y., 2017, s. 7 – 12.

²¹⁴ Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 2017, s. 158.

isteksizliği sonucu yarı-felçli bir bakış edinmeye başlarlar. “Bu bakış hep yarı yarıya felçlidir: ötekini eleştirdiğinde kendisini ölküleştirir; bir şeye saldırdığında başka bir şeyi de kutsar.”²¹⁵ Kendine biçtiği muhalefet konumu bir eleştirel çözümleme, yeni bir perspektif ya da mesafe koyma tavrı getirmediği için yüzeysel ve kaba kalmaktadır.²¹⁶

Doğulu doktrinler tarafından öğütlenen önsezi, kendiliğindenlik ve büyük metafizik çözümler artık yetmemektedir – hiç değilse tarihsel sorunları çözmek için. Tanımak, haberli olmak, belirli bir perspektife ve mesafeye sahip olmak, kısacası bilgilenmiş olmak gerekmektedir. Burada, neden söz edildiğini, neye atıfta bulunulduğunu, hangi bağlama bağlanıldığını bilmek gerekmektedir; burada, başka bir deyişle, bilgi haritalarına, entelektüel bagajlara, belirgin fikirlere, açık kavramlara ve önermelere sahip olmak gerekmektedir. (...) *Marx, kendiliğinden bir kuşağın sonucu değildir. Aristoteles'ten sonraki tüm Batı ontolojisinin soy zincirine bağlıdır.* (...) Olguları ve toplumsal mutasyonları çözümlemek için, fikir dünyasındaki kafa karışıklıklarını çözmek için, kültürel dayanak noktalarının izlerini bulmak için, kelimenin hümanist anlamında bir kültür adamı olmak gerekmektedir. Ve ne yazık ki bunun eksikliğini şiddetle hissetmekteyiz.²¹⁷

Shayegan'ın entelektüellerin kendinden önceki entelektüellerin soy zincirine bağlı olması gerektiğini, kültürü ve devamlılığı vurgulaması önemlidir. Ona göre kültürel şizofreniye yol açan ne yerli bilginin devam edebildiği ne Batıdan alınan bilginin özümseme yeni bilgilere yol açabildiği bu mekândışı ortamda asılı kalma, kopma ve yabancılaşma durumudur. Fakat belirtmeliyiz ki Shayegan entelektüelleri kültürel şizofreniye kapılmakla, mutlak muhalefetle, peşin hükümlü yorumlar yapmakla ve mekânsız bir ortamda asılı kalmakla suçlarken kendisi de kısmen benzer bir kültürel şizofreni durumuna düşmektedir. Shayegan, hayalî ve kusursuz Batı entelektüeli karşısında yargıladığı İran entelektüelini her bakımdan sınıfta bırakmakta, eleştirdiği kızgınlığın benzerini entelektüele karşı sergilemekte, keskin olumsuz

²¹⁵ A.g.e., s. 161

²¹⁶ İran toplumundaki kültürel şizofreni ve entelektüellerin mâhiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 2017

²¹⁷ A.g.e., s. 155 – 156.

çıkarımlara varmaktadır. Ne Batı merkezinden ne İran halkının içinden gerçekleştirdiği eleştirileri, kendisini de *no man's land*'de asılı bırakmaktadır.

Edward W. Said 1993'te Reith Konferansları'nda sunduğu ve kitaplaştırılan *Representation of The Intellectual* konferansında entelektüeli sürgün ve angaje olma, amatörlik, marjinallik, evrensellik, yabancılık gibi özelliklerle kamusal alan dahilinde tanımlar. Entelektüel, belli bir kamu için bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme yetisine sahip olan bireydir ve bu yeti ona özgül bir ayrıcalık kazandırır. Sartre, Bertrand Russell gibi entelektüelleri etkileyici kılan savundukları tezlerden çok inandıkları şeyleri dile getiren bireysel sesleri ve mevcudiyetleridir. Entelektüelin görevini Foucault'nun tanımına benzer şekilde “İnsan düşüncesini ve insanlar arası iletişimi kısılacı altına alan klişeleri ve indirgeyici kategorileri kırmak” olarak görür.²¹⁸ Said'in Baldwin ve Malcolm X'i örnek gösterdiği entelektüel modeli, birilerinin suyu gitmeye değil muhalefete adanan, hiçbir imtiyaz hakları olmayan gruplar adına yürütülen mücadele yürüten bir ömrü niteler. Sürekli şikâyet ve mâduriyet değil zekâ ve espri içeren, dili iyi kullanan ve dile ne zaman müdahale edeceğini bilen bu muhalefetin dobralığı entelektüeli hem yakınları hem iktidar nezdinde yalnız bırakır.²¹⁹ Said, Benda'nın evrensel değerler nezdinde düşünen entelektüelini reddederek artık Batının sorgusuz sualsiz standartlar koyacak durumunun olmadığını, günümüzde entelektüellerden söz etmenin aynı zamanda konunun millî, dinî ve hatta kıtasal çeşitlemelerinden söz etmek demek olduğunu dile getirir. Her entelektüel bir dilin ve milletin içinde doğduğu için kendisine ait vurgu ve perspektifi o millî dil üzerinden şekillenecektir. Entelektüel millî dil kullanımının ulusal kimliği koruma arzusunun meyilli kıldığı biz – onlar, ben – öteki ayrımıyla mücadele etmelidir. Entelektüel, krizi evrenselleştirerek, belli bir ırkın ya da ulusun çektiği acıları daha geniş bir insanî bağlamda gören kişidir.²²⁰

Entelektüelin evrensel mi yerel mi, ruhanî bir ideal mi yoksa kusurları olabilen bir fânî mi olduğu soruları dönemden döneme nüksetmiş ve tartışılmışken 1980'lerde zirveye çıkan, modernizm karşısında duyulan hayal kırıklığı ve Lyotard'ın deyişyle

²¹⁸ Edward W. Said, **Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı**, (Çev. Tuncay Birkan, Haz. Aslı Biçen) İstanbul, Ayrıntı Y., 2018, s. 11.

²¹⁹ **A.g.e.**, s. 9 – 18.

²²⁰ **A.g.e.**, s. 39 – 57.

büyük anlatıların ölümünün ilanıyla entelektüellerin de sonunun geldiğini yahut görevinin değiştiğini savunan görüşler ortaya çıkmıştır.

Lyotard 1983 tarihli “Tomb of the Intellectual” (Entelektüellerin Mezar Taşı) yazısında yeni entelektüeli bir durumu bir bakış açısıyla analiz etmek için evrensel değerlere sahip bir özne ile özdeşleştiren, kendilerini insanlık, ulus, halk, proleterya ya da bu türden bir varlıkta konumlandıran kişi olarak tanımlar. Onların sorumluluğu evrensel bir özne fikrinden ayrılamaz. Bununla birlikte bugün hala mevcut olduğu düşünülen bazı aydın modelleri geçmişte kalmıştır, bu yüzyıla ait değildir. Sanatçıların, yazarların ya da filozofların tek sorumlulukları, “Resim nedir?”, “Yazı nedir?”, “Düşünce nedir?” gibi sorulara karşı duydukları sorumluluktur. Eğer biri onlara “Çalışmanızın büyük çoğunluğu anlaşılmaz,” diyecek olsa, bu karşıtlığı dikkate almama hakları ve görevleri vardır. Onların hitap ettikleri halk değildir, hatta söylenebilir ki, onlar artistlerin, yazarların ve benzerlerinin “topluluğu” dahi değildir. Doğrusunu söylemek gerekirse, onlar bile muhataplarının kim olduğunu bilmemekte ve boşluğa “mesaj” göndermektedirler. Onları kimlerin yargılayacağına dair bir fikirleri de yoktur, çünkü eylemlerini gerçekleştirirken resim, edebiyat ve benzeri alanlardaki yargılama kriterlerini de sorgulamaktadırlar. Onlar hiçbir şekilde kimseyi yetiştirme, eğitime ya da öğretme arayışında değildirler. Onları eylemlerinin oyun içindeki yerini tespit etmeye yönlendiren her şey, haklı olarak kabul edilemez görünmektedir. Aynı şekilde, Aufklärer’i ve on dokuzuncu yüzyıl mirasçılarını oluşturan aydınların, eğitimin yayılmasının vatandaşın özgürlüğünü güçlendireceği ve eşitliği sağlayacağı düşüncesi de itibarını yitirmiştir. Bugün kimse eğitimin daha aydınlanmış yurttaşlara özel profesyoneller yetiştirmesini beklememektedir. Evrensel aklın çöküşü ya da yıkımı, düşünceyi ve yaşamı bütüncü saplantılardan kurtarabilir. Sorumluluların fazlalığı ve bunların bağımsızlığı ister küçük ister büyük olsun, bu sorumlulukları üstelenenleri esnek, hoşgörülü ve ince olmaya mecbur bırakacaktır. Böylelikle bu nitelikler sertliğin, dürüstlüğün ve gücün karşıtı olmaktan çıkarak tam tersine onların işaretleri olacaktır. Entelektüeller sessiz kalmaz, sevdikleri kendi işlerine çekilmezler, yeni sorumluluklarını “zekayı, modernitenin getirdiği paranoyadan ayırma sorumluluklarını” gerçekleştirmeye çalışırlar. Entelektüel ile halk arasındaki

problem, bir çeşit gönderen-alıcı problemine dönüşmüştür.²²¹ Burada Lyotard entelektüelin mesajı kime gönderdiğini bilmediği, alıcının da sadece kendine uygun durumlar için entelektüelin düşüncelerini aldığı bir duruma işaret eder.

1.4.3. Türkiye’de Aydın ve Sosyoloji İlişkisi

1.4.3.1. Öncesinin Öyküsü: Modernleşme Yolunda Sosyoloji

Türk düşünce tarihinde iktisat – eylem ve kültür – temsil merkezi arayacak olursak kültür – temsilin diğerine nazaran daha merkezî bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal ilerlemeyi gerçekleştirerek Batıya yetişmek, eşitsizlikleri gidermek arzusunda olan Türk aydınının Yeni Osmanlılardan Kadroculara kadar hâkim düşüncesi, “sadece halkın eğitilmesiyle bu ilerlemenin ve eşitliğin yakalanabileceği” olmuştur. Öğrenciden önce öğretmen olan bu aydınlar; kendi sesinin karşısında daima daha muhafazakâr fakat yine kültür – temsil merkezli sesler bulmuşlardır. Fakat, halkı eğitmekten önce iktisadî düzeltecek reformlar gerçekleştirme arzusunda, Marksizme yakın yahut bazı fikirlerini Marksizmden yararlanarak kuran Yön dergisi çevresi gibi yayın organlarında iktisat – yapı merkezine yaklaşan entelektüel tasavvurlarının olduğu söylenebilir. Her koşulda entelektüel modellerinin ortak gerilim noktalarının din, dil, ırk ve kültür meseleleri olması, düzenleme ve bütünleştirme meylinin ağır basması her iki merkezdeki aydın modelini de birbirlerine, kültür – temsil noktasında batıya nispeten daha fazla yaklaştırmaktadır.

Geç aydınlanan ülkelerin aydınlarının genel özelliği ahlakî bir çıkmaz içinde olmalarıdır. Aydınlanmanın onları evrensel doğrulara ulaştırdığına inanan grup, kendisini bilgileri doğrultusunda toplumu dönüştürmek misyonuyla görevlendirmiş olarak bulur. Fakat, bu misyonun yerine getirilmesi, bireysellik, insanların kendileri için iyi olanı ancak kendilerinin belirlemesi inancıyla çelişir. Toplumun zaman içinde düzelmesini beklemek ise misyonlarını görmezden gelmek, duyarsız kalmak demektir. Misyonu yerine getirmek için halkın desteğini arzulamak ve bu konuda endişe duymak

²²¹ Jean-François Lyotard, “Tomb of the Intellectual”, **Political Writings**, (Trans. Bill Readings, Kevin Paul Geiman Foreword), London, University College London Press, 2003, p. 3 – 7.

ise aydının popülizme meyletmesine sebep olabilir.²²² Bu ikilemler içinde hem halkı kurtaran, hem despot olmayan; hem her şeyi bilen, hem malumatfuruş olmayan; hem haksızlığa isyan eden, hem istikrârı savunan; hem halka karışan, hem kalitesini koruyan; hem Batıdan haberdâr, hem Batı etkisinde kalmayan bir entelektüel tasavvur etmek özellikle tarihin kırılma noktalarında, yaptıklarıyla söyledikleri birbirini tutmayan, entelektüelliği sorgulanabilir tiplerin doğmasına yol açmış, sonunda da entelektüelin kimliğini iyiden iyiye muğlaklaştırmıştır.

Tanzimat döneminden itibaren Batının tekniği almak noktasında hemfikir olan düşünürler iktisadî problemlerden önce Batının kültürünü alıp almamak gerektiğini tartışmışlardır. Türk aydınların aynı zamanda edebiyatla yakından ilgili, toplumsal hareketliliklerde *Varlık*, *Pazar Postası*, *Büyük Doğu*, *Hareket*, *Dergâh* gibi edebî süreli yayınların baş rolde olması aydın sosyoloji ilişkilerinin kültür merkezliliğini güçlendirmiştir. Düşüncelerin fikrî ayağını oluşturan ve özellikle 1960’lardan sonra hızla artan tercüme faaliyetleri, aydınların kültür merkezli düşüncelerinde yankı bulmuştur.

Osmanlı Devleti’nde Jön Türklerle birlikte başlayan sosyoloji yönelimi, özellikle Batılılaşma çabalarında bir yol gösterici olarak ilgi görmüştür. Osmanlı aydınları birer Batılı sosyoloğun düşüncelerinin ışığı ve temsili altında fikirlerini sunmuş yahut o düşüncelerin yorumlarıyla bir program çizmeye çalışmışlardır. Ahmet Şuayp Herbert Spencer’in, Ahmet Rıza Auguste Comte’un, Prens Sabahattin Le Play’in ve Ziya Gökalp Durkheim’in görüşleri üzerinden bir çıkış yolu aramışlardır.

1.4.3.2. Kültür – Temsil: Cumhuriyet Sonrası Aydın ve Sosyoloji İlişkileri

Türkiye Cumhuriyet’ine kuruluşunda ve devamında Türkçü bir meyil kazandıran iki merkezî isim Ahmet Ağaoğlu ve Ziya Gökalp’tir.

Önce *Sebilürreşâd* kadrosu içinde İslâmcı, sonra İttihat ve Terakkî yayın organlarında dinî düşünceden Türkçü düşünceye yaklaşan bir İttihatçı ve en son

²²² İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 37 – 38.

Cumhuriyet yıllarında kurtuluş için liberal düşünce ve ferdî hürriyetle eş anlamlı gördüğü Avrupa medeniyetinin eksiksiz benimsenmesini, tarihte iki kere din değiştirmiş olan Türkler için Batı medeniyetini bütün müesseseleriyle kabul etmenin zor olmayacağını savunan Batıcı Ahmet Ağaoğlu, hayatının bu üç evresi sonunda ulaştığı düşünceleriyle hem İslâmcı hem Türkçü düşünürlerin sert tenkidine uğramıştır. I. Dünya Savaşı sonrası Rusya’da ihtilâl olup oradaki Türkler bağımsız devletler kurmaya başlayınca, Ağaoğlu da Azerbaycan’a yardım için gönderilen orduda başkumandan müşaviri olarak bulunmuş, Azerbaycan parlamentosuna seçilerek bir süre burada kalmıştır.²²³ Ağaoğlu’nun Azerbaycan’da edindiği tecrübe, ondaki Türkçü ve milliyetçi coşkuyu kuvvetlendirmiş olmalıdır. 1912’den sonra Türk fikir ve siyaset hayatında etkili olan Ağaoğlu, Türk milliyetçiliği ve kültürünü merkeze alan faaliyetler gerçekleştirmiş, üniversite yıllarında hocası olan Ernest Renan’dan, İslamiyetle ilgili Cemâleddîn-i Efgânî’den, siyasî konularda Ahmed Rızâ’dan etkilenmiştir.²²⁴ Ağaoğlu’nun 1921 yılı Vakit gazetesinde yayımlanan yazısında üç oğlunu Kurtuluş Savaşı’nda kaybetmiş yaşlı bir kadınla karşılaşmasını anlatır ve göğsünü siper ederek vatanını koruyan bu kadınların karşısında münevverin nerede durduğunu sorgular:

Fakat bizler? Eyvah! Bizler neredeyiz? Neden kendimizi bu büyük mücadele esnasında göstermiyoruz, bizim için faaliyet sahası yok mudur? Cephemizin arkasında ve hududun öteki taraflarında o kadar sahalar vardır ki cümlemiz birden atılsak yine yetişemeyiz. Anadolu köyleri, kasabaları ve şehirleri cehalet içinde boğuluyorlar! Bunlar “biraz ışık, biraz nur!” diye bağırlıyorlar. İşte bizler bu ışığı, bu nuru buralara götürebiliriz, yanan kalplere biraz teselli verebiliriz. Yalnız biz bu kadarını da yapmıyoruz. Ara sıra tek tük uğrarlarsa, gördükleri pisliklerden, fenalıklardan şikâyet edip dururlar. Ve de kırıcı, aşağılayıcı, şefkatsiz, merhametsiz şikâyetler! (...) Siz bu Anadolu’ya ne verdiniz ki alamıyorsunuz, ne ektiniz ki biçemiyorsunuz! Lisanınızdan başlayarak kıyafetinize kadar Anadolu’dan ayrılmışsınız, ona yabancı kalmışsınız.²²⁵

²²³ “Ağaoğlu, Ahmet”, **İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi), 14.01.2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/agaoglu-ahmet>

²²⁴ **A.e.**

²²⁵ Ahmet Ağaoğlu, “Münevverler Cepheye”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009, s. 17.

Ağaoğlu'nun 'halkına yabancılaşmış aydın' eleştirisi Tanzimat'tan beri süregelen bir eleştiri olmuş, Türkçü düşünceler içinde doruk noktasına ulaşmıştır. Benzer yabancılaşma vurgusu Ziya Gökalp'te de görülür. 1923'te, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir devlet olarak resmîyetini kazandığı ve ilerleme arzusuyla planlamalara giriştiği yılda Ziya Gökalp'in "Türkçülüğün Esasları" eseri yayımlanır. Yusuf Akçura'nın görüşlerini tamamlayıcı şekilde Türkçülüğün dil, din, ahlak, hukuk, iktisat gibi açılardan tanımını yapan Gökalp, güzidler olarak zikrettiği aydına halka ve milli kültüre doğru giden yolu işaret etmiştir. *Ona göre medeniyete malik olan fakat milli kültürden mahrum bulunan seçkinler, milli kültür terbiyesi almak ve medeniyet götürmek üzere halka doğru gitmelidirler.*²²⁶ Gökalp aydının halka yönelişinde dili ve kültürü merkeze koyar.

Ne yapmalıdırlar? Bir taraftan halkın içine girmek, halkla beraber yaşamak, kullandığı kelimelere, cümlelere dikkat etmek. Söylediği darb-ı meselleri (atasözlerini), ananevi (geleneksel) hikmetleri işitmek, düşünüşündeki tarzı, duyuşundaki uslûbu zaptetmek (anlamak). Şiirini, musikisini dinleyerek, raksını, oyunlarını seyretmek. Dini hayatına, ahlaki duygularına nüfuz etmek. Giyinişinde, evinin mimarisinde, mobilyalarının sadeliğindeki güzellikleri tadabilmek. Bundan başka, halkın masallarını, fıkralarını, menkıbelerini, tandırname adı verilen eski töreden kalma akidelerini öğrenmek. Halk kitaplarını okumak. Korkud Ata'dan başlayarak âşık kitaplarını, Yunus Emre'den başlayarak âşık kitaplarını, Yunus Emre'den başlayarak tekke ilahilerini, Nasreddin Hoca'dan başlayarak halk nekreciliğini (nükteciliğini), çocukluğumuzda seyrettiğimiz Karagöz'le ortaoyununu aramak bulmak lazım...²²⁷

1915'te yayımlanan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* eserinde kurtuluşu bu üç fikrin uzlaşmasında arayan Ziya Gökalp, İslamcılığı ve Medeniyetçiliği Türkçülüğün potasında erittiği *Türkçülüğün Esasları*'nda daha ziyade Türkçü bir yaklaşıma ağırlık verir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve önderi, Mustafa Kemal Atatürk aydına, devrimleri yaşatmak, ulusunu en mutlu ulus yapmak ve halkını tanımak görevlerini bir

²²⁶ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Dr. Salim Çonoğlu), İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2014, s. 62.

²²⁷ A.g.e. s. 63.

Ülkü mesabesinde vermiştir. Cumhuriyet dönemi aydını ülkesine ve ülküsüne baēlı kurtarıcılardır. 20 Mart 1923 günü Konya Türk Ocaēı’nda Konya gençleriyle konuşan Atatürk, ilerleyemeyişimizin nedenlerinden biri olarak aydının halkı kendi ereēine gtremediēini, dahası bařvurduēu zorbalık ve byklenmenin bir çözüm olmadıēını anlatır. Başarı kazanmak için “aydının halka ařılayacaēı ülküler, halkın ruh ve vicdanından alınmış” olmalıdır.²²⁸ Halka yaklaşmak ve halkla kaynaşmak aydına yüklenen bir ödevdir.

Aydınlarımız ulusumu en mutlu ulus yapayım, der. Başka uluslar nasıl olmuşsa onu da tıpkı öyle yapalım der. Ama, düşünmeliyiz ki, böyle bir kuram hiçbir dönemde başarıya ulaşmış deēildir. Bir ulus için mutluluk olan bir şey, başka ulus için yıkım olabilir. zdeş neden ve koşullar birini mutlu ettiēi halde ötekini mutsuz edebilir. Onun için bu ulusa gideceēi yolu gösterirken dünyanın her türlü biliminden, buluşlarından, ilerlemelerinden yararlanalım; ama unutmayalım ki, asıl temeli kendi işimizden çıkartmak zorundayız. Ulusumuzun tarihini, ruhunu, geleneklerini doēru, saēlam, düzgün bir bakışla görmeliyiz.²²⁹

Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki aydın / entelektüelin halka gitme gerekliliēindeki nceliēin ulusa yol göstermek olduēu söylenebilir. Halka yaklaşımı anlamaktan evvel yönetmek olan aydın, anlamayı ncelediēi zaman dahi bilinçaltında yönetmeyi öncelemiştir.

Bu noktada Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi isimlerin aydın tasavvurları farklı bir noktada durur. Trklēn ilk Türk devletlerine kadar uzanan fakat Osmanlı medeniyetini daha hızlı ve yzeyssel bir okumayla geçen hâkim düşünceye karşı Yahya Kemal ve Tanpınar’ın tarihiyle barışık medeniyet tasavvuru farklı bir entelektüel / aydın modelini arzusunun ifadesi olmuştur.

Yahya Kemal’in, belki de istemeden, yok farz edilen bir tarihin ve kendisine savaş açılan bir kültürün sözcüsü ve yaşatıcısı hâline gelmesi, ona Osmanlı tarihi ve kültürüyle Cumhuriyet arasında köprüler kurma misyonu yüklemiştir. Osmanlı tarihi ve kültürüne dayanan şiir estetiēi, fazla yayımlanmadıkları halde normal şartlarda

²²⁸ M. Kemal Atatürk, “Aydınlar ve Toplum”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yn. Adem Sarıēl, Ed. Deniz Saraç, İstanbül, IQ Kültür Sanat Yay., 2009, s. 12.

²²⁹ **A.g.e.** s. 13

sahip olabileceğinden çok daha geniş bir tesir alanı yaratmıştır. Yahya Kemal'in özel sohbetlerinde de Osmanlı tarihi, kültürü, edebiyatı ve musikisinden bahsettiği bilinmektedir.²³⁰ Yahya Kemal'i "kültürel muhafazakârlığın adeta bir idolü"; "Türk tarihi, kültürü ve edebiyatı, hatta son yıllarda Türk Müslümanlığı hakkında yapılan tartışmalarda bir referans"²³¹ kaynağı haline getiren bu durum, aydının toplum nezdinde okunması ve alımlanışı mâhiyetinde dikkat çekicidir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir siyasi akımın çatısına sığınmayan, yalnız ve tek başına entelektüelliğinin özelliği, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın başını çektiği ilk Avrupalı entelektüel nesil üzerinden örnek verdiği gibi "cemiyet realitelerinden yola çıkarak fikre gitmesi"dir. Onlar soyut fikri olduğu gibi alıp onun etrafında alelacele terkipler, âlimce tefsirler yapmak yerine tekliflerini belli bir tecrübenin ürünü olarak sunmuşlardır.²³²

Hayat şüphesiz, bütün cemiyetindir. Fakat mesuliyetleri yalnız münevverindir. Yükünü kaderin ve tesadüfün ayırdığı paya göre hep beraber taşırız. Fakat tarih karşısında hesabını münevver verir. Namık Kemal ve Ziya Paşa nesli işte bu mesuliyet duygusunun şuurunu ilk defa bize getirmişlerdir. Vâkıa hiçbir zaman, uğraştıkları meseleleri bugünkü mânâsıyla derinleştirmeye muvaffak olamamışlardır; fakat onlar hayata hâkim büyük sualleriyle daima beraber yaşamışlar ve hatta, daha iyisi, şahsî olgunluklarını o meseleler içinde idrak etmişlerdir. Otuz yaşındaki Namık Kemal'in devrin bir mihrakı yapan sırrı bu ocakta parlayan ateşte aranmalıdır. Kendilerinden sonra gelen nesillerin büyük eksigi, onların tecrübesini nefislerinde sürdürememeleri, bu yüzden sadece "nakledici bir çalışma"nın adamı olmalarıdır. Onun için fikirleri daima dışarıda kalmış ve çok defa hayatın hızı onları geride bırakmıştır.²³³

Yahya Kemal'in şiir konusunda öğretmenlik ettiği fakat çok farklı bir düşünce atmosferine ulaşan Nazım Hikmet, Moskova'da aldığı iktisat eğitimi ve sosyalist okumalarıyla Türkiye'de sosyalist bir estetik kurmuştur. Nazım Hikmet, Kemal

²³⁰ Beşir Ayvazoğlu, "Yahya Kemal", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, C: 5, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Cilt Ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul, İletişim Yay., 2021, s. 421.

²³¹ **A.g.e.**, s. 421.

²³² Ahmet Hamdi Tanpınar, "Hayat Karşısında Münevver", **Yaşadığım Gibi**, Dizi Ed. İnci Enginün, İstanbul, Dergâh Yay., 2020, s. 52.

²³³ **A.g.e.**, s. 53.

Tahir’e yazdığı mektubunda, biraz alaycı bir ifadeyle burjuva romancılarının bazen dâhiyane fakat şuursuz ve darmadağın sezişlerle yaptıkları tahlilleri kolaylaştırmak için metotlu bir tahlil yaptığını söyleyerek Türk münevverine dair iki farklı karakter tespiti yapar:

Mesela bizde kulaklaşan kapitalist-köy ağalığı menşeinden gelen münevverler var. Yüksek mekteplerde gitgide mühim bir yer tutmaya başlayan bu delikanlılar köklerinin (Kulak) menşe ve bağlarının bugün bizde gelişmeye, hem de rahatça ve kolayca gelişmeye, zenginleşmeye gitmesinden dolayı, karakterlerinde şu hususiyetleri gösteriyorlar: Küstahtırlar, şahsi menfaatleri için kolayca ve neticesinin ne olacağını düşünmeden yalan söylerler, lüks hayata hayrandırlar, fütuhata taraftarı milliyetçidirler, din ile dinsizlik, gelenekçilikle gelenek düşmanlığı arasında bocalarlar. Buna karşılık, aşağıya doğru giden bazı derebey yahut eski bürokrat, yahut şehir küçük burjuva, yahut küçük memur sınıf ve tabakalarından gelen münevverler: İradesizdirler, süratle ruh haleti değiştirirler, ümitten ümitsizliğe, neşeden yeise süratle geçerler, zora gelemesler, yalan söylerler, fakat bundan ızdırap çekerler. (...) Sana kabaca verdiğim bu münevverler hakkında bir düşün. Her iki zümreden gelmiş münevverlerden bildiklerin vardır. Onları bir kontrol et. Ana hatlarında birbirine benzeyen psikoloji ve karakter tezahürleri bulacaksın.²³⁴

II. Dünya Savaşı, zaten artmış olan entelektüel / aydın eleştirisini daha da artırarak farklı seslerden ve farklı alanlardan hayal kırıklığı, bıkkınlık ya da öfke gibi çeşitlenen ifadeleri daha da açığa çıkarır. Orhan Veli Kanık’ın, kendisine sorulan “Münevver kimdir?” sorusuna verdiği “Münevver, bizim mahallede bir kızdı, o da evlendi gitti,” cevabı bu bıkkınlığı anlatır cinstendir.²³⁵

1945 sonrası savaşın getirdiği bıkkınlığın, faşist rejimlerin çöküşünün, SSCB’nin yükselişinin, dünya siyasetinin yumuşamasıyla demokratikleşmenin hızlanmasının ve toplumda uzun zamandır devam eden iktisadî sıkıntıların aydının kendini yeniden sorgulamasına ve yapılandırmasına sebep olduğu söylenebilir. Özellikle 1950 sonrası

²³⁴ Nazım Hikmet, **Kemal Tahir’e Mapushaneden Mektuplar**, İstanbul, Adam Yay., 1993, s. 142 – 143.

²³⁵ Orhan Veli Kanık’tan aktaran Ahmet Köklügiller, “Önsöz”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç), İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009, s. 8.

çok partili hayata geçiş, ilk yıllarında aydınların fikrî hareketliliğini yeniden canlandırmış, konumlarını yeniden yapılandırmaya çalışan aydınlar siyasete katılımı teşvik etmiştir. SSCB'nin sosyalizmine karşı ABD'nin kapitalizmi, çok kutuplu siyasal çekişmeden iki kutuplu bir siyasal çekişmeye evrilmiş, bu da Türkiye'yi diğer devletler kadar tedirgin etmiş ve siyasetini şekillendirmiştir. 1945'de SSCB'nin Türk-Sovyet Dostluk Antlaşmasını tek taraflı feshetmesi, Rusya'yı Türkiye için bir tehdit haline getirmiş ve ABD'ye yaklaşmasına sebep olmuştur. Pozitivizme ve bilime duyulan hayal kırıklığı, savaşın vahşetinin Batı'nın mutlak hedef görüntüsünü sarsması aydınları alternatif modernleşme görüşlerine dayansa da etkisi bu dönemde artan Marksizme ve diğeri pozitivizme alternatif spiritüalizm, varoluşçuluk, Bergsonculuk gibi sezgisel düşüncelere yöneltmiştir. Çok partili hayatın ve demokratikleşmenin getirdiğı düşünce açılımları, Batıdan çok çeşitli ideolojilerin de Türkiye'ye girmesine zemin hazırlamış, tercüme faaliyetleri çoğalmıştır. Bununla birlikte, *Yeni Ufuklar*, *Forum* gibi bazı dergilerde bilim, kültür ve hümanizma merkezli bütüncül bir Batılılaşma düşüncesini devam ettiren yayın organlarının da mevcut olduğu gözden kaçmamalıdır.

Aydına duyulan güvensizlik, toplumda aydına duyulan beklentiyle yan yana devam eder. Aydının yön gösterme rolünden önce toplumu anlama rolünü öne çıkaran tasavvurlar romanlara ve öykülere yansır. Edebiyata ve siyasete hâkim Toplumcu düşünce aydını topluma yön gösteren değil, onu anlamaya çalışan olarak tanımlar. 1954 yılında kendinden sonraki öykücülerini oldukça etkilemiş bir öykü kitabı olan *Alemdağ'da Var Bir Yılan* eserinde yer alan Kafa ve Şişe öyküsünde Sait Faik, mahallenin ihtiyar bileycisiyle diyalogunu şöyle anlatır:

- (...) ne soruyorsun bu kadar ne iş yaptığımı?
- Okumuş yazmışa benzersin de...
- Ne olacak okumuş yazmışa benzersem?
- Okumuş yazmış adam öğüt vermez de, dedi.
- Ya ne yapar? dedim.
- Adamı anlar, dedi. Ne yapacak? ²³⁶

²³⁶ Sait Faik Abasıyanık, "Kafa ve Şişe", *Alemdağ'da Var Bir Yılan*, Ed. Rûken Kızıler, Düz. Aslı Yalkut, Adil İzci), İstanbul, İş Bankası Kültür Yay. 2018, s. 92.

Aynı dönemde, kendilerini “iktisat ilminin ışığında” bir yön bulmaya adanmış Yön Hareketi, Kemalizm’in altı ilkesini Marksizmle yorumlayarak yeni bir devletçilik tasavvuruna ulaşırken karşısına emperyalizmi ve emperyalizm destekçilerini koymuştur. Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Kemalistler, Kadrocular gibi kendinden önceki aydın modellerini eleştiriye tabi tutan ve öneriler sunan bir dergi hareketi olarak dönemin sol muhalefetine sözcüsü olmuştur.²³⁷ Fakat halktan beklidikleri dönüşümün bir türlü gerçekleşmemesi sonunda Yeni Osmanlılar-Jön Türkler hattının özellerinden biri olan yukarıdan aşağıya eğitime, düzenleme ve devrim fikrinde karar kılmaları, onları ilk düşüncelerinden uzaklaştırmıştır.

Aynı dönem, Roger Garaudy’nin bazı Arap ülkelerindeki antiemperyalist bağımsızlık savaşlarını sosyalizan içeriklerle yorumlayan yazıları Türkçeye çevrilmiş, Cezayirli aydınların tartışmalarına önem verilmiştir. Gökhan Atılğan, araştırmasında, sosyalist bir Arap ülkesi Cezayir’deki aydınlar arasında sürdürülen “milli kültür ve devrimci kültür” konulu tartışmanın çevirisinin 1965 yılında Yön dergisinde yayımlanmasına dikkat çeker. *Fransız sömürgesi olduğu dönemde milli kültürlerinin baskı altında tutulduğunu ve sosyalizmle bir açılım yakaladıklarını dile getiren konuşmacılar, Cezayir aydınının olayların zoruyla birtakım görevlerde olduğu ve bu sebeple kendilerine kültüre, üretime, yazmaya veremediklerini dile getirmektedir.*²³⁸ Bu çeviriden sonra Yön dergisi, benzer bir tartışmayı Türk aydın ve sanatçıları arasında da açmıştır ve tartışmaya Sabahattin Eyüboğlu, Niyazi Berkes, Mehmet Seyda, Melih Cevdet Anday, Ferit Edgü, Memet Fuat, Demir Özlü, Orhan Duru, Turgut Uyar, İlhan Berk, Abidin Dino, Pertev Naili Boratav gibi isimler katılmıştır. Tartışmaların ardından Türk aydınları sosyalizmle milli kültür arasındaki olumlu ilişkinin kurulduğu eserler vermek üzere “göreve” çağırılmıştır.²³⁹

Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Türkiye’de ideoloji üzerine çalışmaları olan, 1950’lerde *Forum*, *Yön* gibi dergilerde fikrî yazılar yazan Şerif Mardin, yine *Forum*

²³⁷ Gökhan Atılğan, **Yön-Devrim Hareketi: Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar**, (Yay.Yön. Hayri Erdoğan), İstanbul, Yordam Kitap, 2018, s. 122.

²³⁸ Beşir Hacı Ali, Muhammed Budia, Muhammed Hedda, Ahmet Azegag, “Milli Kültür ve Devrimci Kültür”, Çev. Fethi Naci, **Yön Dergisi**, 1965, S. 123, s. 14, (Çevrimiçi), 10.01.2021, https://tustav.org/yayinlar/sureli_yayinlar/yon/Yon%20Dergisi%20-%20C-3%20-%20Sayi%20-%20123.pdf

²³⁹ Gökhan Atılğan, **Yön-Devrim Hareketi**, s. 144.

dergisinde bulunan 15 Kasım 1954 tarihli “Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti” yazısında Almanya’nın durumu üzerinden Türkiye’nin aydını hakkında değerlendirmelerde bulunur. Ona göre Almanya’da bir dönem Nazi hakimiyetinin oluşu, Alman entelektüellerinin siyasî mesuliyetlerini yerine getirmemesi sebebiyledir; Türkiye’deki aydınlar üzerlerindeki bedbinlikten kurtulmalı, siyasete iştirak mesuliyetini yerine getirmeli, mahallî politikadan millî politikaya uzanan çalışmalar yapmalıdırlar.

Bugün aydının halletmesi lazım gelen mesele iştirak keyfiyetinden ziyade iştirakın ne şekil alacağıdır. Bunu da tayin etmek ağır bir mesuliyettir, fakat bu da şahsi bir mesuliyet olmalıdır. Hiçbir kimse aydına “şu veya bu şekilde iştirak etmek lazımdır” diyemez; demokratik ameliyenin esası hangi şeklin en iyi şekil olduğunu kendi kendine bulması lüzumudur, bu ağır yükü, yani karar verme yükünü taşımaya alışmasıdır. (...) Bugün bazı aydınlarımız için fiilî politikaya iştirak yolları kapanmış olabilir, kendileri bundan dolayı bedbinliğe kapılabilirler, fakat memleket işlerine iştirakta bütün aydınlara bütün yolların kapanmış olduğunu iddia eden bazı aydınlarımız ya gayri samimi davranmakta veya demokrasinin icab ettirdiği çalışma şekillerini idrak etmediklerini göstermektedirler. Burada bedbinliğe düşmek, kendi kendine acımak tarihin affetmeyeceği bir lükstür. (...) Demokratik ameliyenin kaideleri baki kaldıkça, ki memleketimizde bu kaidelerin ortadan kalktığını kimse iddia edemez, bu ameliyenin kaidelerine riayet ederek, yani kanun dışına çıkmadan muvaffak olmaya çalışmak demokrasinin temel icabıdır.²⁴⁰

Yeni Ufuklar dergisinde 1955’te gerçekleştirilen aydın soruşturması, “softalar” ve “kara aydınlar” adını verdikleri bilgi üretimine ortaklık eden diğer iki grup karşısında gerçek aydının mahiyetini arama çalışmasıdır. Hümanizma, eşitlik, özgürlük ve bilim merkezli topyekûn bir Batılaşmayı hedefleyen, Doğu-Batı bütünleştirilmesi, iki savaş sonrası artan anti-pozitivist eğilimlerine ve sezgiyi merkeze alan düşüncelere karşı çıkılması, yanlış ve aşırı Batılaşan yarı aydınlarla mücadele edilmesi gibi düşünceler ortaya koyan *Yeni Ufuklar*; aydını, devrimin ışığına sahip, sağduyulu, topluluk bilincinde, fildişi kulesine hapsolmemiş, akıl ve mantık

²⁴⁰ Şerif Mardin, “Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009, s. 23.

paralelinde çıkarımlar yapan, bildiklerini halka yayarak kara aydınların sayısını azaltmaya çalışan kişi olarak tanımlar. Fakat aydın, ekonomik kaygılar sebebiyle asıl gerçeklere yönelememekte, fikirlerinden taviz vermekte, Batıdaki gibi bir burjuva sınıfına sahip olmayan Türkiye’de kendilerine koruyucu bulamadıkları için devletin emirleri dışına çıkamamaktadır.²⁴¹

Kurtuluş Kayalı, Türkiye’de 1960’lı yıllarda Türkiye İşçi Partisi merkezli bir Marksizm yorumunun olduğunu, bu yorumun Türkiye’nin entelektüel ve özellikle akademik kesimi derinlikli bir şekilde etkilediğini ve Mübeccel Kıray gibi sosyologların bu yorumu sosyolojik olarak çerçevesini çizdiğini dile getirir.²⁴² Bu dönem Kemalizmden sosyalizme, muhafazakârlıktan liberalleşmeye yaklaşan yorumlar görülür.²⁴³

Fakat, Soğuk Savaş’ın etkisi ve Amerika Birleşik Devletleri merkezli global bir anti-komünizm siyaseti Türkiye’de Marksist ve sosyalist açılımların tehdit olarak algılanmasına sebep olmuş, siyasi faaliyetleri sebebiyle bazı öğretim üyeleri üniversitelerdeki görevlerinden alınmıştır. Dergiler çerçevesinde de Kemalist bir ideolojiye sahip fakat yayın hayatının sonlarında Marksizme yaklaşan bazı önerilere sahip *Kadro* dergisinde, edebiyata da yeni açılımlar kazandıran *Forum* dergisinde, sonrasında Türkiye’nin kurtuluşu iktisadî dönüşümde gören *Yön* dergisiyle daha da şiddetlenen Marksist açılımlar okunabilir.

1950’lerin çok partili hayata geçişin ve demokratikleşmenin getirdiği atmosfer içinde Kemalist düşüncenin yanı sıra alternatif yollar öneren iki düşünce zemini olarak varoluşçuluğun ve sosyalizmin ön plana çıktığı söylenebilir. Bu iki akıma sosyolojik düzlemde önem verilmesinin sebebi, ikisinin de fikrî tartışmalardan ziyade temsil ettikleriyle toplumda yankı bulması, mevcut tartışmaların fikrî yönünden ziyade popüler ve imgesel yönünün ön planda olmasıdır.

Önceki eserlerinde entelektüel meselesine değinmiş olsa da entelektüel üzerine esas kapsamlı çalışması 1978’de yayımlanan *Mağaradakiler* eserinde gerçekleştiren Cemil Meriç, entelektüeli toplumdan topluma değişen, varlığı tarihin dalgalanışları

²⁴¹ Ümüt Akagündüz, “Yeni Ufuklar Dergisinde Batılılaşma ve Aydın Tartışmaları (1952 – 1976)”, **Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor / Edebiyat Dergisi**, C: 16, S: 64, 2010/4, s. 69 – 80.

²⁴² Kurtuluş Kayalı, **Düşüncenin Coğrafyası 1: Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli**, Deniz Yay., 2005, s. 9 – 12.

²⁴³ A.g.e., s. 54.

içinde kavranabilecek bir unsur olarak görür. Eserin girişinde, Avrupa’da ve Türkiye’deki aydın tasavvurları üzerine sağ ve sol merkezli eleştirel değerlendirmesi, entelektüel hakkında her tanımlama girişiminin nasıl yeni problemler doğurduğunu gösterir. Sağ açısından, Guehenno’nun bir ilk vasıf olarak zikrettiği dürüstlük, dürüstlüğün mümkünlüğü ve kime karşı olacağı sorununu doğurur. Raymond Aron’un “geniş manada kafa işçileri; dar manada uzmanlar ve okumuşlar” tasnifi, uzmanlığın niteliği, uzmanla kâtip arasındaki ayrımın ne olacağı sorununu doğurur. Hayatını kafasıyla kazanan kişi tasnifi, Pascal, Descartes gibi hayatlarını kalemleriyle kazanmayan entelektüelleri dışarıda bırakır. Roberto Michels’in “hükümleri düşünceye ve ilme dayanan kişi” tanımı ise ölçüt sorununu doğurur, hükümlerin düşünceye ve ilme dayandığı nasıl bilinecektir? Sol açısından, Paul Baran’ın “toplumun şuuru ve ileri güçlerin sözcüsü” tanımı toplum ve ileri güçlerin tanımını gerektirir. Varoluşçuların belli bir siyasî hizbin militanı olamayan, olaylar karşısında her an yeni vaziyetler alabilen, hakikate angaje entelektüeli müphem ve kaypaktır. Türkiye’de, Ziya Gökalp’in yüksek tahsil görmüş fakat halktan kopuk entelektüeli, Meriç’e göre Emile Zola’dan Sartre’a kadar Batının hiçbir aydınına uygulanabilen bir tanım değildir. Mustafa Şekip Tunç’un elli atmış yıl öncesinde üniversiteyi bitirmenin entelektüel olma şartı olduğu, bugünse münevverden dünyayı yenileştirecek ve değiştirecek keşifler ve çalışmalar beklendiği görüşü ise edebiyatçıları, tarihçileri, filozofları dışarıda bırakmaktadır. Mümtaz Turhan’ın yüksek tahsilin derli toplu umumî bilgisine, mensup olduğu memleketten gelen sosyal ve millî bir terbiyeye ve meslekî tahsile sahip entelektüeli Cemil Meriç’e göre entelektüelden ziyâde uzmandır ve bu tasavvur tahsilin niteliği problemini doğurmaktadır. Toker Dereli’nin entelektüelleri liberal ve radikal olarak ikiye ayırması ona göre tatmin edici değildir.²⁴⁴

Sonuçta, Cemil Meriç, entelektüelin tanımlanamaz olduğunu kabul etmekle birlikte, entelektüeli diğerlerinden ayırt eden sabit iki nitelik zikreder. Birinci nitelik entelektüelin zamanın irfanına sahip olması, ülkesinin dili, edebiyatı, tarihinin yanı sıra Avrupa’daki düşünce akımlarını da bilmesidir. İkinci nitelik ise peşin hükümlere iltifat etmemesi, yükselen bir sınıfın devrimci şuuru olarak daima tenkitçi olması,

²⁴⁴ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, Düz. Seçkin Oktay), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 15 – 23.

olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendirmesidir.²⁴⁵ Türk aydınının fikrî aşamalarını özetleyen üç temel kavram, üçü de Fransızca ‘*revolution*’un karşılığı olarak sunulan ihtilâl, inkılap ve devrimdir. Siyasi lehçeye 1886’dan sonra III. Selim döneminde giren, başta zındıklık ve dehrîlikle denk olumsuz bir manada kullanılsa da zamanla aydınlar arasında cazibe kazanan ‘ihtilâl’ kelimesi; tehdit edici görüldüğü için alternatif bir karşılık olarak ‘inkılâp’ kelimesi ortaya çıkmıştır. Yıllarca baş başa yaşayan bu iki terim arasında, Cumhuriyet sonrası inkılâp galip gelmiş; fakat yine de iki terim anlam olarak birbirine karışmaya devam etmiştir. 1960 sonrası ise bu iki karşılığa ‘devrim’ kelimesi eklenir. Devrim kelimesi sol ideoloji tarafından bayraklaştırılmış olsa da, sağ ideoloji tarafından da benimsenir.²⁴⁶ Üç kelimenin de bazı sözlüklerde aynı, bazı sözlüklerde farklı anlamlarda kullanılması; kelimelerin sabit anlamlarının ortaya konulamıyor olması aydının görüşlerindeki çarpıklığın sebeplerinden biri olmaktadır.

1970’lerden 1980’li yıllara gelen süreçte aydının statüsünde bir çözülme, bir düşüş gözlenir. Murat Belge, 1984 yılında yazmış olduğu yazısında bu çözülmeyi Türkiye’deki Batılılaşma algısının değişimine bağlar. Cumhuriyetin ilk yıllarında hızla Batılılaşmak ihtiyacı hisseden ve bunun sonucunda halkı eğitilmesi gereken bir kitle olarak gören aydın, zamanla gelişmiş bir Batıdan çok “bizi sevmeyen, zayıflamamızı isteyen, bölmeyen çalışan” Batının ön plana çıkarılmasıyla ve Batıyla ayrılıkların vurgulanmasıyla birlikte en azından belli bir kesim gözünde bir iç haine dönüşmüştür. Fakat yine zamanla giyim-davranış yönünde bir gelişimi arzulayan Batıcı aydın, düşünce yönünde bir gelişim göstererek Batılı aydına dönüşmeye ve toplumu güdülecek değil, içinde bulunularak birlikte dönüşülecek bir varlık olarak görmeye başlamıştır. Böylece aydın da devletin klasik bakış açısından uzaklaşmıştır. Fakat toplumdaki Batılılaşma algısı ve aydındaki bakış açısındaki değişime rağmen devletle etkili olagelmış bazı çevrelerin ve halkın bazı kesiminin klasik bakış açısının dönüşmemesi, Murat Belge’ye göre aydınları başlangıçtaki projeden uzaklaştıkları ölçüde potansiyel düşman ilan etmiştir.²⁴⁷

²⁴⁵ Ag.e., s. 24.

²⁴⁶ A.g.e., s. 123 – 135.

²⁴⁷ Murat Belge, “Toplumun ‘Kurtarıcısı’ Aydından, Toplumun ‘Düşmanı’ Aydına”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009, s. 204 – 209.

Sabri Ülgener, 1983'te yayımlanan “İktisat, Aydınlar ve Modernizm”, aydını iktisat ağırlıklı bir temellendirmeye tabi tutsa da merkeze aldığı kişi insandır. Ülgener, her şeyden önce “insan”ı ön plana alarak düşünmüş, iktisattan topluma ve aydına yönelişinde insan-merkezlilikten ayrılmamıştır.

Ülgener, Batı dillerinde kullanılan “intellectuelle” terimini “alelade okuryazar olmanın üstünde, kafası ile iş gören ve bilhassa kafa ürünü ile geçinen kişi” olarak tanımladıktan sonra ikinci bir mana olarak “tek yanlı akıl ve mantık insanı” tanımını ekler. Ona göre Türkiye için geçerli olan bu ikinci tanımdır. Akıl ve mantık tarafına aşırı güvenen, ölçsüz ifade tonu ile kendini sık ve bıktırmasıya açığa vurduğu entelektüeli “akıllı”dan öte “ukala”ya kaydırmakta ve sevimsizleştirmektedir. Aydınlar, ayrı ve homojen bir sınıf değildir, cemiyet hayatının çok geniş bir kesimi aynı başlık altında sıralanmış görünür ve bunlar arasında bir ortak taraf bulmak kolay değildir. Aydın fonksiyonları Ülgener’e göre kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek ve halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemektir. Toplumu etkilemede lider fonksiyonuna sahip olma; çoğu zaman tenkit ve karşıtlık (*opposition*) biçiminde, ses ve söz sahibi olmayı statülerinin vaz geçilmez misyonu sayma; ses ve sözü mümkün olduğu kadar soyut, genel ifade ve semboller halinde ifade etmek özelliklerine sahiplerdir. Bilinen ve kullanılan dil karşısında mutlaka alışılmamış ikinci bir dil yaratma aydının değişmeyen tutkusudur. Bununla birlikte Ülgener’in aydın tarifinde vazgeçilmez gördüğü nokta, aydının etrafındaki karizmasını kabul eden dinleyici mürşit kitledir. Çağımız insanının trajik kutuplaşması, aydın ve yığın arasındaki bu bölünüşte aranmalıdır. Batıda entelektüel bir edep verme ve haddini bildirme cihazı değil, mantığı çenesi ve kalemi devamlı işleyen kişidir. Hem dili dönen hem gücü yeten konumunda olan Türk aydını, kütle nazarında daha da sevimsiz “Yanına salavatla yaklaşılabilecek, hayrına da şerrine de bulaşmaktansa mümkün olduğu kadar uzağında durulacak bir kibir odağı” hâline gelmektedir.²⁴⁸

Ülgener, kütle ve bürokrat aydın ilişkisinin, tabana kadar inebilen bir demokratlaşma süreci içinde eski gerginliğini kaybettiğine dikkat çekerek, bürokratin bıraktığı boşluğa bir başka kanattan bir sol aydın modelini yerleştirdiğini söyler. Dış

²⁴⁸ Sabri F. Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzmler**, İstanbul, Derin Yay., 2006, s. 102.

görünüşü ve çetrefil Türkçesi ile farklı bir tip olarak ortaya çıkan yeni entelektüel modeli entelektüeller arasında yine “Yığına kimin ve hangi tarafın sahip çıkacağı kaygısını” yaratmış ve bu yeni aydın da kütle karşısında yabancı kalmaya mahkûm olmuştur. Bu noktada, Raymond Aron’un 1956’da sunduğu görüşlerine de dayanarak Ülgener, İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana aydın kesiminde sol ideolojiye, bir rota değişiminin; aynı zamanda dışarıdan içeriye, düzenin özüne doğru bir yönelişin olduğunu saptar. Bu iç ve düzene dönüşün bir psikozda ve diğeri teknolojiye yatan iki sebebi, aydının yaşadığı dünyaya karşı nefret birikimi ve o birikimi kütleye duyurup yaymada modern araçların rolü ve etkisidir. Aydının yaşadığı dünyaya nefreti, modern demokrasilerin getirdiği gelir ve refah artışıyla beraber yüksek öğretim gören kişi sayısının artması ve dengesiz bir şekilde dolup taşan genç aydın potansiyellerinin ülke geneli istihdam olanaklarının düşmesine sebep olmasıdır. Öğrenim gördüğü alanlarda aradığı bulamamanın yarattığı kin ve öfkenin yanında aydın gençler, yüksek aydın katlarına katılamamanın, uzun süre alt sıralarda dönüp dolanmanın hayal kırıklığını da yaşamaktadır. Ayrıca dev adımlarla genişleyen yayın piyasası ve haberleşme araçlarının etkisiyle başına buyruk, bağımsız bir iş tezgahlamanın peşinde, eskinin aydınları gibi bir avuç hayranları dışında adlarını bile duyurmadan mütevazı yaşamak yerine sesini en uzak çevreye bile duyurmak isteyen, diğerleri gibi ifade araçlarına sahip olma arzusu duyan genç aydınlar çağının gerisinde kalma korkusuyla sürekli öfke ve hırçınlıklarının kamçılandığı hissini yaşamaktadırlar. Bu öfke ve hınçları da, haklarında pek az şey bildiği bir ortak soyut düşmanın, kapitalizm düşmanlığının ilanıya sonuçlanmıştır.²⁴⁹

Sıradan aydın, başkaları ile bir potaya dökülmüş olmanın yeknesaklığı ve —ilave edelim— yavanlığı içinde karşımıza çıkıyor. Kendi bildiğine giden, kendi zevk ve tercihlerinin inşacısı ve —yalnız kalacağını bilmek bahasına— ısrarlı uygulayıcısı neredeyse tarihe karışmıştır. Geniş ve yaygın haberleşme araçları ile uzanabildiği kütlenin zevk ve tercihlerini, atan nabzı her an avucu içinde, adım adım takip etmenin nefes kesici telaşı ve her an «çağ-dışı» kalmanın ya da öyle gösterilmenin kahredici korkusu bütün kaderine hükmedecek boyutlar kazanmıştır. Yazardan, çizenden,

²⁴⁹ A.g.e., s. 102 – 109.

sanatçıdan kamuoyu geçer akçe olarak ne bekliyorsa (ya da ne beklediği sanılıyorsa) o da, hiç kurtuluş yok, aynı yolun artan ölçüde hızlı ve hırslı yazarı, karikatürcüsü, ses sanatçısı, tiyatro aktörü ve film yapımcısı olacaktır. Büyük sanayiın standardize ürünleri gibi sahnenin, basın sanayiinin de tek tipe ve kalıba döktüğü bir aydın mahsulü karşısındayız.²⁵⁰

Dikkat edilecek olursa Ülgener'in tespitleri, teknolojik ve sosyal sebeplerle aydının yabancılaşmasının yanı sıra kitlenin aydın karşısında kazandığı yeni etkileycilik gücünü de ortaya koymaktadır. Artık, bilgiye ulaşma imkanı artmış olan kitle karşısında mutlak öğretmen konumu sarsılmış olan, halktan tamamen kopmuş küçük bir elit cemiyet halini alan yüksek aydınlar arasına da katılamayan küskün aydın, teknolojinin getirdiği bilgi seli karşısında sadece gündemin nabzını tutmak hırslı ve çağının gerisinde kalmak korkusuyla titreyen, mahiyeti muğlak bir tipe dönüşmüştür.

Kurtuluş Kayalı, 1960 sonrası kemalizmden sosyalizme yönelen aydının, 1990 sonrası yeniden sosyalizmden kemalizme döndüğünü ifade eder.²⁵¹ 1940 sonrasında, özellikle akademi genelinde kendi alanında uzmanlaşmanın teşviki, 1980 sonrası artan tercüme faaliyetlerinin bir sonucu olarak inter-disipliner çalışmaların teşvikine yönelim görülür.²⁵² Sosyalizm ve devletçilik vurgusunun aksine, 1980lerden itibaren artan liberalizm ve özelleştirme vurgusu, insanları siyasette çözümün hiç de zor olmadığı şeklinde bir anlayışı, akademide ise başka alanlardan gelen akademisyenlerin siyaseten söz söylemelerinin kolaylaşmasını sağlamıştır. Önceki yıllara nazaran tarih ve sosyoloji bilimlerinin ön plana çıkması, doğa bilimcilerin sosyal bilimlere kaymalarına sebep olmuştur.²⁵³ Kayalı 1980'lerde bir başka yönelim olarak dünya bütünselliği çerçevesinde Türk toplumunun ve Türk kültürünün özgün yanlarını ortaya çıkarmaya yönelik düşünce denemelerinin varlığından söz eder. Fakat bu denemelere de düşünce adamlarının düşüncelerini tahlil etmekten ziyade tahrif etmeye yönelik bir tarz öne çıkmaya başlar. Eski dönemden itibaren Prens Sabahattin, Ahmet Hamdi

²⁵⁰ A.g.e., s. 109.

²⁵¹ Kurtuluş Kayalı, *Düşüncenin Coğrafyası 1*, s. 54.

²⁵² A.g.e., s. 58.

²⁵³ A.g.e., s. 81 – 82.

Tanpınar, Cemil Meriç, Niyazi Berkes, Hilmi Ziya Ülken, Kemal Tahir ve Ahmet Ağaoğlu gibi isimler bu yeni yönelimin aksesuarları nisbetinde kullanılır ve mekândan ve zamandan soyutlanırlar.²⁵⁴

1.5. Uzun ve Dönemeçli Yollar: İdeoloji, Siyaset ve Aydın

1.5.1. Entelektüel ve İktidar: Müzahir mi Muhalif mi?

Zeki ve bilgili insanların toplumların yönetilmesinde iktidar ya da danışma kurulu olarak rol alması tarihin her döneminde arzulanan bir durum olmuştur. Halk, adaleti ve eşitliği sağlayacaklarına inandıkları, “bilgin” veya “alim” dedikleri bu insanlara güvenmiş; hükümdarlar ise bu kimselere ihtimam göstermiş ya da onlar karşısında tedirginlik duymuşlardır. Alim / bilge kişilerin iktidar ile ilişkileri her zaman olumlu değil, zaman zaman gerilimli olmuştur. Fakat modernite öncesinde alim / bilge kişiler, iktidar karşısında tam anlamıyla bağımsız ve eylemci bir muhalefet oluşturmamışlardır. Alimlerin, bir hükümdarın halkıyla nasıl bir ilişki kurması gerektiğini anlattığı siyasetnâmeler, onların iktidar karşısındaki “tavsiye edici” konumlarını gösterir niteliktedir. Modern dönemde yeni bir bilgili insan modeli olarak ortaya çıkan entelektüeller ise aklın ve bilimin ışığında oligarşik yönetimin ve aristokratik yapının muhalifi olmuşlar, yükselen burjuva ve ulus-devletlerin ilerleme ve modernleşme ideallerini desteklemişlerdir. Böylece entelektüeller, kaçınılmaz olarak, modernleşmenin karşılaştığı probleme çözüm teklifleri getiren ideolojilere ve iktidarın yanında yahut karşısında aldıkları konuma göre siyasete yaklaşmışlardır.

Modern döneme ait bir terim olan ideoloji, en açık haliyle “siyasal ve toplumsal bir öğreti oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukukî, bilimsel, felsefî, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü”²⁵⁵ olarak tanımlanır. Bu yönüyle ideoloji, “sistematik bir fikir yapısı veya anlatısı” anlamının yanı sıra “gerçekleri olduğu gibi yansıtmamak” anlamını kazanma özelliğine de sahiptir.²⁵⁶ İnsanların toplumsal yaşamlarını belirleyen en önemli özelliklerden olan, yaşadıkları toplumu anlayış şekillerindeki ortaklık, yani yakın oldukları gruplarla kurdukları ortak toplum haritası; nesilden nesile aktarımı sağlayan kültür adını

²⁵⁴ A.g.e. s. 163.

²⁵⁵ “İdeoloji”, TDK Türkçe Sözlük, s. 1152.

²⁵⁶ Şerif Mardin, İdeoloji, (Düz. Türkan Demir), İstanbul, İletişim Yay., 2015, s. 15.

verdiğimiz bir simge dağarcığı meydana getirir. İdeoloji ise, bu geleneksel toplum haritalarının modern çağlarda faydalarını yitirmeleri sonucu ortaya çıkan, yeni bir toplum anlamları haritası üretme çabası olarak görülebilir.²⁵⁷ Dünyamızı algılama şeklimiz, içinde yaşadığımız toplumun ve kullandığımız dilin sembollerine dayandığı için modern dünyada entelektüelin ideolojiden tamamen bağımsız olması mümkün değildir. Kültürel mahiyette düşünüldüğünde dilin kendisi dahi ideolojik bir özellik gösterir. Dil ve anlam üzerine artan çalışmaların, yapısalcı teoriler ve modernliğin, ideolojinin, tarihin sonunu ilan eden teorilerle aynı dönemde gerçekleşmesi tesadüfi değildir.

Resme biraz daha uzaktan bakarak, ideolojileri modern ve postmodern iklimlerin alt unsurları ve değişim karşısında ortaya çıkmış kontrol mekanizmaları olarak değerlendirmenin ideoloji-siyaset-entelektüel ilişkilerini tahlilde bize daha fazla imkân sağlayacağını düşündük.

Jean-François Lyotard, *modern* terimini, meşruiyetini – tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, akıllı öznenin özgürleşmesi veya refah toplumunun yaratılması gibi – bazı üst anlatılara atıfta bulunarak sağlayan her tür bilimi tanımlamak için kullanır. Aslında meta-anlatılara karşı olan bilim, kendisini yararlı sabiteler ifade etmekle ve gerçeği aramakla sınırlamadığı ölçüde kendi oyununun kurallarını meşrulaştırmak zorundadır. Bu meşruiyet için de felsefe adı verilen anlatıyı üretir. Örneğin, doğruluk değerine sahip bir ifadenin göndereni ile muhatabı arasındaki fikir birliği kuralı, rasyonel akıllar arasında mümkün bir fikir birliği açısından düzenlenirse kabul edilebilir sayılır: bu ise, iyi bir etik-politik evrensele yönelen bilgi kahramanının Aydınlanma anlatısıdır. Eğer bilgiyi meşrulaştırmak için bir tarih felsefesini imâ eden bir üst anlatı kullanılıyorsa, sosyal bağı yöneten kurumların da meşrulaştırılması zorunluluğu ortaya çıkar. Bunun sonucunda ise adalet de hakikat gibi bu üst anlatıya tahsis edilir.²⁵⁸ Dışlamaya meyyal bir özellik gösteren üst anlatılar, kendilerini bu sayede meşrûlaştırmaktadır, örneğin modern bilim, meşruiyetini cehalet ve safsatadan kurtulma anlatısına dayandırır. Bu üst anlatıların en önemli iki türü olan “özgürleştirme anlatısıyla” Hegelcilik ve spekülatif söylemiyle Marksizm, aklın

²⁵⁷ A.g.e. s. 19 – 20.

²⁵⁸ Jean-François Lyotard, **Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, Trans. Geoff Bennington, Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. xxiii.

üretim süreçlerine, siyasete ya da ahlâka uygulanması yoluyla ya da diyalektiğin itici gücünün bir sonucu olarak, ilerlemenin kesin ve mutlak olduğu iddiasında hemfikirdir.²⁵⁹

Modernizm ekonomik, kültürel, bireysel ve siyasal dört boyut üzerinde kendini gösterir. Birinci olarak ekonomik boyut, kapitalist ilişkileri ve sanayileşmeyi kapsar. İkinci olarak bilgiye, ahlaka ve sanata yaklaşım, birbirine indirgenemeyen üç otonom alan olarak dil vasıtasıyla nesnel ve evrensel gerçeklik iddiası taşıyan bir toplumbilimin kurulabileceğine inanmaktadır. Üçüncü boyut, geleneksel toplum bağlarından kurtulmuş, kendi aklıyla kendini yönlendirebilen yurttaş-bireyin doğması düşüncesidir. Dördüncü boyut ise gelişen kurumsal yapı sonucu yeni bir örgütlenme biçimi olarak ulus-devletlerin ortaya çıkması ve demokratik süreçlere dayanma vurgusudur. Yerel toplumsal ilişki biçimlerini aşarak, daha büyük ve yaygın bir mekânda toplum içi dayanışmayı sağlamak amacı, ulus-kimlikler geliştirilmesini zorunlu kılmıştır.²⁶⁰

Postmodern ise en sade şekliyle, üst anlatılara karşı duyulan şüpheciliktir. Bilimlerde ilerlemenin bir ürünü olan bu şüphecilik, bilimlerdeki ilerleme tarafından öngörülmüş bir şeydir. Üst anlatıların meşrulaştırma araçlarının değerlerini yitirmesi, metafizik felsefenin ve geçmişte ona yaslanarak yükselen üniversite kurumunun krizini ortaya çıkarmıştır. Anlatısal işlev, işlevcilerini, büyük kahramanlarını, büyük tehlikelerini, büyük yolculuklarını, büyük amacını kaybetmekte ve anlatısal dil, kendi elementlerinin bulutları içine dağıtılmaktadırlar. Her bulutun içinde türüne özgü pragmatik değerler aktarılır ve bizler bulutların kavşak noktasında yaşarız. Bununla birlikte zorunlu olarak sabit dil kombinasyonları kurmayız ve kurduklarımızın iletilebilir değildir. Elementlerin heterojenliğinden doğan çok sayıda ve çeşitli dil oyunları mevcuttur ve bunlar yamalar halinde kurumların ortaya çıkmasına sebep olurlar.²⁶¹ Üst anlatıların değerini yitirmesi, dünya savaşları, Doğu Bloğunun çöküşü, Batı düşünce krizi gibi sebepleri çok çeşitli olan üst anlatı şüpheciliği, sadece toplum içi ve toplumlar arası sistemleri değiştirmemiş, modern bir bilge modeli olarak

²⁵⁹ Ahmet Cevizci, “Üst anlatı”, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s. 879.

²⁶⁰ İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**, (Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, Cilt Ed. Uygur Kocabaşoğlu, Düz. Serap Yeğen), İstanbul, İletişim Yay., s. 40

²⁶¹ Jean-François Lyotard, **Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, p. xxiii – xxiv.

entelektüelin konumunu ve iktidar ilişkileriyle kurduğu pratikler noktasında da değişiklikler yaratmıştır. “Modernliğin sonu” savlarıyla birlikte ardı ardına ölüm ilanları şeklinde ortaya çıkan “tarihin sonu”, “ütopyaların sonu”, “ideolojilerin sonu” tezleri bu paralellik ve bağlantılar ekseninde okunabilir.

Entelektüel ve ideoloji ilişkisini, modern ve postmodern durumun etkisiyle değerlendirirken, Immanuel Wallerstein’ın ideoloji hakkındaki görüşünün toparlayıcı olduğu düşüncesindeyiz:

Eğer siyasi değişim norm olarak görülüyor ve eğer genellikle egemenliğin halkta olduğuna inanılıyorsa, soru ateşten gömleğin nasıl giyileceği, daha akademik bir biçimde ifade edecek olursak, kargaşayı, yıkıcılığı ve aslında değişimin kendisini asgariye indirmek için toplumsal baskıların nasıl idare edileceği sorusu haline gelir. İdeolojiler işte burada devreye girer. İdeolojiler değişimi idare etme programlarıdır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılların başlıca üç ideolojisi, değişimi asgariye indirecek şekilde idare etmenin üç olası yolunu temsil ederler: Değişim mümkün olduğunca yavaşlatılabilir, tam olarak doğru hız aranabilir, ya da hızlandırılabilir. Bu üç program için çeşitli adlar icat ettik, bunlardan biri sağ, merkez ve soldur. Biraz daha açıklayıcı olan ikincisi ise muhafazakarlık, liberalizm ve radikalizm/sosyalizmdir.²⁶²

Entelektüelin ideoloji ve siyasetle ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda fikir ayrılıkları vardır. Kimi görüşler idrâki geniş bir insan olarak entelektüelin ideolojiler üstü ve güncel siyasetin ötesinde bir konumda olması gerektiğini, kimileri entelektüelin duruma göre sınırlı olarak ideolojileri destekleyebileceğini ve güncel siyaseti evrensel kurallar seviyesinde yorumlayabileceğini, kimileri ise entelektüelin bir ideolojinin bakış açısıyla bakmadan ve güncel siyasette bir tarafa ait olmadan işlevini yerine getiremeyeceğini savunmaktadır.

Entelektüel, iktidar karşısında bazen bir muhalif, bazen bir destekçi olmuş, bazen ise kendisi iktidar rolünü üstlenmiştir. Fakat bazen ideolog rolüne meyleden entelektüel modelinin toplum üzerinde eğitici rolüyle bir tahakküm tasarlamasının bilinçaltı, Condillac ve Helvetius’un ruh, akıl ve irade üzerine düşüncelerine kadar

²⁶² Immanuel Wallerstein, **Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi**, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yay., 2000, s. 162.

götürülebilir. Condillac, ruhtaki bütün olayların duyuların sağladığı duyumlardan ibaret olduğunu, insanların pasif algılayıcı olarak dış etkilerin şiddetine göre *dikkat*, eşitliğine göre mukâyese ve karar yetenekleri geliştirdiğini ve bu yeteneklerin ifadesi olarak ortaya çıkan “dil”in, onu ancak rasyonel bir şekilde kullandığımızda bizi hakikate ulaştırabileceğini öne sürmüştür. Helvetius ise bu fikri daha ileri götürerek, insanların yetilerinin tecrübe ve dış etkenlerle oluştuğunu, örneğin ahlâkî seviyeyi ve düşünce kudretini eğitim sisteminin oluşturduğunu öne sürerek kötü eğitim sonucu kötü olan insanların iyi eğitimle düzeltilebileceğini savunmuştur.²⁶³ İlerleyen bölümlerde aydın ve akademi ilişkisini değerlendirirken ortaya koyacağımız üzere Condillac ve Helvetius’tan gelen düşünce eğitim üzerinde iktidarın gücünü pekiştirmiş, özellikle modernite sonrası ulus devletlerin ortaya çıkışıyla devletlerin yönetim bünyesine katılan üniversiteler, sadece akademi mahiyetinde değil akademi dışında da entelektüelleri devletçi yönetimin inşasında yahut ona karşıt bir konum almaya zorlamıştır.

Entelektüelin “bilen” olmakla birlikte “eyleyen” olmasının Dreyfus Davası sonrasında başladığı genel kabuldür. Böylelikle eyleyen ve etkileyen (müdahil) olmak entelektüel aktivitenin temel vasfı haline gelir.²⁶⁴ Eyleyen olmak, taraf yahut karşı taraf olmak, işaret etmek, eleştirmek, dillendirmek demektir. Görev algısı bilgi temelli iş yapmak olan öncü entelektüel modelinin, zamanla hükmetme ve kamuoyunun önderliğini üstlenme bilinci kazanarak kendi imgesini dönüştürme gayreti içine girdiği söylenebilir.²⁶⁵

İlk defa Destutt de Tracy, ideoloji terimini “herkese doğru düşünme imkânları sağlamak için kullanılacak fikir bilimi” anlamında kullandığı kullanır ve Napolyon’un hükümdarlığının ilk dönemlerinde ideologlara sağladığı destekle ideoloji Tracy’nin kullandığı anlamda var olma imkânı bulur. Fakat imparatorun, rejimini pekiştirmek için, Fransız İhtilâli zamanı konulmuş, dinsel kurumların eğitim yapma yasağının kaldırması Napolyon ile ideologların arasının açılmasına sebep olmuştur. Napolyon,

²⁶³ Harold Höffding, **A History of Modern Philosophy**, 2 Cilt (1955), Cilt I, 466 – 471.’den alıntılanan Şerif Mardin, **İdeoloji**, s. 15.

²⁶⁴ Peter Nettl, “Power and the Intellectuals”, **Power & Consciousness**, Edt. By. Conor Cruise O’Brien and William Dean Vanech, Newyork University Press, New York, 1969, s. 18.’den alıntılanan Kenan Çağan, “Entelektüel İmgesi Üzerine”, **Entelektüel ve İktidar**, Ed. Kenan Çağan, Ankara, Hece Yay., 2005, s. 13.

²⁶⁵ Kenan Çağan, “Entelektüel İmgesi Üzerine”, **Entelektüel ve İktidar**, s. 13.

ideologları metafizik yapmakla suçlamış; “ideoloji” ise birtakım eksantrik insanların acayip fikirleri anlamını kazanmıştır. İdeologlar, önceleri kendilerini hâmilik statüsünde kullanan Fransız monarşisinin iktidarına karşı aldıkları tavrı ve özgürleşme çabasını, Napolyon döneminde de sürdürmüşlerdir.²⁶⁶

Entelektüeller, kendi hâkimiyetlerini arzuladıklarında, varlıklarının teminatı olan bilgiyi kutsallaştırmakla, bilginin evrensel ve vazgeçilmez önemini abartılı bir şekilde vurgulamakla işe başlamışlardır. Entelektüeller, bilgi tasavvurunu ikinci şahısların zihin dünyalarında neredeyse metafizik bir inanca dönüştürerek ve bilgiyi krallık tahtına oturtarak ikinci şahısların kendilerine olan sadakatlerini temin etmek isterler. Neredeyse bütün iktidarların meşruiyet arayışlarında ötekine (en başta bilgiye) muhtaç olma hali, entelektüellerin kendi meşruiyetleri söz konusu olduğunda, entelektüelin kendi meşruiyetini kendilerine temin etmesi, kendi benliğini idolleştirmesi yoluyla ortadan kalkar. Başkası adına konuşma ve karar alma cesaretini körükleyen bu tavır ise bireysel ve toplumsal özgürlükleri ihlâl edebilmektedir.²⁶⁷ Entelektüelin kendi benliğini idealleştirmesi aynı zamanda kendi varlığını bir ideolojiye dönüştürme riskini taşımaktadır. Varlığını ideolojiye dönüştüren entelektüel ise, kendi meşruiyetini kendine sağlamasının aksine kamu nezdinde fikir temelli meşruiyetini yitirerek bir slogana ya da sembole dönüşmektedir. Fikirlerinden ziyâde eylemleri veya sembolik değerleri üzerinden değerlendirilen bu entelektüellerin tavrı, onları her an konumlarını kaybederek bir yabancı yahut hain ilan edilebilecekleri sabitlikten uzak bir konuma sokmaktadır.

“İdeoloji”, Karl Marx’ın terminolojisinde “yanlı fikir” anlamında olumsuz bir kullanıma sahiptir. Marx, *Alman İdeolojisi* eserinde bu yanlılığın devrin Alman düşünürlerini ne kadar etkilediğini göstermeye çalışmıştır. Sosyal realite hakkındaki kendi görüşlerini ideoloji ya da bir “izm” olarak görmeyen Marx, kurduğu düşünce sistemini dünyayı doğru algılamayı mümkün kılan bir araç olarak görmüştür.²⁶⁸ Bir program olarak kullandığı Feuerbach’ın *praxis* felsefesi, nesneleri ve deneyleri nesnel edimsellik içinde algılama düşüncesi olarak bir medeniyetin kültür ürünlerini anlamak

²⁶⁶ Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 24 – 25.

²⁶⁷ Kenan Çağan, “İktidarla İmtihan Süreçlerinde Entelektüelin Durumu”, *Entelektüel ve İktidar*, Ed. Kenan Çağan, Ankara, Hece Yay., 2005, s. 171 – 172.

²⁶⁸ Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 20 – 21.

için onları somut yaşam özelliklerine bağlamak, önce insan yaşamını ele almak, bunun ışığında da fikirleri incelemeyi ön görür.²⁶⁹ 20. yüzyılda ise Lenin ile birlikte Marksizm dahilinde olumlu bir anlamda kullanılmaya başlanan ideoloji, verilen kavganın getirdiği eylem ihtiyacının ve yeni eylem yöntemlerinin getirisi olarak yorumlanabilir. Lenin dönemin ‘ekonomistler’ adıyla bilinen Marksist grubunun savunduğu, proleteryanın devrime zorlanması zorunluluğunun olmadığı ve uygun iktisadi şartlar ortaya çıktığı zaman devrimin kendiliğinden ortaya çıkacağı görüşüne şiddetle karşı çıkmış; işçiler arasında sınıf bilincinin az geliştiğini ve bir öndere muhtaç olduklarını savunmuştur. 20. yüzyılın ilk yarısı, faşist ya da Marksist çok çeşitli fikir hareketlerinin bir eylem çağrısı üretmeye önem verdiği bir dönem olarak Marksizmin eylem ve ideoloji vurgusunu anlamlı kılmaktadır.²⁷⁰

Talcott Parsons ideolojiyi dinsel düşünceden ayırarak, “bir sosyal sistemin gerçek ve potansiyel durumlarına oranla hem empirik hem de değerlendirmeli düşünceler kitlesi” olarak tanımlar. Parsons’a göre ideoloji, modern seküler entelektüel sınıfların genel olarak önemli sayılma, toplumun işlerinde stratejik pozisyonlarından kaynaklanan bir etkiye sahip olma çabası içinde kullandıkları başlıca araç haline gelmiştir. Teknik anlamda nüfuz kullanma yolu olarak ideolojik propaganda, politik ve etkin grupların iktidarının ve “paralı” grupların zenginliğinin işlevsel değeridir. Fakat gittikçe çoğulculuğa yönelen genel kültürel model Daniell Bell’in “ideolojilerin sonunu” yaşamaya başladığımızı iddia etmesinin altında yatan entelektüeller arası ayrımlaşmayı gösterir.²⁷¹

Alain Touraine’e göre entelektüeller, bilimin ilerlemelerini geçmiş kurum ve inançların eleştirisiyle birleştirerek akılcılaştırma hareketlerini yürütmüşlerdir. Fakat modernizmin ilk yüzyıllarından sonra, XX. yüzyılda, entelektüellerle tarihin ilişkisi tersine dönmüştür. Bunun birbirine karşıt iki nedeni vardır: Birincisi, modernliğin kitle üretim ve tüketimine dönüşmesi ve aklın saf dünyasının artık modernlik araçlarını en vasat, hatta en akıldışı taleplerin hizmetine sunan kalabalıklar tarafından istilaya uğramış olmasıdır. İkincisi ise modern aklın dünyasının modernleşme siyasetleri ve

²⁶⁹ Avineri, *The Social and Political Thought*, s. 14 – 15.’den alıntılan Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 31.

²⁷⁰ Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 20, 21, 42.

²⁷¹ Talcott Parsons, “Entelektüel: Sosyal Bir Rol Kategorisi”, *Entelektüel ve İktidar*, (Çev. Salih Özer, Ed. Kenan Çağan), Ankara, Hece Yay., 2005, s. 42 – 43.

milliyetçi diktatörlüklere gitgide daha bağımlı hâle gelmesidir. Fransa’da, ABD’de pek çok entelektüel, “ilerleme güçleri” ile geleneksel ittifaklarını olabildiğince korumaya çalışmış olsalar da Vietnam ve Cezayir’de hükümetlerin sömürgeci müdahalelerine karşı ulusal kurtuluş hareketlerini desteklemişlerdir. Özellikle 1968 sonrası pek çok entelektüel karşı modernlikte yeni bir tarih felsefesi bulmuş, modern dünyayı aklın yıkıcısı olarak mahkûm etmişlerdir. Bu onların hem kitle karşıtı seçkinciliklerini hem de modernleştirici diktatörlüklere düşmanlıklarını tatmin etmiş, özellikle yetmişli yıllarda karşı-modernizm fikri neredeyse hegemonyacı bir hal almıştır. XIX. yüzyılın ortasında nasıl gelecek hülyasına kapılmışlarsa, XX. yüzyıl ortasında da o derece felaket, anlamsızlık ve tarihsel edimcilerin yok oluş duygusunun etkisinde kalan entelektüeller; barbarlığın, mutlak iktidarın ya da tekelci devlet kapitalizminin önlenemez yükselişi karşısında kendilerini aşırı bir radikalizme ve marjinalliğe sürükleyen bir modernlik eleştirisinin içinde hapsolmuşlardır.²⁷²

Sartre, entelektüelin içinden çıktığı pratik bilgi teknisyenlerinin, Batıda kilise karşısında duyulan düşünce bunalımı karşısında burjuvazinin küresel dünya görüşünü onaylayacak ideolojiyi var ettiğini söyler. Hukukçular (Montesquieu), edebiyatçılar (Voltaire, Diderot, Rousseau), matematikçiler (d’Alembert), hekimler gibi kendilerine filozof adını veren farklı mesleklerden düşünürler, burjuvazinin eylem ve taleplerini kucaklayan akılcı bir evren kavramı yaratmışlardır.²⁷³ Öncelikle dine karşı, dinin yarattığı boşluğu doldurmak üzere akla ve burjuva sınıfına dayanarak ortaya çıkan ideoloji zamanla eleştirdiği iktidar rolünü üstlenmiş, sonradan bölünerek, çoğalarak, kendi içinde ve diğerleriyle mücadele ederek iddiasını ve değerini yitirmiştir.

Entelektüelleri parçalanmış toplumların bir ürünü olarak gören Sartre, entelektüeli kendinde ve toplumda, pratik doğruluğun araştırılmasıyla (içerdiği tüm normlarla birlikte) egemen ideoloji arasındaki (geleneksel değerler dizgesiyle birlikte) karşıtlığın bilincine varmış kişi olarak tanımlar. Önce kendisine yakıştırılan çelişkili varlığı uygun bir bütünlüğe çevirmek için kendi üstünde araştırma yapan entelektüel, sonra oluşturduğu soyut nitelikte yöntemlerin toplumda karşılığını arayan, böylece kendini dünyaya ve dünyayı kendine göndererek sürekli bir altüst oluş içinde olan

²⁷² Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, (Çev. Hülya Tufan), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2002, s. 171 – 172.

²⁷³ Sartre, **Aydınlar Üzerine**, s. 20.

kişidir. İktidar, entelektüelin içinden çıktığı teknisyen grubunun gerçekliğinin evrensel ile özel olanı sürekli ve karşılıklı sorgulamak olduğunu ve Hegel’in “rahatsız bilincini” temsil ettiğini bilir, bu sebeple onu her zaman şüpheli bulur. Çünkü araştırma uzmanı ve geleneğin koruyucusu olarak teknisyenin her zaman hegemonyaya karşı gelerek entelektüel olma potansiyeli vardır.²⁷⁴ Böylelikle Sartre, entelektüel olmayı hegemonyaya karşı çıkma, yani muhalefet ve devrimcilik üzerinden tanımlamaktadır.

Zygmunt Bauman, ise *Yasakoyucular ile Yorumcular* eserinde, yasa koyucu aydın modelinin yorumcu aydın modeline dönüşmesinde ideolojilerin etkisine ayrıca bir bölüm ayırır. Fransız Akademisi’nin yayımladığı Sözlük’te “fikirler bilimi, fikirlerin kökeni ve işlevi ile ilgili sistem” anlamına gelen *Ideologie* kelimesinin Bauman’a göre en dikkat çeken yanı, Ulusal Enstitü tarafından toplumu keşfetmesi için önerilen tek bilim olarak sunmasıdır. Toplumun tek bilimi olma iddiasındaki ideoloji, diğer toplumsal bilimleri ortadan kaldırma ya da içini boşaltma iddiasındadır. Sonradan Auguste Comte sayesinde “sosyoloji” adını alsa da bu yeni bilimin betimlenme tarzı aynı kalmıştır. İdeolojide uzmanlaşan bir kişiye *physicist* (fizikçi), *chemist* (kimyacı), *biologist* (biyolog) gibi yerleşik bilim insanlarını çağrıştıran “ideologist” (ideolog) adı verilmiştir.²⁷⁵

Daryush Shayegan entelektüelin bir ideolojiye kendisini kaptırmasını yarı-felçli bir bakışın ürünü olarak görür. Entelektüelin bir harekete, partiye, kabileye, tarıkata ya da herhangi bir şefin kişiliğinin putlaştırılmasına katılması onun olgunlaşmamışlığının, kendini sorgulamak riskinden çekindiğinin ve bu çekincenin onu bütünleşme ihtiyacına sürüklediğinin göstergesidir.²⁷⁶

Karl Mannheim, entelijansiyayı sınıflar üstü değil sınıflar arası bir kümelenme olarak tanımlar ve bu kümenin üyesi bireyin sınıfsal bir yörüngesinin, seçimlerinde bir sınıfın karakteristiğine uygunluğun ya da güncel tartışmalarda taraf tuttuğu partilerin olabileceğini ve söyler. Fakat bu bağlılıkta dikkat çeken, entelektüelin düşünsel taliminin getirisi olarak karşılaştığı günlük sorunlara karşı birden çok bakış açısıyla donanmış olması, her zaman olayla bu çoklu açıyla bakmasıdır. Entelektüelin duruma

²⁷⁴ A.g.e. s. 31.

²⁷⁵ Zygmunt Bauman, **Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**, (Çev. Kemal Atakay), Metis Y., 2017, s. 122 – 123.

²⁷⁶ Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., 2017, s. 164.

göre partizan gibi hareket ettiği ya da kendini bir sınıfla özdeştiirdiği zamanlarda dahi çoklu bakışının geçerli olması onu daha değişken, kararsız bırakabilir. Kendini davaya daha gevşek adadığı için bakış açısını çok hızlı değiştirebilir ve bu durum onu diğerlerine nazaran daha az güvenilir bir müttefik yapar.²⁷⁷

Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra faşist devletlerin yıkılışı, dünya genelinde demokratikleşmenin yaygınlaşması ve özellikle artan iletişim teknolojileri sayesinde devletlerin birbirlerinden haber alma olanakları daha da artmış, bu durum da entelektüellerin düzey fark etmeksizin birbirleriyle iletişim kurabilme olanaklarını kolaylaştırmıştır.

Entelektüellerin gerçek entelektüel varoluşlarını politik ve ideolojik alandan bağımsızlaştırmaları ve özgürleştirmelerini gerektiğini söyleyen George Konrad, “zihin devleti” olarak adlandırdığı bir ruhsal otorite alanı tasarlar. Bu uluslararası otorite alanının hayali cemaatleri entelektüeller de somut dünyayı anlamlandırma noktasında bireysel çalışmalarda birleşeceklerdir. Uluslararası entelektüel cemaati her kültürü ve her ülke halkını birbirine bağlayan dünya düzeyinde bir bağlantılar ağına sahiptir. Bu ruhsal cemaatin ve hayali zihin devletinin üyeleri entelektüeller, diğer insanların kültürleri içerisinde bile kendilerini evindeymiş gibi hisseden, ulus-ötesi (transnasyonal) bir yapı/oluşum göstermektedir. Konrad'a göre bugün proleterya sınıfının değil, entelijansiyanın uluslar aracılığıyla (enternasyonalizmin) taşıyıcıları olduğunu iddia ettiği entelektüellerin arz ettiği konumun “ulus-devletinkinden daha az dinamik olmadığını” ve entelektüellerin “ulus-devletten daha gelişmiş bir kurumlar ağına sahip” olduğunu söyler. Global enformasyon akışı içinde bütün düzeylerde entelektüeller, birbirleriyle temas kuran, sınırlar karşısında birbirleri hakkında en çok bilgiye sahip olabilen ve birbirlerinin müttefikleri olduklarını hisseden kişilerdir.²⁷⁸

²⁷⁷ Karl Mannheim, **Kültür Sosyolojisi**, (Çev. Mustafa Yalçinkaya, Çev. Ed. Kasım Akbaş, Gen. Yay. Yön. Mahmut Sever), İstanbul, Pinhan Yay., 2017, s. 137 – 139.

²⁷⁸ George Konrad, **Antipolitics**, New York, Quartet Books, 1984, p. 208 – 223'den alıntılanan Ernur Genç, “Sosyolojik Açıdan Entelektüel Kavramlaştırmaları”, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006, s. 116 – 118.

1.5.2. Türkiye’de İdeoloji, Siyaset Aydın

1.5.2.1. Kendine Has Bir İdeoloji ve Siyaset

Türkiye dâhilinde entelektüellerin konumuna baktığımızda, kimliği ve mâhiyeti açısından, daha önce incelediğimiz felsefe, din ve sosyolojiye kıyasla siyasetin çok daha merkezî bir noktada durduğu söylenebilir. Tanzimat’tan beri, ülkesini kurtarmak ve daha iyi hâle getirmek düşüncesiyle bilgi kaynaklarına mümkün olabilecek en hızlı şekilde ulaşmaya çalışan Türk aydını, siyasette gelişimi sağlayacak çok daha kuvvetli bir damar bulmuş, hatta çoğu zaman felsefenin veya dinin bile siyasi kısmıyla ilgilenmiştir. Türk aydınının bu durumu, bazı araştırmacılar tarafından Batılı entelektüelden ayırmak ya da Türk aydınının farklılığını vurgulamak üzere entelektüel (*intellectual*) ile onun Türkçe karşılığı olarak üretilmiş münevver veya aydın kavramı arasında siyasi tavra göre bir ayırım yapmak ihtiyacının duyulmasına sebep olmuştur. Bu ayrımların sebepleri değişiklik gösterse de bunlar temel olarak siyasi tavır çatısı altında toplayabileceğimiz yorumlardır.

Besim F. Dellaloğlu’nun yaptığı ayırma göre entelektüel dünyaya mümkün olan en geniş açıdan bakan, aydın ise bir siyasal programın ya da ideolojinin bayraktarlığını üstlenerek toplumu aydınlatma çabasında olan kişidir:

(...) entelektüel, aydın gibi toplumu aydınlatan, doğrunun, iyinin, güzelin bayraktarlığını yapan, herhangi bir siyasal programın ya da ideolojinin fikri altyapısını inşa eden kişi değildir. Entelektüel öncelikle dünyaya mümkün olan en geniş açıdan bakabilen, çok geniş bir veri havuzuyla çalışan, çok değişik kaynaklardan beslenebilen ve bütün bunlardan kendi idrakiyle aklı arasındaki bir yerlerde bir cümle, bir mana, bir öneri inşa edebilen kişidir daha çok. Entelektüel ile aydın arasında geçişkenlikler elbette yok değil. Entelektüel düşündüklerini, kurduklarını ifade etmeye başladığı andan itibaren belli ölçülerde aydına benzemeye başlıyor. Aydın ise önerdiği programın oluşmasında fikrî katkısı olduğu ölçüde entelektüel özellikler gösterebiliyor. Ancak eninde sonunda entelektüel daha çok düşünen, aydın ise daha çok yapan kişi.²⁷⁹

²⁷⁹ “Aydın/Entelektüel”, **Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi**, (Ed. Samet Altıntaş), Timaş Y., 2020, s. 134 – 135.

Entelektüelde daha çok hakikat duygusu, aydında ideoloji, akademisyende ise kariyer ağır basmaktadır.²⁸⁰

Başka bir görüş, 1960’lardan 1990’lara kadar hâkim aydın modelinden kamusal alanda görünürlüğü yüksek, entelektüel alana özgü sermayesi düşük, kendine özgü bir gündemi olmayan, elinden büyük iş gelmeyen, siyasal alanın gündemine takılı kalan, kendisine öncülük misyonu biçen, devleti kurtarıcı ve kollayıcı, devletle mesafesi çok az, siyasal sermayesi fazla bir tip olarak bahseder. Aydın, tekil çıkarları evrenselin içinde dikerek bir ideolojik hegemonya tesis etmektedir. Buna karşın siyasetin geri çekildiği 1980 sonrasında oluşmaya başlayan ve 1990’larda belirginleşen “entelektüel” ise aydının tam tersine kamusal alanda görünürlüğü az, kültürel sermayesi yüksek, kendine özgün bir gündeme sahip, siyasal gündemlere çok fazla angaje olmayan, göreve özerkliği tesis edebilen, devletle ve siyasal süreçlerle arasına nisbî bir mesafe koyabilmiş, devleti ve toplumu kurtarıcı bir misyonu olmayan, post-ideolojik, kendini öncü olarak görmeyen bir figürdür. Siyasal talepler aydına doğrudan, entelektüele ise kırıltarak yansıma eğilimindedir. 60’lardan 90’lara aydının entelektüelleşmesi süreci gerçekleşmişken, 90 sonrası ise tersine entelektüelin yeniden aydınlaşması eğilimi söz konusudur.²⁸¹

Tanıl Bora, entelektüel ve münevver (sonrasında aydın) ayrımını milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin kendi “müspet aydınını”, Batıcı zihniyete atfederek reddettiği “entelektüel” kelimesinden ayırma stratejisi olarak okur. “Biz de aydınız / gerçek aydın biziz” iddiasıyla 1970 ve 80’lerde sosyalizmin yükselerek düşünsel ve sanatsal bir üretim infilakıyla birleşmesiyle, ‘menfî aydın’ cephesinde etkili olan Aydınlar Ocağı akademi ve yayıncılık vasıtasıyla bürokrasi ve siyasete nüfuz etmeye çalışmıştır. “Müspet aydın” tasavvuru, yozlaştırıldığı ve gasp edildiğini düşündükleri aydın statüsünü onarmak, evrenselci-hümanist-kozmopolit aydın tasavvuru yerine millî – manevî ananeye bağlı gerçek aydını ortaya çıkarmak arzusunu işaret etmektedir.²⁸²

²⁸⁰ A.g.e. s. 135

²⁸¹ Hüseyin Etil, “‘Müstehzî’den ‘Kindar’a Yaşanan Tipolojik Kayma: Entelektüelin Aydınlaşması”, **Umran**, S. 246, Şubat 2015, s. 25 – 26.

²⁸² Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler**, (Ed. Kerem Ünüvar, Düz. Burçin Gönül), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 399 – 400.

Tüm bunları göz önüne aldığımızda, entelektüel, münevver ve aydının daha kavramsallaştırmaları noktasında siyasetin ağırlığının hissedildiğini, Batılı entelektüelin ve onu reddederek ortaya çıkan münevverin (sonra aydın) arasında çok daha derin bir güç mücadelesinin mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Türkiye’de güncel siyasal akımlar, konumlarını gelecekteki projeler üzerine kurmaktan çok Türkiye’deki modernleşme deneyiminin eleştirilmesine dayandırmaktadır.²⁸³ Bu sebeple Türkiye dahilinde aydın, siyaset ve ideoloji ilişkisi modernleşme tecrübesi ile çok yakından ilişkilidir. Türkiye’yi kurtarmak ve daha güzel bir ülke hâline getirebilmek için gelen teklifler ya modernleşmenin hakkıyla yerine getirilmediği düşüncesiyle modernleşmeyi savunan ya da modernleşmenin baştan ayağı yanlış bir karar olduğu düşüncesiyle modernleşmeyi yadsıyan eleştirilerle birlikte yürümüştür. Kurtuluş Kayalı’ya göre Türk entelektüellerinin düşünceleri tarih boyunca tutarlı olmamıştır çünkü güncel siyasete fazlasıyla bağımlıdır.²⁸⁴ Cemil Meriç ise 19. asra kadar Osmanlı’nın ortak şuûru olan İslâmiyet’ten sonra Batı’dan gelen ilmin ortak bir şuûr, ortak bir dünya görüşü, bir ideoloji oluşturamadığını söyler. Ona göre Batının siyasî ve politik tarihi bilinmeden ideolojileri kavramak mümkün değildir; anlamak için gerekli mukayese ve irfân kudreti ise yeni aydınlarda yoktur.

İdeoloji, iktisadî alt yapının ifadesidir. Sosyal bir sınıfın çıkarlarını dünyaca geçerli bir hakikat diye sunar. Oysa müstağrip Avrupa fikriyatını bir ilmihal gibi ezberlemeye kalkar. Bütünü kucaklayamaz, kucaklayamazdı da. Müstağripler 1960’lara kadar aynı yalanları çeşitli üsluplarla tekrarlayan bir topluluk. Aydın, efendisinin ilaçlarını çalıp içen ahmak uşak. (...) ne Locke çevrilmişti dilimize, ne Hobbes, ne Darwin. Hegel, ışığı bize kadar gelmeyen bir yıldızdı. Marx, mavi sakalın kırkuncı odası. Harf devrimi kütüphanelerimizi dilsizleştirmişti. Tek parti, çelik bir korse giydirmişti şuura, 60’lardan sonra setler yıkıldı, izm’ler bulanık bir sel gibi aktı ülkemize.²⁸⁵

²⁸³ İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**, (Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, Cilt Ed. Uygur Kocabaşoğlu, Düz.Serap Yeğen), İstanbul, İletişim Yay., s. 40.

²⁸⁴ Kurtuluş Kayalı, **Düşüncenin Coğrafyası 1: Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli**, Deniz Yay., 2005, s. 57.

²⁸⁵ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, Düz. Seçkin Oktay), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 228 – 229.

İlhan Tekeli Türk modernleşmesini Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama devrinden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar dört temel aşama üzerinden özetler. Yönetim meşruiyeti dine, toprak ekonomisi ise sultan, tımar sahibi ve reaya arasındaki iş bölümüne dayanan Osmanlı İmparatorluğu, ilk aşamada karşılaşılan sorunların çözümünü siyasal ve sosyal sistem içinde aramış ve modernite projesinden uzak, mevcut düzenin ihyâsıyla sorunlarını çözme yolunu denemiştir. İkinci aşamada modernite projesi düşünce olarak değil fakat yönetimin yaptığı reformlarla araçsal olarak topluma girmeye başlamıştır. **Ticaret** alanında yaşanan gelişmeler, mülkiyetin güvence altına alınması, üretim düzeyinde eski denetimlerin kaldırılması gibi yeni ihtiyaçlar doğurmuştur. Modernitenin gerektirdiği ekonomik ve siyasi ilişkilerin kurulabilmesi öncekinden daha fazla sayıda **eğitilmiş kişi** ihtiyacı yaratmıştır. Önce ülke dışına öğrenciler gönderilmiş, sonra ülke içinde modern eğitim kurumları yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu durum yarı bürokrat bir aydınlar kesimini doğurmuştur. Gerek piyasa güçlerinin gerek aydınların getirdiği kurumsal düzenlemelerin dünyadaki gelişmelere uymada yetersiz kalması üzerine daha köklü düzenlemeler yapılması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Kurumsallaşmalar bireyin özel alanını güvence altına almış, informal etkileşme alanları olarak kahvehanelerin yanı sıra gazete, dergi gibi daha örgütlü alanların da ortaya çıkmasıyla bireylerin etkileşime girdikleri bir **kamu alanı** ortaya çıkmaya başlamıştır. Üçüncü aşama, kamu alanını etkilemeye çalışan, meşruiyetini din dışında sistemlere dayandıran iktidar talebinde kişi ve grupların, **yeni siyasal düşünce ve hareketler** geliştirmeleri olmuştur. İlk gelişen siyasal düşünceler, iktidarın yani sultanın meşruiyetini sorgulamaktan çok yönetimin işleyişindeki hatalara ve bürokrasinin üst kademelerinde değişiklik sağlamaya yönelik iken, zamanla bu sınırlı **iktidar talebi**, öngördükleri değişikliklerin daha kökten bir hale gelmesiyle artırmış ve bu sebeple bu düşünceler kamusal alanda serbestçe kendisini ifade etme şansı bulamamıştır. Dördüncü aşama imparatorluğun parçalanması ve meşruiyetini demokrasiye ve halkın seçimlerine dayandıran yeni bir iktidarın ortaya çıkmasıdır. Öncesinde sesi daha kısık olan modernite projesi bu aşamada daha **radikal** bir hal almış ve projenin uygulanmasına öncülük eden kadrolar demokratik süreçler içinde kendilerini yeniden üretmişlerdir. II. Dünya Savaşı'na kadar radikal bir şekilde yürütülen **modernite projesi**, II. Dünya Savaşı sonrası

popülist bir nitelik kazanmış ve 80 sonrasında aşılmaya başlanmıştır.²⁸⁶ Bu aşamada değişimin temel iki itici gücünün iktisat ve bilgi kategorileri olduğu söylenebilir.

İktisadi kalkınma ile sosyal kalkınma arasında pozitif bir ilişkinin var olduğunu ilk fark edenler, Yeni Osmanlılar olmuştur.²⁸⁷ Bilimi toplumun batması yahut varlığını sürdürmesi ikilemindeki temel bağlardan biri olduğunu düşünen Yeni Osmanlılar, bilimin maddi temellerini idrâk etmiş ve Batının yaptığı gibi bilime dayanmak, eğitim seviyesini Batı düzeyine çıkarmak ve Avrupa siyasi kurumlarının en iyilerini İslamî bir temel üzerine yerleştirmek istemişlerdir. Fakat Yeni Osmanlı aydınları, Batı'daki değişimlerin feodalizmin çöküşü, sanayi devrimi gibi bazı tarihsel olayların sonucu olduğuna kayıtsız kalmıştır.²⁸⁸ Aynı ülküyle kendilerini takip eden Jön Türkler, Yeni Osmanlılardan farklı olarak İslamiyet ile bilim arasındaki pozitif ilişkiyi kopartarak dini, toplumsal gelişmenin önünde engel olarak görmüşlerdir. Dinin toplumda oynadığı rolün yerini bilimin alması, ilerlemenin temel sağlayıcısı olacaktır.²⁸⁹ Batı seviyesine erişilebilmesi için iki koşulun, ilim ve terbiye görmüş küçük bir heyetin öncülüğünün ve halkın eğitilmesinin gerçekleştirilmesi gerekmektedir.²⁹⁰ İktisattan ziyade eğitime ağırlık veren Jön Türklerin, aydına iktidar ve öğreticilik vasfı veren görüşleri İttihât ve Terakkî'de ve sonraki aydın nesillerinde uzun süre devam etmiştir. Birinci Dünya Savaşına kadar ülkeyi mutlak bir güç olarak yöneten milliyetçi İttihât ve Terakkî, millî bir iktisadın yanı sıra millî bir burjuvaziyi meydana getirmeyi hedeflemiştir.²⁹¹ Feroz Ahmad, İttihatçıların, iktisadi bağımsızlığın kazanılabilmesi için gayrimüslimlerin iktisadi etkinliklerinin Müslüman-Türk unsurlara aktararak, Türkleri iktisada teşvik ederek ve Müslüman-Türk bir burjuva sınıf yaratarak mümkün olabileceğini düşündüklerini söyler.²⁹² Fakat İttihatçıların temel odak noktası siyasi ve

²⁸⁶ İlhan Tekeli, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**, s. 21 – 28.

²⁸⁷ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan), İstanbul, İletişim Y., 1998, s. 10.

²⁸⁸ Şükrü Hanioğlu, **Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Y., 1995, s. 25 – 29.

²⁸⁹ **A.g.e.**, s. 42, 48

²⁹⁰ **A.g.e.**, s. 605.

²⁹¹ Zafer Toprak, **İttihat-Terakki ve Devletçilik**, s. 107, 124.'den alıntılan Gökhan Atılğan, **Yön-Devrim Hareketi: Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar**, İstanbul, Yordam Y., 2018, s. 70.

²⁹² Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Hil Y., s. 25.'den alıntılan Gökhan Atılğan, **a.g.e.**, s. 70.

idari problemler olmuş, iktisadî sorunlara dolaylı yoldan eğilmişlerdir. Toplumun iktisadî yapısında köklü değişiklikler yapmak yerine maarif alanını öncelemiş, hızlı kalkınmanın eğitimle gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.²⁹³

Cumhuriyet sonrasında modernleşme karşısında ilk yaklaşım, modernleşme projesini sorgulamadan toplum üstü nesnel bir değerlendirme yapmaya çalışarak bütün ilgisini modernleşme çizgisinde ilerlemek hedefi ve modernleşme açığının büyüklüğü üzerinde toplamıştır. Demokratik toplum modernleşmenin sonunda ulaşılabilecek bir hedeftir ve kişi geçmişin geleneksel bağlarından kopararak birey-yurttaş haline geldiğinde demokrasiye geçiş için uygun koşullar hazır olmuş olacaktır. Bu yaklaşıma göre piyasa güçlerinin geleneksel bağlardan kopuşu gerçekleştiremediği durumda, bir süre için bu kopuşu sağlayacak baskıcı pratikler meşru görülebilir. İkinci yaklaşım ise bu görüşün demokratikliğini eleştirerek ortaya çıkar. Geleneksel bağlardan kopuş piyasa güçlerinin etkisiyle veya kendiliğinden gerçekleşiyorsa bu olumlu bir durumdur, fakat değişimin elitlerin tepeden yaklaşımlarıyla gerçekleştirilmesi demokratik meşruiyetin sınırlarının dışına çıkmak demektir. Tarihte özne olma hakkını sadece kitlelere tanıyan bu yaklaşım elitleri meşruiyet dışı bırakmaktadır. Üçüncü yaklaşım modernleşmeyi tamamen yadsıyarak geçmişin yaşam biçimini savunmaktadır. Modernleşmenin teknik ve ekonomik yönünün geleneksel toplum yapısı içinde de başarıyla çalışabileceği varsayılmakta, toplumun kimliğinin bu şekilde korunabileceği savunulmaktadır. Bir başka modernleşmeyi yadsıma yaklaşımı, farklı olarak, modernleşmeyle yetinmeyip onun da ötesine geçen postmodernizm olarak adlandırdığımız projedir. İnsanı dinî dogmalardan kurtaran fakat sonra araçsallaştırarak rasyonel sistem içine hapseden Aydınlanma akılcılığı eleştirilerek insanların bu araçsal rasyonellikten kurtarılmasını hedeflenmektedir.²⁹⁴

Şerif Mardin, Türkiye'nin çağdaş tarihinde Kemalizmin ortaya çıktığı devre ve 1960 sonrasındaki dalgalanma devri olmak üzere iki önemli ideolojik devir olduğunu söyler. Kemalizm, etnik, dinsel ve bölgesel bölünmelere engel olmak üzere milliyetçiliği, modern toplumların doğal sonucu olan fonksiyonel bölünmelere ve sınıf çatışmalarına engel olmak üzere sosyalizan fikirleri düşünce sistemlerinde

²⁹³ Gökhan Atılğan, **a.g.e.**, s. 70 – 71.

²⁹⁴ İlhan Tekeli, “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**, s. 40 – 42.

barındırmışlardır. Milliyetçilik ve sınıf farkı yaratmadan gelişmeye çalışmak fikri Kemalizmle birlikte ortaya çıkmıştır.²⁹⁵

Cumhuriyet sonrası Kemalist düşünce, Jön Türklerden devraldıkları ilkeleri milli bir kolektif kimlik ve ulus devlet yaratma hayaliyle bir araya getirmiştir. Fakat yasalar ve eğitim yoluyla ulusal bilinç sağlamaya ağırlık veren çalışmaları aynı şekilde medenîleşmenin ve iktisadî kalkınmanın eğitim sayesinde mümkün olduğu kanaatini devam ettirmiştir. Milli, kolektif bir kimlik yaratma çabası içinde, tarikatların, yerel geleneklerin egemenliğini sürdürdüğü Anadolu’da bilimi “uygar bir din” haline getirmek istemişlerdir.²⁹⁶ Geleneksel aydın modelinin “maarifçi” ve “kanuncu” bakış açısı, Kemalizme eklenerek Kadro Hareketini meydana getiren bir grup tarafından değiştirilmeye çalışılsa da bütünüyle başarılı olamamıştır. Düşünceleri mevcut maarifçi yaklaşımda bir kırılma meydana getiren Kadrocular, toplumsal gelişimin maarif ve hukukta değil iktisadi yapıdaki değişimlerle gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Millet iktisadiyatı yaratmanın iki temel koşulundan biri kapitalist sınıfların ortaya çıkıp güçlenmesini önlemek, diğeri ise kapsamlı bir toprak reformu gerçekleştirmektir.²⁹⁷ Kadro Hareketinin iktisatçı bir yorumla tasarladıkları terakki modeli, farklı türden de olsa maarifçi bir özellik göstermiştir. Bu modele göre, çağdaş medeniyet seviyesine “şuûrlu bir kadronun” halkı değil, iktidardaki kadroları eğitmesiyle ulaşılabilecektir. Kadro hareketinin kendilerinden önceki aydınların düşünce kalıplarını zorlayan fakat parçalayamayan konumları Yön ve Devrim dergileri etrafında örgütlenen bir hareket tarafından sarsılmıştır. Osmanlı-Türk aydın hareketinin bilimin rehberliğinde Batı seviyesine ermiş bir toplumsal örgütlenme meydana getirmeye arzusu, yeni yasalar, yönetmelikler, siyasal temsil organlarının yaratılması ve halkın eğitilmesi gibi yöntemleri koşul görmüştür. 27 Mayıs ile birlikte yeni kurumlar ve yasalar yaratan aydın ve bürokratlar, Yön Bildirisi’nin maarifçi bir argüman üzerine kurulu ters yönde yaklaşımıyla karşı karşıya kalmışlardır. Yön Hareketi açısından toplumun geri kalmışlığının nedeni halkın cehâleti değil, halkın cehaletinin sebebi toplumun geri kalmış olmasıdır. Yani ilerleme ve demokrasi halkın

²⁹⁵ Şerif Mardin, **İdeoloji**, Düz. Türkan Demir, İstanbul, İletişim Yay., 2015, s. 136.

²⁹⁶ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, (Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul, İletişim Y., 1997, s. 232, 283.’den alıntılan Gökhan Atılğan, **a.g.e.**, s. 71 – 72.

²⁹⁷ Mustafa Türkeş, Kadro Hareketi: Ulusçu Sol Bir Akım, Ankara, İmge Yay., 1999, s. 143 – 189.’den alıntılan Gökhan Atılğan, **a.g.e.**, s. 73.

eğitilmesi yoluyla değil devletin iktisadî seviyesinin düzeltilmesiyle gelecektir. Fikirlerinin bazıları Marksist sosyalist bakış açısıyla kurdukları ilişkiyi yansıtan Yön-Devrim Hareketi, işçi sınıfından aradıkları desteği bulamayınca öncülük edecek başka bir toplumsal tabaka aramış ve sonunda asker-sivil tabakaya hitap etmeye karar vermişlerdir.²⁹⁸

Yön Devrim Hareketinin bu iktisat merkezli eleştirisinde Soğuk Savaş dönemi Türkiye'nin ABD ile artan ilişkileri ve Amerikan kapitalizminin dünya genelinde yaygınlaşmasının da etkisi olduğu söylenebilir. Bu süreçte dünya genelinde çoğu ülkenin iktisadi ve idari görüşlerinde birtakım değişiklikler gözlemlenir.

Fakat 1960 dönemi ve sonrasının ideolojik dalgalanması öncekilerden daha farklı bir itici güçlere dayanmaktadır. Üniversitelerde giderek artan öğrenci sayısı ve onların benliklerini geldikleri bölgelerden veya yörelerden ziyade “öğrencilik” üzerinden tanımlamaları, 1940'lardan bu yana şehirlere önemli miktarda göç akımı ve aydınların bir zamanlar belirgin şekilde bağlı oldukları devlet kurumlarından bağlarını koparmaları fonksiyonel olarak farklılaşmış bir toplum yaratmıştır. Farklılaşma, daha önce birçok toplum fonksiyonu iç içe geçmiş ve farklılıklar sadece etnik, dinsel ve bölgesel durumda iken modernleşme ile birlikte işçilik, burjuva gibi yeni fonksiyonel ayrılımların ortaya çıkmasını ifade etmektedir.²⁹⁹

Cemil Meriç'e göre 60'lardan sonra gelen sosyalizm rüzgârı Marx'ın bütün eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi, taklidî Batılılaşma yani kapitalizme teslim olmaya karşı ilmî ve fikrî olarak gerçek Batılılaşmanın nasıl olduğu konusunda şuûrlanmaya yardım etmiştir.³⁰⁰

1980'lerin getirdiği neoliberal rüzgâr ve eğitim dahil pek çok kurumun piyasa şartlarına uyarak metalaşması ile birlikte entelektüelin ideolojik konumu devlet merkezli ideolojilerden neoliberal ideolojilere kayarak iktisadî bir mâhiyet kazanmıştır. Artık piyasa şartlarının tekinsiz atmosferinde yaşayan entelektüel, bir yandan kendini ayakta ttacak mekanizmalar yaratmakta bir yandan da halk ile ilişkisini bozan popülistleşme tehlikesiyle mücadele etmektedir.

²⁹⁸ Gökhan Atılğan, **a.g.e.**, s. 73 – 77, 84.

²⁹⁹ Şerif Mardin, **İdeoloji**, s. 130, 136, 137.

³⁰⁰ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, Düz. Seçkin Oktay), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 231 – 232.

Sabri F. Ülgener, kapitalist düzenin, perde arkasında sermayenin oynadığı hâkim rolle beraber güven ve rahatlıktan artık yoksun olduğunu ve bu durumun entelektüelin kitle karşısındaki konumunu da değiştirdiğini söyler:

“Esasında, aydın hırçınlığına sebep gösterilen etkenler kapitalizmden çok demokrasinin getirdiği ve topluma kazandırdığı nimetlerdir: kütleye açık ve yaygın eğitim, kamuoyu vs. Bütün bunlar aydının iç dünyasında derin izler bırakmadan geçmiş olamazlardı. Eskiden olduğu gibi tek ve münferit bir velinimete (hükümdar, vezir, senyör v.b.) sırtını dayadıktan sonra gerisine boş veren aydın tipinin rahatlığı, güveni çoktan gerilerde kalmıştır. Aydın, demokrasi ile beraber sınırları belli olmayan kolektif velinimetin (halk etfârı, geniş seyirci, okuyucu ve dinleyici kütlesi) peşindedir. İlgisini kaybetmemek için kütlenin nefes nefese her an peşinden koşan apayrı bir aydın çeşidi ile karşı karşıyayız.”³⁰¹

Ülgener’in belirttiği durum elbette aydının siyasetteki konumunu değiştirmiş ve belki biraz *consequentialist* bir hale getirmiştir.

³⁰¹ Sabri F. Ülgener, “Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımızın Aydını”, **Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler**, Derin Y., 2006, s. 114 – 115.

1.6. Akademi ve Medya Arasında Kamusal Entelektüeller

1.6.1. Kamusal Alan

Bir iletişimin gerçekleşebilmesi için temelde bir gönderenin, alıcının ve mesajın bulunması gerekir. Kişi, fikrini öne sürdüğünde sadece fikrini değil bir birey olarak kendi ismini de ortaya koymuş olur. Fakat kişinin varlığının ve fikrinin iletişim düzeyinde mevcudiyeti için onun birey ya da toplum nezdinde duyulması, okunması, kısacası mesajın alınması gerekir. Bir entelektüelin varlığını ve bağımsızlığını sürdürebilmesi için hitap edeceği okur-yazar bir kamunun ve o kamuya hitap etmesini sağlayacak araçların mevcut olması şarttır.

Entelektüelin akademi ve medya arasında anlaşılması noktasında tanımlanması gereken ilk kavram ‘kamusal alan’dır. Kamusal alan, özel alanın karşıtı olarak, her kesimden insanın eşit bir şekilde katılabileceği ve topluma dair sorunları ya da imkânları tartışabilecekleri özgür bir alanı imler. “Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur.”³⁰² Kamusal alan, demokrasinin ve sivil toplumun olmazsa olmazıdır. Aynı zamanda, entelektüele mesaj oluşturabilmesi ve muhataplarıyla iletişim kurabilmesi için bir imkân oluşturur. Şehir meydanları, salonlar, kahvehaneler, üniversiteler gibi mekân dahilinde meydana gelen kamusal alanların yanı sıra gazeteler, dergiler, radyo, televizyon ve özellikle internetle birlikte bilgisayar gibi iletişim araçlarının mekân-ötesi kamusal alanlar meydana getirdiği söylenebilir.

Yunan felsefesinde kamusal alan özel alan ayrımı, siyasetin kamusal dünyası ile aile ve ekonomik ilişkilerin özel dünyası arasındaki ayrıma dayanmaktadır.³⁰³ Temelleri Aristoteles’in haz-siyaset-theoria ayrımına uzanan bu tanıma göre, beden ve eve ait yaşam özel alanda (oikos) kalırken, polisle ilgili siyaset yaşamı ile zorunlu ilişkilerin kurulduğu alan olan theoria yaşamı, kamusal alanda değerlendirilmektedir. Helenistik dönemde kent meydanları, agoralar ve mahkemelerden müteşekkil kamusal alan, sorunların konuşularak ve tartışılarak çözüldüğü, siyasal kararlar almaya muktedir özgür ve yurttaş bireylerin yer aldığı bir siyasal alanı işaret eder. Bu kamusal

³⁰² Jürgen Habermas, “Kamusal Alan”, **Kamusal Alan**, (Çev. Meral Özbek, Ed. Meral Özbek), İstanbul, Hill Yay., 2004, s. 95.

³⁰³ Gordon Marshall, Diana Barthel, Ted Benton v.d. “Kamusal Alan – Özel Alan Ayrımı”, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Y., 2005, s. 380.

alanın öznesi özgür yurttaşlardır yani kadınlar, çocuklar ve köleler bu alanın dışında bırakılmıştır.³⁰⁴ Kadınların kamu alanından dışlanması diğerlerinden farklı olarak yapı kurucu bir özellikte gerçekleşmiş³⁰⁵, kadınlar “özel alana” erkekler ise “kamu alanına” ait sayılmıştır. 20. yüzyıl kadınlara toplumsal statülerini iyileştirmek için mücadele etmek fırsatını vermiş olsa da cinsiyet ayrımı ortadan kalkmamış ve kadının kamu alanına dahil olması tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Toplumsal alanda özgürlük, eşitlik ve temsil hakkı talep eden feminist hareketler iki yüzyıllık mücadelelerini bugün dahi sürdürmektedir.

Yunanlıların bilincinde özel alanın karşısında bir özgürlük ve tartışma alanı olarak görülen kamu; feodal dönemde prensin şahsına veya saraya ait bir anlamda kullanılmaya başlanmış, bunun sonucunda kamusal-özel karşıtlığı iç içe geçerek erimiştir. Örneğin, eski Cermen hukukunda komüne ait olup da ortaklaşa işlenilen toprak kamusal yani publica’dır ve bunun karşısında hususî, özel yani privatus kategorisi alır. Fakat feodal dönem Roma hukukunda publica-privatus kategorileri tersine döner. Ortaçağ fermanlarında “hükmetme, hükmetmeyle ilgili” ibaresi, publicus’la eş anlamlı kullanılır; publicare hükmeden adına el koymak anlamına gelir. Toprak beyleri, şövalyeler, rahipler ve şehir meclisleri bir araya toplandığında halk adına değil halk önünde kendilerini temsil etmişlerdir.³⁰⁶ Temsilin önemli olduğu bu koşullarda krallar özel dairelere ya da odalara kapanarak gizli bir yaşam sürememişler; aksine, yatmaları, kalkmaları, yemek yemeleri dahi kamusal bir nitelikte görülerek hiyerarşik bir düzen içinde merasimle sergilenmiştir. Antik çağdaki kamusal ve özel alanlar, Orta Çağ’da her ikisinin de aynı türdeş iktidar yapısından kaynaklanmaları nedeniyle, birbirinden ayrılmaz bir bütün (feodal malikane) oluşturdukları için Antik çağdaki ikilik ortadan kalkmıştır.³⁰⁷ Düzenlenen büyük şöenler, katılımcıların hoşnutluğundan çok düzenleyicilerin yüceliğine hizmet etmekte, halk ise bütün bunların karşısında birer izleyici konumunda kalmıştır.³⁰⁸

³⁰⁴ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, 1994, s. 51 – 52.’den alıntılan Uğur Köksal Odabaş, “Tarihsel Süreçte Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü ve Habermas”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** Ekim, Özel S. 22, 2018, ss. 2052.

³⁰⁵ Jürgen Habermas, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 22.

³⁰⁶ Jürgen Habermas, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, 63 – 66.

³⁰⁷ Taner Timur, **Habermas’ı Okumak**, s. 38

³⁰⁸ R. Alewyn, **Gas grosse Welttheater, Die Epoche der höflichen Feste**, Hamburg, 1959, s. 14.’den alıntılan Habermas, **a.g.e.** s. 69.

15-18. yüzyıllar arasında devleti oluşturan bürokrasi ve ordunun kuruluşu ile Orta Çağ'da kaybolmuş olan kamusal ayırım yeniden doğmaya başlamıştır. Krallık, senyörler ve kilise, feodalitenin çöküşü ile temsil niteliğini kaybetmişler ve kapitalist ilişkilerin gelişmesiyle kamusal alan dışında özel bir alan (sivil toplum) oluşmaya başlamıştır.³⁰⁹ İktidar ve temsil olgusu anlam değiştirmiş olduğu için kişiye sorulan soru “Kimsin? Soyun, sopun ne?” sorusu olmaktan çıkarak “Neye sahipsin? Hangi bilgiye, hangi yeteneğe, hangi servete?” şeklini almıştır. Aynı süreç içinde, dinde reform ile bireylerin dini otoriteyle ilişkileri de özelleşmiş ve tarihte ilk kez dinde özerk bir alan oluşmuştur.³¹⁰

Modern dönem Avrupa'sında hükümetler, açıklamalarıyla “umûm” a yani tebaanın tümüne hitap etmiş olsalar da genellikle açıklamalar “sıradan adam” a değil, en nihayet tahsilli zümrelere ulaşmıştır. Halk içinde merkezî bir konum kazanan burjuva tabakası, hükümdarlık idaresinin memurları ve hukukçularından, hekimlerden, subaylardan, profesörlerden, öğretmenlerden, kâtiplerden ve halka kadar uzanan “tahsilliler” diyebileceğimiz kişilerden oluşmuştur.³¹¹

“Öncelikle şehirli vatandaşlardan ve burjuvalardan oluşan ve tahsilliler cumhuriyetinin sınırlarını aşan bir genel okur topluluğunun, az sayıda standart eseri gittikçe yoğun biçimde okumakla kalmayıp okuma alışkanlığını düzenli neşriyata uydurmasıyla, özel alanın içinden görece yoğun bir kamusal iletişim ağı ortaya çıkar. Okuyucu sayısının sıçrayarak artmasına tekabül eden gelişmeler, kitap, dergi ve gazete üretiminin ciddi miktarda genişlemesi; yazar, yayınevi ve kitapçı sayısının çoğalması; ödünç kitap veren kütüphanelerin ve okuma odalarının ortaya çıkması; özellikle de yeni bir okuma kültürünün toplumsal düğüm noktaları olarak okuma topluluklarının kurulmasıdır.”³¹²

Burjuva tabakası kendisini başlangıcından itibaren okuma topluluğu olarak ortaya koyan bu kamusal topluluğun esas taşıyıcısı olmuştur.³¹³ “Şehir”, burjuva toplumunun yalnızca ekonomik hayat merkezi değildir; her şeyden önce, “saray”ın

³⁰⁹ Taner Timur, **Habermas'ı Okumak**, s. 40.

³¹⁰ Taner Timur, s. 40 – 41.

³¹¹ R. Stadelmann ve W. Fishcer, *Die Bildungswelt des deutschen Handwerks*, Berlin 1955, s. 40.'dan alıntılan Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 86.

³¹² Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 16.

³¹³ **A.g.e.**, s. 87.

kültürel-siyasal karşıtı olarak coffe-houses’da (kahvehanelerde), salonlarda ve yemek davetlerinde kurumlaşan ilk edebî kamuyu tanımlar. Fakat burjuva toplumunun kamusal akıl yürütme sanatını saraylı-soylu toplumla kurdukları iletişim nisbetinde öğrendikleri unutulmamalıdır.³¹⁴ Önceleri kültürel mahiyette bir eleştiri sahası oluşturan burjuva kamusal alanı zamanla siyasi ve ideolojik özellik kazanarak “bir kültürel üretim ve ideolojik mücadele arenası”³¹⁵ haline gelmiştir.

Kahvehaneler genelinde kurumsallaşan ilk burjuva alanları birtakım ortak kriterler oluşturmuşlardır. Bunlardan ilki bu ortamlarda toplumsal konumların arkada bırakılması ve insanların “basit kişiler” (*die priatleute*) olarak kendilerini göstermeleridir. İkinci ortak kriter bu alanda geleneksel devlet ve kilise dogmatizminin kaldırılması, diğer bir tanımla laikleşmedir. Eski dönemde kutsal bir zarf içinde “mutlak otorite” (*ex cathedra*) ilan edilen kilise kaynaklı resmi gerçekler artık inandırıcı olmaktan çıkarak bunların yerini daha fazla bilgi, veri ve tartışmaya dayalı gerçekler almaya başlamıştır. Bu sürecin mimarı olan kapitalizm de sanat eserlerinin ve felsefî yazının giderek pazara yönelik herkesin ulaşabileceği mallar haline gelmesine, sanat ve kültürün ilk defa 18. yüzyılda toplumsal ilişkilerin üretimi dışında modern anlamda bir alan olarak ortaya çıkmasına olanak tanır. Yüzyılın ikinci yarısında, Aydınlanma yürüyüşü içinde eleştirmenler, hiç otorite tanımayan sanat hakemleri olarak yeni burjuva temsilinin sözcüleri olmuşlardır.³¹⁶ Kamusal burjuva alanlarının oluşumu sadece kültürel olduğu kadar politik sonuçları da gözlemlenebilen bir olgudur.

Habermas, kapitalizmin liberal çağı olarak nitelediği 1775-1875 dönemini devletle toplumun net bir biçimde ayrıştığı ve burjuva kamusal alanının ortaya çıktığı bir dönem olarak çözümlerken 19. yüzyılın son çeyreğinde, 1873’te patlak veren kapitalizm krizi ile birlikte buna ters bir gelişim olduğunu, devlet ve toplumun yeniden ve farklı bir biçimde birleşmeye ya da birbirine nüfuz etmeye başladıklarını öne sürer.³¹⁷ Bu süreçte kamusal ve özel alan yeniden şekillenirken kamu ile devlet bir görülür hâle gelmiştir. Devletle toplum arasındaki ayrışmanın fiilen ortadan kalkması,

³¹⁴ A.g.e., s. 96 – 97.

³¹⁵ Meral Özbek, “Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe” **Kamusal Alan**, (Ed Meral Özbek), İstanbul, Hill Yay., 2004, s. 444.

³¹⁶ Taner Timur, **Habermas’ı Okumak**, s. 48 – 50.

³¹⁷ A.g.e., s. 63.

hem hukuksal hem üretimsel anlamda **devletin toplumsallaşması**, hem de artık aktif olan bir devletin müdahaleci politikaları sonucunda **toplumun devletleşmesi** demektir.³¹⁸ Habermas'ın optiğinde ikili ve çelişik bir yapı oluşturan dönemde, bir yandan düşünürün yeni merkantilizm dediği müdahaleci süreç sosyal devleti oluştururken, diğer yandan özgür ve tartışmaya temel teşkil eden burjuva alanı giderek ortadan kalkmış ve yerini yapay yollarla oluşturulmuş ve yönlendirilmiş bir kamuoyu almıştır.³¹⁹

Habermas, liberal çağda öznel ve içten bir yaşamın temeli olarak gördüğü ev ve aile kurumunun devletle toplumun karşılıklı nüfuzu ekseninde değişikliğe uğradığını, bir bütünlük oluştan ev ve çalışma hayatının ayrışarak aileyi özel alana hapsedtiğini ve çalışma dünyasının kamusal karakter kazandığını söylemiştir. Büyük şirketler ve kamusal kuruluşlar, merkez dışı mihrakların oluşması, yeni hizmetler yaratılması gibi nesnel yeniliklere yol açarken, öznel planda kimi yazarların “örgütsel insan” (organization man) dedikleri yeni insan tipinin psiko-sosyal özellikleri ön plana çıkmıştır. Habermas bu gelişmeyi bir “sanayi feodalizmi”nin doğuşu olarak niteler.³²⁰

Devlet ve toplum olgularının yeniden feodal tarzda birleşimi, kamusal tartışmaların başladığı edebî alanı ticarileştirmiş ve kültürel ürünler kalıplaşarak metalar haline dönüşmeye başlamıştır. Bu süreç içinde burjuva kamusal alanı (okuyucu, dinleyici, seyirci kitlesi) genişlese de aklın kamusal kullanımı daralarak ideolojik niteliğe bürünmüştür. Tartışmalar uzman grupların yönlendirdiği toplantılara, güdümlü diyalog ve açık oturumlara, radyo-televizyon starlarının damgasını vurduğu programlara dönüşmeye; Avrupa’da egemen olan Amerikan tipi büyük basın ve özgür tartışma amaç olmaktan çıkarak tüketime devamlı katılabilmek bir amaç haline gelmeye başlamıştır.³²¹

Habermas'ın “yeni feodalleşme” olarak isimlendirdiği süreç içerisinde, tıpkı eski feodalitede olduğu gibi bir şeyi temsil değil, kendini bir şey önünde temsil fikri tekrar ön plana çıkmış; artık idare, şirketler ve dernekler kendi yüceliklerini ve

³¹⁸ Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 27.

³¹⁹ Taner Timur, **a.g.e.**, s. 64.

³²⁰ **A.g.e.**, s. 65 – 66.

³²¹ **A.g.e.**, s. 67 – 68.

markalarını temsil yoluyla empoze etme çabası içine girmişlerdir. Star sistemi bunu pekiştiren bir araç olmuştur.³²²

Önceki bölümlerimizde entelektüelin varlığını meşrulaştırmasında kendini başkasından ayırmak eğiliminin ağırlıkta olduğunu söylemiştik. Entelektüelin ayrımı gerçekleştirmesi her zaman bilinçli değil, bazen kendini halkla birleştirmek arzuna rağmen gerçekleşmiştir.

Burjuva kamusu da aynı şekilde evrenselci söylemlerle halkın kültürüyle iletişime geçmeye çalışmış fakat başından itibaren kendine atıf yapan öncülleri, halktan farklı dili ve içeriden eleştiriye açık olmamaları kültürün karşı kültürle çatışmasına ve beraberce çökmesine yol açmıştır.³²³

“Kamunun yapısal dönüşümü, devlet ve ekonominin dönüşümünün yatağında akar.”³²⁴

Bugün Türkçe literatürde yeni bir kavram olarak tartışılmaya başlanılan ve 20. yüzyılın İngiliz dili merkezli bir kavramı olan “kamusal entelektüel”, üniversite ile medyanın kesiştiği ve birbirilerini dönüştürdüğü noktada var olmaktadır.

1.6.2. Üniversite, Kamusal Alan ve Aydınlar

Pratik olarak varlığı insanlık tarihinin başlangıcına kadar uzanmış olsa da entelektüelin toplumsal bir kategori olarak ortaya çıkışı 19. yüzyılda Dreyfus Vakası olarak kabul edilir. Yüzbaşı Dreyfus’un haksız suçlanmasına karşı Emile Zola’nın L’Aurore’da yayımlanan “J’Accuse!” açık mektubunu destekleyen “Aydınlar Bildirgesi” nin altında dönemin akademisyenlerinin ve profesörlerinin de imzalarını görmek mümkündür.³²⁵

Bilginin özgür ve serbest bir dolaşımına tartışıldığı ve üretildiği, hakikatin peşinde koşan bir kurum olarak üniversite, kendisinden beklenen bu özellikleriyle bir kamusal alan teşkil etmektedir. Bununla birlikte dünya tarihinde üniversiteler her zaman kendilerini tanımlayan bu bağımsız, eşit ve serbest tartışma ortamını gerçekleştirememişlerdir. Orta Çağın ‘universitas’ından bugünün neoliberal

³²² A.g.e., s. 73.

³²³ Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 23 – 24.

³²⁴ A.g.e. s. 25.

³²⁵ Hediyeullah Aydeniz, “Kamusal Entelektüeller ve Medya”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul, 2012, s. 99

üniversitelerine uzanan süreçte akademinin kamusalıktan uzaklaşan ve kendi içine çekilen bir nitelik gösterdiği söylenebilir. Bu açıdan üniversiteler kamusalılıklarını gerçekleştirebildikleri ölçüde entelektüellerin ilgi ve desteğiyle; kamusalılıklarını yitirdikleri ölçüde ise tenkit ve karşıtıllıklarıyla karşılaşmışlardır. Üniversiteler özgür entelektüel faaliyet yürütemiyor olmaları, entelektüel gençler yetiştirememeleri, içe kapanıklığı ve toplumdan uzaklığı gibi yönleriyle tenkit edilmiştir.

Kökeni itibariyle Orta Çağa ait bir kurum olan üniversite, bu dönemde kamusalılığın kurucu unsurları olarak görebileceğimiz demokratik katılım, özerklik, özgürlük, erişilebilirlik, eşitlik, evrensellik ve hakikat arayışı gibi özellikleri bünyesinde barındırmıştır. Öğrenci ve hocaların kendi özgür iradeleriyle bir araya gelmeleriyle oluşan, Antik Yunan kültüründen miras aldığı Sokratik tartışma ve diyalektik metotlarıyla hakikat arayışını sürdüren Orta Çağ üniversiteleri, akademik faaliyetlerini dış güçlerin etkisi altında kalmaksızın toplumun genel yararı için gerçekleştirmeyi amaç edinmiştir. Fakat öğrenci ve öğretim üyelerinin özgür iradesiyle kurulan, mali ihtiyaçlarını da kendi mensuplarından karşılayan *universitas*, 16. yüzyıldan itibaren kamusalılığı kısıtlayan çeşitli bağlarla önce yerel kiliselere, sonra 18. yüzyıla yakın devlete bağlanmıştır. Ulus devletlerin ortaya çıkışıyla, onların denetiminde ve çıkarlarına uygun ideolojik işlevler yürüten ulusal üniversitelere dönüşen kurumlar, evrensel niteliğini de kaybederek ulus sınırlarına çekilmiştir. Sermaye yoğunlaşmasına bağlı olarak 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarından itibaren devletin merkezîleşmesiyle üniversite de devlet teşkilatına dahil edilmiş ve böylece mevcut düzenin meşruiyetini koruyan, halkı eğiten, emek gücü ve kapitalist ilişkilerin yeniden üretimini sağlayacak bir kuruma dönüşmüştür. 19. yüzyıl boyunca devletin sahiplendiği ölçüde toplumsal bağlarından kopan ve *universitas* düşüncesinden uzaklaşan üniversite, kapitalist üretim koşullarının, özellikle sanayi üretiminin buyruğu altına girerek kitleselleşmiştir. 20. yüzyılın ortalarında yaşanan toplumsal hareketlerle birlikte yaşanan krizleri çözmeye gerekçesiyle yükselen neoliberalizm, üniversite kurumunu şirketleştirmiş ve bunun sonucu üniversite girişimci bir nitelik kazanarak, bilimsel ve eğitsel çalışmalarını piyasanın ihtiyaçlarına endeksleyen, şirketlerle ortaklıklar kuran ve piyasa için gerekli bilgilere sahip işgücü üreten bir yapıya bürünmüştür. Orta Çağın kendinde farklılıklar barındıran evrensel

üniversitesinden neoliberalizmin küresel üniversitesine ulaşan süreçte akademi, kamusal özelliklerinden uzaklaşmıştır.³²⁶

Orta Çağ üniversitelerinin yapılanmasında iki farklı modelin olduğu söylenebilir: Birincisi belli alanda uzmanlıkları olan hocaların düzenli ve programlı dersler düzenlemesiyle oluşan lonca modeli; ikincisi ise belli konularda uzmanlık talep eden öğrencilerin hocalardan hariç bir araya gelmesiyle oluşan lonca modelidir. Dönemin iki önemli kurumu arasından Paris Üniversitesi hocaların, Bologna üniversitesi öğrencilerin oluşturduğu bir loncadır.³²⁷ Platon’dan süregelen Sokratik düşünme metodu ve diyalektik metodun uygulandığı ilk üniversiteler, “hakîkatin veya evrensel gerçeği bilgisini bulmaya yönelik tartışmalar yapmak, müzakere ve diyaloglar oluşturmak, genel yararı söz konusu eden sorunları kamusal akıl temelinde düşünmek, eğitimde eleştireliliği ve diyalektik yöntemi canlı tutmak” gibi kamusal diyebileceğimiz değerlere sahiptir.³²⁸

Sadece okumalara değil, öğretmen ve öğrenciler arasında önceden düzenli olarak ilan edilen konular üzerine şölen biçiminde gerçekleşen tartışmalardan oluşan akademi, hakikate ulaşma yolunda öğrencilerin entelektüel yeteneklerini geliştirmesini sağlayan bir eğitim vermeyi tasarlamıştır.³²⁹

Eğitim kapsamında öğrenciler üniversitelerde iki yıl boyunca çömez filozof, en kolay rol olan karşıt (*opponens*) rolünde, sonraki iki yıl karşılık veren (*respondens*) rolünde tartışmalara katılmış, dört yılın sonunda öğretmen rolünü üstlenmesine ve bir tartışmayı belirlemesine izin verilmiştir. Üç yıl daha başka tartışmalara katıldıktan ve Aristo mantığı hakkında cursif derslere, libri naturales ve Quadrivium üzerine derslere katıldıktan sonra lisans derecesini alır.³³⁰

³²⁶ Üniversitelerin kamusal özelliklerindeki değişim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Elnur Chiragov, “Üniversitelerin Kamusalı: Kamusal Üniversitenin Çöküşü”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2015.

³²⁷ Burçin Erol, “Ortaçağ Avrupası ve Üniversiteler”, **Doğu Batı Dergisi**, Y. 8, S. 33, Ağustos – Eylül – Ekim, 2005, s. 84.’ten alıntılan Besim F. Dellaloğlu, “Üniversite”, **Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi**, Ed. Samet Altıntaş, İstanbul, Timaş Yay., 2020, s. 106.

³²⁸ Elnur Chiragov, **a.g.e.**, s. 132 – 133.

³²⁹ Olaf Pedersen, **The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe**, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 10.’dan alıntılan Elnur Chiragov, **a.g.e.**, s. 141.

³³⁰ Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefesi** (Çev. A. Meral), İstanbul, Litera Yay., 2005, s. 338.’den alıntılan Elnur Chiragov, s. 143.

Avrupa’da 13. yüzyılda ilk kurumsallaşmış üniversitelerin ortaya çıkışı, liman şehirlerinden iç şehirlere doğru genişleyen bir tür finans ve ticaret kapitalizminin doğuşuyla paralellik gösterir. Ticaret yollarının genişlemesiyle, kesişme noktalarında büyük fuarlar oluşmaya başlamıştır. Finans ve ticaret kapitalizmine paralel haber ve malumat dolaşımının ivme kazanması şehirleri hem ticaret hem haber dolaşımının merkezi haline getirmiştir.³³¹

Lonca teşkilatı şeklinde örgütlenen ve 13. yüzyıldan itibaren kurumsallaşmaya başlayan, kendi normları ve hukuklarını meydana getiren üniversiteler, bu gelişme karşısında hem öğretim kurumunda tekelinde bulunduran ve bunu laik bir kurumla paylaşmak istemeyen kiliseyle, hem loncalara el koymayı ve otoritesini pekiştirmeyi planlayan siyasi iktidarla hem kendi yargı yetkilerinin dışarıda kalmasından rahatsız olan komün burjuvaları ile çatışmıştır. Paris’te krallık kolluk güçlerini öğrencilerle karşı karşıya getiren kanlı 1229 olaylarından sonra üniversite özerkliği bir daha kaybedilmemek üzere kazanılmıştır. Oxford’da üniversite, ilk özgürlüklerini aforoz edilmiş olan Yurtsuz John’un iktidarının gerileme dönemi sayesinde 1214’te elde etmiştir. Grevler ve kenti terk etme tehditleri gibi eylemlerle çatışmalı bir sürecin sonunda üniversitelerin özerkliklerini kazanması şaşırtıcı şekilde papalığın desteğiyle olmuştur. Paris’te loncaya ilk ayrıcalıklarını tanıyan Papa III. Celestinus’tur; özerkliğini ise III. Innocentius ve IX. Gregorius tanımışlardır. Oxford’da da üniversite bağımsızlığının başlangıcını sağlayan gene III. Innocentius’un bir temsilcisi, Kardinal Nicolas de Tusculum olmuştur. Üniversite ile siyasal iktidarlar arasındaki dengeyi sağlayan papalık kurumu, bu yardımı üniversiteleri laik yargı yetkisinden çıkararak kilisenin yargı yetkisine tabi kılmak için gerçekleştirmiştir. Papanın üniversite mensuplarını yerel kiliselerin denetiminden kurtarmasının nedeni onları papalık makamına tabi kılarak kendi siyasetiyle bütünleştirmek, onlara kendi amaçlarını ve denetimini dayatmaktır. Böylece entelektüeller, tıpkı yeni tarikatlar gibi evcilleştirmek için kendilerini teşvik eden papalık makamına bağımlı hale gelmişlerdir.³³² Libera’ya göre 1200’den 1500’e kadar entelektüeller ile siyasiler arasındaki karşılaşmalar üniversiteyle birlikte, üniversitenin bünyesinde, üniversite çevresinde ya da

³³¹ Jürgen Habermas, **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, s. 74 – 76.

³³² Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, s. 86 – 92.

üniversiteye karşı gerçekleşmiştir. Üniversite, bir unsur, bir aktör ve Batı Ortaçağı'nın siyasi hayatının bir mekanı olarak Ortaçağ toplumunun ikinci iktidarı olmuştur.³³³

Üniversitelerin papanın ve kilisenin denetimi altına girmesi Avrupalı aydınlar tarafından karşıt hareketlerin doğuşunu hazırlamıştır. Bu karşıt hareketler devletler tarafından desteklenmiştir. Örneğin Fransa'da Diderot'tan Condorcet'ye kadar birçok filozof eğitim sorunları üzerine yazılar kaleme almış, bu yazılar üzerine harekete geçen ve kilisenin denetimini eğitimden uzaklaştıran hükümetler ortaya çıkan boşluğu laik ve ulusal eğitim düşüncesi ile doldurmaya çalışmışlardır. Bunun için ulusal eğitim yapısının yeniden örgütlenmesi, eğitim kadrosunun laikleştirilmesi, doğrudan doğruya tek elden devletin denetimine bağlanması ve bütün okullarda modern eğitim sistemlerinin yaratılması teklif edilmiştir.³³⁴

18. yüzyılın sonlarında Avrupa, iktidar ve halk arasında önceki çağlardan daha farklı ve yeni bir burjuva kamusal alanının doğuşuna şahit olmuştur. Şehirli vatandaşlardan ve burjuvalardan müteşekkil genel bir okur topluluğunun, az sayıda standart eseri yoğun bir şekilde okuması ve düzenli neşriyata uydurması, özel alanın içinden görece yoğun bir kamusal iletişim ağı meydana getirmiştir. Okuyucu sayısının artmasıyla birlikte kitap, dergi ve gazete üretimi, yazar, yayınevi ve kitapçı sayısı da çoğalmış; kütüphaneler, okuma odaları ve hatta okuma toplulukları kurulmuştur.³³⁵ Burjuvalaşmakta olan hayatın mimariye yansıması, her ferdin kendine özel odasının olduğu çekirdek aile evlerinin yanında, kamusalığa açık bir mekân olarak 'salon'un ortaya çıkmasıdır. 17. yüzyılın ihtişamlı Fransız salonlarının aile hayatına taşınmasıyla bir ev içi bölüme dönüşen salonlar, evin mahremiyetiyle yan yana durmakta, özel ve kamusal alanı bir kapı ile ayırmaktadır.³³⁶ Bilginin daha çok kişinin erişimine açılması ve kahvehane, okuma salonları gibi yeni mekanların oluşmasıyla bilginin üniversite dışı alternatif mekânlara yayılmaya başladığı söylenebilir. Alternatif bilgi mekanlarının ortaya çıkışı üniversite kurumunun azalan özerk ve entelektüel yapısına karşı özerk bir alan oluşturma arzusundan kaynaklandığı gibi, üniversite kurumuna

³³³ Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, s. 404.

³³⁴ Christopher Charle, Jacques Verger, **Üniversitelerin Tarihi**, (Çev. İ. Yerguz), Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s. 78.'den alıntılan Hediyeullah Aydeniz, **a.g.e.**, 161.

³³⁵ Jürgen Habermas, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yay., 2003, s. 16

³³⁶ **A.g.e.**, s. 17.

duyulan beklentileri de değiştiren bir durum olmuştur. “Fransız Devriminin ardından, üniversitenin temel görevinin meslek mi bilim mi olduğunun tartışıldığı 1780 ile 1860 yılları arasındaki dönemde araştırma etkinliği büyük ölçüde üniversite dışı kurumların (akademi-bilim dernekleri) ya da yalnız çalışan özgür adamların işi olmuştur.”³³⁷

Modernite sonrası ulus devletlerin ideolojileri karşısında bütünleştirici teorik aklı parçalanmaya uğrayan ve hakikat arzusunun yerini bilim için bilim anlayışının aldığı üniversitelerin konumu Goethe’nin Doktor Faust’a söylettiği şu dizelerinde ifadesini bulur:

İşte şimdi, ah! Felsefeyi,
Hukuku ve tıbbı,
Ve ne yazık ki ilâhiyatı da
Tümüyle inceledim, tutkulu bir çabayla.
İşte durmuşum burada, zavallı ahmak gibi!
Ve bildiklerim farklı değil önceden öğrendiklerimden;
Lisansım, doktor ünvânım bile var,
Ve çekiştirmekteyim hemen hemen on yıldır
Aşağıya, yukarıya, çapraz ve eğrisine
Öğrencilerimin burunlarını –
Ve görüyorum, bilemeyeceğimizi hiçbir şeyi!
Parçılıyor bu adeta yüreğimi.³³⁸

Doktor Faust, üniversitenin bütün o dört geleneksel fakültesinin yolunu kat ettikten sonra hiçbirinde bilgelik arayışının yanıtlarını bulamadığını düşünür. Faust’un bilgiyi üniversite bilginliği üzerinden tanımlayarak keşfetmesi, bir hazine olarak bilgelik kavramından köken olarak farklıdır, çünkü hiçbir öğrenme tarzı kendisi için olan bir “bilgi” tarzını garanti etmez. Bu yüzden bu amaçla kat edilen yol, ancak kemiklerine kadar acı verebilir.³³⁹ Faust’un bilgi ve bilgelik kategorilerinin ayrılmış olduğunu fark edişi onu akademi dışına sürükler.

³³⁷ Christophen Charle, Jacques Verger, **a.g.e.** s. 83.’den alıntıl原因an Hediyeullah Aydeniz, **a.g.e.** s. 37.

³³⁸ Johann Wolfgang von Goethe, **Faust**, (Çev. Genç Osman Yavaş, Ed. Selçuk Aylar), İstanbul, İthaki Yay., 2018, s. 28.

³³⁹ Jeroslav Pelikan, **Üniversite Fikri: Bir Yeniden Değerlendirme**, (Dizi Ed. Alim Arlı, Çev. Cem Orhan), İstanbul, Küre Yay., 2019, s. 57 – 58.

Bilgelik her kurum içinde tezahür edebilir, modern bilgi kurumları da bu bilgeliğe kucak açar ve onu takdir ederler, fakat bu bilgeliğin yaratıcı ya da üreticisi olma iddiasında bulunamazlar. Modernite sonrası üniversite bünyesinde söz konusu edilen ‘araçsal akıl’ ya da tersine ‘bilgeliğe ulaştıran akıl’ değil, ‘kendi kendisinin amacı olan akıl’ olmuştur. Newman’ın ifadesiyle “dâhilerin ortaya koyduğu eserler, hiçbir sanat biçiminin altında sınırlandırılmaz; destansı zihinlere kural koyulamaz; üniversite adını verdiğimiz yer, şairlerin veya ölümsüz yazarların, ekol kurucularının, koloni önderlerinin, ya da ulus fatihlerinin doğdukları yer değildir. Tabiatın mucizeleri olan kişiler, şimdinin öncesinde üniversite sınırları içerisinde değerlendiriliyor olsalar da üniversite, insanlığa bir Aristotelesler veya Newtonlar, Napolyonlar veya Washingtonlar, Rafaeller ya da Shakespeareler nesli bahşedeceği sözünü veremez.”³⁴⁰

Fransız Devrimi sonrasında kamusal alan ile eşdeğer hâle gelen devletler, üniversitenin yapısını ve misyonunu da etkilemiştir. Napolyon’un kurduğu Fransa Üniversitesi “kanunları uygulayacak ehliyetli bürokratlar ve orduyu çekip çevirecek askeri elemanlar yetiştirmek, gençleri itaat ve bağımlılık hissiyatıyla eğitmek”³⁴¹ gibi amaçlara hizmet etmiştir. Yorumdan sıyrılarak nomotetik hale gelen bilgi, üniversitelerde artan öğrenci sayısının da etkisiyle tek taraflı hale gelen bir hoca-öğrenci ilişkisi dahilinde aktarılmaya başlanmıştır.

Öğretmen, gerçeklikten ya durağan, bölünlenmiş ve öngörülebilir bir şey gibi söz eder ya da öğrencilerin varoluşsal deneyimine tamamen yabancı uzun açıklamalar yapar. Görevi, öğrencileri gerçeklikten koparılmış anlatılarla, onları ortaya çıkarmış olan ve anlam kazandırabilecek bütünlük bağlantısı koparılmış içeriklerle doldurmaktır. Somutluklarından boşaltılan kelimelerle dolu anlatılar, öğrencilerin anlatılan şeyi mekanik olarak ezberlemesine yol açmaktadır.³⁴²

18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılın başlarında Endüstri Devrimi ile yayılan teknolojik modernleşme büyük bir ekonomik ve sosyal dönüşüm yaşatmıştır. Herbert Marcuse’a göre rasyonellik ve tekniğin hakimiyetin aracı olmaktan çıkması üretim ilişkileri ve

³⁴⁰ John Henry Newman’dan alıntılanan Jeroslav Pelikan, **Üniversite Fikri: Bir Yeniden Değerlendirme**, (Dizi Ed. Alim Arlı, Çev. Cem Orhan), İstanbul, Küre Yay., s. 59.

³⁴¹ Ahmet Çiğdem, “Universitas’ın Çöküşü”, **Birikim Dergisi**, S: 67, 1996, s. 51.’den alıntılanan Elnur Chiragov, s. 169.

³⁴² Paulo Freire, **Ezilenlerin Pedagojisi**, (Çev. D. Hattatoğlu, E. Özbek), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2013, s. 56.’den alıntılanan Elnur Chiragov, **a.g.e.** s. 179.

Üretim güçleri arasındaki ilişkiyi de değiştirmiştir. Emek, bilim teknik gibi üretim güçleri, sahte meşrulukları açığa çıkaran bir aydınlanma aracı statüsünden sıyrılarak bizzat bir meşrulaştırma aracı haline gelmiştir. ³⁴³ niversite bünyesinde araştırma mı yoksa sosyal açılım mı tartişmasının yaşandığı 1860 ile 1940 yılları arasındaki sürecin başlıca üç özelliği, farklılaşma, yayılma ve yüksek öğretimin meslekileşmesidir. Yüksek ğretimin kazandığı nitelikler ise bireysel ve sosyal saygınlık, ulusal kabul görme, bilimsel ve ekonomik gelişme, elitlerin ve toplumsal kadroların formasyonu ve yükseköğretime kadınların de girmesiyle cinsiyetler arası ilişkilerin gelişmesi hedefidir. ³⁴⁴ ABD’de 1862 yılı itibariyle 13 yükseköğretim kurumunda mühendislik eğitimi verilmekte olup ilk mühendislik programları Fransız *Ecole polytechnique*’den esinlenerek askeri akademilerde başlatılmıştır. Mühendislik eğitimi veren yükseköğretim kurumu sayısı 1872’de 70’e, 1880’de 110’a, 1917’de 126’ta yükselerek artan bilimsel gelişmelere dayanmaya ve sanayinin ihtiyaçlarına göre şekillenmeye başlamıştır. Yükselen sanayi üretimi ve artan iş bölümünün yanı sıra yaşanan savaşlar da bilimsel araştırmaların boyutlarını ve üniversitelerin yapılarını değiştirmiş, bilim adamları çalışmalarını ülkelerin savaş gücüne katkı yapacak alanlarda yoğunlaştırmışlardır. Patlayıcılar, kimyasal silahlar, havacılık, tıp ve cerrahlik alanlarında yeni gelişmeler yaşanmıştır. ³⁴⁵ Bu silahların, özellikle atom bombasının II. Dünya Savaşı’nda kullanılması, bilime, bilim insanlarına ve entelektüellere dair kamu nezdinde onarılması zor yaralar açmıştır. Sartre’ın o dönemin bilim adamı ile aydını arasındaki farkı şöyle açıklamıştır:

Eğer, bu genel aydın kavramına bir örnek vermem istenirse, ben atom silahlarını mükemmelleştirmek için atomun parçalanması üstünde 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 uyaran

³⁴³ Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, Boston, 1966, s. 158; Habermas, **La Technique et la Science mme Ideologie**, Paris, Denoel Gont hier, 1973, s.9, ’dan alıntılan Taner Timur, **Habermas’ı Okumak**, s. 111.

³⁴⁴ Christophen Charle, Jacques Verger, **a.g.e.** s. 113.’den alıntılan Hediyeullah Aydeniz, **a.g.e.**, s. 37 – 38.

³⁴⁵ Kemal Gürüz, **Dünya’da ve Türkiye’de Yükseköğretim**, Ankara, ÖSYM Yay., 2001, s. 117, 121.’den alıntılan Elnur Chiragov, **a.g.e.** s. 204.

bir manifesto imzaladıklarında artık birer aydındırlar. Gerçekten de: 1. Yetki sınırlarını aşmışlardır; bir bomba imâl etmek başka bir şeydir, onun kullanılmasını yargılamak bambaşka bir şey. 2. Kamuoyunu sarsmak için, kendilerine bahşedilen ün ve yetkiyi kötüye kullanarak, bilimsel donanımlarıyla, geliştirdikleri silah konusunda bambaşka ilkelerden hareket ederek edindikleri politik değerlendirmeleri ayıran aşılmaz uçurumu maskeleymiş olurlar. 3. Aslında bombanın kullanılmasını teknik hatalar saptadıkları için değil, ama insan yaşamını en yüce değer olarak kabul eden son derece tartışma götürür bir değerler sistemi adına kınamaktadırlar. ³⁴⁶

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan modelinin ortaya çıkışı üniversitelerde kitle öğrenimini sağlayan yeni bir dönüşüm yaratmıştır. Alman üniversite modelinden esinlenmekle birlikte kurumsal yapılanma ve araştırma ile meslekî eğitim gibi özellikleriyle bu kendine has üniversite modeli 1950 sonrası süreçte tüm dünyada etkisini hissettirmiştir. ³⁴⁷ Kitlese yüksek öğrenimin özelliği, kamu kurumlarının talebi ve devletin de eğitime yatırım yapmasıyla bir elit sistem olarak “burjuvazinin egemenliğindeki bir eğitimin yerini entelektüel birikimi olmayan ve Amerika'ya yeni gelen orta sınıfların ağır bastığı bir eğitimin almaya” başlamasıdır. ³⁴⁸

20. yüzyılın başlarında Amerikan yaşamında bir lüks ya da ilk gençlik yıllarını geçirmenin hoş bir yolu olarak görülen yükseköğretim, zamanla her türlü mesleğin pasaportu haline gelmiştir. Üniversite, meslek hayatına yardımcı sayılmadığı için çok gerekli olmasa da arzulanan bir şey durumundayken, 1958'lerin sonunca iyi bir aileden gelen, okulda da başarılı olmuş bir gencin üniversiteye gitmemiş olması beceriksizlik anlamına gelmeye başlamıştır. Bu dönemde orta sınıf gelirine ait bir mesleğe ulaşma olasılığı, ancak sistematik biçimde okulda öğrenilebilecek bilgilere sahip olunduğunu belirleyen bir belgeye sahip olmaya bağlı hale gelmiştir. ³⁴⁹

Russel Jacoby Amerikan entelektüellerinin akademi ile ilişkilerini kabaca 1900, 1920 ve 1940 nesilleri olarak üç döneme ayırmıştır. Buna göre, yüzyılın başında

³⁴⁶ Sartre, **Aydınlar Üzerine**, Çev. Aysel Bora, İstanbul, Can Yay., 2010, s. 15 – 16.

³⁴⁷ Hediyeullah Aydeniz, **a.g.e.** s. 38.

³⁴⁸ Christophe Charle, Jacques Verger, **a.g.e.** s. 116 – 117.'den alıntılan Hediyeullah Aydeniz, **a.g.e.**, s. 38.

³⁴⁹ Peter F. Drucker, **Kapitalist Ötesi Toplum**, Çev. Belkıs Çorakçı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 64 – 65.'den alıntılan Hediyeullah Aydeniz, **a.g.e.**, s. 68 – 69.

doğan Lewis Mumford (1895-), Dwight Macdonald (1906 – 1982), Edmund Wilson (1895 – 1972) gibi klasik entelektüel isimler kitapları, inceleme ve köşe yazıları ile yaşamlarını sürdürmüşler ve üniversitede olmayı düşünmemişlerdir. Yazılarıyla geniş bir kamuya hitap eden bu entelektüeller yazarlıklarının ötesinde put kırıcı, analizci, tenkitçi özellikler göstermişlerdir. 1920 civarlarında doğan Alfred Kazin (1915 -), Daniel Bell (1919 -), Irving Howe (1920 -) gibi entelektüelleri geçiş nesli olarak adlandırebileceğimizi söyleyen Jacoby, onların üniversitelerin henüz marjinalliğini sürdürdüğü bu dönemde küçük dergilere yazılar yazarak yetiştiklerini söyler. Bu deneyim onların zarif tarzlarını ve geniş entelektüel topluluk karşısında doğrudan ulaşılabilir yazılarını açıklamaktadır. 1950 sonrası entelektüel nesil ise gitgide azalan akademi dışı yaşam alanı karşısında daha iyi görünen üniversite pozisyonlarını çoğunlukla kabul etmişlerdir. Kamusal nesir üzerine ustalıkları açısından geçmişlerine sadıktırlar fakat belirgin şekilde modası geçmiş durumdadırlar. Akademikleşmenin tüm ağırlığı 1940 neslini vurmuştur, onlar üniversite dışı entelektüellerin var olmasının neredeyse imkânsız olduğu bir zamanda yetişmişlerdir. Önceki nesil entelektüellerinin üniversiteyi nadiren düşünmesinin aksine 1940 nesli üniversite dışında bir entelektüel yaşam düşünmemektedir. Bu durum onların arzularındaki değişimin değil, toplumsal realitelerdeki değişimin ifadesidir. Neredeyse ergenliklerinden itibaren 1940 nesli üniversite ortamında büyümüştür, süsleri ve biçimleri üniversiteye aittir. Örneğin – çoğu kez dışarıdan birinin dalga geçtiği – bir doktora tezinin planlanması ve uygulanması büyük bir önem taşımaktadır. Bu, bir entelektüel olarak yaşam için ciddi bir akademik görevdir, araştırma ve yazma olmasa bile yıllarca gerilimli bir enerji tüketir. Pek çok entelektüel için bu kültürel bir olay ve hayatlarının yarışması olmaktadır. Bittiğinde ise tez onların bir parçasıdır, göz ardı edilemez. Araştırma tarzı, dil, disiplin ve bir yere ait olma duygusu onların entelektüel ruhlarında derin bir etki bırakmıştır.³⁵⁰ Yeni nesil entelektüeller kuşağının büyük üniversite kampüsleri içindeki emniyetli ortamda uzmanlaşmış dergiler ve benzeri profesyonel akademik

³⁵⁰ Russell Jacoby, **The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe**, United States, Basic Books, 2000, p. 17 – 18.

zeminlerle kendi meslektaşlarına hitap etmeleri entelektüel hayatı sınırlı bir alanda bırakmıştır.³⁵¹

Entelektüel hayatın kurumsallaşma ve uzmanlaşması, kitle kültürünün egemen olmaya başlaması, karizmatik kamusal entelektüelin ve nitelikli kamunun yok oluşunun sebebi olarak görülmüştür. Sıradan kamunun gözünde akademik kimliğin gösterimi düzenli bir biçimde daha az önemli ve daha şüpheli olmaya başlamıştır. Eşitlik ilkelerinin yükselişi, yüksek öğretimin yaygınlaşması ve popüler kültürün görünür olması ve dikkat çekmesi akademisyen olma farkını ortadan kaldırmıştır. Bu ise entelektüelin otoritesinin aşınmasına ve yanılmazlığı konusunda kamu nezdinde güven azalışına sebep olmuştur.³⁵² Entelektüel ya üniversitenin sınırları içine kapanmış ya da kamuya doğduğu andan beri yol arkadaşı olan “medya” aracılığıyla açılmaya çalışmıştır. Fakat medya da aynı şekilde harf sayısı, sayfa ya da süre ile sınırlandırılmış durumdadır. Akademinin ve medyanın çakıştığı yerde entelektüel ne akademisyen ne gazeteci, ne akademik dile ne de halk diline sahip olamayan, iki alanın da birbirini çözüldürdüğü noktada var olan bir bireye dönüşmüştür.

Edward Said, aykırı, keyif kaçırıcı olarak tanımladığı entelektüelin yaratıcılığına ve iradesine meydan okuyan dört baskı unsuru zikreder: uzmanlaşma, bilirkişilik ve diplomalı bilirkişilik kültü, iktidar adına çalışma ve uyumculuk. Said bu baskı unsurlarının her birine “amatörizm” ile karşı çıkılabileceğini söyler. Amatörizm, kâr ya da ödül beklentisi içinde olmadan, dinmek bilmez bir merakla, bir uzmanlık alanına kapatılmayı reddederek, belli bir meslekten olmanın insana getirdiği her tür kısıtlamaya rağmen düşüncelere ve değerlere özen göstererek hareket etme isteğidir.³⁵³

1.6.3. İletişim Teknolojileri, Entelektüel ve Yeni Kamusal Alanlar

Medya, modern bir model olarak ilk ortaya çıktığı andan beri entelektüele yol arkadaşı olmuş bir unsurdur. Gazeteler, kitaplar, radyo, televizyon ve bilgisayar gibi kitle iletişim araçlarını tarihin kırılma noktalarında etkin faktörler olarak

³⁵¹ Russel Jacoby, “Last Thoughts on The Last Intellectuals”, **Society**, Vol. 46, No:1, 2009, s. 39, ’dan alıntılanan Hediyeullah Aydeniz, s. 71.

³⁵² Barbara A. Misztal, **Intellectuals and the Public Good: Creativity and Civil Courage**, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007, a.g.e., s. 13.’den alıntılanan Hediyeullah Aydeniz, **a.g.e.**, s. 174.

³⁵³ Edward W. Said, **Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı**, (Çev. Tuncay Birkan, Haz. Aslı Biçen) İstanbul, Ayrıntı Y., 2018, s. 85-91.

görebildiğimiz gibi entelektüelin muhataplarına ulaşmasında sözlü iletişimden daha etkili bir genişlik ve kolaylık sağlamıştır. Kitap basım teknolojilerinin gelişimi Avrupa’da burjuva sınıfını ve okuryazar bir kamusal alanı doğuran en büyük etken olmuştur. Filozoflar devrin insanına ansiklopedi üzerinden seslenirken gazeteler, burjuva sınıfının ve ticaret kapitalizmin geliştiği bu dönem bir başka önemli aktörü olmuştur. Gazeteciliğin önemli bir parçası olan fotoğrafçılık ve kamera teknolojileri sayesinde biz bugün savaşlardaki insan kıyımını, Holokost’u, Srebrenitza’yı, askeri darbeleri, kamu vicdanını yaralayan nice olayları belgeleyebiliyor, yaralarımızı nasıl sarabileceğimizi ve bu olayların yeniden yaşanmaması için neler yapılabileceğini tartışabiliyoruz. Özellikle internetin getirdiği hız ve enformasyon çağında dünyada gerçekleşen olaylara olağanüstü bir hızla ulaşabilmekte istemediğimiz kadar büyük ve geniş bir bilgi yığını karşısında bulunmaktayız. Bu durum bir bilginin daha farklı yüzlerini görmek, ona farklı açılardan bakabilmek yönünde entelektüel bir kolaylık sağladığı gibi yetişemediğimiz bilgi çığı altında her bilginin yüzeysel ve slogan boyutuna çekilerek zihin bulanıklığına düşmek gibi bir tehlike de yaratmaktadır. Medyanın eşit ve özgür tartışma ve bilgi ortamı yaratma iddiasıyla birlikte kötüye kullanıldığında medyanın gerçekleri saptırmak ve değiştirmek amacıyla da kullanılabileceğini ya da özellikle yakın bir tarihi tartışırken kişilerin ideolojilerinden veya ön yargılarından tamamen sıyrılamamış olabileceğini de unutmamalıyız. Bu açıdan medya bilginin saptırılabilme gücünü de elinde bulunduran bir unsur olarak bilgiye ulaşımımızı kolaylaştırmakla aynı derecede bilgiye olan güvensizliğimizi de artırmaktadır. Neyin tam olarak doğru olduğunu bilemediğimiz, her gün yeni bir haberle önceki bilgilerimizin sarsıldığı bir dünyada bir “bilen” kategorisinin nasıl var olabileceği ya da bu “bilen” kategorisinin ne tür bir işlev üstleneceği önemli bir sorudur.

Önceki sayfalarımızda üniversitelerin kilise, devlet ve sermaye etkisiyle nasıl değişimler geçirdiğini ve entelektüelin bu değişimler karşısında üniversite ile ilişkisinin nasıl değişime uğradığı dile getirilmiştir. Aslında tarih olarak üniversite tarihiyle paralel bir çizgi izleyen medya teknolojileri de özellikle II. Dünya Savaşı sırasında kaderini üniversite ile paylaşarak daha derinlikli ve birbirini dönüştüren bir diyalog kurmuştur. Burjuva toplumunun ortaya çıkışıyla yükselen finans ve ticaret kapitalizminin yarattığı mal ve haber dolaşımı ihtiyacı ve sebeple ortaya çıkan gazete,

mektup gibi basın ve haberleşme unsurları, pazarların büyümesi ve borsalar şeklinde kurumsallaşmasıyla daha de gelişmiş ve daha uzaktaki bilgiyi getirebilmek üzere daha yeni teknolojilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bununla birlikte, Amerikan tipi üniversitelerin yaygınlaşmasıyla iyice akademi bünyesine çekilen entelektüel faaliyetler, gazete kurumuna dahil olacak kişilerin üniversite mezunu olması şartını yarattığı gibi kendisini üniversite dışında medya dünyasında ispatlamış – örneğin yazarlar, gazeteciler, siyasetçiler – isimlerin de üniversite bünyesine geçmelerine yol açmıştır. Ayrıca akademi bünyesindeki entelektüellerin halkla iletişim yolu olarak sosyal medyayı kullanmaları onların akademisyenlik statülerini sosyal medya ortamında ortadan kaldırmış ve üniversite atmosferinin getirdiği teknik üsluplarında değişikliğe yol açmıştır. Borsaların oluşmasıyla postanın ve basının, sürekli temasın ve sürekli haberleşmenin kurumsallaşması aynı zamana rastlamıştır. Artan sermaye ihtiyacını karşılamak ve artan riskleri paylaşmak için anonimleşen şirketler, sağlam siyasal güvencelere de ihtiyaç duymaya başlaması ve bunun sonucunda dış ticaret pazarlarının siyasal çabalar ve askerî gücün sonucu kurumsallaşarak devletlerin geniş bölgelerini kapsar hale gelmişlerdir. Bu süreç içinde o zamandan bu yana “ulus” olarak adlandırılan modern devlet de inşa edilmiştir. Ne prens ile finansör arasındaki özel borç sözleşmeleri, ne de kamu borçlanmaları sermaye ihtiyacının karşılanmasına yetmediği için etkili vergi sisteminin geliştirilmesiyle çözüm bulunmaya çalışılır.³⁵⁴ Modern devletin yükselişi ile birlikte, kapitalist dolaşımın ikinci unsuru olan basın değişmiş ve ulus devletin basın organı ilk zamanlarda haftalık basılan siyasal gazeteler olmuştur.³⁵⁵ Başlangıçta ticaret evleri tarafından hazırlanan gazetelerin özerkliği uzun sürmemiş, kuruluş halindeki mutlakiyetçi devletler tarafından kontrol altına alınmışlardır. Okurlarını başlangıcından itibaren kralların seyahatleri, bürokraside önemli tayinler, saray merasimleri gibi konularda bilgilendiren gazeteler ayrıca ilan edilen hükümet kararları, tüzükler, yönetmelikler ile kendilerine yeni ve gerçek bir okuyucu kitlesi (kamu, das Publikum, le public) yaratmıştır.³⁵⁶ Genişleyen, profesyonelleşen, yeni okur tabakalarına hitap eden kitap üretiminin örgütlenme, dağıtım ve tüketim

³⁵⁴ Habermas, **Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü**, s. 74 – 79.

³⁵⁵ **A.g.e.** s. 83.

³⁵⁶ Taner Timur, s. 44.

yapılarıyla beraber ve içerik itibarıyla de değışim geçiren gazete ve basınla beraber kamusallığın altyapısı da değışime uğramıştır. Bu altyapı, elektronik kitle iletişim araçlarının yükselişyle, reklamın kazandığı yeni ehemmiyetle, eğlenceyle bilgilenmenin gittikçe birbirinin içine akmasıyla, her alanda artan merkezîleşmeyle, liberal dernekçiliğin ve bir bakışta hâkim olunabilir yerel kamusalıkların çöküşüyle vs. bir kez daha değışmiştir.³⁵⁷

20. asırda edebiyat ve basım alanından yeni medya teknolojilerine kayan ilgi merkezi ile birlikte entelektüeller bu yeni kamusal alana dahil olma zorunluluğu duymuşlardır.

Douglas Kellner, teknolojinin etkin kullanımı çağdaş politika için bir temel bir husus haline geldiğini, yeni kamusal alanlara girmek isteyen entelektüellerin demokratik tartışmalara katılmak ve çağdaş toplumu ve kültürleri şekillendirebilmeleri için yeni iletişim araçlarını kullanmalarının zorunlu olduğunu söylemiştir. Radyo, televizyon ve bilgisayar gibi ilk medya yayını bilgi ve tartışma için yeni kamusal alanlar oluşturmuş ve hem demokrasiye canlılık kazandıracak hem de yeni manipölasyon ve sosyal kontrol araçları potansiyelini taşıyan bir katılım meydana getirmiştir. Fakat bu yeni kamusal alanlara katılmak, entelektüellerin yeni teknik yetenekler edinmesini ve yeni teknolojilerde ustalaşmasını gerektirmektedir. Kellner’a göre entelektüeller ve teknoloji arasında sosyal konfigürasyonlardan daha yoğun bir ilişki vardır. Yayın teknolojilerine ilgi özellikle bilgisayar kullanımı, alternatif kültür ve bilgi biçimleri geliştirebilmek amacıyla bir ifade ve tartışma kaynağı haline getirmek için uğraşmaktadır. Bilgisayar teknolojileri; daha merkezi, kamusal katılıma uzak ve yukarıdan aşağıya bir iletişim gerektiren geçmiş iletişim teknolojilerine oranla potansiyel olarak daha demokratik, güçlendirici ve kamunun her yanına katıldığı ölçüde daha merkezsizdir.³⁵⁸

Medya ile üniversitenin kesiştiği noktada yarattığı entelektüel ortamın bir başka özelliği kanonlaşma ve bu kanonlaşmanın meşruiyetinin hem üniversite hem de medya aracılığıyla meşrulaştırılmasıdır. Bu kanonlaştırılma sürecinde ise entelektüel bütüncül bir kişilikten ziyade bir meta, bir simge, ya da bir tür kurum haline

³⁵⁷ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 31.

³⁵⁸ Douglas Kellner, “Entelektüeller ve Yeni Teknolojiler”, **Entelektüel ve İktidar**, Çev. Salih Özer, Ed. Kenan Çağan, Ankara, Hece Yay., 2005, s. 128 – 129.

getirilmektedir. Shills, 20. yüzyılın getirdiği uzmanlaşma ve farklılaşma eğilimlerinin geniş bir entelektüel evren içinde birçok alt gruptan müteşekkil heterojen topluluklar meydana getirdiğini söyler. Her alanda tartışma ve fikir ayrılıkları olmasına rağmen kabul ettikleri ortak standartlar bütünü onları bir araya getirerek topluluklar haline getirmektedir. Bir törel hukuk gibi çalışan ortak standartlar, her üyenin kendi eserinde ve bu eserleri ve şahısları takdir ya da mahkûm eden kurumlarda uygulanmaktadır. Bilimsel, ilmi dergiler veya edebiyat dergilerinin editörleri, okuyucular, eserlerin tenkitçileri ve üniversiteler ya da araştırma enstitülerindeki görev atamalarını gerçekleştiren komiteler bu toplulukların merkezî kurumlarıdır. Kolej ve üniversitelerde gelecek nesillerin eğitimi, kuralların örneklerle açıkça belirtilmesi ve araştırmacı öğrencinin hocayla özdeşleştirerek o kuralların nakledilmesini içerir. Örneğin Hindistan’da guru’sunun dizinin dibine oturan mürit, hem somut bir konuya ilişkin bilgi edinir hem de onun yorumu ve uygulaması için kural ve eğilimleri öğrenir. Nobel ödülü gibi ayrıcalıklar veya Royal Society’e ya da meşhur bir kıta akademisine seçilmek, belli düşünce modellerinin doğruluğunu teyit edip doğrulamaktır. Bilim adamları, düşünürler, ilim adamları, yazarlar ve sanatçılar, bu topluluğun kurallarını kendinde somutlaştıran modeller sunarlar. Topluluğun dünya ölçeğindeki yapısı, ortak gelenekten edinilmiş ve bilimsel eğitim disiplini yoluyla herkesin edindiği bir dizi ortak ölçüte evrensel bağlılıkla bir araya gelmiş bir kitle idealine çok yaklaşmaktadır. Fakat burada da askerî güvenlik düşünceleri ve uzmanlaşma, bilimsel topluluğun evrenselliğine zarar vermektedir. Ayrıca dilin sınırları, ulusal gurur, dinsel, politik ve etik inançlar, entelektüel toplulukların ölçütlerinin evrensel kurallara uygunluğu konusunda gönülsüzlüğe neden olmaktadır. Teknik uzmanlaşma, orta ve yüksek öğretimde genel hümanistik bileşenin azaltılması ve politikada ideoloji faktörünün yoğunlaştırılması, modern dünyada entelektüel bağlılığı telkin edebildiğini iddia eden toplulukları yanlışlamaktadır.³⁵⁹ Jean-Paul Sartre, 1964’te Nobel edebiyat ödülünü reddettiğinde bir yazarın böyle bir onuru kabul etmesinin, kişisel bağlılığını ödül veren kurumla ilişkilendirmek olacağını ve her şeyden önce bir yazarın kendisinin bir kuruma dönüştürülmesine izin vermemesi gerektiğini belirtmiştir.³⁶⁰ Resmî ziyafet

³⁵⁹ Edward Shills, “Entelektüeller ve İktidarlar, **Entelektüel ve İktidar**, s. 190 – 191.

³⁶⁰ “Nobel Prize in Literature 1964”, **The Nobel Prize**, (Çevrimiçi), 07.02.2021, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1964/press-release/>

sırasında, Caroline Enstitüsü rektörü S. Friberg, Sartre'ın Nobel ödülünü reddedişi hakkında şöyle açıklamada bulunur:

Bay Sartre, kendini bu yılki edebiyat ödülünü kabul edemez buldu. Onun herkesin kendisini yargılayabileceğini düşündüğü ya da anlamadığı ve dolayısıyla eleştirdiği konusunda her zaman fikir ayrılıkları vardır. Fakat inanıyorum ki Nobel bu yılki seçim için çok iyi bir anlayışa sahiptir. Dünyayı daha iyi bir hale getirmek her neslin, özellikle gerçek bir şair ve bilim insanının hayalidir. Bu Nobel'in hayaliydi. Bu bilim adamının öneminin bir ölçüsüdür. Ve bu Sartre'ın ilhamının kaynağı ve gücüdür. Bir yazar ve filozof olarak Sartre, savaş sonrası edebî ve entelektüel tartışmaların merkezi bir figürü olmuştur – hayranlık duyulan, tartışan, eleştirilen. Onun patlamaya hazır yapıtları, bütünüyle, bir mesaj mührünü taşır; okuyucuyu ve genel olarak dünyayı daha iyi hale getirebilmek için son derece ciddi çabasını sürdürmüştür. Yazılarının hizmet ettiği felsefe, gençlik tarafından bir kurtuluş olarak selamlandı. Sartre'ın varoluşçuluğu, kendi değerler sistemine uygun tavır alma ve bunun sonuçlarını kabul etme isteğinin yönettiği bireyin ulaşmayı umabileceği mutluluk derecesi anlamında anlaşılabilir; Nobel çağdaşı Ralph Waldo Emerson tarafından bir felsefenin takdire şayan bir şekilde ifade edilmiş daha yalın bir yorumuyla: 'Sonunda hiçbir şey kutsal değildir, kendi aklımızın bütünlüğü hariç.' İnsan yaşamının kalitesi sadece dış koşullara değil aynı zamanda bireysel mutluluğa da bağlıdır. Standartlaşma ve karmaşık sosyal sistemler çağımızda, birey için yaşamın anlamı konusundaki farkındalığı belki de yok olmamıştır, fakat kesinlikle körelmiştir; o idealleri sürdürmek Nobel'in zamanında olduğu kadar bugün de zorunludur.³⁶¹

Aynı duruma bir başka örnek olarak *Foreign Policy*'nin *Prospect* dergisi ile birlikte periyodik olarak dünyada "Top 100" kamusal entelektüel listesi örnek gösterilebilir.³⁶² Entelektüellerin oylarla seçilmesi ve belirlenmesi, entelektüel ile kamu arasındaki iletişimin değişimi açısından oldukça dikkat çekicidir.

³⁶¹ A.e.

³⁶² Foreign Policy ve Prospect dergilerinin kamusal entelektüeller listesi, 2005 ve 2008 yılında yayımlanmıştır. Entelektüeller aldıklarıyla oy oranıyla seçilmişlerdir. 2005 yılına ait listede 54. sırada Orhan Pamuk, 67. sırada Kemal Derviş yer almıştır. Sonrasında ise Foreign Policy, her yıl Global Thinkers adlı bir listeyi yayınlamaya başlamıştır. The Prospect/FP Top 100 Public Intellectuals, (Çevrimiçi), 07.03.2021, <https://foreignpolicy.com/2005/10/14/the-prospectfp-top-100-public-intellectuals/> ; 2019 Global Thinkers – Foreign Policy, (Çevrimiçi), 07.03.2021, <https://foreignpolicy.com/2019-global-thinkers/>.

Medya organları bir stüdyo ortamında kaydedilmiş herhangi bir zamanda izlenebilecek yayımlarıyla bir mekânın ve zamanın dışında suret bulan bir kamu alanı meydana getirmiştir. Bu alanda entelektüel, yüzlerini görmediği, seslerini duymadığı, hatta aynı zaman veya mekânda bile olmadığı bir konumda muhatabına seslenmektedir. Aynı şekilde entelektüele muhatap olan kişi de onu nesnel şekli haricinde tam olarak görememekte, onu konuştuğu zaman ve mekân içinde dinleyememektedir. Yani entelektüel ve muhâtabı birbirleri ile karşılaşmadan iletişim kurmaktadır. Bugün, entelektüel bir birey, dünyanın herhangi bir yerinde kendisinin her konuşmasını dinleyen, her metnini okuyan, her sözünü düşünen bir muhatap kişiyle hiç yüz yüze gelmeden hayatı sonlanabilmektedir. Akademi sınırlarına çekilen, halkla iletişimi medya araçları dahilinde gerçekleşen entelektüelin topluma bakışının önceki nesillerden farklı olacağı aşikâr olduğu gibi, toplumun entelektüele bakışında da değişikliklerin olacağı da aşikardır.

1.6.4. Türkiye’de Üniversite, Medya ve Entelektüel İlişkisine Kısa Bir Bakış

Türkiye’de eğitim, medya ve entelektüel ilişkisine bakıldığında entelektüelin akademi ile birlikte devlet ve sermaye arasında bir konumda yer aldığı söylenebilir. Bir yandan ulus-devlet politikalarının getirdiği devlet merkezli, bürokrat ve işçi yetiştirme kurumu işlevini sürdüren üniversiteler, dünya tarihinin ve genişleyen pazarın sonucu genişleyen öğrenci kitlesi, artan üniversite sayısı ve dünya ölçeğinde üniversiteden beklentilerin değişmesi ile karşı karşıyadır. Cumhuriyet’in kuruluşundan beri devletin en önemseydiği ve reformlar gerçekleştirdiği kurumlardan olan üniversiteler, Avrupa standartlarında istenilen verimi sağlayamamakla eleştirildikleri gibi, “bazen tutuculuk ve katılıkla, bazen radikalleşip kaynayan bir siyasî kazan olmakla, bazen de hiçbir şeye aldırmmamakla suçlanmışlardır.”³⁶³

1931’de, 1946’da ve 1982’de gerçekleşen üç üniversite reformu farklı dönemlerin, farklı ideolojilerin ve farklı kırılma noktalarının ifadesi olarak Türkiye üniversite tarihinde son derece önemlidir. Uygulanışı Cumhuriyet tarihindeki belli başlı siyasî

³⁶³ Ayşe Öncü, “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, C: 3, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Cilt Ed. Uygur Kocabaşoğlu, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 521.

dönüm noktalarıyla çakışan üniversite reformları; akademisyenler, üniversiteler ve devlet arasındaki ilişkileri yeniden tanımlamıştır. Alman üniversite modeli esas alınan 1931 reformu, Maarif Vekaleti İsviçreli-Alman Profesör Albert Malche'den istenilen maarif raporuna göre düzenlenmiştir. Malce'nin raporuna göre Darülfünun ilme katkıda bulunacak herhangi bir önemli çalışma ortaya çıkaramamıştır. Öğrenci ile hoca sadece dershanede karşılaşmaktadır. Öğrencilere rehberlik edecek biri yoktur.³⁶⁴ Malche'nin raporu devletin üniversiteye müdahalesi için gerekli meşruiyet zeminini hazırlamış, 1933 reformu, Darülfünun'un bir birlik, ideal ya da düşünce birliği bulunmayan, farklı çevrelerden ve anlayışlardan oluşan, Mekteb-i Mülkiye, medreseler ve Avrupa Okulları gibi çok farklı eğitim kurumlarından mezun³⁶⁵ öğretim kadrosunu düzenlemiş ve devlet eliyle kurumsallaştırmıştır. Bu dönemde, özellikle 1930-50 arasında İstanbul-Beyazıt arasında entelektüel bir toplantı mekanı olarak Küllük, üniversite dışında kurumsallaşma ve uzmanlaşmadan uzak bir oluşum olarak varlığını sürdürmüştür. Küllük'ün yanı sıra ilgili zengin amatörlerin evlerinde düzenlenen sohbet halkaları da entelektüel toplantı mekanları olarak işlev görmüştür.

Tanıl Bora'ya göre özellikle milliyetçi-muhafazakâr çevre içinde mahfillerin önemli bir rolü vardır. Teşrifat düzeniyle, müdavimden misafire uzanan oturma düzeniyle hem sözlü kültürün hem hiyerarşizmin jenatörü olan sohbet halkaları, bir açıdan İslâmî-tasavvufî törenin yeniden üretimidir. Âlimlerin, bilge kişilerin halkasında bulunup onları dinleyen kişilerden oluşan genellikle ev ortamında, mahrem sosyalleşme alanları kurulmuştur. Bu sohbet mahfillerinin kurumlaşarak bir nevi alternatif kamusalılık oluşturmaları, siyasî sosyalleşme ve ilişki ağları örmeye de yaramış, zamanla evden çıkarak kamusal mekânlara (kahvehane, pastane, lokanta, otel, yayınevi yazıhanesi, kitabevi...) taşınarak anonimleşmiş ve modernleşmiştir. 1930'lardan 1950'lere kadar İstanbul-Beyazıt'taki Küllük, 1960'lardan 1980'lere kadar aynı yerdeki Marmara Kırathanesi bu sohbet halkalarının kamusal alana taşınması noktasında iki büyük örnektir. Dikkat edilmesi gereken noktalardan biri gerçekleşen sohbet ortamlarının aynı zamanda erkek sosyalliğini ve ağabeylik

³⁶⁴ Albert Malche, "İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor", **Dünya Üniversiteleri ve Türkiye'de Üniversitelerin Gelişmesi**, Der. Ernst Hirsh, İstanbul, Ankara Üniversitesi Yay., 1950, s. 229 – 295.'den alıntılan Ayşe Öncü, **a.g.e.** s. 525.

³⁶⁵ 1919'da Baltacıoğlu'nun hazırladığı raporu zikreden Ergin, **Maarif Tarihi**, c. Iv, s. 1015-23'den alıntılan Ayşe Öncü, **a.g.e.** s. 524

makamını da bir değer olarak yeniden üretmiş olmasıdır.³⁶⁶ Bu sohbet merkezli kamusal alanlar çeşitli mesleklerden insanlar ve öğrencileri ağırlamakla birlikte üniversite öğretim üyelerini ve ünlü sanatçıları da ağırlamış, üniversiteye yakın bir kamusal alan olarak özgür ve özerk, bir çeşit açık üniversite meydana getirmiştir.

II. Dünya Savaşı sonrasında uluslararası düzende yeni saflaşmalar, Türkiye’de tek parti rejiminin çeşitli kanatları arasında açığa çıkan gerilimler; Marshall Planı’nın sunduğu fırsatlardan yararlanmak isteyen ve devletçi yönetimden memnun olmayan muhalefetin etkisi siyaseti 1945 seçimlerine getirmiştir. 1946’da Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nden bir grup sosyal bilimci siyasi faaliyetleri sebebiyle atılmıştır. 1950 ve 1960’larda doğan sol – sağ söylemi üzerinden siyasetin kendini yeniden tanımlamasıyla, ideolojik göndermeleri muğlak bu terimler otuz yıl boyunca üniversite içinde ve dışındaki siyasi söylemi etkilemiştir. Çok partili dönemde Türkiye, uluslararası pazarla yeni kurduğu ilişkiler ve ABD yardım ve kredileriyle tek partili dönemden daha farklı bir siyaset izlemiştir. 1950’lerden itibaren orta öğretim politikalarına ağırlık verilmesi, artan okuryazarlık oranı ile birlikte üniversitelere olan talebi de artırmıştır.³⁶⁷

Okuryazarlığın artması ve kitleleşmesinin yanı sıra bu dönemde iletişim araçlarında da gelişmeler görülür. 1960’larda kırsal kesimde yaygın hale gelen transistörlü radyolar, önceleri bir statü sembolü olan ve sonradan 1970’lerde köy kahvelerine girecek kadar yaygınlaşan siyah – beyaz televizyonlar Türkiye’de yeni toplumsallık örüntülerinin gelişmesini sağlamış ve toplumun yalıtılmışlığını azaltmış, 1974’teki Kıbrıs müdahalesi gibi önemli olayların haberlerini evlere kadar getirmiş ve yeni tüketim alışkanlıkları oluşturmuştur.³⁶⁸

Bu atmosferde gitgide marjinalleştiklerini, enflasyonist büyüme yüzünden konumlarını yitirdiklerini fark eden askerî-bürokrat kadrolar ve devlet politikalarında danışmanlık konumlarını Ticaret Odaları yetkililerine kaptıran önde gelen büyük profesörlerle birlikte muhalefetin yanında yer almışlardır. 1961 Darbesinin ardından

³⁶⁶ Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler**, (Ed. Kerem Ünüvar, Düz. Burçin Gönül), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 392.

³⁶⁷ Ayşe Öncü, “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, s. 528.

³⁶⁸ Carter V. Findley, **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789 – 2007**, (Çev. Güneş Ayas, Yay. Haz. Adem Koçal, Düz. Yiğit Akın, Tuğçe İncoğlu) İstanbul, Timaş Yay., 2016 s. 336.

hazırlanan yeni anayasanın askerler himayesinde hazırlayıcı komisyonu bir grup profesörden oluşmuştur. Anayasayla üniversitelerin kurumsal kişiliği ve kendi kendini yönetme özerkliği garanti altına alınmış, 1960 ve 1970’ler boyunca akademik kurumlar siyasî arenada söz sahibi olmuştur. Fakat kendi kendilerini yönetme özerkliklerine sahip olan üniversiteler, bu defa kendilerini boğazlarına kadar bir iç demokrasi krizi içinde bulmuşlardır. Katı akademik hiyerarşinin alt basamaklarındaki muazzam asistan kadrosu, üniversite içi siyaset, saflaşma ve muhalefet karşısında huzursuzdur. Akademik kurumlar içinde her yıl daha fazla öğrencinin üniversiteye kaydolması, devlet üniversitelerindeki kontenjan sıkıntısı 1960’larda son derece rekabetçi bir sınav sisteminin gelmesine sebep olmuş, başvuranlarla kontenjanlar arasındaki uçurum açıldıkça sınav sistemi eleme sistemine dönüşmüştür. Artan üniversite sayısı ve genişleyen, çeşitlenen fakülte kadroları arasındaki iletişimsizlik, kopukluk, anlaşmazlık ve çatışmalar üniversite kurumlarını işleyemez hale getirmiştir. Sonraki yirmi yıl boyunca hiyerarşinin alt basamaklarındaki asistanlar, yeni filizlenen öğrenci hareketleriyle güçlerini birleştirmişlerdir.³⁶⁹

Eğitim alanında 1950 – 1980’ler arasında Türkiye, nihâyet kitlesel okuryazarlığı gerçekleştirmiş olmasına karşın, bunun insanlık tarihinde görülmemiş bir nüfus patlamasıyla çakışması eğitimi nicelik olarak yükseltmiş olsa da nitelik olarak düşürmüştür. Lise diploması alanların sayısı 1950’de 6000 iken, 1968’de 30000’e, 1980’de ise 138000’e yükselmiş; yüksek öğretim kurumlarından mezun olanların sayısı 1950’de 3000 kadarken, 1968’de 14000’e, 1980’de ise 71000’e yükselmiştir.³⁷⁰

Sabri F. Ülgener, bilim adamı, akademisyen ve öğretici olan aydın modeline ayrı bir dikkat gösterir ve şahsî kin ve ihtiraslarına bilimsellik kisvesi giydiren bazı akademisyen aydınları eleştirir. Bu noktada örnek verdiği isim Max Weber’dir. Almanya’nın siyasi açıdan en çalkantılı döneminde yaşamış olan Weber’in hangi siyasi görüşten olursa olsun ayırt etmeden sahip olduğu kürsülerde reform propagandası yapan öğretmenlerin ve kendileri gibi düşünmeyen hocalara karşı hiddetlenen öğrencilerin haksızlığına karşı sesini yükselttiğini dile getiren Ülgener,

³⁶⁹ Ayşe Öncü, “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, s. 528 – 530.

³⁷⁰ Carter V. Findley, **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789 – 2007**, (Çev. Güneş Ayas, Yay. Haz. Adem Koçal, Düz. Yiğit Akın, Tuğçe İncoğlu) İstanbul, Timaş Yay., 2016 s. 334.

onun bilimle politikanın karıştırılmasına karşı çıktığını söyler. Bu açıdan öğretici / akademisyen ile aydını ayırır ve öğrencinin öğretmenden beklentisini sorgular:

Şöyle diyordu Max Weber, ‘Bilim, bugün kendi kendimize düşünüp bulmamızın ve gerçekler arasındaki ilişkileri öğrenmemizin hizmetinde tamamiyle ihtisasa dayalı bir ‘meslek’ işidir. O kadar! Bilim peygamberler ve kâhinler tarafından vahiy yoluyla dağıtılan bir atıfet ve inâyet olmadığı gibi evrenin, manası üzerine hakîm ve filozofça kuruntular yürütmek de değildir. Tolstoy’un meşhur sorusu hatırlansın: Ne yapmamız gerektiğini, yaşayışımızı nasıl düzenleyeceğimizi bize bilim öğretmeyecekse kim öğretir? Yahut kendi anlayışımıza göre soralım: birbirini boğazlayan bunca tamudan hangisinin hizmetine koşulacağız? Evet, kim doğru yolu gösterecek? Bizim cevabımız şu: Ancak bir peygamber! Ama öylesi ortada yoksa veya sözlerine artık kimse kulak asmiyorsa, onu ille de yeryüzüne indireceğiz diye, devlet kapısında maaşlı veya imtiyazlı küçük küçük profesörlere, dershanede peygamber sıfatı yakıştırmanın âlemi yoktur. (...) Modern insanın ve genç kuşağın en büyük zorluğu da Weber’e göre burada yatıyor: boyunu aşan bu sisli, dumanlı yaşantı içinde çağın haşin çehresine erkekçe ve cesaretle bakacak yerde akan sel içinde başkaları ile beraber sürüklenip gitmekte. Tanrılaştırılmış değerlerin kıyasıya vurduğu bir dünyada yolun izini süren öğrenci gençliğe sorunuz, diyordu Weber, alacağınız cevap şu olacaktır: ‘Evet, derse giriyoruz; ama öyle kuru analizlerle, olayların sadece tesbiti ile vakit geçirmek için değil, onların üstünde ve dışında bambaşka bir şeyi yaşamak ve öğrenmek için!...’ Yanıldıkları nokta, karşılarındaki profesörde öğreticiden başka bir şey aramaları. Bir öğretici değil, bir güdücü (Führer) peşindeler.³⁷¹

Sabri F. Ülgener, Türkiye’de yüksek öğretim gören düşük seviyede de istihdam edilemeyen aydın gençlerin karşılaştığı işsizlik sorununa, aynı zamanda yüksek aydınlar katlarına da bir türlü kabul edilmeyişin getirdiği küskünlüğe, sonuç olarak genç aydının tutunamayışına dikkat çeker.

³⁷¹ Sabri F. Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzmler**, İstanbul, Derin Yay., 2006, s. 126 – 129. (Bkz. Max Weher, **Wissenschaft als Beruf** (1918 kışında Münich Üniversitesi’ni öğrencilerine hitap eden bir konuşma; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, içinde, s. 593, Verlag J.C.B. Mohr 1951).

Fakülte ve yüksek okul mezunlarının (bilhassa sosyal ilim dallarında) kolayından iş bulamamaları her yıl toplumun o kesimine mahsus (*sectional*) işsizliği artırır dursun; bir kısmının devlet dairelerinde ve özel sektörde orta öğretim seviyesindekilerle hemen hemen aynı ücret karşılığı kadrolara başlarını sokabilmeleri ve nihayet yüksek öğrenimin genç adamı fizik yetenekleri ile teknik alanda ve el işlerinde istihdam edilemez hale getirmesi günümüz gençliğinin büyük dramını göz önüne seriyor. Kısaca: İşsizlik, düşük seviyede istihdam ve bir kısım işlerde istihdam edilemezlik, gençlerin bir bölümünü ihtisas ve diploma derecesinden başka vasıf ve yeteneklerin ağırlık taşıdığı mesleklere kaydırıyor. Bununla “aydın” kadrolarının da dengesiz biçimde genişliğini fark etmemek mümkün değildir. Öğrenim gördüğü dallarda aradığını bulamamanın bilinç altında yığıldığı kin ve öfke bir yana, sokulmak istediği “aydın” katlarında da uzun süre alt sıralarda dönüp dolanmanın hayal kırıklığı çağımızın *küskün* aydınını şekillendiren faktörlerin başında gelir.³⁷²

1960’lar, modern sınıfın oluşumu ve bireysel özelleştirme süreçleri, kapsam olarak Türk toplumunun bütününe harekete geçirecek şekilde genişlemiştir. Toplumsal nüfus ve insanlar arası etkileşimin artması yaşam kalitesini de değiştirmiştir. Toplumsal altüst oluşun kendine özgü bir şekli olarak “1968”, düzen yanlısı ve karşıtı cepheleşmelere, oradan da kimlik ve farklılık siyaseti temelinde çoklu bölünmelere bir geçiş olmuştur.³⁷³

Avrupa’daki öğrenci hareketleriyle aynı dönemde Türkiye’de ortaya çıkan öğrenci hareketleri ve üniversite reform talepleri, hareketin tartışma zemininin çarçabuk daha ideolojik bir zemine taşınarak kutuplaşma, sapma ve parçalanmaya uğramıştır. 1971’de ordunun müdahalesi muhalefetle birlikte üniversite reformu hareketlerini de bastırmış, 1973’teki yeni seçimlere kadar kurulan ara hükümetler “akademik reform” adı altında parçalı yasalarla akademik koşulları yumuşatmaya çalışmıştır. Fakat 1970’lerin ikinci yarısında yeni iktisadî / siyasî kriz sırasında üniversiteler bir kez daha karışmış, üniversiteler kamuoyunun gözünden düşerek “anarşi yuvası” olarak görülmeye başlanmış ve üniversitelerin siyasî itibarları hasar almıştır. Bu durum sonucunda kamuoyu, 1980 askeri rejiminin üniversiteleri

³⁷² Sabri F. Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzmler**, İstanbul, Derin Yay., 2006, s. 105 – 106.

³⁷³ Carter V. Findley, **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789 – 2007**, (Çev. Güneş Ayas, Yay. Haz. Adem Koçal, Düz. Yiğit Akın, Tuğçe İncoğlu) İstanbul, Timaş Yay., 2016 s. 333 – 334.

depolitize etmek için büyük değişikliklere gidip üniversitenin özerkliklerini ortadan kaldırdığında ordunun kararını umursamazlıkla karşılamıştır.³⁷⁴

1980’de Ordu 1961 anayasasını yürürlükten kaldırmış, Büyük Millet Meclisi’ni askıya aldı ve yerine Milli Güvenlik Konseyini geçirmiştir. Askeri yönetimin ilk önceliği “terör örgütlerine” ve darbe öncesindeki siyasal şiddet olaylarını engellemek olmuştur. Sıkıyönetim komutanları gazeteleri geçici olarak kapatmış, Yeni Yüksek Öğretim Kanunu çerçevesinde üniversite özerkliği sınırlandırılmış ve birçok öğretim üyesi üniversiteden atılmıştır.³⁷⁵ 1983’te anayasal statüye kavuşan YÖK, üniversitelere atadığı yeni ve yetkili bir yönetici kadrosuyla fakülte ve bölümlerin özerk karar alma imkânını ortadan kaldırmış, üniversiteye öğrenci alımını artırmaya başlamıştır. Televizyonda yayınlanan derslerle birlikte “açık üniversiteler”, hızla en fazla mezun veren kurum haline gelmiştir. Dünyanın çeşitli yerlerindeki üniversitelerle iletişim kurabilen, yabancı fonlara ulaşabilen, dünya çapında tanınmış dergilerde makaleleri yayımlanan küçük bir akademisyen grubu bu depolitizasyon yıllarını uluslararası sahneye eklemlenerek atlatmışlardır. Bu küçük uluslararası takımın yanında ise, araştırma fonlarından mahrum, iyi kütüphanelere ulaşamayan, derslerden nefes alamayan ve ders kitabı yazmak zorunda olan büyük bir çoğunluk vardır.³⁷⁶

Turgut Özal’ın başkanlık döneminde Bilkent’ten başlayarak (1984) özel üniversitelerin kurulmaya başlanmıştır. Müfredatı zenginleştirilmiş yeni Anadolu liselerinin sayısının artırılması ve bu okulların fen ve matematikle yabancı dil eğitimini birleştirmesi, elit olmayan çok sayıda genç için ilk kez yabancı dille eğitim görme fırsatı sağlamıştır. İmam-hatip okullarının sayısının artmasıyla daha fazla sayıda kız öğrencinin orta öğretime devam etmesini sağlamıştır. Bu okullardan mezun olan kız ve erkek öğrencilerin çoğu üniversite eğitimlerine devam etmiş, laik bölümlerde okumuşlardır. Turgut Özal’la birlikte toplumun dindar, ticaretle uğraşan, Anadolu kökenli olan ama gitgide kentlileşen kesimi yükseliş imkânı bulmuştur.³⁷⁷

³⁷⁴ Ayşe Öncü, “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, s. 528 – 531. 533

³⁷⁵ Carter V. Findley, **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789 – 2007**, s. 351 – 352.

³⁷⁶ Ayşe Öncü, “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, s. 528 – 533

³⁷⁷ Carter V. Findley, **a.g.e.**, s. 356 – 357.

1990 Temmuz’unda TÜSİAD, üniversitelerde daha iyi bir eğitim için gerekli finansın sağlanabilmesi için özelleştirme teklifine dair bir rapor hazırlamıştır. Rapora göre, bilimsel ve teknolojik gelişme için üniversiteler kamu fonlarına dayanmaktan vazgeçmeli, bu kurumlara kamusal ve özel fonlara dayanan, bir merkezden yönetilmeyen işletmeler olarak gelişme fırsatı verilmelidir.³⁷⁸ Uygulanması planlanan resmî özelleştirme teklifi, o sıralarda ekonomik durumu ve şehirlerde etkinliği yükselmekte olan İslamî kesimin daha iyi yaşam koşullarına ve üniversite eğitimi almaya taleplerinin artması karşısında bazı akademik çevrelerin eğitimin laikliği noktasında duydukları tedirginlik paralel olarak artırmıştır.

1933 Darülfünun reformuyla üniversiteden uzaklaştırılan İslamcı akademisyenlerin teklif edilen resmî özelleştirmelerle üniversite kurumuna yeniden dahil olabileceği düşüncesi, “türban sorunu” üzerinden sembolleşen tartışmalara sebep olmuştur. 1990’larda devam eden yeni üniversite modeli arayışları, İslâm’ı kritik değişken olarak tanımlamıştır. 5 Nisan 1991’de gerçekleşen yeni üniversite reformuyla kamusal / özel fonlara dayanan üniversitelerin kurulmasına izin verilmiş, cumhurbaşkanı heyetince atanmış bir mütevelli heyetince yönetilecek birkaç üniversiteye özel statü tanınmış ve geri kalan üniversitelerin yine YÖK’ün denetiminde faaliyet göstermesine karar verilmiştir.³⁷⁹

Türk üniversitelerinin tarihsel kırılma noktalarının Batıda ve Batılı üniversitelerde gerçekleşen kırılmalardan etkilendiği söylenebilir. Ulus-devlet ideolojisinin hâkim olduğu dönemlerde, Fransız ve Alman modelleri etkisinde daha devletçi bir modele yönelen üniversiteler II. Dünya Savaşı’nın getirdiği yeni siyasi atmosferin etkisiyle ve üniversitelerde Amerikan modelinin yaygınlaşmasıyla aynı şekilde genişleme, departmanlara ayrılma, alım sayısını artırma ve şirketleşme düşüncesine meylenmiştir. Bu meylin biraz da değişen koşulların sürükleyişiyle gerçekleştiği söylenebilir. Fakat uygulamaların üniversitenin doğal gelişimiyle değil de ekonomik krizlerin ve darbelerin ardından gelen reformlarla, devlet eliyle gerçekleştirilmesi Avrupa düzeyinde hedeflenen başarının sağlanamamasına yol açmıştır. Bununla birlikte üniversitelerin toplumla bağının giderek kopması, artan

³⁷⁸ TÜSİAD Raporu, 1 Temmuz 1990, s. 183.’den alıntılan Ayşe Öncü, **a.g.e.** s. 534.

³⁷⁹ Ayşe Öncü, “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, **a.g.e.**, s. 535.

öğrenci sayısı karşısında hoca ile öğrenci arasındaki diyalogun azalması, genişleyen üniversitelerin fakülteleri arasındaki iletişimin azalması, üretici akademisyenin anlatıcı öğretmene dönüşmesi, akademisyen başına düşen iş yükünün artması, üniversite mezunları arasında giderek yükselen işsizlik oranı, entelektüel üretimlerin üniversite ve meslektaş çevresi içinde sınırlı kalarak muhatabının daralması akademinin üzerine eğilmesi gereken önemli problemlerdendir.



1.7. İkinci Adam

1.7.1. Janus'un İkinci Yüzü: İkinci Adamlık ve İkinci Adamlar

“Zâtıma mir’at edindim zâtını,
Bile yazdım adım ile adını”
Süleyman Çelebi, **Mevlid-i Şerif**

“ Çünkü, *düzyazı sanatçısını* benliğinden koparıp
ayıran ve dünyanın ortasına atıveren sözcük,
ozana, tıpkı bir ayna gibi, kendi öz imgesini
gösterir.”
Sartre, **Edebiyat Nedir?**

Bilginin ve sanatın tarihine, yapısına ve dinamiklerine bakıldığında onun bir “hakikati arayış” yolculuğu olduğu söylenebilir. Antik dönem felsefesinde, Hristiyan manastır geleneğinde, İslâm tasavvufunda, Hindu ve Budist pratiklerinde “kendini bilmek” mutlak yüceye, hakikate ulaşmak yolunda temel yöntemdir. Kendini aramak, insanlığın ortaya çıkışından bugüne, dünya üzerinde her dinden, ırktan ve milletten insanın üzerinde akıl yürütmekten kendini alamadığı ortak bir eğilim olmuştur. Fakat bu kendini arayış yolculuğu kaybolma ve daha şiddetli ıstıraplara sürüklenme tehlikelerini beraberinde taşır. Bu sebeple kişi, bu yolculuğa bir yol arkadaşı ya da bir yol gösterici ile beraber çıkmalıdır. Bazen yolculuk bir kişinin tetikleyici bir davranışıyla başlar, bazen ise yolculuğun seyri bir kişinin davranışıyla değişir ya da kesintiye uğrar. Yolculuğa çıkan kişinin bu etkiler karşısında tavrı dönemler arasında değişiklikler gösterir ve bu değişimle yolculuklar çeşitlenir. Edebiyat tarihi, bir tetikleyiciyle başlayan, bir yol göstericinin ışığıyla devam eden, bir çeldiricinin sorusuyla yolunu şaşıran, ya da ilham verici bir sözle yolunu bulan hikâyelerle doludur.

Selef – halef ilişkisi gibi daha manevî ve yüce boyutta bir kendini arayıştan, usta – çırak ilişkisi gibi daha dünyevi ve işlevci bir kendini arayışa kadar tüm arayışlar bir yol göstericiyi ve aynı zamanda da kişinin bu yol göstericiyle diyalogunu gerektirir. Bilen kişi yol göstericiliğiyle muhatabını var ettiği ve dönüştürdüğü gibi, muhatabı da bilen kişiyi kurduğu diyalogla, algılayışıyla, üretimiyle var eder ve dönüştürür.

Bununla birlikte bilginin ölümünden sonra da muhatabı, onun anlattıklarını insanlara ulaştırarak, eserlerine şerhler yazarak ve öğrettiklerini ileri taşıyan daha yeni eserler üreterek ustasının adını yaşatır. Böylelikle bilgi bir süreklilik zinciri halinde devam eder ve her neslin hakikate bir adım daha yaklaştığına inanılır.

Tarih yazımında başlıca iki eğilim, büyük değişimleri ya o devre mâl olmuş tanınan aktörler üzerinden sembolleştirerek anlatmak yahut düşünce ve ideolojiden ibaret istisnasız ortak fikirli bir kitle tasavvur etmektir. Örneğin Fransız İhtilâlî; *Descartes, Montesquieu, Voltaire ve Rousseau gibi düşünürlerin çalışmalarıyla aydınlanmış*; yoksulluk, adaletsizlik gibi sebeplerle ayaklanmış *Fransız halkının zaferidir*. Bu majör bakış, büyük bir dönemi değerlendirebilmek için zaruri bir meyil gibi görülse de tarihi hayattan uzaklaştırmakta, kırılmaların asıl failleri olan daha küçük grupları ve özellikle tanınan aktörlerle halk arasında duran bir orta kesimi göz ardı etmektedir. Majör bakış, “bir fikri sürdüren, derinleştiren, meczeden, yeni ifâde ve açıklama biçimlerine büründüren, renklendiren, toplumun alt katmanlarına ve siyâsî ve sosyal yapının farklı katmanlarına taşıyan kişi, eser, kurum ve temayülleri geriye itmekte, orijinallikten uzaklaştırarak önemsizleştirmektedir.”³⁸⁰ Bu açıdan edebiyat incelemeleri, dönemlere ve bireye farklı bakış açıları getirmesi ve göz ardı edilenleri açığa çıkaran minör bir bakış sunması açısından son derece önemlidir. Tarih, özellikle edebiyat tarihi büyük adamların ve aydınların tarihi olduğu kadar, başka bir açıdan ikinci adamların da tarihidir.

Aydını, bilgi ve yetenekçe sıradan insanlardan yüksek statüde bir kişi ve kesimler olarak düşündüğümüzde geleneksel toplumlarda bunun karşılığının “bilge” olduğu söylenebilir. Bu bilge kişi, bir uzmanlık alanına dayanmaksızın pek çok şeyi bilen kişidir. Kendisine gıpta ve saygı ile bakılır, hürmette kusur edilmez; ama buna karşılık bilge de mütevazî davranır, bilgisini empoze etmeye yahut özel bir nüfuz aracı olarak kullanmaya çalışmaz. Bilgeye olan saygı, kendinden önce ve bağımsız var olan bilgiye olan hürmete dayanmaktadır.³⁸¹ Bu açıdan modernleşmeyle birlikte bilginin ve toplumun bilgiye bakışındaki değişimin aydını hem kendisini algılama bazında hem

³⁸⁰ İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 23 – 24.

³⁸¹ Mustafa Aydın, “Aydınlar ve Günümüzdeki İşlevleri”, **Entelektüel ve İktidar**, Ed. Kenan Çağan, Ankara, Hece Yay., 2005, s. 13.

de toplumun onu algılaması bazında şekillendirdiği söylenebilir. Aydının kendinden beklentileri ile toplumun kendisinden beklentileri arasındaki ilişki, bir bilgenin kendinden beklentileri ve toplumun bilgeden beklentileriyle aynı değildir. Bu değişimle birlikte bilgenin olmazsa olmaz unsuru olan mürşit, talebe, çırak gibi isimlerle zikredilen, bizim daha kapsayıcı ifadeyle “ikinci adam” olarak adlandırdığımız ne halka ne bilgelere ait kesimdeki değişim de değerlendirilmek zorundadır. Artık bilginin mutlak sahibi konumunu yitirmeye başlayan, bilgisinin arkasındaki mistik gizemin çözündüğü ve böylelikle sekülerleşen ve dünyevileşen entelektüelin ikinci adamı da birtakım değişikliklere uğramış; mutlak itaatini, tek bir kişiye intisabını ve manayı ustasının dediği şekilde anlayışını kaybetmiştir.

Şu ana kadar edebiyat eserlerinde aydın / entelektüel modelini inceleyen tezler, aydını varlığı, doğuşu ve mâhiyeti şüpheli Batı merkezli bir unsur olarak zikretmişlerdir. Bu bakış açısıyla Batı dışında tam olarak Batılı mâhiyette bir entelektüel kategorisi bulmanın mümkün olmadığı, çünkü Doğu’nun Batı’daki gibi ilmî, siyasî ya da teknolojik gelişmeler geçirmediği, modernleşmeyi ve onun getirdiği bireyselleşmeyi yaşamadığı düşünülmüştür. Buna göre entelektüel başka bir masalın kahramanıdır ve o model yerine türetilen münevver ve aydın modelleri entelektüele eşit olamamaktadır. Fakat, bu modellerin incelenmesi noktasında, onun fikirlerine muhatap olan, onu değerlendiren ve adını yaşatan yahut onunla tartışan ve yeni yollar açan, bizim geniş bir ifadeyle “ikinci adam” dediğimiz kategorinin göz ardı edilmesi entelektüelin tanım ve mahiyetini eksik bırakmaktadır. Halbuki bilginin ve hikmetin esas özelliği aktarımı ve sürekliliğidir. Besim F. Dellaloğlu’nun, *Poetik ve Politik Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi* adlı eserine yazdığı önsöz üzerinden dile getirdiği süreksizlik hissini itirafı, aydın ve ikinci adam arasındaki uzaklığı akademik düzeyde ifade eden güzel bir örnektir:

Batı’da üretilmiş akademik literatürün önsözlerini okuduğunuzda yerleşikliğin, kurumsallığın, geleneği olmanın ne anlama geldiğini hemen anlarsınız. Çok az kitap kurumsal bir maddi destek olmadan yazılmıştır. Çok az yazar, hocası, hocaları ve entelektüel çevresi olmadan meydana gelebilir. Bunu daha önsözden hissedebilirsiniz. (...) Bir gün, sanırım akademik hayatımın ilk on yılından sonra, sınıfta ders anlatırken ilginç bir şey fark ettim. Benim yıllardır derslerde öğrencilerime anlattıklarımla,

hocalarımın bana anlattıkları arasında ciddi bir süreklilik yoktu. Onlar bana elbette bazı şeyler anlatmışlardı ama ben öğrencilerime başka şeyler anlatıyordum. Derslerimde anlattıklarımı yıllar içinde kendi başıma inşa etmişim. (...) Mutlaka ben de birçok hocamdan pek çok şey öğrendim. Onlardan etkilendim. Ama sanki bizim akademik dünyamızda okuduğum çeviri kitapların önsözlerinde, yazarların övgüyle teşekkür ettikleri türden bir usta-çırak, süreklilik, gelenek ilişkisi pek mevcut olmadı, olamadı. Her birimiz yolumuzu biraz kendi başımıza bulduk ya da genellikle de bulamadık.³⁸²

Entelektüelin felsefe ile ilişkisini incelerken gösterdiğimiz üzere bilgi, özellikle felsefî bilgi kendinden öncekinin omuzlarında yükselen; öncekiyle hesaplaşan, öncekini geliştiren ve yeniden var eden kompleks bir süreklilik arz etmiştir. Her filozof ya da entelektüel kendinden öncekileri okuyarak, tenkit ederek ama onun üzerinden kendi fikrini kurmuş ve onun fikri de bir sonraki tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Platon, eserlerinde hem ardında bir eser bırakmış olan Sokrates'i yaşatmış hem onun bilgisini kendi bilgisiyle iç içe aktarmıştır. Bu açıdan Platon aydın ve ikinci adam ilişkisine güzel bir örnektir çünkü onun eserlerinde hangi noktada Sokrates'in hangi noktada Platon'un konuştuğu bilinmez. Eserlerde Platon ve Sokrates, Sokrates karakterinde iç içe geçmiş halde konuşurlar. Platon'dan sonra öğrencisi Aristoteles'e, Plotinos'a ve oradan Kilise Babaları'na, daha da önemlisi İslâm dünyasına ve bu sayede çok geniş bir alana yayılan felsefî görüşler, çok farklı yorumlar, eleştiriler ve yeni düşünceler yaratır. Platon'un fikirleri bugün dahi okunmakta ve tartışılmaktadır. 15 ve 16. yüzyılın Rönesans dönemine baktığımızda onun klasik yazarların ayrıntılı bir şekilde ve tekrar tekrar okunmasıyla başladığını görürüz. 17. yüzyılda Gassendi'nin yaptığı ilk iş, "Aristoteles felsefesi ile Aristotelesçiliği" birbirinden ayırmaktır. Çünkü "Aristotelesçiler Aristoteles'in görüşlerinden çok kendi görüşlerini savunmuşlardır ama Aristoteles adına savunmuşlardır."³⁸³ Bu ayrım, bilgi faaliyetlerinde saf hayranlıktan sıyrılmak ve artık konuşamayan bilgiyi konuşturmak yanlışlığından arınmak olarak yeniden doğuş fikrinin önemli bir parçası olarak

³⁸² Besim F. Dellaloğlu, "Önsöz", **Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi**, (Ed. Samet Altıntaş), İstanbul, Timaş Yay., 2020, s. 11 – 12.

³⁸³ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, İstanbul, Bulut Yay., 2012, s. 120.

görünebilir. Aristoteles felsefesi Aydınlanma dönemi pek çok filozofa ilham verir. Eski kaynakların yeniden okunduğu, bilgi talebi ve alışverişinin yükseldiği bu dönemden Descartes, “Yüzyılımız bana daha önceki yüzyıllarda olduğu kadar verimli ve iyi düşünenlerle dolu görünüyordu. Bu da bana tüm öbür yüzyıllarımızı yargılamak ve dünyada eskiden beri güvendikleri ölçüde güvenilebilecek herhangi bir öğretiy yoktur diye düşünmek özgürlüğünü veriyordu,”³⁸⁴ şeklinde bahsetmiştir. Eleştirmek imkânının doğabilmesi, bilginin tazelenebilmesine olanak sağlamıştır. Descartes’in ağırlığının duyulduğu 17. yüzyıl, hem Descartes’in düşüncelerini geliştirerek devam ettiren Spinoza, Leibniz gibi isimlerin, hem de Descartes’in karşısında yer alan Pascal gibi isimlerin olduğu bir yüzyıldır. Bacon’un görüşlerinden etkilenen Locke’un görüşleri 18. yüzyıl Fransız aydınlarını etkiler ve felsefe sadeleşerek gündelik yaşama ve özellikle edebiyata yaklaşır. “Condillac, Descartes’in ve Locke’un yaptığından daha ileri gitmek gerektiğini düşünür. Çünkü onlar fikirleri bir an kuşkuya koyduktan sonra insan zihninde olduğu biçimiyle kolayca benimsemişlerdir. Fikirlerimizi deneyle ilişki içinde dünyayla ilişki içinde yeniden ele almak gerekir, çünkü felsefe fildişi kulesinde gözleri kapalı düşünen insanların bilimi olmaktan çıkmalıdır.”³⁸⁵ Condillac’ın, Diderot’un düşünceleri doğrultusunda eğitim konusu giderek ön plana alınır ve filozof ve aydınlar iyi bir eğitimin nasıl gerçekleşeceği sorusu üzerine eğilir. Bu dönem özürlükler ve bilgi dönemi olduğu kadar yönetim ve öğretim konularına verilen ağırlıkla bir kontrol mekanizmasını da ifade eder. Eğitimin hedefi ve mahiyetindeki değişim, dönemin düşünürün Jean-Jacques Rousseau’nun, çocukluğundan itibaren bir kişinin nasıl en doğru eğitilebileceğini araştırdığı, dönemini fazlasıyla etkileyen “Emile” kitabında görülebilir. Rousseau’nun tasarladığı ütöpik eğitimin en belirgin özelliği kişide ustasına karşı sonsuz bir bağımlılık yaratmasıdır.³⁸⁶ Eserinin sonunda artık bir öğretmen, baba ve yetişkin bir birey olan Emile, yine de ustasına ihtiyaç duyduğunu dile getirir:

Birkaç ay sonra, Emile bir sabah odama giriyor ve bana sarılarak diyor ki:
“Öğretmenim, çocuğunuzu kutlayın; yakında baba olmak onuruna erişmeyi umut

³⁸⁴ Descartes’dan alıntılan Afşar Timuçin, **a.g.e.**, s. 151.

³⁸⁵ J. Wahl, **Fransız Felsefesinin Görünümü**’nden alıntılan Afşar Timuçin, **a.g.e.** s. 281.

³⁸⁶ Afşar Timuçin, **a.g.e.** s. 281.

ediyor. Ah, çabamız ne kadar özen gerektirecek ve size ne kadar çok gereksinimimiz olacak! Tanrı bana, babasını yetiştirdikten sonra, bir de oğlunu yetiştirmenize izin verdiğimi göstermesin! Bu kadar kutsal ve hoş bir görevin benden başka biri tarafından yerine getirildiğini, benim için seçilmiş olduğu gibi, ben de onun için seçmek zorunda kalsam bile, Tanrı göstermesin! Ama siz, genç öğretmenlerin öğretmeni olarak kalın. *Bize öğüt verin, bizi yönetin, sözünüzden çıkmayacağız. Yaşadıkça size gereksinimim olacak. İnsanlık görevlerimin başladığı şu sırada, size şimdiye kadar olduğundan daha çok gereksinimim var.* Siz görevlerinizi yerine getirdiniz; sizi taklit etmem için bana yol gösterin ve dinlenmeye bakın: Zamanı gelmiştir.³⁸⁷

Hakim düşüncenin karşısında, dönemin anti-entelektüalist bir düşünürü olarak Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün sürüler ve müminler değil, kendisine hasatta eşlik edecek diri yoldaşlar araması eleştirel bir tavır olarak okunabilir. Zerdüşt, bilen kişinin kime seslenmesi gerektiği konusunda düşünürken bir anda aydınlanır ve yolculuk Zerdüşt'ün sözlerini anlayacak "kulaklar" arayışı üzerine kurulur:

Sonra çabucak doğruldu, ansızın karayı gören bir denizci gibi, sevinçle haykırdı: çünkü yeni bir hakikat görmüştü. Bunun üzerine şöyle söyledi yüreğine: "Bir ışık doğdu içime: yoldaşlar gerek bana, diri yoldaşlar – istediğim yere taşıyacağım ölü yoldaşlar ve cesetler değil. Aksine, *diri yoldaşlar gerek bana, kendilerini izlemek istedikleri için beni izleyen – ve gitmek istediğim yere doğru.* Bir ışık doğdu içime: *halka değil, yoldaşlarına konuşmalı Zerdüşt!* Zerdüşt bir sürünün çobanı ve köpeği olmamalı! Çoklarını sürüden ayırmak – bunun için geldim. Öfkelenmeli bana halk ve sürü: harami olmak istiyor Zerdüşt çobanların gözünde. (...) Yoldaşlar arar yaratan kişi, cesetler değil, sürüler ve müminler de değil. Yaratmakta kendisine eşlik edecekleri arar yaratan kişi, yeni levhaların üzerine yeni değerler yazanları arar o. Yoldaşlar ve ona hasatta eşlik edecekleri arar yaratan kişi: çünkü her şey hasat için olgunlaşmıştır onda. Ama yüz tane orak gerekir ona: bu yüzden yolar başakları ve öfkelenir. *Yoldaşlar arar yaratan kişi, oraklarını bilemeyi bilenleri arar o. Yok ediciler denilecek onlara, iyiyi ve kötüyü aşığılayanlar denilecek. Oysa hasat*

³⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, (Çev. Yaşar Avunç, Ed. Ali Alkan İnal, Düz. Alev Özgüner, Belgin Sunal), İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2018, s. 718.

edenlerdir, şölen yapanlardır onlar. Ona yaratmakta, hasatta ve şölende eşlik edecekleri arar Zerdüşt: ne işi var onun sürülerle, çobanlarla ve cesetlerle! ³⁸⁸

Zerdüşt, can yoldaşlarını, yaratıcı kişileri ya da kendi umudunun çocuklarını bulamayacağını; onları önce kendisinin yaratması gerektiğini anlar. Böylece öğrencilerine önce Zerdüşt'ü yitirmelerini ve kendilerini aramalarını, kendilerini bulduklarında ve Zerdüşt'ü tamamen yadsıdıklarında onlara geri döneceğini söyler. Her zaman öğrenci olarak kalan insan, öğretmeninin hakkını vermemiş demektir.³⁸⁹ Bununla birlikte Zerdüşt son yolculuğuna çıkarken çocukları, öğrencileri uğruna kendini de mükemmelleştirmesi gerektiğini düşünür. Çünkü kişi sadece çocuğunu ve eserini candan sevebilir ve kişinin doğurganlığının belirtisi kendi kendisine büyük bir aşk duyduğu yerdedir.³⁹⁰ Yani öğrencilerine kendi içlerine dönmelerini, kendilerini aramalarını tavsiye ederken Zerdüşt de bir hoca olarak kendi içine eğilir.

Bu ve buna benzer daha bir çok örnek göz önünde bulundurulduğunda, süreklilik ilkesi dahilinde her aydının bir yönüyle de ikinci adam olduğu ve aynı zamanda kendisine bir ikinci adam tahayyül ettiği söylenebilir. İkinci adamın çalışmaları aydının fikirlerini derinleştirmekte ve tıpkı Platon ve Sokrates ilişkisinde olduğu gibi entelektüelin kimliğini yapmakta, bununla birlikte aydın karşısında ikinci adam kendi kimliğini de yaparak aydın olma statüsüne erişmektedir. İkinci adamın aydın olması, kendi kendine verdiği bir statü değil, kendinden sonrakinin, başka bir ikinci adamın ona verdiği kıymet ve statü ile gerçekleşmektedir. Oruç Aruoba'nın İpek Altınay'la gerçekleştirdiği bir mülakatta söylediği gibi, "birisi kendisine filozof diyorsa o onun filozof olmadığını gösterir. Gerçekten filozof olan da kendisine filozof diyemez zaten."³⁹¹ Aynı şekilde aydınlık da kişinin kendi kendisine verebileceği bir statü değildir. Bu, ikinci adam tarafından verilebilir. Bu sebeple aydına statüsünü veren ikinci adamın kalitesi ve niteliği oldukça önemlidir.

³⁸⁸ Friedrich Nietzsche, **Böyle Söyledi Zerdüşt**, (Çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 17.

³⁸⁹ **A.g.e.** s. 72 – 73.

³⁹⁰ **A.g.e.** s. 158 – 159.

³⁹¹ İpet Altınay'ın İş Dünyası, Felsefe, İnsan ve Toplum Konuları Üzerine Oruç Aruoba ile Gerçekleştirdiği Söyleşi, (Çevrimiçi), 15.03.2021, <https://www.biyografi.info/kisi/oruc-aruoba>

Edward Shills merkezî değerler sistemine katılım açısından aydının kurduğu ikili ilişkilerin sağladığı sürekliliğe dikkat çeker. Ona göre halka daima yeni semboller aşılayan ve merkezi değerler sistemine katılım araçlarını geliştiren entelektüel, geçmişten devralınan mirası sistemleştirerek ve rasyonelleştirerek yeni görev ve engellere adapte eder. Toplumların, alttakinin üsttekinden öğrendiği belirsiz bir hiyerarşiyle düzenlenmiş entelektüel yapıları içinde her entelektüel nesli, kendi ve sonraki nesiller için ve özellikle de bir sonraki nesil için bu işleme ve ele alma fonksiyonunu icra eder.³⁹²

İkinci adam ancak aydınla ilişkisi dahilinde tanımlanabilir, bu yönüyle ona bağlıdır. Fakat ikinci adamın tam olarak anlaşılabilmesi için, aydından bağımsız bir değerlendirmeye gitmek, kavramı biraz daha netleştirmek zorunludur. İkinci adamı, ‘aydının ardındaki aydın’ olarak görmek kavramı fazla sınırlandıracaktır. İkinci adam aydın potansiyelleri olan biri olsa da tam olarak aydın değildir. İkinci adamı sıradan halk adamı olarak görmek de hatalı olacaktır, çünkü ikinci adamın aydını tam olarak anlayabilmesi, onunla hesaplaşabilmesi gerekmektedir ve bu herkesin gerçekleştirebileceği bir eylem değildir. Ahmet Hamdi Tanpınar, tercümenin toplumsal rolünü incelerken daha teknik bir bakışla toplumda asıl etkiyi yaratacak olanın alimler, filozoflar ya da aydınlar değil kültür ile halk arasındaki iletişimi sağlayacak olan mutavassıt kitle olduğunu söyler:

Bir kültür seviyesini yapanlar büyük sanatkârlar, âlimler ve filozoflardan ziyade, onlarla asıl kütle ve hayat arasında mutavassıt rolü oynayanlardır. Çünkü nazariyeyi, bilgiyi, dehanın hamlesini hayata bunlar nakleder, hayatı bunlar zenginleştirirler. İşte bu mutavassıt sınıfı beslemek ancak geniş bir tercüme faaliyetiyle kabildir. Kayseri’deki öğretmen, Sivas’taki adliye memurunun, Mersin’deki ziraat mütehasssısının sadece bir meslek veya talihin kendisine çizdiği rolde kalmaması, etrafında bir fikir muhiti yapabilmesi, ancak onun en kolay surette ve her istediği zaman fikir dünyasıyla münasebet temin edebilmesiyle ilgilidir.³⁹³

³⁹² Edward Shills, “Entelektüeller ve İktidarlar, **Entelektüel ve İktidar**, Çev. Salih Özer, Ed. Kenan Çağan, Ankara, Hece Yay., 2005, s. 181.

³⁹³ Ahmet Hamdi Tanpınar, “Tercüme Meselesi”, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, (Dizi Ed. İnci Enginün, Haz. Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 80.

Tanpınar'ın tercüme faaliyetlerinin artmasını istemesi kişilerin fikir dünyasıyla daha kolay diyaloga girebilmesi içindir. Evrensel bir bilgi sistemi içinde yüzen ve kitleye yabancı bir dille konuşan aydının halkla diyalogunu sağlayacak kişiler onları anlayabilen ve onları hayata nakledebilecek kişilerdir. Tanpınar'ın mutavassıt sınıfı öğretmenlerden, memurlardan, tarım uzmanından oluşmaktadır. Fakat yine de ikinci adam bir meslek dairesiyle sınırlandırılmayan, geniş bir meslek yelpazesine sahip bir kategoridir. Kendinden önceki aydınları görüşlerini okuması, yorumlaması, tartışması ve aktarması onun özelliklerindendir. Onun uzman bir dinleyici ya da okur olduğu söylenebilir.

Aydın ve ikinci adam arasında bir ayrım yapmak, aydın kategorisi altına tıkıştırılan geniş kitleyi eleyecek, sadeleştirecek ve aydının kimliğini tahlilde kolaylaştırıcı yeni bir bakış açısı sunacaktır. Kendi özgün fikirlerini henüz oluşturamamış, aydınların fikirleri dahilinde hem kendini hem aydını sorgulayan ikinci adam, aydın ile halk arasındaki bağlantıyı sağladığı için tarihte esas odaklanılması gereken kişidir.

Bauman, Paul Radin'den alıntıyla entelektüelin kendini toplumdan ayırması ve üstünlüğünü meşrulaştırmasını ilkel kabileler dönemi şamanlardan bugüne kadar gelen üç özelliğe bağlar: çile, arınma ve sahip olma. Çile, kişinin nevrotik mizacını, ıstırap ve vecd (esrime) hâlini; arınma, kişinin grubun geri kalanlarından fiziksel ve ruhsal olarak tecridini; sahip olma ise kişinin amacıyla saplantılı bir şekilde özdeşleşmesini betimler.³⁹⁴ Benzer aşamaları Foucault'nun kendini tanıma ve biçimlendirme teknikleri üzerine sorgulamalarında da görürüz. Foucault'nun ilk dönem Greko-Romen felsefesi, Hıristiyan tinselliği ve Doğu pratiklerinde gözlemlediklerine göre kendini gerçekleştirme aşamasında mürit, şeyhinin önderliğinde çileye girer, bu çile yolculuğunda toplumdan ve hatta kendi isminden bile soyutlanır, nihayetinde hakikatin içinde kaybolur.

³⁹⁴ A.g.e., s. 20 – 21.

1.7.2. İkinci Adamın Sûretleri: Takip Mi? Tenkit Mi? Terkip Mi?

İkinci adam, aydınla iletişim halinde bir kişi olarak hem kendi hikâyesini hem de aydınının hikâyesini yansıtır. O, aydının hikâyesini kendi hikâyesinde yaşatır. Hikâyesinin zenginliğinden dolayı ikinci adam ister sözlü ister yazılı olsun anlatıların dikkat çekici bir çoğunluğunda karşımıza çıkar. Harold Bloom'un da etkilenme endişesi teorisinde alıntılıdığı gibi, Oscar Wilde, hedonist ve kötücül karakteri Lord Henry Wotton'un ağzından "Bir insanı etkilemek ona ruhunu vermektir," der. "O, kendi doğal düşüncelerini düşünmez ya da kendi doğal tutkularıyla yanıp tutuşmaz. Erdemleri onun için gerçek değildir. Günahları, tabii günah diye bir şey varsa, ödünç alınmıştır. O, başka birinin müziğinin yankısı, onun için yazılmamış bir rolün aktarıcısı olmuştur."³⁹⁵ Aydın, yazdıklarıyla, söyledikleriyle ya da temsil ettikleriyle başkaları üzerinde etkisi olduğu aşikârdır. Peki Lord Henry'nin sözü üzerine, gerçekten de etki altındaki ikinci adam aydından çaldığı kendine ait olmayan duyguları yaşayan, kendine ait olmayan bir rolü aktaran, sahte bir kişi midir? Tamamen etki altında bir taklitçi izlenimi veren yüzeysel bakışın arkasında, ikinci adam, Michel Foucault'nun terimiyle, kendine özgü bir "o kadar da yönetilmeme sanatı"³⁹⁶ (*l'art de nêtre pas tellement gouverne*) geliştirmiş olamaz mı? Bu sorular üzerine düşünebilmek için ikinci adamın hikâyesinde beliren takipçi, tenkitçi ya da terkipçi sûretlerini incelemek ve bu sûretler üzerinden aydınla ilişkisini tespit etmek gerekmektedir.

İkinci adam bilgiye talip olan ve etkilenen bir kişi olarak aydın kişinin takipçisidir. Aydın, takipçisi olabilmesi için o aydını ve onun bilgisini en iyi şekilde anlayabiliyor olması gerekmektedir. Bununla birlikte, aydını anlayabilecek yetkinlikteki bu ikinci adamın kendine ait tek bir fikir üretmeden aydının bilgisine tamamen itaat edeceği ya da o aydın dışında başka kimsenin sözünden ve yorumundan etkilenmeyeceği söylenemez. Çünkü insan, klasik sosyolojinin en temel ifadesiyle, 'sosyal bir varlıktır' ve çevresinde bulunan insanlardan etkilenir. Fakat aynı şekilde ikinci adamın aydından

³⁹⁵ Oscar Wilde'dan alıntılan Harold Bloom, **Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi**, (Çev. Ferit Burak Aydar, Şiir Çev. Emine Ayhan, Yay. Haz. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yay., 2016, s. 48.

³⁹⁶ Michel Foucault, **Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü**, (Çev. Murat Erşen, Diz. Ed. Güçlü Ateşoğlu, Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu), 2020, İstanbul, Ayrıntı Yay., s. 37.

tamamen bağımsız olabileceği de söylenemez, çünkü her etkileşim, özgürlüğü talep ettiği anda dahi zayıf ya da güçlü bir itaat talebi barındırır.

Hakîkate ulaşmak için kimliğini bir başkasının kimliğinde yok etme durumunu, Hristiyan mistik ya da Budist pratiklerde ya da İslâm tasavvuf kültüründe görebiliriz. Hristiyan kültüründe “İster şehitlik üzerinden ister bir üstada olan itaat üzerinden olsun, kendini açığa çıkarmanın yolu kendilikten vazgeçilmesidir.”³⁹⁷ İslâm tasavvufunda ilk sûfi örneklerinde kişi tek bir üstadın değil, birden çok üstadın hizmetinde bulunmakta, ancak yolunu ve tarzını benimsedikleri zâtı üstad olarak nitelendirmektedirler. İlk dönemlerde şeyh ve mürit adlandırması yaygın olarak kullanılmamış, sûfi hareketin ilk temsilcileri tâlip, muhib, fakr, sâlih, müttaki, zâhid, âbid, sâlik ve ârif gibi sıfatlarla anılmıştır. Tayfûriyye, Cüneydiyye, Harrâziyye ve Hakîmiyye gibi hareketlerin mensuplarından daha çok “üstat olarak tanınan zâtın sohbetinde bulunup kendisinden feyiz alan kişi” anlamında “sâhib” adıyla bahsedilmiştir.³⁹⁸ Sonradan tarikatların yaygınlaşması ve tekke kurumunun önem kazanması, daha düzenli ve disiplinli hale gelen şeyh – mürit ilişkisinin müridin şeyhinde fâni olduğu bir pratiğe dönüşmesine neden olmuştur. Gazzâlî’ye göre âhireti irade eden bir kimsenin mal, makam, taassup ve günah engellerini önünden kaldırması, bir nehir kenarında kendisini yeden bir âmâ gibi şeyhini izlemesi, hiçbir önerisine hayır dememesi ve onun yanışını kendi doğrusuna tercih etmesi gerekir.³⁹⁹ Bazı âlimler ve mezhep mensupları, bu teslimiyetçi tavrı, müridin şeyhinin her dediğini ve yaptığını doğru saymasını, darda kaldığında şeyhinin mâneviyatından istimdâdda bulunmasını, şeyh ona köle nazarıyla bakarken onun şeyhini efendisi bilmesini ve bununla gurur duymasını eleştirmiş; böyle körü körüne bağlılığın İslâm’a uymadığını ve müritlerin kişiliklerine zarar verdiğini ileri sürmüşlerdir. Müritlerin, öldükten sonra da şeyhlerine bağlılıklarını devam ettirmeleri ve ruhlarını Allah katında şefaati saymaları kişileri kutsallaştırmak olarak görülerek şirk ve küfür sayılmıştır. Bu görüşlerin doğruluğunu gösteren birçok örnek bulunmakla birlikte Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Gazzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî,

³⁹⁷ A.g.e. s. 65 – 66.

³⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 72-77; IV, 255.’den alıntılardan Süleyman Uludağ, “Mürid” Mad., Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 25.03.2021, (Çevrimiçi), <https://islamansiklopedisi.org.tr/murid>

³⁹⁹ A.y., <https://islamansiklopedisi.org.tr/murid>

Dâvûd-i Kayserî, Yûnus Emre gibi büyük fikir adamları, din âlimleri ve şairlerin bir müridlik dönemi geçirdikten sonra bu seviyeye ulaştıkları gerçeği göz ardı edilmemelidir.⁴⁰⁰

Aydınlanma dönemi, Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte yükselen rasyonalizmin ahlâkî ve politik bir tavır olarak doğurduğu eleştiri, eski dönem dinî, siyasî ya da ekonomik öğretinin itaat ve kanaat anlayışına sorgulamalar getirmiştir. 15 ve 16. yüzyıllarda, Avrupa’da, yönetme sanatlarına itimat etmeme, onları reddetme, sınırlama, doğru ölçülerini bulma, dönüştürme, temel bir çekinceyle onların elinden kaçıp kurtulmanın yollarını arama tarzı diyebileceğimiz ahlâkî ve politik tavır ya da düşünme tarzı doğmuştur.⁴⁰¹ Michel Foucault, bu yüzyıllarda yoğunlaşan “Nasıl yönetilir?” sorusu üzerine teorilerin yanında ona karşıt, rakip yahut telafi mahiyetinde “Nasıl yönetilinmez?” sorgulamalarının da varlığına dikkat çeker. Ona göre “Nasıl yönetilinmez?” sorusu 16. yüzyıldaki Batı Avrupa toplumları için karakteristik bir özellik gösteren modernite ve devletçilik politikalarının getirdiği “büyük yönetimselleşme” ile bağlantılıdır. Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” makalesinde temel olarak “aklını kullanma cesareti göster” sözüyle açıkladığı aydınlanma (Aufklärung), Foucault’nun Batı’daki büyük yönetimselleşme sürecinden itibaren özgül bir tavır olarak ortaya çıktığını söylediği eleştirel tavrı ifade eder. Kant’a göre insanlık otoriter biçimde bir reşit olmama hali içinde alıkonulmuştur ve bu durumdan aklıyla kurtulmalıdır. Buradan yola çıkarak Foucault “eleştiri” kavramını “o kadar da yönetilmeme sanatı” (*l’art de nêtre pas tellement gouverne*) olarak tanımlar. Fakat Aydınlanma çerçevesinde düşünüldüğünde, eleştiri ve akıl yürütme bir anlamda bilgimize dair sınırlarımızı keşfetme anlamını taşır. İstedığımız kadar akıl yürütelim, tehlikeye düşmeden nereye kadar yürütebileceğimizi bilemeyiz. Eleştiri, az çok cesaretle giriştiğimiz şeyden ziyade, bilgimize ve onun sınırlarına dair kafamızda oluşturduğumuz fikirde yatar; mevzubahis olan özgürlüğümüzdür ve kişi kendi bilgisine ve onun sınırlarına dair bir fikre ulaştığında artık itaat edin sözüne kulak asılmayacaktır.⁴⁰² Fakat nihayetinde aydınlanmanın, aydınlanma etkisindeki reformların ve devrimlerin sonucu beklenildiği gibi olmamıştır. Büyük rasyonelleşme

⁴⁰⁰ A.y., <https://islamansiklopedisi.org.tr/murid>

⁴⁰¹ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, s. 41

⁴⁰² A.g.e., s. 36 – 41.

hareketi beklenenin aksine tarihi gürültüye, hiddete, sessizliğe ve kasvetli mekanizme sürüklemiştir. 19. ve özellikle 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki zihinsel bunalım içinde fenomenoloji ve fenomenolojinin doğurduğu problemler araştırmacıları *Aufklärung*'un (Aydınlanma) ne olduğu sorusuna geri getirmiştir. Devrimin vaatlerinin gerçekleşmesi umut edilirken nihayetinde devletler, kendilerini belirsizce süren bir iktidarın ataleti ve şiddet ideolojileri ile bilimsel teorilerin karşıtlığında doğan iki yeni iktidar biçimi olarak Faşizm ve Stalinizmle karşı karşıya kalmışlardır.⁴⁰³ Foucault aklı ve rasyonelliği merkeze alan modern zihnin özgür olmak ve itaatten kurtulma vaatlerine karşı Kant'ın *Aufklärung*'undan yola çıkarak onun eleştirel tutumunu modern döneme doğru ters çevirir ve “Ya farkına varmadan yönetiliyor olsaydık?” sorusunu sorar. Ona göre Kant, iktidar ve hakikat oyunu bağlamında tâbiyetten kurtulma yönündeki girişiminde, eleştiriyi bilgiyi tanıma görevi olarak kabul ederken:

(...) yine akıl varsayımını, onun kendi sınırları içinde kalmaktaki yetersizliğini, kökensel belirlenimlerini unutma konusundaki naifliğini, dogmatizm-despotizmin ilkesi haline getirir: O derece ki eleştirel tavra şu çatlağı sokar: *yönetilmemeye imkân tanıyan şeyin ta kendisi, belki tam da biz farkında olmadan “bizi yöneten” ve bizi heteronominin despotizmine düşüren şeydir. Ya farkına varmadan yönetiliyor olsaydık? Ya bizi yöneten şeye karşı mücadele etmemize yarayan şey, bizi bir tür sonsuz yönetimselleşmeye -akıl adında icra edilen bir yönetimselleşmeye – boyun eğdiriyorsa?*⁴⁰⁴

Aydın, Aydınlanma sonrası halkın aklını kullanmaya cesaret etme yolculuğunda belirgin bir örnek ve yol göstericidir. Modernite, tüm ulusların belirli bir aşamadan geçerek olması gereken bir model sunarken aynı zamanda kendine özgü bir “bilen modelini” de sunmuş ve insanlardan bu modele erişmelerini ya da erişmek için çabalamalarını talep etmiştir.

⁴⁰³ A.g.e., s. 45 – 46.

⁴⁰⁴ A.g.e., s. 42.

Artık sorun, insanın ait olduğu grubun normlarına saygı göstermesi sorunu değildi, söz konusu olan, insanın kendisini her yerde ve herkes için geçerli olan genel bir modele bağımlı kılmasıydı. Bu, kültürel bastırma anlamına geliyordu. Saray topluluğu, yazarlar, soylular, engin kentliler, bir başka deyişle ayrıcalıklı azınlıklar aralarında yeni bir kültür modeli geliştirdiler: On yedinci yüzyılın l'honête homme'u ya da on sekizinci yüzyılın l'homme éclairé'i (aydınlanmış insan). Bariz olarak bu, halk kitlelerinin ulaşamayacağı bir modeldi; ancak halk kitleleri bu modeli taklit etmeye çağırılıyordu.⁴⁰⁵

Yani modernitenin talep ettiği özellikler gösteren aydın modeli bir yandan devletçi yönetimin etkisinde radikalleşerek ideologluk ile muhalefet arasında salınmış, diğer yandan özgürleştirmeyi talep ettiği ikinci adam üzerinde tam tersi bir kontrol mekanizması olarak işlemiştir. Bununla birlikte, aydınlanmanın getirdiği rasyonalizm ve birey bilinciyle birlikte “ikinci adamın” aydın karşısındaki konumunun da değişiklikler geçirdiği söylenebilir. Birey olduğunun artık farkında olan ikinci adam, hakikate ulaşmak yolunda kendi varlığını ustasında yitirmek şöyle dursun, aksine ustası karşısında bir kendi olma arzusu ve etkilenme endişesine kapılmıştır.⁴⁰⁶

Mannheim, yeni çağı diğer çağlardan farklılaştıran şeyin bireyin kendine yönelik bilincinin ve kendiyi meşgul olma eğiliminin artması olduğunu söyler. Bugün, insanlar düşünceye ne imanlarını tazelemek ne de kendine yeter hâle gelmek için yönelmektedir; birey düşünce sayesinde tıpkı bir Proteus gibi sürekli kendini aşar ve yeniden kurar. Yeni birey için önemli olan hakikatin ötesine bakmak, sahte mutlakları tasfiye etmek ve şeylerin sonlu, sınırlı ve duruma göre değişen zemini üzerine durmaya çalışmaktır. Kendini kavrayışı ise önce kim olduğu değil, başkasının gözünde kim olduğu sorusuyla şekillenir. Tersinden söylersek, ‘başkası’, ‘yansıtılmış bir kendilik’ olarak insanların onlar aracılığıyla kendilerinin nasıl göründüklerini

⁴⁰⁵ Robert Muchembled, **Culture populaire et culture des élites dans la France moderne** (XV^e-XVIII^e siècles), Flammarion, Paris, 1978, s. 230, 229, 226.’den alıntıl原因 Zygmunt Bauman, **Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**, (Çev. Kemal Atakay), Metis Y., 2017, s. 75.

⁴⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Harold Bloom, **Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi**, (Çev. Ferit Burak Aydar, Şiir Çev. Emine Ayhan, Yay. Haz. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yay., 2016.

imgeleyebilmelerini sağlar.⁴⁰⁷ Hem kendi aklını kullanarak kendini var etmesi, hem de devletçi eğitim sistemine ve öngörülen aydın modeline dönüşmek konusunda itaat etmesi beklenen ikinci adamın bir tür kişilik bölünmesi ya da şizofreni yaşadığı söylenebilir. Bu kendini idrak ve ismiyle var olma arzusunun yazarların ve eserlerinin konumu da yansıdığı söylenebilir. Nitekim, modernite öncesinde ozanlar arasında birbirlerinden esinlenmek konusunda fazla bir endişe yoktur, fakat modernite, sanatçıdan tamamen özgün olmak imkânsız olmasına rağmen tamamen özgün olmasını talep etmiştir. Bu durum sanatçının içinde bir kompleks, sanat teorilerinde ise özgünlük üzerine yoğun tartışmalara sebep olmuştur.

Harold Bloom, şairler üzerinden geliştirdiği etkilenme endişesi teorisinde, bir metnin başka bir yazar ya da şair tarafından “yanlış okunmasının”, o yazarın kendini arama yolunda bağımsızlık yolculuğunu başlatan adımı oluşturduğunu söyler ve bu yolculuğu çeşitli aşamalardan oluşan kategorilere ayırır. Bu kategoriler *clinamen*, *tessera*, *kenosis*, *daimonikleşme*, *askesis* ve *apophrades*’tir. *Clinamen*, bir şairin selefının bir şiirini yanlış okuyarak selefinden sapmasıdır. *Tessera* bir tamamlama ve antitez aşaması olarak şairin selefının şiirini, terimleri muhafaza edip başka bir anlama gelecek şekilde, sanki selef bu denli ileri gitmeyi başaramamış gibi okuyarak onu tamamlamasıdır. *Kenosis*, şairin görünüşte kendisini kendi ilhamından arındırarak sanki şairliği bırakıyormuş gibi kendisini alçaltır görünmesi, kendi geri çekilmesiyle birlikte selefının de içinin boşalarak geri çekilmesidir. *Daimonikleşme*, selefın Yüce’sine tepki olarak kişiselleşmiş bir Karşı-Yüce’ye ulaşma yönünde hareket etmesidir. *Askesis*, yalnızlık durumuna ulaşmayı amaçlayan bir kendini arındırma hareketi olarak şairin kendisini selef de dahil olmak üzere diğerlerinden ayırmak için insani ve muhayyel yeteneğinin bir kısmını bırakmasıdır. Şair bunu kendi şiirini selefının şiirine karşı, onun da bir *askesis* yaşamasını sağlayacak şekilde konumlandırarak kendi şiirinde yapar; böylece selefın yetenekleri de budanır. *Apophrades* ise şairin neredeyse tekbenciliğe denk düşen muhayyel bir yalnızlığın altında ezildiği aşamada şiirini selefın şiirine açık tutması selefının geri dönerek şairi yeniden çıraklık mertebesine indirmiş gibi görünmesidir. Fakat şair şiirini bir zamanlar etkisine açık olduğu selef artık sadece kendini açık tutmaktadır, artık şairin şiiri selef

⁴⁰⁷ Karl Mannheim, **Kültür Sosyolojisi**, s. 121 – 123.

tarafından yazılmış gibi değil, tam tersine seletin karakteristik şiiri yeni şair tarafından yazılmış gibi görünür.⁴⁰⁸ Bloom'un teorisini aydın ve ikinci adam üzerinden düşünürsek, aydın karşısında ikinci adamın "o kadar da etki altında kalmamak için" bir tür kişisel evrim geçirdiği, ustasını aşma yolunda kabaca bir ifadeyle ondan sapma, onun sözlerini derinleştirme, onu ve kendisini önemsizleştirme, bir karşı-yüce oluşturmaıyla kötülüğe meyletme, arınma ve kendine mâl etme gibi stratejiler geliştirdiği söylenebilir. Bu stratejiler ise ikinci adamın sadece aydının karşısında durarak ve ona muhatap kalarak gerçekleştirdiği bir şey değildir. Bazen ikinci adamın aydını yanlış yorumlayarak sapmasına sebep olan şey başka bir kişinin yorumudur. Bazen bu başka yorum kişiyi kendini arama yolunun bir aşamasında aydının karşısına, kötücül bir noktaya sürükleyebilir. Bazen ikinci adam aydın da dahil herkesten uzaklaşmak ve zihnindeki tüm etkileri silmek ister. Bütün bu yolculuk ikinci adamın aydını hem takibini hem tenkidini hem de başka düşünceleri etkisiyle bir ayıklama ve terkip işlemini gerektirir. İkinci adam bu stratejileri uygularken değişmeyecek tek şey aydının suretinin ya da sözlerinin daima ikinci adamın önünde duruyor olmasıdır. İkinci adamın kendi hikayesi, geçirdiği yolculuğun sonunda aydınla bütünleşir. Sartre okur ile yazar ilişkisi bağlamında bu durumu "okurun yazarı ve yazarın okuru karşılıklı özgürleştirilmesi" olarak tarif eder. Ona göre yazmak, varlığın bütünlüğü için pek gerekli olduğunuzu kabul ettirebilmek üzere başkasının bilincine başvurmadır, bu önemli olma hâlini aracı kişilerde yaşamak istemektir. Yazarın bütün sanatı okurunu, kendisinin bulup ortaya çıkardığı şeyi yaratmaya, yani suç ortaklığına katılmaya zorlayışındadır. Böylece yazar ve okur evrenin sorumluluğunu beraber yüklenirler.⁴⁰⁹

Bugün, birey için kendini gerçekleştirmek, en önemli meselelerden biri olmuştur. İnanç sistemlerini her gün uzaklaştıran ve yerine koyduğu yeni sistemlerle de bir türlü aynı tatmini yaratamayan günümüz atmosferinde bir birey için kendini gerçekleştirme canlı yahut hayali, yine de idealize bir model üzerinden gerçekleştirdiği bir iç yolculukla mümkün olmaktadır. Okuduğumuz kitaplarla, izlediğimiz filmlerle tartışmalarımız bir başka zihinle gerçekleştirdiğimiz soyut diyaloglardır. Bu açıdan

⁴⁰⁸ Harold Bloom, **Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi**, s. 54 – 56.

⁴⁰⁹ Sartre, **Edebiyat Nedir?**, s. 65.

okuma, izleme, dinleme pratiklerinin önemi hem kişinin kendini var etmesi hem de aydınının mahiyetini var etmesi açısından çift taraflı bir önem arz etmektedir. Eskiden daha sözel ve uygulamalı mahiyette gerçekleşen sınırlı sayıda kişi içeren usta-çırak ilişkisinin; bugün kitaplar, filmler, konferanslar, belgeseller vs. çok geniş bir bilgi skalası dahilinde gerçekleşen çok kişili daha komplike bir süreç olduğu söylenebilir. Sözlü ve uygulamalı uça-çırak ilişkisinde ustanın, bugüne nazaran daha derinlikli, gerçekçi ve her yönüyle kavranan bir usta olacağı aşıkardır. Çünkü bugünün araçları ve üretimin çokluğu, bize aydını tanıma şansı kadar onu doğruluğundan emin olamayacağımız birden çok suretiyle tarif ederek aklımızı karıştırabilmektedir. Bugün, örneğin, herkesin hemfikir olduğu, yekpâre bir Ahmet Hamdi Tanpınar'dan söz edilemez. Hakkında yazılan eserlerin çokluğu ve hakkında yazılan her eserde ön plana çıkarılan yönünün farklılığı, birbirine benzer fakat tamamen aynı olmayan birden çok Tanpınar sûreti çıkarmaktadır. Okurun benimsediği ve yolculuğa çıkmayı seçtiği yazar ya da aydın, geçmişin sözlü kültürüne nazaran biraz daha uzak, bilgi yoğunluğu içinde elemelerle kendine yakın hissedeceği şekilde kendi yarattığı bir aydın olmaktadır. Sartre bu yaratımın uyandırdığı hayranlık psikolojisi ve yazarı gerçek zemininden koparmanın onu daha çok öldüreceğini ve etkisini yok edeceğini söyleyerek eleştirmenlere sert bir eleştiri getirir.

Büyük yazarlar yıkmak, kurmak, göstermek istemişlerdir. Ama biz artık onların ileri sürdüğü kanıtları tutmayız, çünkü onların kanıtlamak istedikleri şeyler umurumuzda bile değildir. Ortaya vurdukları kötülükler bugün yok artık; bizi öfkeliendiren ve onların akıllarına bile getirmedikleri kötülükler var şimdi, tarih onların öngörülerinin birçoğunu yalanladı, gerçekleşmiş bulunanlar ise o kadar uzun zamandır doğru olageldiler ki bunların, bir zamanlar bu büyük yazarların üstün yeteneğinin birer belirtisi olduğunu unuttuk; düşüncelerinden bazıları iyice ölüp gitti, bazılarını ise bütün insanlık benimsedi, artık onlara beylik düşünceler gözüyle bakıyoruz. Sözün kısası, bu yazarların en güzel kanıtları etkinliğini yitirdi; şimdi biz bu kanıtların yalnız düzenine ve sağlamlığına hayranlık duyuyoruz; bunlardaki en sağlam yapı bile bize bir süs, bir anlatma ustalığı, Bach'ın fügleriyle Elhamra Sarayı'ndaki süslemelerden daha kullanışlı olmayan birer yapı sanatı gibi gözüküyor. (...) İsterlerse akıl yürütsünler, olumlasınlar, yadsınsınlar, çürütsünler ya da tanıtlasınlar; (...) asıl amaç, farkına varmaksızın kendini anlatmaktır. Tıpkı zamanın klasik yazarlarının akıl yürüt-

melerine yaptığı gibi, önce akıl yürütmelerini zararsız hale getirmeleri, bunları hiç kimsenin ilgilenmediği konular ya da okuyucuların daha başından kabul edebilecekleri kadar genel doğrular üzerine yöneltmeleri gerekir; düşüncelerine bir derinlik, ama boş bir derinlik vermeli ve onları mutsuz bir çocukluk, bir sınıf çatışması ya da aykırı bir aşkla kolayca açıklanacak biçimde ortaya koymalıdır. Ama gerçekten düşünmeye kalkışmamalıdır: Düşünce insanı saklar, oysa insandır bizi ilgilendiren.⁴¹⁰

Bu tarz bir yazı, Sartre’a göre, “nesnelliğin türlü görünüşleri altından kendini belli eden bir öznel, büyük bir ustalıklarla düzenlendiği için sessizlikle aynı değerde olan bir konuşma, kendi kendini çürüten bir düşünce, çılgınlığın maskesinden başka bir şey olmayan bir Akıl, Tarih’in bir Anından başka bir şey olmadığını açıkça belli eden bir Sonsuz, ortaya çıkardığı gizlerle bizi ansızın ölümsüz insana götüren tarihsel bir an, sürekli bir şekilde olmakla birlikte, bilgiyi verenin de açıkça belli ettiği gibi, istemeye istemeye yapılan bir bilgi veriş”tir.⁴¹¹ Karşı tarafta, kişinin bulunuşu ve algılayışıyla çoğalan ilişkiler ve yazar ile okur arasında gerçekleşen bir kendilik alışverişi mevcuttur.

Biz aydın ve ikinci adam dahilindeki etkileşimi epistemolojinin en bilinen kavramlarından biri olan klasik diyalektik sistemini uygulayarak eserler dahilinde çözümlemeye çalıştık. İkinci adamın aydın gördüğü kişi ile ilişkisi bir tür diyalektik süreç dahilinde işlemektedir. Şu ana kadar zikrettiklerimizi klasik diyalektik mantığında şöyle özetleyebiliriz: Aydın varlığı ikinci adamın hayatının yanlışlığını gösterir ve onu kendini arayışında yeni bir yola teşvik eder. Bu tezdır. Sonra ikinci adam, yolculuğunda aklını karıştıran başka insanlarla da karşılaşır ve bazı noktalarda aydını haksız yahut yetersiz bulur. Bu da antitezdır. Hem aydını izlediği hem aydınla tartıştığı bu yolculuğunun sonunda ikinci adam bir senteze varır: Hem kendi yolunu belirler ve kimliğini var eder, hem de aydının düşüncelerini ve varlığını tazeleyerek ona yeniden hayat verir. Devamında ise yeni tez, yeni antitezlere yol açacağı için süreç devam eder.

⁴¹⁰ Sartre, **Edebiyat Nedir?**, s. 39

⁴¹¹ **A.g.e.**, s. 41.

1.7.3. Sözlü ve Yazılı Kültürün Diyalektik Üzerine Etkisi

Aydın, bir durumu ya da hakikati en iyi, en doğru ve en güzel şekilde ileten kişi olarak dil ile yakından bağlantılıdır. Dil, aydının halkıyla iletişim kurmasını sağlasa da diğer yandan evrensel hakikate ulaşma ve onu anlatma yolunda bir kısıtlayıcıdır. Dil ve iletişim konusunda bilinen bir ayrım söz ve yazı arasındaki fark ve bu farkın insan zihnine yansımaları üzerinedir. 20. yüzyılda dil üzerine çalışmalarının ağırlık kazanması söz ve yazı arasındaki yarım ve öncelik hakkında tartışmaları artırmıştır. Derrida söz ve yazı ayrımını yapı söküme uğratarak yazıdan önce hiçbir dilsel işaretin olmadığını söylemiştir. *Walter J. Ong ise yazılı metnin sözlü olana gönderme yapma niteliğini göz önüne alarak yazıdan sonra da dilsel bir işaretin olmadığını söylemiş ve yazılan kelimeyi gerçek bir kelime değil, sadece “ikincil bir biçimlendirme sistemi” olarak görmüştür. Ong’a göre düşünce, ses dünyasına gönderme yaparak anlam kazanan, gözle görülür simgelerden oluşan metinde değil, konuşmada barınır.*⁴¹²

Dil konusu bizi ilgilendiren nokta, felsefe bölümünde dile getirmiş olduğumuz dil ve varoluş düşüncesinin 20. yüzyıl düşüncesini şekillendirmesinin dışında, sözlü ve yazılı kültürün insan zihnini ve iletişimini nasıl etkilemiş olduğudur. Walter J. Ong, Marshall McLuhan gibi araştırmacıların hemfikir olduğu konu, matbaanın icadından önce sözlü anlatıma ve sözlü geleneğin kulağa hitap eden yönünü devam ettiren el yazmasına dayanan iletişimin, matbaanın icadından sonra büyük bir kırılmayla yazılı kelimelere dayanması ve kulağın yerini gözün almış olmasıdır. Bununla birlikte elektronik iletişim araçlarının yaygınlaşması, varlığı yazı ve matbaa teknolojilerine dayanan telefon, radyo ve televizyona özgü bir “ikinci sözlü kültür” çağı yaratmış durumdadır.⁴¹³ Fakat görüldüğü üzere yazının ortaya çıktığı andan itibaren hiçbir devirde söz ve yazı, birbirlerinden kesinkes ayrı olgular olmamış, birbirlerinin içinde yaşamaya devam etmişlerdir. Peki teknolojinin söz ve yazıya getirdiği yenilikler, insanlar arasındaki diyalogu ya da esas konumuzu oluşturan aydın ve ikinci adam arasındaki diyalogu etkilemiş ve değiştirmiş olabilir mi?

⁴¹² Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi**, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Düz. Saliha Paker, Yay. Haz. Meltem Ahıska), İstanbul, Metis Yay., 2014, s. 94.

⁴¹³ Bkz. Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi**, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Düz. Saliha Paker, Yay. Haz. Meltem Ahıska), İstanbul, Metis Yay., 2014; Marshall McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, (Çev. Gül Çağalı Güven, Ed. Selahattin Özpalabıyıklar, Düz. Doğan Şahiner), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2017.

Foucault, modern kendilik kavramının kökenini **birinci ve ikinci yüzyıl Greko – Romen felsefesi ile dördüncü ve beşinci yüzyıl Hristiyan tinselliği** olarak zikretmiştir. Ona göre *epimelesthai sautou* (kendine eğilme) ilkesi Yunanlılar için şehrin ana prensiplerinden; toplumsal ve bireysel davranışlardaki, yaşam sanatındaki ana kurallardan birisidir. Antik felsefedeki en önemli ahlak prensibi olan Delfi prensibi, *gnothi souton* yani “kendini bil” prensibidir, fakat bu sözün kendine eğilmeyi öğütleyen anlamı unutulmuş, “kendinle ilgilen”, şeklinde algılanmaya başlanmıştır. Foucault, Greko – Romen felsefesini Platon’un *Alkibiades I* diyalogu ve Hristiyan tinselliğini ise Nissalı Gregor’un *Bakirelik Üzerine* adlı eseri üzerinden örnekendirir ve bu iki uç arasında kişinin kendine eğilmesinin yalnızca bir prensip değil, aynı zamanda sürekliliği olan bir pratik olduğunu söyler.⁴¹⁴

Cicero, Grek dünyasını incelerken Sokrates’i zihinle yürek arasında ayıran yapan ilk kişi olduğu için kınar. Okuryazar olmayan bir kültüre mensup olan önceki filozofların karşısında Sokrates, sözlü dünya ile görsel ve okuryazar bir kültür sınır arasındaki sınırdır durmaktadır.⁴¹⁵ İlk felsefi yazılar, karşılıklı konuşma şeklindedir; örneğin Platon felsefeyle ilgili görüşlerini açıklarken, okur, adeta Sokrates’in konuşmasına kulak misafiridir veya olaylar, canlı topluluk önünde gün be gün anlatılıyormuş izlenimi verir.⁴¹⁶ Platon ve Sokrates’in diyalogu, sözlü kültürden yazılı kültürün bir aşaması olarak görebileceğimiz yazma kültürüne geçiş arasındaki bir köprüyü işaret eder.

Platon’un *Alkibiades* diyalogunda Alkibiades kamu ve siyasî yaşama atılmak üzere bir gençtir. İnsanların karşısına çıkıp konuşmak ve şehrin en güçlüsü olmak ister fakat hukukun egemenliği, adalet ya da toplumsal uzlaşma gibi konularda hiçbir şey bilmemektedir. Bu noktada Sokrates müdahil olur ve Alkibiades, Sokrates’in eğitimi ve yol göstericiliğiyle *techne* elde edilmek için tinsel anlamda kendi içine eğilir. Bu noktada siyasi hırs ve felsefe aşkı “kendine eğilme” noktasında kesişir.⁴¹⁷ Alkibiades’in kendine eğilmesi ve gelişmesi Sokrates’le gerçekleştirdiği diyaloglarla,

⁴¹⁴ Michel Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, **Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, (Haz. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, Gen. Yay. Yön. Münir Üstün, Çev. James Cem Yapıcıoğlu, Ed. Zeynep Tuğçe Özcan) İstanbul, Profil Kitap, 2019, s. 30 – 32.

⁴¹⁵ Marshall McLuhan, **Gutenberg Galaksisi**, s. 36.

⁴¹⁶ Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür**, s. 124.

⁴¹⁷ Michel Foucault, **Kendini Bilmek**, s. 35 – 38.

yani diyalektik olarak gerçekleşir. Bu sözlü diyalektiğin yazıya yansımasıdır. Platon, görüşlerini karşılıklı konuşma biçiminde açıklamış olsa bile, meramın şaşmayan kesinliğinde yazının zihinsel süreçlere etkisi gözlemlenebilir.⁴¹⁸

Okuryazar olmayan kültürler, kulağın göz karşısında ezici bir zorbalığını yaşamışlardır, bu ilişkinin diğer tarafında Batı deneyiminde matbaanın görsel bileşeni aşırı bir yoğunluğa ulaştırmasıyla gözün hakimiyeti bulunur. Fakat araştırmacılar el yazmasına ait kültürü, sözlü kültürden de matbaa sonrası gelen yazı kültüründen de ayrı noktada tutarlar. El yazması, matbu metnin sahip olduğu ‘tamamlanmışlık’ durumuna sahip değildir. Gerek sabit bir bakış açısı kazandırmak, gerek tek tek düşünce ve enformasyon düzlemlerinde düzgün bir şekilde kayma alışkanlığı vermek bakımından, fazlasıyla ağır ve pürüzlüdür. Elyazması kültürü, basılı kültürle karşılaştırıldığında, yoğun bir biçimde işitsel-dokunsaldır. Matbu metnin getirdiği serinkanlı görsel uzaklığın yerine, bütün duyuların katılımını ve empatiyi koyar.⁴¹⁹ Bireyin kendini ‘ben’ olarak ortaya koyuşu, bireycilik, sabit bakış açısı gerektiren perspektifin ortaya çıkışı Rönesans döneminde bir teknik ve duruş haline gelir. Bireyciliğin ve milliyetçiliğin dinamikleri, elyazması tarzında ancak gizil durumda vardır. Yazının ve okuyucunun, on altıncı ve on yedinci yüzyıl okuyucusunun yaptığı gibi görsel duyuyu işitsel-dokunsal kompleksten ayırması olanaksızdır.⁴²⁰ Ayrıca matbaa standartlarına oranla elyazmasını okumak epey güç olduğu için okur, elyazmasında bulduğu bilginin az da olsa bir bölümünün belleğinde yer etmesine çalışmak zorunda kalmıştır; çünkü el yazmasından bir bilgiyi yeniden arayıp bulmak kolay değildir. Büyük ölçüde sözlü nitelikli olan elyazması kültürlerinde yazılı metinlerdeki sözelleşme, sözlü belleği güçlendiren kalıpları korumuş olduğu için ezberi özendirmekte ve kolaylaştırmaktaydı. Dahası bu dönemde metinler, okur tek başına olsa bile çoğunlukla yüksek sesle, ağır ağır veya fısıltıyla okunduğu için bellekte kolay yer etmiştir.⁴²¹

İslam kültüründe Osmanlı medreselerinde bir ilmin tahsilinden çok, o ilmin kimden tahsil edildiği önemli görülmüştür. İslâm kültüründen doğan fakat sadece

⁴¹⁸ Walter J. Ong, **a.g.e.**, s. 126.

⁴¹⁹ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi**, s. 43.

⁴²⁰ McLuhan, **a.g.e.**, s. 82.

⁴²¹ Ong, **a.g.e.**, s. 142 – 143.

İslâm ilim ve kültür havasıyla sınırlı kalmayarak Ortaçağ Batı dünyasına da yayılan şerh ve haşiye kültürü, “bir müellifi esas alıyor gibi gözükmesine rağmen aslında merkeze alınan metnin gidebildiği kadar daha öncesine (mübeşşirlerine) ve sonrasına (muakkip ve münekkitlerine) uzanarak, aynı zamanda muasırlarının da görüşlerine yer vererek, kendi durduğu yere göre eklemeler, tenkitler, tasfiyeler, tasnifler yaparak hakikat arayışını sürdürmekte, bu yolla ilmi / bilgiyi genişletip derinleştirmektedir.”⁴²² Şerh, çırağın ustasıyla, ikinci adamın aydınıyla yazı yoluyla konuşmasıdır.

İÖ 5. yüzyıldan İS. 15. yüzyıla değin yazıcının bir ürünü olan kitabın, kâtip ile sıradan insan arasında bir ayrım ortaya çıkardığı söylenebilir. Bilginin temel olarak kitaptan öğrenildiği düşüncesi, 16. yüzyıl hümanizminin edebî karakterinin sağladığı fazladan vurguyla bu ayrımı pekiştirmiştir. Halbuki bilgi konusunda ilk ve doğal fikir kurnazlık ya da zekâ güçlerine sahip olma fikridir. Yunan mitolojisinde Odysseus bu doğal orijinal düşünür tipine örnektir. Odysseus, Kyklop'lara galip gelen ve madde karşısında zihnin önemli bir zaferini kazanan, birçok fikri olan adamdır. Bu açıdan bilgi, yaşamın güçlüklerinin üstesinden gelebilme ve bu dünyada başarılı olabilme kapasitesidir.⁴²³ Odysseus'un tehlikeli yolculuğunda bilgelik tanrıçası Athena'nın yardımını alması ise birçok kültürde ve edebiyatta bulabileceğimiz kahraman ve bilge ilişkisi formunun nüvesi olarak okunabilir.

Ortaçağ'ın Hristiyan Manastır hayatına baktığımızda üstat ile öğrenci arasındaki ilişkide itaatkarlığın öğrencinin yani keşişin hayatının tüm yönlerine dokunacak şekilde genişlediği görülür. Sokrates'in diyalektiğini devam ettiren Stoacıların üstat – öğrenci ilişkileri amaca yönelik ve profesyoneldi. Öğrenci mutlu ve otonom bir hayata ulaştığında bu ilişki bitmekteydi. Fakat Hristiyan manastır pratiğinde öğrencinin bu temel ve kalıcı ilişkiden kaçışı yoktur. Keşiş, üstadı tarafından davranışlarının tümüyle kontrol edilmesini kalıcı bir şekilde kabullenerek kendi iradesiyle kendisini feda eder. Bu itaat içinde keşiş, düşüncelerini sürekli Tanrı'nın olduğu noktaya yöneltir ve kalbini Tanrı'yı görebilecek kadar saf tuttuğundan emin olmaya çalışır. Bu sebeple, sadece günahlarını değil; bilincindeki, niyetindeki en ufak hareketlenmeleri hem ustasına hem kendi kendisine anlatır. Tüm düşüncelerini dile getiren keşiş, 'itiraf'

⁴²² İsmail Kara, “Mukaddime”, **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 15.

⁴²³ G. S. Brett, *Psychology Ancient and Modern*, s. 36 – 37'den alıntıl原因an McLuhan, **a.g.e.**, s. 107.

pratiği üzerinden böylece hem ustasıyla hem de kendisiyle hermenötik bir ilişkiye girer.⁴²⁴

Keşişin günahını hem ustasına hem de kendisine itiraf etmesi kişi ve yol gösterici arasındaki ilişkiyi gösterir. Dönüşüm yolculuğunda kişi kem kendisiyle hem de ustasıyla diyalog hâlinindedir, ister bu diyalog yolculuk bitene kadar ister tüm hayatını kapsayarak gerçekleşsin. Batılı anlamda anlatı pratiklerinin manastır yaşamının itiraf kültüründen doğduğu kabul edilir.

Ortaçağ'daki felsefî ve dinî içerikli metinlerin itiraz ve itiraza karşılıktan oluşan sözlü tartışma havasında iletildiği görülür.⁴²⁵ Fakat bu tartışmalar halk arasında veya çeşitli meslek gruplarından insanların dahil olduğu tartışmalar değil, kilise dahilinde kalan, din adamları ile başka din adamları arasında gerçekleşen tartışmalardır.

12. yüzyıl Avrupa'sında yazı dili Latince ağırlıklıdır ve din adamları tarafından sahiplenilmiştir. Din adamları ise özellikle din adamları için yazmaktadır. Zihinsel alan ile dünyasal alan kilise içine sınırlanarak ayrıldığı için din adamının zihni rahattır. Yazın yöneticilerin öğretisiyle bir hale gelmiş, aracılık egemen sınıflar içinde, karşı çıkış ise sadece ayrıntılar üzerinde ve tartışmasız ilkeler adına yapılmıştır.⁴²⁶ M. S. 550 – 700 yıllarında İtalyanca, İspanyolca, Katalanca, Fransızca ve diğer Latince kökenli Romans dillerinin doğuşundan sonra M.S. 700'lerin sonlarında halkın artık eski Latinceyi anlayamaz hale gelmesiyle Latince, devlet ve kilisenin resmi işlemlerinde ve özellikle de eğitim kurumlarına çekilerek obscurantist bir hale bürünmüştür. Eğitim kurumları Latinceyi, çok farklı dil ve coğrafyadan gelen öğrencileri eğitmenin en kolay yolu olarak görmüş ve böylece okul dili haline gelen Latince güncel hayatta konuşulmadığı için okul sınırları içinde tamamen yazıyla denetlenen bir 'okumuş dili'ne dönüşmüştür. Ortaçağ'da Antik Yunan ve Roma kültürlerinden kat kat fazla metin kullanılmıştır, fakat bununla birlikte öğrencinin bilgi ve yeteneğini yazılı yerine sözlü tartışmalarla sınama alışkanlığı devam etmiştir. Hitabet eğitimi ise yazı kültürünün ağırlığıyla aşama aşama ve zorunlu olarak sözlü gelenekten yazı kültürüne

⁴²⁴ Foucault, "Kendini Biçimlendirme Teknikleri", **Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, (Haz. Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, Gen. Yay. Yön. Münir Üstün, Çev. James Cem Yapıcıoğlu, Ed. Zeynep Tuğçe Özcan) İstanbul, Profil Kitap, 2019, s. 61 – 64.

⁴²⁵ Ong., s. 124.

⁴²⁶ Jean-Paul Sartre, "Kimin İçin Yazıyoruz?", **Edebiyat Nedir?**, (Çev. Bertan Onaran, Yay. Haz. Esra Özdoğan), İstanbul, Can Yay., 2014, s. 84.

göç etmiş, retorik konuşmadan ziyade güzel yazı yazma anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Geçmişte delikanlıları öğretmenliğe, din adamlığına ve kamu yönetimine hazırlayan, kahramanlık ve üstünlük yarışını destekleyeni sözlü geleneğe bağımlı hitabet temelli eğitimin yerini, kitap bilgisine, ticarete ve evcil işlere dayanan bir eğitimi temsil eden okuma, yazma ve aritmetik almıştır. Dikkat edilmesi gereken nokta Latincenin ve hitâbetin, hemen hemen hepsi erkek öğrencilerden oluşan okullarda öğretilmiş olması, yapıtları 1600'lerden itibaren basılmaya başlanan kadın yazarların ise hemen hemen hiçbirinin akademik öğrenim görmemiş olmasıdır. Ortaçağ ve sonrasında, Latince ve hitabet eğitiminin gözden düşmesiyle eğitime tabi olan kadınlar, Latince okutulan ve hitabet sanatının öğretildiği akademik kurumlarda değil, ana dillerinde eğitim gördükleri okullarda ticaret ve ev işlerine dair eğitimler almışlardır. Latince öğretimini sürdüren okullar papaz, avukat, doktor, diplomat ve diğer devlet adamlarını yetiştirirken; kadınlar ise bu Latince temelli eğitimi almış kişilerin sadece yapıtlarını okuyabilmişlerdir. Latince temelli, akademik hitabet geleneğinden çıkan yapıtları okuyan kadın yazarlar, bundan kuşkusuz etkilenmişlerdir; ancak kendilerini değişik bir dille, çok daha az hitabeti olan bir sesle ifade ettiklerinden, roman türünün yükselişine büyük katkıları olmuştur.⁴²⁷

Matbaa, Rönesans ve Reform hareketlerinde çok önemli bir paya sahip olmasının yanı sıra modernitenin yaygınlaşmasında da kurucu niteliğindedir. Modernitenin getirdiği rasyonellik ve kiliseden uzaklaşma ile birlikte yazının da kilise tekeline çıkarak demokratikleştiğini ve daha çok kişinin ulaşabilmesi için olanaklarının arttığını söyleyebiliriz. Matbû yazının özelliği, yazarı ve okurunu metin içi bir bağlama kapatmasıdır. Bu hem bir olanak hem de bir kısıtlamadır.

Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayalidir ve yazar karşısında bulunmayan, çoğu kez tanımadığı okurların üstlenebileceği rolü tek başına hayal etmek zorundadır. Yazar, okurda uyandırmayı umduğu ruh halini tek başına kurar. Bununla birlikte okurun da yazarı hayalinde canlandırması gerekir. Okur yazıyı okuduğu sırada, yazarın yazdığı andaki düşünceleri, zihinsel durumu tamamen değişmiş olabilir. Hatta yazar ölmüş bile olabilir. Söylenen söz yalnız ve yalnız canlı insanlardan çıkarken

⁴²⁷ Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi**, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Düz. Saliha Pakar, Yay. Haz. Meltem Ahıska), İstanbul, Metis Yay., 2014, 133 – 137.

yazılı metnin mesajını iletebilmesi için yazarın ölü veya diri olması önemli değildir.⁴²⁸ Ayrıca basılı metinde, bir yazarın kelimelerini kesin veya son biçimle temsil ettiğini varsayılır. Forma bir kez kapatılıp kilitlendikten veya fotolitografik levha hazırlanıp kâğıt yüzüne basıldıktan sonra eklemeler, düzeltmeler el yazmalarındaki gibi kolay kolay yapılamaz. Halbuki el yazması bir metnin sayfa kenarlarında yazıcılara olası yorumları sonradan eklemeleri için bol bol yer bırakıldığından el yazması, sayfa sınırları dışında kalan dünyaya açık ve sözlü anlatımın tartışma, alışveriş ortamına daha yakındır.⁴²⁹ Yazarın ve okurun birbirini göremeyişi, matbu metnin sabit, ekleme yapılamaz ya da değiştirilemez özelliklerine eklendiğinde yazar ve okur arasında sözlü kültüre nazaran daha fazla mesafe koyar. Sözlü edimler, ister anlatı gibi uzun, ister atasözlerindeki gibi kısa ve öz olsun, görkemli bir dili ve ortak bilgeliği sergileyişleriyle etkileyici olabilir. Ancak bilgelik, bütünlüğü olan ve bozulması güç bir toplumsal bağlamdan kaynaklanır. Konuşmayla düzenlenen dil ve düşünce, çözümlemeye özgü kesinlikten yoksundur.⁴³⁰

Sartre, yazma işinde gerçek okumayı olanaksız kılan bir yarı – okuma olduğunu söyler. Yazar ortaya çıkardığı kelimeleri yazmadan önce de tanımaktadır; imlerin akışını denetler, düzene koyar. Onun yaptığı öngörmek ya da düşünmek değil, tasarlamaktır. Kahramanının başına ne geleceği henüz bilinmiyorsa, bu yazarın o konuda henüz bir karara varmamış olduğunu gösterir, okur içinse geldiği yerle kitabın sonu arasında kalan şu kadar sayfadır. Yazı esnasında yazar her yerde kendi bilgisiyle, kendi istemiyle, kısacası kendi kendisiyle karşılaşır, hep kendi öznelliğine dokunur, yarattığı nesne elinin eremeyeceği bir yerdedir, yazar onu kendisi için yaratmaz. Sartre’a göre yazar her zaman kendine geç kalır, hiçbir zaman kendini bekleyemez, yazdığını sonradan kendi okusa bile çok geçirir; yerini bulmuş bir sıfatın etkisini beğenebilir ama onu bir okur gibi duyamaz.⁴³¹ Aynı şekilde bir aydın, muhatabıyla var olmak zorundadır ve muhatabıyla iletişime girmek zorundadır. Aydın bir duruma en geniş açıdan bakma içgüdüsünde her zaman birisine hitap etme, birisini yönlendirme içgüdüğü barınır. Çünkü aydın kendi düşüncelerini düşünme anında yakalayamaz, onu

⁴²⁸ A.g.e., s. 123.

⁴²⁹ A.g.e., s. 157.

⁴³⁰ A.g.e., s. 125.

⁴³¹ Jean-Paul Sartre, “Niçin Yazıyoruz?”, **Edebiyat Nedir?**, (Çev. Bertan Onaran, Yay. Haz. Esra Özdoğan), İstanbul, Can Yay., 2014, s. 49.

yazı, söz ya da görüntü olarak ifade etmek zorundadır. Bu ifadeyle birlikte yine kendisine geç kalır, düşüncesini beğenebilir ama kendi düşüncelerinden hiçbir zaman ikinci adam gibi etkilenemeyecektir. Bu açıdan aydının kendi kendisi için düşünmek gibi bir durumu yoktur. O her zaman bir muhatap arar, tıpkı muhatabının da kendisini aradığı gibi.

Yaratıcı edim, bir yapıtın ortaya çıkışındaki eksik ve soyut bir andır; yazar tek başına yaşasaydı, istediği kadar yazsın, yapıt hiçbir zaman bir nesne gibi ortaya çıkmayacak ve yazarın ya kalemi bırakması ya da umutsuzluğa kapılması gerekir. Ama yazma işleminin karşısında diyalektik bir terim, yani okuma işlemi vardır ve birbirine bağlı bu iki işlem iki ayrı edimci gerektirir. Okuyucu okuma esnasında hem keşfettiğinin, hem de yarattığının bilincine varır; yaratırken keşfettiğini, keşfederken yarattığını fark eder. Yazar ise okur için sadece bir yol göstericidir, koyduğu işaretler arasında boşluklar vardır; okur bu boşlukları doldurmalı ve boşlukların ötesine geçmelidir. Sartre’a göre okuma, kılavuzlu bir yaratıştır ve her yazar, yapıtının ortaya konuşuna yardım etmesi için okuyucunun özgürlüğüne çağrıda bulunmaktadır.⁴³²

Foucault, Yunan-Roma kültüründe kişinin kendi kendisiyle ilişkinin ilk nüvelerini okur ve buradan yola çıkarak “kendilik kültürünün” emperyal dönemdeki yansımalarını inceler. Bu dönemde kendisiyle meşgul olmak artık “yaşam için geçici bir hazırlık değil, bir yaşam biçimi” haline gelir ve bir yetişkin pratiğine dönüşerek eleştirme, mücadele ve tedavi gibi yeni işlevler kazanır. Öğrencinin hocasıyla ilişkisi otoriter bir niteliğe dönüşerek, daha teknik, kurumsal, idari bir işlev haline gelir. Bu yeni “kendilik kültürü”, salt ruhu temâşâ etmekten oldukça farklı, çok çeşitli bir kendilik teknikleri kümesi içerir.⁴³³

Bir düşünüre, özellikle hayatta olmayan bir düşünüre yazı yoluyla dönüş her zaman onu okuyan kişiden parçalar taşır. Çünkü dönüş, kişinin kendi dertleri ve gelecekle ilgili projeleri, öngörülleri, meseleleri üzerinden gerçekleşmelidir. Asıl dert bir düşünürü bizim kendi dilimize tercüme etmemiz değil, kendimizi onun diline tercüme edebilmemizdir. Kişi kendi meselesi ile o düşünür arasında öyle bir ilişki kurar ki o düşünür o mesele hakkında konuşacak hale gelir. Böylelikle kişi, düşünürü bugüne

⁴³² A.g.e. s. 49 – 53.

⁴³³ Michel Foucault, **Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü**, (Çev. Murat Erşen, Diz. Ed. Güçlü Ateşoğlu, Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu), 2020, İstanbul, Ayrıntı Yay, s. 86 – 91.

ilişkin kılar, bir anlamda onu yaşatır.⁴³⁴ Sözlü kültür ortamında kişi aklındaki bir soruyu hocasına, ustasına sorabilme imkânına sahip olsa da artık ustanın hayatta olmadığı ya da iletişimin yazılı kültür ortamında gerçekleştiği bir durumda metin karşısında kendi yorumlarına daha fazla güvenmek zorundadır. Bu açıdan sözlü ve yazılı kültür kıyaslamasında, yazılı kültürün bireyin kendiliğine daha fazla ağırlık verdiği söylenebilir. Fakat bu birey merkezlik aldatıcıdır, çünkü yazı karşısında sözlü diyalog kadar aktif olamayan birey yazının etkisine belki de sözden daha açıktır. Ayrıca yazılı kültür içinde birey, nerede kendi düşüncesinin başladığını, nerede düşünürün sözlerinin etkisinde olduğunu kestiremez. Bir açıdan bu, kişinin etkisinde kaldığı düşünür ile iç içe geçmesidir.

Okurun yazı ve yazar ile ilişkisi Sartre’a göre okurun yazara, yazarın da okura kazandırdığı “özgürlük”tür ve ister iyi ister kötü olsun bütün metinler özgürlüğü anlatır. Sartre’ın aydın yazarı, örtüleri kaldırma yoluyla eylemde bulunan kişidir:

Birinin davranışına bir ad verirsiniz, bu davranışı ona göstermiş olursunuz: Kendi kendini görür adam. Ve bu davranışı, aynı zamanda, bütün öteki insanlar için de adlandırmış olduğunuzdan, adam kendi kendini *gördüğü* anda başkaları tarafından da *görüldüğünü* bilir; yaparken aklına bile getirmedeği kaçamak davranış iyice büyümüş olarak var olmaya başlar, herkesin gözünde var olmaya başlar, nesnel görüğe uyar, yeni boyutlar edinir, yeniden kazanılmıştır. Bundan sonra adamın eskisi gibi davranması olası mıdır hiç? Ya inat yüzünden ve nedenini bilerek tutumunda direnecek ya da bu tutumu bırakacaktır. Böylece, konuşurken değiştirmeyi tasarlayışım bile bir durumu örten perdeyi kaldırmaya yetmektedir; bu durumu değiştirmek *üzere* kendim ve başkaları için kaldırırm onun üstünü örten perdeyi; ta özüne inerim, deler geçerim ve tutup gözümün önüne dikerim onu; şimdi artık elimdedir, söylediğim her sözcükte kendimi biraz daha bağlarım dünyaya, ve aynı zamanda daha çok dışına çıkmış olurum, çünkü gelecek yönünde aşıyor olurum onu. Demek ki *düzyazı yazarı, ikinci elden eylem biçimini seçmiş adamdır; buna örtüleri kaldırma yoluyla eylemde bulunma adını verebiliriz.*⁴³⁵

⁴³⁴ Zeynep Direk, “Türkiye’de Türkçede Felsefe”, **Zeynep Direk Blog**, (Çevrimiçi), 18.03.2021, <https://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/31/turkiyede-turkcede-felsefe/>

⁴³⁵ Jean Paul Sartre, **Edebiyat Nedir?**, s. 33

Sartre’a göre yazarın görevi hiç kimsenin dünyadan habersiz kalmamasını ve bu yüzden kendisinin suçsuz olduğunu ileri sürememesini sağlamaktır. Bu durum, toplum ve çevreyle bağlantılı yazarı ister istemez taraflı yamaktadır. Aksi takdirde yazar, tıpkı Benda’nın aydını gibi evrensele yükselerek tarafsız fakat aynı şekilde zararsız ve bu sebeple de anlamsız metinler meydana getirecektir.⁴³⁶

Romantizme özgü matbaa kültürünün yalıtıcı estetiği ve özgünlük vurgusuna karşı son elli yılda geliştirilen metinlerarası ilişki teorileri, ‘edebiyat tarihinin ve yapıtların bilfiil başka metinlerden etkilenmeyle oluştuğunun bilincinde olan’ modern yazarları huzursuz etmiştir çünkü yeni ve özgün yapıtlar üretmek yerine tümüyle başka yazarların metnlerinin “etkisinde” yazdıkları endişesine kapılmışlardır. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Etkilenme Endişesi, 1973) kitabında bu sorunu ele almaktadır. Sözlü kültürde böyle bir sorun hemen hemen hiç görülmez; elyazması devrinde ise pek az yazar etkilenme endişesine kapılmıştı.⁴³⁷

Bloom, şiir üzerinden geliştirdiği teorisinde etkilenme endişesinin direnilemeyen bir endişe olduğunu ve büyük şiirin başarılı endişe olduğunu savunur. “Etkilenme” hepsi de doğası gereği son derece savunmacı nitelikte olan bir ilişkiler matrisini – imgeci, zamansal, tinsel, psikolojik – ima eden bir metafordur. Ona göre ustaların sesleri asla salt taklitle değil, aksine en yetenekli çırakların yalnızca en güçlü ustaları üzerinden icra ettikleri rekabetçi yanlış okumayla gelir. Daha az yetenekli şairler idealize ederler, tahayyülü güçlü olanlar ise kendilerine mal ederler fakat etkilenme endişesini her daim kendi içlerinde duyarlar.⁴³⁸

Modernite ile doğan diyalogun daha uzak, metin dahilinde, ortak bir zaman ve mekânı olmayan, bireyselliğin ön plana çıktığı ve bununla birlikte özgün olma arzusunun ve etkilenme endişesinin oldukça arttığı bir özellik gösterdiği söylenebilir. Sözlü kültürün sohbete dayalı, yakın, söz dahilinde, ortak bir mekânda ve eşzamanlı gerçekleşen, bireyselden ziyade toplumsal ve anonim özelliği aydın ve ikinci adam diyalogunun değişimini incelemeye aydınlatıcı bir kıyas noktasıdır. Fakat özellikle 20. yüzyılda telefon, radyo, televizyon ve internet gibi kitle iletişim araçlarının yarattığı “ikincil sözlü kültür” ortamında yeni bir değişim gözlemlenir, çünkü bu ikincil sözlü

⁴³⁶ Jean Paul Sartre, **Edebiyat Nedir?**, s. 33

⁴³⁷ Walter J. Ong, **a.g.e.**, s. 158.

⁴³⁸ **A.g.e.** s. 21, 47.

kültür, yazılı kültürün metinselliğini de içeren, birincil sözlü kültürden daha farklı bir kültür ortamı yaratmıştır. Bu ikincil sözlü kültür ortamının iletişime, aydın ve ikinci adam diyalektiğine etkisi çok daha farklı olacaktır.

Yazı ve matbaa, okumakta oldukları metni anlamaları için insanları yalnız kılarken, birincil ve ikincil sözlü kültürler dinleyiciler arasında güçlü bir grup bilinci yaratmaktadırlar. Ancak ikincil sözlü kültürün, grup bilinciyle bir araya getirdiği dinleyici topluluğu, birincil sözlü kültürdekenden kat kat geniş bir kitledir – McLuhan’ın deyişiyle bir “dünya köyü”dür bu. Birincil sözlü kültürde insanlar, grup bilincini başka bir seçenekleri olmadığı için geliştirmişlerdir. Bugün ise, grup bilinci bilinçli olarak programlanmaktadır, birey topluma duyarlı olması gerektiğini hissetmektedir. Birincil sözlü kültür insanı kendi içine dönme şansı pek olmadığından dışa dönükken bugünün insanları yeterince içe dönük olduğu için artık dışa dönmektedir. Bununla birlikte, elektronik medyanın sözlü kültürün aşıkâr mücadeleci üslubundan ziyade matbû kültürün planlı ve kapalı bir üslubu tercih etmektedir. Her şey gözler önünde oracıkta kendiliğinden söyleniyor gibi görünse de aslında matbaadan miras kalan kapanıklık ekranda daha da netleşir. Kibar ve ince okuyazarın kendi içine kapanıklığı, insan iletişimi ve araçlarına yansır.⁴³⁹ İkincil sözlü kültürde insanlar sözlü şekilde kendilerini savunma olanağına sahiptir fakat önlerinde hazır bir metin vardır ve bu çoğunlukla hazır bir metinden yola çıkılır. Yazılı kültürün ortak zaman ya da mekândan yoksunluğu ikincil sözlü kültüre de yansır. Telefon ya da sayesinde bir kişiyle aynı anda konuşabilirim ama aynı mekânda değilimdir. Bir sosyal medya sitesinde bir kişiyle sanal da olsa aynı mekânda konuşabilirim ama yazının gitme anı ve alıcının okuma anı arasında sözlü kültürden farklı bir mesafe bulunur. Fakat benzer şekilde sosyal medya sözlü düşüncenin deyiş ve atasözü pratikleri benzer fakat daha slogan ve popülist şekilde kısaltılmasını sağlar.

Söz ve yazı kültürü, kurdukları iletişim türünün farklılığı sebebiyle, aydın ve ikinci adam arasındaki etkileşimin de seyrini belirler.

⁴³⁹ Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür**, s. 161 – 163.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÜRK ROMANINDA AYDINLAR VE İKİNCİ ADAMLARA GENEL BİR BAKIŞ

2.1. Masalların “Bilge”si, Romanların “Aydın”ı

Masalların, halk hikayelerinin en bilinen “bilge” motifinden bugüne kişinin yol gösterici yahut kendisine ortak olan bilgili biriyle yolculuğa çıkması aşınâ olduğumuz bir motiftir. Bilge kültü, edebiyat tarihinin en eski motiflerinden biridir. Türk edebiyatının ilk siyasetname metinlerinden *Kutadgu Bilig* en sade şekliyle dört sembolik kişinin konuşması üzerine kuruludur ve bu kişiler sırasıyla hükümdar, vezir, bilge ve dervıştır. Eserde Hükümdar Kün-Togdı, veziri Ay-Toldı ile akıl, adalet, iyilik, liderlik, yaşlılık gibi çeşitli konularda sohbet ederler. Ardından Ay-Toldı oğlu Ögdülmiş’e öğütlerde bulunur ve hükümdar Kün-Togdı’ya bir vasiyetname yazarak vefat eder. Ardından hükümdar Kün-Togdı Ögdülmiş’i hizmetine alır ve onunla sohbetlerine devam eder. Ardından Ögdülmiş, bilge Odgurmuş’u ziyaret eder, onun karşısında etkilenecek Odgurmuş’un müridi olur ve onunla adâb-ı muaşeret, hitabet, belagat gibi konularda sohbet eder. Dikkat edileceği üzere eserde karakterler arası ilişkilerin kurulumu sohbet üzerinedir. Bu sohbetler hem bilgeyi hem dinleticisini aydınlatır, okur bu sohbeti o anda orada bulunuyormuş gibi bir eşzamanlılık hissiyle okur / dinler.

Halk edebiyatı ürünlerinde de kahramana akıl veren, ona yol gösteren “bilge” figürünü görürüz. Özellikle halk masallarında, genellikle diğer kardeşlerinden daha zeki ve şanslı olan üçüncü kardeş genellikle âşık olduğu kızı kurtarmak için zorlu bir yola koyulur. Bu yolculukta “bilge”, kahramana yol gösteren, belalardan kurtulması için ona sihirli nesneler hediye eden bir kişi olarak karşımıza çıkar. Tahsin Yücel, tüm kardeşlerin en uyanığı ve en gözü peki olduğu vurgulanan bu ideal küçük kardeşin, bir kahraman olarak belirmesi için gerekli tüm donanımlara sahip görüldüğünü söyler. Bununla birlikte karakterin bu yeterliliğe rağmen neden olaylar karşısında kendi kararını vermede bu kadar pasif kaldığını ve yönlendiricilerin güdümünde hareket ettiğini sorgular. Kimi zaman dışarıya sınıksız kapalı bir ortamda büyümüş olması sonucu, daha silik ve kişiliksiz bir varlık olarak belirmesi bir yana, üstünlüğüne

rağmen yetersizliğiyle dikkat çeker: bir düşte şöyle bir gördüğü ya da bir konuşma sırasında adını işittiği bilinmedik bir kıza vurulur, hiç sesini çıkarmadan acılar içinde kıvranıp durur. Sonunda çevresindeki yaşlı ve deneyimli kişiler ona sevdalandığı kızı bulmada yardım ederler.⁴⁴⁰ Genellikle üçüncü bir kişinin yüreklendirmesiyle bir serüvene giren kahramanın, hikâyenin sonunda başarıya ulaşması yardımcılarının öğütlerine yüzde yüz uymasıyla gerçekleşecektir. Bu yönüyle kahraman, aslında, masalın tüm kişileri arasında en sıradan edimlerin gerçekleştirilmesinde bile başkalarına en çok gereksinimi olan kişidir. Böylece, örneğin babasına yeniden görme yetisini kazandıracak toprağı arayan genç şehzadenin tek belirgin edimi kendisini büyüğü toprağın bulunduğu yerlere doğru yönlendirecek kılavuzu iyi seçmektir.⁴⁴¹ Aynı durum güzel prensese âşık olmuş Keloğlan'ın, tüm bedeni ve tiniyle kendisini birbiri ardına krala, kuşa ve taya dönüştürecek olan yaşlı dervişe bel bağlamasında da görülür.⁴⁴² Yücel'in dikkat çektiği ve sorguladığı, halk masallarında kahramanın neden kendi kararlarını veren, kendi beninin idrâkinde biri olmayıp “söz dinleyiciliğiyle” öne çıkıyor olduğudur. Bu hikâyelerde kahraman küçük kardeş, bilgenin dediğinden hemen hemen hiç dışarı çıkmaz, onun zekâsı ve üstünlüğü kendinden önce aynı yolculuğa çıkan fakat söz dinlemediği için başarısızlığa uğrayan ağabeyleriyle kıyaslanması üzerinden vurgulanır. Bu açıdan küçük kardeşin üstünlüğü, söz dinleyen biri olmasıdır. Bilge kişi, kahramanı büyüyle farklı kimliklere yahut canlılara dönüştürür. Okuyucu ya da dinleyici bu dönüşümlere şaşırmasın çünkü hiçbir zaman bir yerin yerlisi olmayan ama aynı zamanda her yerin yerlisi olan, düşünce ve eylem hayatıyla sınırsız bir bilgi ve güçle donatılmış olan, sıra dışı, gezgin ve gizemli dervişin kahramanı dönüştürecek kudrete sahip olması doğal görünür.⁴⁴³ Anlatılarda gizemli bir figür olan bilgenin anlatı merkezinde olması pek tercih edilmez, halk anlatılarında hemen hemen hiç görülmez. Çünkü bilgisi ve gücü sayesinde hakimiyet uyandıran bilgenin bu hakimiyeti sürdürebilmesi için doğal

⁴⁴⁰ S. Olcay, **Arpaçay Köylerinden Derlemeler**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1976, s. 132.'den alıntılan Tahsin Yücel, “Kendine Doğru Yolculuk”, **Kendine Doğru Yolculuk**, (Yay. Haz. Faruk Duman), İstanbul, Can Yay., 2016, s. 111.

⁴⁴¹ P. N. Boratav, **Contes turcs**, Editions Erasme, Paris, 1955, s. 97-109.'den alıntılan Tahsin Yücel, **a.g.e.** s. 112.

⁴⁴² Tahsin Yücel, **Anadolu Masalları**, İstanbul, Varlık Yay., 1957, s. 3 – 35'ten alıntılan Tahsin Yücel, **Kendine Doğru Yolculuk**, s. 112.

⁴⁴³ Tahsin Yücel, **a.g.e.**, s. 110.

olarak gizeme ihtiyacı vardır. Bilgeyi tamamen tanımak, büyü bozumuna yol açarak onu diğerlerinin üzerinde hâkim bir konuma koymamızı engeller ve “bilge” üstünlüğünü yitirerek yargılanmaya açık hâle gelir. Bu sebeple anlatı bilge kişiyi fazlasıyla tanımamıza izin vermez. Bilge, her şeyin doğrusunu bilen, yanılmayan, hataları yok denecek kadar az olan kişidir; fakat tersinden bir bakışla aynı zamanda hikâyesi az olan kişidir. Bilge, kahramana verdiği birtakım materyallerle hikâye kurgusunu şekillendiren, roman kahramanının belalardan kurtulmasını ve yoluna devam etmesini sağlayan gizemli kişidir. Onun geçmişi ve geleceği yoktur.

Halk masallarında bilge-derviş, kahramanı sadece zihin olarak değil beden olarak da dönüştürür. Hatta kahramanın beden olarak dönüşümünün daha ön planda olduğu söylenebilir: bilge onu “görünür”ken “görünmez”e, “insan”ken “hayvan”a, “hayvan”ken “nesne”ye dönüştürür. Yani küçük kardeş, kahraman olma koşuluna öncelikle bir “başkası” olarak erişebilir. Hikâyenin zamanı ve uzamı içinde aşama aşama birçok varlığın kimliğine büründükten sonra çıkış noktasına döndüğü ve ilk kimliğine kavuştuğu bir zaman gelir. Fakat artık arkasında bütün bir geçmiş vardır, çocukluğundan bu yana ve zorlu deneyimler içinden kendisini “şimdi olduğu kişi yapmıştır”; ister istemez biçimlerini aldığı ve koşullarını üstlendiği tüm yaratıkların izini taşıyacaktır. Bu da Türk halk masalının kahramanının kimliğini ancak başkaları içinden bulduğunu, yetişmesinin de kendisini üstlenen masalla aynı zamanda, “kendine doğru” uzun bir yolculuk sonunda tamamlandığını gösterir.⁴⁴⁴ Kahramanın çeşitli şekillere dönüşmesi, onun kişiliğindeki değişmeyi sembolik olarak yansıttığı gibi dönüştüğü şekillerin de ruhuna nasıl aksettığını ve kendini bulmasına yardım ettiğini gösterir.

Halk edebiyatındaki bu kahraman ve bilge ilişkisi modern edebiyatta biraz daha farklı bir şekilde yine karşımıza çıkmaktadır. Özellikle roman bünyesinde, itaatkâr kahramanın bir benlik kazanarak “bireyleşmiş” ve yol gösterici gizemli bilgenin de biraz daha dünyevileşerek “aydınlaşmış” olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum iki karakter arasında statü bağlamında bir yakınlaşmaya işaret eder. Modern romanda aydın, kurgu üzerinde mutlak bir yol gösterici değil, baş karakterin (veya yazarın) söyleyemediklerini söyleyen, akıl ve tavsiye verici bir yan karakterdir. Bu

⁴⁴⁴ A.g.e., s. 110 – 111.

yönüyle aydın kurguda araç konumu başka bir açıdan sürdürmektedir. Bu kişilerin de aynı şekilde geçmişleri, hayat hikayeleri, özel yaşamları ve ruh halleri tam olarak bilinmez. Ana karakterin ayrıntılı betimlemelerle bildiğimiz fikri bunalımlarının yanında bu aydın yan karakterler belki mistik değil ama yine de gizemli bir etkiyle var olurlar. Hayata, bilgiye, doğu-batı çatışmasına, yozlaşmaya, sefalet ve daha pek çok konuya dair yorumlarda bulunurlar ve rolü bitmiş bir oyuncu gibi sahneden çekilirler. Fakat modern romanın ikinci adamı, halk kahramanları gibi bu bilgeye mutlak itaat etmez. Çünkü kendinden farklı olduğunu, farklı kelimelerle konuştuğunu, tahakküm arzusunda olduğunu hissettiği aydını yadırgamaktadır ve bu sebeple karşı direnç geliştirir. Aydın, bilge gibi kendinden bağımsız bir bilgi adına değil, kendisinin bulduğu ve doğru olduğuna inandığı bir bilgi adına halktan itaat talep etmektedir. Halk aydının, bilge gibi onları mutlu sona ulaştırıp ulaştırmayacağını bilmez, çünkü bunu aydın da gizemli bilgenin bildiği gibi bilmemektedir. Halk edebiyatına kıyasla statü ve konumu birbirine yaklaşmış görünen aydın ve ikinci adam arasındaki ilişkinin bu kadar uzak ve kopuk olması, aydının da ikinci adamın da geçmişi ve sürekliliği olmayan bir ortamda salınmaları dikkat çekicidir.

2.2. Tanzimat Dönemi Romanlarında Aydınlar ve İkinci Adamlar

Roman, öncelikle kendi döneminin entelektüel kaygı ve düşüncelerini yansıtır. Bununla birlikte 1950'lere kadar toplumcu bir anlayışın hâkim olduğu Türk romanında, modernleşme ve Batılılaşma problemleri ekseninde bu kaygı ve düşünceleri ifade eden aydın karakterler çoğunluktadır. Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz üzere, aydın karakterin tespiti noktasında mevcut literatürde bir problemin olduğu söylenebilir. Roman, yazarının bir aydın olarak görüşlerini ve eleştirilerini yansıtsa da bu durum roman karakterlerinin aydın olduğu sonucunu doğurmamalıdır. Teorimize göre, aydın olduğuna emin olabileceğimiz karakterler, yanlarında kendilerini dinleyecek ve aydınlığını onaylayacak ikinci adama sahip olanlardır. Muhatabı olmayan bir aydın var olamaz, çünkü aydınlık kişinin kendi kendisine izafe edebileceği bir rütbe değildir. Aydınlık, ikinci adamın ya da ikinci adamlardan müteşekkil bir grubun bir kişiye verdiği değerdedir.

Tanzimat döneminde aydınlar her şeyden önce bir öğretmendir.

Özellikle devrim sancılarının çekildiği, ideolojik kavgaların yapıldığı çalkantılı dönemlerde yazarlar bu değer kargaşalığı karşısında, çarpışan ideolojileri tartmak, sorguya çekmek ve kendi tutumlarını ortaya koymak gereğini duyarlar. Onun için 1950'lere kadarki Türk romanının sorunsalını büyük ölçüde bu Batılılaşma hareketi belirler. Bu dönemin en tanınmış yazarlarına bakacak olursak hemen hepsinin Batılılaşma sorununa eğildiğini görürüz. Batılılaşma Türk romanının ana sorunsalını oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda onun işlevini, kuruluşunu ve tiplerini de önemli ölçüde belirler.⁴⁴⁵

Doğru Batılılaşmayı ortaya koymak ve halkı teşvik etmek için aydınlar, gazete ve gazetenin parçası olan roman tefrikalarını bu doğrultuda bir araç olarak kullanmışlardır. Romanlarını bir yazar gibi değil, bir öğretmen gibi yazan Tanzimat aydınları romanlarında bir örnek olarak aydın karakterleri genellikle baş karakter konumunda sunmuşlardır. Roman sanatının henüz tam olarak gelişmediği, halk hikâyeciliğinden ve mesnevî kültüründen parçaların yer aldığı ilk roman denemelerinde aydın ana karakter olmakla birlikte varlığı bir “tip” olmaktan öteye geçememiştir. Namık Kemal’in İslâm Bey’i, Mizancı Murat’ın Mansur’u, Ahmet Midhat Efendi’nin Râkım Efendi’si yazarların kendi fikirleri doğrultusunda birer örnek olarak sunulan tiplerdir. Bu karakterler kendilerini derinlikli olarak ortaya koyamayan, ya tamamen onaylayıcı ya da tamamen karşıt siyah-beyaz bir özellik taşımaktadır.

Bu aydın karakterlerin fikirlerini aldığı bir bilgenin varlığı muğlaktır, bilge kişiler fazla zikredilmemiştir. Bu aydınlar doğduklarından beri aydınlardır, dünyaya dair fikirleri kimsenin öğreticiliği olmadan kendi idrakleriyle oluşmuştur. Fikirlerinin geldiği noktalar kopmuştur ya da bir kopukluk hissi yaratırlar. Zeki, çalışkan, idealisttirler ve her şeyden önce vatan sevgisiyle doludurlar. Aydının merkezde olduğu eserlerde ikinci adamın muğlak konumda bulunması, çeşitli şekillerde yorumlanabilir. İlk olarak, kendini diğerlerinden ayırmak içgüdüsüne sahip aydın, doğal olarak ikinci adamlara dikkat edemez. Modern dönem Türk edebiyatında aydın kişi yüce ve soyut

⁴⁴⁵ Berna Moran, “Türk Romanı ve Batılılaşma Sorunsalı”, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Midhat’tan Ahmet Hamdi Tanpınar’a**, İstanbul, İletişim Yay., 2016, s. 24.

bir ideal olarak tüm vatani kurtarmak arzusuyla gözünü ufuklara diktiği için hemen yanı başında duran ikinci adama dikkat etmemiş yahut onu dinlememiştir. Ayrıca aydın karakterin macerasına odaklanan roman, aydının başkaları üzerindeki etkisini değil, başkalarının aydın üzerini etkisini yahut aydın karakterin ne kadar da örnek bir insan olduğu üzerine yoğunlaşır. Bu durum, Türk romanındaki aydın analizinde adeta klasikleşmiş bir madde hâline gelen “aydının toplumuna yabancılaşması” olarak da okunabilir. Burada aydın, sadece halkını tanımayan kişi değil; ikinci adamıyla konuşmayı, onu anlamaya çalışmayı reddederek sadece onu aydınlatmak arzusunda olan kişidir.

Ahmet Midhat Efendi’nin *Jön Türk* (1910) romanında Nurullah’ın bir iftira sonucu sürüldüğü Akka’da Rıfkı Bey ile kurduğu arkadaşlık sonucu Jön Türk olması bir tür aydın ikinci adam diyalektiğine tam yaklaşacakken bu sürecin son derece hızlı geçilmesi, Nurullah’ın hızla aydınlanarak Rıfkı Beyi geçecek konuma gelmesi, bununla birlikte Ahmet Midhat’ın “Bizim sürgünün, (...) başlangıç kısmını sonlarına doğru biraz fazlaca uzattık ise de bizce hiç de fena etmedik,”⁴⁴⁶ şeklinde bu kısmı yarı yarıya bir kusur olarak görmesi aydın ve ikinci adam diyalektiğini daha başlamadan bitirir. Ahmet Midhat Nurullah’ı ikinci adam konumuna sokmak istemediği için Nurullah’ın üstünlüğünü özellikle vurgular:

Fakat Nurullah, Hâfız Kadri gibi henüz boş değil. Fransız ve Osmanlı edebiyatında gerçekten bir yed-i tûlâsı var. Hukuk mektebini bitirmiş ikincilik derecesinde isbât-ı ehliyet eylemiş. Hatta siyasiyyâtta dahi vâsi’ ve derin bir behre peydâ etmiş. Lakin bizim Osmanlı milletinin siyasiyyât ile iştigal edebilecek derecede henüz maarif sahibi olmadığından meydan-ı siyasete X olarak girilmesini beğenmiyor da o meydana hiç ittifak etmiyor o meydandan kaçıyor. O meydanda güreş eden pehlivanları görmek istemiyor.

Şu Akka kal’asına düştükten sonra bu ihtirazlara artık lüzum kalmadığını gördü. Öteden beri hiç ihtirâzı olmaksızın meydan-ı siyasette yine tâz olsa idi encâm-ı kârda başına ne gelebilecek idiyse işte geldi. Bununla beraber Rıfkı Bey’in nazariyât-ı ahrârânesinden birçoğuna hala mu’âriz(d). Rıfkı Bey ise bu mu’ârazadan pek

⁴⁴⁶ Ahmet Midhat Efendi, *Jön Türk Romanının Hicri 1326 Tarihli Osmanlı Türkçesi Basımı, İstanbul İBB Atatürk Kitaplığı, İBB Kütüphaneleri, Demirbaş No. Bel_Osm_K.00877, Yer Nu. 312.41 RUH 1325 R/1909 k.1/1.*

mütelezziz. İşte mu'allim ile müte'allim arasındaki bu mu'âraza ve cidaller şevk-i müdarese-i siyasiyyenin ehemmiyetini arttırdıkça artırıyor. Jön Türklüğe, o kadar muhteriz olan Nurullah öyle kavî ve muhkem bir Jön Türk olup gidiyor da kendisinin de haberi olmuyor. Aradan birkaç ay geçtikten sonra kendinin de haberi oldu. Hatta mu'allim ile müte'allim arasında bir ma'kusiyeet görüldü.

Bu ma'kusiyeet hakikaten istigrâba şâyân şeylerdendir. Ma'kusiyeet Rıfkı Bey mu'allim iken müte'allim ve Nurullah Bey müte'allim iken mu'allim makamını iştigâl etmeleri sûretinde görüldü.⁴⁴⁷

Romanda bir sayfayı bile doldurmayan bu satırlar, Nurullah'ın hızla ustasını geçerek aydın olması ve Rıfkı Bey'in bunu hiç direnmeden kabulü ile çatışmasız ve derinliksiz şekilde sonuçlanır. Rıfkı Bey'in durumu da üzücü ilan edilir. Ahmet Midhat bu aydın ve ikinci adam ilişkisini Rıfkı Bey'e Nurullah'ın elini öptürerek hızlıca bitirir:

“Bir de Nurullah bu mübâhisi en âlî derecelerine kadar serd ü ityâna başlayınca bir gün Rıfkı Bey:
- Ver üstad ver elini ver öpeyim! Seni buraya Allah gönderdi. Benim gibi bir kocamış herifi irşâd için değil şu genç kahramana terbiyesini itmâm için!
diye kendisi Nurullah'ın elini öpmeye davrandığı gibi o dest-i üstadîyi Hafız Kadri'ye dahi öptürdü. İşte bundan sonra mektebin ehemmiyeti arttı.”⁴⁴⁸

Romanda ölü doğmuş bu aydın ve ikinci adam diyalektiği psikolojik bir gerilimden yoksundur. Karakterler Ahmet Midhat Efendi'nin elinde birer kukla gibi işlevlerini yerine getirir.

Servet-i Fünûn döneminde bu yol gösterici, mutlak doğru, idealist aydın kaybolur. Bunun yerine sanat duyarlılığı yüksek, belki bu sebeple hayat karşısında daha zayıf karakterlerin seyrek de olsa aydın konumunda mevcut olduğu görülür. Artık Halit Ziya'nın elinde yetkinleşmeye başlayan, derinlikli karakterler yaratan roman sanatı o zamanki konumuyla mutlak doğru aydını ana karakter konumunda barındıramamaktadır. Roman sanatının gelişimi ve karakter yaratımlarının derinleşmesi artık örnek olarak sunulacak aydın karakterin ana karakter konumunda yazılmasını zorlaştırmaya hatta imkânsız kılmaya başlamıştır. Çünkü yetkin bir

⁴⁴⁷ A.g.e. 108.

⁴⁴⁸ A.g.e. 109.

romanda ana karakter düşünceleri ve eylemleriyle derinlikli olarak verilmek, aşması gereken bir problemle karşılaşmak, hatalar yapmak, bir ‘*daemon*’a sahip olmak zorundadır. Kusurları olan bir karakter ise toplum için bir örnek olamaz ya da görüşleri mutlak doğru kabul edilemez. Belki de bu çatışmanın ürünü olarak Servet-i Fünûn’da aydın karakterler yok denecek kadar azdır, devirlerine en geniş açıyla bakabilen, sanatta yeniliği arzulayan bu az sayıda aydın da karşılıksız aşkları, gerçekleşmeyen hayalleriyle kırgın ve mahzundur. Yine de aydınların ana karakter konumunda romanlara hakimiyeti Halit Ziya Uşaklıgil’in Ahmet Cemil’inde, göreceğimiz gibi devam eder.

2.3. Mütareke ve Cumhuriyet Dönemi Romanlarında Aydınlar ve İkinci Adamlar

Mütareke döneminde aydın karakterler yeniden romanda hâkim duruma gelirler. Reşat Nuri Güntekin’in Yeşil Gece’sinde Ali Şahin, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Yaban’ında Ahmet Celâl ana karakter aydınlara örnektir. Bununla birlikte, ana karakter konumunda aydınların yanı sıra, yan karakter olarak aydınların mevcudiyetinin de arttığı görülür. Tanzimat döneminde yazarların batılılaşma problemi çevresinde öğreticilik amacıyla eser vermeleri gibi Mütareke dönemi romancılar yurdu topyekûn Millî Mücadele’ye teşvik etmek amacıyla yine öğretici kaygılar güdülmüş; bununla birlikte roman sanatında yetkinliğin ve gelişmenin etkisiyle aydınlar mutlak doğru bir örnek konumunda yer alamamışlardır. Çünkü örnek olarak sunulmak istenen ya da düşüncelerinin mutlak doğru olduğunu okurun kabul etmek zorunda olduğu aydın, modern romanın koşullarda tüm derinliğiyle yer alamazdı. Bu sebeple Türk romanı geliştikçe aydının yan karakter konumunda yer almaya başladığı, bununla birlikte daha komplike bir karakter olarak ikinci adamların ana karakter konumuna geldikleri görülür.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, en belirgin örnek *Yaban*’da Ahmet Celâl olmak üzere ana karakter konumunda aydınlarla birlikte *Ankara*’da Neşet Sabit, *Bir Sürgün*’de Ragıp Bey gibi yan karakter konumunda aydın karakterler de yaratmıştır. Bununla birlikte Yakup Kadri Karaosmanoğlu romanlarında ana karakter konumundaki aydınlar çok önemli bir konuda önceki aydınlardan ayrılırlar: bu

aydınlar ikinci adamlarıyla bir gerilime sahiptirler. *Yaban*'da Ahmet Celâl, yanında bulunduğu Mehmet Ali ve onun kardeşi İsmail ile bir çatışma içindedir. Onları etkilemek ve bilinçlendirmek ister fakat onların hayat şartlarından doğan bir dirençle karşılaşır. Kimsenin onu bilgili görmediği açıktır ama o ısrarla kendisini aydın addeder ve kendi yalnızlığını bir aydın yalnızlığı gibi duyar:

Bir gün... bir gün onlara ispat edebilecek miyim ki, ben bir “yaban” değilim? Benim damarlarımdaki kan onların damarlarında işleyen kandır. Aynı dili söylemekteyiz. Aynı tarihî ve coğrafi yollardan, hep birlikte gelmişizdir. İspat edebilecek miyim ki, aynı Allah'ın kuluyuz! Aynı siyasî mukadderat, aynı sosyal bağlar, bizi kardeşlik, evlatlık, analık babalık üstünde bir yakınlıkla birbirimize bağlamıştır.

Lâkin, hangi sözlerle, hangi seslerle? Gündelik hayatın ufak tefek ihtiyaçlarını bile anca ifadeye güç bulabiliyorum. Nerde kalmış ki, onlarla, bu kadar genel konular üzerinde konuşacağım!...

Gün geçtikçe daha iyi anlıyorum: Türk “entelektüel”i, Türk aydını, Türk ülkesi denilen bu engin ve ıssız dünya içinde bir garip yalnız kişidir. ⁴⁴⁹

Bu noktada aydın ile köylü arasındaki aydın ile köylü arasındaki uzaklık romanın tezi olduğunu ileri süren eleştirmenler bu kopukluğu kültür ikiliğinden bir kopukluk gibi görmüşlerdir. Berna Moran ise bu karşıtlığın “vatani kurtarmak için savaşılan ilerici aydınlarla Kurtuluş Savaşı'na inanmayan gerici köylüler arasında” olduğunu söyleyerek yeni bir bakış sunar. Savaşta asıl dövüşenler, ölenler köylüler olsa da onlar aydın subayların yönettiği bilinçsiz bir sürüdür ve aydının görevi adam etmek, bilinçlendirmektir. ⁴⁵⁰

Ahmet Celâl kendini bu bilinçsiz köylülerden farklı, biraz da üstün hisseder; insanların özelliklerini eleştirir. Köy hakkında verilen bilgiler gerçekçi değil, çoğunlukla okuru etkileyecek iç bulandırıcı bir atmosfer yaratmak amacıyla. ⁴⁵¹ Mehmet Ali ilgisiz, Salih Ağa fesattır; köy kadınları kötü kokarlar. ⁴⁵² Mehmet Ali ile

⁴⁴⁹ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, (Ed. Bahriye Çeri), İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 35-36.

⁴⁵⁰ Berna Moran, “Yaban’da Teknik ve İdeoloji”, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Midhat’tan Ahmet Hamdi Tanpınar’a*, İstanbul, İletişim Yay., 2016, s. 205-206.

⁴⁵¹ *A.g.e.*, s. 209.

⁴⁵² Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, s. 27, 28, 35.

birlikte köy halkı da Ahmet Celâl'deki bu üstenci tavrı fark eder ve ona yabancı gözüyle bakarlar.

Ahmet Midhat tarzı anlatıcılığın etkisinde ama modern romanın kurallarını da uygulamak isteyen Yakup Kadri'nin yarattığı Ahmet Celâl karakteri neden modern romanda klasik anlamda düşünülen (mutlak doğru, idealist, yol gösterici, bilge) aydının ana karakter konumunda bulunmasının zor olduğunun kanıtı gibidir. *Yaban* romanı Yakup Kadri'nin beklediğinin aksine tepkiyle karşılanır. Roman köylü aleyhtarı olmakla suçlanır. Bu hücumlar karşısında eser o kadar çok hırpalanır ki Yakup Kadri eserin ikinci önsözünde bu eleştirilere bir cevap vermek zorunda hisseder.⁴⁵³

Yan karakter konumunda aydınlar Yakup Kadri'nin düşüncelerinin birer sözcüsü konumunda yer alırlar. Yan karakter olmaları sayesinde karakterleri ana karakterler kadar derin anlatılmayan bu aydınlar, okura örnek olarak sunulan kişilerdir.

Peyami Safa romanlarında biri Batı'yı, biri Doğu'yu temsil eden iki erkek, bu iki kişi arasında bocalayan bir kız bulunur ve bu aşk öyküsü yapısı üzerinden Doğu-Batı çatışması işlenir. Bu üç karaktere ek olarak, yazarı temsil eden, bilgili ve Doğulunun dostu olan bir karakter yer alır.⁴⁵⁴ Bu karakterin bir aydın olduğu özellikle vurgulanır. Örneğin Fatih-Harbiye romanında Ferit, Neriman'ın batılılaşma merakı karşısında çaresiz kalan Şinasi'nin derdini anlattığı bir arkadaşısıdır ve yazar onun bir entelektüel olduğunu tüm diğer özelliklerinden önce söyler.

(Ferit) “Bunun sizin aranızda büyük ihtilaflar açabileceğini anlıyorum. Fakat Neriman'a bu yeni hevesler nereden geliyor?”

(Şinasi) “Nereden olacak? Memleketten... Küçük hanım asrileşmeye karar verdi. Açıkça söylüyor: “Ben medenî bir kız olmak istiyorum!” diyor.”

Ferit gülümsedi. Bu bir entelektüeldi ve yalnız bir Türk kızının ruhunda değil, Avrupa'nın göbeğinde, hâlâ sahte kıymetlerinin yeniden tetkiki için şiddetli münakaşalara sebep olan medeniyet meselesinin, basitleşe basitleşe Neriman'ın ağzında aldığı bu gülünç formül tuhafına gitmişti.⁴⁵⁵

⁴⁵³ “Yaban'ın İkinci Basılışı Vesilesiyle”, **a.g.e.**, s. 9-14.

⁴⁵⁴ “Peyami Safa'nın Romanlarında İdeolojik Yapı”, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, s. 219.

⁴⁵⁵ Peyami Safa, **Fatih Harbiye**, İstanbul, Ötüken Yay., t.y., s. 97.

Peyami Safa Ferit'i daha tanıtırken bir entelektüel olarak niteler ve onu düşüncelerinin sözcüsü, hüküm verici olarak entelektüel sıfatıyla daha güvenilir kılar. Ferit bir entelektüeldir ve entelektüel olduğu için Türk kadınlarının Batılılaşma merakındaki yüzeyselliğini ve bilinçsizliğini eleştirirken haklıdır.

Kadınlar, medeniyeti gözleriyle anlamaya mahkûmdur. Bunlar, hakikî medeniyetçilerden daha bahtiyardırlar: Şekillerle iktifa ederler ve renklerin değişmesi onları eğlendirir. Fakat hakikî terakkiye inanan, kültür sahibi bir İngiliz kızın sukut-ı hayalini düşün! Her şeye vâsıl olmuş, fakat hiçbir şey bulamamıştır. İçlerinde intihar edenler var. Bu daha fena. Zira onlar için medeniyet, cazip bir renkler âleminden başka ibaret değildir. Onlar bütün ümitlerini insanlığın muhteva olarak tekâmülüne bağlamışlar ve büyük harp misaliyle de aldandıklarını anlamışlardır. Onlar ideal sahibidirler; bizimkiler fantezi düşkün; onların aldanışı daha korkunçtur.⁴⁵⁶

Şinasi'ye evlenmeden önce Neriman üzerinde bazı tesirler yapmasını tavsiye eder ve Şinasi onu dinler. Ferit'ten ayrıldığında içinde bir rahatlık, kendinde bir mücadele hedefi bulmuş insanların zindeliğini hisseder.⁴⁵⁷ Nitekim Neriman'ın da davetli olduğu musiki toplantısında Ferit'in odadakilerle Batılılaşma, taklit ve kadınlar hakkındaki tartışmaları Neriman'ın üzerinde büyük bir tesir oluşturur ve ağlatarak onu baloya gitmekten vazgeçirir.

Aydın'ın yan karakter konumunda bulunması alabileceği tenkitler açısından onu ana karaktere kıyasla daha fazla korur. Bununla birlikte Peyami Safa'nın bu emniyete dayanarak konuşturduğu karakterlerde açığa çıkan dikkatli bir bakışın fark edebileceği bilgisizlik bu yan karakter aydını, Berna Moran'ın deyişiyle "ciddiye alınamayacak kadar ilkelleştirir."⁴⁵⁸

Fatih-Harbiye' de Ferit'in kadınlar hakkındaki görüşleri bir yana, Neriman gibi sinirleri hassas, histerik, sıklıkla sinir nöbetleri geçiren bir kıza tesir etmek için toplantı tertip edip kalabalık hâlinde hücum etmek sadece hatalı değil son derece tehlikelidir. *Biz İnsanlar'* da Necati'nin Orhan'ı materyalizmden vazgeçirmek üzere öne sürdüğü argümanlar meseleyi geniş açıdan tahlil etmek şöyle dursun, son derece yüzeysel ve

⁴⁵⁶ A.g.e., s. 98.

⁴⁵⁷ A.g.e., s. 101.

⁴⁵⁸ "Peyami Safa'nın Romanlarında İdeolojik Yapı", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* 1, s. 234.

hatta kulaktan dolma gibidir. Berna Moran, Necati'nin materyalizm konusundaki bilgisizliğini şu sözlerle eleştirir: "Biliyoruz ki bir zamanlar, materyalizmin farklı anlamlarını birbirine karıştırarak Marx'ı, insanı hayvanlaştıran bir düşünür olarak tanıtmak isteyenler çıkmıştır. Ama yirminci yüzyılın ortalarında, Peyami Safa'nın yaptığı gibi (çünkü bu iddiasını ölümüne kadar sürdürmüştür) bu türküyü söyleyerek Marx'a hücum edilmez."⁴⁵⁹ Fakat romanda bu aydın karakterlere muhatap olanların akıllarından en ufak bir şüphe yahut eleştiri geçmez. Çünkü aydınlar yazarın sözcüsüdür ve ana karakter aydını dinlemek için vardır. Aydınların ilk bakışta korkunç ya da sığ gözüken tavsiyeleri karakteri bir sonuca ulaştırır.

Peyami Safa'nın diğer romanlarında, *Sözde Kızlar*'da (1922) Müberra, Fahri ve alafranga Behiç arasındaki hikâyede Fahri'nin arkadaşı Nadir, *Şimşek*'te (1923) Pervin, Müfid ve Sacid'in hikayesinde Müfid'in arkadaşı Ali, *Mahşer*'de (1924) Muazzez, fakir Nihad ve alafranga Alâaddin Bey'in hikayesinde gazeteci Kerim Bey, *Cânan* (1925) romanında Bedia'yı aldatarak Cânan'la evlenen Lâmi'nin arkadaşı Selim, *Biz İnsanlar*'da (1939) Vedia, Rüştü ve Orhan'ın hikayesinde Orhan'ın arkadaşı Necati, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda fikrî buhran içindeki Ferit'e tavsiyeler veren Aziz Bey (1949) yazarı temsilen birer aydın rolünde romanda bulunan karakterlerdir. Bu aydın kişiler yazarın sözcülüğünü üstlenen ve ana karaktere yol gösteren konumundadır. Onlar karşısında ikinci adamlar hiçbir fikri çatışma yaşamadan aydınların fikirlerini onaylar ve tavsiyelerini uygularlar. Bazen ikinci adamların onaylayıcı konumları onları yazarın elinde oynayan bir kukla haline getirir. Örneğin *Sözde Kızlar* romanında esere adını veren bu kızları tanımlama görevini üstlenen Nadir karşısında Fahri duygu coşkunuğu onu karyoladan zıplayacak derecede kendini kaybeden, bu tavrıyla tüm gerçekçiliği yok eden bir kukla-onaylayıcıdır.

Ah Mebrure Hanım... Pek canlı bir mesele açıyorsunuz. Çünkü... çünkü... Sözde kızlardan bahsediyorsunuz, sözde kızlardan... Bunlara verilecek en iyi isim bu: Sözde kızlar! Serbest kaldıkları zaman gördüğünüz şeyleri çekinmeden yapan bu mahlûklar, koca aramaya başlayınca sıkılğan, utangaç, tecrübesiz, saf görünmesini de pek iyi

⁴⁵⁹ A.g.e., s. 234.

bilirler. Mebrure Hanım, ben bu kızları eksiksiz tanırım. (...) Hiçbir gün yerlerinde durmazlar. Her hamlelerinde gayelerine vâsıl olmak için daimî hareket içinde bulunurlar; gayeleri iki şeydir: Âşık ve koca bulmak. (...)”

Fahri karyolasından sıçradı:

- Ah, Nadir Bey, Nadir Bey, şimdi beni coşturacaksınız, kendimi tutamıyorum. Bu ne tereddidir ya Nadir Bey, bu ne çirkef dolu bir kuyunun dibine inmektir? (...) Ne yapmalı ya Nadir bey, dostum, bu pek müthiş bir hal, Yarabbi. Tepemizin ucunda bir neslin ahlâkî çöküntüsünü görüyoruz, sesimizi çıkaramıyoruz, elimizden bir şey gelmiyor, Allah Allah... Bu çıldırtıcı bir şey be Nadir Bey...⁴⁶⁰

Nadir Bey aynı zamanda Fahri'nin Mebrure'ye kavuşmasına vesile olan kişidir. Peyami Safa romanlarda yan karakter aydınlar, genellikle sevgililerin kavuşmasını sağlayan kişiler olurlar. 1950 dönemi romanlarında ikinci adamların kukla-onaylayıcı konumu kaybolur ve hatta bağımsızlaşırlar. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda Ferit, Aziz Bey'in yönlendirmesiyle fikirleri gelişerek iyileşecek olsa da iç dünyasında çatışmalar yaşayan yapısı romanın başlarında onu bir kukla-onaylayıcı olmaktan kurtarsa da romanın sonu Ferit'in hızlı bir dönüşümle huzuru ve hakikati mistisizmde bulmasıyla sonuçlanır, böylelikle kendinden önceki Peyami Safa ikinci adamlarına eklenir.

2.3. 1950 Sonrası Romanlarda Aydınlar ve İkinci Adamlar

Teknik açısından Tanzimat romanına kıyasla daha gelişmiş olsa da karakterlerin kurulumundaki zayıflığı ve kurguyu sakatlayan ders verme arzusunu sürdüren Türk romanı İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra derin karakterler yaratmaya başlar. II. Dünya Savaşı, zaten artmış olan entelektüel / aydın eleştirisini daha da artırarak farklı seslerden ve farklı alanlardan hayal kırıklığı, bıkkınlık ya da öfke gibi çeşitlenen ifadeleri daha da açığa çıkarır. Savaşın getirdiği, özellikle aydına yönelen büyük hayal kırıklığı romanlarda aydın karakterlerin konumunu etkiler. Orhan Veli'nin münevverin kim olduğu sorusuna “Münevver bizim mahallede bir kızdı, o da

⁴⁶⁰ Peyami Safa, **Sözde Kızlar**, İstanbul, Ötüken Yay., t.y., s. 118-119.

evlendi gitti,”⁴⁶¹ yönünde esprili cevabında okuyabileceğimiz aydın nezdinde bu önemsizleştirilmenin romanlarda aydının yan karakter olarak kullanımını arttırdığı söylenebilir. Aydınların kendilerine ve fikirlerine duydukları güven sarsılmış, bu sebeple aydınları baş kahraman olarak bulmak gittikçe zorlaşmış; bunalımın, trajedinin ve *daemonun* taşıyıcısı olarak ikinci adamlar romanda yükselerek derinleşmiştir. Artık yazarın düşüncelerini taşıyan ve onun sözcülüğünü yapan aydınlar değil ikinci adamlardır.

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Huzur* romanında, birtakım değerler arasındaki çatışmanın yarattığı bunalımı Mümtaz’ın kişiliğinde dile getirilir ve romanda anlatıcı-yazarın kişiliği ile Mümtaz’ın kişiliği hemen hemen özdeştir. Romanda, bazen, üçüncü kişi ağzından anlatılanlar aynı zamanda Mümtaz’ın bilincinden geçen şeyler olur.⁴⁶² Bununla birlikte yazarından bir parça olarak romanda doğru fikirlerin sözlüğünü esas olarak İhsan üstlenir; fakat onun aydınlığı Peyami Safa’nın aydınlarında olduğu gibi sırf yazarın sözlüğünü üstlenen bir kukla, mutlak doğruluk iddiasında bir kalıp değildir. İhsan, aynı zamanda öz eleştiri yapar; Mümtaz’ın eleştirileri ya da karşı çıkışları karşısında bazı fikirlerini değiştirebilir. İhsan ve Mümtaz arasında gerçek bir iletişim, gerçek bir aydın ve ikinci adam diyalektiği vardır. Belki de romanı güçlü yapan ve klişelerine rağmen diğer romanlardan ayıran yönü bu ilişkilerin canlılığı ve derinliğidir.

1950’de Yeni İstanbul gazetesinde tefrika edilen fakat kitap haline gelmesi Tanpınar’ın ölümünden sonra, 1973’te gerçekleşen *Sahnenin Dışındakiler* romanında da aynı aydın-ikinci adam yapısı geçerlidir. Baş karakter Cemal’in düşünceleri ve kurduğu ilişkiler ekseninde yan karakter konumunda aydın genç İhsan’ın düşünceleri anlatılır. İhsan Cemal’in kararlarını etkiler, milli mücadele doğrultusunda ona görevler verir. Bununla birlikte roman içinde İhsan’ın da düşünceleri değişir, düşünceyi Batı’da bulan fakat Batılı düşüncenin yaşadığı toplumun meselelerini çözmediğini fark eden İhsan’ın farkındalığı Türk aydının farkındalığıdır. Modern aydın hatalarıyla ve ders almalarıyla da örnek olmaktadır.

⁴⁶¹ Orhan Veli Kanık’tan aktaran Ahmet Köklügiller, “Önsöz”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç), İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009, s. 8.

⁴⁶² “Bir Huzursuzluğun Romanı: Huzur”, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, 2017, s. 270-271.

Avrupa'da çok başka türlü bir âlemle ve bilhassa fikir denen şeyle karşılaştım. Bunlar beni çarçabuk sardılar. O zaman hülya ile yaşadım. Yani memleketimizi uzaktan, bu fikirlere ve bu meselelere göre düşünmeğe başladım. Dönünce büsbütün şaşırdım. O zaman, öğrendiklerimin bir işe yaramayacağını anladım. Şimdi sağa sola başvurup duruyorum. İnsanın kendi hayatına istikamet verecek bir fikri bulması ne kadar güç... Ayakkabı değil ki, hazırını alayım. Şimdiye kadar hep kelimelerle ve bir de hadiselerle yaşadık. Kelimeler bizi sarhoş etti; hâdiseler kafamıza vurarak uyandırdı. İnsanı, tarihi ve hayatın ihtiyaçlarını göremedik. Bize bir manivelâ lâzım. Bu nedir? İşte düşüncem. Bazen kendimizi kâfi derecede sevmemişimizi sanıyorum. Hele insanı, düşüncemin etrafında toplanacağı insanı bir türlü bulamıyorum. Kimin için yaşayacağım, kimin için çalışacağım? Bu nasıl bir mahlûktur? Dünyası nedir? Ne düşünür? Nasıl yaşar? Ne yapar? Bunu bilmiyorum.⁴⁶³

Tanpınar, romanın belki de en vurucu cümlesini, romana adını veren sahnenin dışındakilerin açıklamasını bir yan karakter aydın olarak İhsan'a söyler:

Bundan şüphe mi ediyorsunuz? Gazetelerdeki yazılarımı görmediniz mi? Burada bulunmama bakmayın. Onlardanım. Hepimiz onlardanız. Başka türlü olmasını aklınız nasıl alabiliyor? Ben buna hayret ederim! Orada mücadele var, muharebe var. Mukadderatımız orada hâlledilecek! Asıl sahne orası. Biz burada maalesef sadece seyirciyiz. Sahnenin dışındayız. Fakat bir türlü bunu anlamıyorlar, ikide bir müdahaleye kalkıyorlar.⁴⁶⁴

Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* ise tam bir aydınlar geçididir. Yan karakter konumunda Seyit Lütfullah, Doktor Ramiz, Halit Ayarcı gibi her biri farklı bir düşünceyi temsil eden karakterler karşısında Hayri İrdal birinden öbürüne savrulurken sürekli bir öz eleştiri gerçekleştirir. Tanpınar bu aydınları Tanzimat döneminin yahut Peyami Safa romanlarının aydınları gibi mutlak doğrucu bir konumda tutar ve bu mutlak doğru aydınların ikinci adamlarıyla kurdukları ilişkiyi

⁴⁶³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler*, (Yay. Haz. İnci Enginün), İstanbul, Dergâh Yay.,2017, s. 124-125.

⁴⁶⁴ A.g.e. s. 142

parodileştirerek aynı zamanda roman sanatında bir kırılma gerçekleştirir. Çünkü roman sanatı kendinden öncekileri parodileştirerek ve daha yeni bir hale getirerek gelişir. Hayri İrdal'ın aydınlarla kurduğu iletişimden hem trajedi hem de mizah doğar. Artık romanlarda aydın kusursuz olmak zorunda değildir, istese de olamaz. İkinci adamlar da artık tek bir kişiye bağlı bütüncül bir kişi olmak zorunda değildir, isteseler de olamazlar. Hayri İrdal en sonunda çaresizlikle “Hayri Efendi, Bizim Hayri, sizin Hayri, dalgın Hayri... Ne çok Hayri var. N’olur birkaçını yolda eksek. Herkes gibi ben de tek insan, kendim olsam,”⁴⁶⁵ der.

Hayri İrdal'ın aydınlar karşısındaki isyanı ikinci adamın manifestosu olarak da okunabilir:

Ben yıllarca bu adamların arasında, onların rüyaları için yaşadım. Zaman zaman onların kılıklarına girdim, mizaçlarını benimsedim. Hiç farkında olmadan Nuri Efendi, bazen Lütfûllah veya Abdüsselâm Bey oldum. Onlar benim örneklerim, farkında olmadan yüzümde bulduğum maskelerimdi. Zaman zaman insanların arasında onlardan birisini benimseyerek çıktım. Hâlâ bile bazen aynaya baktığım zaman, kendi çehremde onlardan birini tanır gibi oluyorum. (...) Belki de şahsiyet dediğimiz şey bu, yani hâfızanın ambarındaki maskelerin zenginliği ve tesadüfî, onların birbiriyle yaptığı terkiplerin bizi benimsemesidir.⁴⁶⁶

Halit Ayar'ın aydınlar karşısında bağımsızlığını kazanamaz.

Kemal Tahir'in *Esir Şehir Üçlemesi* (1956, 1962, 1971) ağırlığı ana karakter Kamil Bey'in etrafında, onun arkadaşları İhsan Bey, Ramiz Bey, Doktor Münir Bey (Farmason Doktor), Mahmut Celâlettin Bey, Ağaoğlu Ahmet Bey gibi kalabalık yan karakter aydınlar topluluğunun konuşmalarıyla uzun bir dönemin tahlilidir. Münir Bey *Yorgun Savaşçı* (1965) romanında da Halil Paşa, Patriyot Ömer gibi diğer yan karakterlerle birlikte yer alır. Yazarın sözlüğünü üstlenen yönünün yanı sıra “üstüne elzem olmayan meseleleri düşünüp sorular soran, insanların foyasını meydana çıkaran bir akıl karıştırıcı”⁴⁶⁷ olarak kurguda bulunur. *Kurt Kanunu*'nda (1969) Emin Bey'in

⁴⁶⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, (Dizi Ed. İnci Enginün), İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 204.

⁴⁶⁶ **A.g.e.**, s. 53-54.

⁴⁶⁷ Kemal Tahir, **Yol Ayrımı**, İstanbul, İthaki Yay., 2016, s. 31-32.

düşünceleri Kara Kemal ile bir araya geldiğinde açığa çıkar. Kemal Tahir'in aydınları da Tanpınar'ın aydınları gibi iç muhasebe gerçekleştirirler ve onlar günahlarıyla ve sevaplarıyla ikinci adamlara örnek olurlar. Onların iç muhasebeleri, birbirleriyle ve ikinci adamlarıyla konuşmaları romanın başlıca düşünsel zenginliğini oluşturur. Kemal Tahir'in romanlarında aydın sorgusu önceki romanlara kıyasla çok daha fazla ve yoğundur.

Esir Şehir Üçlemesi'nin ilk kitabı *Esir Şehrin İnsanları*'nda (1956) Kâmil Bey İstanbul'da müflis bir mirasyedi olarak dolaşırken Ahmet'in teklifiyle onların dergi işlerine yardım etmeyi kabul eder ve birlikte arkadaşları İhsan'ı hapiste ziyaret ederler. İhsan'ın kendine güveni, sabrı ve mücadeleci karakteri Kâmil Bey'i etkiler; kendisini bir amaç sahibi, "sorumlu insan"⁴⁶⁸ olarak hissetmeye başlar.

Kâmil Bey tramvay durağında Ahmet'ten ayrıldığı zaman içini yokladı. Yüreğine acı bir şey dolmuştu. İhsan muhakkak ki kahramanlık yapıyordu. Varını yoğunu "şüpheli bir işe" atmıştı. İşin şüpheli oluşunu düşünüyor, inanıyor, şikâyet etmiyor, memnun görünüyor. İmrenmemek imkânsızdı. İhsan kadar kuvvetli olmak da lazımdı. (...) Kâmil Bey, "Hayata girmeye başladık! İyi oluyor" diye düşündü. Baltaya yapışacakmış gibi, kimseye belli etmeden, yumruklarını hırsla sıktı.⁴⁶⁹

Arkadaşları Ahmet ve İhsan'ın güçlü, dengeli, yürekli kişiliklerinden etkilenen Kâmil Bey dergicilik işinde onlara yardım etmeye karar verir.

Kemal Tahir'in romanlarında yan karakter aydınlar yol göstericiliğin çok daha ötesinde bir rol oynayarak aydınlara kendileriyle ve birbirleriyle hesaplaşmasını gerçekleştirirler. Berna Moran'a göre Kemal Tahir roman kişilerinin aile çevresi, çocukluğu, aşkları gibi kendine özgü olan özel yaşamlarına eğilmeyerek yahut uzaktan değinerek, bu kişileri belli bir partinin, topluluğun ya da grubun üyesi olarak ele almış, özel yaşamları yerine parçası oldukları bütün yaşamı yansıtmak istemiştir.⁴⁷⁰ Bireyden ziyade toplumu merkeze alan ve romanlarında toplumcu bir hareketi işleyen Kemal Tahir'in bu yöntemi karakterlerini bireyciliğe düşürmemek için seçtiği söylenebilir.

⁴⁶⁸ Kemal Tahir, *Esir Şehrin İnsanları*, İstanbul, İthaki Yay., 2015, s. 143.

⁴⁶⁹ A.g.e., s. 138.

⁴⁷⁰ Berna Moran, "Kemal Tahir'in Roman Anlayışı", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*, İstanbul, İletişim Yay., 2017, s. 180.

Aydının kendisiyle hesaplaşmasına son derece önem veren ve bunu romancılığın bir hedefi olarak gören Oğuz Atay, ilk romanı *Tutunamayanlar*'da Tanpınar ve Kemal Tahir'in kalabalık aydın yan karakter yapısını sürdürmekle birlikte iki karakteri merkeze alarak, aydın Selim ve ikinci adam Turgut arasında bir diyalektik gerçekleştirir. Bu iletişimin önce aydın ve ikinci adam ikililerinden farkı, yazı yöntemiyle gerçekleşmesi ve yan karakter Selim'i kendisinden çok yazdığı yazıların ve görüştüğü arkadaşlarının anlatmasıdır. Selim hem Turgut'a örnek, hem yazarın sözcüsü, hem yol gösteren hem de kendisiyle hesaplaşan bir özellik elde eder. Tüm bu özellikleri ona sağlayan ise Turgut'un okuması ve araştırmasıdır.

Oğuz Atay, *Bir Bilim Adamının Romanı*'nda daha farklı bir diyalektik deneyerek aydın Mehmet İnan'ı aynı üniversitedeki profesörlerden birinin sözcülüğünde bir öğrenciye anlatır. Bu açıdan aydın ve ikinci adam diyalektiği doğrudan Mehmet İnan ile öğrenci arasında değil, Mehmet İnan'ı anlatan bir profesör vasıtasıyla kurulur. Böylelikle yazar aydını değil, aydını anlatan bir kişiyi kendi sözcüsü olarak kullanır.

1980 sonrasında romanlarında yol gösterici aydın olgusunun yok denecek kadar azaldığı, aydının tanımının gittikçe muğlaklaştığı görülür. Orhan Pamuk'un "taklit" meselesini tartışma konusu eden ve aydın olarak kabul edebileceğimiz gazeteci karakterler barındıran *Kara Kitap*, *Yeni Hayat* ve *Kar* romanlarında aydın ve ikinci adam diyalektiğinden söz edilebilir. Bununla birlikte bu romanlarda ne aydınlarda bir doğruluk ve idealizm ne de ikinci adamlarda bir kendilik oluşturma çabası görülür. *Kara Kitap* romanında Galip, Celâl'in yerine geçebilmek, Celâl olabilmek için kendi benliğini arkada bırakmak ister. Rüya'yı bulmak için başlayan ve sonrasında Celâl'in belleğini edinmek amacına evrilen yolculuğunda Galip Celâl'i ne kadar araştırırsa araştırсын okur nezdinde Celâl gizemini korumaya ve Galip üzerinde otorite kurmaya devam eder. Celâl klasik anlamda bir yol gösterici, güvenilir, doğru bir aydın değil; ikinci adamı gizeme, hayatın ayrıntılarına, karanlığa çeken bir kişidir. Galip Celâl'in yarattığı karanlık atmosfer için, bir nûrusiyâh gibi aydınlık bulur.

Sonuç olarak, Türk romanında aydının yan karakter olarak kullanımındaki niyet dönemden döneme değişmiştir. Tanzimat döneminde yazarlarımız aydın karakterlerinin doğruluğu ve örnek oluşu konusunda tereddüt yaşamadıkları için aydını ana karakter olarak kullanabilirken; roman sanatının ilerlemesi ve geçirilen iki

dünya savaşı sonunda aydına güvenin sarsılmasıyla aydınların “yol gösterici” anlamda ana karakter olarak bulunması zorlaşmıştır. Ya Yakup Kadri Karaosmanoğlu romanlarındaki gibi ana karakter kendi aydınlığını özellikle vurgulayarak bir iç hesaplaşmaya gitmiş ya da Peyami Safa romanlarında gözlemleyebileceğimiz gibi yazarın sözcüsü olarak yan karakter konumuna geçmişlerdir. Ana karaktere yol gösteren bir kılavuz rolünde bu yan karakter aydınlar, Batılı *bildungs-roman*lardan izler taşır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında aydınların yan karakter konumunda bulunmasının arttığı, bununla birlikte Tanpınar ve Kemal Tahir romanlarında gözlemleyebileceğimiz gibi roman içinde kalabalık bir aydın topluluğunun yan karakter olarak yer aldığı, bu aydınların arasında gerçekleşen konuşmaların onları Tanzimat’ın örnek aydınlarından ayırarak hesaplaşan aydın konumuna getirdiği söylenebilir. Bu niyet farklılığı Türk roman sanatının yetkinleşmesiyle açıklanabileceği gibi sosyolojik olarak aydının kendine duyduğu güvenin sarsılarak bir iç muhasebeye dönüşmesiyle de açıklanabilir. Artık aydın her zaman haklı olma özelliğini yitirmiş, istese de eski konumu geri alamayacak konumdadır. Oğuz Atay’ın dediği gibi “Artık aydının kendisiyle hesaplaşmak vakti gelmiştir.”⁴⁷¹

Bununla birlikte erken Cumhuriyet romanlarında aydının sözünü dinleyen itaatkâr konumda ikinci adamın da bir iç benlik kazanarak kendini ve aydınını eleştirmeye başladığı, onun bu yeni konumunun hem aydının hesaplaşmasına hem de halkın kendi hesaplaşmasına katkı sağladığı söylenebilir. Zamanla bu aydınların da azaldığı, toplumda da aydın konumunun muğlaklaşması ile paraleldir. Artık aydının kim olduğunun ve güvenilirliğinin sorgulandığı, okur yazar oranının arttığı bir atmosferde aydının konumu tartışmalı bir hale gelmiştir. Ana karakter konumunda ikinci adamların aydınlarıyla arasındaki mesafe kısalmış; yargılamaları, eleştirileri, anlama çabaları ile artık ikinci adam aydını geçmişiyse birlikte çok daha derinlikli olarak tanımaya ve daha yakınında durmaya başlamıştır. Bazen bu sorgulamalar öylesine derinleşir ki ikinci adam ve aydının karakterleri iç içe geçer. Oğuz Atay’ın Tutunamayanlar’ında ve Orhan Pamuk’un Kara Kitap, Yeni Hayat, Kar romanlarında gözlemlenebilecek aydınlar ve ikinci adamlar arasında yazmak ve okumak üzerinde

⁴⁷¹ Oğuz Atay, *Günlük*, İstanbul, İletişim Yay., 2016, s. 140.

gerçekleşen yeni iletişim şeklindeki mesafe azlığının bir geçişkenlik yarattığı
söylenebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. AHMET HAMDİ TANPINAR, OĞUZ ATAY VE ORHAN PAMUK'TA AYDIN GÖRÜNÜMLERİ

“...cennet insanların birbirlerini dinlemeleri demektir birbirlerine aldıkları birbirlerinin farkında olmaları demektir...”

(Selim Işık, **Tutunamayanlar**, s. 510.)

Karşılaştırmalı metin çalışmalarında, yazarların kendilerinden ziyade ilgili perspektif dahilinde metinler ön planda olmalıdır. *Metinlerin karşılıklı incelenmesi, edebi eserin içinde barındırdığı milli edebiyat kıymetlerinin yanı sıra, aldığı ve sonradan yaptığı tesirleri de göstermeye çalışır.*⁴⁷² Biz de aydın ve ikinci adam diyalektiği dahilinde karşılaştırmalı okumasını gerçekleştireceğimiz *Huzur*, *Tutunamayanlar* ve *Kara Kitap* eserlerinde metnin bize sunmuş olduğu bilgileri önceledik. Bununla birlikte eserlere daha öncelikli nüfuz edebilmek için yazarların aydın ve aydın olmak üzerine görüşlerini zikretmenin bütünlük açısından yararlı olacağını düşündük. Her biri kendi devirlerinin münhasır şahsiyetleri olan Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962), Oğuz Atay (1934-1977) ve Orhan Pamuk'un (1952-...) entelektüelin varlığı ve mahiyetine, Türkiye'nin sosyal ve siyasi meselelere dair düşünce ve tavırlarının hem bulundukları devrin atmosferini hem de yazmış oldukları eserlerindeki düşüncelerini yansıttığı kanaatindeyiz. 30'lu yılların büyük bir dönüşüm içindeki İstanbul'unu Tanpınar'da, 60'ların siyasi çalkantılar içindeki Ankara'sını Oğuz Atay'da, 70 ve 80'lerin kozmopolit ve çok renkli İstanbul'unu Orhan Pamuk'ta bulabiliriz. Bu üç siyasi ve kültürel atmosferin suret bulduğu üç roman karşılaştırmalı bir bakışla sadece aydının gelişimini değil, aynı zamanda, aydınla muhatap olan ikinci adamın dönüşümünü de bize gösterir.

⁴⁷² Şerif Hulusi, “Mukayeseli Edebiyat”, **Her Ay, Siyasa, İlim, Sanat**, Yıl 1, S. 3, ss. 146-157.'den alıntılan Gürsel Aytac, **Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi**, İstanbul, Say Y., 2013, s. 19.

Süha Oğuzertem, “1930’lardan 1990’a kadar geçen süre içinde çeşitli ataklar yaparak güçlenen ve bugün toplumun üst düzey kültürel üretimine egemen olan modernist edebiyat programının”⁴⁷³ Tanpınar’dan itibaren ortaya çıkan yeni bir tür aydın görüşünün ve eleştirisinin ifadesi olduğunu düşünmektedir:

Tanpınar’ı izleyen edebiyatımız, tam da Orta Çağ’dan çıkışın büyük ölçüde tamamlandığı ve yeni burjuva toplum, geçiş devresininkinden çok farklı türde aydınlar üretmeye başladığı bir dönemde ortaya çıkmıştı. *Hatta sosyolojik açıdan bakıldığında, modernist edebiyatın, yeni türdeki aydının görüşünün ve ideallerinin billurlaşmış bir ifadesi olarak işlev gördüğü belirtilebilir. Bu durumda bu edebiyatta dile gelen idealleri toplumun yeni kültürel şartlarının bir ifadesi ve bu edebiyatın üreticilerini de bütün anlaşılmama ve bunalım söylemine rağmen ya da tam da bu yüzden, yeni kültürel üst zümrenin temsilcileri olarak görmek kanımca yerinde olacaktır.*⁴⁷⁴

Hem zikredilen yazarların bütüncül bir profilini oluşturmak, hem de romanlarında aydın ve ikinci adam meselesi dahilinde açığa çıkan başlıkları bir zemine oturtmak niyetiyle ilgili kısmı aydının mâhiyeti hakkında düşünceleri, sanat-halk ikiliği, Türk aydınlarının meseleleri ve karşıtlıklar içinde kendilik ve kimlik meselesi olarak beş kısımda değerlendirdik.

3.1. Aydının Üç Boyutu: Ferdiyet, Milliyet, Evrensellik

Aydın olmanın belirgin özelliklerinden biri hayata karşı duyarlı bir dikkate ve dünyayı derinlikli şekilde kavrayabilecek idrâk genişliğine sahip olmaktır. Dikkat ve idrâk yeteneği, bir açıdan güzel bir roman yazmanın da temel şartıdır ve büyük hedefleri olan yazarlar bu yeteneğe sahip olmayı arzularlar. Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk, dikkat ve idrak konusuna verdikleri önem açısından ortaktırlar. Üç yazar için de dünyayı ayrıntılarıyla, daha doğrusu ayrıntılar içinde algılamak önemlidir. İnsanlarla, eşyalarla ve iç içe hikâyelerle dolu eserleri, dünyaya ve insana dair karşı şaşırtıcı bir dikkatin ürünüdür. Mehmet Kaplan, Tanpınar’ın

⁴⁷³ Süha Oğuzertem, “İktidarı Öven Galip: Modernist Roman(s)ımızın Çerçevesi ve Ödipal Anlatının Sınırları”, **Eleştirirken: Modern Türkçe Edebiyat Üzerine Yazılar**, (Yay. Haz. Yalçın Armağan, Düz. Remzi Abbas), İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 208.

⁴⁷⁴ A.g.e., s. 208.

dehânın karşılığı olarak gördüğü dikkati her zaman en mühim kelimelerden biri olarak gördüğünü söylemiştir.⁴⁷⁵ Fakat Tanpınar için önde olan sanatçı duyarlılığı ve dikkatidir, o “daima güzelin peşinde, güzel sayesinde ahlaki ve beşerî olmak,” ister. “Güzel hayatın lüksü değil, çekirdeği ve dayanağıdır. Esaslıyı kaybetmesek, her an kendimizde olsak ve öyle yaşasak, orta bir ömür içinde insan neler yapmaz. Deha, dikkat olduğu kadar hususi bir ekonomidir de?”⁴⁷⁶ Bu açıdan dikkat, şahsî tecrübeyi de içerir. Tanpınar’a göre bizi Batı’dan ayıran şeylerden biri dikkatimizin farklılığıdır:

Şark eşyaya ancak umumî şeklinde tasarruf eder. Hattâ bazen onu tabiattan sanki ödünç alır. Garp ise bünye mahiyetini anlamak ve bütün imkânlarını yoklamak suretiyle onu tam benimser. (...) Eski Yunan’ı İran’dan, hattâ tarihinin o kadar bağlı görüldüğü Mısır’dan, Roma’yı sayısız bir zaman masalında çalkalanan sabırlı ve sanatkâr Çin’den yavaş yavaş bir mevsim gibi kendisini bulan Ortaçağ’ı ile Rönesans’ı ile Garp medeniyetini bir yığın hamlesinde hızını aldığı Müslüman medeniyetinden ayıran fark, işte bu dikkat, onun mahsulü olan şahsî tecrübe ve bu tecrübelerin birbirine eklemelenmesinden doğan bilgidir.⁴⁷⁷

Tanpınar, tıpkı romanlarındaki karakterleri gibi dünyayı, toplumu dikkatle izler ve gördükleri onu duygusal olarak etkiler. Oğuz Atay ise lise arkadaşı Arslan Daş’ın ifadesiyle “hafızası bir teyp gibi işleyen, zekâ potansiyeli yüksek”⁴⁷⁸ biri olarak romanlarında düşünce sağanağı altında kelimelerle boğuşan, insan hayatının ve davranışlarının altındaki ironiyi gören dikkatli karakterler yaratmıştır. Sosyolojik bir dikkatle ön plana çıkan ve toplumsal sınıflarla birey düzeyinde hesaplaşan Atay, kendisini her şeyden önce bir oyun bozan, oyunun kuralları dışına çıkmaya çalışan biri olarak görür. Günlüğünde, her zaman herkesin bilmediği bir sebepten suçlu olduğunu ve kendisine taviz verildiğini hissettiği kafkaesk dünya tasavvurunda sistemin ve insanların bu oyunu karşılıklı oynamaya devam ettiğini, bireyin ise kendini ve hakikati

⁴⁷⁵ Mehmet Kaplan, “Sunuş”, Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, Haz. Birol Emil, Diz. Ed. İnci Enginün, İstanbul, Dergâh Yay., 2020, s. 11.

⁴⁷⁶ **Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Baş başa**, (Haz. İnci Enginün, Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2015, s. 254.

⁴⁷⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, s. 27 – 30.

⁴⁷⁸ Yıldız Ecevit, “**Ben Buradayım...**”: Oğuz Atay’ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası, (Ed. Murat Gültekinil), İstanbul, İletişim Yay., 2017, s. 57.

arayarak bu oyunun dışına çıkmasının zorunlu olduğunu söyler. Ona göre, “Bağışlanmayan tek suç, bu oyunu fark etmek, bu oyuna karşı çıkmaktır. Gerçeği aramaktır. Bilim bunun için tehlikelidir, felsefe bunun için tehlikelidir, ‘deneme’ bunun için tehlikelidir, roman ve hikâye bunun için tehlikelidir. Belirli kalıplar içinde kalan şiir bunun için tehlikesizdir. Taklitçi olmayan Batıcılık bunun için tehlikelidir. Gerçeği arayan Doğu bunun için tehlikelidir.”⁴⁷⁹

Orhan Pamuk ise özellikle roman konusunda günlük hayata dair dikkatleri önemser ve hakikatin günlük hayatın ayrıntıları içinde kendiliğinden ortaya çıkacağını söyler. Romanın görüntülerin ve tarihin arkasındaki büyük hakikati araştıma yeteneği ve gücü olduğunu belirtmekle birlikte eserlerini büyük hakikati keşfetmek için yazmadığının altını çizer. Ona göre “Kafasını büyük hakikatlere takmış yazarlar hayatın renklerini ve neşesini göremezler. Büyük hakikatler konusunu hiç düşünmemiş, kendi sıradan hatıralarını ya da basit, hayali bir fanteziyi anlatmaya başlayan hünerli bir romancı ise bir gün öyle bir şey yazar ki o hakikat bu gündelik detaylar arasından beliriverir.”⁴⁸⁰

Bir romancı olarak Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk, eserlerinde sosyolog, siyasetçi, felsefeci ve psikolog dikkatlerini de romanlarında kullanmış; bu dikkat ve disiplinlerarası idrak sayesinde İhsan, Selim ve Celâl gibi derinlikli aydın karakterler yaratmışlardır.

Romancılığının yanı sıra akademisyen ve siyasetçi kimliğine de sahip olan, bir dönem Cumhuriyet Halk Partisi’nden Maraş Milletvekili olarak görev yapmış olan Ahmet Hamdi Tanpınar, günlüklerinde gözlemlenebileceği üzere, hararetili siyasi savunuyla eleştirel mesafe arasında gidip gelen bir duruş sergilemiş; nihâyetinde bir parola gibi zikrettiği “Ne sağcı ne solcu. O hâlde? Sadece entelektüel ve yalnız başıma...” sözüyle aradığı mesafeyi bulmuştur. Tanpınar entelektüel olmayı oldukça önemsemiş, bir entelektüel olmak istemiş ve yazılarında bunun ızdırâplarını çekmiştir. Günlüklerinde bir insanın dışarıdan gelen tesirlerden arınmadıkça bir entelektüel olup olamayacağını sorgularken üslubu ateşli bir hastanın sayıklamasına benzer: “Entelektüel... hakikaten entelektüel olunmak için neleri atmak ve neleri kendine ilave

⁴⁷⁹ Oğuz Atay, **Günlük**, İstanbul, İletişim Yay., 2016, s. 94 – 95.

⁴⁸⁰ Orhan Pamuk, **Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye**, (Ed. Murat Yalçın, Darmin Hadzibegoviç), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2021, s. 106.

etmek, düşüncesini ne kadar süzgeçten geçirmek lazım. Entelektüel... bütün aksülamelleri kendinde öldürmedikten sonra kabil mi?”⁴⁸¹ Bu cümlelerinde Tanpınar’ın, tesiri altında kaldığı tek kişi olan Yahya Kemal’i düşündüğü açıktır. Sesi gittikçe acılaşmaya başlayan günlüğünün son sayfaları etkilenmelerle hesaplaşmasının, duyduğu pişmanlıklarının yanında, esaslının peşinden gitmekten duyduğu gururu da ifade eder:

Sağcılara göre ben angajmanlarım -Huzur ve Beş Şehir – hilafında sola kayıyorum, solu tutuyorum. Solculara göre ise ezandan, Türk musikisinden, kendi tarihimizden bahsettiğim için ırkçıların değilse bile, sağcıların safındayım. Halbuki ben sadece eserimi, şahsen yapabileceğim şeyi yapmak istiyorum. Ben maruz müşahidim. Sempatilerim var. Şüphesiz İsmet Paşa’yı seviyorum, hem çok seviyorum ve beğeniyorum. Bunun dışında inkılâpların taraftarıyım ve dil meselesindeki ifratlar hariç, geriye dönmek, bir adım bile istemem. Feda edemeyeceğim birtakım şeyler var: Sağlara karşı hiç olmazsa inkılâpların bugünkü statüsü. Sollara karşı Türk milletinin istiklali ve tarihî hakkı. İmkân bulsam, yaşıma müsait olsa ve bir organ sahibi olsam müdafaa edeceğim tek fikir: Kalkınma ve plan. (...) Kolaylıkla tesir altında kalan adamlardan olmadığımı biliyorum. (...) Hiç kimsenin, Yahya Kemal hariç, tesiri altında kalmadım. Okuduklarım da onunla muvazene kurdu, hulasa *evolue* ettim, fakat değişmedim. (...) Bir yığın tezat içinde yaşadım. Dışarıdan bakanlar daima beni bu yüzden gülünç ve havada gördüler. Hülya adamı olmaktan hiç çıkmadım, onun yanı başında isyanlarım, memnuniyetsizliklerim, etrafa meydan okuyan yersiz cesaretlerim oldu. Ancak mizacımdaki “esaslının peşinde gitmeyi” fark edenler beni kabul ettiler. Bazılarını ürküttüm, bazılarını darılttım. ⁴⁸²

Bununla birlikte münevverin varlığını romanda arar, idealinin ufkunun romanda belireceğini düşünür. Bu açıdan Türk romanı sorunuyla Türk aydını sorunu arasında bağlantı kurar. “İdealin ufku evvelâ edebiyatta gülümser, biz çok defa meş’alenin geçtiğimiz yolu aydınlatmasını istiyoruz. Bu hâl Türk romanını bazı numunelerinde zaman zaman bir nevi sun’iliğe atmıştır.”⁴⁸³ Tanpınar’a göre

⁴⁸¹ *Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Baş başa*, s. 258.

⁴⁸² *A.g.e.* s. 322-324.

⁴⁸³ Ahmet Hamdi Tanpınar, “Bizde Roman”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (Dizi Ed. İnci Enginün, Haz. Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 52.

Türkiye’de sınıfların belirgin olmaması, münevveri ayrı bir sınıf haline getirmekte, bu durum da onun cemiyetle ilişkisini müphem bir şekle sokmaktadır. Türk romancısı hayatın bir parçası olamayarak sadece fikirlerde yaşamaktadır. “Meşrutiyetten beri edebiyat, umumî hayatın peşindedir; halbuki başka memleketlerde umumî hayat, edebiyatı güçlkle takip eder. (...) Her şeyden evvel şunu unuturuz: Bir romanda anlatılabilecek şeyin âzamisi ferttir, muayyen bir cemiyetin muayyen bir zümresinin muayyen bir tarihi onda yaşamış olan ferdi ve bu fert de bizzat romancının kendisidir.”⁴⁸⁴ Tanpınar için devir, vazife ve mesuliyet duygusu devridir.⁴⁸⁵

Oğuz Atay ise kendini düşünceli ve eleştirel bir aydın olarak kabul etmekle birlikte günlüğünde kendisinden açık bir şekilde, doğrudan bir aydın olarak söz etmez. Eleştirilerinde Atay, “biz (aydınlar)” kelimesinin içindedir. Günlüklerinde aydınlar olarak kendilerinin halkla ilişkisinin nasıl olduğunu, halkın kendilerini nasıl gördüğünü sorgular; halkın da aydınların da birbirlerinin yüzüne gülüp arkasından konuşan, fikir birliği etmişçesine birleşip kendi içlerinde eleştiri yapmayan gruplar oluşturmamasından şikâyet eder.⁴⁸⁶ Onun yazılarında ısrarla dile getirdiği, “aydının kendisiyle hesaplaşma vakti(nin) gelmiş” olduğudur ve “yazarlar da romanında hikâyesinde şiirinde bu hesaplaşmaya girişmelidir.”⁴⁸⁷ Bir açıdan onun anti-entelektüalist bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Günlüklerinde sert bir üslupla dile getirdiği üzere, Türk aydını ülkesine yabancılaşmıştır, hangi konumda ya da ideolojide olursa olsun aydın gerçeği tek taraflı görmek istemekte ve ülkesini sevmemekte, kaçıp gitmek istemektedir. “İnsanımız bütün boyutlarıyla kendisine sahip çıkacak aydınları bekliyor,” der Atay günlüğünde. “Türk halkı kimseye düşman değildir, Türk aydını, bütün eksiklerine rağmen dünyayı tanımak istiyor. Biz geri kalmış bir ülke değiliz, fakir düşmüş bir soyluya benzetilebiliriz ancak.”⁴⁸⁸

Atay’a göre aydınımız halkı sevmediği için kendisini istenmeyen misafir gibi hissetmektedir. Böyle hissettiği için de ülkesini tanımak, onun derinliğini, ruhunu hissetmek istememektedir.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ A.y.

⁴⁸⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 62.

⁴⁸⁶ Oğuz Atay, *Günlük*, s. 38.

⁴⁸⁷ A.g.e., s. 140.

⁴⁸⁸ A.g.e. s. 128.

⁴⁸⁹ A.g.e. s. 132.

Bazımız Batıdan korkuyoruz, bazımız Doğudan ve en çok halktan kopuyoruz. Halkın içinden gelen aydınlar bile hemen burjuvalaşıyor, burjuvalara kendini beğendirmek için romanlarında, hikâyelerinde yarım yamalak öğrendiği görülmemiş burjuva biçim inceliklerine özeniyor ya da halkının şivesini taklit ederek halkını burjuvaya turistik bir eşya gibi satmaya kalkıyor. İstiyor ki burjuva halkın acılarını, topraksızlığını, susuzluğunu, tıpkı duvarına astığı kilim, çorap, boyunduruk gibi karşısına alıp seyretsin. Çarıklı erkânıharplik yapıyor yani. Köylü ve işçi ve küçük memur ve yani ezilenler adına yapılan edebiyata kültür heyecanı biriktiren rahatı yerinde burjuva sahip çıkıyor. Böylece şehirli aydın gibi, köyden gelen aydın da köklerinden kopuyor, bir salon serserisi, bir meydan gezgini oluyor. Oysa halk artık kendini tanıma, kendi bilincine varma, kendi ruhunu çözümleme çabası içindedir, buna başlamıştır. Aydın halkın öncüsüdür gibi bir söz vardır; oysa artık aydın kendi halkının yapmaya başladığı atılımların gerisinde kalmaya başlamıştır. İlerici, gerici her tür akımların tekeli ellerinde tutan bir küçük yarı-aydın çetesi, yıllardır kendini yenileme gerçeğini duymadığı için bugün artık yerini kaybetmemek için ancak bezirgân oyunları ayakta durmaya çalışmaktadır. Yıllardır halkı ve aydın potansiyelini hor gördüğü için kendini geliştirmek için parmağını oynatmamıştır. Bugün haksız olarak gasp ettikleri yerler gerçek sahiplerini beklemektedir. Halkın evrensel ruhuna inanan, onu derinliğine tanımaya çalışan gerçek bir aydın topluluğu bu kültür gangsterlerinin yerini almazsa toplumun, çağın çok gerisinde kalacaktır Türk edebiyatı.⁴⁹⁰

Oğuz Atay, aydın problemini ideolojik değil bireysel bir problem olarak görmektedir. Ona göre ilericilik – gericilik kavgası görünüşte bir çekişmedir ve oyunun kurallarını bozmaya cesaret edemeyen bu kuru kalabalık aslında tek bir küttür.⁴⁹¹ İnsanların ikiyüzlülüğünden, faydacılığın, çıkarıcılığın, yalancı ve kurnaz olmasından şikâyet eden Atay, eserlerinin ortak ana fikrini oluşturan “bireyin önce kendini düzeltmesi ve “kendisiyle hesaplaşması” zorunluluğunu vurgulamıştır.

Orhan Pamuk ise Henri-Levy’nin çıkardığı *La Regle du Jeu* dergisindeki röportajında ilk soruya “Entelektüel kelimesinin benim için öyle çok özel bir anlamı yok,” sözüyle yanıt verir:

⁴⁹⁰ A.g.e. s. 133 – 134.

⁴⁹¹ A.g.e. s. 136.

Bu kelimeyi ne hevesle sahipleniyorum ne de seçkin bulup onu reddediyorum. Kelimenin yaygın bir şekilde kullanılan bir anlamı var ve bir işe yarıyor. Sanatçı, yazar, gazeteci, hoca olup da devletin, dinin, geniş kitlelerin, özgürlükleri kısıtlayıcı, farklılıkları ortadan kaldırıci baskılarına direnen kişilere “entelektüel” deniyor. Bazıları sanatçılık, yazarlık, gazetecilik, hocalık gibi işleri yapan herkese “entelektüel” deme eğiliminde. Türkiye’de özgürlüklerin kısıtlanması, kitapların yasaklanması, farklı düşünenlerin vatan haini ilan edilmesi için her gün çırpınan pek çok gazeteci, köşe yazarı var. Sınırlı da olsa zihinsel bir faaliyet gösterdikleri için bu kişilere de entelektüel denebilir belki, ama bence onlar entelektüel değil de devleti, hükümeti destekleyen teknisyen konumundalar.⁴⁹²

Orhan Pamuk’un her kelimeye ayrı imgeler katan derinlikli romanlarının yanında entelektüel meselesine böyle önemsiz bakması ilk bakışta okurunu yadırgatır. Entelektüel-tekniker ayrımına dair görüşü ise Türkiye’de sıradan bir insanın kurabileceği derinliksiz bir cümle izlenimi verir. Bununla birlikte Orhan Pamuk’un aydın olmak konusundaki tavrının oldukça post-modern olduğu söylenebilir, çünkü “her şeyi açıklayan ve bir tek sebebe indirgeyen teorilere” artık kimsenin inanmadığı, hakikatin muğlaklaştığı ve çoğul hâle geldiği, toplumların değil kitlelerin olduğu bir dünyada artık aydın olmanın pek bir önemi kalmamıştır. Pitoresk bir yazar olarak Orhan Pamuk, dünyaya bakışının son derece pragmatik olduğunu söyler. Tuttuğu teori ve işleyişi, Orhan Pamuk için anlamlı şekilde hizmet ettiği kadar vardır.⁴⁹³

Entelektüellerin rolleri, görevleri olduğuna inanmadığını vurgulayan; onları ayrı bir cins, belirli bir programı, amacı olan bir cemaat olarak görmediğini söyleyen Orhan Pamuk, “yazı yazıp, gazetecilik edip hükümete, devlete, ülkede çoğunluk tarafından benimsenen kimi baskıcı düşüncelere karşı çıkan birileri(nin) hep olaca(ğın)” söyler. “Tarihten, büyük görevlerden bahseden entelektüeller beni sıkıyor ve yanırlıyorlar. Entelektüellerin işi daha basit, daha alçakgönüllü bir biçimde görülmeli.”⁴⁹⁴

Orhan Pamuk’a göre “entelektüellerin yanılgıları çok(tur) ama bunların üzerinde durmaya daha çok ikinci sınıf entelektüeller, devleti, milleti destekleyenler

⁴⁹² Orhan Pamuk, **Öteki Renkler**, s. 310.

⁴⁹³ Orhan Pamuk, **a.g.e.**, s. 82.

⁴⁹⁴ **A.g.e.** s. 311.

meraklıdır.” Ona göre entelektüellerin hatası “kendini çok fazla ciddiye almak, kendini fazla önemsemek tarihi görevlerden vs..’den yapmacıklı, gösterişçi bir dille söz etmektir.” Bunun yanı sıra, yakında her şeyin düzeleceğine inanan entelektüeller de çoğu zaman bozguna uğramakta, umutsuzluğa kapılmaktadır.”⁴⁹⁵

En acil görevler” ya da “en önemli davalar” gibi ifadeler kullanmak istemiyorum, çünkü görevlere, davalara öyle fazla inanmıyorum. Ben en çok iyi romanlar yazmak isterim. Benim için işler daha basit: Kitapları yasaklayan, yazarları hapse mahkûm eden bir devlet, onunla iş birliği yapan bazı “kötü adamlar” var. Onlara karşı bir şeyler yapmak geliyor içimden. Ünlü bir yazar, bir “entelektüel” sayıldığım için de bazen bu yaptıklarımın bir işe yaradığını düşünüyorum. Günümüzün tabii ki en büyük entelektüel zevki iyi edebiyat. İyi edebiyat, iyi entelektüelden de az bulunur.⁴⁹⁶

Bir sanat eserinde Ahmet Hamdi Tanpınar’ın da Oğuz Atay’ın da Orhan Pamuk’un da ortak olarak değer verdikleri, önemsedikleri sanatsal kaygıyı ön planda tutmaktır. Bununla birlikte her üç yazar da sanat eserinde toplumsal kaygıların sanata yedirilmiş şekilde var olmasını ister. Bununla birlikte üç yazar da romancıların ortak olarak hata yaptıkları noktanın bireyi göz ardı etmek ve sanatı toplumsal ütopya ve kurtarıcı kahramanlar üretmek için kullanmak olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Bu tarz toplumcu gerçekçi romanları kahramanlarını halktan uzak, peşin hükümlü ve hayatın getirdiği canlılıktan yoksun olarak görmektedirler.

Tanpınar’a göre “Sanat eserinde, sanat kaygusundan başka bir endişe olmamalıdır: Ama bu, meselesiz olmak demek değildir: İnsan, kendi meseleleridir: Ben herhangi bir davanın açıkça müdafaasını yapan eserden hoşlanmam. İnsanı bütünü ile ele alan ve arasından meseleleri veren eseri tercih ederim.”⁴⁹⁷ Bununla birlikte insanı derinliğiyle görmek ve hayatın içindeki canlılığı görebilmek Tanpınar için önemlidir.

Tanpınar, yoksul bir ihtiyar kadının mizah ve doğallık taşıyan hayatını anlatırken onun hayatını kendi hayatından çok daha canlı ve gerçek bulur, insanlara uzak ve yapmacık bir merhametle bakan aydınları eleştirir:

⁴⁹⁵ A.g.e. s. 311.

⁴⁹⁶ Orhan Pamuk, **Öteki Renkler**, 312.

⁴⁹⁷ Tanpınar’dan aktaran Haluk Sunat, **Boşluğa Açılan Kapı**, Bağlam, İstanbul, 2004, s. 245.

Hayır, bu sefalet, hiç de zannettiğimiz gibi “her türlü ümit ve neş’enin dışında” bir şey değildi; sağlam bir yaşama aşkı bu kalpte ve etrafındakilerde, yerinden sökülmesi imkânsız bir ağaç gibi, köklemişti. Izdırapları olduğu için ümit etmesini de biliyorlardı. Yaşama sevinçleri hiç kaybolmamıştı. Ne kadar sıhhatli bir gülüşleri vardı! Bir gün bu ihtiyar kadın, bana tesadüfen içine düştüğü bir bayram kalabalığını anlattı; daha henüz bu kuvvetle bir mizahı Türk romanında ve hattâ en meşhurlarında bile görmedim. *Görmesini bilen ve gördüğü ile kendini avutup eğlenen bu insanlara, kendi düşüncelerimin güneşe kapalı ülkesindeki yapmacık merhametiyle acımdan o gün kurtuldum. Çünkü onlar benim bilmediğim, mahrum bulunduğum bir hayat kaynağına sahiptiler. Gülmesini ve yaşamasını biliyorlardı.*⁴⁹⁸

Tanpınar’a göre “romancı insana inanmalıdır. Çünkü hayatı bu iman yapar.” Ve bu inanç tabiatın var olmaktan duyduğu saadet gibi doğal olmalıdır. “Cemiyeti yabancı adeselerin tuttuğu ışıklar altında görmekle, yahut hiç realitesine bakmadan sadece zihnin bir mahsulü gibi yaratmakla hiçbir şey elde edilemez.”⁴⁹⁹ Huzur romanında Mümtaz’a tüm coşkusuyla, insanoğlunun macerasını anlatan tek bir büyük destan yazma hayali kurdurur:

Ben insanı seviyorum. Onun şartlarıyla dövüşme kudretini seviyorum. Kaderini bile bile hayatı yüklenmesini, o cesareti seviyorum. Hangimiz yaldızlı bir gecede kâinatı bütün ağırlığıyla sırtımızda taşımayız. *Hiçbir şey insanoğlunun cesareti kadar güzel olamaz. Şair olsaydım tek bir manzume yazardım; büyük bir destan. İki ayağı üstüne kalkan ilk ceddimizden bugüne kadar insanlığın macerasını anlatırdım: ilk düşünceler, korkular, ilk sevgi, kâinatı gittikçe ihatâ eden, kendi başlarına mevcut olan her şeyi birleştiren zekânın ilk kımıldanışı, tabiata izafe ettiğimiz bir yığın zenginlikler... Allah’ı etrafımızda ve kendi içimizde yaratmamız. Evet bir tek bir manzume yazardım. İnsanı taganni etmek istiyorum, derdim; maddeyi uykusundan uyandıran ve kâinata kendi ruhunu geçireni taganni edeceğim, ey bütün büyüklüğü ihata eden lisan! Sen bana yardım et!*⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, (Dizi Ed. İnci Enginün, Haz. Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 57.

⁴⁹⁹ **A.g.e.** s. 57.

⁵⁰⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, (Dizi Ed. İnci Enginün), İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 101.

İnsanın kendi meselesinin önemini aynı şekilde önemseyen Oğuz Atay ise günlüğünde “Biz insanı anlatıyoruz, biz çıkmazı çözümülemiyoruz,” der:

*Onu seviyorsak, çizdiğimiz resim aydınlık getirir. Biz onu olduğu gibi sevimli buluyoruz. Nasıl olduğunu seziyorsak inandırıcı bir resim çizeriz. Bir köşesinde biz de yer alırız. Burada insanı çok tezatlı yönleriyle belirtmek önem kazanıyor. Çağında yaşamayan ve tutarsızlıkları aynı anda hisseden insanımız, 28 M. Çelebi’nin tiyatroya şaşırması gibi özelliklerinin yanı sıra Aksaray’daki meyhanede rastladığım emekli Balıkhane memurunun Gogol demesi gibi şaşırtıcılık da taşıyor.*⁵⁰¹

Atay için Türk romanının sorunu “İnsanımızın kişilik kazanma savaşının önemini henüz kavramamış olmasıdır. Kendisiyle hesaplaşma diye bir kavramın varlığından habersiz oluşundandır. Bunun için romanımız düzmecedir.” Yazarlar halka doğrular adına yalan söylemektedir, sezgisiz ve duyarsızdır. Kültüründen kopmuş, kendisinin önceki romancılardan ileride olduğu yanılgısı içindedirler. Oğuz Atay, tonunun gitgide hırçınlaştığı satırlarında sorunları ardı ardına sıralamaktadır:

Kötü romanları, büyük sözlerle yutturacağını sanma yanılgısıdır. Bir iki toplumsal gerçeği bir yerinden duyan insanın başka şeyleri duymamasından ileri gelen bir cahillik coşkunuğudur. Bir edebiyat çetesine yaslanmanın verdiği rahatlıkla yıllar boyunca bir arpa boyu ilerleyememenin zavallılığıdır. Derinlikten, derinliğe ilerlemekten korkmanın böcekçe korkusudur. Havuz edebiyatıdır. Yüzeyde çırpınmanın verdiği korkunun edebiyat heyecanı sanılmasıdır, böcek yanılgısıdır. Öyle bir çıkmazdır ki düzenden yana olanın da düzene karşı olanın da aynı sularda çırpınmasıdır. Haksız olana karşı çıkanın da haksız olduğu bir ortamdır. Bunları yazmanın da bir yararı yoktur aslında. Kişilik kazanmamış bir yarı aydınlar ortamında kimsenin yarım yamalak düşünce ve duygu 'müktesebatı'nı irdelemeye, kendi edinimleriyle hesaplaşmaya niyeti yoktur çünkü. Herkes kendinden o kadar memnundur ki, bütün endişesi esnaflığın nasıl sürdürülebileceğidir, dükkanda mallar eksik olmasın, reklâm da iyi yapılsın yeter.

⁵⁰²

⁵⁰¹ Oğuz Atay, **Günlük**, s. 104.

⁵⁰² Oğuz Atay, **Günlük**, s. 225.

Orhan Pamuk, romana başladığı yıllarda hâkim edebiyat anlayışının kişisel bir edebî sorun içermediğini, onun yerine gelecekteki mutlu ve uyumlu toplumu, hatta milleti, devletle birlikte inşa etme hayalinin bir parçası haline gelerek ütopya işlevinin ön plana çıktığından, bugünü kaçırdığından şikâyet eder:

Tarihten, gelenekten yararlanma dürtüsü, bu yüzden yaratıcı yazarların kendilerine en uygun sesi taşıyan edebi biçimi bulmalarına yarayacak kişisel bir edebi sorun hiç olmamış, onun yerine gelecekteki mutlu ve uyumlu toplumu, hatta milleti, devletle birlikte inşa etme hayalinin bir parçası haline almıştı. İster aydınlanmacı ve laik cumhuriyetçi ister eşitlikçi sosyalist olsun, modernleşmeci iyimser edebiyat, gözlerini geleceğe fazla diktiği için, son yüzyılda İstanbul’un sokaklarında, evlerinde olup bitenlerin ruhunu kaçırmıştır diye düşünürüm bazen. Türkiye’nin parlak bir geleceğe nasıl ulaşabileceğini tutkuyla dert eden yazarların değil. Tanpınar, Abdülhak Şinasi Hisar gibi geçmiş kültürün kaybıyla hüznlenen yazarlarla Ahmet Rasim, Sait Faik ve Aziz Nesin gibi İstanbul sokaklarının şiirini ve hayatini önyargısız bir şekilde seven yazarlar, bana yaşadığımız hayatı daha doğru anlatıyor gibi gelmiştir.⁵⁰³

Orhan Pamuk, birey meselesinde çeşitlilik ve kararsızlığı önemsemiştir. Tek ve mutlak bir davayı savunmaktansa kararsızlıkla barışmayı, uzlaşmazlığın avantajlarından kurgu düzleminde yararlanmayı, genç olmayı ve çeşitliliği yüceltir. Ona göre bugün Dostoyevski’nin gençliğe seslenebilmesinin belki bir sebebinin de “hayatı okuyuculardan daha iyi bilen o çok görmüş baba yazar tavrını bırakması”dır. Çünkü “Kararsızlığımızı geçici bir hastalık değil de, bir yaşama biçimi olarak görenlere yakınlık duyarız.”⁵⁰⁴ Orhan Pamuk bu noktada 19. yüzyılın eğitim-gelişme romanları (bildungsroman) olarak adlandırılan anlatılarından bahseder ve kararsız genç kahramanların serüvenin sonunda bir orta yol bularak uzlaşması, olgunlaşmasına karşı modern romanın kafa karışıklığını, uzlaşmazlığı, bilinemezliği yücelten konumunu savunur. “Çekici olan şey bir yol seçmek değil, bütün yolları seçebileceğimiz bir yerde olmaktır.”⁵⁰⁵ Roman bu noktada kişiye kendi kimliğinden

⁵⁰³ Orhan Pamuk, **Öteki Renkler**, s. 110.

⁵⁰⁴ Orhan Pamuk, **Öteki Renkler**, 65.

⁵⁰⁵ **A.g.e.**, s. 64 – 65.

ayrılarak başka kimliklere girmek onları anlamak olanağı sağlar ve bu noktada siyasidir. Orhan Pamuk’a göre “Roman sanatını siyasi yapan şey, yazarların siyasi görüşleri ya da üye oldukları partiler değil; kültür, sınıf, cinsiyet vs. olarak kendimize benzemeyen birisini anlamak, ahlaki, kültürel, siyasi yargıdan önce şefkat duymak, yani bütün bu özdeşleşme ihtiyacı ve onun gücüdür.”

Üç yazarın birey, toplum ve romancılık meselelerinde ayrıldıkları noktalar; problematikler noktasında belirginleşir. Tanpınar ancak uzvî ahengi bozulmuş, içgüdüsünün emrinde olan insanın fert (birey) olduğunu söyleyerek birey olma meselesini bir problem haline getirir. Fert olarak insan tam değildir, ancak cemiyet fikriyle tamama erer. Bireyin ızdırâplarında toplumsallık olmazsa bir derinlik olmaz.

Cemiyet fikri işe karışınca kader trajedisi azalır. Çünkü cemiyet için fertte olduğu gibi ölüm yoktur. Orada süreklilik vardır. Zincir ebedîlik boyunca uzanıp gider. Parça parça olsa bile bir sonraki, kendinden önce geleni tamamlar. Cemiyet hayatı, topluluk için olduğu gibi, fert için de ölüm düşüncesini yener. Çünkü kurduğu değerler zincirinde ölümün de bir yeri vardır. Fert için bir bitiş, bir son olan ölüm, çok defa cemiyette bir başlangıçtır. Hakikî fert için ölüm hiçliktir. Hiçliğin vasfı olamaz. Kahramanca veya ona benzer herhangi bir vasfı olan ölüm, artık hiçlik olmaktan çıkar ve yeni bir şekle bürünmüş bir varlık olur. Bu yeni varlık fikri, şahsa ait olandan cemiyete doğru yükseldikçe, doğrudan doğruya alâkalı şahısların — dost, ana, baba, kardeş, sevgili, evlât — hâtırasından cemiyetin hâtırasına gittikçe sağlamlaşır. Yani fert, ferdî hayatından ayrıldıkça cemiyet onu devam ettirir. Bu ayrılış, şahsiyete ait hususîliklerin inkârı değil, aksine, bu hususîliklerin değer kazanmasıdır. Tarihin mânâlandığı yer, bu hâtıralarla topluluk şuurunu devam ettirmesidir. Tarih, sanat eserleri, gelenekler, hepsi cemiyetin süreklilik şuurudur.⁵⁰⁶

Böylelikle Tanpınar fertten cemiyete ve oradan daha manevi bir kata doğru yükselen bir çizgi çizmektedir. Birol Emil, Tanpınar’ın içinde âdeta gizli kalmış bir mistiğin varlığının hissedildiğini söyler. Ferdin kendi içinde kendini aşma duygusu, âdeta mistiklerin murakabe anlarına benzeyen bir hal, Tanpınar’ın ifadesiyle “ruh

⁵⁰⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, s. 24 – 25.

miracı”dır. Fakat bu ebediyet iştîyâkı dini olmaktan ziyade bir çeşit psikolojik ve estetik mistisizm barındırır.⁵⁰⁷

Oğuz Atay’ın düşüncesi ise Tanpınar’a benzemekle birlikte problem haline getirdiği nokta açısından farklıdır. Atay için problemlili olan cemiyettir. Hayatı cemiyet faaliyetleri içinde geçen biri olarak toplumsal bir hareketten önce bireyin kendi kendisiyle hesaplaşması gerektiğini söyler, böylelikle cemiyetten bireye ve oradan tekrar cemiyete giden bir yol çizer. Atay’ın düşüncesi bir açıdan ters-marksizmdir. Tanpınar’ın düşüncesi bireyden topluma yükseliş ise Atay’ınkisi toplumdan bireye kapanıştır.

Ne yapmalı? Bugüne kadar sürdürdüğüm gibi, çevremdeki kişilerin davranış ve tutumlarını bilinçsiz bir aldırmaçlıkla benimseyerek bu renksiz, kokusuz varlıkla yetinmeli mi; yoksa, başkalarından farklı olan, başkalarının istediğinden çok farklı, köklü bir eylem isteyen gerçek bir insan gibi bu miskin varlığı kökten değiştirmeli mi? En basit sorunların çözümünde bile bocalayan bu sözde devrimci gölgeyi, hiç düzeltmeden, biraz olsun çekidüzen vermeden, amaç edindiğimiz ülkeleri gerçekleştirmek için hemen kavganın ortasına atıverelim mi? Kendini yönetmeyi beceremeyen kişileri, toplumları yönetmek, onlara yeni yollar göstermek için hemen başa geçirelim mi? Yoksa, toplu eylemlerde kütlelerin başına bela olan zayıf kişilikleri önce sert ve sıkı bir sınavdan mı geçirmeli? Ben kendimi yeterli görmüyorum. Ne için yeterli? Her şey için. Topluluğun eylemine engel olabilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek güçte olmadığımı seziyorum. Başkalarına söyleyecek bir sözüm olabilmesi için önce kendime söz geçirmem gerektiğine inanıyorum. Bana bugün, ne yapmalı? diye soracak olurlarsa, ancak, önce kendini düzeltmelisin, diyebilirim. Bir temel ilkeden yola çıkmak gerekirse, bu temel ilke ancak şu olabilir: kendini çözemeyen kişi kendi dışında hiçbir sorunu çözemez.⁵⁰⁸

Tanpınar’ın karakterleri önce ilâhi bir aşkın ilhâmıyla ayakları yerden kesilir, aşk onları bir seviyeye taşır ve karakterler bu aşkın bitişinin ardından cemiyete karışırlar. Atay’ın karakterleri ise önce topluma karışır, âşık olur ve yaşadıklarının

⁵⁰⁷ Birol Emil, “İkinci Baskıya Önsöz”, Ahmet Hamdi Tanpınar, **a.g.e.**, s. 19.

⁵⁰⁸ Oğuz Atay, **Tutunamayanlar**, İstanbul, İletişim Yay., 2015, s. 93 – 94.

şiddeti ve bunalımıyla toplumdan uzaklaşarak içlerine kapanırlar. Orhan Pamuk ise Tanpınar'ın "bireyin roman yoluyla kendini gerçekleştirerek topluma açılması" ya da Atay'ın "roman yoluyla bireyin kendi içine dönerek kendi kendisiyle hesaplaşması" yöntemlerinin tam tersi bir tutumla bireyi ve toplumu aynı anda problemleştirir ve "roman yoluyla bireyin kendi kimliğinden dışarı çıkarak hem kendini hem de başkalarını anlamasını" önerir.

Roman sanatını siyasi yapan şey, yazarların siyasi görüşleri ya da üye oldukları partiler değil; kültür, sınıf, cinsiyet vs. olarak kendimize benzemeyen birisini anlamak, ahlaki, kültürel, siyasi yargıdan önce şefkat duymak, yani bütün bu özdeşleşme ihtiyacı ve onun gücüdür. (...) Kendi dışımıza çıkmak, herkesi, her şeyi, büyük bütünü görebilmek, mümkün olduğunda çok kişiyle özdeşleşip çok şey görmek; romancıyı, bütün manzaranın şiirselliğini yakalayabilmek için yukarılara, yüksek dağlara çıkan eski Çinli resamlara benzetir. (...) Roman sanatı kendimizden bir başkası gibi ve başkalarından kendimiz gibi söz açabilme hüneridir. Ve tıpkı kendimizden bakası gibi bahsedebilmemizin sınırı olduğu gibi, kendimizi başkalarının yerine koyabilmenin de bir sınırı vardır. Kültür, tarih, sınıf, cinsiyet farklılıklarını aşıp her türlü kahramanı yaratabilmek -kendi dışımıza çıkıp bütünü görme, araştırma isteği – roman yazmayı ve okumayı çekici yapan temel bir özgürleşme dürtüsü olduğu kadar, insanın insanı "anlama" sınırlarının farkına da varmaktır.⁵⁰⁹

Romanını bir manzara olarak kurgulayan Orhan Pamuk'un karakterleri bireyselliği ve toplumsallığı bir tür çift kimlik halinde bir arada yaşarlar ve çoğu zaman başka kimlikler edinmekten, başkaları gibi davranmaktan bir tür oyuncu hazzı alırlar. Pamuk, Tanpınar ve Atay gibi bireyin kendini arayıp cemiyete dönmesi düşüncesinin aksine bireyin kendiliğindeki bölünmüşlüğü sürdürmesinin, birey ve cemiyet arasında kalan ikili konumunun çok daha büyük bir zenginlik barındırdığı düşüncesindedir. Bu açıdan Tanpınar ve Atay'ın fikrî bir merkez arayışında iken Pamuk'un merkezsizliğin ya da çok merkezliliğin avantajlarından yararlandığı söylenebilir. Hatta Pamuk, romanda merkezsizliği "Akılla maddenin, insanla manzaranın, mantıkla hayal gücünün birbirlerinden ayrıldığı Descartesçı dünya(ya); her şeyi kontrol etmek isteyen

⁵⁰⁹ Orhan Pamuk, **Saf ve Düşünceli Romancı**, (Ed. Bahar Siber), İstanbul, İletişim Yay., 2011, s. 55-57.

bir gücün, bir otoritenin, mesela modern milli devletin tek merkezli dünyası(na)” karşı bir siyasi tavır olarak görür.⁵¹⁰ Yani Orhan Pamuk ne birey ne toplum arasında bir tercih yapmak istemez.

3.2. Halk – Sanat İkiliği: Öncelikler, İdeoloji, Metin

Romanı bir manzara olarak algılamak noktasında Ahmet Hamdi Tanpınar ve Orhan Pamuk ortak görüşlere sahiptir. Tanpınar, roman üzerine yazdığı makalesinde Homeros’un, adeta bir heykeltıraş terbiyesiyle resmettiği jestlerden bahseder. “Homeros kördü. Milton da kördür. Onların eserlerinde rengin, şeklin, ışığın, hareketin mucizesini duyan ve nakleden, kullandıkları dildir.”⁵¹¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Batıya ait nesir sanatında, 18. yüzyıldan beri gelişen resim sanatının hissesinin olduğuna dikkat çeker ve yeni devirde edebiyatın resmin peşinde giderek tabiatı keşfettiğini, romancılığının yanında resim sanatıyla ve tenkidıyla de ilgilenen Stendhal, Emile Zola, Balzac, Goncourt Kardeşler, Mallarme, Paul Valery gibi örneklerle ayrıntılı olarak anlatır. “Portrede, karakter tasvirinde, ev eşyasında, jestte, mahremiyet havasında, büyük tabiat heyet-i umûmiyelerinde resim, nesri peşinden sürüklemiş ve ona yeni ufuklar açmıştır. İşte bu tecrübe iledir ki, bugünkü garp nesri, hakikî ifade vasıtası mahiyetini almıştır.”⁵¹² Bununla birlikte minyatür geleneğinden gelen Osmanlı-Türk kültürünü içeren ilk romanların Batı tarzı romanın gerektirdiği manzara ve perspektif algısına sahip olmadığının bilincindedir:

(Eski edebiyat) Bütün bir iç âlemi, bin türlü imbikten sızdırılmış renkleriyle gül ve lâle bahçeleri, bahar ve amber kokusuyla hayatı takip etmekten yorulmuş bir hikmetin bütün incelikleriyle bu edebiyatta görülür. Fakat bu kadar incelmış bir ifade vâsıtası, bir bardağı veya bir kanepeyi anlatmaktan âcizdir. Bir manzarayı bazı halk hayatından gelen ifadelerin dışında, birkaç satır içinde toplamağa muvaffak olamazdı. Bizatihi kendilerinin de görme itiyatları teşekkül etmemişti, diyebiliriz. Bu itiyat, ancak bir tekniğin sarîh ve devamlı kullanımıyla elde edilecek bir şeydir.⁵¹³

⁵¹⁰ A.g.e. s. 131

⁵¹¹ Tanpınar, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, (Dizi Ed. İnci Enginün, Haz. Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 65.

⁵¹² A.g.e. s. 65 – 66.

⁵¹³ A.g.e. s. 67.

Tanpınar için musiki ile birlikte resim, romanın teşekkülünde önemli bir yer tutmaktadır. Hem roman ve öykülerinde hem de şiirlerinde Batılı mâhiyette kelimelerle manzaralar oluşturmuş ve romanı Batılı resim sanatından mülhem bir manzara olarak algılamıştır. Hatta akademik bir çalışma olmasına rağmen 19. Yüzyıl Edebiyat Tarihi'nin dahi bir bütüncül bir 19. Yüzyıl manzarası oluşturduğu söylenebilir. Huzur romanında Mümtaz'ın çocukluğunu geçirdiği Antalya'da denizin ve kayalıkların tasviri, Nuran'ın tasviri, sahafların, Boğaz'ın, hatta Suat'ın tasviri en akılda kalan manzaralar olmakla birlikte romanın kendisinin bir bütün olarak bir manzara oluşturmaktadır.

Orhan Pamuk için de aynı şekilde “Roman yazmak kelimelerle resim yapmak, roman okumak da başkalarının kelimeleriyle kafamızda resimler canlandırmaktır.”⁵¹⁴ Onun için “roman yazmak, genel manzarada (dünyada) roman kişilerinin ruh hallerini, duygularını, düşüncelerini görme hüneridir. Bunun için bir romanı yapan, sözünü ettiğim o binlerce küçük noktayı düz bir çizgiyle değil, zikzaklar çizerek birleştirmem gerektiğini hep sezerim. Eğer bir romanın içindeyse eşyalar, mobilyalar, odalar, sokaklar, ağaçlar, orman, manzaralar, pencereden dışarısının görünüşü, her şey bize kahramanların ruh halinin bir parçası olarak görünür. Roman kişilerinin “karakterleri”, romanın genel “manzarasından” oluşur.”⁵¹⁵

İmgelere oldukça önem veren bir yazar olarak Orhan Pamuk “kelimelerle imgelerin, edebiyatla resmin bu yakınlığını hatırlatmak için Latin şairi Horatius'un *Ars Poetica*'daki (*Şiir Sanatı*) ünlü mısrası “Ut pictura poesis”i (“Şiir de resim gibidir”)” mısraını hatırlatır.

Horatius, Homeros'un bile kötü mısraları olduğu yolundaki fikirlerinden sonra birdenbire söyleyiverdiği bu ünlü dizeden sonraki pek bilinmeyen sözlerini de, bir manzara resmine bakmakla, bir romanı okumak arasındaki yakınlığı bana hatırlattığı için severim: “Şiir de resim gibidir. Bazısı yakından bakınca etkiler insanı, bazısı uzaklaşınca. Bazı resimler karanlık köşeleri sever, bazıları da eleştirmenin keskin

⁵¹⁴ Orhan Pamuk, *Saf ve Derin Düşünceli Romancı*, s. 72.

⁵¹⁵ A.g.e. s. 66-67.

yargısından korkmadığından olacak, iyice aydınlıkla seyredilmelidir. Bazıları bir kere hoşla gider, bazıları on kere bakılınca zevk verir insana. ⁵¹⁶

Bu noktada Orhan Pamuk, Lessing’in edebî sanatları zaman esaslı (şiiir), görsel sanatları ise hacim esaslı (heykel) şeklinde niteleyerek yaptığı Kantçı zaman mekân ayırımından yola çıkar ve kendi roman tanımına ulaşır:

Romanlar da, tıpkı resimler gibi, dondurulmuş anları gösterir bize. Ama bu küçük ve bölünemez anlardan (Aristoteles’in anları gibi) romanlarda bir değil, binlerce, on binlerce vardır. Roman okumak, kelimelerle tasvir edilmiş bu anları (Zaman’ı) hayalimizde resimlemek, yani Hacim’e çevirmektir. ⁵¹⁷

Orhan Pamuk’un bu roman tasviri, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “Ne içindeyim zamanın / Ne de büsbütün dışında / Yekpâre geniş bir anın / Parçalanmaz akışında” şiirinde tasvir ettiği hissin âdetâ tercümesi gibidir. Tanpınar bu şiirinde kullandığı imgelerden bütüncül bir resim çizerken aynı zamanda o bütüncül resmi yakalamanın, ona hacim kazandırmanın hissini de bize verir.

Oğuz Atay roman sanatına daha kelime açısından bakar, “konuşur gibi yazmak, yazar gibi konuşmak” ister. “İkincisi bir maniye elbette. Fakat öyle bir tadı var ki iyi yapılırsa, insan pek anlamasa da bir şeyler sezebilir. Uzun ve karmaşık cümleler. Düşünürken, cümle haline getirmeden önce, insan, çok karmaşık ve birbirine nasıl bağlandığı belirsiz uzun cümlelerle düşünüyor.” ⁵¹⁸ Onun romancılığında ön plana aldığı görsellik değil kelimeselliktir. Eserleri uzun cümlelerde dolu fikir ve diyalog fırtınaları barındırmasına rağmen Tanpınar ve Pamuk’un eserlerine kıyasla eşya ve manzara açısından daha sınırlıdır. Bu durumun Atay’ın burjuva hayatı ile simgelediği eşya yığınının karşı oluşturduğu bilinçli bir direnç olduğu söylenebilir. Eşya kurgu içinde sadece karakterleri bunaltmak için yer alır. Oğuz Atay’ın kendini arayan karakterleri dikkat çekici bir ısrarla eşyadan kurtulmak, uzaklaşmak ister.

⁵¹⁶ A.g.e. s. 72.

⁵¹⁷ A.g.e. s. 74-76.

⁵¹⁸ Oğuz Atay, *Günlük*, s. 36.

Orhan Pamuk Oğuz Atay'ın metinlerinde konuşmanın ve gevezeliğin kendisinin öteki tarafına geçmeyi engelleyen alaycı bir yumuşak doku, romanın her yerine yayılan kemiksiz bir et oluşturduğunu söyler. “İnsanlar, jestler, hareketler, her yere yayılan bilincin etkisi altında mekanik nesneciklere dönüşürler.”⁵¹⁹ Dikkat edilecek olursa *Huzur* ve *Kara Kitap* romanlarına, bir okur olarak aldığımız tavır bir manzaraya bakarken aldığımız tavırla aynıdır. *Tutunamayanlar*'da ise tavrımız önce bu uzun diyalog ve bilinç akımındaki stratejiyi, anlatımı çözümlemeye ve kelimelerin üzerinden akma becerisini edinmeye çalışmak olacaktır.

3.3. Temel Meseleler: Modernleşme, Batılılaşma, Yenileşme

“Her modernleşme, model alınan gibi olmakla, kendisi gibi olmak arasındaki bir mücadeledir.”⁵²⁰ Tanpınar, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk ortak modernleşmenin getirdiği sancıları yaşar ve bu sancıları önemser. Fakat modernleşmenin getirdiği problemlere karşı üç yazar da farklı tepki vermiştir.

Tanpınar'ın modernleşme konusunda en temel fikri, Tanzimat'tan sonra kaybedildiğini düşündüğü devam ve bütünlük fikrinin geri kazandırılmasıdır.⁵²¹ Ona göre medeniyet bir bütündür ve ancak umumî hayatla birlikte değişir. Bu değişim müesseseler ve kıymet hükümleri açısından gerek tasfiye gerek keşifler gerçekleştirir. Fakat bütün bu değişiklikler insanla beraber olmalıdır. Tanpınar'a göre eski medeniyetimizde böyle bir devamlılık mevcuttur, “Vâni Efendi'de Zembilli Ali Efendi, Zembilli Ali Efendi'de ilk İstanbul Kadısı Hızır Bey, Bursalı İsmail Hakkı'da Aziz Mahmud Hüdaî, Hüdaî'de Üftâde, Üftâde'de Hacı Bayram, onda Yunus Emre, Yunus'ta Mevlânâ aynı ocağın ateşiyle” devam etmiştir.⁵²² Fakat Tanzimat'tan sonra gerçekleştirilen yenilikler, hayat şekilleri halinde alınamamış, bir neslin gerçekleştirdiğini sonraki nesil tamamlayamamış yahut onun yerine tarihî şartlar tamamlamıştır. Henüz yıkılmamış eskinin yanı başında yeninin devri başlamış,

⁵¹⁹ Orhan Pamuk, *Öteki Renkler*, s. 187 – 188.

⁵²⁰ Besim F. Dellaloğlu, *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, (Yay. Haz. Mehmet Said Aydın), İstanbul, Kapı Yay., 2012, s. 165.

⁵²¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 40

⁵²² A.g.e. s. 39 – 40.

böylelikle hayat ikiye bölünmüştür. Bu yeni kuruluşlar karşısında ise daima şüphe duyulmuş, münakaşa edilmiş, hep başka ihtimallerin varlığı hissedilmiştir.⁵²³

Tanpınar modernleşmenin nesiller arasında bir süreklilik hâlinde nasıl devam edebileceğini, “değişerek devam etmek, devam ederek değişmek” düsturunun nasıl gerçek kılınabileceğini düşünür:

Hem şarklı, hem garplı olabilir miyiz? Elbette ki hayır. Fakat garplı bir şarklı olabiliriz. Şark bizim şimdilik çekirdeğimizdir. Ve galiba da uzun zaman öyle kalacaktır. Hüviyetimizden milletçe çıkma imkânı olmadığına göre aksi kabil değil. Bugün Türkiye’nin geçirdiği çeşitli buhranlar arasında bir tanesi var ki hiç kimse ona layıkıyla ad koyamıyor, hatta farkında değil; ışığın altında bir türlü görmüyoruz. O da halkla sözde münevverin ve hakiki münevverin arasındaki açıklıktır. Halkı görünce ya sırtıp soytarılık yapıyoruz, yahut da ona, düpedüz sırt çeviriyoruz. Bu elbette sadece bizim gibi yaşamadığı için değil; biraz da onunla birleşme yollarımızın yokluğundan. Sosyalist bir rejimin zorla halledeceği sanılan -dayak zoruyla- bu noktayı bir tarafa bırakalım, şarkı bilmeyen ve bizi en basit unsurlarımızla tanımayan bir insan ne dereceye kadar kendisini -Türklüğünü inkâr etmemek şartıyla- hakiki münevver addedebilir? Kültür veya medeniyet, *region*, vatan ve dünya olmak üzere genişler.⁵²⁴

Tanpınar asıl yapılması gerekenin, Doğuyu ve Batıyı birbirinden ayırarak iki kaynağımız gibi bakmak, her ikisinden gelen kendimize mahsus yeni hayat şekilleri, geniş ve kapsamlı bir terkipler yaratmaktır. Bu şekil ve terkipler ise ancak üçüncü bir kaynak olarak gördüğü “memleket realitesi”ne varmakla mümkündür.⁵²⁵

Oğuz Atay Doğu ve Batı konusunda karşılaştırmalara, kıyaslamalara yönelir ve Batının Doğuyu asla tam olarak gerçek özüyle anlayamayacağını ama Doğunun Batıyı anlamaya başladığını söyler.⁵²⁶ Atay’a göre bizi Batıdan ayıran en belirgin özellik sevgidir.

⁵²³ A.g.e. s. 41, 46.

⁵²⁴ **Günlüklerinin Işığında Tanpınar’la Baş başa**, s. 256.

⁵²⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, s. 48.

⁵²⁶ Oğuz Atay, “Doğu-Batı Sorunu ve Kemal Tahir”, (Çevrimiçi), 22.05.2021, <https://kemaltahir.wordpress.com/2010/11/23/dogu-bati-sorunu-ve-kemal-tahir/#more-294>

Amerikalı, Avrupalı kendi dışındaki kültürleri sadece inceler; bizim samimiyetimiz ve sıcaklığımızla benimsemez. Bu soğuk ve mesafeli bir davranıştır. Öğrendiklerini istismar etmek ister. Bu yüzden kaliteyi sömürür. İnsanla ilgisi, sadece kendi insanı bakımındandır. Bir Afrikalıyı, Bir Hintliyi, bir Çinliyi, bir Rus'u, bir Türk'ü hissedemez içinde. (...) Edebiyatta bile çıkarına bakar. (...) Batılı değerlendirir, biz severiz. Yalnız Batıya karşı olmak da bu evrensellliğimize uymuyor. Türk olarak başka türlü olduğumuzu, barbar ve geri kalmış olmadığımızı hissetmek için Batıya karşı çıkıyoruz sanki. Biz Doğuya da Batıya da sahip çıkabiliriz oysa. Kültürümüzü zenginleştirecek bu evrensel özelliğimizi belki bilmeden baltalıyoruz. Çocukça samimiyetimizi gizlemeye kalkışarak Batılı çürümüş diplomatları taklit etmeye çalışıyoruz. Batılı gerçekten hesaplıdır, dostluk, yardımlaşma gibi sözler kalıplardan ibarettir. Biz de onlara özeniyoruz. Nihilistler çıkarıyoruz. Bayramlar, törenler anlamını kaybetmiştir. Aydınımız ülkesinde kendisini yabancı hissediyor.⁵²⁷

Türk milletinin, halkının evrensel olduğunu söyleyen Atay, hem Doğu'ya hem Batı'ya sahip çıkabileceğimizi yani hem şarklı hem garplı olabileceğimizi söyler. Bunun için aydınlar önce kendileriyle hesaplaşmalı, sonra da kendi milletlerini sevmeyi öğrenmelidirler.

Orhan Pamuk için ise “önemli olan medeniyetin neresini nasıl alacağınız formülü değil, medeniyet değişimleri karşısında acı çekmektir.” Üslup ve kimlik sorununun Türkiye’de yaşadığı en büyük entelektüel sorun olduğunu söyler.⁵²⁸ Orhan Pamuk iki kaynaktan da beslenerek bir yeni üçüncü ses çıkarmak gerektiğini vurgulayarak Tanpınar'ın görüşüyle birleşir. Edebiyat ise ona göre bu üçüncü sesi çıkarmak için en etkili yollardan biridir.

Yerel kültürün yok olmasından ne kadar dertleniyorsam, ufkumuzu da batı romanının buluşlarıyla o kadar açmalıyız diyorum. Edebiyat bu ikisini buluşturmalı. İnsanın kendi sesini duyması demek aslında iki değişik kaynaktan beslendiğini fark edip, aptalca birisini seçme telaşına düşmeden, bütün gücüyle iki kimliğe de, iki kaynağa da daha çok sarılarak bir yeni üçüncü ses çıkartmaya çalışmasıdır. İki sestten yalnız birine sarılmanın tutarlılık olduğunu sanmak en büyük akılsızlıktır. İkisine de sonuna

⁵²⁷ Oğuz Atay, **Günlük**, s. 129 – 130.

⁵²⁸ Orhan Pamuk, **Öteki Renkler**, s. 323.

kadar sarılırsanız sizin kimliğiniz olan asıl üçüncü ses çıkar. (...) En mutlu yaşam, ikisini de insanın kendi ruhunda derinden hissedebilmesi, roman yazmak için gerekli ruhsal karmaşayı, çatışmayı bu ruhsal derinlikten çıkartabilmesi. (...) unutmayalım ki, kimlik sorunlarının doğru cevabı yoktur hiç. Hayallerimiz, masallarımız, topraklarımız ve evlerimiz gibi, kimliklerimiz de yavaş yavaş değişir hep. Kendimizi nasıl tarif edelim? Bilmiyorum. Ama en korkunç şeyin bir kimliğe zorlanmak olduğunu hepimiz biliriz. İkinci kötülük ise başkalarının bizim için seçtiği, uydurduğu kimliği saflık ve inançla benimsemek olmalı. Yazı, roman, bu anlamda kendi hikâyemizi söylemek, kendi kimliğimizi oluşturmak için en etkili yollardan biri. Başkalarının söylediklerini değil, kendi hikâyemizi söyledikçe özgürleşiriz.⁵²⁹

Ahmet Hamdi Tanpınar “Doğulu bir Batılı” olmayı, Oğuz Atay “hem Doğuyu hem Batıyı kucaklayarak içimizdeki evrenselliği keşfetmeyi” ve Orhan Pamuk ise “bugünün post-modern imkânlarıyla hem Batılı hem Doğulu olmanın imkânlarından yararlanmayı” istemiştir.

3.4. Kendilik ve kimlik: Taklit, Derinlik, Genişlik

Her üç yazar da özgünlük ve taklit konusunda düşünmüşler, eserlerinde de bu konuya yer vermişlerdir. Tanpınar özgünlük ve taklit konusuna bir muvaffakiyet meselesi olarak bakar. İster memleketin içinden ister Batı’nın fikrini alarak olsun bir fikrin cemiyet realitelerine bakarak ve uygun hale getirerek düşünülmüş olmasıdır. “Bir şeye, mazisi ile beraber tasarruf edememiş olan mukallittir,” der.⁵³⁰ Roman sanatı üzerine makalesinde Tolstoy’un sırf sanatını kavrayabilmek için uzun zaman bir Fransız muharririnden tercümelet yaptığını zikreder ve “O halde bizim romancıları, garplıları okumak ve onların tesiri altında kalmakla neye ithâm ediyoruz?” diye sorar. “Tesir etmeyen, iz bırakmayan okumak neye yarar? İnsan kendisine ilave etmek için okur, unutayım diye değil.”

Burada bir itiraz kendiliğinden yapılabilir ve ben de onu bekliyorum. Birisi bana diyebilir ki, iyi ama, tesir altında kalmakla saman kâğıdı ile kopya arasında büyük bir

⁵²⁹ A.g.e. s. 323.

⁵³⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar’dan zikreden Turan Alptekin, **Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür Bir İnsan**, (Ed. Bahriye Çeri) İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 142.

fark vardır. Ben de şöyle cevap veririm: Hayır, bunu o kadar büyültmeyelim, bu fark şüphesiz vardır, fakat bu yapış farkıdır, yani muvaffak olmak veyahut olmamaktan ibaret bir farktır. Münasebetleri bu kadar göze çarpıyor. Burada bir nokta daha var: Hakikaten biz okuyor muyuz, şikâyet edilecek derecede garp sanatının tesiri altında mıyız? Ben buna kolay kolay inanmam. Bizde okuyan adam o kadar azdır ki, hatta tanınır bile. Bizde dünyanın hiçbir yerinde görülmemiş bir elit zümre teşekkül etmiştir; okuyanlar zümresi. Tek bir satır yazmadığı, tek bir söz söylemediği halde sırf okuduğu için hürmet gören adamların bulunduğu memlekette pek fazla okuyan adam olmasa gerek.⁵³¹

Oğuz Atay taklit meselesinden kurgu düzeyinde değil yaşam düzeyinde rahatsız olur. Eserlerinde başka eserlerden etkilendiğinin bir yöntem olarak belli olmasını ister fakat fikrî olarak yabancı fikirlerden etkilenmiş olmaktan hoşlanmaz. “*Babama Mektup*” adlı öyküsünde, kahramanına, babasının fesli ve redingotlu resimleriyle varoluşçu bir bunalımı yan yana getiremediğini söylerken “Aslında bizler de bir özentî içindeyiz; ama ne de olsa bu kurt içimize düştü bir kere babacığım,”⁵³² diyerek bir sempati payı oluşturmaktan kendini alamaz. Atay için ön planda olan bireyin kimliğini unutmaması ve sürekli bir iç hesaplaşma içinde olmasıdır. Atay iç denetimi özentî ve taklit karşısında bir tür iç mekanizma olarak önerir. Atay’ın karakterleri kendilerini arayış sürecinde hem kendi kimlikleri dışına çıkar hem de bu durum karşısında dehşete kapılırlar. “*Korkuyu Beklerken*” öyküsünde karakteri, “Ben bir şeyin taklidiydim; fakat, aslımı bile doğru dürüst öğrenememiştim,” diyerek korkusunu dile getirir:

Ne acıklı bir maceraydı bu. Belki de değildi; belki de, bunun acıklı bir macera olduğunu da bir yerlerden öğrenmiştim, bir yerde okumuştum. Hafızam zayıfladığı için, neyi nerede okuduğumu unuttuğum için, bana ait birtakım duygular olduğunu sanıyordum. Acaba, içine düştüğüm durum, daha önce nerede acıklı olmuştu? Mısır’da mı? Eski Yunan’da mı? Kendimi Romantik dönemin Fransızları, İngilizleri ya da Almanlarıyla mı karıştırıyordum? Ben bir şeyin taklidiydim; fakat aslımı bile

⁵³¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, (Dizi Ed. İnci Enginün, Haz. Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2016, s. 50 – 51.

⁵³² Oğuz Atay, “Babama Mektup”, **Korkuyu Beklerken**, İstanbul, İletişim Yay., 2017, s. 181.

doğru dürüst öğrenememiştim. Belki de bana ne olduğunu sonuna kadar okumamıştım. Yarabbim ne korkunçtu! ⁵³³

Oğuz Atay'ın satırları, taklit meselesi üzerinde düşünmekle birlikte “kimi taklit ettiği” üzerine de düşünerek Türkiye'nin Batılılaşma macerasının parodisini gerçekleştirir. Atay'ın cümleleri Orhan Pamuk'un okumasında ise bambaşka bir şekle bürünür. Atay'ın cümlesini “Ben bir şeyin taklidiydim, ama neyin taklidi olduğumu unutmuştum,” şeklinde hatırlayan Orhan Pamuk, kitle iletişim araçlarının (mass media) esrarengizleşen gücünün bu sözle ilgili olduğunu düşünür. “Bir yerlerde bir gerçek olduğu duygusu artık çok uzak bir yerlerde. Dünyanın çoğu bunu zaten biliyordu. Bildiğini bilmeden biliyordu. Şimdi bildiğini bilerek öğreniyor. Biz de bildiğimizi bilerek hatırlıyoruz.” ⁵³⁴ Eserlerinde bu noktayı özellikle vurgulayan Orhan Pamuk için hiçbir düzeyde saflık mümkün değildir. *Kara Kitap* eserinde Mesnevî'de zikredilen “Rum ve Çinli ressamların” öyküsünü yeni bir yorumla anlattığı sahneden bahsederken hikâyenin sonunda Rum ressamların aynasının kırılmasını post-modern dünyanın bize sunduğu parçalar olarak yorumlar. Rum ressamların duvarlarını cilalayıp aynalaştırarak Çinli resamlara karşı yarışmayı kazandıkları bir dünya artık yoktur. Pamuk'a göre taklidin bile şekli değişmelidir:

Bir saflık arayışından, romantizmden destek alan edebi modernizm bu duruma duyulan en son tepkilerden biriydi. Ülkemize zaten pek fazla uğramadığı için modernizmin ölümü, bitmemişliği ya da yeniden diriliş hakkında pek fazla bir şey söylemek istemiyorum. Uğradıysa da pek fazla ses çıkaramadı. Bu durumun beni üzdüğünü de söyleyemem. Ben, dünyanın büyük çoğunluğu gibi, daha çok, hep bir şeyler beklediğimiz duygusuyla yaşadım. Şimdi ise elimizde parçacıklar, parçacıklar var. (...) Geleneksel resim yarışması hikâyesinin Platon'un ünlü mağara ve gölge meselinden izler taşıdığını hepimiz biliyoruz. Bu hikâyenin ya da herhangi bir imgenin aslı hangisidir, taklidi hangisidir bu noktada artık yalnızca eski usul filologların ta da sanat tarihçilerinin işidir bu. (...) Ben, elimizdeki parçacıklarla, birbirinden ve

⁵³³ Oğuz Atay, **a.g.e.**, s. 61.

⁵³⁴ Orhan Pamuk, **Öteki Renkler**, s. 123.

geçmişlerinden kopmuş imgeler ve hikâyelerle daha zeki ve daha mutlu şeyler yapabileceğimize sevinçle inanıyorum.⁵³⁵

Bugün merkezin ve mutlak hakikatin kaybolduğu, daha doğusu parçalanarak çoğul hale geldiği postmodern dünyada Pamuk orijinal bir eserin var olmasının mümkün olmadığını anlaşıldığını, bunu savunan romantik görüşün artık bittiğini, en saf eserin hatta insanın varlığının bile başkalarını taklitten azade olmadığını, olmayacağını söyler. Bu sebeple Pamuk, modernleşme problemini önemsizleştirerek önemli olanın taklit etmekten kaçınmak değil, bu taklit karşısında fikir ızdırabı ve buhranı yaşamak, yani bilincinde olmak olduğunu söyler.

Orhan Pamuk bugün medyanın romanın kuruluşun ve romana bakışta büyük bir değişiklik yarattığını, edebi anlatılarda yüzlerin ve tekillikleri yok ettiğini söyler. Fotoğrafın, sinemanın ve televizyonun yaygınlaşmasından sonra romanda ve hikâyede kahramanların yüzleri hiç tasvir edilmemeye başlamış ve kitabın anlamı 19. yüzyıldaki gibi karakterle bütünleşen (Don Quijote, David Copperfield ya da Anna Karenina gibi) “dünyanın anlamı, büyük harfli Gerçek, bu roman türünün tükenmesi ya da daha doğrusu belirsizleşmesiyle birlikte karakterler de tasvir edilmez olmuştur.”⁵³⁶ Böyle parçalanmış bir dünyada taklit Orhan Pamuk’un gözünde bir endişeden ziyade bir ilham, bir yaratım kaynağı olmuştur. “Önemli olan, artık kahramanların ve yazarın dünyanın merkezine ve anlamına doğru yapacakları dikey yolculuğun yerini yatay bir yolculuğun almasıdır. Dünyanın ve hayatın derinliğine değil, dünyanın ve hayatın genişliğine bir yolculuk.”⁵³⁷

⁵³⁵ A.g.e., s. 123 – 124.

⁵³⁶ A.g.e. s. 124 – 125.

⁵³⁷ A.g.e. s. 125.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HUZUR, TUTUNAMAYANLAR VE KARA KİTAP
ROMANLARINDA AYDIN VE İKİNCİ ADAM DİYALEKTİĞİ:
MÜMTAZ-İHSAN, TURGUT-SELİM VE GALİP-CELÂL

“Yoldaşlar arar yaratan kişi, oraklarını bilemeyi bilenleri
arar o. Yok ediciler denilecek onlara, iyiyi ve kötüyü
aşağılayanlar denilecek. Oysa hasat edenlerdir, şölen
yapanlardır onlar.”

(Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**)

**4.1. Seküler Kutsal Yazı: Alegorik Bir Romans Olarak
*Huzur, Tutunamayanlar ve Kara Kitap***

Bugün anladığımız manada modern roman, köken olarak Orta çağın “arayış” düşüncesinin merkezde olduğu aşk ve şövalyelik anlatıları olan romanslara dayanmaktadır. Modern romanların atası olarak kabul edilen Don Quijote, esasında şövalye romanlarının parodisini yapmak amacıyla yazılmış olsa da amacından çok daha yeni bir sonuca vesile olarak romans türünde bir kırılma gerçekleştirmiştir. Her yüzyıl, hatta her nesil Don Quijote’un – komik, trajik, romantik ya da ahlakî – farklı bir yönünü ön plana çıkararak benimsemiş ve bu kahramanın ruhu meydana gelen yeni romanların da ruhuna sinmiştir. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılda İngiltere’de Don Kişot, Byron’un romantik portresinin de etkisiyle “mahzun yüzlü şövalye” olarak benimsenir ve İsa ile birlikte anılırken; Fransa’da Stendhal, Balzac ve Flaubert tarafından “kaybedilecek davaların peşinde koşan, romantik fakat hırslı kahramanların prototipi” olarak kabul edilmiştir.⁵³⁸ Romans türünün kırılma çizgisi olarak Don Quijote’un en önemli özelliklerinden biri o türü parodize ederken aynı zamanda o türün sınırlarını zorlaması ve değiştirmesidir. “Başyapıtlar çoğunlukla, yaratıcılarının, eleştirmenlerce soyutlanmış tür kurallarına uymalarından değil, tersine bu kuralları

⁵³⁸ Jale Parla, **Don Kişot’tan Bugüne Roman**, İstanbul, İletişim Yay., 2015, s. 17-18.

sorgulamalarından esinlenmiş gibi görünür.”⁵³⁹ Bu sebeple, Don Quijote’tan itibaren, artık “ait olduğu türle tam bir uyumdan çok, farklılık, yenilik, melezlik ya da başkaldırı ilişkisi sergileyen”⁵⁴⁰ yeni edebi yapıtları belli bir türün kurallarına tam anlamıyla oturtmak ve sınırlandırmak zordur. Edebiyat incelemelerinde verimli olan, türlerin sınırlarını zorlayan hamleleri izlemek ve bunları tarihsel ya da formalist kuramların yardımıyla değerlendirmeye çalışmaktır. Tarihsel yorumlar türlerin sınırlarını zorlayan bu hamleleri eserin yazıldığı toplumun ve tarihin özellikleriyle; formalist yorumlar ise türlerin yapısında ortak olarak bulunan dinamiklerin tekrarlamasıyla açıklamışlardır.

Süha Oğuzertem, Nortop Frye’in romans için kullandığı “seküler kutsal yazı” tanımını zikrederek romans türünü iktidar ve bölünme açısından tanımlar ve *Kara Kitap* romanını bir süreç olarak değil sınırları belli, sadeleştirilmiş bir metafiziğin kalıplaşmış kutuplarına oturtulmuş monolojik bir ürün olarak okunması gerektiğini söyler. Edebiyat tarihinde “değişken” ve “geçici” olana karşı “ebedi” ve “evrensel” olanı anlatma işini, tipik olarak Orta Çağ üst kültürüne egemen olan alegorik romanslar üstlenmiştir. Paralel, çok boyutlu ve çok katmanlı bir tür olarak ‘romans’ın dünyası toplumsal, metafizik ve cinsiyetler arası bölünmelerden oluşur. Romansın baş kişisi bir kahramandır ve bu kahraman aşağı gündelik yaşamın da sıradan insanın da üstünde kabul edilir. Romans türünün tipik yapısal sıralaması bölünme, kavuşma amacıyla yolculuğa çıkma ve aşağı dünyadaki engeller yüzünden kavuşmanın sürekli olarak ertelenmesidir. Yüksek şeyleri hak eden ve yanlışlıkla bu aşağı dünyaya düşmüş olan romans kahramanı engelleri aşarak ulaşmaya çalıştığı sevdiğini bu dünyada değil ebediyette buluşur. Kavuşma, başlangıcın saflığına, cennete, Tanrı’nın huzuruna dönüşle gerçekleşir. Bu açıdan romans metaforlarını Kutsal Kitap’tan alır.⁵⁴¹ Romans türünün mirasçısı ve aynı zamanda muhalifi olarak Don Quijote ve ondan sonraki romanlar ise bu insan-insanüstü, alçak-yüksek, seküler-kutsal, kadınsı-erkeksi karşıtlıklar arasında zikzaklar çizen anlatım ruhunu bilerek ya da bilmeyerek devam ettirirler.

⁵³⁹ A.g.e. s. 32.

⁵⁴⁰ A.g.e. s. 29.

⁵⁴¹ Süha Oğuzertem, “İktidarı Öven Galip: Modernist Roman(s)ımızın Çerçevesi ve Ödipal Anlatının Sınırları”, **Eleştirirken: Modern Türkçe Edebiyat Üzerine Yazılar**, (Yay. Haz. Yalçın Armağan, Düz. Remzi Abbas), İstanbul, İletişim Yay., 2018, s. 214-216.

Klasik anlatıların romanlara en büyük hediyelerinden biri “arayış” teması olmuştur. Fakat bu arayış teması süreç olarak değil romansa özgü bütüncül bir manzara, başı sonu belli bütün bir yapı gibi algılanmalıdır. Belli kalıplara sahiptir, dinleyici ya da okuyucu nasıl sonlanacağını düşünmekten ziyade eserin iç atmosferinden keyif alır. Aranılan kişi genellikle bir sevgili ya da bir hakikattir. Arayış yolculuğunda kahramana ya bir ikinci karakter eşlik eder, ya da kahramanın üzerinde başından itibaren ona yol gösterecek ve zor anlarında yardım edecek bir bilgenin gölgesi hissedilir. Kahramanın karşısında sevgiliye ya da hakikate ulaşmasını engelleyecek rakipler ve düşmanlar bulunur. Romanslara benzer şekilde Türk anlatılarında sözlü kültürde masallar, halk hikayeleri yazılı kültürde ise mesneviler “arayış”, “yolculuk” ve “kahramanlık” gibi temalarla ortaklık gösterir.

Süha Oğuzertem, bizde romansın dünyasını ve değerini ilk kez yeniden keşfeden kişinin, Ahmet Hamdi Tanpınar olduğunu yorumunu yapar. Batı’da klasik gerçekçiliğin sona erışı ve modernizmin yükselişiyle birlikte romans nasıl önem kazandıysa, bizde de Tanpınar benzer bir gelişmenin yolunu açmıştır.⁵⁴² Orta çağın sona erışı ve yeni burjuva sınıfının ortaya çıkışı modern romanın ortaya çıkışı ile paralellik gösterir. Bu açıdan modernist edebiyatın, yeni türdeki aydının dünya görüşünün ve ideallerinin ifadesi olarak işlev gördüğü söylenebilir. Biz böyle bir paralelliği 1930’lardan itibaren görebilmekteyiz. Oğuzertem, 1950’lerden sonra varoluşçuluğun rüzgarıyla bu yükselen bu yeni modernist yazarları bunalım ve anlaşılma söylemine rağmen ya da tam da bu yüzden yeni kültürel üst zümrenin temsilcileri olarak görmenin yerinde olacağını” söyler.⁵⁴³

Türk edebiyatının en bilinen ve tartışılan romanlarından olan *Huzur*, *Tutunamayanlar* ve *Kara Kitap* romanlarının romans türünün bazı mekanizmalarını yeniden üreten modernist yapıtlar olarak karşılaştırmalı okunması, gerek romanların teknik kuruluşu gerek romanların oturduğu tarihsel ve kültürel zemini anlamak açısından verimli olacaktır. Bu açıdan romanlarda kuracağımız aydın ve ikinci adam diyalektiğini klasik anlatıların bilge ve kahraman diyalektiği zeminine oturtmayı tercih ettik. Üç romanda gözlemleyeceğimiz üzere aydınların ikinci adamların karşısında

⁵⁴² A.g.e. s. 210.

⁵⁴³ A.g.e. s. 208.

aldıkları konum da ikinci adamların aydının gölgesi altında yolculukları ve kaderleri de birbirlerinden farklı olmuştur. *Huzur* romanında İhsan tıpkı halk masallarındaki ya da romanslardaki bilge modeli gibi Mümtaz'ın zor anında konuştuğu, ona akıl veren kişi olarak yanı başındadır. *Tutunamayanlar*'da Selim ise yokluğu ile Turgut'un yaşadığı hayattan uyanıp bir bilinç kazanmasını sağlayan, hakikatin peşinde çıktığı yolculukta ulaşmak istediği hedef olarak Turgut'un önündedir. *Kara Kitap*'ta Celâl ise Galip'in sevdiği kadını ondan ayıran, kendisi olmasını engelleyen kişi olarak onun tam karşısındadır. *Huzur*'dan *Kara Kitap*'a uzanan çizgide aydın ve ikinci adam arasındaki mesafe de gitgide kısalır. İhsan Mümtaz'ın babası gibi olmasına rağmen Mümtaz İhsan'ı, Galip'in Celâl'i tanıdığı kadar tanımamaktadır.

Üç romanın da bugün kendi dönemlerinin baş yapıtları arasında kabul edildiği düşünülecek olursa, bu kader farklılığının, ikinci adam ve aydın arasındaki diyalektiğin eserlerin yazıldığı dönem nezdinde bir karşılığı olmalıdır.

Huzur ilk bakışta sade bir aşk romanı gibi görünse de bu aşk hikayesinin altında Mümtaz'ın değişimini ve kendini arayışını anlatan başka bir hikâyenin aktığı görülür. Arka planda usulca devam eden bu arka hikâye, İhsan'ın izindeki Mümtaz'ın Suat etkisiyle zihni bunalıma sürüklenip son anda yine İhsan'a dönmesini anlatır.

Huzur, iki gerilim arasında, İkinci Dünya Savaşı'nın patlayıp patlamayacağı gerilimiyle Mümtaz'ın Nuran'a kavuşup kavuşamayacağı gerilimi arasında bir kendini arayış romanıdır. Mümtaz, çocuk yaşta anne ve babasını kaybetmiş, hem babası hem hocası olarak gördüğü amcası İhsan'ın yanında onun küçük bir yardımcısı gibi büyümüştür. Darülfünûn'da Şeyh Galip üzerinde doktora tezini yazmakla uğraşan Mümtaz, bir yaz günü ada vapurunda Nuran'la tanışır. Nuran kendisini aldatan eşinden ayrılmış, kızı Fatma'yla birlikte adadaki teyzesine gitmektedir. Mümtaz ve Nuran birbirlerini severler ve büyüleyici İstanbul gezintileriyle birleşen buluşmalarının ardından evlenmek isterler. Bununla birlikte birliktelikleri çevrelerindeki insanların kıskançlıklarına sebep olur. İnsanların kendisinin yardımı olmadan bağımsızca ilişki kurmalarından rahatsız olan Adile Hanım ve Nuran'a karşı his besleyen Yaşar Bey, Nuran'ı Mümtaz'dan uzaklaştırmaya çalışırlar. Bütün dinleyicilerin mistik bir ürperiş yaşadığı bir musiki akşamı Mümtaz Nuran'sız yaşamayacağını anlar. *Huzur* romanında Mümtaz ve Nuran'ın ilâhi zeminde buluşmaları musiki akşamında, erken gerçekleşmiştir ve Suat bu ilahi birlikteliği bir anda soğuk sert zemine çekerek

parçalar. Metne girişı serttir, sonraki ilerlemeler ise romanın ağır tonuna göre daha hızlı ve dinamiktir. Mümtaz gökyüzünün zamansızlığında uçarken bir anda zemine çarpar, kutsal konumdan seküler zemine, hayatın gerçeklerine iner. Suat'ın, Mümtaz ve Nuran'ın evlenince oturmak niyetiyle aldıkları evde intihar etmesi ise ilişkilerini ebediyen bitirir. Nuran'a kavuşamayacağı katidir, romanın sonu ölümden sonra buluşmak ümidiyle bile bitmemesi dikkat çekicidir. Merkez kayar ve Mümtaz'ın amacı değişir, Nuran'ı bile o kadar düşünmemeye başlar. Bütün bu süreç içinde hem yaşadığı aşkla ve ardından aşkın getirdiği ızdırâbla olgunlaşan hem de İhsan ve Suat'ın fikirleri arasında kendi fikirlerini arayan Mümtaz bir eşikten geçer. Hastalığı ağırlaşan İhsan, Suat'ın Mümtaz'a musallat olan hayaleti ve İkinci Dünya Savaşı'nın eşğinde olmanın getirdiği gerilim Mümtaz'ın Suat'ın hayaletinden yumruk yiyerek yere yıkılması, İhsan'a götüreceği ilaç şişelerinin yere düşüp kırılması ve radyoda savaş ilanının okunmasıyla bir anda çözülür.

Tutunamayanlar, kendisi gibi mühendis olan arkadaşı Selim Işık'ın intihar ettiğini öğrenmesinin ardından Turgut Özben'in Selim'in ardında bıraktığı yazıları toplayarak ve Selim'in diğer arkadaşlarıyla görüşerek geçmişin izini sürmesi ve bu yolculukta yaşadığı değişimi anlatır. Turgut güvenilir ve becerikli bir mühendis, eşi Nermin ve çocukları Tuna ve Sevgi ile birlikte mutlu bir aile hayatı olan sıradan biridir. Selim'in intihar haberinin ertesi gün bir kâğıt kalem çıkararak doğumundan itibaren kendini yargılayan bir "tercüme-i hâl" yazar, aynı zamanda zihninde Selim'le konuşmaya başlar. Selim'in sesi Turgut'un deliliğin sınırlarını zorladığı kerhane sahnesine kadar susmayacaktır. "Tercüme-i hâl'in ardından Turgut Selim'in yazdığı yazıları hatırlar ve onların peşine düşer. Selim'in evinde yazıları bulur ve okumaya başlar. Burhan, Süleyman Kargı, Metin, Esat ve Günseli Ediz ile gerçekleştirdiği görüşmeleri ve karakterlerin Turgut'a verdikleri Selim'e dair yeni yazılar olayın bir başka yüzünü aydınlatarak parçalı bir Selim portresi oluşturur. Turgut'u gündelik hayatın dışına çıkararak zihninin karanlıklarına taşıyan Selim, Turgut'un bir tutunamayan olarak idealidir. Gündelik hayat Turgut'un bu ideale ulaşmasını engeller. Turgut, Selim'in hayatını öğrendikçe gündelik burjuva hayatının kendisini nasıl engellediğini ve uyuşturduğunu fark eder. Günseli'nin verdiği son metin Selim'in son yıllarında üzerinde çalıştığı *Tutunamayanlar* isimli bir ansiklopedi denemesidir. Selim'i arayış sürecinde gündelik hayattan iyice çekilen ve her şeyden uzaklaşarak kendi içine dönen

Turgut, yanına Cervantes'in Don Quijote, Dostoyevski'nin tüm romanları gibi önemli gördüğü kitapları alarak uzun bir yolculuğa çıkar. Topladığı bütün bu belgeleri bir kitap hâline getirerek, sonunda kendisini Selim'in yerine geçerek Tutunamayanlar prensi olduğunu ilan ettiği bir mektupla birlikte bir yazarın yayınevi adresine postalar. Turgut Selim'in idealiyle ya da daha doğrusu Selim'i de aşan tutunamayanlar hakikatiyle kendi benliğinden kurtulduğu bir noktada, delilikte buluşur. Delilik ise insani ya da insanüstü mistik bir konuma yerleştirilebilecek bir kavram değildir.

Kara Kitap Galip'in bir gün eşi Rüya'nın kaybolmasıyla birlikte Rüya'yı aramaya başlaması, zamanla bu arayışın bağlantılı olduğunu düşündüğü Rüya'nın üvey ağabeyi köşe yazarı Celâl'i arayışı ve bu arayışın da zamanla Celâl'in yerine geçmesiyle son bulduğu bir sürece odaklanır. Galip çocukluğunda amcası Melih'in kızı Rüya'yı Şehrikalp apartmanında geçen çocukluğundan beri tanımakta ve sevmektedir. Okumayı öğrendiği günden itibaren Celâl'in yazılarını okumaya başlayan ve hayran olan Galip'in hayatında Rüya ile birlikte Celâl'in de önemli bir yer tuttuğu açıktır. Rüya'nın kaybolmasının ardından yaptığı ilk iş önce Rüya'yı geri dönmeye ikna etmesi için yardım istemek üzere yazıhaneye gitmek olur. Yazıhane'de Neşati ve bir magazin yazarından Celâl'e dair dedikodular dinleyen Galip, Celâl'in nerede olduğunu öğrenemez. Bununla birlikte Celâl'in kaybolmasının Rüya'nın kaybolmasıyla ilgisi olduğunu düşünür ve Celâl'i de aramaya başlar. Galip, Rüya'yı ve Celâl'i ararken İstanbul'un gizemli ve karanlık yerlerini gezer, daha önce duymadığı hikâyeler, komplo teorileri, bilgiler işitir. Celâl'in Şehrikalp apartmanının çatı katındaki dairesine yerleşerek bütün yazılarını ve belgelerini okuyan Galip kayıp Celâl yerine köşe yazılarını yazmaya başlar. Aynı şekilde Celâl kimliğiyle Mehmet isimli takıntılı bir hayranıyla telefonda konuşur, hatta BBC kanalından gelen muhabirlere Celâl adıyla röportaj verir. Yolculuğun sonunda Rüya da Celâl de bilinmeyen biri tarafından öldürülürler; fakat Rüya'yı bulmak da Celâl'i bulmak da Galip için önemini yitirmiştir. Galip ile Rüya'nın buluşması gerçekleşmez, hatta roman boyunca Galip hatıraları dışında Rüya ile de Celâl ile de bir kez olsun yüz yüze konuşmuş değildir. Celâl'le buluşması ilahi ya da insanüstü bir zeminde değil gündelik zeminde, köşe yazısı zemininde gerçekleşir. İlahi zemin bir esrar olarak yazıların içine gömülmüştür.

Huzur ve Kara Kitap ortak olarak “Şeyh Galip’ten ve bütün bir tasavvuf edebiyatı geleneğinden devraldığı, sevgiliyi (“maşuk”u) ve bu yolla kendini arama”⁵⁴⁴ temasını içerir. Bununla birlikte *Huzur*’da Mümtaz’ın Nuran’la geçirdiği zamanların uzun tasvirleri bu “sevgiliyi ve kendini arama” temasını gölgede bırakır. Ayrıca Suat gibi 1950’lerin nihilizm ve anarşizm rüzgarlarının ilk işareti olarak görülebilecek bir karakterin ağırlığını koyması ve romanın merkezi kaydırması İhsan-Mümtaz diyalektiğine yeni bir boyut kazandırır. Mümtaz’ın iyilik meleği İhsan ve kötülük meleği Suat arasında kalması sonraki sayfalarda ortaya koyacağımız üzere romanın iç zamanına ve yapısına son derece uygundur. *Tutunamayanlar*’da ise *Huzur ve Kara Kitap*’tan farklı olarak kahramanın aradığı sevgili değil hakikattir ve eser hakikat yolunda kendini arama teması üzerine kuruludur. Fakat üç kendini arayış romanının da gerçekleştirdiği yenilik, romans adı altında toplanan klasik anlatının yapısını farklı bir şekilde yeniden yaratmış olmalarıdır.

Erkeğin kadını idealleştirdiği ve kadına talip bir başka erkeğin varlığı karşısında etki altında kalarak ızdırap çektiği bir anlatı olarak *Kara Kitap*, *Huzur*’un yapısına sahiptir. Bununla birlikte, erkeğin değer verdiği bir arkadaşını kaybetmesi üzerine onun hakkında bilgi toplamaya başladığı ve bu arayış sonucu kendinden ve gündelik hayattan koptuğu bir anlatı olarak *Kara Kitap*, *Tutunamayanlar*’ın yapı ve dinamiklerine de sahiptir. İki dev romanın mirasçısı olarak *Kara Kitap*, *Huzur* ve *Tutunamayanlar*’ın hem sorunsallarını devralır; hem de bunları bozuma uğratar. *Huzur*’un temel dinamiğini oluşturan idealize saf aşk (Nuran), yardımcı ideal-bilgelik (İhsan) ve *Tutunamayanlar*’ın haksızlığa uğrayan, güvenilir, dürüst aydını (Selim); *Kara Kitap*’ta saflığı ve sadakati şüphe uyandıran bir aşka (Rüya) ve kusurları, yalanları açığa çıkarılarak bilgeliği ve ideal oluşu noktasında güvensizlik yaratan bir aydına (Celâl) dönüşür.

⁵⁴⁴ Darmin Hadzibegoviç, *Kara Kitap’ın Sırları*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 54.

4.2. Aydınlar: İhsan, Selim ve Celâl

Huzur romanında Mümtaz'ın amcası İhsan ilk sahnede karşımıza hasta bir adam olarak çıkar. Mümtaz'ın “tanıdığı insanların en rahat, en güzel konuşanı, sohbeti, şakası günlerce çıkmayan adam” zor konuşur haldedir.⁵⁴⁵ Sonrasında roman zamanı Mümtaz'ın çocukluğuna döner ve İnsan'ı otuzlu yaşlarda, genç bir öğretmen olarak gösterir. İhsan Kuvayı Milliye üyesi olarak savaşta bulunmuştur. Mısır'daki esirliğinden yeni dönmüş, sağlığı Anadolu'ya geçmesine engel olduğu için İstanbul'da gizli bir teşkilatta çalışmaktadır. “Bir ayağı sakat, çiçekbozuğu, gözlerinin içi gülen” bu amca oğlu, karşılaştıkları ilk gün küçük Mümtaz'ı “Emmi oğlu böyle sevilmez...” diye havaya kaldırır, ailesinin acısı hala taze olan çocuğa “Böyle asık suratlı olma, her şeyi unut...” diye öğüt vererek karşılık beklemeden onunla arkadaş olur.⁵⁴⁶

Mümtaz'ın İhsan'a daha onu tanımadan evvel, babasının anlattıklarından bir aşinalığı vardır. Babası, evde kardeşinin oğlundan çok bahsetmiş, “İhsan'a bayılıyorum. İnşallah Mümtaz da büyüyünce ona benzer”, “Bizim ailede galiba en akıllı adam İhsan'dır,” şeklinde söz etmiştir. “Mümtaz babasının bu sözlerini dinlerken, amcasının kendisinden yirmi üç yaş büyük oğluna, kendi zihninde başka türlü birkaç sima birden hazırla(r)” fakat vapurda kendisiyle karşılaştığı zaman onu zihnindeki simaların hepsinden daha iyi ve güzel görür.⁵⁴⁷

Bir açıdan Mümtaz'ın İhsan'a bağlılığı, daha onu görmeden babasının teşvikiyle gerçekleşmiştir. Vefat eden babası kendi hatırasıyla birlikte İhsan'ın ne kadar iyi ve güzel olduğu düşüncesini de Mümtaz'a bırakmış, Mümtaz İstanbul'a geldiğinde yol göstericisini hazır bulmuştur. Kendisinden yirmi üç yaş büyük olan İhsan Mümtaz için hem ağabey, hem hoca hem de baba olur.

⁵⁴⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 21.

⁵⁴⁶ **A.g.e.**, s. 41.

⁵⁴⁷ **A.g.e.**, s. 41.

Bende İhsan'ın tesiri büyüktür. Asıl hocam odur. Onun sayesinde o kadar az yoruldum ki... İhsan'ın en güzel tarafı, insan için yolları kısaltmayı bilmesidir. (..) Ben ağabeyim diyorum, İhsan babam sayılır.⁵⁴⁸

Bir ağabey ve bir baba olarak İhsan'ın Mümtaz ile ilişkisi her zaman belli bir saygı içinde ve seviyeli bir şekilde gerçekleşir. İhsan'ın iyi ve doğru enerjisi bir gerilim unsuru olarak Suat'ın kötücül enerjisi ile birlikte romanı kuşatır. İhsan adı gibi “ihsan eden, yardımcı olan” konumundadır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, İhsan'ı yazarken Yahya Kemal'i anlattığına dair bir söylemde bulunmamış ve bununla birlikte belki de onu İhsan'dan ayırt etmek amacıyla romanın içinde Yahya Kemal'i altı farklı yerde zikreder. Bununla birlikte, İhsan Fransa tecrübesi, Albert Sorel'le tanışıklığı, tarihe merakı, öğretmenliği, yerli ve milli olanı arayışı ve ülke sorunlarına dair düşünceleri açısından Yahya Kemal'den özellikler taşır.

Tutunamayanlar'da Selim ise dış görünüş itibariyle bazı karakterler tarafından farklı tanımlanarak okurun çelişkiye düşürüldüğü ve bu çelişki sebebiyle eleştirmenlerce Selim'in Turgut'un hayal ürünü olduğu yönünde yorumlara sebep olmuş bir karakterdir. Turgut onu “uzun parmakları, kalın ve boğuk sesli, her zaman karışık olan gür siyah saçlı”, kambur duran” biri olarak hatırlar ve “uzun boylu ve zayıf” oluşunu Süleyman Kargı'ya benzetir. Süleyman Kargı'ya göre de uzun boylu, zayıfça ve siyah saçlıdır. Kayhan onunla fiziki özelliklerine dikkat çekerek “Kültür Robert Taylor'u, ince Selim!” diye alay eder. Günseli de aynı şekilde onu “uzun boylu, karışık saçlı, kuzeyli bir ilâh gibi fakat saçları koyu renk” olarak tanıır.⁵⁴⁹ Günlüklerinde Selim çocukluğunu “bünyesi zayıf, uzun boylu olduğu için sınıfın arka sıralarına oturtulan”, saçları “önceden kısa kestirilen”, sonra ise “uzadığı halde, çok sert olduğu için bir türlü arkaya yatırılmayan” bir görüntüyle tanımlar. Romanda bu tutarlı tanımları çelişkiye düşüren tek kişi Necmi'nin “kısa boylu, sarışın” tanımıdır ki Necmi Selim'i yakından tanıyan biri değildir.⁵⁵⁰ Turgut Selim'i ilk olarak mühendislik

⁵⁴⁸ A.g.e., s. 199.

⁵⁴⁹ *Tutunamayanlar*, s.25, 29, 327, 105, 104, 347, 467, 470.

⁵⁵⁰ A.g.e., s. 490.

fakültesinde çok sıkıldığı bir ders esnasında tanır. Dersten çıkıp gitmek istediği bir sırada önünde oturan Selim ve arkadaşı Kenan'ın “vakit geçirme oyunu” dikkatini çeker. Kenan saat tutmakta, her dakika Selim sıraya yazılı otuz dörtten sıfıra kadar azalan sayılardan birini silmektedir.

Sıfırın altına da ‘zırrr’ diye yazılmıştı. Kenan: “Otuz üç,” dedi başını kaldırmadan; arkadaşı da büyük bir ciddiyetle parmağını ıslattı diliyle ve otuz dört sayısını sildi. Turgut’a dönerek: “Zil çalınca da ‘zırrr’ı siliyoruz,” dedi. “Denemeyle sabittir ki bu metotla bütün sıkıcı dersler en garanti bir şekilde geçirilir. Şubemiz yoktur. İlk deneme parasızdır. Bakkallarda ısrarla arayınız.” “Sevdim sizleri,” dedi Turgut. “Benim adım Turgut Özben, oyununuza katılabilir miyim?” “Saatiniz tam zile göre ayarlıysa, zaman tespiti görevini size verelim. Kenan’ın saati biraz geri. “Zırrr’ı silme işini kesin bir duyarlıkla yapamıyoruz. Benim adım da Selim.” Turgut hemen daha yakına sokuldu.⁵⁵¹

Turgut’un Selim’in hayatına ilk olarak bir oyun vasıtası ile katılması, bu oyunu merak etmesi ilişkilerinin daha ilk baştan kaderini belirler gibidir. Turgut meraklı ve anlamak isteyen bir ikinci adam olarak Selim’in oyunlarını, düşüncelerini, hayatını takip edecek ve saati düzgün işlediği için zaman tespitini üstlendiği gibi Selim’in hayat hikâyesinin terkibi görevini üstlenecek kişidir. Selim intihâr ettiğinde yirmi sekiz yaşındadır, “Gençlik fotoğraflarımıza bakar gibi olacağız onu hatırladıkça,” der Turgut. “Selim hep genç kalacak.”⁵⁵²

Kara Kitap’ta Celâl “şişman, kocaman gövdeli, yumuşak bakışlı, küçük elli” bir görünümle tanımlanır. “Kendisini İngiliz polisiye romanlarının kahramanlarına benzettiği için çok sevdiği yağmurluğu, kumaşını uzak bir akrabanın Sirkeci’deki dükkanından aldığı pantolonu, ellerini bastırarak sık sık ceplerinin içine soktuğu için

⁵⁵¹ *Tutunamayanlar*, s. 40-41.

⁵⁵² *A.g.e.*, s. 360.

ceplerinin kenarlarındaki söküklere açılmış ceketini cebinde dolmakalemi” ile halka kolaylıkla karışabilen bir gazeteci, orta halli bir insan izlenimi verir.⁵⁵³

Celâl, Galip daha ilkokuldayken Selim Kaçmaz adıyla Milliyet gazetesinde köşeyazıları yazmaktadır. Galip okuma yazmayı okuldan iki yıl önce babaannesinden öğrenmiştir ve iyi bir şekilde okuyabilmeye başladığında okuduğu ilk yazılar, Celâl’in yazılarıdır ve bu zamanı Galip aynı zamanda Rüya’yla tanıştığı zaman olarak hatırlar.

Galip, Rüya’yı ilk gördüğünde, kabakulak olmadan altı ay önce, yemek masasının üzerine yerleştirilen tabureye oturmuş, berbere saçını kestiriyordu. (...) Bu, Arabın ve Alâaddin’in dükkânının önünde kahve kuyruklarının uzadığı, naylon çorapların kaçakçılarca satıldığı, İstanbul’daki 56 model Chevrolet’lerin gittikçe çoğaldığı, Galip’in ilkokula başladığı ve Milliyet gazetesinin ikinci sayfasında haftada beş kere Selim Kaçmaz adıyla yazan Celâl’in yazılarını dikkatle okuduğu zamandı. ⁵⁵⁴

Galip’in çocukluğunun geçtiği dönem “Dodge, Packard, DeSoto ve yeni Chevrolet’ler” gibi Amerikan modeli arabaların çoğaldığı, ekonomik bir bunalımın yaşadığı 1950’lerin sonu 1960’lı yılların başı olmalıdır. 1960’lardan romanın güncel zamanı 1980’lere uzanan süreçte Celâl, futbol maç tahlilleri, Beyoğlu’nun arka sokaklarındaki cinâyetleri, bulmacalar, ‘Elyazınızdan Kişiliğinizi Okuyoruz’, “Rüyalarınızı Yorumluyoruz”, “Yüzünüz, Kişiliğiniz”, “Bugünkü Burcunuz” ve ‘İster İnan İster İnanma” köşelerine yazdığı yazıları, Amerikan filmlerine dair eleştirilerinden oluşan gençlik döneminden⁵⁵⁵ kapalı, örtülü, apolitik, hikâye üslubuna sahip yazılar yazan elli iki yaşında ünlü bir köşe yazarına dönüşmüştür. Orhan Pamuk Celâl’i **“Herkesin köşe yazarlarının yazılarını kendine göre okuduğu ve kendi sorunlarını gördüğü yıllar: O ise çok muğlak, çok belirsiz yazılar yazıyor,”** şeklinde anlatır.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, 174.

⁵⁵⁴ **A.g.e.**, s. 12.

⁵⁵⁵ **A.g.e.**, s 18-19.

⁵⁵⁶ **Kara Kitap’ın Sırları**, s. 83-84.

Orhan Pamuk “her şeyin profesörü” dediği köşe yazarlarının, on iki yaşından beri hayatında önemli bir yer tuttuğunu anlatırken aynı zamanda Türkiye’de pek az ülkeye nasip olabilecek bir yerleri olduğunu söyler:

12 yaşından itibaren köşe yazarlarını okumaya başladım. Onları çok önemsedim. Politik ve güncel dünyanın koordinatlarını oluşturdular. Türkiye’de köşe yazarlarının, dünyanın pek az ülkesinde nasip olabilecek bir yerleri olduğunu düşünüyorum. Onlar her şeyin profesörüdür. Okuyucunun dünyaya bakışını anlamlandırır; onu esir alırlar. İnsanların derinde yatan bazı ihtiyaçlarına cevap veren bir alışkanlıktır, köşe yazarı okumak. Bizim dünyamızı belli ölçülerde kuran bu insanlar, sonradan bir çeşit tanrıya dönüşürler.⁵⁵⁷

Celâl karakterini yaratırken “bizdeki zengin köşe yazarları yelpazesinden herhangi bir yazara benzetmemek için çok uğraştı(ğın)”, bununla birlikte Celâl’in “bizim köşe yazarlığı tarihimizin birçok renkleri(ni)” taşıdığını söyler. Çok politik ve güncel olanları ayıklayarak günlük hayatın ayrıntılarına, romandaki esrarlı atmosfere, insanların tuhaflıklarına ve gülünçlüklerine düşen kısımları Celâl’in köşe yazılarına seçtiğini belirten Pamuk, karşımıza apolitik bir köşe yazarı resmi çıkarır.⁵⁵⁸ *Öteki Renkler*’de Çetin Altan üzerine yazdığı yazıda, *Kara Kitap*’a dair onu en korkutan dertlerden birinin, Celâl Salık’ın ünlü köşe yazarlarından birine, özellikle Çetin Altan’a benzetilmesi, bu çekici kişiliklerin gölgesinde kalması ihtimali olduğunu söyler.⁵⁵⁹

Aydın karakterler bulundukları çevre ve meslekî konum açısından Türkiye’de ağırlık noktası akademiden medyaya değişen kronolojik bir çizginin üzerine yerleşirler. İhsan Galatasaray’da tarih öğretmeni ve bir Türk tarihi yazmayı arzulayan bir yazar olarak akademi merkezli, Selim üniversite yılları ile dergicilik faaliyetleri

⁵⁵⁷ Orhan Pamuk, *Öteki Renkler*, s. 136-137.

⁵⁵⁸ A.g.e., s. 137.

⁵⁵⁹ A.g.e., s. 268-269.

üzerinden akademi-medya merkezli ve Celâl ise bir köşe yazarı olarak medya merkezli bir aydın profili çizer.

İhsan tarih öğretmenliğinin yanı sıra evde de sürekli okuyan ve yazan birisidir. Mümtaz'ın İstanbul'da amcaoğlunun yanına yerleştiğinde ilk öğrendiği şey İhsan'ın sürekli meşgul olduğudur. Bu sebeple Mümtaz'ın evde günleri çoğunlukla yalnız geçer. Evin üst katında, İhsan'ın odasının üstündeki odaya yerleşen Mümtaz, odasının hemen yanında İhsan'ın çalıştığı kütüphaneyi bulur ve ilk defa bu kadar kitap, bir yığın resim ve eşya gördüğü için çok şaşırır. Zamanla evin hayatına alıştıkça bu kütüphaneye doğru çekilir ve ilk okumaları bu kütüphanede başlar. Roman, hikâye ve şiir kitapları Mümtaz'ın o evdeki ilk senesinde asıl arkadaşları olurlar.⁵⁶⁰

Bir gün farkına varmadan İhsan'ın adeta küçük bir yol arkadaşı olduğunu, birçok şeyleri kendisine anlattığını, kendisiyle münakaşa ettiğini, ona ufak tefek yardımlar ettiğini görünce şaşırılmıştı. Hammer'de şunu arayiver; bak bakalım şaklaban (Şanizade) ne diyor? Hocaefendi (Tacüttevarih)'den şu meseleyi öğren, gibi siparişler birbirini takip ediyordu. O zaman Mümtaz kocaman bir cildi yakalıyor, odanın bir köşesinde kendisi için konulan masanın başına geçiyor, işine göre, saatlerce, Halet Efendi'nin hayatını, Habsburg hanedanının filan sefirle İstanbul'a gönderdiği hediyeleri, yahut Mısır seferinin mukaddemelerini İhsan için hazırlıyordu. İhsan büyük bir Türk tarihi yazmak istiyordu. Bu, onun içtimai doktrinini toplayacaktı. Yavaş yavaş fikirlerini Mümtaz'a açmıştı. Mümtaz onu dinlerken aydınlıktan aydınlığa koştuğunu sanıyordu.⁵⁶¹

On iki on beş yaşlarında bir çocuğun kocaman tarih kitabı ciltleri arasında kaybolması Mümtaz'ın küçük yaşta ağır fikirlerle karşı karşıya bulunduğunu, İhsan'ın o yaşta onu büyük bir insan gibi kabul ettiğini gösterir. İhsan ve Mümtaz arasındaki ilişki akademi merkezli bir usta – çırak ilişkisidir. Mümtaz tarihi de edebiyat zevkini de resmi kanonun dışında, okuldan ziyâde İhsan'ın öğretmenliğinde öğrenir. İhsan, Mümtaz'ı yeni sorular ve fikirlerle aydınlıktan aydınlığa köştürür. İhsan klasik Cumhuriyet aydınlarını hatırlatır şekilde, bütün kimliklerinden önce öğretmendir.

⁵⁶⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 41.

⁵⁶¹ **A.g.e.**, s. 43.

Tutunamayanlar'ın aydını Selim'i ise çoğunlukla öğrenci olarak görürüz. Kitaplardan başını kaldırmayan, okuduğu her kitabın etkisi altında kalan akademik eğilimli Selim bu özelliklerine rağmen üniversite eğitiminde hayal ettiği atmosferi bulamayıp uzaklaşır ve dergiciliğe yönelir. Selim'in çevresi okul ve iş arkadaşlarından meydana gelir. Ağabeyi olarak gördüğü Esat Selim'e üniversitenin pek de heyecan verici bir yer olmadığını anlattığında Selim çok şaşırır:

Ona açıklardım: bütün bu bilgilerle yetişen insanlar, bu heyecanlı düşünceleri sadece sıkıcı bir ders olarak değerlendirir; profesör de, sanıldığı gibi, coşkunlukla anlatmaz bunları, yıllardır aynı sözleri tekrarlamaktan usanmıştır; öğrenciler de kültürlü değildir, Selim kadar kitap okumazlar, derslerden bir şey anlamazlar, nefes kesen nazariyeler onlar için ezberlenmesi gereken satırlardan ibarettir, bütün gün kantinde bu konuları hiç konuşmazlar, nefret ederler onlardan, üniversite biter bitmez kitapları yakmaya karardır bir çoğu, bütün bunlar bir aslî maaş meselesi, bir gelecek endişesi için yapılır. Bana inanmadı.

“Olamaz. Orası üniversite. Kutsal bir yer. Oradaki hocalar bizim lisedeki gibi mıymıntı değildir. Orada her şey başkadır. Profesörler, ders sırasında öyle sözler bulup söylerler ki insan altüst olur. Ne diyeceğini, nasıl düşüneceğini bilemez. İnsanın o güne kadar aklına gelmeyen öyle bir noktaya parmak basarlar ki önünüzde ufuklar açılır; o zamana kadar bunu bilmeden yaşamış olduğunuzdan utanırsınız. Onlar, Lord Henry'nin Dorian Gray'e yaptığı gibi, sarsarlar, akıllarını karıştırırlar öğrencilerin. Tatlı bir şaşkınlıktır bu: yeni bir dünyaya girmenin şaşkınlığı.”⁵⁶²

Üniversite macerasından sonra Selim, Ahmet Bayır, Ender, Serhat ve yayım dünyasından Tuncay, Haluk, Kasım gibi isimlerle birlikte dergi çıkarma macerasına atılır. Günseli'nin Turgut'a anlattığı yayım hazırlıkları ve yayım için finansör bulma hikâyesi Selim'in merkezinden akademinin ve dergiciliğin arasında her ikisinin de tenkidini yapan bir aydının gözlemlerini anlatır. Paris'te baş harfleri aynı diye philosophie yerine poligamie tahsil ederek memleketine döndüğünde otomatik olarak profesör yapılan ve başkalarının imzalayacağı yazılar yazarak kahraman bir önder

⁵⁶² Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, s. 362-363.

olmak” isterken ordinaryüs profesörünün tehdidiyle köşesine çekilen Ahmet Bayır, “hürriyetinin ilanı ile birlikte takıma girdiği halde derhal eski oyuncularını tasfiye etmekle geçici bir panik yaratan ve sonraları hafızayı beşerinnisyanlamalulolmasından yararlanarak başrollerde görünen” Ender, kendi yazdığı kuşkulu bir doktora tezi sonucu dergilere kimsenin okumadığı makaleler yazan ve bir kahvede derdini anlattığı ruh doktorunun sarhoş bir anında herkese anlatmasıyla doktorasını başkasına yazdırdığı söylentileri yayılan doçent Serhat ve onun yazılarını gazetesinde basmakla birlikte Serhat’ın verdiği destek payının bir kısmıyla siyasi dergi çıkaran Tuncay, dergi kapatıldığında yeni bir yayınevi için avans alarak paranın yarısını eğlencede bitiren Haluk, yedi düvele meydan okuyarak kahraman ilan edilmiş Kasım, spor yazarlığından gelip dergide fıkra yazarlığı için köşe isteyen yazı işleri müdürünün kayırdığı acemi yazar Yücel, bir akademi ile yayıncılığın karıştığı noktada bulunan tüm yarı-aydınların eleştirel bir panoramasını sunar. Yazarın kasıtlı bir dil sürçmesiyle Selim yerine zikrettiği Turgut’un “bütün bu kahramanları onları kendilerine verdikleri önemden de yüksek derece görerek ciddiye almakta fakat sonunda onların beklemediği davranışlarını görünce üzüntüden nereye saldıracağını bilememektedir.” Herkesin birbirine hoşgörüyle baktığı, herkesin yaptığı beğenilsin diye başkasının yaptığını beğendiği oyuna ayak uyduramayan doğru sözlü Selim, diğerlerinin sözlü saldırılarına uğrar ve bu saldırılar karşısında kendisini suçlu bularak olumsuz bir yöne itilir.⁵⁶³ Selim akademi dünyasında hayal kırıklığı yaşamışının ardından dergicilik dünyasında da hayal kırıklığı yaşamıştır.

Kara Kitap’ta Celâl ise, Selim’in akademi ve yayın dünyasında çokça önemseydiği bu insanların davranışları karşısındaki hayal kırıklığının aksine, muzip bir gülümsemeyle karşılar bu atmosferi ve yazılarında alay eder. Birbirlerine rakip üç köşe yazarıyla peron garındaki bir lokantada karşılaşmasını ve onların yazarlığa dair tavsiyelerini anlattığı “Üç Silahşörler” yazısında baş gazetecilerin birbirlerine karşı duydukları kıskançlık, çekişme, küçümseme hislerini ve bununla birlikte duydukları arkadaşlığı gözler önüne serer. Celâl, tüm ayrıntılarıyla resmettiği bu Adli, Bahti ve Cemali’nin çekememezliklerini, birbirlerini eleştirmelerini, samimiyetsiz bulmalarını, Celâl’e verdiği tavsiyelerinde gizlice birbirlerine laf atmalarını, yine de günün sonunda

⁵⁶³ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İstanbul, İletişim Yay., 2015, s. 479-484.

arkadaşça aynı masada oturup sohbet etmeye ve hikâye anlamaya devam etmelerini sevgiyle izler.⁵⁶⁴

Celâl'in medya dünyası karşısında Selim'in kapıldığı öfkeye kapılmaz. Milliyet gazetesindeki ortakları onun hakkında çok az bilgi sahibidirler ve bu bilgilerin çoğu yanlıştır ve hatta paranoya cinsindendir. Galip, Milliyet binasına gittiğinde Celâl'in rakibi Neşati ve magazin yazarı Celâl hakkında birbiriyle çelişen hikâyeler anlatırlar. Neşati'ye göre Celal Nakşi tekkesine mensup eli kuvvetli bir enişte tarafından desteklenen, ailesinin biti tükenmeyen sevgisinin içine gömüldüğü için umutsuzluk günlerinde dahi geçmişini hatırlayıvermesiyle kolayca yazı döktürebilen, onu hak etmediği bir sevgiyle koruyan güçlü hısım ve akrabalarının desteği sayesinde yalnız ülkesinin değil Balkanlar ve Ortadoğu'nun en çok okunan köşesine yerleşip sağa sola iftira edebilme şansını bulan biridir. Magazin yazarına göre sonraları başarıyla ulaşacak Celal'in tam aksine ailesinin zengin kanadıyla yılbaşı gecesi buluşmak için terzi annesinin daraltarak üzerine uydurduğu babasının ceketini giyen yoksul ve yalnız bir gençliği olmuştur, gazetecilik dışında ilişkisi o kadar zayıftır ki kalabalık bir toplantıya gitmek zorunda kaldığı zamanlarda yanında taklit edebileceği güvenilir bir arkadaşı olsun ister, hayatında hiçbir zaman baba sevgisi ya da herhangi bir sevgi görmemiş biridir. Şehrin ulaşılmaz bir köşesine saklanıp kendi kendisini sürgün etmesinin nedeni yalnızlık duygusundan, insanlara sokulamama hastalığından kurtulamayacağını anlaması sebebiyle umutsuz bir yalnızlığın kollarına çekilerek kendisini tevekküle bırakmasıdır. İki yazar da Galip'in bazı ayrıntıların Celal'in hayatına uymadığı yolundaki sözlerine aldırılmazlar. Celal, onların zihinlerinde var olduğu gibidir ve hiçbir dış kuvvet bu Celal profilini bozamamaktadır.⁵⁶⁵

Celâl'in bir dönem siyasi yönden aktif olmakla birlikte son yazılarında apolitik hale gelmiştir.

Üç romanın aydınları da bulundukları sosyal çevre içinde aydınların karakterleri ve ikinci adamların karşısında bulundukları konum da doğal olarak değişiklik göstermektedir.

⁵⁶⁴ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, (Ed. Murat Yalçın, Darmin Hadzibegoviç), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2020, s. 80-86.

⁵⁶⁵ **A.g.e.**, s. 90-93.

İhsan'ın Mümtaz'ın hayatındaki konumu babası kadar yakın olmasına rağmen şaşırtıcı şekilde hayatında Selim'in Turgut'ta ya da Celâl'in Galip'te olduğu kadar büyük bir yer tutmaz. Mümtaz İhsan karşısında ikinci planda kaldığını hissetse de bir birey olarak her zaman oradadır, benliği kaybolmaz. İhsan toplumsal meseleler yahut Mümtaz'ın hayatının kritik kararları noktasında ortaya çıkar. Bu açıdan klasik bilge motifi gibidir. Mümtaz, İhsan'ın cümlelerini hatırlar fakat sürekli İhsan'ın cümleleriyle düşünmekten rahatsız olur. Sanki Mümtaz, İhsan'ın varlığına karşı kendi varlığını kurmaya çalışır, belli bir direnç sergiler. Nuran'ın var olduğu zamanlarda ise İhsan akşam yemekleri dışında hemen hemen hiç görünmez. Mümtaz'ın Nuran'la birlikteyken yaşadığı hissin, İhsan'ın varlığının etkisini üzerinde bu kadar hissetmemesi fakat yine de İhsan'ın güvenli ikliminin devam etmesi olduğu söylenebilir. İhsan klasik bir bilge olarak Mümtaz'ın zor zamanlarında ona yardım eden ve bilgi veren kişi konumundadır. Mutlak doğrudur, her zaman en doğru tavsiyeleri verir. Roman içinde ayakları yere en sağlam basan, kendisini bütüncül bir şekilde en iyi tanıyan ve tanımlayan kişi odur. Toplumcu anlayışa karşı önce birey olmak, önce bir şahsiyet olarak kendisini almak konusunda güçlü bir ısrarı vardır:

Bana; "At kalbini girdaba, açıl engine ruh ol" diyorsun... Yahut da halkı ve hayatını tek realite; yahut bir emir gibi karşıma çıkarıyorsun. Kendin için de böyle düşünüyor ve yapmadığın için mustarip oluyorsun. Yalnız bir noktayı unutuyorsun, o da her şeyden evvel bir şahsiyet olduğundur. Ben herşeyden evvel kendime sadık olmak isterim. Bu benim ruh bütünlüğümdür. Ancak onu elde ettikten sonra bir işe yararım. Kendime sadık olmak, yani birtakım kıymetleri kabul etmek daha ilk merhalede beni etrafımdan ayırır. Zaruretiyle onlardan sıyrılırım. Kendimi bu müntehada bulduktan sonra tekrar onlara dönerim. Onun için severim ve senin dediğin gibi kendimde yaratırım. Mistiklerdeki vecd haline girmek ve denizde kaybolmakla hiçbir şey kazanmam ve etrafıma da kazandırmam. Bu demektir ki, ben hayata muhafazasını istediğim çerçeveler içinden bakarım. Bu çerçeveler benim şahsiyetimdir, tarihi benliğimdir. Ben milliyetçiyim, bir mefhumla çok yakın bir realitenin adamıyım. Fakat bu demek değildir ki, halka yabancıyım, bilakis onun emrindeyim.⁵⁶⁶

⁵⁶⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 270.

Romanda herkes İhsan'ı iyi ve doğru bulur. İhsan hak ettiği saygıyı görmekte, dostlarıyla her daim birlikte ve zenginliğin içinde mevcut olmaktadır. Hastalığı ve özel hayatı hariç tutulursa İhsan'ın anlaşılamamak gibi bir derdi yoktur, konformlu bir hayat içindedir. Aynı zamanda üniversite öğrencisi olan dinleyiciler, Mümtaz'ın arkadaşları İhsan'la belli bir seviyede tartışırlar ve neredeyse son sözü hem İhsan söyler. Münakaşalarda genellikle son sözü söyleyen, tartışmayı bitiren kişi olur. Bununla birlikte karakterlerin ağırlık noktasının iyi üzerinde fazla odaklanması metnin dinamiğinin yitirilmesi sonucunu doğurabileceği sebebiyle, 1948'de Cumhuriyet gazetesinde tefrika edilen roman 1949 yılında Remzi Kitapevi tarafından kitaplaştırıldığında romanın karakterlerinden biri Suat genişletilir ve iyi karşısında kötücül bir merkez olarak romanda müstakil bir bölüm elde eder. O bir tür kötülük meleği olarak, iyilik meleği İhsan'ın karşıt sureti konumunda Mümtaz'ın diğer yanında belirir. Nurdan Gürbilek *Kötü Çocuk Türk*'te Suat'ın adeta sırf kötülüğü temsil etsin diye romana konmuş olduğunu söyler. “Romandaki bütün asil rolüne rağmen inandırıcı bir karakter değildir Suat. Hatta birçok bakımdan bize bir taklit kahraman olarak görünür. Fazlasıyla kitabî, fazlasıyla temsili, fazlasıyla simgeseldir. Sanki sırf kötülüğü temsil etsin diye oraya konmuştur.”⁵⁶⁷ Suat'ın taklit bir kahraman olmaktan ziyade halk edebiyatından ve mesnevilerden gelen mutlak iyi-kötü karakterizasyonunun bir devamı özelliği gösterdiği, bu yönüyle Felâton Bey'de mutlak yanlış Rakım Efendi'de mutlak doğruyu yansıtan Ahmet Midhat Efendinin ve ilk Türk romanlarının geleneğini sürdürdüğü söylenebilir.

İhsan mutlak iyidir, İhsan'ın kusurları genel olarak gösterilmez. Suat mutlak kötüdür, sürekli kusurları ile birlikte anlatılır. Yazar İhsan'ın melek özelliğini zedelememek, bu sayede İhsan'ın sözlerinin mutlak ve güvenilir oluşuna zarar vermemek adına Suat'ı yaratır ve söylemek istediği diğer şeyleri, şüpheleri, öfkeli sözleri, suçlamaları Suat'a söyletir. Suat'ın söylediklerini İhsan söyleyemezdi, çünkü söyleseydi onun “mutlak bilici” konumu zarar görürdü. İhsan doğruyu hakikati

⁵⁶⁷ Nurdan Gürbilek, *Kötü Çocuk Türk*, İstanbul, Metis Yay., 2012, s. 67.

söylerken Suat sürekli kaçınılmaya çalışılan kötüyü yanlış fısıldayacaktır.⁵⁶⁸ Bu açıdan İhsan klasik anlatıların mutlak doğru karakter modelini gösterir ve bir açıdan gerçekçiliğini de kaybeder. Suat'ın İhsan'ın ağırlığını dengelemek üzere kötüyü temsilinde mutlaklaşması onun da aynı şekilde gerçekçilikten uzaklaşması sebebini doğurur.

Suat çoğunlukla Mümtaz'la ilişkilendirmiş bir karakter olsa da onun esas ilişkilendirilmesi gereken kişi İhsan'dır, çünkü bu iki karakter hikâyede birbirlerini dengelemeye çalışırken gerçekçiliklerini yitirmek konusunda ortak bir kaderi paylaşırlar. Suat'ın Mümtaz'a yazdığı mektubunda İhsan'ı kitabi konuşmakla suçlarken, Nurdan Gürbilek'in yazısında Suat'ı da aynı kitabilikle suçlaması anlamlıdır. Suat'ın kitabi yapısı mektubunda daha da belirginleşir:

Sakin bunları söyledim diye İhsan'ı sevmediğimi sanma! O büyük adamdır Mümtaz. Hem çok büyük adam. Yalnız bir tek kabahati var; kitap gibi konuşuyor. Hatta kitap gibi düşünüyor; ne dehşetli şey değil mi? Kitap gibi düşünmek! Yani tecrit ve tasnif ederek, varılacak yeri bilerek... Ben bir labirentte dolaşır gibi konuşurum. Sen bir saat rakkası gibi iki haddin arasında gidersin. O ise daima terkinin peşinde. Düşüncesinin ışığında ve düşüncesinin yolunda muayyen hedefe doğru yürür gibi konuşur.⁵⁶⁹

Nuran'ı İhsan'ın düşünce ikliminin bir parçası olarak görürsek roman boyunca Mümtaz'ın hayatında iki merkez İhsan ve Suat'tır. *Huzur* romanının başları Mümtaz'ın ailesi ve Nuran iken, Suat bölümünden itibaren merkez tümüyle Suat'a ve aydınlı hesaplaşmaya kayar. Mümtaz İhsan'a da Suat'a da hayranlık duyar ve ikisinin fikirlerinden de etkilenir. İhsan Mümtaz'ın düşünce hayatını yaparken Suat Mümtaz İhsan'ın bir kopyası haline getiren konumundan çıkarır ve düşünce dünyasını sarsar. İki dünya savaşı arasında yazılmış olan ve hem savaşın hem de yurt içinde gerçekleşen değişimleri gerilimini satırlarında taşıyan *Huzur*'da Mümtaz'ın İhsan'a sonuna kadar bağlı olmakla birlikte II. Dünya Savaşı sonrasında itibaren yükselişe geçecek nihilist,

⁵⁶⁸ Suat'ın kötücül bir karakter olarak estetik yapısının ayrıntılı tahlili ve bu yapının dünya romanları içindeki yerinin incelemesi için bkz. Hacer Selçuk, "Kötülük Estetiği Bağlamında Edebiyatın Üç Kötücül Kahramanı: Mephistopheles, Lord Henry ve Suat", İstanbul Üniversitesi Yeni Türk Edebiyatı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

⁵⁶⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Suat'ın Mektubu**, (Haz. Handan İnci, Ed. Mustafa Sökmen, İstanbul, Dergâh Yay., 2018, s. 36.

sinist ve anarşist kahramanların rüzgarını taşıyan Suat'ın fikirlerine kapılması, kararsız bocalayışı ve sonunda yarım bir istekle İhsan'a geri dönüşü romanın iç zamanı ile çakışır.

Romanın önceki tefrikasında bulunmayan ve sonradan romana dahil olarak dört bölümden birisini ele geçiren Suat'ta Tanpınar'ın önemsedığı, eskiden düşünmediğı ama Suat bölümünü yazarken düşünmeye başladığı bir fikir ya da Suat'ın ortaya çıktığı tarihte Türk toplumunda bir karşılığı olmalıdır. 1948 yılında kitaplaştırılan romanın II. Dünya Savaşı'ndan sonra aydına karşı duyulan büyük hayal kırıklıklarının, bu kaotik ortamda halk ile aydın arasında yükselen bir hesaplaşmanın ifadesi olarak tüm köprüleri yakan bir kahraman, döneminin varoluşçu ne nihilist bunalımını çağrıştıran bir karakter olarak belirir Suat. Elbette Suat'ın sonraki dönem varoluşçu ve bunalım romanlarının karakterleri gibi derin felsefe sahibi ve bütüncül bir kişiliğe sahip olduğu söylenemez, belki romanlaştırma esnasında önceki karakterlerden daha hızlı tasarlanıp yazılmasının acele izlerini taşımaktadır. Fakat sosyolojik bir noktaya oturduğunda Suat karakterin, ikinci adamı ikileme düşürecek, önceki neslin aydınının karşısında duraklatacak ve belki zaman içinde bu aydını yerinden edecek yeni bir model olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Suat daemonik yapısıyla içine girdiğı ortamı bozan, özellikle burjuva toplantılarının konforunu alt üst eden bir yapıyla ortaya çıkar. Mümtaz ve çevresine “Kelimelerde yaşıyorsunuz!” diye haykırır. “Kelimelerde yaşıyorsunuz. Ben kelimelerin manasını öğrenmek istiyorum.”⁵⁷⁰ Zihninin kaotik atmosferi içinde fikirlerinin belirgin bir tutarlılıkla ilerlememesi onu bütüncül bir aydın olarak görmemizi engeller ama zihni ızdırapları ikinci adamı, yani Mümtaz'ı etkiler. Okur şaşırtıcı şekilde, Suat'ın bu dağıtma işlemini sürdürmesini ya da radikal bir düzeye yükseltmesini arzularken bulur kendini. Suat da İhsan gibi hastadır. Suat, mektubunu kimsenin kendisini anlayamadığını düşünürken “Beni anlamaya çalışınız. Bunu galiba İhsan yapacak. Fakat kim bilir ne kadar tatsız şekilde,”⁵⁷¹ sözleriyle bitirirken İhsan Suat konusunu onu “karışık” ve “hasta” biri ilan ederek en kısa hükümle konuyu kapatır. “Suat'ı tek bir düşüncede bulmağa çalışma. O karışık adamdı. Garip bir gururu vardı. Sansüeldi, isyankârdı, ve nihâyet... hastaydı.”⁵⁷²

⁵⁷⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 310.

⁵⁷¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Suat'ın Mektubu**, s. 56.

⁵⁷² Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 351.

İhsan ve Suat birçok noktadan zıt olmakla birlikte fikirlerle ve birbiriyle hesaplaşan, bu noktada birbirine bağlanan iki nesil arasındaki farkı da veren bir konumda bulunurlar. İnsanda mesuliyet duygusunu önceleyen ve her koşulda hayata bağı, kadere ve insanlığa itimadı bulunan İhsan'ın aksine, Suat her şeye karşı büyük bir güvensizlik ve isyan duygusu içindedir ve mesuliyet duygusu içinde olmadığı, hayata hedonist yaklaştığı onu özentî ve yapay bir karakter konumuna düşürmek bahasına vurgulanır. Nihayetinde Suat ontolojik bir bunalıma yakalanır ve bunun sonucunda tıpkı Selim gibi intihar eder.

Tutunamayanlar'da Albert Camus'nün "Ontolojik mesele yüzünden ölen kimseye rastlamadım" sözünü duyunca "Biri bu yüzden ölmeli, intihar etmeli," diyen Selim'i önceler bir konumda duran *Huzur*'daki Suat, ontolojik sebeplerle ondan önce intihar etmiştir. Fikirleri Selim kadar derinleşmemiş olmasına ve klasik anlatı geleneğinin kuralları sebebiyle salt kötü yazılmaya mecbur kalınmasına rağmen Suat'ta Selim'i andıran yönler vardır. Hayat karşısında duyulan huzursuzluk, memnun olmama, daimi serseri olma ve insanlara kötücül şeyler fısıldama arzusu, Kafkaesk tavır, nihilizm, bunalım, yalnızlık, uyumsuzluk, daima huzur bozduğu ve kimsenin ondan hoşlanmadığını düşünme, oyuncu ve ironik karakter, tatminsizlik, hayatını israf olarak görmesi, dehşet ürperişleri, hayat karşısında bir anda yenik düşme, kötülük yapma ve kendini suçlama, kibir ve özgüvensizliği aynı anda yaşama, öfke ve en nihayetinde intihar Suat ve Selim'i birbirine yaklaştıran benzerliklerdir.

Suat ile Selim'i birbirinden ayıran en temel nokta ikinci adamların yani Mümtaz ve Turgut'un onlara bakışındaki farklılıkta gizlidir. İki konumda da ikinci adamlar bu kişilerle yakın yaşadıkları fakat Mümtaz'ın zaten bir akıl hocası, ayaklarını yere bastıran bir mentoru vardır ve etkilenmesine karşın, Suat'a biraz da hocasının gözleriyle bakar. Bu sebeple Suat bir canavar, bir "yamyam münteher"⁵⁷³, bir zalimdir. Fakat tüm canavarlığına rağmen Suat baskın karakteriyle adeta romandan fırlayarak "Beni dinleyin. Ben sıradan bir kötü ve hastadan çok daha öteyim," der gibidir. Romanın sonunda, Suat'ın hayalinin kendisine yumruk attığı ve İhsan'ın ilaç şişelerinin kırıldığı sahnede ise yüzü gözü kan içindeki Mümtaz'ın yüzünde beliren gülümseme ve garip mutluluk, o noktada Mümtaz'ın yeni bir eşiğe adım attığının

⁵⁷³ A.g.e., s. 95.

sinyallerini verir. Nitekim Tanpınar da röportajlarında Mümtaz'ın kendisini yeni bir insan olarak doğmak için zorladığını söylemiştir.⁵⁷⁴ *Tutunamayanlar*'daki Turgut ise *Huzur*'da Mümtaz'ın İhsan'ı gibi geleneği temsil eden olgun bir hocaya sahip değildir, belki olsa bile Turgut onu dinleyecek durumda değildir. Dolayısıyla üniversite yıllarını birlikte geçirdiği Selim'in biraz da kötücül tonlar sezdiğimiz her şeyi terk etme, reddetme, yıkma davetinden kendini alıkoyamaz. Selim Turgut'un gözünde, tutunamayanların büyük kahramanı, bir Don Quijote, bir İsa'dır. Selim'in kendi tanımıyla Lord Henry, "Prens Paradox"tur.⁵⁷⁵ Neredeyse tüm roman boyunca sürecek tereddüdüyle birlikte Turgut sonunda Selim'den başka bir şey düşünemeyen, bütün hayatı onun fikirleriyle dolu bir hale gelir ve Tutunamayanlar prensi olarak Selim'in yerine geçtiğini ilan eder. Belki Tanpınar planladığı gibi Mümtaz'ın yolculuğunun devamını, onun dönüşümünü yazabilseydi Mümtaz'ın kaderi de Turgut'un kaderini paylaşacaktı.

"Ben kötüyüm; sizlere karşı kötü duygular besledim içimden," der Selim günlüğünde.

Beceriksizliğimden uygulayamadım kötü düşüncelerimi. Sizleri kıskandım, küçük gördüm, bayağı buldum: bana yapılmasını istemediğim kötülükleri sizlere yapmak istedim. Fırsat bulunca da yaptım. Dün gece rüyamda biri beni öldürdü. İçimin boşaldığını hissettim. Ben de ne işkenceler düşünmüşümdür bana kötülük edenler için. Beni de öldürmelerini istiyorum artık. Çünkü, artık olduğum gibi kalmaya dayanamıyorum. Yalnız, beni öldürürseniz kötülüklerim gene gizli kalacak. Onları bir sır gibi mezara götüreceğim: gene aldatacağım sizleri. Gelin, hep birlikte, önce yaşarken öldürelim beni. Aklıma geldiği zaman bile ürperdiğim yaşantılarımı ortaya koyalım: didik didik edelim. Ondan sonra ölümün bir anlamı olur benim için. Sizin de işinize yarar: benim gibilerden sakınırsınız bundan sonra. Hayır işinize yaramaz. Ortalıkta dolaşmanızdan, pek zarar görmüş bir durumunuz sezilmiyor. Belki de gizli gizli zehirlemişimdir sizleri.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ "Tanpınar'la Huzur Hakkında Bir Konuşma", Kitaplar, S. 2, 1 Mart 1950.'den alıntılan Handan İnci, "Sunuş", (Suat'ın Mektubu kitabı için sunuş yazısı) Ahmet Hamdi Tanpınar, Suat'ın Mektubu, s. 9.

⁵⁷⁵ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, s. 362.

⁵⁷⁶ A.g.e., s. 595.

Selim klasik bilge motifinden farklı olarak yardımcı değil, Turgut'un ulaşmak istediği hayatı ve hakikati temsilen bir hedef konumundadır. Turgut'u zaman zaman eleştirir, bu eleştirilerinden kendini de suçlar.

Kimsenin yaşantısını beğenmedim: kendime uygun bir yaşantı da bulamadım. Turgut'u da hor gördüm bu arada. İsteddiği gibi yaşamasına karşı koydum. Sonunda uzaklaştı benden. Ona Burhan'lık yaptım. Evlenmesine karıştım. Sonra evlerine gitmedim. Şimdi gitmek isterdim. Özür dilemek, kendimi olduğu gibi bırakmak isterdim. Ne yazık bütün bunları gerçekleştirecek gücüm yok. Düşümler, istenildiği anda çözülmüyor. Bir söylemekle açılmıyor kapılar. Soracaklar, anlattıracaklar. Neden önce öyle diyordun da şimdi böyle... Beni gene çileden çıkaracaklar sonunda. Yenilginin bile tadına varamıyor insan. Bütünüyle teslim olmanın keyfini süremiyor.⁵⁷⁷

İhsan'ın anlaşılma gibi bir derdi yahut ızdırabı olmamasına rağmen Selim roman boyunca dinlenilmemekten, anlaşılmamaktan, hakkının verilmemesinden şikayet eder. Hayattayken konuşmaya ve değiştirmeye çalıştığı kimse onun bu talebini yerine getirmemiş, onu anlamamıştır. Ölümünden sonra onu arayış yolculuğuna çıkan Turgut zihninde kendi vicdan azabıyla birlikte neden Selim'in anlaşılmadığını, kimsenin onu dinlemediğini sorgular, isyan eder. Selim'in sözleri ölümünden sonra Turgut tarafından dinlenilmeye başlanır ve korkunç bir vicdan muhasebesidir bu. Turgut'un görüştüğü insanlar Selim'in ancak ayrı ayrı birer yönünü tanıyabilmişlerdir. Turgut bütün bunları acı içinde düşünür ve yakınır:

Hepimiz ayrı ayrı birer yönünü tanıyabilirdik ancak; bütünü tanımak bir hayal gücü isterdi. Dokunduğun her şeye kendini koydun, içini verdin. Acımadan her şeyi Selim'likle doldurdun. Bana gözlerini bıraksaydın hiç olmazsa giderken. Şimdi, iki kişinin konuştuğu katı kelimelerde kalıyor Selim'lik. Bütçeye büyük bir tahsisat da konulsa, bütün Selim'likleri bir araya nasıl getirebiliriz?⁵⁷⁸

Bir açıdan Turgut farkında olmadan Selim'in her parçasında okurun karşısında farklı biri olarak çıktığı bir önsöz kitabı yazma projesini gerçekleştirir gibidir.

⁵⁷⁷ Oğuz Atay, **Tutunamayanlar**, s. 666-667.

⁵⁷⁸ A.g.e., s. 363.

Kendi önsözümü yazacağım. Olmayan romanların yazarı Selim Işık için önsözler yazacağım. Her önsözde, okuyucunun karşısına değişik bir kişilikle çıkacağım. Bin yazar kadar, on bin yazar kadar güçlü olacağım böylece. Bazı ön- sözlerde başarısız bir yazar olacağım: ilk eserimin ilgi görmemesi üzerine ümitsizliğe kapılarak intihar edeceğim. Bazen de, o kadar meşhur olduğum halde anlaşılmamış olmanın ıstırabını duyacağım gene: insanlardan kaçacağım.⁵⁷⁹

Selim düşünceleri sıradışı olsa da daha gündelik hayat içinde yer alan ve sıkıntılarını gündelik hayata alışamama, karışamama üzerinden yaşayan bir aydın Turgut'un gözünde. Turgut'un onu en belirgin tanımladığı ve hakkında üzüldüğü yönlerden biri budur. Selim Cumhuriyet dönemi aydınları gibi kitlesel bir dönüşüm ya da eğitim düşünmez, İhsan'ın yaptığı gibi okulların durumuna, iktisadi girişimlere, kültüre dair genel devlet programları çizmez. Selim, oldukça birey düzeyinde, bireyden topluma yayılacak bir değişim ve dönüşümü arzular. İhsan, bireyden topluma yönelecek bir hareketin peşindeyken Selim sanki toplumcu bir hareketin içinde bireye dönmeyi tavsiye eder gibidir.

Ne yapmalı? Bugüne kadar sürdürdüğüm gibi, çevremdeki kişilerin davranış ve tutumlarını bilinçsiz bir aldırmaçlıkla benimseyerek bu renksiz, kokusuz varlıkla yetinmeli mi; yoksa, başkalarından farklı olan, başkalarının istediğinden çok farklı, köklü bir eylem isteyen gerçek bir insan gibi bu miskin varlığı kökten değiştirmeli mi? En basit sorunların çözümünde bile bocalayan bu sözde devrimci gölgeyi, hiç düzeltmeden, biraz olsun çekidüzen vermeden, amaç edindiğimiz ülkeleri gerçekleştirmek için hemen kavganın ortasına atıverelim mi? Kendini yönetmeyi beceremeyen kişileri, toplumları yönetmek, onlara yeni yollar göstermek için hemen başa geçirelim mi? Yoksa, toplu eylemlerde kütlelerin başına bela olan zayıf kişilikleri önce sert ve sıkı bir sınavdan mı geçirmeli?

Ben kendimi yeterli görmüyorum. Ne için yeterli? Her şey için. Topluluğun eylemine engel olabilecek sorunlarımı çözmeden, onu güdebilecek sorunlarımı çözmeden, onu

⁵⁷⁹ A.g.e., s. 394.

güdebilecek güçte olmadığımı seziyorum. Başkalarına söyleyecek bir sözüm olabilmesi için önce kendime söz geçirmem gerektiğine inanıyorum. Bana bugün, ne yapmalı? diye soracak olurlarsa, ancak, önce kendini düzeltmelisin, diyebilirim. Bir temel ilkeden yola çıkmak gerekirse, bu temel ilke ancak şu olabilir: kendini çözemeyen kişi kendi dışında hiçbir sorunu çözemez.⁵⁸⁰

Selim, İhsan gibi devlete bağlı istihbarat görevlerinde çalışan biri değil. Bir dönem mühendis olarak memuriyet işi yapıyor, fakat mesleği ile özdeşleşen bir yanı yok. Huzursuz bir ruh olarak dolaşıyor. Bu açıdan İhsan'ı genel düşünceler hakkında programlar üreten bir konumda görürken, Selim'in gündelik hayata daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. İhsan Selim'in umutsuz gerçekçiliğinin karşısında daha idealist bir karakter gösterir.

Kara Kitap'ın Celal'i ise, artık aydın ikinci adam diyalektiğinin o kadar da öneminin kalmadığı, her insanın kişisel bireysel düşüncelere sahip olması sebebiyle aydınların ürettikleri yazılar dışında ve bir meta olarak konumlarının dışında bir önemlerinin olmadığı bir dönemde mevcut bulur. Fakat bu duruma isyanı yoktur. Galip, roman boyunca hiç yüz yüze gelmediği Celal'in yazılarının yer aldığı gazeteyi ya büfeden ya da Alaaddin'in dükkanından alır. Dükkan içindeki envai çeşit eşyanın vurgulanışı, gazetenin ve dolayısıyla Celal'in yazılarının da bu satılan eşyalar gibi bir tüketim nesnesi olduğunu bize özellikle vurgular. Denemelerinde köşe yazarlarının hayatı değiştirecek önemde gördüğünü söyleyen Orhan Pamuk, bu düşüncelerinin aksine romanda Celal'i kurgunun dışında bir şeyi etkiler konumda göstermez. Celal'in yazıları bir halk hareketi başlatmak, toplu bir bilinç uyandırmak şöyle durdun kendi ailesi tarafından bile okunmamaktadır. Orhan Pamuk onun yazıları yazarken "sıyırmış bir yazarın" nasıl yazacağını düşünerek yazmaya çalıştığını söyler. Celal'in yazılarındaki devamsızlık, parçalılık, fantastik ona olan güveni de sarsan bir konumdadır. Kimse Celal'in mevcut yazılarından bir hayat dersi, izlenebilecek bir yol ya da siyasi bir fikir çıkaramaz; fakat Celal her yazısındaki kurgu hikayelerin altına okurun çıkarabileceği dersler, mesajlar, fikirler gizler. Celal'in buradaki konumu

⁵⁸⁰ A.g.e., s. 93-94.

gündelik hayatın sıradanlığını bozmak, alışılmış hayatı sekteye uğratmak, kurgu yoluyla insanları şüphe ve merak duygusu içine sürüklemektir. Celal'in yazıları romandaki okurları şöyle dursun, *Kara Kitap*'ın okuyucularını dahi etkilemiş; onları manken, basın, Osmanlı, Hurufilik, camii... gibi birçok konuda araştırmaya yöneltmiş ve hatta gerçekte de var olan Alaaddin'in dükkanını ziyaret etmeye dahi sürüklemiştir. Bu açıdan Celal'in İhsan ve Selim gibi etki düzeyi yüksek bir aydın konumunda durduğu fakat bu konumunu birilerini fikri yönden yönlendirmek için kullanmadığı söylenebilir.

Celâl, İhsan ve Selim'den daha fazla gündelik hayata yakın, daha doğrusu gündelik hayatın ince ayrıntıları ve yer altı gizemlerinde kaybolmuş bir aydın modelidir. Yazılarında çılgınlığa yaklaşan bir kuraldışı ile derin anlamlar saklayan bir düşünmeye sahiptir. Orhan Pamuk'un eserini tanımlamak için kullandığı tabirle Celâl “derin bir kişisel amaç ve anlam arayışıyla yüzeysel bir amaçsızlık, büyük bir şey yazma isteğiyle muğlaklık ve belirsizlik arasında gidip geli(r).”⁵⁸¹ Galip'in bakışıyla bir rakip olarak karşısında konumlanır; Galip'in kendisi olmasında, Melih Amca'nın tek oğlu olmasında bir engeldir. Celâl “ululuk, büyüklük, kızgınlık” gibi anlamlara gelirken Galip “üstün gelen, yenen” anlamına gelir. Melih Amca'nın tek oğlu olma fırsatını engelleyendir. Rüya ile birlikte kaybolan, yani sevdiği kişiyi karakterden çalandır. Bununla birlikte Galip'i macerası boyunca yönlendiren, sonunda yeni bir tür kendilik edinmesini sağlayan kişi de odur. Celâl, bir köşe yazarı olarak, Adli'nin “Unutma, sen hem şeytansın hem melek, hem Deccal'sin hem de O. Çünkü okurlar bütünüyle kötü ve bütünüyle iyi birinden sıkılırlar hep,” sözünü dinlemiş gibidir. “Ama okur, Bahti: Ama okur, Deccal'in kendisine O gibi gözüktüğünü anladığında, kurtarıcı sandığının Deccal olduğunu, kandırıldığını dehşetle fark ettiğinde, seni bir karanlık sokakta vallahi vuruverir. Evet, onun için esrarı sakla; satın satma meslek sırrını.”⁵⁸² Bu yönüyle Celâl, artık klasik anlatılarda iyinin ve kötünün bölünme zorunluluğunun hissedilmediği bir yazı döneminin ürünü olarak iyi ve kötü

⁵⁸¹ Orhan Pamuk, “Romanın Yazılış Hikâyesi”, *Kara Kitap*, (Ed. Murat Yalçın, Darmin Hadzibegoviç) İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2020, s. 419.

⁵⁸² Orhan Pamuk, *Kara Kitap*, s. 86.

iki dinamiği de içinde taşıyan, tekinsiz bir karakter olarak ortaya çıkar. Celâl *Kara Kitap* için hem İhsan’dır hem de Suat. Yazıya dair düşüncelerini şu sözlerle anlatır:

İnsanların çoğu,” demişti Celâl, “nesnelerin esas özelliklerini, sırf bu özellikler burunlarının dibinde olduğu içi fark etmiyorlar da, kenarda köşede kalan, böyle olduğu için dikkatlerini çeken ikincil özellikleri görüp tanıyorlar. *Bu yüzden yazılarımda, onlara göstermek istediğim şeyleri apaçık göstermiyor, yazımın bir köşesine sıkıştırır gibi yapıyorum. Anlamı sakladığım bu köşe çok gizli saklı bir köşe değil tabii, benimkisi çocuk kandırır gibi bir saklamaca, ama orada buldukları şeye çocuk gibi hemen inanıverdikleri için böyle yapıyorum. Ve en kötüsü, yazının geri kalan büyük kısmına yerleşen, burunlarının dibindeki o apaçık anlamla, birazcık sabır ve zekâ isteyen gizli ve rastlantısal anlamlar da fark edilmeden gazete bir kenara atılıveriyor.*

583

Yazılarında umursamaz, yer yer zalim ve alaycıdır. Olayları gizli bir küçümsemeyle ya da anlayışlı bir kabullenmeyle izler. *Consequentialist*dir. Galip Celâl’in hayran okurlarının taklidini yapar eğlendiklerini hatırlar. Sıklıkla yalan söyler, başka birisiymiş gibi davranır.

Bir keresinde, Celâl’in alaycı bir sesle, geçkince bir kadın okuyucusunu taklit ettiğini iştmişti: “Ah Celâl bey, köşe yazılarınızı o kadar seviyoruz ki, bazan ben ve Muharrem sabırsızlıktan günde iki tane *Milliyet* alıyoruz.” Taklitten sonra, hep birlikte Galip, Rüya ve Celâl gülerlerdi.⁵⁸⁴

“Öpüş” yazısında, Beyoğlu’nda bir muhallebicide rastladığı eski bir arkadaşına ve karısına evli olduğunu, eşinin evde beklediğini, Chevrolet arabasını Taksime bırakıp, buraya eşi için muhallebi almaya geldiğini, Nişantaşı’nda oturduklarını söyleyerek onları kandırır. Yazısı boyunca öpmek için insan aradığını anlatan Celâl, sonunda arkadaşını ve arkadaşının karısını kendi söylediği gibi kibar bir Batılı

⁵⁸³ A.g.e., s. 88.

⁵⁸⁴ A.g.e., s. 21.

havasıyla öper. Yazısını da “Ne tuhaf okurlarsınız siz, ne tuhaf ülke burası,”⁵⁸⁵ sözleriyle bitirir. Kendisine “Kendiniz olmakta güçlük çekiyor musunuz?” ve “İnsanın yalnızca kendisi olabilmesinin bir yolu var mıdır acaba?” sorularını yöneltten hayranı bir berberi anlattığı “Kendim Olmalıyım” yazısında berbere ardı ardına şakalarla karşılık verir. İlk şakasının etkisi hâlâ havadayken ve gülüşmeleri işiten başkaları da gelmiş durumdayken ‘insanın kendisi olabilmesi’ üzerine ontolojik bir nutuk atmak yerine, heyecanla beklenen ve taşı gedige oturtacak ikinci şakayı patlatmaktan daha doğal ne olabilir diye düşünür.⁵⁸⁶ Berber gücenip oradan ayrıldığında ise Celâl aynı alaycılığı okuruna karşı da sürdürerek şöyle yazar:

Milletimiz çift anlamlı sözlere ancak ikinci anlamda bir tür hakaret ya da aşağılama olduğu sürece ilgi gösterdiği için berberin alinganlığıyla ilgilenmedim bile. Hatta diyebilirim ki, bir genel helada köşe yazarınızı tanıyıp, pantolonunu ilikleyen adama, hayatın anlamını ya da Allah’a inanıp inanmadığını soran heyecanlı okuyucuları küçümser gibi küçümsedim de onu.

Fakat aradan zaman geçince... Bu yarım kalmış cümleden sonra, küstahlığımdan pişman olduğumu, berberin sorusunun ne kadar yerinde olduğunu hep düşündüğümü, hatta bir gece rüyamda onu görüp suçluluk duyguları ve kâbuslarla uyandığımı yazacağımı sana okuyucularım, anlaşılan beni hâlâ tanımamışlar. Berberi, bir kere hariç, düşünmedim bile.⁵⁸⁷

Acımasız dürüstlüğü ile birlikte Celâl’in alaycı, ciddiyeti az, şakacı bir üslupla yazdığı bu satırlar Celâl’e olan güveni sarsan nitelikte olmasına rağmen, Celâl bu güvensizlik tehlikesinden çekinmez. Aksine kötülüğü okurlar nezdinde yeni bir cazibe uyandırır. Galip’in olmak istediği “kem kendisi hem de bir başkası olma” eylemini rahatlıkla gerçekleştirir gibidir. Bir imaj yaratıcısıdır. Galip, Celâl’in alaycı, küçümseyen, esprili konumu tanımakla birlikte onun karşısında bir eleştiri ya da hoşlanmama belirtisi göstermez. Onu olgun, düşünceli, eğlenceli bulur. Dairesine girerek yazılarını okuyana ve hayal kırıklığı buhranına kapılana kadar galip Celâl’i Celâl’e rağmen savunur bir konumdadır. Celâl’in Milliyet gazetesindeki herkesten

⁵⁸⁵ A.g.e., s. 127.

⁵⁸⁶ A.g.e., s. 164.

⁵⁸⁷ A.g.e., s. 164.

daha iyi yazdığını, onun anlattığı dünyada yaşamak istediğini, onun Rüya'yı bulmada ona yardım edebileceğini düşünür. Böylelikle Galip'in aklındaki sembol olarak Celâl'le, yazılarındaki Celâl birbirinden ayrılır.

Celâl yarı kalmış anı benzeri hikâyeciklerini yazdığı defterinde Mevlânâ'dan kendinden söz eder gibi söz eder, kendini Mevlânâ'nın yerine koyar. kendisini Mevlânâ'nın yanı sıra "Leibniz, ünlü zengin Cevdet Bey, Muhammed, gazete patronu, Anatole France, başarılı bir ahçı, vaaz veren ünlü bir imam, Robinson Crusoe ve Balzac"⁵⁸⁸ olarak görür.

Celâl'in ilgilendiği konular oldukça minör, spesifik ve magazinел bir konumdadır. Cumhuriyet dönemi aydınları gibi yurdun ıslahı gibi büyük konularla ilgilenmek yerine Celal boğazın sularının çekildiğinden ve denizin kirliliğinden bahseder, o gün bir Kara Cadillac'ın peşine düşeceği bir hikâye kurgular.⁵⁸⁹ İstanbul'un bir sokağında yer alan Alaaddin'in dükkanını, yer altındaki balmumu insan müzesini ve bu gibi hayatın ayrıntılarında kalan haberlerle ilgilenir ve bu ayrıntılardan çeşitli düşüncelere varır. Yine de büyük düşüncelere varmak hedefinde olduğu söylenemez. Fakat bu ayrıntılar içinde verdiği insana dair haller, insanların zaafı ve çizdikleri sefalet tablosu uyarıcı niteliktedir. Celâl'in dünyasında mutlak bir kesinlik, ne olduğunu tam olarak bilebileceğimiz bir doğruluk yoktur. Bu hiçbir şeyin tam olarak bilinemeyeceği, zeminin ayaklar altında kaydığı dünyada her şey bir kurgu olarak hayatta kalabilmektedir.

(...) aslında, insanın artık hiçbir zaman hikâyenin aslı hangisidir, hayatın aslı hangisidir anlayamayacağını anlattım. Çünkü, aslında her şeyi unuttuğumu, her şeyi unuttuğumu, her şeyi unuttuğumu anlattım. Çünkü aslında yaşlı, mutsuz, huysuz ve yalnız olduğumu ve ölmek istediğimi anlattım.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ A.g.e., s. 234-235.

⁵⁸⁹ A.g.e., s. 22

⁵⁹⁰ A.g.e., s. 45.

Celal daha ikinci yazısında hiçbir zaman hikâyenin aslının ne olduğunu bilemeyeceğimizi söyleyerek kendisine ve yazılarına karşı güvensizliği başlatır. Celal'in hayat ve olaylar karşısında ne yapılmalı sorusuna vereceği bir cevabı yoktur, böyle bir cevabı vermeyi arzulamaz çünkü tek bir doğru yol yoktur. Celal, yazılarında bu çeşitliliği ve kendi deyişle pitoresk havayı vermeye çalışır. Hayatı yönlendirmekten ziyade anlamak ve anlatmak derdindedir. 1960'ların aktif gazetecilerinden biri olarak 1980'lerin atmosferine yaklaşırken hafızasının zayıflaması⁵⁹¹, majör konulardan minör içerikli konulara yönelmesi, apolitikleşmesi (ya da apolitik görünmesi), Doğu-Batı ilişkisini postmodernizmin olanaklarıyla yeniden kurması, üslubunun dağılması ya da öyle dağınık ve merkezsiz bir izlenim vermesi, belli bir görüş sunamaması Celâl Salık'ın dönem aydınlarının konumlarını gösteren özellikleridir.

İhsan'ı “mesuliyet”, Selim'i “hesaplaşma” kelimeleri ile özdeşleştirecek olursak Celal'i anlatan kelime yüksek ihtimalle “eğlenme” olurdu.

4.3. İkinci Adamlar: Mümtaz, Turgut ve Galip

Huzur, Tutunamayanlar ve *Kara Kitap* teori bölümümüzde halk ve aydın arasında bulunma, arayış hâlinde olma, aydına göre konumlanma, bağlılık, takipçilik, yönetilmeme stratejileri, tenkitçilik gibi özellikleriyle incelediğimiz ikinci adamları ana karakter statüsünde barındırmaktadırlar. Bununla birlikte Mümtaz da Turgut da Galip de kendi dönemlerini yansıtan birbirlerinden farklı özelliklere, kendilerine has bir çevreye ve kadere sahip karakterlerdir.

İkinci adamların tahlilinde bulundukları çevre, sınıfsal konumları, bu çevre ve konum içinde aydınla buluştukları alanlar, aydınlarına bağlılıkları ve tavırları, karakterleri, kendilerini birey olarak algılayışları, his ve mantık boyutları dikkat çeken başlıca hususlardır.

Üç romanın da ortak özelliği kahramanları ait oldukları özgün çevrede yahut sınıfsal atmosferde dolaştırmalarıdır. Mümtaz Darülfünûn'da doktora öğrencisidir.

⁵⁹¹ A.g.e., s. 27.

Mümtaz'ın babası savaş yıllarında S... 'nin işgali sonrası oturdukları evin sahibine düşman bir Rum tarafından evinde öldürölür. Annesi ise Mümtaz'la birlikte geldiğı A.. şehrinde vefat eder. İkinci vakti bir vapurla İstanbul'a, amcası İhsan'ın yanına gelen Mümtaz adeta İhsan'ın oğlu gibi büyür. Mümtaz'ın karakterinde doğanın hakim olduğı Anadolu'nun getirdiğı doğaya ve manzaraya karşı dikkat ve ailesini küçük yaşta kaybetmiş olmanın getirdiğı hassasiyet birleşir. Mümtaz'ın bulunduğı çevrede döneminin hakim konuları psikanaliz, varoluşçuluk, nihilizm, yurdun ıslahı, eğitim, kimlik gibi konular konuşulur. Mümtaz tam olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinin çocuğudur ve bu sürecin bütün karmaşasını, tereddütlerini içinde taşır. İhsan ise Osmanlı neslinden biri olarak gerek savaş görmüş olmanın getirdiğı ciddiyet ve görev duygusu gerek yaşının getirdiğı fikri olgunluk açısından oldukça net ve sağlamdır.

Konuştukça, İhsan'la sabahlara kadar yaptıkları münakaşaları düşündü. Bunların çoğı onun fikirleriydi. Mümtaz daha on sekiz yaşında bakaloryasını vermeğe hazırlanan lise talebesi iken, bu fikirlerin ocağına atılmıştı. Şimdi onları bu küçük cami avlusunda Nuran'a tekrarlarlarken, İhsan'ın ilhamlı yüzünü, hiddetli konuşmasını, buluşlarını, ellerinin ağır jestlerini birdenbire konuşmanın ateşi içinde parlayan latifeyi, gergin hicvi uzak şeylermiş gibi hatırlıyordu. Macide, onlar konuşurken bir köşede, elinde yün işi, dudaklarında tebessümün balı, onları dinler, latifelere güler, hiddetlerden ürkerdi.⁵⁹²

Turgut 1950 ve 60'ların Ankara'sında küçük burjuva sınıfının konforlarına erişebilmiş bir mühendistir. Hırslı, hayata tam anlamıyla tutunmuş, işlerin mekanizmasını çözmüş, kendisini dinletebilen ve sevdirebilen bir kişidir. Selim, Turgut'u Günseli'ye anlatırken sevimli olmak konusunda yeteneğı olan, evliliğın kalıplaştırdığı, yargıları Selim'le uyum gösteren, bildiğinin farkında olmayan, Selim gözünde bildiğini sanır bir sürü okumuş yazmış adamdan daha değerli biri olarak

⁵⁹² Huzur, s. 203.

bahsetmiştir.⁵⁹³ Çocukluğu aslında *Huzur* romanının sona erdiği dönemlere, İkinci Dünya Savaşı dönemine rast gelir. “Arz-u hâl”de savaş şartlarının para, eğitim, hukuk gibi her konuda yarattığı fakirliğin kendisini olumsuz etkilediğinden, çocukluğunun aceleye gelmiş olduğundan bahseder:

“Bu fakir millet, sırası gelince, büyük değerler yaratabileceğini her zaman göstermiştir. Fakat İngilizler, buna daima engel olmuşlardır. Bu millet biraz nefes alabildiği kısa bir süre içinde de Turgut Özben’i yaratarak bütün kötü şartları hiçe saymasını bilmiştir. Fakat hemen İkinci Dünya Savaşı’nı çıkaran Anglosaksonlar, bu ender şahsiyetin yetişmesini gölgelemek istemişlerdir.”⁵⁹⁴

Fakirlik, salt işlevselliğe meylin yarattığı zevksizlik, üst üste yığılı binalar ve insanı bunaltan hava romana hâkim unsurlardır. Roman boyunca Turgut güneş altında boğucu bir sıcakta, kıyafetleri terden üzerine yapışmış, kravatını ilk fırsatta gevşeten bir hâlde resmedilir. Turgut’un ironik ve öfkeli dilinin altında hayatın koordinatlar sistemini kurmaya çalışacak kadar rakamsal ve pozitivist bir bakışı vardır. Zamanla bu pozitivist bakışı değişir ve yerine daha eleştirel, soyut bir bakış yerleşir. Mümtaz’ın sürekli manzaraya odaklanan bakışının aksine, Ankara’nın koyu ve puslu havasının, binaların manzara görmeyi imkânsız kılan konumunun da etkisiyle bakışı sadece eşyalara ve kalabalığa odaklanır. Selim’in evine gittiği gün, odasında pencereden dışarı baktığında gördüğü pis bir aralık ve hemen yanı başında birbirinin üzerine yığılmış evlerden rahatsızlık duyar. “Sen o kadar yıl oku, didin; mektebini bitir... sonra çöplük gibi bir yere bak. İnsan ruhu...”⁵⁹⁵ İçinde bulunduğu yerleşik aile ve iş yaşantısından Selim’in intiharına kadar rahatsız olmamış Turgut; kendisi gibi mühendis olan fakat fikri hayatında Turgut’tan daha aktif, bilgili, burjuva karşıtı,

⁵⁹³ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İstanbul, İletişim Yay., 2015, s. 535.

⁵⁹⁴ A.g.e. s. 74.

⁵⁹⁵ A.g.e. s. 92.

bireyci ve Marksist tonlarda konuşan Selim'in yazılarıyla değişir ve hayatını sorgulamaya başlar. Kendisini Selim'in zihninden yargılar:

Turgut Özben, diyecekti: evli, iki çocuğu var. İşi gücü yerinde. Ben öldükten sonra bir araba aldı. Bir de kat almaya hazırlanıyor. **Bugünkü durumunun da bir özenti olarak nitelendirilmesi mümkün.**⁵⁹⁶

1980 döneminin çok renkli, çok sesli ve kafası karışık atmosferinin bir ifadesi olarak Galip, doğma büyüme İstanbullu, köklü ve burjuva bir ailenin üyesidir. Rüya'nın babası Melih Bey'in bürosunu devralmış bir avukattır Galip ve bu geniş ailenin içinde huzurlu bir hayat sürmektedir. Konuşma ve kendisini kabul ettirme yeteneğine rağmen işlerini ilerletmek konusunda büyük hırsları yoktur. Melih Bey Galip'i "aklı başında, olgun, sakın" biri olarak görür ve Celâl'le aralarında yirmi iki yaş farkını görmezden gelerek, "Celâl gibi değil, asıl Galip gibi bir oğlu olmasını hep istediğini" tekrarlar. Galip'in bu sözü ilk duyduğu andan beri düşlediği, gerçekten de Rüya'nın ailesinin bir parçası olmak olur.⁵⁹⁷ Romanda "hülyalı çocuk, uykudagezer"⁵⁹⁸ olarak tasvir edilen Galip, Rüya'nın ve zaten aileden kopmuş olan Celâl'in peşinden "içeriden dışarıya, ailenin kapalı dünyasından İstanbul'un, ülkenin karmaşık dünyasına doğru bir yolculuk" tecrübe eder.⁵⁹⁹

Güncel siyasete ve gazete haberlerine ilgili olmakla birlikte Galip'in bir siyasi bir görüş sahibi olduğu söylenemez. Her gün aldığı Milliyet gazetesinde Celâl'in yazıları dışında bir köşe yazısı okuyup okumadığı bilgisini bulamayız. Apolitik bir görünüm sergileyen sadece Galip değil, Galip'in neslidir. Galip'in bilgi almak için görüştüğü gazete koleksiyoncusu Saim sol fraksiyonlar arasında kararsızdır, onun için "okumak ve bir karara varmak önemini yitirmiştir."⁶⁰⁰ Rüya'nın eski kocası önceleri aktif bir siyasi hayat geçirmiş, gazetelere siyasi yazılar yazmış olsa da artık bunların hepsinden

⁵⁹⁶ A.g.e. s. 718.

⁵⁹⁷ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 41.

⁵⁹⁸ A.g.e. s. 350.

⁵⁹⁹ **Kara Kitap'ın Sırları**, s. 40-41.

⁶⁰⁰ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 71.

sıyrılmış, sakın bir hayat süren bir aile babasıdır. Galip'in çocukken sınıf arkadaşı Belkıs ve eşi Nihat, sonradan varlığı diğerleri tarafından yalanlansa da, sadece kendi olmak ya da bir şeyin taklidi olmak meselesi üzerine düşünür.⁶⁰¹ Romanda siyasi görüşü belirgin ve aktif olan neredeyse tek kişi Celâl'in gazetede yegâne rakibi, öfkeli bir ihtiyar olan Neşati'dir. Neşati'nin 1960'ların başında Celâl'le birlikte adı darbe hazırlıklarına karışmış, darbenin gerçekleşmemesinden Celâl'i sorumlu tutarak onu ihanetle suçlamış, yeni bir hareket meydana getiremediği için döneminden memnun olmayarak kendi köşesine çekilmiştir. Devrinin sahteliğine, insanların sahtelik merakına öfkelenir.⁶⁰² Fakat Neşati romanda diğer karakterler tarafından pek dikkate alınmaz, bu durum 1980'lerin atmosferinde aktif siyasi eski nesil ile alenen siyaset yapmayan apolitik yeni nesil arasındaki farkı açığa çıkarır niteliktedir. Siyasi açıdan apolitik bir konumda bulunmakla birlikte Galip'in neslinin çevresini saran, paranoyalardan ve komplo teorilerinden örülü esrarlı bir sis bulunduğu söylenebilir. Saim, dergilerde okudukları adların, kahramanların, gösterilerin, toplantıların, parti kongrelerinin hayali olduğunu düşünür. Anti-İbni-Zerhani ya da Tasavvuf Yolcusunun Yere Basan Ayakları gibi tasavvuf ile materyalizm arasında ilişki kuran ilginç eserler koleksiyonuna sahiptir, heterodoks konularla ilgilenir.⁶⁰³ Rüya'nın eski kocası Boğaz'larda kurulması planlanan yeni bir devlet için eski insanların hafızalarını çözerek onları yeni insanlara dönüştürülmeye çalışıldığı ve bunun için sinema ve müziğin silah olarak kullanıldığına inanır.⁶⁰⁴ Hurufilik üzerine okur.

Galip tıpkı Celâl gibi hayata ve hikâyelere meraklı, ayrıntılara karşı dikkatli, siyasette liberal ve consequentialist bir karakter gösterir. Mümtaz doğaya dikkat ederken, Turgut gözünü alamadığı eşyalara bunalımla dikkat ederken Galip bütün detaylara, eşya yığınlarına, defterlere, kalabalığa bakmaktan zevk alır. Çünkü tüm bu yığınların ardında bir esrar gördüğüne inanır.

Karakterlerin bu toplumsal atmosfer içinde aydınlı buluştukları nokta değişkenlik gösterir. Önceki sayfalarımızda aydının halkla buluştuğu noktanın "kamusal alan" olduğunu ve kamusal alanın kalitesinin ve özgürlüğünün iletişimin kalitesini

⁶⁰¹ A.g.e. s. 182-187

⁶⁰² A.g.e. s. 299-300.

⁶⁰³ A.g.e. s. 74-75.

⁶⁰⁴ A.g.e. s. 117.

belirlediğini, bununla birlikte, özellikle 1980'lere doğru kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımın medyanın da etkisiyle belirsizleştiği ve hatta iç içe geçtiğini söylemiştik. İhsan ve Mümtaz'ın akraba olmalarına rağmen özel alanda ve kamusal alanda ayrı kimliklerle buluşuyor olması bu bağlamda ilk dikkatimizi çekenlerdendir. İhsan'ın aile içinde musikiye ve yemeğe düşkün yaşantısındaki kimliğiyle Mümtaz ve arkadaşlarıyla yurt meselelerine dair konuştuğu masalardaki kimliği aynı değildir. Çocuk yaşta İhsan'ın yanına, İstanbul'daki evine yerleşen Mümtaz onun fikri hayatını çok sonra, okula başladığı yıllarda tanır.

Mümtaz İhsan'ı daha sonra, asıl onun fikir hayatına girince tanıdı. Hiç farkına vardırılmadan çocuğu takip etmiş, istidat ve temayüllerini öğrenmiş, onları beslemişti. Daha on yedi yaşında Mümtaz kendisini bir eşiğin önünde, onu geçmek için hazır bulunuyordu. Eski divanları okumuş, tarih zevkini almıştı. Tarih dersini, onlara İhsan veriyordu. Sınıfta ilk defa amcasının oğlunu görünce, ben tanıdığım insandan nasıl bir şeyler öğrenirim?.. diye düşünmüştü. Fakat ders başlayınca bunun tanıdığı insandan büsbütün başka biri olduğunu anlamıştı. Daha ilk günden bütün sınıf ona hayran olmuştu. İhsan onlar için Ganimed'in kartalı gibi bir şey olmuştu. Daha ilk günde yakalamış, vakıa herhangi bir Olimposa çıkarmamış; fakat hiç olmazsa kendi kendilerine yürüyecekleri bir yolun başına getirmişti.⁶⁰⁵

Tutunamayanlar'da Selim özel ve kamusal hayatını birlikte yaşamakla birlikte Turgut'un Selim'in yazılarını bulmak ve düşünmek için aile hayatından uzaklaşma, özel hayatı kamusal alanı ayırma eğiliminde olduğu söylenebilir. Turgut masasının çekmecesinden çıkardığı tercüme-i hâl' taslağını okuduğu ve Selim'in hayaliyle konuşmaya başladığı akşam, yani daha yolculuğun başında eşi Nermin'e hiçbir şey belli etmemek için olağanüstü bir çaba sarf eder. Okumaya ve düşünmeye başlamak için Nermin'in uyumasını bekler. Turgut, Selim'in düşünceleri ile evini birbiriyle bağdaştıramamaktadır:

⁶⁰⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 42-43.

Selim ölmeden önce, içinde düşüncenin fazla yer tutmadığı bu evde oturuyorlardı. Selim yaşamıyordu artık ve gene aynı evde oturuyorlardı. Bu olayın etkisini eşyada görmek imkânsızdı. Ayrıca bu evde, Selim'in içine dert olan şeylerde bir değişiklik yapılmamıştı, her şey yerli yerinde duruyordu; değil Selim'in düşünceleri, genel anlamda bir düşünce bile kendine uygun bir yer bulamazdı: küçük odada çocuklar yatıyordu, hemen yanında da onların yatak odaları vardı; salonda zaten bir çok iş bir arada görölüyordu; yemek, yaşamak, çalışmak ve misafir kabul etmek... Selim ve düşüncelerinin temsil ettiği şey -bir şey temsil ediyorsa eğer- bu evde birkaç günlük gece yatısına gelmiş bir misafirdi. Nermin, onun varlığını duymuyordu bile; duymaz görünüyor. ⁶⁰⁶

Turgut'un da Selim'in de gözünde özel alanın kapsadığı burjuva yaşamın konformizmi; kamusal hayatın kapsadığı düşünce, bilinçlilik, devrim hareketlerini engellemektedir. Selim düşüncelerine ve davasına bağlı bir insan bir özel alana sahip değildir, daha doğrusu bu özel alanı kuramamıştır. Turgut ise özel alanında başarılı olmasına rağmen düşünsel faaliyetlerin gerçekleştiği bir kamusalığa sahip değildir. Sonrasında Selim'in peşinden özel alanından sıyrılarak kendine özgü bir tür kamuya açılır.

Kara Kitap'ta Galip ve Celâl'in ise farklı olarak özel ve kamusal hayatın kesişiminde iletişime geçtikleri söylenebilir. Celâl, Galip'in karşısında hem özel hayatı hem kamusal hayatı ile birlikte yer almaktadır. Galip, Celâl'in yazılarını özel hayatında karşılaştığı sorunlar üzerine hatırlar ya da günlük hayatta gördüğü güzel bir şeyde Celâl'in bir yazısında yazmış olduğu bir sözü aklına gelir. Henüz romanın ilk sahnesinde, Galip sevdiği kadın Rüya'yı uyurken izler ve aklında neler olabileceğini düşünürken dahi Celâl'in cümleleri bu düşüncelerin içindedir.

Uyku mahmurluğuyla Galip, karısının mavi yorgandan dışarı uzanan başına baktı: Rüya'nın çenesi yastığın kuştüyüne gömülmüştü. Alnının eğiminde, o sırada aklının içinde olup biten harika şeyleri insana korkuyla merak ettiren gerçekdışı bir yan vardı. "Hafıza," diye yazmıştı bir köşe yazısında Celâl, "bir bahçedir." "Rüya'nın bahçeleri,

⁶⁰⁶ Orhan Pamuk, *Tutunamayanlar*, s. 45-46.

Rüya'nın bahçeleri..." diye düşünmüştü o zamanlar Galip, "düşünme, düşünme, kıskanırsın!"⁶⁰⁷

Celâl'in roman boyunca Galip'in hayatındaki önemi, Rüya'yı bulmak için ona yardım edebileceği düşüncesidir. Bununla Galip'in özel hayatı Celâl'in yazılarıyla ayrıştırılamayacak kadar iç içedir. Neredeyse Rüya'yı bile Celâl'in yazılarıyla algılar. Roman boyunca diğer karakterlerle yaptığı konuşmalar arasında Celâl'in ya adı ya da düşüncesi geçer. Gazete gibi günlük hayatımızın her köşesine girebilen bir unsurla bağlantılı olan Celâl, Galip'in günlük okuma ve düşünme rutininin bir parçasıdır. Rüya ile kabakulak oldukları ve ailelerinin onları Boğaz'da geziye götürdükleri gün deniz üzerinde gördükleri gazete parçalarında Celâl'in yazılarını ararlar; Rüya'nın kaybolduğu ve Galip'in ailesiyle yemek için buluştuğu akşam, Vasıf'ın gazete kesikleri arasında Celâl'in eski bir yazısını okur. Celâl kelimelerden yapılmış bir adam olarak Galip'in özel hayatının her yerindedir. Bunun yanı sıra roman boyunca Galip, hem Celâl'in yazılarında hem de çevresinden Celâl hakkında dinledikleriyle Celâl'in özel ve kamusal hayatını aynı anda öğrenir. "Boğaz'ın Suları Çekildiği Zaman" yazısında insanlar arasında okuma yazma oranının düşük olduğunu, deniz kirliliğini, zamanında petrol tankerlerinin kazalar sonucu sulara gömüldüğünü, suların çekildiğini bir distopya hikâyesinin alt metninde okurken sonunda Celâl'in bir sevgiliye seslenerek "Canım, güzelim, kederlim, felaketler zamanı gelip çattı, gel bana" diyerek onu çağırdığını da okuruz.⁶⁰⁸ Gerek köşe yazılarında gerek Galip'in maceralarında Celâl'in hayatında yalnız olduğu bilgisiyle adının gençken darbe hazırlıklarına karıştığı bilgisi; apartmanların kirliliğinden bahseden yazısıyla Celâl'in babası Melih Bey'in yurtdışında yeni bir evlilik gerçekleştirerek geri döndüğü ve Celâl'in oturduğu çatı katına yerleştiği bilgisi bir arada bulunur. Böylelikle *Huzur*'da Mümtaz İhsan'ı özel ve kamusal iki farklı alanda iki farklı kimlikle, *Tutunamayanlar*'da Turgut Selim'i özel ve kamusal hayatıyla birlikte ama kendi özel hayatının dışında kamusal alanda algılamak; Galip Celâl'i hem özel alanında hem de kamusal alanında birlikte ve hatta iç içe algılar.

⁶⁰⁷ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 11.

⁶⁰⁸ **A.g.e.**, s. 22-26.

Mümtaz da, Turgut da Galip de farklı yönlerden de olsa aydınlarına bağlıdır. Bu bağlılığın farklılığı konuşma üsluplarına ve iletişimlerine bağlıdır. Mümtaz çoğu zaman İhsan'ın kelimeleriyle düşündüğünü ve İhsan'ın sözlerini hatırladığını fark eder. Sokakta oynayan ve türkü söyleyen çocukları gördüğünde kültürümüzde devam etmesi gerekenin türkü, yani müzik olması gerektiğini düşündüğü bir sahnede İhsan'ın anlattıklarını hatırlar:

Devam etmesi lâzım gelen şey, işte bu türküdür. Çocuklarımızın bu türküyü söyleyerek, bu oyunu oynayarak büyümesi; ne Hekimoğlu Ali Paşa'nın kendisi; ne konağı, hatta ne de mahallesi. Her şey değişebilir, hatta kendi irademizle değiştiririz. Değişmeyecek olan, hayata şekil veren, ona bizim damgamızı basan şeydir.” İhsan, bunları ne kadar güzel anlatırdı. Bir gün “Her ninnide milyonlarca çocuk başı ve rüyası vardır!” demişti.⁶⁰⁹

Bununla birlikte İhsan, Mümtaz'ın hayatında estetik ve idealist düşüncenin bir parçası olur. Nuran'un “Niçin bugünü yaşamıyorsun Mümtaz? Neden ya mazidesin, ya istikbaldesin. Bu saat de var,”⁶¹⁰ uyarısına maruz kalacak şekilde bugünden uzaktadır ve etrafına da bu dalgınlıkla bakar. İhsan bir rüya gibidir.

Turgut'un ise roman boyunca içinde devam eden konuşmalarda Selim'in dediği sözleri hatırlamasına bile gerek yoktur, çünkü Selim onunla birlikte konuşmaktadır. Bu sürekli diyalog şekil olarak da gösterilir.

Kitabı elinden bırakınca, daha önce ne yapacağını kesin olarak bilen insanların görünüşüyle, çalışma masasına yürüdü. Oysa, bu iki saat içinde, bu hareketi çok kısa bir an ak- lından geçirmişti ve kitabı bıraktığı anda, kafası boşalmış gibiydi. Aceleyle çekmeceleri karıştırdı. Kâğıtları, dosyaları, kutuları telaşla çekmecelerden çıkarırken yalnız Selim'in sözlerini duymaya başlamıştı: “Sen günün birinde çok meşhur olacaksın. Ben o zamana kadar belki sağ kalamam.” Öyle oldu Selim; kalmadın Selim. “Gel, senin bir tercüme-i halini yazalım. Kimseye yararlı olmasa da tarihe hizmetimiz dokunur.” Dokunur Selim. Dur Selim, bulacağım, bir dakika. “Bütün bu adamların

⁶⁰⁹ Huzur, 23-24.

⁶¹⁰ A.g.e. s. 191.

biyografileri yanlışlarla dolu.” Yanlış, evet Selim. Tarih oldu Selim. Çekmecelerde olmalıydı; iyi hatırlıyorum. Elini sıkıştırdı çekmecenin birini kaparken. Acıyla bir an durdu; parmağına baktı. “Biz seninle yeni bir çıkır açacağız bu konuda Turgut.” Tanımadığım bir telaş içindeyim Selim. “Bu oyuna heves duyuyor musun?” Duyuyorum Selim duyuyorum. Allah belamı versin ki duyuyorum. “Yalnız bir mesele var: hangi üslubu kullanacağız?” Bilmiyorum Selim; görüyorsun telaş içindeyim.⁶¹¹

Bununla birlikte Turgut Selim’i bir tür öteki benlik, bir delilik hâli gibi kendi içinde taşır. İhsan Mümtaz için bir rüya ise Selim Turgut’u saran bir çılgınlık hâli gibi etki gösterir.

Galip’in Celâl ile bağı Mümtaz-İhsan ve Turgut-Selim bağından daha gündelik zeminde ve mekaniktir. Celâl Galip için bir mesele çözücü, olayları en güzel üslupla anlatabilen zeki bir aydındır. Galip Celâl’in cümleleriyle düşünür ama sanki bu cümleleri bir epigraf gibi kendi düşüncelerini yönlendirmede kullanır. Kullanmak, Galip ve Celâl ilişkisinde önemli bir kavramdır.

Galip, aklındaki hikâyeleri, düşünceleri Celâl’in daha iyi anlatacağını düşünür.

“Galip’in hikâye edeceği ayrıntıları dikkatle dinledikten sonra Celâl anlatırdı; Celâl anlattıkça dünya anlamlanır, burnumuzun ta dibindeki ‘gizli’ gerçekler daha önce bildiğimiz, ama bildiğimizi bilmediğimiz zengin bir hikâyenin şaşırtıcı parçaları haline dönüşür, böylece, hayat da, daha bir katlanılabilir olurdu. İran Konsolosluğu’nun bahçesindeki ıslak ağaçların parlayan dallarına bakarken Galip, kendi dünyasında değil, Celâl’in anlattığı dünyada yaşamak istediğini düşündü.”⁶¹²

Fakat kitabın ilerleyen sayfalarında bu düşüncesi, kendisinin de Celâl gibi yazabileceği düşüncesine evrilir. Çünkü okudukça Celâl’in hafızasını ve düşünme biçimini edinmiştir. Okumak Galip için okuduğu kişinin kimliğini edinmektir:

⁶¹¹ Oğuz Atay, **Tutunamayanlar**, s. 51.

⁶¹² Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 88.

Sanki yeni bir yazı çıkmazsa, Rüya ile Celâl, şehrin içinde gizli bir yerde aralarında gülüşüp konuşarak Galip'i artık beklemeyeceklerdi. Dolabın içinden gelişigüzel çektiği eski köşe yazılarından birini okurken “Ben de yazabilirim bunu!” diye düşündü. Elinde bir reçete vardı artık: Hayır, üç gün önce, gazetede, yaşlı köşe yazarının verdiği reçete değildi bu, başka bir şeydi: “Bütün yazılarımı, her şeyini biliyorum, okudum, okudum.” Dolaptan gelişigüzel çektiği başka bir köşe yazısını okuyordu. Ama okumak da denemezdi buna; kelimeleri içinden seslendirerek yazısının üzerinden geçiyordu, ama akli bazan kelimelerin, harflerin çıkarmaya çalıştığı ikinci anlamlarına takılıyor, çoğunlukla da okudukça Celâl'e daha çok yaklaştığını hissediyordu. **Çünkü bir başkasının belleğini ağır ağır edinmekten başka neydi ki okumak?** ⁶¹³

Bir başka ortak özellik ise ikinci adamların bir “eşikte olma” psikolojisi taşımasıdır. Mümtaz Nuran'la konuşurken hep İhsan'ın repertuarını sarf ettiğini fark ettiğinde “Demek ki satıhtayım... daha kendimi bulamadım...” diye düşünür. Bu cümlelerin ardından yazar, Mümtaz hakkında “Hakikatte büyük bir eşikteydi,” yorumunu yapar.⁶¹⁴ Turgut bu eşikte olma psikolojisini günlük hayatında yolunda gitmeyen bir şeyler olduğu hissi ve düzeninde bir bozukluk, bir isteksizlik olarak algılar. Karanlık bir depresyon hissiyle bu eşik Turgut'un üzerine çöker:

İnsan bunları neden görür? Daha doğrusu neden bunlara takılır aklı? Basit: demek yürümeyen bir şeyler var. Evet, ama yürümeyen şey nerede? Eşyada mı? Yoksa... Turgut henüz düşünemiyordu; yalnız bir huzursuzluk, huzursuzluk bile değil, insanı bazı şeyleri yapmaya ve bazılarını yapmamaya, fark ettirmeden iten ve davranışlarında, eski alışkanlıklarına yabancı gelen küçük değişiklikler. Eve dönerken acele etmek için bir ihtiyaç duymuyordu içinde, örnek olarak. Bu ihtiyaç eksikliğini de düşünmüyordu aslında; sadece, eve dönerken acele etmiyordu. Bazı eski alışkanlıkları, unuttuğu hareketler, yokluyordu onu. Kitapçı vitrinlerinin önünde biraz fazla kalıyordu, duraklara en kısa yoldan çıkmıyordu; duraktaki insanlardan daha

⁶¹³ A.g.e. s. 290.

⁶¹⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 118.

hesaplı davranıp dolmuşa, önce o binmiyordu – bu beceriklilik, kendisini üstün saymasında oldukça önemli bir noktaydı oysa. Hafızasında da bazı boşluklar oluyordu: kendini birdenbire, elinde anahtarla kapının önünde buluyordu. ⁶¹⁵

Galip ise Rüya'nın bulunabileceği yerleri yazmaya başladığında ve Rüya ile Celâl'in kaybolmaları arasında bir ilişki kurduğunda polisiye bir dünyaya girdiğini ve yeni bir dünyaya açılan bir kapının eşiğine yaklaştığını hissederek:

Şöyle yazdı: 'Rüya ile Celâl'in bulunabileceği yerler. Rüya ile Celâl, Celâl'in bir evinde. Rüya ile Celâl bir otel odasında. Rüya ile Celâl sinemaya gidiyorlar. Rüya ile Celâl? Rüya ile Celâl?' Kağıtlara yazdıkça kendini hayalini kurduğu polisiye romanların kahramanlarına benzetiyor, böylece, Rüya'yı, olmak istediği yeni insanı ve yeni bir dünyayı hatırlatan bir kapının eşiğine yaklaştığını hissediyordu. Bu kapıdan görülen dünya, takip edilme duygusunun huzurla karşılandığı bir dünyaydı. Takip edildiğine inanıyorsa insan, en azından, masasına oturup, kaybolan başka bir kişiyi bulmasına yarayacak ipuçlarını alt alta yazabilecek biri olabileceğine de inanabilmeliydi. ⁶¹⁶

Galip ikinci bir eşiği ise Celâl'in yerine geçerek köşe yazıları yazmaya ve okurlarıyla Celâl'i taklit ederek konuşmaya başladığı zaman yaşar. Taksim Meydanında kendi kendine "Ben bir başkasıyım!" dediği günü hatırladığında kararsız kalır ve "Daha o sırada kendimi Celâl olduğuma bütünüyle inandıramamıştım!" diye düşünür. "Daha o sırada, kendimi büsbütün arkada bırakamamıştım."⁶¹⁷ Sözlerin yapı olarak Mümtaz'ın daha kendini bulamadığına dair cümlesiyle bu kadar benzer olup anlam olarak bu kadar farklı olması şaşırtıcıdır. Mümtaz İhsan'ın etkisinden kurtularak kendisi olmak ister, onun için eşik kendisi olmaya uzanan bir eşiktir. Galip ise

⁶¹⁵ **Tutunamayanlar**, s. 44.

⁶¹⁶ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 99-100.

⁶¹⁷ **A.g.e.**, s. 204.

kendisinden sıyrılarak Celâl olmak ister, “hem kendi hem de bir başkası olma” arzusunu yaşar ve eşliğini burada hisseder.

Karakterlerin aydın karşısındaki konumları, gelişim süreçleriyle birlikte değişme gösterir. Mümtaz hayranlık duyduğu ama tamamen etkisi altında kalmaktan huzursuzluk duyduğu İhsan’a karşı Suat’ın da etkisiyle yeni düşünceler öne sürer. İtaat mekanizmasının altında bir delik açar ve kendi benliğini çıkarır. Turgut Selim karşısında kendi benliğinden sıyrılarak Selim’in yerine geçer, konumu pişmanlık ve üzüntüden kararlılık ve yok oluşa evrilir. Selim karşısında Turgut’un benliği ezilir. Galip’in Celâl karşısında konumu hayranlık ve hayal kırıklığı arasında gidip gelir. Galip Celal karşısında Celal olmak konusunda tereddütler geçirir, öfkesi bir ona bir kendisine yönelir. “Yeşil tükenmez kalemin yalnızca bir yeşil tükenmez kalem olacağı ve kendisinin de başka birisi olmak istemeyeceği”⁶¹⁸ bir dünyada olmak ister. Celâl’in Şehrikalp apartmanındaki dairesine girdiğinde ve dairede tüm yazıları okuduğunda artık romanın başındaki hayranlığın yerini tamamen hayal kırıklığı bırakmıştır:

Dolaptan çıkardığı bu yazılar ‘İstanbul’un Gizli Kalmış Köşeleri’ ortak başlığını taşıyordu, ama Galip onları okudukça İstanbul’un gizli köşelerinden çok Celâl’in küçük hikâyecikleriyle dolu olduğunu gördü. Başka zaman gülümseyerek karşılaşacağı bu hayal kırıklığı birden o kadar canını sıktı ki, öfkeyle Celâl’in bütün yazı hayatı boyunca yalnız okuyucularını değil bilinçle kendisini de aldattığını düşündü. (...) Az sonra Celâl’in, Harbiye’de, Feriköy’de ya da Tophane’deki bir evde saklanabileceği aklına ister istemez gelince, bir anda öfkesini, kendisini bir tuzağa çeken Celâl’e değil, Celâl’in yazılarında ipuçları gören aklına yöneltti. Böylece sürekli eğlence arayan bir çocuktan nefret eder gibi, hikâyesiz yaşayamayan aklından nefret etti. Bir anda, dünyada işaretlerin, ipuçlarının, ikinci ve üçüncü anlamların, gizlerin, sırların yeri olmadığına karar verdi: Bütün işaretler anlamak ve bulmak isteyen kendi aklının ve hayallerinin kuruntularıydı.⁶¹⁹

Üç karakter de his ve mantık çizgisinde birbirlerinden farklılık gösterir. Mümtaz, duygusaldır ve çoğu zaman duygularını coşkuyla ifade eder. Aşkını da

⁶¹⁸ A.g.e., s. 157.

⁶¹⁹ A.g.e., s. 256.

ızdırâbını da ona eşlik eden bir melâl duygusuyla taşır. Onun için bu hayatta önemli olan musiki ve aşktır. Bu ikisi bir macera ya da şairane duygusallık değil, bir kimlik meselesidir:

Bizim musikimiz kendi içinde değişene kadar hayat karşısında vaziyetimiz değişmez sanıyordum. Çünkü onu unutmamız ihtimali yok... O değişene kadar aşk tek talihimiz olacak! ⁶²⁰

İhsan'ın ve Suat'ın görüşleri onu sadece düşünce olarak değil his olarak etkiler. İhsan'a bir minnet bağıyla ve baba sevgisiyle bağılyken Suat'a sürüklenmesi Mümtaz'ı çocukluğundan beri takip eden, “tüm ömrünce birlikte yaşadığı”⁶²¹ ölüm hissi ve yaklaşan savaşın gerginliği ile birlikte gerçekleşir. Bununla birlikte aklen İhsan'a ve kalben Nuran'a bağılı olması onu romanın sonunda Suat'la birlikte gitmekten geri döndürür. Nuran yerleşikliği, şimdide olmayı ve mesuliyeti önemseyen bir kadın olarak İhsan'ın iklimini devam ettiren bir özellik gösterir. Nuran'ın fikirleri İhsan'la çelişmez. Mümtaz'ı İhsan'ın yönlendiriciliğinde olgunlaştıran kişi Nuran olur. Mümtaz ise Nuran'ın “garip şeyler müteahhidi” konumundadır, “genç kadının hiç sarsılmayan şüpheciliğini, düzgün düşüncesini, şuradan buradan topladığı acayip hikâyelerle karşı karşıya bırakmaya bayılır.”⁶²² Mümtaz ayrıntılara, tuhaf hikâyelere meraklıdır. Belki de bu merakı Mümtaz'ın meselelere kesin bir yargıyla bakmasını ve tanımlamasını engeller. Çünkü her yerde detayı görür ve sezgileriyle hareket eder. Mümtaz insanı, insanın trajedisini, “onun şartlarıyla dövüşme kudretini”, “kaderini bile bile hayatı yüklenmesini”, “ölüm şuuruna rağmen gösterdiği cesareti” sever ve ona inanır. İhsan'ın da bulunduğu bir musiki akşamı şair olsaydı ilk ceddimizden bugüne insanoğlunun macerasını “ilk düşünceler, korkular, ilk sevgi, kâinatı gittikçe ihatâ eden, kendi başlarına mevcut olan her şeyi birleştiren zekânın ilk kımıldanışı, tabiata izafe ettiğimiz bir yığın zenginlikler, Allah'ı etrafımızda ve kendi içimizde yaratmamız(ın)” hikâyesini anlatacağı tek bir büyük destan yazacağını söyler. İhsan

⁶²⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 147.

⁶²¹ **A.g.e.**, s. 72.

⁶²² **A.g.e.**, s. 55.

ise Mümtaz’a şüpheyle bakarak “Bu ne coşkunkluk Mümtaz? Adeta on dokuzuncu asrın medeniyet müminlerine benzedin,” der.

Turgut bilinçsizce Mümtaz’ın bu hayalini gerçekleştirmiş gibidir. Turgut Selim’in hayatı etrafında insanın trajedisini anlattığı, arkadaşlarından topladığı metinlerin ve onların anlattıklarının bir araya getirilmesinden müteşekkil alegorik ve parçalı bir destan-anlatı meydana getirir. “Ben de insanları ve özellikle işin içinden çıkamayan insanları seviyorum,” der Turgut. “İnsanlarla görüşmek istiyorum: acaba kabul günleri ne zaman, biliyor musun?”⁶²³

Turgut’un duyguları Selim’in ölümünün etkisiyle ironi, bunalım, üzüntü ve öfke arasında salınır, hatta bu duyguların karışımından müteşekkildir. Selim’in yazılarını okudukça kendine ve hayata öfkelenir. Öfkesini karanlık bir ton taşıyan esprilerle ve şakalarla ifade eder. Sınıf tekrarına kaldığı için sıralardan taşan, ama haşarılık yapmaya devam eden iri yarı muzip bir çocuk gibidir.

İntiharın Psikolojisi” adlı bir kitap almalıyım. Bununla ilgili bir bölüm bulacağımı sanmıyorum. Bütün kitapları okumadan biliyorsun. Öyleyim. Selim bana tanıklık eder bunda. Bilmem ne fakültesine gidiyorum; bu konuyla ilgili dersleri izliyorum. Sonra, dersin yarısında, arka kapıdan çıkıyorum ve imtihanda kopya çekiyorum: bütün dersler pekiyi, Selimoloji’den sıfır. Hayır olmadı. Aynı fakültenin filan-falan kürsüsüne başvuruyorum: Selim konusunda doktora yapabilir miyim? Evet. Yalnız yabancı dil imtihanı vereceksiniz. Olmadı. Peki, neden öldü öyleyse? Bana cevap verin ya da bırakın çalışayım. Hayır, ölmedi. Bir köşeye gizlendi; oradan beni seyrediyor ve alay ediyor benimle. Sayın profesör: bu arkadaş getirdim, muayene etmeniz için. Kendisi intihar etti de; bakın nesi var? Edindiğim bilgiler de burada işte. Hiçbir şeyi yok. Aspirin alsın geçer. Bu nedenlerle intihar etmez bir insan. Fakat... Benim için kapı kapı dolaşmak yetkisini sana kim verdi Turgut? Ruhsatsız çalışıyorum Selim. Onun için de bir sonuca varamıyorum.⁶²⁴

Bu duygularının yönlendirmesiyle davranır Turgut fakat ne yapacağını da tam olarak bilemez. Kendi olmak konusunda düşünmeden hareket eden, daha doğrusu kendisi olmaktan başka bir yol bulamayan Selim’in aksine Turgut düşünmekten ve

⁶²³ **Tutunamayanlar**, s. 585.

⁶²⁴ Oğuz Atay, **Tutunamayanlar**, s. 400-401.

savrulmaktan bir türlü kendi olamayan, yapmak istediklerini gerçekleştiremeyen bir Hamlet'tir. Ankara sokaklarında dolaşır, odasında kağıtların arasında mütemadiyen uğraşır; merak ve kabullenememe hislerinin yönlendirmesiyle araştırmaya devam eder ama yine de tam olarak ne yaptığı hakkında bir fikri yoktur. Selim'i yakın bir arkadaşı, yoldaşı ve kardeşi olarak benimsemiştir Turgut, ikisinin de aynı yaşta, yirmi sekiz yaşında olmaları 1960'ların sol devrimci atmosferinin kardeşlik anlayışına uygundur Selim ve Turgut arasındaki bu iletişim.

Kara Kitap'ta ise Galip'in duygularını anlamak Mümtaz ve Turgut'u anlamak kadar kolay değildir çünkü Galip davranış yönünden aktif olmakla birlikte duyguları açısından son derece kapalıdır. Orhan Pamuk Galip'in Rüya'yı gözyaşlarıyla aradığını söylese de Galip'in Celal'in evinde tüm belgeleri ve hurufiliğe dair kitapları okuyup apartman boşluğuna çıktığı bunalım anına kadar mahvolmuş, üzüntüden harap olmuş bir izlenim vermez. Kararlı bir sabırlılığa ve soğukkanlılığa sahiptir. Rüya'nın kaybolmasının ardından şaşırtıcı bir soğukkanlılıkla halasının akşam yemeğinde Rüya evde hasta olduğu için gelememiş gibi davranmaya devam eder, evde üzüntü, telaş ya da ağlama belirtileri göstermeden Rüya'yı bulabileceği ipuçları aramaya başlar. Bu durum okurda bir boşluk hissi yaratır.⁶²⁵ Bu boşluk, eksiklik, gecikmişlik duygusu Galip'in kendine ait düşüncesinde de mevcuttur ve bütün romana yayılmış haldedir.

İçinde yükselen değersizlik, yenilgi ve yalnızlık duygusunun görüntüleri (Yüzüm asimetrik, elim sakar, aşırı siliğim, sesim güç çıkar!) değildi, hayır, Galip'in aklındaki. Yalnızca, hayatının bir parçasını, bir fırsatı ya da bir eğlenceyi kaçırdığının resmi vardı Galip'in bütün gece gözlerinin önünde.⁶²⁶

Ayrıca Celâl'in yazıları karşısında da Galip'in kendi düşünceleri ya da hisleri yoktur. Galip Celâl'e hayrandır ama roman boyunca Celâl'in yazıları hakkında bu yazılara katıldığına ya da katılmadığına dair bir düşünce belirtmez. Bu yazılar karşısında ya bir hikâye okuyucusu gibi eğlenceli vakit geçirir, keyif alır ya da altındaki manaları irdelleyerek bu metinleri belli bir amaç için kullanır. Hayatında yer tutmasına rağmen Celâl'le ağabey kardeş ilişkisinin olduğuna dair izlenimler de

⁶²⁵ Orhan Pamuk, *Kara Kitap*, s. 52-53.

⁶²⁶ *A.g.e.*, s. 54.

edinmeyiz. Duygularını ifade etmedeki bu uzaklığı, romanın en gerilimli anında bile duygularının bir türlü anlatılmıyor olması okur açısından Galip'i anlamayı, onunla empati kurmayı sürekli engeller. Yine de Galip'in bütün dedektif soğukkanlılığının ve akılcılığının altında üzüntü ve öfke duygusunun, Rüya'ya karşı üzüntü ile özlem ve Celâl'e karşı kıskançlık ve öfkenin yer aldığı söylenebilir. Bu öfke yer altında gizli mankenler müzesini gezerken Celâl'in balmumu heykeliyle karşı karşıya geldiğinde görünür hale gelir:

Celâl'in şişman, kocaman gövdeli, yumuşak bakışlı, küçük elli mankeninin karşısında uzunca bir süre hiç kımıldamadan kaldı. "Senin yüzünden kendim olamadım hiç!" demek geldi içinden, "senin yüzünden, seni sen yapan bütün o hikâyelere inandım." Celâl'in mankenini, babasının iyi çekilmiş bir fotoğrafını yıllar sonra ilgiyle inceleyen oğul gibi, dikkatle uzun uzun seyretti. (...) Onu seviyordu ve ondan korkuyordu: Celâl'in yerinde olmak istiyordu ve Celâl'den kaçıyor: Onu arıyordu ve unutmak istiyordu. Sanki hayatının deşifre edemediği anlamını, Celâl'in bildiğini, ama kendisinde gizlediği bu sırrı, dünyanın içindeki ikinci âlemin esrarını, şakayla başlayarak kâbusa dönüşmüş bir oyunun çıkış kapısını ondan öğrenebilmek için, Celâl'in ceketini, yakasına yapışır gibi tuttu. ⁶²⁷

Üç karakter de kendilerini birey olarak toplumdan ayırmakta ya da ayrı hissetmektedir. Mümtaz daha çocukluğunda A... şehrinde kendisini doğadan ve insanlardan ayrı hisseder. Sanki "talih bir iradesiyle onu herkesten ayırmıştı(r)"⁶²⁸ Bu ayırım Mümtaz'ı toplum karşısında üstün değil, aksine savunmasız bir konuma yerleştirir. Bu konumda Mümtaz çevresindekilerin ondan farklı olduklarını ve onun üzerine hakimiyet kurabildiklerini hisseder. Kendisini "müdafaasız adam", olarak niteler. "Hakikaten müdafaasız adamdı. Ona insanlar kendilerini ve arzularını zorla kabul ettirirlerdi."⁶²⁹ Mümtaz büyük bir iş yapmak ya da büyük biri olmak istemez.

Büyükten korkuyordu. O tehlikeli bir şeydi. Çünkü çok defa hayatın dışına çıkmakla oluyordu. Yahut insan serbest düşüncüyü kaybediyor, hadiselerin oyuncağı oluyordu.

⁶²⁷ A.g.e., s. 174.

⁶²⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 40.

⁶²⁹ A.g.e., s. 356.

- O zaman insan kendisinin veya hadiselerin ağında kayboluyor. Hakikatte bu konserde büyük küçük yoktur. Her şey ve herkes vardır... Tıpkı etrafımız gibi. Hangi dalgayı, hangi ışığı atabilirsiniz. Onlar kendiliğinden yanarlar, sönerler... Gelirler, giderler, tezgâh durmadan işler. Fakat siz niçin saadeti aramıyorsunuz da büyük işi arıyorsunuz! ⁶³⁰

Turgut'un ise hayatın kurallarını çözmüş, "tutunabilmiş" bir kişi olarak Selim'in yolunda istediği manada kendini birey olarak algılayabilmesi için ayrıca çaba sarf etmesi gerekmiştir. Sıradan olanın dışına çıkma, kendi benliğini bulma Turgut'un roman boyunca tereddüt ettiği, zaman zaman gündelik hayatın akışına kapılıp unuttuğu bir konu olmuştur.

Turgut, toplumdan uzaklaşmasının bireysel bir tercih değil, Selim'in etkisiyle gerçekleştiğinin farkındadır ve biraz da bu sebeple Turgut'un kendini insanlardan üstün görmemesini sağlar. Turgut da toplumdan ayırdır ama yüksekte değildir:

Ben, düz bir çizgi üzerinde sürüp giden yaşıntımın, bazı beklenmedik olaylar -bunlara olay demek de fazla iyimserlik olur- nedeniyle küçük titreşimler göstermesi üzerine, aslında çok zayıf olan bağlarımı kopararak -buna koparmak dersem fazla kötümserlik olur- süresi ve sonu belirsiz bir atılışa, benden başka kimsenin farkına varmayacağı bir kavgaya sürüklenmeye karar vermek için elindeki imkânlarla düşünmeye çalışan bir macera heveslisi, bir karınca, bir ne bileyim, böyle şartlar altında herkesin aptallık sayacağı bir teşebbüsün basit bir noktasıyım. ⁶³¹

4.4. Aydın ve İkinci Adam Diyalektiğinde Temel Unsurlar

Önceki sayfalarımızda üç romandaki aydın ve ikinci adam karakterlerini analiz etmiş; benzerliklerini ve farklılıklarını ve bunların gerek romanın iç zamanı gerek romanın yazım zamanı içindeki karşılıklarını tahlil etmeye çalışmıştık. Bu bölümde aydın ve ikinci adam diyalektiği üzerine odaklanarak sözlü ve yazılı kültürün iletişimi nasıl etkilediğini, engelleyici ya da tetikleyici figürlerin işlevini, ikinci adamın

⁶³⁰ A.g.e., s. 137.

⁶³¹ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, s. 581

karakterinde ve kurguda ortak bulunan tereddüt, inzivâ, bunalım gibi aşamalarını tahlile çalıştık.

4.4.1. Söz ve Yazı

Genel olarak şiir sanatıyla ilişkilendirilen ‘söz’ ile roman ve hikâye sanatıyla ilişkilendirilen ‘yazı’, ikinci adam hakkında teori bölümümüzde incelediğimiz gibi iletişimin niteliği ve iletici-aracı arasındaki hiyerarşi açısından farklılıklar göstermektedir. Sözün mü yoksa yazının mı önce olduğu sorusu bir problem olarak özellikle 20. yy.ın modern filozoflarını yoğun bir şekilde meşgul etmiş, bu problemten doğan teoriler sosyal bilimlerin tüm alanlarını etkilemiştir. Derrida’nın yazıdan önce hiçbir dilsel işaretin olmadığını söylediği metin merkezli yorumu, anlamın da metne içkin olduğu ve bu metne bağlı hakikatin de göreceli olduğu düşüncesini doğurmuştur. Walter J. Ong ise yazılı metnin sözlü olana gönderme yapma niteliğini göz önüne alarak yazıdan sonra da bir dilsel işaretin olmadığını söylemiş, yazılan kelimeyi gerçek bir kelime değil, “ikincil bir biçimlendirme sistemi” olarak görmüş ve sözü incelemiştir. Ong’a göre düşünce, ses dünyasına gönderme yaparak anlam kazanır, yani anlam gözle görülür simgelerden oluşan metinde değil, konuşmada barınır.⁶³²

Söz ve yazının ayrımı üzerine gerçekleşmiş uzun ve karmaşık tartışmalara dışarıdan bir gözle bakılırsa aslında söz ve yazının birbirlerinden hiçbir dönemde ayrılmadığı, sadece dönemsel olarak birinin ön plana çıkarak ötekini arka plana attığı bir süreçten söz edilebilir. Destanların, türkülerin ve halk hikayelerinin hâkim olduğu, yazının bilinmediği yahut matbaa teknolojileri henüz mevcut olmadığı için yaygınlaşmadığı, McLuhan’ın adlandırmasıyla “birincil sözlü kültür” döneminde söz ön plandadır. Söz şiirseldir, ritme ve belli bir bütüncül şekle dayanır. Bir manzara kurar. Matbaa sonrasında ağırlığını koyan yazı ise biçimden önce konuya, yeni ve özgün bir hikâye anlatmaya önem verir. Birey ön plana çıkar. Don Quijote’dan itibaren modernist romanın ders verme, özgünlük iddialarında yazılı kültürün bu unsurlarını

⁶³² Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Düz. Saliha Pakar, Yay. Haz. Meltem Ahıska), İstanbul, Metis Yay., 2014, s. 94.

görürüz. Bununla birlikte sözlü kültürün ürünlerine ait konular, yapı, şiirsellik, bütünlük gibi unsurlar roman ve hikâye içinde de devam eder. Bununla birlikte romanın özgünlük iddiaları postmodern dönemde sarsıntıya uğrar. Hikaye ve romanda yenilik ve özgünlük McLuhan'ın telefon, radyo ve televizyon teknolojilerinin yarattığı söz ve yazının daha yoğun bir ilişki içinde olduğu "ikinci sözlü kültür" çağı sözün ağırlığını bastırdığı bir sentez ürünü olarak meydana gelir.⁶³³ Fakat yeni yapıtlarda söz, yazının getirdiği özgünlük arayışını, kitabi dili, söylenenlerin yoruma açıklığını, dağınıklığını sürdürür. Bizim aydın ve ikinci adam diyalektiğinde söz ve yazıya dair yorumlarımız daha minör düzeyde, bu iletişimde sözün mü yazının mı ağır bastığı ve bu ağırlığın iletişimi nasıl etkilediği yönünde olmuştur.

Huzur romanında İhsan Mümtaz'ın karşısında cismî olarak vardır ve iletişim her zaman sözlüdür yani sohbet üzerinden şekillenir. İhsan Mümtaz'la yazılı yoldan iletişim kurmaz. Bir öğretmen olarak sınıfta, Nuri, Fahri, Orhan ve Mümtaz'la buluşmalarında, sohbet akşamlarında anlatır ve anlatır. Bu sohbetler, Mümtaz ve Nuran'ın aşk hikâyesinin ortasına, muhtelif boşluklara yerleştirilmiştir ve romanı aşk hikayesinden kurtarmak işlevini görür. Yazar, Ahmet Midhat Efendi gibi kurguya karışmamış olsa da roman içinde emniyet ettiği doğruları İhsan'a, şüpheleri ve problemleri Nuri, Fahri, Orhan, Mümtaz ve özellikle Suat'a söyletmiştir. Bir münazara üslubunda gelişen bu konuşmalar romanın düşünce açısından en verimli bölümleridir. İhsan'ın karakterini tahlil ederken belirttiğimiz üzere bu münazaralarda İhsan son sözü söyleyen kişidir.

Mümtaz, Nuran'la vapurda ilk karşılaştığı gün arkadaşlarıyla yine böyle bir münazara-sohbet gerçekleştirirken Nuran'ı düşünür. Aşk ve mantık roman boyunca birbirine üstün gelmeye çalışan iki cephe ve kurgu boyunca çarpışarak yan yana yürür.

İhsan (...) Haydi çocuklar!... dedi. Sonra Suat'a cevap verdi: Mesele okuduklarımızın bizi bir yere götürmemesinde. Kendimizi okuduğumuz zaman hayatın hâşiyesinde dolaştığımızı biliyoruz. Garplı, bizi, ancak dünya vatandaşı olduğumuzu hatırladığımız zaman tatmin ediyor. Hülâsa, çoğumuz seyahat eder gibi, benliğimizden kaçır gibi

⁶³³ Bkz. Walter J. Ong, a.g.e.; Marshall McLuhan, a.g.e.

okuyoruz. Mesele burada. Halbuki kendimize mahsus yeni bir hayat şekli yaratmak devrindeyiz. Zannedirim ki Suat'ın dediği budur.

- Evet, bir adımda yeni ne varsa hepsini silkip, fırlatmak. Ne Ronsard, ne Fuzuli...
- İmkânı mı var? Ve Mümtaz içinden tekrar Nuran'ın saçlarını düşündü. ⁶³⁴

Bu durum ilk bakışta İhsan'ın daima hâkim olduğu bir izlenim yaratsa da aslında bu sözlü iletişim ikinci adamların kendilerini ifade edebilmeleri ve hatta aydının görüşlerine muhalefet edebilmeleri için yazıya kıyasla daha özgür bir ortam yaratır. Mümtaz ve arkadaşları İhsan'a muhalefet edebilmekte ve kendi düşüncelerini yaratabilmektedirler.

Tutunamayanlar söz ve yazının iç içe var olduğu bir konumda iletişimi gerçekleştirir. Turgut Selim'in yazılarını okurken bir yandan Selim'in hayaliyle konuşur ya da Selim'in geçmişte söylediklerini hatırlar. Turgut'un okuma ve yazma süreçleri aynı zamanda Selim'le konuşması ve tartışmasıyla aynı anda gerçekleşir:

“Turgut, yazıdan başını kaldırmadan: “Fazla oluyorsun,” dedi.

“Evet, sayın sekreterim: nerede kalmıştık? Son cümleyi tekrar okur musun lütfen?”

“Turgut: “Babanın uşağı yok,” diye karşılık verdi. “Sen de, günümüzdeki son Osmanlı müverrihleri gibi bunadın mı yoksa?”

“Evet, nerede kalmıştık? Uzatmayın, rica ederim?”

“Benim Gogol'a benzediğimden ve senin de Belinsky dümeniyle beni batırdığından bahsediyorduk.”

“Babanızın aksine, bildiğiniz birkaç kelimeyi ne kadar da yerinde kullanırsınız aziz Turgut! Üstelik, doğru da telâffuz edersiniz.”

“Beni kızdırma! Başmaçkin ve Çiçikov derim sonra; kendine gelemezsin. Seni Dostoyevski bile kurtaramaz. ⁶³⁵

Turgut Selim'in yazılarını okuduğunda bütünüyle Selim'le özdeşleşir, onun yerine üzülür. Kendi benliği, duyguları ve eleştirileri ise Selim'le konuşurken ortaya çıkar. Selim'in hikâyesini Metin, Esat gibi kişilerden dinlerken ise Turgut içinden tam bir eleştirmen gibi onların her yorumu eleştirir, Selim'e dair yorumlarda bulunur. Bu

⁶³⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 97-98.

⁶³⁵ Oğuz Atay, **Tutunamayanlar**, s. 56-57.

konuşmaların odaklandığı konu Selim’dir, yurt sorunları, eleştiriler ve aydınlara dair problemler Selim’in hayatının anlatıldığı bu hikâyelerde gizlice yer alır.

Selim bir şey bildiğini sansın da, onu başkasına öğretmesin. İmkân var mı buna?” “Hafızasını da bu yüzden kuvvetli sanırlardı,” dedi Turgut aceleyle. Süleyman Kargı kitaplara baktı: “Ne kadar çok şeyi birden aklında tutardı gerçekten. Ona, gereksiz bir sürü şeyi bildiğini söyledim. “Bir yerde lâzım olur,” derdi. “Biz, harp çocuğuyuz. Hiçbir şeyi atamayız kolayca. Ona da bir müşteri çıkar.”⁶³⁶

Kara Kitap romanı ise sırayla Galip’in hikâyesinin ve Celâl’in o günkü köşe yazılarının, tıpkı bir konferans salonunda konuşmacıların sırayla konuşması gibi, peş peşe bölümler hâlinde verilmesinden oluşur. Celâl “kelimelerden yapılma bir adam” olarak yazılarıyla yer alır ve Galip bu yazıları okuyup yorumlayarak Rüya’ya dair işaretler arar. Bu yazılar bir meddah üslubuyla İstanbul’un ve insanların çeşitli görünümüne dair hikâyeler anlatır. Enis Batur, *Kara Kitap* üzerine yazdığı “Orhan Pamuk’un Dükkânı” başlıklı yazıda, Pamuk’u çağdaş bir meddaha benzetir: “Orhan Pamuk, anlatmayı seven, onun için de şifahi bir kültürün kodlarını kullanan bir anlatıcı olarak konumunu belirtiyor: *Kara Kitap* modern bir yapıt değil kanımca – çağdaş bir meddah anlatısı: Eğlenen ve eğlendiren bir yazarın başarılı kitabı.”⁶³⁷

Galip’in romanda Celâl’le fizikî olarak karşılaştığı tek an onun vurulduğunu gördüğü andır. Onun macerasının arasına giren Celâl’in yazıları karşısında Galip’in bir düşüncesi ya da eleştirisi yoktur. Bu açıdan üç romanın aydın-ikinci adam diyalektiği örneklerinde Celâl ikinci adam üzerine en keskin ve sağlam hâkimiyet kuran aydın olur. Bununla birlikte Galip’in Celâl’in metinlerini belli bir amaç doğrultusunda, bir tür meta olarak kullandığı söylenebilir. Galip’in Celâl’e, daha doğrusu onun metinlerine karşı konumu metinlerin ilk anlamlarından öteye geçmek, metnin daha derin anlamını ortaya çıkarmak yani metinlerin yapı sökümünü gerçekleştirmek ve böylelikle Celâl’in yazılarını sabit ve tek anlamlı olmaktan çıkarmaktır.

⁶³⁶ *Tutunamayanlar*, s. 110.

⁶³⁷ Enis Batur’dan alıntılan *Kara Kitap’ın Sırları*, s. 119.

Halin önünden geçerken, “Böylece,” diye düşündü Galip, “birinci okuyuşumda bir anlama, ikinci okuyuşumda bambaşka bir anlama geliyordu hikâye.” Üçüncü dördüncü okuyuşlarda da Celâl’in köşe yazısının daha başka anlamları olacağından kuşkusu yoktu hiç: Celâl’in bu hikâyeleri her seferinde başka bir şeye işaret de etseler tıpkı çocuk dergilerindeki bulmacalar gibi, Galip’e birbirine açılan kapılardan geçce geçce bir hedefe yaklaştığı duygusunu veriyorlardı. (...) paltosunun cebinden gazeteyi çıkarıp Celâl’in yazısını yeniden okumaya başladı. Kelimeler, cümleler ve harfler hiç de yeni değillerdi artık, ama Galip onları okurken daha önce aklına hiç gelmemiş bazı düşüncelerinin doğrulandığını hissediyordu: Bu düşünceler Celâl’in yazısından çıkmıyordu, kendi düşünceleriydiler, ama Celâl’in yazısı tuhaf bir şekilde onları içeriyordu. Kendi düşünceleriyle Celâl’in düşünceleri arasındaki bu koşutluğu hissettiği zaman, Galip, çocukluğunda yerinde olmak istediği bir kişiyi iyice taklit edebildiğine karar verdiği zamanlardaki gibi, bir iç huzuru duydu.⁶³⁸

Galip ve Celâl’in yazı ile kurulu ilişkisi Galip’in okuması ve her okumada değişen yeniden okumaları Celâl’in yazılarını bir yazıdan öte ikinci hatta üçüncü anlamlara sahip semboller haline getirir. Celâl’in kelimeleri Galip’te ilk anlamlarından başka daha esrarlı anlamları olan bir konuma yerleşirler. Celâl Galip’in nereye gideceği yolunda bir yol gösterici olur, kişisel fikirlerini şekillendirir. Sonradan yazı tekniği oluşturmasında ve Celâl’i taklidinde bir araç olur.

Çok sonra, güneş artık karşı apartmanın perdeleri çekili karanlık pencerelerine vururken Galip’in iyimserliği dağılmaya başladı. Eşyalar, kelimeler, anlam, her şey hâlâ yerli yerindeydi belki, ama onları birlikte tutan daha derin bir gerçekliğin çekip gittiğini Galip okudukça acıyla hissediyordu. (...) Her şeyin, masaya otururken aklındaki Celâl imgesinin yavaş yavaş değişmesiyle ilgili olduğunu biliyordu. Sabah eşyalar ve nesneler anlaşılır bir dünyanın uzantılarıyken, Celâl de, yıllardır yazılarını okuduğu, bilinmeyen yanlarını ‘bilinmeyen yan’ olarak uzaktan anlayıp benimsediği biriydi. (...) Galip aklındaki bu Celâl imgesinin tuhaf bir şekilde daha ‘eksik’ bir imgeye dönüştüğünü anladığında, oturduğu masanın, çevresindeki eşyaların ve odanın bütünüyle değiştiğini

⁶³⁸ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 197-200.

hissetti. Eşyalar artık sırları kolay kolay çözülmeyecek bir dünyanın hiç de dost gözükmeyen tehlikeli işaretleriydiler. Bu değişimin Celâl'in Mevlânâ üzerine yazdıklarıyla yakından bağlantılı olduğunu anladığı için, Galip konunun üzerine gitmeye karar verdi.⁶³⁹

İlk bakışta metinlerin anlamı Galip'in yorumuna bağlı gibi gözükse de aydın ikinci adam diyalektiğinde aydının hakimiyeti ve hatta baskısı altında kalan en belirgin kişi Galip'tir. Onun Celâl'in metinlerinde her derin anlam arama uğraşı Celâl'in esrarlı bir yazar olarak otoritesini ve üstünlüğünü onaylar. Galip efendi-köle ilişkisine benzer bu ilişkiyi Celâl'in yerine yazmaya başladığı, Celâl'in belleği ve kimliğini edindiği, böylece "hem kendisi hem ötekisi" olmaya başladığını düşündüğünde de kıramaz. Benliğiyle Celâl'in hayatı ve belleği içine sıkışan ve orada kaybolan Galip, zafer görünümlü bir yenilgi sergiler. Celâl'in yazdığı yazıları kendisinin de yazabileceğini düşünen, bununla birlikte yazılarda büyük bir esrar olduğuna inanan, yavaş yavaş aydının yerini alan Galip, Celâl'le önceki ikililere nazaran aydın ve ikinci adam arası mesafenin iç içe geçecek kadar kısaldığı bir iletişim sergiler.

4.4.2. Emniyet ve Tereddüt

Aydın ve ikinci adam arasındaki ilişkide bir bağ oluşabilmesi için çift taraflı bir emniyet ve bununla birlikte kendini sorgulama ve idrak edebilmenin yegâne parçası olan tereddüdün olması gerekir. Emniyet bir konfor alanı ve tereddüt bu konform alanını bozarak ikinci adamı zorlayan unsurdur. İkinci adamların karakterini tahlil ederken onların kendilerini diğerlerinden ayırma ve bir eşikte olma psikolojisi taşıdığına değinmiştik.

Huzur romanında Mümtaz çocukluğundan beri İhsan'ın yanına bulunmanın verdiği emniyetle ona bağlıdır, fakat birbirine bağlı bulunan iki kaygı Mümtaz'da

⁶³⁹ A.g.e., s. 230-231.

tereddüt uyandırır. Birincisi Mümtaz'ın kendisi olma yolunda duyduğu “satıhta kalma” korkusu, ikincisi ise yıkıcı düşünceleriyle Suat'ın etkisidir.

İhsan, fırtınasını geçirmiş bir denizin dinginliğinden konuşur. Onu eleştirel ama eylem yönüyle pasif görebiliriz. Onun dinginliği Mümtaz'ın konfor alanıdır. Fakat Mümtaz derinleşebilmek ve kendisi olabilmek için bu konfor alanından çıkması gerektiğini bilir, bununla birlikte büyük işler yapmak konusundaki isteksizliği ve saadette ısrarı onun kendini gerçekleştirme yolunda bu adımı atmasını engeller. Nuran'ın varlığı Mümtaz'ı yeni bir konfor alanı içinde İhsan'dan hem ayırarak belli bir seviyeye taşır hem de onun iklimini devam ettirir. Nitekim Mümtaz, bütün misafirlerin vecd hâline girdiği musiki akşamı sahnesinde içini son derece fakir bulduğunda duygularını şu düşüncelerle sorgular:

Bu yokluk Dede Efendi'nin kabahati miydi? Yoksa kendi yaratılışı mı? İçindeki fakirliğe şimdi kendisi de şaşırıyordu. Yoksa, alaturka musiki karşısındaki vaziyeti tamamiyle müstear bir vaziyet miydi? *Onu da, hayatındaki birçok şey gibi, hatta o kadar çok sevdiği Nuran'ın aşkı gibi, sadece bir nizam olarak mı benimsemişti?* Sadece zihninden, muhayyilesini zorla kırbaçlayarak mı bütün bunları yapıyordu? Bu işe de, eninde sonunda elbette bir sahîh ve kendimin olan dibe varırım ümidiyle mi girmişti? ⁶⁴⁰

Mümtaz'ın bu düşüncelerinin Suat'ın musiki icrası esnasında gelerek manevi havayı dağıtmasıyla gerçekleşmesi Suat'ın bir tetikleyici olarak önemini gösterir. Mümtaz'ın kendini gerçekleştirebilmesi için İhsan karşısında kendi iradesini koyabilmesi, kendini bulabilmesi; bunun için de İhsan'ın konfor alanından uzaklaşması gerekmektedir. Bu konfor alanına Nuran da dahildir. Bu sayede hem İhsan'dan hem Nuran'dan uzaklaşan Mümtaz İhsan'ı daha farklı bir bakışla anlamaya başlar ve bir iç hesaplaşmaya girer. Bu hesaplaşma aydın olmak ya da olmamak hakkındadır:

⁶⁴⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 295.

- İhsan'ın hakkı var? Hayat benden fikir ve belki de mücadele istiyor. Hissî duruşlar değil! Birdenbire içinde bir isyan yükseldi. Fakat bunun için Nuran'ı unutmak behemehâl şart mıydı? Hem niçin unutmalı, neden kendisini fakirleştirmeliydi? Güneşin altında terini sile sile kendisiyle konuşarak yürüyordu. İçinde İhsan'a karşı bir kin vardı:

- Bu çocuk için ve benzerleri için ben Nuran'ı unutacağım: Fakat onlar, kendileri, hayatlarında acaba bu cinsten bir fedakârlık yapacaklar mı?

Etrafında, görmediği, hiç tanımadığı ufuklara kadar alan, kaba, haşin, kendisini ihtiraslarına bırakmış, bütün hak sandıklarında kıskanç, her kültürün ve terbiyenin üstünden atlamağa hazır bir insanlığı görür gibiydi.

- Fakat benim bunu onlardan istemeğe hakkım var mı? Ben kendimi veririm cömertçe vermiş olmayacak mıyım? ⁶⁴¹

Bununla birlikte bu tereddütlerin sonunda mesuliyetlerine, hayata, İhsan'a geri döner ve bir çeşit kararlılığa ulaşır. Yine de Tanpınar, romanı tam anlamıyla bitirmeyerek Mümtaz'ın sonunu muğlak bırakmış, yine de onun bir eşiği geçtiğini bize hissettirmiştir.

Tutunamayanlar romanında Selim ise tam tersine Turgut'u konfor alanından çıkaran kişidir. O her tür konformizmin karşıtıdır. Yirmi sekiz yaşında genç bir aydın konumunda olan kendisi de tereddütler yaşayan biridir aslında ve onun fırtınalarla dolu havası Turgut'u etkiler. Turgut'un üniversitede sınıf arkadaşı olan Selim karşısında emniyet duygusu, hatıralarıyla birlikte, Selim'in romana daha başında bir vicdan azabı olarak dahil olmasıyla gerçekleşir. Turgut Selim'in hayaliyle kendisini yargılamaya ve hayatındaki boşluğu hissetmeye başlayarak Selim'in doğru olduğunu baştan kabul eder.

⁶⁴¹ A.g.e., s. 353-354.

Sonra Nermin sofrayı toplarken, oturduğu koltukta, birden Turgut aynı huzursuzluğun yaklaşmakta olduğunu hissetti. Kıskanç ve intikamcı bir duyguydu bu: biraz unutulmaya gelmiyordu. Gizlice büyüyor, eskisinden daha şiddetli bir biçimde ortaya çıkıyordu hiç beklemediği bir anda. Bir davranışta bulunmadan, onunla ilgili bir hareket yapmadan atlatılması imkânsız gibi görünen bir duyguydu. Hüzünlü bir biçimde ele alınmayınca daha zalim oluyordu sanki. Kendisine saygı duyulmasını istiyordu. Küçük bir fırsat bulunca da Turgut'un içini ezen bir rahatsızlık olarak ortaya çıkıyordu. "Midem iyi değil galiba," dedi. "Bana bir ilaç versene." Söylediği sözlerden hemen pişman oldu. Gene ihanet etmişti içindeki 'şey'e. Bu 'şey' Selim'in ölümünden öte bir hüznü, ne olduğu belirsiz, fakat sürekli ilgi isteyen bir duyguydu. Hem örtülmesi gereken, hem de örtüldüğü ona hissettirilince kuvvetlenen bir duygu. Turgut, çok ağır ve hesaplı olması gerektiğine inandığı bir hareketle yerinden kalkarak kitaplığına yürüdü.⁶⁴²

Sadık bir kitap okuru olan, okuduğu bütün kitapların ve yazarların etkisinde kalan ve onların hepsini birden canlandırmak isterken birbirine karıştıran, okuduğu yazarların hepsine ayrı ayrı özendiği için bir türlü bir karar veremeyen Selim ızdırıp çeker.⁶⁴³ Selim'in aydın olmak konusunda da tereddütleri vardır ve günlüğünde tereddütlerini şu sözlerle ifade eder:

"Bence suçlu, bana görevleri verendir," Altından kalkamayacağım bir yükü beni ezendir. Hiçbir zaman bu görevleri yapmaya gönüllü olmadım. Kimsenin istekli olmaması üzerine ve o sırada orada benden başkasının bulunmaması yüzünden kabul etmek zorunda kaldım. İnsanlar, bu görevleri kabul etmemenin utancını yaşamasınlar diye (bu utancın çok korkunç bir duygu olduğunu tecrübelerimle biliyordum) onları bu acıdan kurtarmak istedim. Belki de, bana verilmeyen bir görevi, aptalca bir heyecanla ortaya atılarak yüklenmek zorunda kaldım. Belki de bu görevi bana vermeyi akıllarından bile geçirmiyorlardı. Gerçek azizlerin önüne geçerek bu gülünç duruma kendi isteğimle düştüm: gülünç olmaktan bu kadar korktuğum halde. Şimdi bu çemberin içinden çıkamıyorum. Günün birinde, başıma bir felaket gelirse, işte bu nedenle acımayacaklar

⁶⁴² Oğuz Atay, **Tutunamayanlar**, s. 50.

⁶⁴³ **A.g.e.**, s. 384, 395.

bana. Başını zorla belaya soktuğu için, hiçbir hafifletici sebep görülmedi, diyecekler. Beni mahkûm edecekler. Oysa ben, bir zamanlar bütün dünyayı yargılamaya kalkmışım. O zaman kudret bendeydi: zayıf ve kararsız davrandım. Onlara sert davranmasını bilemedim. Bunun da cezasını çekeceğim ayrıca. Yargılanmış olmanın bütün acısı ve insafsızlığıyla yargılayacaklar beni. Onlar, onlar, onlar, dedim. Sen, sen, sen.. diyecekler. Benim gibi duygularına kapılmayacaklar. Soğukkanlı bir bilirkşi tavrıyla canıma okuyacaklar. Canıma okuyacaklar aziz İsa. Korkuyorum, kaçmak istiyorum. Suçlu sandalyesine oturmak istemiyorum. ⁶⁴⁴

Turgut'un tereddütleri ise Selim'in adını nasıl yaşatacağına, onu nasıl tam olarak anlayacağına ve bu iş için uygun olup olmadığına dair tereddütlerdir. Turgut, Selim'in açtığı yolda yürümek noktasında sürekli tereddütler yaşar. Selim ve Turgut karşılıklı bir tür günah çıkarma diyaloguyla bu tereddütlerini ifade ederler.

Bir süre daha konuştu Selim'le. Ona, giriştiği işin güçlüklerinden bahsetti. Selim'in arkadaşlarının Selim'i anladıklarından kuşkusu olduğunu söyledi. Onlarla yaptığı konuşmaları uzun uzun anlattı. Seni nereye kadar tanıdıklarını bilmiyorum. Belki de seni olduğundan çok başka türlü tanıtıyorlar bana. Kuşun, kurdun elinde kaldım Selim. Bana, onları daha önce tanıtmalıydın. Onlar hakkında bir fikrim olmalıydı. Karanlıklar içindeyim. Bu insanları ne kadar sevmiş olduğunu bile bilmiyorum. Hepsı de, benim gibi, belirli bir yönüyle tanıyorlar seni. Birçok Selim var ortada. Bunları nasıl birleştiresem? Bunu yapabilmek için hangi kitapları okusam? Bana, o güzel aydınlatıcı programlarından çizebilseydin. (...) Sağlığında seni dinlemezdim belki. Sen gene de, alınıp hemen kaybolma. Yoksa ben de kaybolacağım. Kayboluyorum. Yaşamak, ölmek gibi değil. Bazı zorlukları var bir kere. Daha çok tehlike karşısında insan. Çoğunlukta değiliz. Ezilebiliriz. Biz... Biz demeye hakkım var mı dersin? Seni, beni, senin insanlarını hep bir arada düşünebilir miyim acaba? Yoksa, beni aranıza almıyor musunuz? ⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ A.g.e., s. 692.

⁶⁴⁵ A.g.e., s. 379-380.

Kara Kitap romanında Galip romanın başında Celâl'e duyduğu emniyeti sonradan tamamen kaybeder. Rüya'nın kaybolması üzerine ilk olarak Celâl'e danışmayı ve yardım istemeyi düşünen Galip, Milliyet gazetesinde Neşati ile görüşmesinin ardından Celâl'in de Rüya'nın kaçışıyla bir ilgisi olduğunu düşünmeye başlar. Gerek Celâl'in yazıları, gerek Neşati ve F. M. Üçüncü'nün Celâl hakkında söyledikleri Celâl'e duyulan emniyeti sürekli sarsar. Galip'in Celâl karşısındaki tereddüdü onun tarafından aldatılmak ya da bir tuzağa çekilmek konusunda olur:

Şehzadeliğinden ve padişahlığından sonra kendini peygamber de ilan eden düzmece Avcı Mehmet'in hikâyesini okurken Celâl'in kendi yerine köşe yazılarını yazabilecek bir 'Sahte Celâl' yetiştirebilmek için yapılması gerekenleri tartıştığı (Benim hafızamı edinebilecek biri, demişti merakla) bir akşam Rüya'nın her zamanki uykulu ve iyimser bakışıyla gülümsediğini hatırladı. Aynı anda Galip ölümcül bir tuzağa açılan tehlikeli bir oyuna sürüklendiğini hissederek korkmuştu.⁶⁴⁶

Bununla birlikte Galip Celâl'i aramaktan ve takip etmekten tereddüt etmez. Kendi olmak ya da Celâl olmak noktasında da Galip'in Mümtaz ve Turgut gibi bir ızdırıp yaşadığı söylenemez. Bu açıdan daha kararlı ya da oyuncu bir özellik sergiler. Celâl'in dairesine girdiğinde, telefonu Celâl'in kimliğinde açmak ve konuşmak konusunda tereddüdü yoktur.

"Dosyanın konusu nedir?"

"Telefonda açıklamak istemiyorum. Adresinizi verin, saat geç değil, hemen gelirim. Nişantaşı'nda değil mi?"

"Evet," dedi Galip soğukkanlılıkla, "ama bu konular beni ilgilendirmiyor artık."

"Nasıl?"

"Yazılarımı dikkatle okusaydın bu çeşit konularla artık ilgilenmediğimi anlardın."

"Hayır, hayır, tam sizin ilgilenip yazacağınız bir konu bu. İngiliz televizyonculara da açıklarsınız. Adresini söyle."

⁶⁴⁶ A.g.e., s. 247-248.

“Kusura bakma,” dedi Galip kendisini de şaşırtan bir neşeyle. “Edebiyat heveslileriyle görüşmüyorum artık.”⁶⁴⁷

Mümtaz İhsan’ın konform alanı içinde onun bilgisine emniyet duyarken kendisi olamamak ve satıhta kalmak noktasında tereddütler yaşar. Turgut kendisini içinde bulunduğu konform alanından çıkmaya davet eden Selim karşısında bu yolculuğa çıkmak konusunda tereddütler yaşar fakat Selim’in hatırasına güvenir. Galip ise Celâl karşısında duyduğu güveni yitirmesine rağmen onu ve esrarını takip etmek konusunda tereddüt yaşamaz.

4.4.3. İnziva ve İç Kapanış

İnziva hâli ikinci adamın kendini gerçekleştirmesinde ortak bir hâldir ve genellikle ayrılık, kayıp ya da ölüm gibi hallerde açığa çıkar. Mümtaz için Suat’ın intiharı, Nuran’dan ayrılmak ve İhsan’ın hastalığı, Turgut için Selim’in intiharı, Galip için ise Rüya’nın ve Celâl’in kaybolmuş olması onlarda inziva halini tetikleyen unsurlar olmuştur. Fakat üç karakter de bu inziva hallerini birbirlerinden farklı yaşamışlardır.

Mümtaz için içe kapanış bir karakter halidir fakat bununla birlikte inziva hâli ya günlerce evden dışarı çıkmamak ya da İstanbul’un sokaklarında düşünerek ve geçmişi hatırlayarak dolaşmak şeklinde zuhur eder. Bir taraftan geçmişi hatırlayarak diğer yandan bugünün, ayrılığın ızdıraplarını duyarak ikiz bir ömür sürüyormuş gibi hisseder. Kimseyle konuşmak istemez.

Hakikat şuydu. Mümtaz Binbir Gece'deki eskicinin hikayesine benzeyen ikiz bir ömrü yaşıyordu. Bir taraftan güzel günlerinin hatırası zihninden ayrılmıyor; fakat o güneş doğar doğmaz, ayrılığın gecesi bütün azaplarıyla içinde kuruluyordu. Hulasa hemen hemen muhayyilesinde yaşayan genç adam cennet ve cehennemini beraberinde gezdiriyordu. Bu iki haddin arasında, uçurum kenarlarında şiddetli uyanışlarla dolu bir somnambül hayatı vardı. Bu iki zıt ruh haletinin arasından etrafla konuşur, dersini verir, talebelerini dinler,

⁶⁴⁷ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 216.

yapacaklarını tarif eder, dostlarının işleriyle uğraşır, yakalandığı zaman münakaşa eder, hulusa kendi hayatını yaşardı.

Genç adam bu kadar kalabalık ve kesif yaşamının sıkıntılarını adım başında çekerdi. Zaman olurdu ki bütün hayatı sadece kaçışlardan ibaret kalırdı. Zavallı Mümtaz, İstanbul sokaklarında bir nevi hayalet gemi gibi yaşıyordu. Her özlediği yerden biraz sonra kendi içindeki rüzgâr onu kovuyor, haberi olmadan lengerler alınıyor, yelkenler şişiyor ve uzaklaşıyordu.⁶⁴⁸

Turgut için içe kapanış iki türlü kendini gösterir. Birinci şekilde Turgut kendini hayatın hızına ve yoğunluğuna kaptırarak, hiç olmadığı kadar insan içine girerek bu inziva halini gerçekleştirir. Evden kaçır, meyhanelere, genelevlere, karanlık yerlere açılır, Selim'in arkadaşlarına uğrar. Onun inziva hali kendini çevresinden ve özellikle ailesinde bir anda zihnen soyutlamasıyla gerçekleşir. Ortam içinde ama dışındadır, yine de aslında orada olmadığını ya da ne düşündüğünün anlaşılacağından tedirginlik duyar. İkinci tür inziva hali ise arabayla başlayan ve sonra trenle devam eden uzun bir yolculuğa çıkmaktır. Turgut inziva sürecini sürekli hareket halinde yaşır.

Demek, diyordu Turgut, kendi kendine, bugüne kadar gereğinden fazla vermişim. Almadıkları bir sürü Turgut vermişim onlara. Bu kadarıyla da idare edilebilirmiş. Eski Turgutlara acıdı. Yalnız ben yaşamışım o Turgutları demek. Ben, bir sürü Turgut'u kendime sakladığımı sanıyordum. Gene de fazla gelmiş onlara verdiğim. Ben de anlamamışım onları: ne onları, ne de onların beni nasıl anladığını görmemişim aslında. Verdiğimle ilgilenmişim yalnız. Ne kadar kolay bağışlıyorlar kusurlarımı: dolayısıyla kendilerini. Neden birlikte yaşıyoruz? Bir anlam aramamalı. Anlam kadar insanın hayatını zehir eden bir kavram yoktur. İnsan akıllı bir görünüşle, en saçma sözleri bırakabilir çevresindeki insanların yarattığı boşluğa. Çok fazla da üzülmüyordu. Duyuların zayıflıyor mu oğlum Turgut? İçindeki o tarıfsız, kuvvetli duygu, başka duyguları körleştiriyor mu? İnsanlar! Neden kaybolup gitmeme seyirci kalıyorsunuz? (...) Oysa, ne kadar korkuyordum beni tutmanızdan. Ne kadar tutucu görünüyordunuz. Ne hileleriniz vardı.

⁶⁴⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 67-68.

Ne kadar zayıf bağlarla bir arada tutuyormuşsunuz toplumu. Benim ayrılmama seyirci kalmanız ne kadar dehşet verici.⁶⁴⁹

Galip ise araştırması için Celal'in evine kapandığında dahi İstanbul'un karmaşasından ve görüntü kalabalığından çeşitliliğinden uzak değildir.

Geceyarısından çok sonra, Galip dolaptan çıkardığı eski köşe yazılarını okurken salon lambaları bir tiyatro perdesini aydınlatan lambalar gibi ağır ağır soldular önce, sonra buzdolabının motoru dik ve çamurlu bir yokuşta vites değiştiren eski ve yüklü bir kamyonun hüzünlü yorgunluğuyla inledi ve her yer kapkaranlık oldu. Elektrik kesilmelerine alışık bütün İstanbullular gibi Galip "şimdi gelir" umuduyla kucağında gazete kesikleri dolu dosyalar, koltukta uzun bir süre kıpırdamadan oturdu. Apartmanın yıllardır unuttuğu kendi iç seslerini, kaloriferlerdeki tıkırtıyı, duvarların sessizliğini, parkelerin gerinişini, musluklardaki ve su borularındaki iniltiyi, yerini unuttuğu bir saatin boğuk tiktaklarını, apartman aralığından gelen ürpertici uğultuyu dinledi. Karanlıkta elyordamıyla Celâl'in odasına girdiğinde çok vakit geçmişti. Elbiselerini çıkarırken, Celâl'in pijamalarını giyerken dün gece pavyonda rastladığı acıklı yazarın tarihi hikâyesinde bir kahramanın ötekinin karanlık sessiz ve boş yatağına uzanıverdiği geldi aklına. Yatağa girdi, ama hemen uyuyamadı.⁶⁵⁰

Kara Kitap bilgiyi de dünyayı da gündelik hayatın hızı ve karmaşası içinden algılayan bir eserdir. Bu sebeple Galip inziva sürecini ailesinden uzaklaşarak ama bununla birlikte İstanbul'un ücra sokaklarına açılarak gerçekleştirir.

4.4.4. Tetikleyiciler / Rakipler

Roman sanatında tetikleyici ya da rakip karakterler kurgunun devamı ve gizliliğin aydınlatılması noktasında baş kahramana yol gösteren kişilerdir. Bu açıdan klasik bilge motifinin yanında minör düzeyde yardımcıları olarak yolculuğu başlatan tetikleyicilerin ve engelleyen rakiplerin önemi vardır. Huzur romanında Suat hem

⁶⁴⁹ Oğuz Atay, Tutunamayanlar, s. 402-403.

⁶⁵⁰ Orhan Pamuk, Kara Kitap, s. 224.

rakip hem tetikleyici olarak, Tutunamayanlar'da Turgut'ta insanların anlayışsızlığına karşı Selim'i savunma hırsını uyandıran Burhan, Selim'in "Dün Bugün Yarın" metnini ona veren Süleyman Kargı, Selim'in intikamını almak istediği Metin, Selim'in gençliği hakkında bilgi veren Esat ve Günseli, Turgut'un düşüncelerini onaylayan ve düzenleyen hayali Olric yolculuk boyu Turgut'un yardımcılarıdır. Kara Kitap'ta ise Celâl'in sadık okurlarından ve düşmanlarından olan Mahir İkinci ya da diğer adlarıyla Mehmet ve F. M. Üçüncü, bununla birlikte Celâl'in gazetede rakibi ve düşmanı Neşati, Celâl hakkında en ayrıntılı bilgiyi veren kişilerdir. Bunun yanında aydın ve ikinci adam arasındaki diyalektikte dışarıda bırakılan, bu alana giremeyen kadın karakterler olarak Huzur'da Nuran, Tutunamayanlar'da Nermin ve Kara Kitap'ta Rüya konumları ve etkileri açısından karakterler üzerinde farklı etkide bulunurlar.

Huzur romanında Suat Mümtaz'ın rakibidir. Mümtaz'ı Nuran'dan, İhsan'dan sonraki sığınma kalesinden koparan, daha doğrusu istemeden mesafelenmesine sebep olan kişidir. Mümtaz'ın İhsan'la belirgin şekilde zıt düştüğü konu Suat konusudur. Mümtaz gerçekten ızdırap çektiği için Suat'a saygı ve anlayış duyarken, İhsan onun bu ızdıraplarını Avrupa'nın ızdıraplarının bir asır geç kalmış taklidi olarak görür, onun Allah'ı inkâr etmesine, sadece kendisini düşünmesine kızar.

- Hazin tarafı şu ki, bu cins azapları bütün dünya bir asır evvel yaşadı, bitirdi. Hegel, Nietzsche, Marx geldiler, geçtiler. Dostoyevski Suat'tan seksen sene evvel bu ızdırapı çekti. Bizim için yeni nedir bilir misiniz? Ne Eluard'ın şiiri, ne de Kont Stravoguine'in azabıdır. Bizim için yeni, en ufak Türk köyünde, Anadolu'nun en ücra köşesinde bu akşam olan cinayet, arazi kavgası veya boşanma hadisesidir. Bilmem, fikrimi anlıyor musunuz? Suat'ı itham etmiyorum. Fakat *onun meselelerinin bugünümüzün, kendi günümüzün çerçevesine giremeyeceğini söylüyorum.*

(...) Mümtaz kadehini boşalttı.

- Ama bir noktayı unutuyorsunuz! *Suat hakikaten azap çekiyor.*

İhsan eliyle bir şeyi kendinden uzaklaştırdı:

“Çekebilir... Ama bana ne? *Benim ferdin peşinde koşacak vaktim yok. Ben cemaat ile meşgulüm.* Sürüden ayrılanın arkasından anası ağlasın. Bilir misiniz bir gün bir mezat yerinde bir yığın eski lokanta menüsü buldum. Bilmem hangi lokantanın talbdot menüsü. Galiba Hamid devrinin ortalarına doğru. Baş tarafında o gece teganni edecek muganniyelerin adı yazılıydı. Suat'ın meseleleri benim üzerimde bu tesiri yapıyor. Gecikmiş şeyler... *Herkes bir düşünceyi böyle dönülmez yere taşıyabilir ve orada azdırabilir. Fakat niçin yapmalı? Zorla kendimize baş dönmesi yaratmaktan bir şey çıkmaz ki. Biz yapacağı birtakım işi, mesuliyetleri olan insanlarız.*

- Ama, Allah ebedi meselemizdir.

- İnsan ve talihi de ebedi meselelerdir. Ve birbirine bağlıdır. Ayrıca halli imkânsız meselelerdir. Tabii iman edilmezse.

İhsan bir müddet düşündü.

- Biliyorum, bu tarzda konuşmağa hakkım yok. Elbette bütün ahlakımız ve iç hayatımız Allah fikrine bağlıdır. Bu satranç onsuz oynanmaz. Belki Suat'a biraz da bunun için kızıyorum.⁶⁵¹

Bununla birlikte İhsan, Mümtaz ve Suat'ın bir arada bulunduğu sahneler adeta Ivan Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ını andıran bir nesil çatışmasını sergiler. Tek fark, bu çatışmalarda Mümtaz, Suat'tan etkilense bile İhsan'ın yanındadır.

- Evet, bir adımda eski yeni ne varsa hepsini silkip, fırlatmak. Ne Ronsard, ne Fuzuli...

- İmkânı mı var? Ve Mümtaz içinden tekrar Nuran'ın saçlarını düşündü. (...)

Suat, Nuran'ın saçlarından habersiz onu dinliyordu:

- Neden imkânsız olsun?..

⁶⁵¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, Huzur, s. 318-319.

- Şundan imkânsız ki (...) Çünkü, evvelâ siyah tahtayı beyhude yere temizlemiş oluruz. Bu inkârla ne kazanacağız sanıyorsun? Benliğimizi, benliğimizi kaybetmekten başka.

Suat çok yumuşak bir bakışla:

- Yeniyi... yeni bir âlemin masalını kurarız. Amerika’da, Sovyet Rusya’da olduğu gibi.

- Onlar her şeyi, hepsini unuttular mı sanıyorsun? Bence bu yeni masalı yaratacak olan bizim maziyi inkârımız veya bu işteki yaratma irademiz değildir. Olsa olsa yeni bir hayatın hızıdır.

(...)

- Peki o zaman ne yapacağız?

İhsan kadehini kaldırdı:

- Evvelâ içeceğiz... dedi. (...) Sonra da kendimize mahsus, şartlarımıza uygun yeni bir hayat kurmağa çalışacağız. Hayat bizimdir; ona istediğimiz şekli vereceğiz. (...) Fakat fikre, sanata hiç karışmayacağız! (...) Hele mazi ile bağlarımızı kesmek, garba kendimizi kapatmak! Asla! ⁶⁵²

Roman boyunca da aynı şekilde Mümtaz İhsan’ın yanında yer alacak, Suat’tan etkilenmesi İhsan’ın gölgesiyle kesilecek ama bir başka açıdan ona birey olmanın kapılarını açacaktır. Mümtaz’ın İhsan’ın yanında başlayan macerası, romanın merkezi ile beraber zamanla Suat’a doğru yer değiştirir. Buna rağmen Mümtaz İhsan’ı bırakmaz. Mümtaz Suat’a karşı çıkarken ve Suat’ı düşünürken “kendi varlığını” bulur, böylelikle İhsan’ın gölgesinden, konfor alanından çıkar. Tanpınar günlüğünde öğretmeni hakkında “Yahya Kemal bize bir sedd-i Çin olmak istedi. Benim en büyük tâli’im vaktinde bu seddi delip öbür tarafa geçmektir. (...) Nurullah ve ben ondan

⁶⁵² A.g.e., s. 98-99.

çıktık. Nurullah lüzumsuzu, benliğin çukuruna düştü. Ama ben nereye gittim?” sözleriyle bahseder.⁶⁵³ Bu hislerinin romana bir aksi olarak Mümtaz da İhsan’ın gölgesinde kendisini sürekli eşikte ve satıhta bırakan bu Çin seddini Suat’ın etkisiyle geçmeyi başarmıştır.

Tutunamayanlar romanında tetikleyiciler sayıca fazla ve komplikedir. Bununla birlikte Suat’ın Mümtaz’ı etkilediği gibi bu tetikleyiciler Turgut’u Selim’den uzaklaştırmak yönünde kuvvetli bir etkiye bulunmazlar. Tam tersine Turgut’un arayışını motive ederler. Turgut, Selim’in arkadaşları Burhan, Süleyman Kargı, Metin, Esat ve Günseli’den Selim hakkında bilgi alır. Bu tetikleyicilerin yaptıkları sadece Turgut’un kafasındaki Selim profiline parçalar eklemek ya da bulandırmak olur. Turgut’un görüştüğü kişiler, Selim’in yolunda değişiminde bir geçiş aşamaları, bir eleştiri ve öfke nesnesi olarak kullandığı kişilerdir. Süleyman Kargı ve Günseli haricinde Turgut, Selim’in ölümüne olan öfkelerini görüştüğü insanlardan çıkarır, hırçınlaşır, Selim’e attıkları iftiralara öfkelenir.

Mümtaz’ın bulunduğu dönemi yansıtan, İhsan ve Suat arasında salınan sarkaç konumunun aksine Turgut ulaşması gereken kişinin Selim olduğunun farkındadır, bununla birlikte darmadağınık parça parça bir Selim portresi vardır karşısında. Hangi Selim’e inanması, hangi Selim’i takip etmesi gerektiğini bilemez. Selim, tıpkı kendi hakkında yazacağı önsöz hayalindeki gibi parça parça farklı yüzlerle, böylelikle “bin yazar, on bin yazar kadar güçlü” şekilde karşısına çıkmaktadır.

Kendi önsözümü yazacağım. Olmayan romanların yazarı Selim Işık için önsözler yazacağım. Her önsözde, okuyucunun karşısına değişik bir kişilikle çıkacağım. Bin yazar kadar, on bin yazar kadar güçlü olacağım böylece. Bazı önsözlerde başarısız bir yazar olacağım: ilk eserimin ilgi görmemesi üzerine ümitsizliğe kapılarak intihar edeceğim. Bazen de, o kadar meşhur olduğum halde anlaşılmamış olmanın ıstırabını duyacağım gene: insanlardan kaçacağım.⁶⁵⁴

⁶⁵³ *Günlüklerin Işığında Tanpınar’la Baş başa*, s. 260.

⁶⁵⁴ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, s. 394.

Süleyman Kargı esprili, sevimli, hafızası kuvvetli, insanların onun anlamadığı, konuşmasına izin vermediği ve cesaretini kırdığı bir Selim portresi çizer. Esat'ın hatıralarında Selim kitaplara büyük bir merakı olan ve okuduğu her kitabın etkisinde kaldığı için ızdırap çeken lise öğrencisi, Oscar Wilde ve Gorki hayranı, dışarıdan dalgın ve ilgisiz görünmesine rağmen insanlara karşı çok dikkatli, mükemmel biri olmak isteyen fakat çocuk görüldüğü için şikâyetçi, tanıdığı insanların yanında konuşkan ve hırçın, tüm duygularını içten yaşayan, hemen her konuya ilgili, oyunlar ve senaryolar üreten, kitapların önsözlerini okumayı seven, bazı günler heyecanlı bazı günler ise tükenmiş değişken biridir. Turgut'un hiç hoşlanmadığı Metin ise Selim'in kendisi gibi mustarip bir ruh olduğunu, uyumsuz olmakla birlikte hayatın güzelliklerini de yaşamak istediğini, müstehcen yazılar okuduğunu, akrabası Leylâ'nın ona ilgi gösterdiğini, Metin'i geneleve götürdüğünü, Metin'in anlattığı her hikâyeye inanacak kadar saf olduğunu, tiyatroya merakı sebebiyle bir tiyatro oyunu organize ettiğini, bu oyunda Metin'in eski sevgilisi Zeliha'ya aşık olduğunu anlatır. Günseli'nin anlattığı aşık Selim ise bambaşkadır: Utangaç, çekingen, diğer insanlardan farklı, özel, duygusal ve şüphecidir. Katıldığı bir dergi projesinde hayal kırıklığına uğrar, arkadaşının rica ettiği kitap çevirisi sonunda kahramanın ölmediği gerekçesiyle basılmaz. Memuriyet hayatında zevk almaz ve sonunda hastalanır. Kapıldığı ölüm duygusundan onu Günseli de kurtaramaz. Böylelikle Selim, bu anlatıcıların yardımıyla her anlatımda farklı bir yönüyle, farklı bir suretiyle Turgut'un karşısına çıkar.

Kara Kitap eserinde en belirgin tetikleyiciler Neşati ve Mahir İkinci (diğer isimleriyle F. M. Üçüncü ya da Mehmet)'dir. Neşati Celâl karşısında ilk bilgi karmaşasını ve şüpheyi başlatan kişidir. Galip Neşati'yle görüştüktan sonra Celâl'in Rüya'nın kaybıyla bir ilgisi olabileceğini düşünür. Neşati'nin bütün çabası Celâl'in itibarını zedelemektir, Galip'le karşılaştıkları her sahnede Celâl'i taklitçilikle, intihalcilikle, ihanetle suçlar:

Önceki gün, 1960'lı yılların başında birlikte bulaştığınız o askeri darbeyi anlatırken, Celâl de sizden hep sevgiyle söz etti." "Yalan. Darbeye ihanet ettiği için benden de, hepimizden de nefret eder o," dedi ihtiyar köşe yazarı. (...) "Darbeyi sattı. Tabii sana

bunları böyle anlatmamış, her şeyi kendisinin düzenlediğini söylemiştir, ama her zamanki gibi senin Celâl amcan, olaylara yalnızca başarıya herkes inanmaya başlayınca katıldı. Ondan önce, Anadolu'nun dört bir yanına dağılan o okuyucu ağırları kurulurken, piramitler, minareler, mason sembolleri, tepegözler, esrarengiz pergeller, kertenkele resimleri, Selçuklu kubbeleri, işaretli Beyaz Rus banknotları, kurt kafaları elden ele dolaşırken, Celâl yalnızca artist resmi biriktiren çocuklar gibi okuyucularının resimlerini biriktiriyordu. (...) Korkakmış! Hemen bizden koptu ve öteki gruplara katıldı. Genç subaylarla daha sıkı ilişkisi olan yeni dostlarına, benim hayâli dediğim kişilerin yaşadıklarını kanıtlamak için, geceleri kıyafet değiştirip, kahramanlarının kılığına girdiğini anlatırlar. Beyoğlu'nda bir gece bir sinemanın kapısında Mehdi ya da Fatih Sultan Mehmet olarak gözükmüş, filmin başlamasını bekleyen şaşkın kalabalığa, bütün milletin kılık değiştirerek başka hayatların içine girmesi gerektiğini vaaz ediyormuş: Amerikan filmleri de yerli filmler kadar umutsuzmuş; onları artık taklit etme şansımız bile yokmuş. Sinemadaki kalabalığı Yeşilçam Sokağındaki yapımcılar aleyhine kışkırtmak, peşinden sürüklemek istemiş. Yalnız yazılarında sık sık sözünü ettiği kenar mahallelerdeki dökümü ahşap evlerde, İstanbul'un çamurlu sokaklarında oturan 'sefil küçük burjuvalar' değil, bütün Türk milleti, şimdi olduğu gibi o sırada da bir 'Kurtarıcı' bekliyordu. Askeri darbe olursa ekmeğin ucuzlayacağına, günahkârlar işkenceden geçirilirse cennetin kapılarının açılacağına her zamanki içtenlik ve umutla inanıyorlardı. Ama onun herkesi kendine bağlama merakı yüzünden, açgözlülüğünden, darbeci takımlar birbirine düştü, askeri darbe yattı, yola çıkan tanklar gece radyoevine değil, gerisin geri kışlarına gittiler. Sonuç: Gördüğün gibi hâlâ sürünüyoruz.⁶⁵⁵

Mahir İkinci (Mehmet / F. M. Üçüncü), tıpkı Huzur'un Suat'ı gibi romanın yarısında itibaren bir ağırlık merkezi olarak kurguya dahil olan ve romanın aslı şahıslarından biri haline gelen bir karakterdir. Tıpkı Galip gibi hatta Galip'ten daha iyi şekilde Celâl'in yazılarını bilen ve ısrarla onunla görüşmeyi talep eden Mahir İkinci, Galip'in Celâl'e karşı nasıl hisler barındırdığını gösteren ve hatta Celâl karşısındaki büyü bozumunu başlatan biri olarak kurguyu etkiler. Mahir İkinci, Celâl'in hayatının Galip'in bilmediği kısımları, yazılarının esas anlamlarını ve hayatında tuttuğu yeri Galip'e açıklayan kişidir. Fakat bu anlamların doğru olup olmadığını kanıtlayan bir

⁶⁵⁵ A.g.e., s. 298-299.

delil yoktur, bu sebeple Mahir İkinci'nin yorumları bir metin okuması mesabesinde kalır. Galip'in ve Mahir İkinci'nin içinde bulunduğu devir bir metinde yazarın değil okurun ön plana çıktığı, edebiyat teorilerinde yazarın ölümünün ilan edildiği bir devirdir. Galip ve Mahir İkinci'nin karşılaşması, yani iki okurun ve yorumcunun karşılaşması yazarın yok oluşunu pekiştirir. Galip'in Celâl'in yerine geçmesiyle Mahir İkinci'yle konuşmaya başlamasının aynı ana denk gelmesi bu açıdan anlamlıdır. Mahir İkinci Celâl sandığı Galip'e şu sözlerle yol gösterir:

1961'in ilk aylarında yazdığın bazı yazıları hatırla, 'Büyük Engizitör'e yazdığın nazireye, Milli Piyango biletlerinin üzerinde gördüğün aile resimlerindeki mutluluğa (...) bu mutluluğa neden inanmadığını anlattığın o ukalâ yazının sonuç bölümüne ve bazı sinema yazılarına yeniden bak! Yerli filmlerle o sıralarda neden o kadar alay ettin? O kadar insanın iyi kötü zevkle seyrettiği ve bizim 'duygularımızı' dile getiren o filmleri seyrederken sen neden yalnızca çevre düzenlemesini, yatak başlarındaki komodinlerin üzerinde duran kolonya şişelerini, çalınmayan örümcekli piyanoların üzerine dizilmiş fotoğrafları, aynaların kenarına iliştirilmiş kartpostalları, aile radyolarının üzerinde uyuyan köpek biblolarını gördün? (...) bunları sefalet ve yıkılışımızın işaretleri olarak göstermek için. Apartman aralıklarına atılan sefil nesnelerden, hep birlikte aynı apartmanın aynı dairelerinde oturan ailelerden ve böyle yaptıkları için evlenen amca çocuklarından, yıpranmasın diye kaplanan koltukların kılıflarından da aynı şekilde söz ettin: Durdurulamaz bir yıkımın, içine gömüldüğümüz sıradanlığın acıklı işaretleri olarak gösterdin bunları.⁶⁵⁶

Mahir İkinci Galip'in hissettiği duyguların aynısını hisseden, aynı sadakate sahip bir okurdur. Hatta yazıları okurken kendisini Celâl'le özdeşleştirmesi, kaybolan eşi Emine'nin Celâl'le birlikte olduğunu öğrenmesi gibi birçok açıdan Galip'le aynı konumda bulunur. Bu yönüyle Mahir İkinci, Galip için bir rakip olmaktan çok bir yardımcı konumundadır. Kara Kitap'ta yardımcı konumunda olması gereken Celâl

⁶⁵⁶ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 251.

rakip konumunda, rakip konumunda olması gereken Mahir İkinci ise yardımcı konumundadır.

Celâl'in yazılarını kendisinden daha yakından izleyip hatırlayan bir başka okuyucunun varlığı Galip'e bir an o kadar tuhaf ve şaşırtıcı geldi ki, gövdesi sanki gerçekliğini yitirdi. Bu dikkatli okuyucuya, itici de olsa, bir kardeşlik duygusuyla bağlanabileceğini de sezdi. Onunla karşılıklı oturup Celâl'in eski yazılarından söz edebilseydi, şimdi oturduğu koltuk ve gerçekdışı oda daha derin bir anlam kazanacaktı.⁶⁵⁷

Mahir İkinci Celâl'i kendi olamadığı için öldürmek isterken, Galip'in Celâl'in mankeni karşısında söylediği sözü neredeyse aynen tekrarlar.

Bir sessizlik oldu. "Seni öldüreceğim," dedi ses. "Seni öldüreceğim! Senin yüzünden hiçbir zaman kendim olamadım."

"Hiçbir zaman kendisi olamaz insan."

"Çok yazmıştın bunu, ama benim gibi hissedemezsin sen bunu, bu gerçeği benim kadar anlamış olamazsın... 'Esrar' dediğin şey, bunu anlamadan anlamadı, anlamadan bu gerçeği yazman. Çünkü insan bu gerçeği kendi olamadan keşfedemez. Keşfederse de kendisi olamamış demektir. İkisi aynı anda doğru olamaz. Paradoksu anlıyor musun?"

"Ben hem kendimim, hem de bir başkası," dedi Galip.⁶⁵⁸

Mahir İkinci'nin öldürme düşüncesi, hem Celâl'in hem de Celâl'in yerine geçen Galip'in varlığını tehdit eder. Bir okurun okuyuşu, başka bir okurun okuyuşunu

⁶⁵⁷ A.g.e., s. 219.

⁶⁵⁸ A.g.e., s. 348-349.

silmiştir. Bununla birlikte Mahir İkinci, Galip'e kandırıldığını ve Rüya'nın Celâl'le olduğunu farkında olmadan söyleyen kişi olur:

Eski yazılarının birinde eski infazları ve cellâtları neden tercih ettiğini yazarken hangi gizli isteğini dile getirdiğini de biliyorum şimdi. Şifrelere, kelime oyunlarına, gizli yazılara ne kadar meraklı olduğunu bildiğim kadar, kayıp esrarı yeniden kurmak için gece yarıları hangi kıyafetlere bürünerek aramıza karıştığını da biliyorum. **Üvey kız kardeşinle buluşup onunla sabahlara kadar her şeyle alay edebilmek için, en saf, bizi biz yapacak en katıksız hikâyeyi, söyleyivermek için, avukat kocasına ne oyunlar ettiğinizi de biliyorum.** ⁶⁵⁹

Neşati de Mahir İkinci de olumsuz şekilde olsa bile Celâl'in yazılarının bir yönünü aydınlatırlar ve Galip'te bir çeşit büyü bozumunu gerçekleştirirler. Galip Celâl'in yazısının sırrını çözdüğünü hissettiğinde ve onun yerine geçerek iktidar kazandığında Celâl'in yaşamasının bir önemi kalmayacaktır.

Kadın ise her üç romanda da entelektüel alanın dışarısında bırakılan kişidir. Nuran Mümtaz'ı oldukça etkiler fakat tapınılan bir ilâhe konumundadır, onu fikirleriyle var olan, tartışan, Mümtaz'ı entelektüel yönden etkileyen bir konumda görmeyiz. Mümtaz'ın kendini arayış yolculuğu Nuran'ın ardından doruğuna ulaşır. Turgut ise Selim'in peşindeki yolculuğunu daha ilk dakikada eşi Nermin'den saklar, sonra da onu bırakır gider. Nermin, Turgut'u gündelik hayatın kaygılarında tutan, büyük fikirlerden uzaklaştıran, uyuşturan, amacından saptıran bir tökezleticidir. Oğuz Atay da, Marksist hareketin çekirdeğini oluşturacak kadroların, dava dışındaki tutkularla, bağımlılıklarla zaman kaybetmelerini istemediğini belirtir. Özellikle evlenmek, bu yoldaki en büyük engellerden biridir. Turgut, Selim karşısında sadece burjuva hayatına karıştığı için değil evlendiği için de utanmaktadır. Galip'in yolculuğunu tetikleyen Rüya'nın kayboluşudur, Celal en azından yazıları aracılığı ile var olurken Rüya hiçbir şekilde romanda tam olarak var olmaz. O bir ideal, hayali bir figürdür. Fikirleri bilinmez, Celal'in onu dinlediği, birbirlerine hikayeler anlattıkları romanda bilinir ama bunların

⁶⁵⁹ A.g.e., s. 328-329.

ne olduğu; Rüya'nın nasıl olduğu bilinmez. Ayrıca romanda Rüya üzerinde eşini aldatışı yönündeki itham bazı eleştirmenlerce kadının romandaki konumu üzerine eleştirilere yol açmıştır.

4.4.5. Zirve (Climax) ve Kapanış

Bir eserde gerilimin en yüksek noktası olarak tanımlanan *climax*,  romanda da ikinci adamların dönüşümlerinde ortak olarak gözlemlediğimiz bir kırılma noktasıdır. Huzur romanında musiki akşamı sahnesi, aynı zamanda Suat'ın belirgin bir karakter olarak kurguya girdiği, Mümtaz'ın musiki icrasında bir türlü istediği vecd hâline çıkamayarak gerisingeri dünyaya döndüğü çırpınışları romanın yüksek gerilim noktasıdır. Bu noktadan sonra Mümtaz'ın Nuran'la ilişkisi zlmeye başlayacak, Suat merkezi kendine doğru değiştirecektir. Tutunamayanlar romanında Turgut'un Selim'in arkadaşı Metin'le birlikte meyhaneden kerhaneye uzanan karanlık uzun gecesi, deliliğin sınırlarını zorladığı noktada hayali bir karakter olarak Olric'in doğuşuyla bir gerilimi gerçekleştirir. O gecenin ardından Turgut'un zihni karışmaya, Selim'in sesi artık tırnak içinde değil, Turgut'un düşünceleriyle birlikte duyulmaya başlar. Kara Kitap'ın climaxı ise Galip'in Celâl'in dairesinde bulduğu köşe yazılarını, Hurufiliğe ve Mevlevliğe dair tüm yazıları okuduktan sonra aynaya baktığı, yüzünün harflerinde gördüğü anlam karşısında dehşete kapıldığı ve nefes almak için apartman boşluğuna çıktığı sahnedir. Galip o sahneden sonra Celâl'in yerine yazı yazmaya başlar, tamamen Celâl'in yerine geçtiğine inanır ve artık aramak, bulmak anlamını yitirir.

Huzur'da Dede Efendi *Mesnevî*'nin ilk beytinde bütün hususiyetlerini anlattıktan sonra Ferahfeza yin'i ile musiki icrasına başlar. Âyin bir çeşit kozmik seyahate dönüşerek dinleyicilerini yükseltmeye başlar ve her seferinde tam ulaşmanın sevincini duyduğu anda ebedî hasret ve yolculuğu yeniden başlatır. Mümtaz kendi ruhunu dağılımtı fakat bu dağılışı eksik bulurken bu icranın dehasını ve atalarından ayıran trajedisini aniden anlar:

Ve her rüyayı hazırlayan ilk uykularda olduğu gibi, tesirini şuurun kendisi üzerinde yapmış, benliği dağıtmıştı. Fakat bu dağılış da tam değildi. Eserin kumaşı dalga dalga açıldıkça Mümtaz bu inkıraz dehasının ne olduğunu anladı. Ne Abdülkadir-i Meragi'nin segahkarında, ne Itri'nin naatında, ne de bir akşam Ahmet Bey'in evinde bir tesadüfle kendi ağzından dinlediği Isfahan bestede -yine Itri'nin- bu ayinin içten yakalıyan ürpermesi yoktu. Onlar kendi üstlerine toplanmış büyük ruh kudretiyle ve sağlam mimarileri içinde, hiç şaşırmadan Allah'ı veya ideali arayan, veya ruh macerasını nakleden eserlerdi. Adeta dikine uçuyorlardı. Burada ise ameliye iki türlü idi. Ruh ayrılmağa çabaladığı alemini bir türlü bırakmıyordu. Bu şüphe değildi; aşkın eksikliği de değildi. Sadece iki ayrı rüzgârda birden çırpınmaktı. ⁶⁶⁰

Kendi alemini bırakamayan ama ilâhi aleme yükselmek isteyen, bu sebeple iki rüzgârda çırpınan ruh Mümtaz'ın devrinin trajedisi ve hakikatidir. “Devr-i kebir’in dört basamaklı eşiği insanı bu âlemin ancak kapısına kadar götür(ebilmektedir.)”⁶⁶¹

Musikinin yarattığı sanatsal gerilim ve yükseliş, birinci selâmın ortasında giriş yapan Suat ile birlikte artar. Sessizce dinlemeye başlayan, ikinci selâmın ortasında dikkati fazlalaşan Suat, bir anda, aradığını bulamamış ve musikinin iklimi aldatıcı bir serapmış gibi isyanla başını kaldırır. Mümtaz onun hiddet ve hor görü ile parlayan gözleriyle karşılaştığında ürker. Sonradan Suat'ın yüzünde gördüğü ümitsizlik ise Mümtaz'ın önceden tanıdığı bütün bestelere bulaşır, Mümtaz kendisini musikiden ve Nuran'ın sesinde uzak, içini bomboş bulur. Hislerini sorgular:

Belki Nuran'a karşı olan aşkında da bunlar vardı. Genç kadının arkasında Mahur Beste'nin çok yüklü irsiyeti bulunmasa, kendisinden evvelki aşk ve evlenme tecrübesinin verdiği üstünlükle hayatına girmiş olmasa Mümtaz o kadar kendisine bağlanmıyacaktı. Nuran'ın hayata ve duygularımıza karşı güvensizliği, ve onun yüzünden herşeyi olduğu gibi kabul ediş tarzı, günlerin getirdiği ile mesut oluşu, hülâsa sadece kabul etmekle kalışı, onu yarı tanrılaşmış bir çehre yapmıştı. Bütün bunları yaşarken genç adam, bu duyguların arkasında

⁶⁶⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 285.

⁶⁶¹ **A.g.e.**, s. 284-285.

işleyen zembereği gayet iyi tanıyordu. Hakikatte o, kendisine bir iç nizamı arıyordu. Kelimeleri, hayalleri canlandıracak bir ateşin peşindeydi. Fakat oyun daha başında değişmiş, bilerek girdiği imtihanda Mümtaz mağlup olmuştu.⁶⁶²

Suat'ın gelişinin ardından tüm dikkati ona yönelen Mümtaz, ilk selâmdaki vecd hâline tekrar ulaşamaz, kendisini icranın bitmesini ve Emin Dede'nin bir an evvel gitmesini beklerken bulur. O geceden sonra roman yokuş aşağı bir çözülüşü izler.

Tutunamayanlar'da âyin Huzur'daki ruh yükselişinin tam aksine bir ruh alçalışıyla gerçekleşir. Metin'i bir lokantaya götürerek içkiye ve mezeye boğan Turgut, lokantadan kerhaneye doğru alçalan gece macerasında sonuna kadar gitmeye kararlıdır. Selim'i gençliğinde kerhaneye götürerek onu utandıran Metin'den intikam almak ve ona Selim'in intiharındaki suç payını itiraf ettirmek istemektedir. Manevi yönden alçalışa paralel olarak Turgut ve Metin'in arasındaki muhabbet de alçalır, ikinci sınıf romanlar ve Türkçe tango konularına iner. Bu alçalış ile birlikte gerilim yükselir.

Metin kendini kaptırmıştı: “Müzikte de Avrupa'dan aşağı kalır yerimiz var mı? Örnek olarak Türkçe tangoları alalım.” Bu kadarı da fazla değil mi? Bu konuda pek hazırlıklı değilim. Fakat başladın bir kere oğlum Turgut. Sonuna kadar dayanacaksın. Sen bile şaşıracaksın nerelere vardığına. Peki Metinciğim: canım benim! Fakat, Türkçe tango? “Bu kadarı da fazla,” dedi yapma bir şaşkınlıkla: “İçimden geçenleri okuyorsun dostum. Ben de aynı konuda sana içimi dökmeye hazırlanıyordum.” İçin çıksın iki gözün kör olsun da piyango bileti sat. Metin şaşırmadı: “Ben, seni görür görmez anlamıştım: bütün kaygısız görünüşünün altında, duygulu, içine kapanık bir insan olduğunu.” Bunu beğendim işte. “Türkçe tangolardaki kırık ve ıstırap dolu sözleri ancak böyle bir insan anlayabilir.” Bat Turgut bat. (...) Anlamaz ki canım Selim: hem de şüphelenir, hem de yazık olur, hem de ikimize ait bir şeyi başkalarına neden duyuralım? Neden kendimizi ele verelim? Aferin oğlum Turgut, sen adam olacaksın, ben göremeyeceğim. Göreceksin Selim, göreceksin.⁶⁶³

⁶⁶² A.g.e., s. 294.

⁶⁶³ *Tutunamayanlar*, s. 258-259.

Bu sahnelerde şekil olarak Selim'in konuşmalarının artık tırnak içinde verilmeyerek Turgut'un zihnine iyice karıştığını görürüz. Turgut, dans pistinde Metin'in iyice sarhoş olduğundan emin olduktan sonra masaya yumruk vurarak onu yanına çağırır. "Metin! (...) Gidiyoruz (...) Meselenin kaynağına gidiyoruz Metin!"⁶⁶⁴ Böylelikle Turgut, "inşallah düşeceğimiz bu çukurdan bir daha çıkamayız,"⁶⁶⁵ diyerek onu kerhaneye götürür. Müşterilerin on ikiden sonra gitmesiyle kerhaneyi kapatan ve kendini kral ve Metin'i sadrazam ilân eden Turgut, sigara, alkol, hayat kadınları, ucuzluk, kötü koku, karanlık, bulantı, ter, havasızlık ve sıcaktan müteşekkil yer altı ortamında uzun bir tirad sunar ve Selim'in dünyaya ikinci kez geleceğini ilan eder.

Aramızda bulunması bizlere şeref verecek olan dostum, ülkemizin gerçek sahibidir. Bu dünyaya ikinci gelişinde, beyaz bir ata binmiş olarak aramızda görünecektir. İlk gençliğinde, bu sokaklarda çok dolaşmış, bazen bir türlü içeri giremeyerek dönüp gitmiştir. Bazen de, bu ve bunun gibi salonlarda saatlerce oturarak, onu anlayacak duygulu bir kalbi boş yere beklemiştir. İkinci gelişinde, bu sokak zafer taklarıyla donatılacaktır. Bütün kapılar defne dallarıyla süslenecektir. O gün resmî tatil olacak ve kızlar müşteri kabul etmeyerek, ellerinde bayraklar, pencerelerde, yarı bellerine kadar sarkmış, bekleyeceklerdir. (...) Bütün bayram törenlerinde olduğu gibi, onun da gelişi biraz gecikecektir. Sokakta sabırsızlık son haddine varacaktır. Polisler, halkı zaptetmekte güçlük çekeceklerdir. Herkes, onu ilk gören olmak hırsıyla, sokağın girişine yığılacaktır. (...) Fakat o gelecektir. Birinci gelişinde ona kötü muamele yapanlar utanacaklardır. O, üstünde şimdiye kadar görülmemiş bir üniformayla beyaz atına biraz çarpık olarak binmiş bir vaziyette sokağın başında görünecektir. İşte o zaman kıyamet kopacaktır.⁶⁶⁶

Kerhanedekiler Safer'in şarkısına katılarak kendilerinden geçerler ve sonra kumar oynamaya başlarlar. Bu sırada Turgut kendi düşüncelerinin içinde Olric'in sesini duyar ve ne olduğunu anlayamadığı bu sesle konuşmaya başlar. Ardından

⁶⁶⁴ A.g.e., s. 264.

⁶⁶⁵ A.g.e., s. 264.

⁶⁶⁶ A.g.e., s. 269-270.

Turgut Selim hakkında tiradına devam eder ve kendisini onun kılıcı ilan eder: “Onun yeryüzündeki kılıcı benim. Benden başka kimse, onun adına hareket edemez. Atların önüne kendimi atarak onları durduracağım.”⁶⁶⁷

Turgut’un Selim’in peşinden gidebilmesi için yapması gereken ailesi, yakınları ve iş hayatından müteşekkil düzenli hayatının konformundan ayrılması çıkması gerekmektedir. Bu sebeple Turgut tüm bu düzeni dağıtacak en keskin hamleyi, kerhaneye giderek gerçekleştirir.

Kara Kitap’ta Galip’in climax noktası ne *Huzur*’da Mümtaz’ın yükselişi ne de *Tutunamayanlar*’da Turgut’un alçalışı şeklinde gerçekleşir. Galip F. M. Üçüncü’nün *Esrar-ı Huruf ve Esrarın Kaybı*’nı okur. Kitapta insan yüzündeki hatların Latin harfleriyle örnekler üzerinden temellendirilmeye çalışılmakta, her harfin ikinci ve üçüncü anlamlarının olduğu iddia edilmekte ve beklenen Mehdi’nin işaretlerinin bu harflerle görülebileceğini savunmaktadır:

Her harfin bir kavrama işaret eden gizli bir anlamı olduğunu kabul ettiğimize göre, diye akıl yürütüyordu daha sonra F. M. Üçüncü, bu harflerden yapılmış her kelimenin bir ikinci ve gizli anlamı olması da şarttır. Aynı şekilde cümlelerin, paragrafların, kısaca bütün yazıların ikinci ve gizli anlamları vardı. Ama bu anlamların da en sonunda gene başka cümlelerle, kelimelerle, yani harflerle yazıldığı düşünülürse, ikinci anlamdan üçüncünün, bir sonrakinden daha sonrakinin 'yorumla' keşfedileceği sınırsız bir gizli anlamlar dizisi ortaya çıkıyordu. Biri ötekine, öteki öbürüne açılarak bir şehri saran sayısız sokakların ağına benzetilebilirdi bu: Her biri başka bir yüze benzeyen haritalara. Demek ki esrarı kendi bildiğince ve elindeki cetvelle çözmeye girişen okurun, haritanın sokaklarında yürüdükçe esrarı keşfeden, ama esrarı keşfettikçe daha da yayılan ve yayıldıkça da esrarın kendi yürüdüğü sokaklarda, seçtiği yollarda, çıktığı yokuşlarda, kendi yolculuk ve hayatında bulan yolcudan hiçbir farkı yoktu. İşte, beklenen Kurtarıcı, 'O' ya da Mehdi, okuyucuların, mutsuzların, hikâye meraklılarının esrarın derinliklerine gömüldükçe kayboldukları bu noktada 'zuhur' edecekti. Hayatın ve yazının ortasında, haritalarla yüzlerin kesiştiği noktada, şehrin ve işaretlerin içinde Mehdi'den gereken işareti alan yolcu

⁶⁶⁷ A.g.e., s. 287.

(tıpkı tasavvuf yolcusu gibi) elindeki harf anahtarları ve şifrelerle yolunu bulmaya başlayacaktı. Tıpkı sokaklardaki, caddelerdeki işaret levhalarıyla yolunu bulan yolcu gibi, diyordu F. M. Üçüncü, çocuksu bir sevinçle. Demek ki, sorun Mehdi'nin koyacağı işaretleri hayatın ve yazının içinde görebilme sorunuydu. F. M. Üçüncü'ye göre bu sorunu çözmek için bizim bugünden kendimizi onun yerine koymamız, onun nasıl hareket edeceğini öngörmemiz gerekiyordu.⁶⁶⁸

F. M. Üçüncü, teoriler ve açıklamalarla sürdürdüğü yazısını, bütün şifrelerin başlangıç noktasının her yolcunun kendi yüzünde okuyacağı harflerde bulunduğunu söyleyerek bitirir.⁶⁶⁹ Kitabı bitirdikten sonra Galip, artık başka birisi olduğunu hissederek aynaya bakmaya karar verir. Gece saat üçü on iyi geçerken, aynada kendi yüzünün üzerinde bir maske olarak gördüğü harflerin anlamını okuduğunda kapıldığı dehşet duygusuyla, ter içinde, nefes almakta güçlük çekerek apartman boşluğuna çıkar ve apartmanın karanlığında üstü kapatılmış kuyunun bulunduğu yere bakar:

Celâl ve Rüya ile birlikte olma isteği, içinde öyle bir yükseldi ki, bağırarak geçti içinden; sanki gövdesinin yarısı bir rüyada olacağı gibi gösterile gösterile kendisinden koparılıp uzak ve karanlık bir yere götürülüyordu da, ancak sesini soluğunu yükseltip bağırırsa bu tuzaktan çıkabilirdi. Ama yalnızca soğuk kış gecesinin ve karın nemli soğuşunu yüzünde hissederek dipsiz karanlığa baktı. Yüzünü karanlığın kör kuyusuna doğru tuttukça içinde günlerdir tek başına gezdirdiği acının paylaşıldığını, korkutucu olanın anlaşıldığını, daha sonraları yenilginin, sefaletin ve yıkımın sırrı diyeceği şeyin çok önceden, tıpkı Celâl'in bütün ayrıntılarıyla hazırlayıp bu tuzağa çektiği kendi hayatı gibi açığa çıktığını hissediyordu. Orada, karanlığa bakan pencereden yarı beline kadar sarkıp, aşağıya bir zamanlar dipsiz kuyunun olduğu yere uzun uzun baktı. Yüzünde, boynunda, alnında sert soğuğu iyice hissettikten çok sonra içeri çekildi, pencereyi kapattı. Ondan sonrası açık, anlaşılır ve aydınlıktı. Ondan sonra, gün ışıyana kadar yaptıklarını çok daha sonra hatırladığında, yaptığı her şeyi mantıklı, gerekli ve yerinde bulacak ve onları yaparken duyduğu açıklık ve kesinlikle de hatırlayacaktı.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 288-289.

⁶⁶⁹ **A.g.e.**, s. 289.

⁶⁷⁰ **A.g.e.**, s. 294.

Bu dehşet ve bunalım anından sonra ufku berraklaşan Galip sakince Celâl'in dairesini ve masasını toparlar, Celâl'in daktilosunun başına oturarak "Aynaya baktım ve yüzümü okudum," başlığıyla yazılarını yazmaya başlar.⁶⁷¹

Karakterlerin ve olayların bu zirve noktasından sonra çözülüşleri belirgin olmakla birlikte ulaştıkları sonucun aynı şekilde belirgin olduğu söylenemez. Modernist yapıların romans yapılarından ayrılan en belirgin farkı karakterlerinin belirli bir sona bağlanmaması ve yorumun okura bırakılmasıdır. Don Quijote gibi anlatıların sonu karakterin ağıllandığı, dersini aldığı sonucuyla biterken modern karakterlerin böyle bir sonuca ulaştığı söylenemez.

Huzur romanı Mümtaz'ın kendisini yanına çağıran Suat'ın hayaline karşı sorumluluklarını öne sürerek geri dönmesi, bunun üzerine Suat'ın onu yumruğuyla yıkarak elinde taşıdığı ilaç şişelerini kırması ve eve dönmesiyle sona erer. Bir dönüş motifi içerdiği için Huzur romanı belli bir sona ulaşması açısından romans türüne Tutunamayanlar ve Kara Kitap'a nazaran daha yakın durur. Yine de Mümtaz'ın yeni bir eşikte olduğu hissi bir boşluk halinde okura verilir. Mümtaz'ın Nuran'la bir aile olmak hayaliyle aldığı Üsküdar'daki evine yerleşememesi, daha doğrusu hiç yerleşemeyecek olması sembolik olarak onun hiçbir zaman tam olarak bir yere yerleşemeyeceğine, bir "eve dönen adam" olamayacağına işaret eder.

Suat tekrar o geniş kahkahayla gülmeğe başladı:

- Peki öyleyse haydi gel, seni kurtarayım.
- Gelemem, yapacağım işler var.
- Hiçbir şey yapamazsın! Benimle gel. Hepsinden kurtulursun. Bunlar senin taşıyamayacağın yükler...

Mümtaz, yolun ortasında bir daha durdu ve Suat'a baktı:

- Hayır, dedi. Ben yükümün derecesiyle yükselebilirim. Yükselemezsem altında ezilmeğe razıyım. Fakat seninle gelemem.
- Geleceksin!
- Hayır, alçaklık olur.
- Öyleyse kal mezbelende...

⁶⁷¹ A.g.e., s. 295.

Suat kollarını açtı ve onun yüzüne şiddetle vurdu. Genç adam sendeleyerek yere düştü. Kalktığı zaman yüzü, gözü kan içindeydi. İlâç şişeleri avucunda kırılmıştı. Bununla beraber yüzünde garip, çok ince bir tebessüm vardı.⁶⁷²

Tutunamayanlar'da Turgut romanın sonuna eklediği mektubunda deliliği andıran bir üslupla, önceki hayatını bütünüyle geride bırakarak geçirdiği dönüşümün sonunda artık tutunamayanların arasına katıldığını, Kuzey ülkelerine çıktığını, Olric'le bitip tükenmeyen romanlar yazma planları olduğunu, dünyada tüm tutunamayanlara itibar gösterilecek bir devrim hareketinin başladığını haber verir. Turgut'un dönüşümü klasik romansların aksine bir eve dönüş ya da ders alma hikayesi değil bir yoldan çıkış hikayesi şeklini alır.

TURGUT ÖZBEN: Babası kral olduğu için, kral sarayında dünyaya geldi. Saray adamları ve özel öğretmenlerin etkisiyle, halktan ve onun meselelerinden uzak yetiştirildi. Sarayın çevresine dilenciler yaklaştırılmadığı için fakirliği bilmedi. Sarayda özel olarak ilkokulu bitirdikten sonra, halk çocuklarının gittiği -seçme halk çocukları demek istiyoruz- "Gürbüz Çocuklar Ortaokula"na gönderilerek, hayat şartlarını öğrenmesi için çaba harcandı. *Kaptan Grant'ın Çocukları* ve *İki Sene Mektep Tatili*'ni okuyarak, becerikli ve atılgan çocukların maceralarını öğrendi. Ahd-i Atik'i okuyarak göze göz, dişe diş ilkesini benimsedi. Resme kabiliyeti olduğu için Hollanda'ya gönderildi. Oradan İspanya'ya geçti ve *Don Kişot*'u okudu: Pardayanlar kadar beğenmedi. (...) Kuzey Ülkelerine çıktı. (...) Burada Olric'le tanıştı ve mahalli saray tarafından yeni bir asalet unvanı verilerek Güney'e gönderildi. (...) Bir mayıs günü, arkadaşı Selim Işık'ın hayattan kendi arzusuyla ayrılması üzerine onun yerine geçti. Bir asilzadenin, halktan birinin yerini doldurması, saray çevrelerinde endişe yarattı. Kral, tayini onaylamadı. Saraylılara kötü örnek olacağından korkularak Turgut'a baskı yapıldı. Beşiktaş'taki meyhanenin bir fesat yuvası olduğu tespit edildi ve meyhane basıldı. Baskında ele geçen tehlikeli ve uzun şarkılar müsadere edildi. Bununla birlikte, şarkılar elden ele dolaştı.⁶⁷³

⁶⁷² Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, s. 412.

⁶⁷³ Oğuz Atay, **Tutunamayanlar**, s. 721-722.

Kara Kitap'ta ise Galip BBC kanalına verdiği röportaja hayatın en önemli sorununun insanın kendisi olması olduğunu keşfetmiş bir Şehzade'nin bütün bir ömür tüm kitaplardan, ailesinden, eşyalardan kurtularak bu saflığı yakalamak için uğraşmasını ve tam bu saflığa ulaştığı gün ölmesini konu eden bir hikâye anlatır. Hikâyesini bitirdiği sırada Celâl'in öldürüldüğünü hisseder. Celâl, Rüya ile birlikte öldürülmüştür. Bunun üzerine Galip, Rüya ile oturduğu evi terk ederek Celâl'in dairesine yerleşir ve Milliyet gazetesinde onun yerine yazılar yazmaya devam eder. O yaz sonunda darbe olur ve yeni hükümet Celâl'in cinayetini aydınlatmak ister. Bununla birlikte Galip onlara bir bilgi vermez. Galip'in sonu da klasik anlatılardan farklı şekilde kendini bulduğu değil kendini yitirdiği bir anlatı olur. Fakat Galip ne geri dönmüş ne de bir merhaleye ulaşmıştır, Celâl'in müze titizliğiyle düzenlenmiş evinde ve hayatında bir sergi parçası gibi kalmıştır.

Şehzadenin son günlerini anlatıp bitirdiğinde hiç duraklamadan aynı hikâyeye yeniden başladı: "Bir zamanlar içinde bulunduğumuz şehirde, hayatın en önemli sorununun insanın kendisi olabilmesi ya da olamaması olduğunu keşfetmiş bir şehzade yaşamıştı," dedi gene aynı inançla. Dört saat sonra, Şehrikalp Apartmanına döndüğünde, bu cümleyi ilk söyleyişiyle ikinci söyleyişi arasındaki farkı düşündüğünde, Celâl'in ilk söyleyişte sağ olduğunu, ikinci söyleyişte ise Teşvikiye Karakolunun hemen karşısında Alâaddin'in dükkânının az ötesinde ölü olarak yattığını ve cesedinin üzerine gazetelerin örtülmekte olduğunu düşünecekti. Hikâyeyi ikinci kere anlatırken, birincisinde dikkat etmediği yerleri vurgulamış, üçüncü kere anlatırken ise, hikâyeyi her yeni anlatışında yeni bir insan olabileceğini açıkça anlamıştı. "Şehzade gibi, ben de kendim olabilmek için anlatıyorum," demek gelmişti içinden. Kendisini, kendisi olarak hissetmesine izin vermeyenlere öfke duyarak, şehrin ve hayatın içine girdiği esrarın ancak böyle, hikâye anlatarak çözüleceğine inanarak, hikâyenin sonundaki ölüm ve beyazlık duygusunu içinde hissederek üçüncü anlatışını bitirdiğinde bir sessizlik oldu. İngiliz gazeteciler ve İskender, sıkı bir

gösteriden sonra usta bir oyuncuyu alkışlayan seyircilerin içtenliğiyle çabuk çabuk Galip'i alkışladılar.⁶⁷⁴

Yolculuğun sonunda Mümtaz halka dönmüş, Turgut kendine dönmüş, Galip ise kendisini ardında bırakmıştır.



⁶⁷⁴ Orhan Pamuk, **Kara Kitap**, s. 375.

SONUÇ

Türkiye’de din, felsefe, siyaset, sosyoloji, tarih ve edebiyat birbirine son derece bağlı alanlardır ve bunların hepsine meraklı bir zihin olarak “aydın”, kendisine yönelen her araştırmacının yeni adalar keşfedeceği uçsuz bucaksız bir deryâdır. Tanzimat döneminde siyasi bir figür olarak ortaya çıkan ama yazarlıktan politikacılığa her alana meraklı bulunan, Cumhuriyet sonrasında kendi alanlarına yoğunlaşarak uzmanlaşan ya da siyasi atmosferin etkisiyle ideolog hâline gelen, 1980’lerin getirdiği liberalleşme ve disiplinlerarasılık rüzgârında yeniden her şeyin profesörü konumunu ele geçiren aydın, kendi değişmesinin yanında onu dinleyen, muhatap olan ikinci adamların da değiştiğini yeterince fark edememiştir. Mevcut çalışmalar “topluma yabancılaşmış” ilân ettikleri aydını tek başına bir olgu olarak, tek sesli bir cemaat olarak hayal ettikleri toplum karşısında ele almış; fakat aydını muhatabı yani ikinci adamı merkezinde bir bakışla inceleyen bir çalışma yapılmamıştır. Aydın olarak gördüğü bir kişi karşısında bireyin neler hissettiği, aydını nasıl algıladığı ve ona karşı nasıl tavır aldığı *Huzur*, *Tutunamayanlar* ve *Kara Kitap* romanlarını karşılaştırmalı olarak incelediğimiz tezimizde odaklandığımız temel meselelerden oldu. Çünkü üç romanda da aydınların konumu ve ikinci adamların geçirdiği yolculuklarında ulaştıkları sonuç farklıydı. Bu kader farklılığının, ikinci adam ve aydın arasındaki bu diyalektiğin eserlerin yazıldığı dönem nezdinde bir karşılığı olmalıdır.

Çalışmamızda romanların yazarlarıyla bağlarından sıyrılarak metin merkezli bir okuma gerçekleştirmeye çalıştık ve karakterler arasındaki ilişkinin karşılaştırmalı tahliline odaklandık. Bu sebeple birinci bölümümüzde aydını ve ikinci adamı felsefe, din, sosyoloji, siyaset gibi çeşitli disiplinlerin verileri eşliğinde, normatif değil tarihsel olarak inceledik. Bulguladığımız üzere aydın, tarihsel süreç içinde metafizik düşünceden kurtulmak ve akıl merkezli bir sistem kurmak istemişse de bunu tam anlamıyla gerçekleştirememiş; böylelikle aydının düşünce tarihi fizik ve metafizik arasında salınan, gerilimleri de bu noktada açığa çıkan bir tarih olmuştur. Felsefi düşüncelerindeki bu ikilik, siyasi kırılmalarla birlikte dine karşı tavırlarını da etkilemiştir. Sosyal hayatta ihtiyacın iktisadi gelişim mi yoksa kültürel gelişim mi olduğunu tartışan aydınlar, dönemin ihtiyacına göre iktisadi yahut kültürü merkeze almışlar, bununla birlikte duruş ve karakterlerini de bu ihtiyaca göre

şekillendirmişlerdir. Siyasi düşüncelerindeki esneklik ise devlet ve halk arasındaki mesafeye göre kamusal alanın genişliği nispetinde gerçekleşmiştir. Kamusal alan tanımının açtığı yolda tanımladığımız ikinci adamı ise aydınla diyalog hâlinde olan, onunla birlikte dönüşen ve onu dönüştüren bir kişi olarak tanımladık.

Tezimizin ikinci bölümünde ana hatlarıyla gerçekleştirdiğimiz tahlilde, ilk romanlarımızda örnek olarak ana karakter konumunda sunulan aydınların roman sanatında yaşanan gelişmelerin ve toplumsal hayatta aydına duyulan güvensizliğin etkisiyle ya kendisiyle hesaplaşan bir ana karakter hâline gelerek mutlak doğru yol gösterici konumundan vazgeçtiğini ya da yan karakter konumunda gizemli bir hale gelerek yol gösterici konumu sürdürmeye çalıştığına şahit olduk. Aydınların yan karakter konumunda bulunduğu eserlerde ana karakter konumunda ikinci adamların kendine has çelişkileri, ıstırapları ve arayışlarıyla birlikte yolculuklarını gerçekleştirirken diğer yandan aydınların da seslerini duyurmalarını sağladıklarını gördük.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Orhan Pamuk'un aydın hakkında görüşleri ve aydına dair meseleler üzerine fikirlerinden her dönem yazarların romanlarında farklı şeyler aradıklarını ve arayışlarının aydın karakterlerin oluşumunda nasıl bir alt yapı oluşturduğunu bize gösterdi.

Romanların karşılaştırmalı tahliline odaklandığımız dördüncü bölümümüzde dilin kullanımının ve iletişim araçlarının aydın ve ikinci adam arasındaki diyalektiği nasıl etkilediği, aralarındaki mesafenin ve geçişkenliğin özellikleri, ilişkiyi etkileyen ya da engelleyen kişilerin konumları, karakterlerin kendi dönemlerinden ve bulundukları sosyal çevreden ne tür izler taşıdığı, ikinci adamların ortak olarak hissettikleri emniyet, tereddüt, inzivâ gibi süreçlerinin ne gibi farklılıklar taşıdığı odaklandığımız esas sorunlar oldu. Üç romanda irdelediğimiz aydın ve ikinci adam diyalektiği sadece özel ve kamusal ortamda devirler arasında iletişim şekillerinin ve düşüncelerin geçirdiği değişimi değil, aynı zamanda Türk modernleşme sürecinin ve Türk düşünce ve siyasetinin değişimini de izleyebilmeyi bize mümkün kıldı.

Olay zamanı İkinci Dünya Savaşı'nın eşliğinde bulunan *Huzur* romanı, aydına güvenin nisbeten fazla olduğu, aydının yol göstericiliğinin ve eğiticiliğinin vurgulandığı bir dönemi anlatır ve o dönemin özelliklerini taşıyan aydın İhsan doğruları söyleyen bir konumda bulunur. İhsan karşısında Mümtaz da varoluşçuluğun

ve nihilizmin rüzgârlarının estiği bir dönemde kendi benliğini bulmaya çalışan, kendini idrak etmeye çalışan bir karakterdir. Aydın ve ikinci adam yüz yüze konuşarak kendi fikir mübadelesinde bulunurlar. *Tutunamayanlar*’ın olay zamanı 1962⁶⁷⁵ yılıdır ve fikir akımlarının “bulanık bir sel gibi aktı(ğı)”⁶⁷⁶ 1960 sonrasının kaotik atmosferini yansıtır. Aydın, kavgaları ve iç hesaplaşmalarıyla romanda bulunur ve mesafe yakınlığını imleyecek şekilde kendisiyle aynı yaşta “kardeş” konumunda bulunan Turgut’un okumasıyla ve araştırmasıyla varlığı anlam kazanır. Turgut Selim’in yazılarını okurken bir yandan onun hayaliyle konuşur, yazı ve sözün birlikte iç içe yer aldığı bu sahnelerde iletişim tek yönlüdür. Selim’in tek ve bütün bir kimlik ortaya koyduğu söylenemeyeceği gibi doğrudan Turgut’u eğitmek ya da ona yol göstermek gibi bir amacı olduğu söylenemez, o sadece düşüncelerini söyler ve Turgut görüştüğü diğer insanların anlattıklarıyla bu düşünceler içinde savrulur. Hangi Selim’in gerçek olduğunu anlayamaz. Olay zamanı 1980 darbesinin eşiği olan *Kara Kitap* romanında ise eşyalarla dolu çok sesli ve çok renkli bir dünyada, Orhan Pamuk’un “Türkiye’nin birliğini sağlayan şeyin ne dil ne tarih ne de kültür olduğu; (...) bir merkezden örgütlenen ve ülkenin en ücra köşesine kadar ulaşan (...) bayiler örgütü(nün) (...) çok daha sağlam bir birlik”⁶⁷⁷ oluşturduğunu düşündüğü global bir dünyada Galip’in Celâl’in gazete köşe yazılarıyla kurduğu ilişkiye odaklanılır. “Herkesin köşe yazarlarının yazılarını kendine göre okuduğu ve kendi sorunlarını gördüğü yıllarda çok muğlak, çok belirsiz yazılar yazan”⁶⁷⁸ Celâl’in hayatı, gizemlerle dolu karanlık bir izlenim verir ve yazılarında onca hedefsizlik ve eğlendiricilik vurgusuna rağmen gizli bir yönetme arzusunun kelimeler içinden açığa çıktığı görülür. Celâl’in bu tekinsiz ve dominant atmosferinin içinde okur-yazarlığının getirdiği güvenle ondan hiçbir eksiği olduğunu düşünmeyen Galip, medyanın aldatıcı kuvvetinin de yardımıyla kendisini Celâl olarak tanıtmayı ve onun adıyla yazılar yazarak röportaj vermeyi başarır.

Romanların olay zamanlarından yola çıkarak hazırladığımız bu paragraf, tezimizde odaklandığımız atmosferi ve çıkış noktalarımızı özetler niteliktedir. Bu konuyu incelemekle, her üçü de Türk siyasi tarihinin kırılma noktalarında bulunan

⁶⁷⁵ Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, s. 34.

⁶⁷⁶ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, Düz. Seçkin Oktay), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 228 – 229.

⁶⁷⁷ Orhan Pamuk, *Öteki Renkler*, s. 147.

⁶⁷⁸ *Kara Kitap’ın Sırları*, s. 83-84.

romanlar üzerinden hem aydınların insani yönünü aydınlatmak hem ikinci adamların aydınla kurduğu iletişimi irdelemek istedik.

Kelimeler, ihtiyaç ürünü doğan anlamlı seslerdir. Ne zaman bir kelimeye ihtiyacımız olur, o zaman tarihte o kelime baş gösterir. Oğuz Atay günlüğünde artık aydının kendi kendisiyle hesaplaşma vaktinin geldiğini ve yazarların da eserlerinde bu hesaplaşmaya girişmeleri gerektiğini dile getirmişti.⁶⁷⁹ Belki de bugün, aydının hesaplaşmasıyla birlikte birey düzeyinde yeni bir hesaplaşmanın, ikinci adamlar olarak adlandırdığımız kişiler düzeyinde bir hesaplaşmanın gerekli olduğunu düşünmeliyiz.

⁶⁷⁹ Oğuz Atay, **Günlük.**, s. 140.

BİBLİYOGRAFYA

I. Kitaplar

- Abasıyanık, Sait Faik: **Alemdağ'da Var Bir Yılan**, Ed. Rûken Kızıler, Düz. Aslı Yalkut, Adil İzci), İstanbul, İş Bankası Kültür Yay. 2018.
- Ahmad, Feroz: **Jön Türkler: Osmanlı İmparatorluğu'nu Kurtarma Mücadelesi 1914 – 1918**, Çev. Tansel Demirel, Ed. Ali Berktaş, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2020.
- Akşin, Sina: **Kısa 20. Yüzyıl Tarihi**, (Ed. Ali Bektay) İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2020.
- Alptekin, Turan: **Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür Bir İnsan**, (Ed. Bahriye Çeri) İstanbul, İletişim Yay., 2018.
- Angermuller, Johannes: **Neden Fransa'da Postyapısalcılık Yok?: Entelektüel Bir Neslin Teşekkülü**, Heretik Yay., 2017.
- Atay, Oğuz: **Günlük**, İstanbul, İletişim Yay., 2016.
- Atay, Oğuz: **Tutunamayanlar**, İstanbul, İletişim Yay., 2015.
- Atay, Oğuz: **Korkuyu Beklerken**, İstanbul, İletişim Yay., 2017.
- Atılğan, Gökhan: **Yön-Devrim Hareketi: Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar**, (Yay. Yön. Hayri Erdoğan), İstanbul, Yordam Kitap, 2018.

- Aytaç, Gürsel: **Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi**, İstanbul, Say Y., 2013.
- Bataille, Georges: **İç Deney**, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yay., 2006.
- Bauman, Zygmunt: **Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine**, (Çev. Kemal Atakay), Metis Y., 2017.
- Bert, Jean-François: **Foucault**, (Çev. Emrullah Ataseven), Sel Y., 2018.
- Bloom, Harold: **Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi**, (Çev. Ferit Burak Aydar, Şiir Çev. Emine Ayhan, Yay. Haz. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yay., 2016.
- Bora, Tanıl: **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler**, (Ed. Kerem Ünüvar, Düz. Burçin Gönül), İstanbul, İletişim Yay., 2020.
- Collini, Stefan: **Absent Minds in Britain**, Oxford University Press, USA, 2006.
- Çağan, Kenan: **Entelektüel ve İktidar**, Ed. Kenan Çağan, Ankara, Hece Yay., 2005.
- Dellaloğlu, Besim Fatih: **Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi**, (Yay. Haz. Mehmet Said Aydın), İstanbul, Kapı Yay., 2012.

- Dellaloğlu, Besim Fatih: **Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi**, (Ed. Samet Altıntaş), Timaş Y., 2020.
- Ecevit, Yıldız: **“Ben Buradayım...”: Oğuz Atay’ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası**, (Ed. Murat Gültekingil), İstanbul, İletişim Yay., 2017.
- Ergun, Doğan: **Yöntemi Bulmak: Türkiye’de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı**, Ankara, İmge Yay., 2018.
- Erhat, Azra: **“Dioscur’lar”, Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, 1996.
- Fanon, Frantz: **Yeryüzünün Lanetlileri**, (Çev. Şen Sürer), Versus Kit., İstanbul, 2017.
- Findley, Carter Vaughn: **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789 – 2007**, (Çev. Güneş Ayas, Yay. Haz. Adem Koçal, Düz. Yiğit Akın, Tuğçe İnCEOğlu) İstanbul, Timaş Yay., 2016.
- Foucault, Michel; Martin, Luther M.; Gutman, Huck; Hutton, Patrich H.: **Kendini Bilmek: Bir Michel Foucault Semineri**, (Çev. James Cem Yapıcıoğlu, Ed. Zeynep Tuğçe Özcan), İstanbul, Profil Kitap, 2019.
- Foucault, Michel: **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin,) Ayrıntı Yay., 2011.

- Foucault, Michel: **Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü**, (Çev. Murat Erşen, Diz. Ed. Güçlü Ateşoğlu, Yay. Haz. Güçlü Ateşoğlu), İstanbul, Ayrıntı Yay, 2020.
- Goethe, Johann Wolfgang von: **Faust**, (Çev. Genç Osman Yavaş, Ed. Selçuk Aylar), İstanbul, İthaki Yay., 2018.
- Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, Ötüken Y., 2014.
- Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, (Haz. Dr. Salim Çonoğlu), İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2014.
- Gramsci, Antonio: **Aydınlar ve Toplum**, (Çev. Vedat Günyol, F. Edgü, B. Onaran), Çan Yayınları, 1967.
- Gürbilek, Nurdan: **Kötü Çocuk Türk**, İstanbul, Metis Yay., 2012.
- Habermas, Jurgen: “Heinrich Heine and the Intellectual in Germany”, **The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate**, Ed. Trans. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1989.
- Habermas, Jürgen: **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yay., 2018.
- Hadzibegoviç, Darmin: **Kara Kitap’ın Sırları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Hanioğlu, Şükrü: **Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Y., 1995.

- Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, (Çev. Kaan H. Ökten, Kit. Ed. Seçim Bayazıt), İstanbul, Alfa Y., 2018.
- Hikmet, Nazım: **Kemal Tahir’e Mapushaneden Mektuplar**, İstanbul, Adam Yay., 1993.
- İnalcık, Halil: **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2019.
- Jacoby, Russell: **The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe**, United States, Basic Books, 2000.
- Kant, Immanuel: “İkinci Ek: Ebedi Barışın Gizli Maddesi”, **Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme**, (Çev. Dr. Yavuz Abadan, Seha L. Meray), Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay. No: 113 – 95, 1960.
- Kaplan, Mehmet: **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3: Tip Tahlilleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- Kara, İsmail: **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018.
- Kara, İsmail: “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018.

- Kara, İsmail: **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, İstanbul, Dergâh Yay., 2019.
- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi III**, İstanbul, Dergâh Yay., 1994.
- Kara, İsmail: **İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018.
- Kara, İsmail: **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., 2018.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri: **Yaban**, (Ed. Bahriye Çeri), İstanbul, İletişim Yay., 2018.
- Kayalı, Kurtuluş: **Düşüncenin Coğrafyası 1: Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli**, Deniz Yay., 2005.
- Le Goff, Jacques: **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Lenin, V. İ. **Karl Marks: Marksizmin Bir Açıklaması ve Kısa Bir Biyografik Özeti**, Çev. Vahap Erdoğan, Eriş Y., 1990.
- Lyotard, Jean-François: “Tomb of the Intellectual”, **Political Writings**, (Trans. Bill Readings, Kevin Paul Geiman

Foreword), London, University College London Press, 2003.

Lyotard, Jean-François: **Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, Trans. Geoff Bennington, Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. xxiii.

Mannheim, Karl: **Kültür Sosyolojisi**, (Çev. Mustafa Yalçınkaya, Çev. Ed. Kasım Akbaş, Gen. Yay. Yön. Mahmut Sever), İstanbul, Pinhan Yay., 2017.

Mardin, Şerif: **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895 – 1908)**, İletişim Yay., 1994.

Mardin, Şerif: **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Y. 1992.

Mardin, Şerif: **İdeoloji**, (Düz. Türkan Demir), İstanbul, İletişim Yay., 2015.

Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (Çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan), İstanbul, İletişim Y., 1998.

Mardin, Şerif: **İdeoloji**, Düz. Türkan Demir, İstanbul, İletişim Yay., 2015.

Mardin, Şerif: **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Y. 1992.

- Marx, Karl & Engels, **Alman İdeolojisi (Feuerbach)**, Çev. Sevim Belli, Friedrich: Sol Yayınları, 1992.
- McLuhan, Marshall: **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, (Çev. Gül Çağalı Güven, Ed. Selahattin Özpalabıyıklar, Düz. Doğan Şahiner), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2017.
- Meriç, Cemil: **Mağaradakiler**, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç), İletişim Yay., 2020.
- Meriç, Cemil: **Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist**, Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, İstanbul, İletişim Yay., 1996.
- Meriç, Cemil: **Mağaradakiler**, (Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç, Düz. Seçkin Oktay), İstanbul, İletişim Yay., 2020.
- Moran, Berna: **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Midhat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a**, İstanbul, İletişim Yay., 2016.
- Moran, Berna: **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a**, İstanbul, İletişim Yay., 2017.
- Nietzsche, Friedrich: **Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur**, Çev. Can Alkor, İstanbul, Norgunk Yay., 2020.
- Nietzsche, Friedrich: **Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları**, (Çev. Regaip Minareci, Ed. Şebnem Sunar), 2019.

- Nietzsche, Friedrich: **Böyle Söyledi Zerdüşt**, (Çev. Mustafa Tüzel, Ed. Ali Alkan İnal), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Oğuzertem, Süha: **Eleştirirken: Modern Türkçe Edebiyat Üzerine Yazılar**, (Yay. Haz. Yalçın Armağan, Düz. Remzi Abbas), İstanbul, İletişim Yay., 2018.
- Ong, Walter J.: **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi**, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon, Düz. Saliha Paker, Yay. Haz. Meltem Ahıska), İstanbul, Metis Yay., 2014.
- Özel, İsmet: **Cuma Mektupları – I**, İstanbul, Çıdam Yay., 1990.
- Pamuk, Orhan: **Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye**, (Ed. Murat Yalçın, Darmin Hadzibegoviç), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2021.
- Pamuk, Orhan: **Saf ve Düşünceli Romancı**, (Ed. Bahar Siber), İstanbul, İletişim Yay., 2011.
- Pamuk, Orhan: **Kara Kitap**, (Ed. Murat Yalçın, Darmin Hadzibegoviç), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2020.
- Parla, Jale: **Don Kişot’tan Bugüne Roman**, İstanbul, İletişim Yay., 2015.

- Pelikan, Jeroslav: **Üniversite Fikri: Bir Yeniden Değerlendirme**, (Dizi Ed. Alim Arlı, Çev. Cem Orhan), İstanbul, Küre Yay., 2019, s. 57 – 58.
- Platon **Prothagoras**, (Çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yay., 2019.
- Platon **Devlet**, İş Bankası ve Kültür Yay., (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), 2018.
- Rousseau, Jean-Jacques: **Emile ya da Eğitim Üzerine**, (Çev. Yaşar Avunç, Ed. Ali Alkan İnal, Düz. Alev Özgüner, Belgin Sunal), İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2018.
- Safa, Peyami: **Fatih Harbiye**, İstanbul, Ötüken Yay., t.y.
- Safa, Peyami: **Sözde Kızlar**, İstanbul, Ötüken Yay., t.y.
- Safranski, Rüdiger: **Romantik: Bir Alman Sorunsalı**, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Y., 2013.
- Said, Edward W. : **Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı**, (Çev. Tuncay Birkan, Haz. Aslı Biçen) İstanbul, Ayrıntı Y., 2018.
- Sartre, Jean-Paul: **Aydınlar Üzerine**, (Çev. Aysel Bora), İstanbul, Can Yay., 2010.
- Sartre, Jean-Paul: **Edebiyat Nedir?**, (Çev. Bertan Onaran, Yay. Haz. Esra Özdoğan), İstanbul, Can Yay., 2014.

- Shayegan, Daryush: **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay., 2017.
- Subaşı, Necdet: **Türk Aydınının Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği**, Ankara, OTTO Y., Ocak 2016.
- Sunat, Haluk: **Boşluğa Açılan Kapı**, Bağlam, İstanbul, 2004.
- Tahir, Kemal: **Yol Ayrımı**, İstanbul, İthaki Yay., 2016.
- Tahir, Kemal: **Esir Şehrin İnsanları**, İstanbul, İthaki Yay., 2015.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, (Haz. Abdullah Uçman), Dergâh Yay., 2014.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Yaşadığım Gibi**, Dizi Ed. İnci Enginün, İstanbul, Dergâh Yay., 2020.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Edebiyat Üzerine Makaleler**, (Dizi Ed. İnci Enginün, Haz. Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2016.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Sahnenin Dışındakiler**, (Yay. Haz. İnci Enginün), İstanbul, Dergâh Yay., 2017.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, (Dizi Ed. İnci Enginün), İstanbul, Dergâh Yay., 2018.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Huzur**, (Dizi Ed. İnci Enginün), İstanbul, Dergâh Yay., 2018.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **Suat'ın Mektubu**, (Haz. Handan İnci, Ed. Mustafa Sökmen, İstanbul, Dergâh Yay., 2018.
- Timuçin, Afşar: **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yay., 2011.
- Timuçin, Afşar: **Düşünce Tarihi 3: Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü XIX. ve XX. Yüzyıllar**, İstanbul, Bulut Yay., 2014.
- Timur, Taner: **Felsefî İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida**, Ankara, İmge Kitabevi, 2005.
- Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, (Çev. Hülya Tufan), İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2002.
- Ülgener, Sabri F.: **Zihniyet, Aydınlar ve İzmler**, İstanbul, Derin Yay., 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, (Yay. Haz. Gülseren Ülken, Ed. Rûken Kızılder) İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2019.
- Wallerstein, Immanuel: **Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi**, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yay., 2000.
- Watt, Ian: **Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler**, (Çev. Ferit Burak Aydar), Metis Y., 2018.

- Wernick, Andrew: **Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Winnock, Michael: **Aydınlar Yüzyılı**, (Çev. Ergun Göze), İstanbul, Boğaziçi Yay., 2007.
- Yücel, Tahsin: **Kendine Doğru Yolculuk**, (Yay. Haz. Faruk Duman), İstanbul, Can Yay., 2016.
- Zola, Emile: **Suçluyorum!**, (Çev. Tahsin Yücel, Ed. Ayça Sezen), İstanbul, Can Y., 2020.
- Zürcher, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yay., 2020.
- Enginün, İnci; Kerman, Zeynep: **Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş başa**, (Haz. İnci Enginün, Zeynep Kerman), İstanbul, Dergâh Yay., 2015.

II. Makaleler

- Ağaoğlu, Ahmet: “Münevverler Cepheye” **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009.

- Akagündüz, Ümüt: “Yeni Ufuklar Dergisinde Batılılaşma ve Aydın Tartışmaları (1952 – 1976)”, **Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor / Edebiyat Dergisi**, C: 16, S: 64, 2010/4, 65 – 87.
- Atatürk, M. Kemal: “Aydınlar ve Toplum”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009.
- Ayvazoğlu, Beşir: “Yahya Kemal”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, C: 5, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Cilt Ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul, İletişim Yay., 2021.
- Bağla, Lusin: “Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu”, **Birikim Der.**, s. 23, Ocak 1977, s. 84 – 92.
- Belge, Murat: “Toplumun ‘Kurtarıcısı’ Aydından, Toplumun ‘Düşmanı’ Aydına”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009.
- Bıçak, Ayhan: “Macit Gökberk’in Felsefe Anlayışı”, **Felsefe Arkivi** S. 33, C. 0, 2008.
- Bilik, Erol: “Sofistler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C: 7, S: 1-2, 1950, s. 355 – 378.

- Çağatay, Neşet: “Anadolu’da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren”, **Belleten Dergisi**, Cilt: XLVI – S. 182, 1982, s. 432 – 436.
- Direk, Zeynep: “Bir Entelektüel Olarak Jean Paul Sartre”, **Doğu Batı Düşünce Der.: Entelektüeller I.**, S: 35, Şubat, Mart, Nisan 2006.
- Direk, Zeynep: “Türkiye’de Varoluşçuluk”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 441 – 452.
- Direk, Zeynep: “Türkiye’de Felsefenin Kuruluşu”, **Defter**, No: 33, Bahar 1998, s. 85 – 95.
- Etil, Hüseyin: “‘Müstehzî’den ‘Kindar’a Yaşanan Tipolojik Kayma: Entelektüelin Aydınlaşması”, **Umrân**, S. 246, Şubat 2015, s. 24 – 32.
- Kadıoğlu, Sevtap İshakoğlu: “1933 Üniversite Reformu Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 2004, s. 471 – 491.
- Kaya, İbrahim: “‘Çoklu Modernlikler Perspektifi’ ve Kuramlar”, **Sosyoloji Dergisi**, S: 14, 2005, s. 1 – 20.
- Kovanlıkaya, Aliye: “Batı Düşüncesinde İki Entelekt”, *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, **Entelektüeller III**, Y. 9, S. 37, Mayıs- Haziran 2016.

- Köklügiller, Ahmet: “Önsöz”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009.
- Lassman, Peter: “The Role of the Intellectuals from Kant to Habermas”, *The European Legacy*, Vol. 5, No. 6, 2000.
- Mardin, Şerif: “Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti”, **Kime Aydın Denir?**, (Der. Ahmet Köklügiller, Gen. Yay. Yön. Adem Sarıgöl, Ed. Deniz Saraç, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yay., 2009.
- Odabaş, Uğur Köksal: “Tarihsel Süreçte Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü ve Habermas”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** Ekim, Özel S. 22, 2018, ss. 2051 – 2066.
- Öncü, Ayşe: “Akademisyenler: Üniversite Reformu Söyleminde Batı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık**, (Gen. Yay. Yön. Murat Belge, Ed. Tanıl Bora, Murat Tütengil) İstanbul, İletişim Yay., 2020, s. 521 – 536.
- Özbek, Meral: “Kamusal Alan”, **Kamusal Alan**, (Çev. Meral Özbek, Ed. Meral Özbek), İstanbul, Hill Yay., 2004.

Taftalı, Oktay: “Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel”,
Doğu – Batı Dergisi, **Entelektüeller I**, S: 35, Y:9,
Şubat, Mart, Nisan 2006, ss. 166.

Tekeli, İlhan: “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi
Konusunda Bir Üst Anlatı”, **Modern Türkiye’de
Siyasî Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık**,
(Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt Ed. Uygur
Kocabaşoğlu, Düz.Serap Yeğen), İstanbul, İletişim
Yay., s. 19 – 42.

“Auguste Comte’un Mustafa Reşit Paşa’ya
Mektubu, **Umrân Dergisi**, S: 183, Kasım 2009, s.
49.

III. Sözlük ve Ansiklopediler

Büyük Larousse Sözlük ve **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, (Gen.
Ansiklopedisi Yay. Yön. Adnan Benk) Milliyet Gazetecilik A.Ş.,
1986.

Cevizci, Ahmet **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

Marshall, Gordon; Barthel, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay, Derya
Diana; Benton, Ted v.d. Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Y., 2005.

Peters, E. Francis: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (Çev.
Hakkı Hünler), İstanbul, Paradigma Yay., Aralık
2004.

Sami, Şemsettin

Resimli Kamus-ı Fransevî / Dictionnaire Français-Turc Illustre: Fransızcadan Türkçeye Lugat Kitabı, Cilt I: A – G, Türkiye Bilimler Akademisi Yay., 2017.

Tarama Sözlüğü

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, **Türk Dil Kurumu Yayınları Tarama Sözlüğü I (A-B)**, Atatürk Üniversitesi Basımevi – Ankara, 3. Baskı, 1995.

Türkçe Sözlük

TDK Türkçe Sözlük, (Haz. Şükrü Halûk Akalın...vd., Türk Dil Kurumu Yay., 2011.

Devellioğlu, Ferit:

u

IV. Tezler

Aydeniz, Hediyeullah:

“Kamusal Entelektüeller ve Medya”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Ana Bilim Dalı** Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2012.

Chiragov, Elnur:

“Üniversitelerin Kamusalılığı: Kamusal Üniversitenin Çöküşü”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi** Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.

Genç, Ernur:

“Sosyolojik Açından Entelektüel Kavramlaştırmaları”, **Ankara Üniversitesi, Sosyal**

Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana bilim Dalı
Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006.

V. Elektronik Kaynaklar

Lewis, Charlton T.; Short, Charles, “İntellectualis”, , A Latin Dictionary, **Ekim 10, 2020, (Çevrimiçi)**
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dintellectualis>

“İntelligentsia”, **Oxford Learners Dictionnaires**, Ekim 10, 2020, (Çevrimiçi),
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/intelligentsia>

“Aydın” mad., **Türk Dili Kurumu Sözlüğü**, Ekim 11, 2020, (Çevrimiçi),
<https://sozluk.gov.tr>

Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, **Seçilmiş Yazılar**, der. Nejat Bozkurt, Remzi Yayınları, 1984, Kasım 11, 2020, (Çevrimiçi)
https://www.istabip.org.tr/site_icerik/2017/haberler/kasim/aydinlanma_nedir_kant.pdf

“History of Humboldt-Universität”, **VLDB 2003 29th International Conference on Very Large Data Bases**, Nisan 3, 2021, (Çevrimiçi)
http://www.vldb.org/conf/2003/homepage/locev_historyOfHU.html

Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Ahîlik” mad., Aralık 5, 2020 (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahilik>

Diyanet İşleri Başkanlığı, **Kuran’ı Kerim Meal ve Tefsiri** (Kur’an Yolu), Aralık 5, 2020 (Çevrimiçi) <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1266/31-ayet-tefsiri>

“Nobel Prize in Literature 1964”, **The Nobel Prize**, Şubat 7, 2021, (Çevrimiçi), <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1964/press-release/>

“Clerk” in **Online Etymology Dictionary**, (Çevrimiçi), Kasım 20, 2020, (<https://www.etymonline.com/search?q=clerk>)

“Goliard”, **Britannica Dictionary**: (Çevrimiçi), Kasım 20, 2020, <https://www.britannica.com/art/goliard>

“Nous”, **Britannica Dictionary**, Kasım 4, 2020, (Çevrimiçi) <https://www.britannica.com/topic/nous>

Abdullah Uçman, “Mizancı Murad”, **Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) Aralık 20, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mizanci-murad>

“İslâmcılık”, **İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) Aralık 20, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik>

“Ağaoğlu, Ahmet”, **Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi), Ocak 14, 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/agaoglu-ahmet>

Uludağ, Süleyman, “Mürid” Mad., **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Mart 25, 2021, (Çevrimiçi), <https://islamansiklopedisi.org.tr/murid>

VI. Arşiv Kaynakları

Ahmet Midhat Efendi, **Jön Türk**, (Hicri 1326 Tarihli Osmanlı Türkçesi Basımı), İstanbul İBB Atatürk Kitaplığı, İBB Kütüphaneleri, Demirbaş No. İSTKA/2012/BIL/233, s. 109.

Şinasi, **Divân-ı Şinasi**, (Ebuzziyâ Matbaasına ait 1303 Tarihli Osmanlı Türkçesi Basımı), İstanbul İBB Atatürk Kitaplığı, İBB Kütüphaneleri, Demirbaş No. Bel_Osm_K.02858/03, Yer Nu: 811 ŞİN 1303 H/1886 k. 1/1.

Beşir Hacı Ali, Muhammed Budia, Muhammed Hedda, Ahmet Azegag, “Milli Kültür ve Devrimci Kültür”, (Çev. Fethi Naci), **Yön Dergisi**, 1965, S. 123, s. 14, (Çevrimiçi), 10.01.2021,

https://tustav.org/yayinlar/sureli_yayinlar/yon/Yön%20Dergisi%20-%20C-3%20-%20Sayı%20-%20123.pdf

