

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını

Ernur Genç

ernurgenc@hotmail.com; egenc@nigde.edu.tr

Özet

Tanzimat'tan Türkiye Cumhuriyeti'ne kadarki tarihsel süreç, tarihsel kopuş üzerinden okunabileceği gibi süreklilik üzerinden okunarak da değerlendirilebilir. Bu sürekliliği gösterebilen ve açık biçimde cisimleştiren örneklerden biri kuşkusuz Türk aydınları, Türk aydınının kimliği ve Türk aydınının zihniyetidir. Türk aydını Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tarihsel sürekliliği içerisinde, misyoner, fonksiyoner, jakoben, eklektik, otoriteriyen ve devlet-bağımlı olagelme özelliğiyle karakterize olunabilen ve tarihsel cisimleşmeye uğrayan bir varoluş ve kendilik (entity)'tir. Türk aydını için düşünce kendi başına bizatihi bir değer olmamış, daima eylem için araçlaştırılmıştır. Batı'da entelektüel, kamusal alanda otonom bir kimlik olabilmişken, Türk aydını otonom bir statünün ve alanın içerisinde olamamıştır. Dolayısıyla Türk aydını üzerinden yapılacak bir tarihsellik ve kimlik okumasının önemi büyüktür ve yeniden üretilmeye gereksinim duyar.

Anahtar Kelimeler: Türk Aydını, Entelektüel, Tanzimat, Türkiye Cumhuriyeti, Entelektüel Kimlik, Kamusal Alan

Ernur GENÇ

Abstract

The historical process from the Tanzimat era to Turkish Republic can be evaluated as a historical moment that will be read as a historical continuity or break. One of the examples of that continuity is Turkish aydins (intellectuals), their identity and mentality. Turkish aydins (intellectuals) from Otoman to Republic are an entity that are embodied historically and that can be characterised as missionary, functionary, jacobin, eclectic, authoritarian and state-depended. The idea for the Turkish aydins (intellectuals) has always instrumentalised for action and has never been a value for itself. While the intellectual in the West could be an autonomous identity in the public sphere, Turkish intellectual could not be an autonomous status and sphere. Therefore, the studying of historicity and identity via Turkish aydins (intellectuals) is important and needs to be reproduced.

Keywords: Turkish Aydin, Intellectual, Tanzimat, Turkish Republic, Intellectual Identity, Public Sphere.

Giriş

Aydın ile entellektüel arasında epistemolojik değil ontolojik-sosyolojik bir farklılık/ayırma söz konusudur. Hem zihinsel 'onto'ları hem de 'tarihsel' ve 'toplumsal-kültürel' düzlemleri içerisinde konumlanmış 'onto'ları, tarihsel bir geriliğin aşılmasıyla giderilebilecek niceliksel bir ilerilik-gerilik farkını değil, niteliksel bir farklılaşmayı cisimleştirir. Türk aydını açısından, bağımlı ve zayıf tarihselliğin yanı sıra, tarihsel-kültürel zihniyet kodlarının belirleyiciliğinden de kaynaklanan bir 'çarpıklık' ve 'çatallanma'nın da olduğu bir bilinç yapısı söz konusudur. Gerçekliğin çarpıtılmış ve bölmelenmiş algılanışı ve kendisine kutsal-aşkın misyonlar/görevler addediş bu bilinci karakterize eder ve belirler³⁹. Türk aydını, genel olarak düşünömselliğe kapalı soliptik-dinsel-mistik bir pozitivistik ideolojik tasarımla eylemi/misyonu öncelemiş; vizyona dair kısır kalmıştır. Pseudo-düşünce eyleme tabi kılınarak aslen aydının güvenli ve iktidarlı ontolojik bir konumlanışı amaçlamıştır. Tarihsel sürekliliği içerisinde Türk aydınının serüveni izlendiğinde, o düşünceyi araçsallaştırmış, toplum araçsallaştırmış; ya hizmetinde olarak güvenli konuma kavuşmak ya da elde etmek için iktidarı amaçsallaştırmış, yüceltmış, kendi varoluşunun yönelimi açısından merkezileştirmiştir. Siyasalın karşısında toplumsalın özerkleşmemesi, siyasalın toplumsalı asimile ve manipüle etme temel eğilimi, bizde aydının zihinsel koordinatlanışını ve eylemlilik çerçevesini tayin eden temel belirlemiş olmuştur. Aydın kendisine burada ontolojik bir varoluş temeli bulmuş, kendisini burada meşrulaştırabilme yoluna gitmiş ve bunu işlevselleştirebilmeye çalışmıştır. Bunu Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan tarihsel süreçte somut olarak görebilmek mümkündür.

1. Bürokrat-Aydınlar ve Yeni Osmanlılar

Türk aydınının kökenini, resmi tarihin şablonu içerisinde "gerileme dönemi" olarak adlandırılan 17. yüzyıl başlarına kadar götürenler vardır. Bu dönem, Osmanlının bizzat kendisinin "nizam-ı alem" adını verdiği düzenin bozulmasını travmatik bir biçimde hissettiği, ekonomik ve siyasal sistemin kökten değişime uğramaya başladığı yıllardır. 18. yüzyıl ise, Osmanlı'nın kendi üzerinde dış dinamiklerin baskısını iyice hissetmeye başladığı ve nispeten Batı ile etkileşiminin belirginleştiği yıllara tanıklık etmiştir⁴⁰. Yalçın

³⁹ Kavramsal dolayım için bkz (Adorno:98; Shayegan:91).

⁴⁰ Örneğin Ortaylı'ya göre, 18. yüzyılın okur-yazar zümresi klasik dönemin okur-yazarından (literaty) farklıdır. Bu yüzyılda Batı kültürüyle ilişki, Batı'yı tanımak eğilimi yanında Batı dillerine karşı ilgi başlamıştır. Tanzimat'ın kaleme yetişirken katı kültürünü edinen ve Batı dilleri öğrenen bürokrasisi, 18. yüzyıldan beri göze çarpan bu gelişmenin ürünüdür ve klasik

Küçük de, Türk aydınının tarihini III. Selim ile başlatır⁴¹. Buna karşın alanyazındaki genel ve hakim oydaşma, Türk aydınının ayrımlaştırılabilir bir tarihsel-toplumsal kategori veya misyon sahibi bir grup olarak Tanzimat'la birlikte ortaya çıktığı ve Yeni Osmanlılar'la özdeşleştiği biçimindedir⁴² (Mardin, 1998; Berkes, 1965; Belge, 1985; Ortaylı, 1995; Kılıçbay, 1983; Alkan, 1992; Türköne, 1989). Gerçekten de, tarihsel-sosyolojik anlamda belirgin bir grup olarak aydınların ortaya çıktığı ve misyon üstlenmeye başladığı dönem Tanzimat dönemidir⁴³.

Osmanlı İmparatorluğu açısından 19. yüzyılın başında girilen *modernleşme* süreci, yeni bir tarihsel kırılma anı olduğu kadar, Osmanlı/Türk aydını açısından da bir milat oluşturmuştur. Bu dönemin devam eden süreci içerisinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda III. Selim ve özellikle II. Mahmut'un başlattığı bir dizi reforma tanık olunmaktadır (Göle, 1986:46). II. Mahmut

dönem Osmanlı kalem efendilerinden farklı bir gruptur (Ortaylı, 1995:78-79). Lewis'e göre ise, Fransız Devrimi, Osmanlı aydınları üzerinde büyük bir etki yaratan ilk Batı hareketi olmuştur. Ancak, devrimin sloganı *özgürlük, eşitlik, kardeşlik* Osmanlılara aynı biçimde geçmemiştir; Bernard Lewis'in doğru olarak saptadığı gibi, *özgürlük, eşitlik, ulusallık* biçimini almıştır (Lewis, 1998:41).

⁴¹ Küçük kendi savını şu şekilde dile getirir: "Üçüncü Selim'i, bir Türk aydını sayıyorum...Aydın, aklıyla mücadele eden adamdır. Üçüncü Selim, aklıyla mücadele etmiştir. Aydın, mutlak bir yeni düzen peşinde koşan adamdır. Üçüncü Selim, Türk tarihinin ilk yeni düzeni, ...Nizam-ı Cedid'i kuran adamdır. Aydın inandığı yolda inatla yürüyen adamdır. Üçüncü Selim'in inadı yoktur, eksikli aydındır. Türk aydınının embriyonik biçimidir, rüşeym halindedir. Öldürülmüştür" (Küçük 1985b:116). Bir başka yerde Küçük şunları ifade eder: "Türkiye'deki tüm yeniliklerin ve Türk aydınının doğum tarihi bir Hayırlı Olay'dır. Osmanlı uleması yerini, bir geçiş türü olan Osmanlı Münevver'i'ne, o da zamanla çağdaş Türk aydınına bıraktı. Bu süreci Vak'ay-i Hayriye başlattı, ancak, aydını aynı zamanda önemli sorunuyla karşı karşıya bıraktı. Türk aydını, tarihi boyunca, hep dayanak aradı. Türk aydınının düşünsel zaafiyeti, diyalektik bir zorunlulukla, dayanak ihtiyacını daha derinden duymasına yol açtı" (Küçük, 1985b:19). Yine bir başka yerde Küçük şöyle der: "1830'larda Türk aydını, kahredici yenilgiler içinde ve yalnızlık içinde doğdu. Yenilgiler ve yalnızlık içinde Mahmut, toptancı ve acımasız olmayı öğendi (Küçük, 1985a:173).

⁴² Bununla birlikte, Mardin'in yerinde saptamasıyla, Tanzimat hareketi içinde 'aydın'ların yerini tayin etmekteki başlıca engel, bu kavramın Batı'da taşıdığı vurgunun Osmanlı kültüründe eksik olmasından ileri gelmektedir. Geleneksel Osmanlı topluluğunda 'alim' (bilgin) ya da 'arif' (derin ve gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak tanınan kişinin nitelikleri Batı'da 'aydın'la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan '*intellect*', '*intellectuel*', '*le siecle des lumieres*' (aydınlanma yüzyılı) gibi ifadelerdeki vurguyu vermemektedir (Mardin, 1993:266).

⁴³ 19. yüzyılın ortalarına kadar Türkiye, Batı Avrupa'daki entellektüel gelişmenin ana seyrinin dışında kalmıştır. Bu yüzden Osmanlı medeniyeti, Aydınlanma süresince Avrupa'da geçerlilik kazanmış olan siyasi fikirlerin ürünlerinden mahrum kalmıştır. Osmanlı sultanlarının yönetimlerinin meşrulaştırıldığı siyaset teorisi, mesela, siyasi iktidarı Tanrı'nın vekilliği ile bir tutmuştur. Diğer taraftan, 19. yüzyıl Avrupa siyasi teorisinde, seküler ve dini gücün ayrılığı kendiliğinden bir gerçektir. Bundan dolayı, Yeni Osmanlıların teşebbüs ettikleri, Osmanlı İmparatorluğu'nu ihtiyaçlarını karşılamak için Batı Avrupa'nın siyasi düşüncelerinin benimsenmesi gerektiği fikri, güçlüklerle karşılaşmış sınırlı kalmıştır (Mardin, 1998:15).

(1808-1839), yerel güçleri bastırarak, taşrada merkezi otoriteyi yeniden kurmuş; bu merkezileştirme politikası modernleşmeyi sağlayan ilerideki reformların da temellerini oluşturmuştur (Arai, 1994:16-17). Sultan Mahmut'un başlattığı ve bağlandığı bu reform ve yenileştirme siyaseti, Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasında en göze çarpan ayrılıkları gidermek amacına yönelmiştir. Onun bu siyaseti, aynı zamanda öncelikle subayların, daha sonrada dış işlerde (*hariciye*) görev yapan devlet memurlarının oluşturduğu yenilikçi aydınlar grubunun zaferi olarak da görülebilir (Karpat, 1996:33). Nitekim, 1839 yılı 3 Kasım'ında Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde yeni bir dönem açan Hatt-ı Hümayunu okuyan bürokrat gruba, "Bab-ı âli diktatörleri" denile gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda reform o gün başlıyor değildir, fakat Bab-ı âli'nin gerçek hükümet dönemi o gün başlamaktadır. Osmanlı tarihinde sadrazamların da otorite kurduğu dönemler olmuştur, ancak Tanzimat döneminde sadece sadrazam değil, sadrazamla birlikte etrafındaki aydın-bürokrat kadro da yönetime egemen olmuştur. İmparatorluğun modernleşme tarihinin bu çarpıcı döneminde artık Bab-ı âli bürokratları yönetime hakimdir (Ortaylı, 1995:77).

Bununla birlikte 19. yüzyılın başlarında 'aydın' ile 'bürokrat' arasında belirgin bir fark yoktur. Genel görünümü itibariyle, 'devleti kurtarmak' üzere yenileşmenin gerekliliğine inanan ve bu programı yürürlüğe koyan 'bürokrat'larla 'aydın'lar aynı insanlardır⁴⁴. Bu insanlar, modernleşmeyi ve reformları, Batı'ya karşı hayranlıklarından değil, zorunluluk nedeniyle tercih etmişlerdir. Kendileri 'devlet' olan *aydın-bürokrat modernleşmeciler*, ünlü sadrazamları, nazırları ile 19. yüzyılın ilk yarısına damgalarını vurmuşlardır (Ortaylı, 1987:20). Ancak 19. yüzyılın ikinci elli yılı, farklı bir aydın tipini karşımıza çıkarmaktadır. Bu aydınlar, Tanzimat dönemi reformlarının yetiştirdiği kişiler olmakla birlikte, tamamıyla 'devlet' değildirler. Onlar, kısmen devlet aygıtının dışında olmaya özen gösteren, nesnel temelleri itibariyle de bürokratik egemenlik içinde yer almayan, fakat varlıklarının devamını 'devlet'in varlığında gören ve hedefleri 'devleti kurtarmak' olan kimselerdir. Şinasi, Ağâh Efendi, Namık Kemal, Ziya Paşa

⁴⁴ Tanzimat'ın nesnel temelini hazırlayanlar da, Osmanlı "kalem"lerinde yetişen ve bir çeşit erken Osmanlı bürokrasisini oluşturan yenilikçilerle, "ilmiye" sınıfından bir gruptur; kendi toplumunu kritik etmeye başlayan ilk Osmanlılar işte bu "üst tabaka"nın iki temel unsuruna (*Kalemiye ve İlmiye*) mensupturlar. Meşrutiyet'in ilanına doğru ilerleyen bu süreçte kilit öge haline gelen bürokratlar, çeşitli Batı ülkelerinde dış görevlerde bulunmuş veya bu ülkelerdeki yüksek öğrenim kurumlarında okumuş kişilerdir; bu bakımdan "aydın" olma işlevini de yüklenmişlerdir. Örneğin, Ali Paşa, Viyana büyükelçiliği yapmıştır; Münif Paşa, Berlin Üniversitesi'nin en parlak öğrencilerindendir (Aydın, 1993:40).

Ernur GENÇ

gibi aydınlardan oluşan bu ikinci kuşak, kendilerini *Yeni Osmanlılar*⁴⁵ olarak adlandırmaktadır (Aydın, 1993:130).

Merkezileştirme politikasının ardından Tanzimat gelmiştir ve reformlar Tanzimat döneminde de izlenmiştir. Öncesinde, Sultan Mahmut “danışma” (*meşveret*) yerine merkezi otoriteyi güçlendirmeyi ön plana almıştı. Sultan Mahmut’un manevi çocukları olarak görülebilecek olan ve Küçük’ün nitelemesiyle, “Tanzimat diktatoryası”nı uygulamayı üstlenen üç paşa (Büyük Reşit Paşa, Ali ve Fuat Paşalar) da, yine danışma yerine, yeni yaratılan aydınlardan iktidarını artırmayı önemsemişlerdi. Buna karşın Tanzimat’ın üç asi çocuğu (Kemal Bey, Ziya Paşa ve Şinasi) ise, genel olarak İslami bir referans çerçevesine oturttukları, ancak Batı etkisinin de tetiklediği “danışma” (*meşveret*) kavramını ön planda tutarak söz konusu gelişmelere direnmeye çalışmışlardır⁴⁶ (Küçük, 1985:131). Bu süreçte (1860’larda), Lewis’in de belirtmiş olduğu gibi, öyle bir yeni evre başlamıştır ki, “artık Batılılaştırıcı reformların kabul veya reddedilip edilmemesi değil, fakat devletin otokratik iktidarının sınırlanıp sınırlanmaması -ve nasıl sınırlandırılacağı-” tartışılmaya başlanmıştır. Mevcut durumda, yeni ve önemli bir unsur olarak okul görmüş entelijansiya, dinsel bir söylem desteğini de yanlarına alarak, yüksek bürokratların ve ulemanın zırh içine girmiş oligarşisine karşı baş kaldırmaya başlamıştır. Onların tarafından okunduğunda, bu yeni reform evresi devlet kanunlarıyla ve kurumsallaşma girişimleriyle değil, edebi manifestolarla başlamış; bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasal, düşünsel/entellektüel ve toplumsal yönelimine kaynaklık ve öncülük eden ilk liderleri politikacılar değil, ozanlar ve yazarlar olmuştur (Lewis, 1988:135).

Meşrutî bir yönetim sistemini amaçlayan ve Osmanlı’da kurulmuş ilk önemli siyasal yönelimli aydın örgütlenmesi olan *Yeni Osmanlılar* 1865 yılında kurulmuştur. Başlangıçta kendilerine “*İttifak-ı Hamiyet*” adını veren bu genç ihtilalcileri birleştiren şey, Avrupa medeniyeti hakkında edindikleri umumi bir bilgi ve Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılıp parçalanması karşısında duydukları ortak endişedir. “*İttifak-ı Hamiyet*” bir piknik

⁴⁵ Avrupa’da, gerek I. Meşrutîyet için çalışan Namık Kemallerin kuşağına, gerekse II. Meşrutîyet için çalışanlara Jön Türk denildiği halde, Türkiye’de Jön Türk deyince daha çok 1889’dan sonraki dönemde, II. Meşrutîyet için çaba gösterenler anlaşılmaktadır. İlk devrimci kuşak ise Türkiye’de daha çok Yeni Osmanlılar diye tanınmaktadır (bazı yazarlar bunlara Genç Osmanlılar da demektedir). Tunaya, Yeni Osmanlılar hareketine, Avrupa’da Jön Türk denilmiş olmasından kalkarak, 1889’dan sonraki akım için, “İkinci Jön Türk hareketi” deyimini de kullanmıştır (Akşin, 1987:19).

⁴⁶ Öyle ki, 1860 yıllarının sonlarına doğru Şura-yı Devlet (Danıştay) kurulduğu zaman Genç Osmanlılar bunu büyük bir zafer saymışlardır (Küçük, 1985:131).

organizasyonu sırasında kurulmuştur. Katılımcıların hemen hepsi Bab-ı âli Tercüme Odası'nda zaman zaman çalışmış olan; bu yüzden çoğu, imparatorluğun dış işlerinin yürütülüş şekli kadar Avrupa siyasi sistemlerini de öğrenme fırsatını elde etmiş olan kimselerdir. Onlar, aynı zamanda "karşı çıktıkları birçok kişinin gayretleri sayesinde, Batı tarzında yetişmiş bir nesil"dirler (Mardin, 1998:18-19). Yine takip eden süreçte örgüt oluşum aşamasını yurt dışında (Paris'te ve Londra'da) gerçekleştirmiş ve burada faaliyet göstermek durumunda kalmıştır. Cemiyet aynı zamanda bir kısım aydınların yapılmış olan reformlar hakkında besledikleri bazı şüpheleri ifade etmektedir. Onların düşüncesine göre, reformlar hem birbiriyle uyumsuz unsurları içinde barındırmakta hem de laik bir mahiyet taşımaktadır. Yeni Osmanlılar, reformların laik vasfını tenkit etmişler, bu yüzden İmparatorluğun şeriata gerektiği gibi riayet edilmeksizin -yani imparatorluğun dayandığı ruhi temellere aykırı olarak- idare edilmeye başladığını iddia etmişlerdir⁴⁷. Bu grubun başında yer alan en önemli isimlerden birisi Namık Kemal'dir (Karpaz, 1996:35).

Ancak Yeni Osmanlılar tarafından politika ile ilgili hiçbir önemli teorik ya da bilimsel çalışma yayımlanmamış; onlar kendi görüş, tutum ve tepkilerini gazete ve dergi gibi süreli yayınlar içerisinde, aktüel bir tarzda dile getirmişlerdir⁴⁸. Onların hareketine varlık zemini oluşturan ortam, Batı'daki entellektüelin kamusal alanda belirmesine işlevsellik ve gereksinim yaratan

⁴⁷ Yeni Osmanlıların kendi aralarında müzakere ederek, Devlete ve Bab-ı âli'ye karşı muhalefetlerinde İslamiyetten yararlanmaya karar vermeleri. Onların yeni bir buluşu da değildir. Onların getirmiş olduğu yenilik, muhalefetin gazete aracılığıyla yapılmasıdır ki, bu yenilik Osmanlı aydınının, hem gücünü yeni araçlarla ve daha etkin bir biçimde dile getirerek mesajını ilgili yerlere ulaştırması hem de Batı'daki gibi bir kamusal alanda zemin bulma çabası açılarından önemlidir. Türköne onların durumunu şöyle betimler: "Yaşın, tecrübenin (ağarmış sakalın) esas saygınlık unsuru sayıldığı Türk toplumunda Yeni Osmanlıların yaşları 25 civarındadır. Üstelik yabancı bir ülkeden, hürriyet için bile olsa kendi devletlerini tenkit edecekler, muhalefet yürüteceklerdir: Kolaylıkla sorumsuz, maceraperest, hatta hain olarak nitelenebilirler. İlk muhalefet denemelerini yapan aydınlar olarak halkla ilişki kurmamaları, onlara hitap edebilmeleri şarttır. Dinin toplumun bütün dokularına işlediği Osmanlı toplumunda, kurabilecekleri tek iletişim, dinin imgelerine, üslubuna, temel kabullerine dayalı iletişim olabilir. Yeni Osmanlılar bu iletişim biçimini bilinçli olarak kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslama dayandırmaya özen göstermişlerdir" (Türköne, 1994:78).

⁴⁸ Türköne'nin ifadesiyle, "Yeni Osmanlıların tamamı gazetecidir: Gazeteci-aydın tipinin ilk örnekleridir. Bu aydınlar, fikirlerini, siyasi savaş şartları altında çıkardıkları gazetelerde yazdıkları makalelerde olgunlaştırmışlardır. Bu dönemde, yeni fikirlerin ifade edildiği, ideoloji oluşturmaya matuf yayın aracı olarak kitap henüz ortada yoktur...Bir fikir ne kadar hacimli olursa olsun (örneğin, Namık Kemal'in bazı makaleleri dört gazete sayfası tutar; adeta bir broşür hacindedir) kitaptaki gibi uzun soluklu ve detaylı işlenemez. Ayrıca gazeteci sık sık gündelik havanın etkisi altında yazacaktır. Böyle olunca, bizim ideoloji oluşturma işlevi yüklediğimiz fikir ürünleri olarak gazete makaleleri, yaşanan sıcak ortamdan etkilenecek ve zamanla farklılıklar gösterecektir" (Türköne, 1994:95-6).

ortam olmamıştır. Onlar, Batı'daki tarihsel-toplumsal biçimlenişin yarattığı ölçüde özerk bir konumdan yararlanan ve özgür bir düşünümsel etkileşim sergileyen filozoflar ya da bilim adamları değildir. Mardin'in deyişiyle, "Şinasi, Ali Suavi ve Ziya Paşa gibi kişiler siyasi teorinin devleri değil, bilakis, 'erbab-ı kalem' (*hommes de letters*) kategorisine mensup kişilerdir". Bununla birlikte, onların düşünceleri, ilk modern Türk aydın sınıfının siyasal inançlarının anlamını kavrayabilmek açısından son derece önemlidir. Yine Mardin'in tespitiyle, "ayrıca, bu kişilerin eğitimlerinin İslami skolastik yönü, kendilerine küçümsenmemesi gereken bir zihni disiplin sağlamıştır; mesela Namık Kemal'in yazıları, yoğunluk ve açıklık bakımından, politika üzerine sonradan yazılmış pek çok yazıdan daha üstündür" (Mardin, 1998:16).

Yeni Osmanlılar Türk aydını için bir prototip oluşturur ki, Osmanlı aydını, Batı entellektüelininkinden çok farklı koşullar içerisinde tarih sahnesine çıkmıştır. Bu farklılık, ancak Batı etkisi ve zayıf tarihsellikte birlikte Osmanlı'nın kendine özgü tarihselliği içerisinde kavranabilir. Kılıçbay'ın da belirtmiş olduğu gibi, Batı entellektüeli ile Osmanlı aydını (ve daha genel bir biçimde Türk aydını) arasındaki farklılığı doğuran temel olgular, Osmanlı devlet düzeni, İslami dünya görüşü ve Batılılaşma üçlü eksenine oturtulabilir (Kılıçbay;1994:206). Bu çerçevede Türk aydını, evrensel aydın tiplerinin dışında, içinde yer aldığı gelenek ve ayaklarını bastığı tarihsellik içinde anlamak, onu bütün zaafı ve yüklendiği misyonla tanımayı sağlayacaktır. Bu bağlamda Türk aydını, trajik modernleşme sürecinin en rafine ürünüdür. Gelenek ile Batı modernliği arasındaki etkileşim ve çatışmada, sahnenin en önündeki kişidir (Türküne, 1995:295).

Ancak her şeye rağmen ve yine de Tanzimat'ın daha önceki yenileşme hareketlerine göre taşıdığı önemli bir farklılık, Sayar'ın ifadesiyle "III. Selim'den beri sorulan 'Bu devlet nasıl kurtarılabilir?'e aranan cevabın 'tarz-ı kadim'in dışında bulunmasıdır. Bu ise, tersinden okunduğunda, paradoksal bir biçimde "asırlardır bireyin üzerine abanan devletin, bireyi sahne gerisinden kurtarma operasyonu" olarak da görülebilir. Artık devlet bu büyük süreç içerisinde kendi faaliyet alanlarından bazılarını (aydın) bireyine terk etmiş, onu somut hayatın şekillenmesine ortak etmiş, ona sorumluluk yüklemiştir (Sayar, 1989:8). Yaşadıkları tarihsel zemin ve koşullar içerisinde Yeni Osmanlılar, modern anlamıyla aydın olarak siyaset meydanına çıkmışlar, "hürriyet" talebiyle Bab-ı âli diktatörlerine karşı mücadeleye girişmişlerdir⁴⁹. Ancak henüz arkalarında bir toplumsal taban

⁴⁹ Kaldı ki, "Bab-ı âli'nin egemenliği bürokrasinin modernleştiği, güçlendiği, dolayısıyla Türkiye tarihinde modern merkezîleşmenin kurulduğu dönem demektir. Osmanlı bürokrasisi

yoktur; isteklerini “halk böyle istiyor” formülüyle dillendirebilecekleri, soyut bir atfetme biçiminde bile toplumsal ya da sınıfsal bir destek ve referans temeline sahip değildiler. Onların halkın yerine ikame edebilecekleri, bir başka yandan sağlayabilecekleri bir güce ya da desteğe ihtiyaçları vardır: İslamiyet. Böylelikle, “Osmanlı toplumunun oturmuş dengeleri içinde bir çıkış yolu ararken, din adına konuşanlar aynı zamanda halk adına konuşma konumunu edindiklerinden, Yeni Osmanlılar bir taşla iki kuş vurmuş olmaktadır” (Türköne, 1994:86).

Muhafiz ve alternatif bir tutumun sahibi olan Yeni Osmanlılar'ın “hürriyet” ve “meşrutiyet” ideolojisinin karşısında ise, Tanzimat ruhunu devam ettirmek isteyen devlet adamları (aydın-bürokratlar) ile onları düşünsel olarak besleyen ve destekleyen diğer bir aydın zümresi bulunmaktadır⁵⁰. Onlar, Yeni Osmanlılar'ın da paylaştığı, ancak usulü ve duruşu yönünden farklı gibi duran diğer bir fikre dayanmaktadırlar: “medeniyetçilik” (Batıcılık ; modernleşme) ve “terakki” (ilerleme)⁵¹. Gerçekte ise, söz konusu kavramlar aslında, Yeni Osmanlı ideolojisi ve onun mensupları içerisinde de benimsenmiştir. Fakat Yeni Osmanlılar bunu, hararetli bir romantik devrim düşüncesi içerisinde algıladıkları; ikinciler, “düzen içerisinde ilerleme”

geleneksel yapısını, ideolojisini, eğitim ve çalışma biçimini, yani kısacası toplumu kontrol etme tekniklerini ve biçimini değiştirmekteydi” (Ortaylı, 1995:78).

⁵⁰ İlginçtir ki, Küçükömer'in de saptadığı gibi “bürokratlar (Tanzimatçılar olsun, Jön Türkler olsun) Batı'da buldukları uzun süre içinde oradaki sınıfsal hareketlerin... Batı demokrasilerindeki yerini sanki hiç görmemişler (Ali Suavi hariç), böyle bir şey yokmuş gibi davranmışlardır. Onlara, yalnız bu yanlarıyla dahi, Batı'yı gerçekte anlama olanağını bulamamış bürokratlar olarak bakabiliriz (Küçükömer, 1994:68). Bu tutum bürokrat-aydınlar dışında kalan diğer aydın muhiti içinde geçerlidir. Zira Namık Kemal'in İngiltere'de sürgün olduğu yıllarda, Karl Marx'la aynı kütüphanede ve aynı saatlerde birlikte okuma mesaisinde bulunduğu, ancak ondan ve fikirlerinden hiçbir biçimde haberdar olmadığı tevâtür bir rivayettir.

⁵¹ Bu çerçevede, aynı zamanda Tanzimat aydınları, Batılı oryantalist kavrayışın ‘Doğu terakki edemez’ yargısına karşın, ‘edebilir, etmelidir, etmezse yaşayamaz’ sonucuna varan kimselerdir. Kaldı ki, bu bakımdan Tanzimat dönemi aydınları diğer birçok İslam ve Doğu toplumlarının aydınlarından daha ileri bir durumdadırlar. ‘İlerleme’ kavramını almadaki bu ilerliliklerine karşın, Tanzimat aydınları, Avrupa uygarlığının özünü ya da niteliğini anlamakta büyük bir başarısızlık sergilemişlerdir. Bu yüzden, Berkes'in deyişiyle, “Tanzimat döneminde Batı uygarlığının görüntüleri üzerindeki ilk düşünceler bu uygarlığın niteliği üzerindeki yanlışlar dizisinin başlangıcı olmuştur” (Berkes, 1975:194). Tanzimat aydınlarının Batı algısı statik, normatif, hayali ve dondurulmuş bir Batı imgesinden ibarettir. Batı'nın tarihselliğine ve Batı'yı Batı yapan toplumsal dinamiklere ilişkin hiçbir anlama çabası yoktur. Bu değerlendirmeyi desteklemek bakımından Berkes'in şu ifadeleri çarpıcıdır: “Avrupa'ya ilk gönderilen öğrenciler fen öğrenimine gönderildiler; fakat bunlar geldikten sonra edindikleri fenlerden bir endüstri doğmadı. Gerçi Tanzimat bir endüstrileşme politikası da başlattı; ancak bu, devletin Avrupa'dan mühendis, usta, hatta işçi getirmesiyle olmuş bir şey olarak kaldı ve kısa zamanda söndü... Avrupa'da fen öğrenenlerin yaptığı şey, ‘aydınlatma’ işi olarak kaldı” (Berkes, 1975:196).

ilkesinden hareketle, kurulu toplumsal düzenin temel teşkil ettiği bir zeminde, ağır, güvenli ve evrimsel-reformist bir yoldan, öğretim ve bilgi yollarının genişletilmesi ile elde etmek istemişlerdir. Ülken'in terimleriyle, bu düşüncenin savunucuları, "terakkici Tanzimat Avrupacılar" olarak adlandırılabilir⁵². Yine Ülken'in de belirttiği gibi, Yeni Osmanlı düşüncesi, kaynağını temelde bu ikinci bürokrat-ilerlemeci-Batıcı aydın kesiminden aldığı halde, onunla asla uyuşmamakta ve uzlaşmamaktadır. İkinciler (terakkici Avrupacılar) için Osmanlı siyasal bütünlüğünü korumak başlıca bir amaçtır; onlar, devrimci bir meşrutiyet fikrinin bu bütünlüğü tehlikeye düşüreceği kanaatindedirler (Ülken, 1998:63).

Bir diğer ifadeyle ve daha genel bir tablo çerçevesinde, genel karakteristikleri itibariyle Tanzimat aydını, Batı'nın hızlı yükselişini seyreden, anlamaya çalışan, kendi toplumunu ve devletini mukadder görünen felaketten kurtarmak için kıvranan, mutlaka bir şeyler yapılması gerektiğine inanan, ve aklına gelen her çözüme sarılan "eklektik" bir aydın tipidir. Bu açıdan bakıldığında, Türköne'nin de yerinde vurgusuyla, dönemin aydınlarını, "modernleşme karşısındaki tavırlarıyla" değil, "siyasal mücadeleye bakış açılarıyla" sınıflandırmak daha doğrudur. Böylesi bir bakışla gözlemlendiğinde, ilk sınıfta, "siyasal eylemden önce mutlaka halkın aydınlatılması gerektiğini savunan, bütün çabalarını Batı bilimini ve düşüncesini halka aktarmaya adanmış aydın tipi" yer alır. Münif Paşa, Tahsin Hoca, özellikle hayatının son devresi için Şinasi bu sınıfın içerisinde⁵³. İkinci grup ise, yine Türköne'nin deyişiyle, "doğrudan eyleme geçerek merkezi iktidara sahip olmak veya söz geçirecek bir mevkiye bulunmak yoluyla kötü gidişe son verip, kafalarındaki projeyi uygulamak düşüncesine sahip olanlar"dan oluşmaktadır. Nitekim Yeni Osmanlılar bu ikinci gruba girerler. Birinci tipte yer alan aydınlar ise, ister istemez -Şinasi hariç- iktidarla uzlaşmak yolunu tutmuşlardır⁵⁴ (Türköne, 1994:91). İkinci gruba

⁵² Bu çizgideki aydınlar genellikle devletin maaşlı kadrolarını oluşturan ve yine kendi ontolojik durullarıyla da bağlantılı olarak devletin kurtuluş ve bekasına ilişkin kaygılar besleyen bir aydın grubudur. Bu aydın grubunun belkemiği, aslında devletin maaşlı kadrolarını oluşturan memurlardan oluşmaktadır. Ortaylı'nın da isabetle belirlediği gibi, arkalarında uzun bir siyasal düşün ve örgütlenme geleneği yoktur. Söz konusu bu aydın grubu, bu dönemde artık toplumu gözleme, eleştirme ve geleceği programlama aşamasına gelmiştir (Ortaylı, 1995:234).

⁵³ Ülken'e göre de "Aydınlanma, terakki fikirlerinin önderleri Şinasi, Münif Paşa ve Ali Suavi'dir. Fakat bu fikirler daha sonra romantik edebiyat anlayışı, devrimci ve heyecanlı bir ifade ile uzlaşarak Namık Kemal'de devam etmiş, Ahmet Mithat'ta tarafçı bulmuş ve İkinci Meşrutiyet yıllarında M. Şemseddin (Şemseddin Günaltay)'e kadar gelmiştir" (Ülken, 1998:64).

⁵⁴ Türköne, Ahmet Mithat Efendi'nin Abdülhamit'le uyuşmasını birinci tipin en bariz örneklerinden biri olarak görürken, Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında rol alan Namık Kemal'i ve Ziya Paşa'yı ikinci tipin bir nebze de olsa başarıya ulaşmış özelliklerini sergileyen örnekleri olarak değerlendirir. Ona göre, birinci aydın tipi halkın uzağında ve ona yabancı bir kimsedir

giren 1860'ların devrimci Osmanlı aydını için ise İslam, hürriyet ve demokrasi davaları için yegane dayanak noktasıdır: "Muhayyel bir halk hareketinin tek yapıştırıcı unsuru odur; zira halkın konuştuğu dil odur; Kimlik sorununa getirilecek cevap odur; Babıali diktatörlerine karşı yürütülecek en etkili muhalefet aracı odur". Bundan geriye kalansa "İslam'a dayalı bir politik mücadelenin kuramını geliştirmek"tir (Türköne, 1994:92). Bu anlamda Yeni Osmanlı hareketi, "Osmanlı yenileşme tarihinin ilk devrimci-demokrat aydın hareketi" olarak görülmüş; günümüzde düşünce hayatımızın merkezine yerleşen, modern zamanların ürünü olan çoğu fikir ve tartışmalar, haklı ve yerinde bir biçimde, başlangıç olarak Yeni Osmanlılara kadar götürülmek durumunda kalmıştır⁵⁵ (Türköne, 1994:93).

Söz konusu genel çizgileri içerisinde özetlenecek olunursa, Tanzimat'ın Batı'ya teslimiyetçi yönüne tepki duyan aydın muhalefeti, ilk ağızda kendine *Osmanlıcı* bir doğrultu seçmiştir (Berktay, 1983:29-30). 60'lardaki *Yeni Osmanlılar* hareketi ise, despotik bir rejim olarak değerlendirdiği yönetimi liberalleştirmeye ve sultanın yetkilerini bir anayasayla denetim altına almaya yönelmiştir (Georgeon, 1996:14). Bu bağlamda, Osmanlı özgürlükçü hareketinin -hatta 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı tarihinin-, en temel ve en merkezi kavramlarından biri *vatanseverlik* veya *vatan* kavramıdır. Namık Kemal ise, bu genel tarihsel manzara içerisinde, hem fikirleri, eğitimi ve siyasal tavrıyla devrin aydınlarının iyi bir temsilcisi hem de Yeni Osmanlılar ideolojisinin en tutarlı izleyicisi olma özelliğine sahip olmuş bir kimsedir (Aydın, 1993:131). Öyle ki, Osmanlı özgürlükçülüğünün (*liberalizm*) babası olarak kabul edilen Namık Kemal, Osmanlıları padişahın zorbalığından kurtarmak ve Osmanlı siyasal yaşamına 'meşveret' (demokrasi;danışma) kavramını sokmak istemekteydi. Onun özgürlükçü düşüncesi, İslam hukuku ile de beslenerek *insanların eşitliği* ve *müsavat* arayışına yönelmiştir. O, mutlakiyetçiliğe karşı bir

ki, örneğin Hoca Tahsin, "Mösyö" lakabıyla anılmaktadır. İslamcı olarak nitelenen düşüncenin izlerine ise, nedense hep ikinci aydın tipinde, yani politik mücadele içinde yer alanlarda rastlanmaktadır. Yine onun belirlemesi çerçevesinde, "salt Batıcı, modernleşmeci tavır uzlaşmacılığa, devrimcilik ise İslamcılığa yönelmektedir" (Türköne, 1994:91-92).

⁵⁵ Türköne'ye göre, "Yeni Osmanlı düşüncesinin tartışmasız vasfı 'demokratlık'tır. Bu vasfın dışında homojen bir Yeni Osmanlı düşüncesinden bahsedilemez". Bu aydınların geliştirdikleri tezler de, diğer hareket mensubu aydınlarla girilen tartışmalar boyunca geliştirilmiştir. Yeni Osmanlıları temsil etme vasfına en fazla layık olan ise, Namık Kemal'dir. Ancak bu anlamda onu, Ali Suavi ve Kanipaşazade Rifat Bey'le aynı kategoride düşünemeyeceğimiz gibi, onun Avrupa öncesi, Avrupa dönemi ve Avrupa sonrası düşüncelerinin de aynı kaldığını söyleyemeyiz (Türköne, 1994:95). Ki, bu onun hem konjonktürel duruma bağlı tutumunun ve hem de kendi entellektüel evriminin bir cisimleşmesi olarak görülebilir.

Ernur GENÇ

vatanseverdir⁵⁶ (Arai, 1994:15-16). Namık Kemal, *Yeni Osmanlılar* arasında, henüz milliyetçi bir içerik taşımamasına karşılık *vatan* kelimesini en sık kullanan kişidir. 'Vatanseverlik' üzerinde destekleyici bir tavırla çok durmuş olan Namık Kemal, *vatan* kavramını büyük bir coşkuyla işlemiş, ancak, bu kavramın odağını, Osmanlı Devleti'nin yapısal durumuna bağlı olarak belirgin hale getirememiştir. Namık Kemal'de *vatan*, *Osmanlı*, *ümmet* ve *millet* eşdeğer kavramlar olarak ele alınmıştır (Mardin, 1985:1071).

Nihayetinde *Yeni Osmanlılar*'ın var olan durum karşısındaki çözümleri *Osmanlılık*'ta ifadesini bulmuştur. Bu *Osmanlılık*, ilk Osmanlı Anayasası'nın içerdiği yasal ilkele kendini gösterir ve hükümdar (sultan) bütün Osmanlıların birleştiricisi ve birliklerinin garantisi olarak görülür. *Yeni Osmanlılar* ise, halk adına iktidar ilkesini savunarak da halkın iktidarından ziyade, halkı temsil ettiklerine inandıkları merkezi yapıyı güçlendirmeyi amaçlamışlardır. Yani, *Yeni Osmanlılar*'ın anayasacılığı, reformist girişimlerle Osmanlı birliğini pekiştirmeye dönüktür. Bu bağlamda, *Yeni Osmanlılar*'ın dünya görüşünde milliyetçilik de olsa olsa Berkes'in de ifade ettiği gibi, *yurtseverlik* (*patriotism*) düzeyinde bir anlama sahiptir (Berkes, tarihsiz:269). Ancak diğer taraftan, *Yeni Osmanlı* hareketinin mensubu bulunduğu aydınların düşüncesi, *İslamcılığa* da indirgenemez. Bu aydınların hemen hepsinin düşüncesi *eklektik* bir karaktere sahiptir; ve 'Osmanlılık', 'halkçılık', 'liberalizm', 'demokrasi' ve hatta paradoksal olarak 'laiklik' gibi unsurları içinde barındırmaktadır (Türküne, 1994:273).

1860'larda, Şinasi örneğindeki gibi, her şeye rağmen 'ilkeli' ve 'ideolojik' bir toplum kritiğine yöneldiği söylenebilecek bir aydın tutumunun⁵⁷ yanında,

⁵⁶ Bu bağlamda, onun dilde sadeleşmeyi savunuşu bile vatanseverliğiyle ilişkili gösterilebilir; çünkü dil anlayışı da onun özgürlükçülüğünden doğmuştur. Kendi döneminin koşullarında aydınların yazı dili halkın günlük konuşma dilinden o kadar farklıydı ki, halk yönetici elitin dilini hiç anlamamaktaydı. Namık Kemal ise, aydınları bundan dolayı eleştiriyordu (Arai, 1994:15-16).

⁵⁷ Mardin'e göre, Tanzimat'ın başlangıcında 'aydın' tespit etmek istenildiğinde, toplum kritiğinin üzerinde durulmalıdır. Bu açıdan, Mustafa Reşit Paşa, Sadık Rifat Paşa gibi Tanzimat önderleri arasında gerçekten 'aydın' nitelikli kişiler bulmamız mümkün olabilir. 19. yüzyıl boyunca bu ilk adımlar giderek daha da artacaktır. Giderek, devlet adamları içinde kendi toplumlarına kritik bakışta 'aydın' niteliğine erişenler, kritik söyleme katılanlar görülmüştür. Madalyonun diğer yüzü ise, 'kritik söylem'in daha uzun zaman devlet memuriyetine muhtaç olanlarca şekillendirilmesidir. Nitekim aydın ile 'kalem efendisi' rollerinin yapışık kardeş olarak ömürlerini sürdürmesi 20. yüzyıl ortalarına kadar sürecektir. İbrahim Şinasi (1826-1871), kendi karakter özellikleri içinde 'kritik söylem' ögesine ilk, fakat en açık şekilde katılan yazarımızdır (Mardin, 1993:269).

Şinasi'nin 1863'te Maliye Nezaret'i'nden atılmasında, daha sonra da Paris'e kaçmasında, diğer ihtimallerle birlikte kritik yaklaşımının Şinasi'nin karşısına çıkarılan engellerde önemli bir rol oynadığına şüphe yoktur. Zira, Şinasi münferit olaylar üzerinde toplanan geleneksel Osmanlı

aynı yıllarda ikinci bir akım oldukça farklı bir kültür birikimi yaratmıştır. Bu birikim 'eleştirel söylem'e çok daha az önem vermiş ve farklı bir Batılılaşma stratejisi izlemiştir. Mardin bu ikinci akıma 'ansiklopedizm' adını vermektedir. Ona göre, bu akım içerisinde yer alanların amacı, "çok fazla 'zülfi-yar'e dokunmadan Osmanlı İmparatorluğu'na ' faydalı' saydığı gelişmeleri yansıtmaktır" (Mardin, 1993:271). Ancak daha geniş bir biçimde bakıldığında, Tanzimat toplumunun aydını genel olarak ansiklopedisyen olma yönelimindedir. Ortaylı'nın da dediği gibi, "devlet adamından yazarına bu toplumun seçkinleri, tiyatrodan gazeteye, mimariden filolojiye ve doğa bilimine kadar her konuya el atma ve düzenleme çabasıdır. İlk roman yazarı olan Şemseddin Sami, ilk sözlükleri ve ansiklopediyi de ortaya koymuştur. Sadrazam Ali Paşa, Güllü Agop'un Osmanlı tiyatrosunu devletin finanse etmesini gerekli görmüş ve bazı temsilcileri de teşvik için izlemiştir. Ahmet Vefik Paşa, tiyatro çevirmenliğinden sözlükçülüğe kadar her alana el atmıştır". Ancak bu eklektik ve aktarmacı tutum kendisini daha çok tarih, iktisat ve sosyoloji alanlarında göstermektedir. Öyle ki 19. yüzyılın sonunda referans kitaplığı ve derleme kütüphane kurumu fikir ve girişim olarak Osmanlı aydınları arasında yerleşmiştir. (Ortaylı, 1995:232-3). Bu ansiklopedist ve eklektik anlayış, Tanzimat aydınıyla birlikte daha sonra genel geçer bir biçimde her dönemdeki Türk aydınlarına da sirayet etmiş ve onların bütünlüklü, uzun soluklu ve kendiliğinden doğan düşünümSELLİKLERİNİ sürekli bir biçimde baltalamıştır. Ancak onların bu yönelimi tesadüfi bir tercih de değildir. Zira tarihsel ve toplumsal koşullar, sürekli bir biçimde Türk aydınının "toplumsal eyleme bağlı düşünce" içerisinde ontolojik temel bulmasına teşne olmuştur.

İçerisinde buldukları somut koşullar içerisinde Osmanlı aydınları, hem demokratik taleplerini temellendirmek, hem de parçalanmış imparatorluğu bir arada tutmak için bir "millet" ideali (öncelikle Osmanlı milleti) geliştirmek ve milliyetçi bir ideoloji (Osmanlı milleti ideolojisi) oluşturmak ihtiyacı içerisindeydiler. Özellikle ikincisi, bütün Osmanlı aydınlarının paylaştığı ortak bir endişenin ürünüdür. Aranan, "siyasal biraradallığın ya da kardeşliğin ('uhuvvet-i siyasiye') temin edileceği esas ve bu şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nu meydana getiren farklı toplulukları bir arada tutacak bir ideoloji'dir. Bu ihtiyacın ürünü olarak, Tanzimat'ın politik düzeyde ifade ettiği ve oluşturmaya çalıştığı cins ve mezhep farkı olmaksızın ("bila tefrik-i cins ü mezhep") Osmanlı milleti ideali veya

eleştiri türünün yerine çok daha prensipler bir eleştiri getirmiştir. Şinasi'nin, *Şair Evlenmesi* piyesi bu kritik söylemin geleneksel toplum ilişkileri kritiği şekline dönüştüğü bir nokta teşkil eder. Ancak Şinasi de, hayatının başlarında 'siyaset' konularını işledikten sonra, genel kültür alanlarına yönelmiştir (Mardin, 1993:270-1).

“imtizac-ı akvam” ve “ittihad-ı anasır” politikaları, aydınlar tarafından milliyetçi bir ideolojiye dönüştürülecektir. Ancak bir Osmanlı milleti yaratma fikri, uzun çabaları gerektiren zahmetli bir iştir. Buna karşılık, “uhuvvet-i siyasiye’yi geçmişte temin etmiş olan ve o gün de farklı bir vasatta ayakta duran bağıllık odağı olan ‘İslam kardeşliği’ ideali, Osmanlı aydınlarının aklını çelen bir cazibeye sahiptir. Osmanlı aydınları bir millet fikri ve buna dayalı olarak bir milliyetçilik tesisine kalkıştıkları zaman her ikisini birden yapmaya çalışmışlardır” (Türköne, 1994:256). Diğer bir deyişle, Osmanlı aydınlarının ve devlet adamlarının mevcut durum karşısındaki ilk çözüm denemesi, *Osmanlılık* kavramında belirlemiştir. *Osmanlılık*, Osmanlı tebaasını dini gruplara ayıran millet sistemini aşarak, ‘toprak’/‘vatan’/‘devlet’ birliği esasına göre, tüm nüfusu aynı siyasal kimlik altında birleştirme politikasıdır. Tanzimat’ın açtığı çizgide gelişen *Osmanlılık*, Namık Kemal’de görüldüğü gibi bir tarafta *vatanseverlik*, diğer tarafta da ‘emperyal Osmanlı vatandaşlığı’ ilkesine dayanmıştır (Mardin, 1962: 326-32).

Bu bağlamda, örneğin, Yeni Osmanlılar her durumda kendi ideallerini devletin acil menfaatleri için feda etmeye hazırdılar. Onlar, birbirlerini isyana teşvik etmemişler⁵⁸; aksine, despotik yönetimin idaresi altındaki mevkileri kabul etmişlerdir. Kaldı ki, “devlete sadakat ideolojisi”, Osmanlı İmparatorluğu’nda bütün sınıflara nüfuz etmiş bir ideolojidir. Yine Namık Kemal ve arkadaşları eski bürokratlardır; “millet”i uyandırma ateşiyle tutuştuklarında, Osmanlı yönetiminin bir parçasıydılar. Bununla birlikte, yine aynı nedenle, Osmanlı İmparatorluğu’nu kurtarmaya kararlıydılar. Bu noktada, devletin korunması ile ilgili geleneksel fikirleri, Yeni Osmanlıların başlıca inançlarından biri olan vatanseverlikle birleştiren noktayı ayırmak güçtür (Mardin, 1998:442-4). Onların, Batı’nın iktidar, yönetim ve mali tekniklerinin tümüne hakim olma ihtiyacı da, kamuoyunu aydınlatma zorunluluğu ve eğitim üzerinde önemle durmaları da devlet-bağımlı bir temele oturmaktadır (Mardin, 1998:450).

⁵⁸ Kaldı ki, Yeni Osmanlıların sentez yapabilmek için kullandıkları başlıca referans ve kuramsal dayanak, bizzat İslami *biat* teorisi/ideolojisidir. Mardin’in deyişleyle, yüzyıllardır İslam siyaset teorisini kaplayan riayet ruhu, itaate aşırı bir değer vermiştir. İslam hukukçuları, bir yandan istibdat yönetimine göz yummazken, makul bir direnme teorisi de geliştirmemişlerdir (Mardin, 1998:442). Bu bağlamda, Yeni Osmanlılar da kralın gücünün Allah’tan geldiği teorisi ile, bu gücün halkla yapılan bir mukaveleden kaynaklandığı teorisi arasında hiçbir çelişki görmemişlerdir. Yine Yeni Osmanlıların mevcut iktidarlara meydan okumaları da, onların muhafazakar olmaları gerçeğinden ileri gelmektedir. Esasında onlar gerçekçi bir direniş teorisi geliştirmiş değildiler. Yeni Osmanlılar, örneğin, Locke gibi bir filozof tarafından savunulan siyasi kurumlarla, onların arkasında yatan bireyci kavramlar arasında organik bir bağ olduğunu asla anlayamamışlardır (Mardin, 1998:447).

2. Meşrutiyet Dönemi, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki

Nihayetinde Yeni Osmanlılar, başlangıçta yurt dışında sürdürmeye karar verdikleri muhalefeti örgütlemekte de pek başarılı olamamışlardır. Onlar, bir süre sonra yine iktidarı daha güçlü ve belki de daha meşru bir biçimde yeniden sağlamak ve yapılandırmak üzere karşı çıktıkları devlet ve devlet adamlarıyla uzlaşmaya girerek ülkelerine geri dönmüşlerdir. Yeni Osmanlılar'ın 1876 Anayasası'nın hazırlanmasında etkileri olmuş, ancak bundan sonra seslerini eskisi gibi yükseltememişlerdir. Bununla birlikte, belki de onların en önemli etkisi, siyasal muhalefetlerinden çok, roman gibi modern edebiyat türleri konusunda çığır açarak 'edebiyat' etrafında odaklanacak bir nesil yaratmış olmalarında toplanabilir (Mardin, 1993:286-7). Ancak, her şeye rağmen *Yeni Osmanlılar*, "geleneksel Osmanlı yönetim aygıtına *eleştirel* bakan ve siyasal bir hareket olarak ortaya çıkan ilk grup" olma özelliğine sahiptir. Bu 'anayasacı hareket', 1860'lardan itibaren ideolojisini kurumsallaştırmış ve bir ileri aşamada *İttihat ve Terakki Cemiyeti* şeklinde ortaya çıkmıştır. II. Abdülhamit'in bu ilk anayasacı harekete son vermesine rağmen, bir sonraki *Jön Türk* hareketinde önemli figürler olmuşlardır. *İttihat ve Terakki*, *Yeni Osmanlılar'a* mensup kişilerden yararlanmış, toplumsal desteğini bir kuşak önceki bu hareketten almış ve 1860'larda olgunlaşan bu ideolojiyi benimsemiştir (Mardin, 1983:30).

Dolayısıyla, Jön Türklerin Yeni Osmanlılardan tevarüs ettikleri ve pek az geliştirdikleri siyasi ve iktisadi fikirler, *anayasacılık ve Osmanlılık* yoluyla "devleti kurtarma" çabasını yansıtmaya devam etmiştir. Bundan sapmalar pek azdır ve ihmal/gözardı edilebilecek düzeydedir (Aydın, 1993:147). Örneğin, tarihsel gelişmenin belirli bir kavşak noktasında, temel tartışma konuları ve farklı toplumsal projelendirme modelleri olarak "merkeziyetçilik"- "adem-i merkeziyetçilik" arasında bir ayrılaşmaya gidilmek ya da tercih yapılmak durumunda kalındığında, İttihat ve Terakki olarak devam eden bir çizgi içerisinde Jön Türkler'in "merkeziyetçi" yönelimi açık ara bir üstünlüğe ve belirleyici bir konuma sahip olmuştur. Bu süreçte, siyasal merkezden projelendirme anlayışına karşın, toplumsal alanı ve bu alandan kalkarak temel bir tarihsel ve toplumsal dönüşümü sağlama yönündeki anlayışı temsil eden "adem-i merkeziyetçi" Prens Sabahattin grubu tasfiyeye uğramıştır. İktidar olma imkanını elde eden İttihat ve Terakki'nin ideolojisi ise, toplumsal kökeni itibarıyla ve devlet geleneğinin dışına pek çıkmamasıyla, merkeziyetçi kanadın ideolojisi olmuştur.

Genel olarak bakıldığında, Jön Türkler, Fransız Devrimi'nin başlıca fikirlerinden (ulusçuluk ve ulus-devlet bağlamındaki yeni bir toplumsal totaliteryenlik bağlamında) ve yine 19. yüzyıldaki Osmanlı entellektüel duruşunun politik fikirlerinden (devleti kurtarma ve kollama bağlamında)

etkilenmişler; bu bağlamda, “parlamentar bir rejim”, İmparatorluk toplumu için “anayasal bir temel” ve “politik otorite”, ve bunlara yönelik olarak da “rasyonel ve yasal bir altyapı talep eden bir oluşum” un adı olmuşlardır⁵⁹. Hakim çizgileri itibariyle ‘merkeziyetçi’ ve ‘aktivist’ bir eğilime sahip olan Jön Türkler⁶⁰, belli bir zaman sonra iktidarı da ele geçirme fırsatı bulmuş, partileri *İttihat ve Terakki* parlamentoda egemen politik güç olarak merkezi bir rol oynama imkanı elde etmiştir⁶¹ (Göle, 1986:56-60). Böyle bakıldığında onlar, “geleneksel Osmanlı ideolojisi olan ‘devlet’i koruma” ve bunu “bürokrasinin yararlarına uygun olarak geliştirme” idealini ve ideolojisini yeni bir dille (“hürriyet” diliyle) ifade eden kişiler olmuşlardır (Mardin, 1994b:6).

Jön Türkler’de, “uzlaşmacı” (‘kompromici’) Yeni Osmanlılar’a göre bir değişim vardır⁶². Onların ‘aydın’ olarak niteliğindeki değişim, aslında “fikirleri doğrultusunda değil, eylemleri katında” ortaya çıkmıştır⁶³. Yine

⁵⁹ Onların tarihsel eylemliliği bağlamında ele alındığında, dönemin koşulları içerisinde *Jön Türk* çevrelerinde egemen olan düşünce, 1876 Anayasasının geri getirilmesi odayında biçimlenmiştir. Bunun sağlanması, hangi etnik grup ya da dine mensup olursa olsun, herkes için eşitlik ve özgürlük anlamına gelmekteydi. Bunun gerçekleştirilmesi halinde, imparatorluk topraklarında yaşayan milliyetlerin birliğini sağlayacak, bir ‘Osmanlı milleti’ yaratılacak ve çeşitli milliyetlerin bünyesinde yeşeren ayrılıkçı hareketlere son verilecektir. Ancak, bir ‘Osmanlı milleti yaratma/inşa etme’ noktasında, neredeyse genel bir mutabakatın olduğu ve bunu Jön Türkler’in de içselleştirdiği kavramı üstünde aynı düşünceleri paylaşan *Jön Türkler*, bunun nasıl yaratılacağı konusunda farklı fikirlere sahiptiler. Prens Sabahattin’e göre, merkezkaç eğilimler taşıyan milliyetler için en uygun çözüm, liberal bir ‘adem-i merkeziyet’ ti. Ahmet Rıza ise, tersine, imparatorluğun parçalanmasını önleyebilecek tek çözümün ‘otoriter bir merkeziyetçilik’ olduğunu savunmaktaydı (Georgeon, 1996:22).

⁶⁰ Göle’nin deyişiyle, Genç Osmanlılar birer “ideolog” iken, Jön Türkler imparatorluğun bağrında ve sınırlarında “eylemci” odakları olmuşlardır (Göle, 1986:53)

⁶¹ Berkes’e göre, *Genç (Jeune)* hareketinin Batt’daki anlamının üç özelliği *devrimcilik*, *ulusçuluk* ve *liberalliktir*. Ancak, ikinci kuşak *Jön Türk* aktörlerinin hiçbiri, 1908’e gelinceye dek, birinci ve ikinci nitelemeye sokulamayacağı gibi, üçüncü niteleyişe girebilecek olanları da ancak *Yeni Osmanlılar* düşüncesini aşabildiği ölçüde ‘liberal’dirler (Berkes, tarihsiz:382). *Jön Türkler* de başlangıçta, temelde ‘merkeziyetçi eğilim’leri, ‘milli ekonomi’ anlayışları ve Osmanlı toplumunun ‘birlik’ine ilişkin tutumlarıyla, esasta Türk milliyetçiliğini merkeze alan bir motifle hareket etmemişlerdir; ancak, Türk milliyetçiliğinin güç ve ivme kazandığı dönem de yine *Jön Türk* dönemidir.

⁶² Bu yenilik, Jön Türkler’in bir kısmının fikirlerini yansıtan Ahmet Rıza Bey’de belirmiştir. Ahmet Rıza’nın felsefesinin tabanı olan pozitivizm, Yeni Osmanlılar’ınkinden daha ‘radikal’ bir felsefedir. Jön Türkler arasında daha ‘dayanıklı’ aydınlar da çıkmaktadır. Ancak Jön Türkler arasında da Yeni Osmanlılar’ı yıkmış olan dedikodu-kompromi-devlet mansıbına göz dikme hala yaygındır (Mardin. 1993:287).

⁶³ Ancak Akşin, çok yüzeysel ve kaba bir ayırımla, gerek Yeni Osmanlılar’ın, gerekse Jön Türkler’in ideolojisini burjuva ideolojisi olarak nitelendirmektedir. Ona göre, “Yeni çağlarda Avrupa’da meşrutiyet ve demokrasi nasıl burjuvazinin istekleri arasında baş köşeyi işgal ediyor idiyse, Avrupa’da gördükleri meşrutiyeti isteyen genç Türk aydın yöneticileri kendileri kapitalist olmamakla birlikte, zihniyetlerinin feodalite yerine burjuvalığa yönelik olması

onların “eylemci” ve bir dereceye kadar ‘ihtilalci’ kimliği, 1905’ten sonra gelişen ‘komitecilik’te toplanmıştır. Komitecilikle birlikte, imparatorlukta ‘komiteci aydın’ – ‘fikir aydını’ şeklinde iki küme belirmiştir. Daha sonradan görülebileceği üzere Atatürk’ün başarısı ise, bir bakıma bu iki grubu birleştirebilmiş olmasında yatmaktadır (Mardin, 1993:287-8). Ancak, siyasi alanda *Jön Türkler* arasında, bütün fraksiyonel ayrılıklara karşılık, *Osmanlı birliği* bilinci egemendir; bu bilincin sistematik anlamda bütünlüklü bir teorik ve ideolojik bir temeli olduğu da iddia edilemez. Zira, ‘devletin kurtarılması ve bekası’ ana hedef ve kaygı olarak belirginleşmiş, bu bağlamda her türlü farklılaşmış ideolojik yönelim, kendisini devletin bekasına ve bu noktada devletin nasıl yeniden tanımlanabileceğine göreli olarak tanımlamıştır. Ancak ‘devlet’in tanımlanmasının klasik Osmanlı yolu da daima *toprak (territory)* olmuştur. Toprak bütünlüğü, sınırların nereden başladığı ile somut şekilde ifade edildiği için, sınıra bağlı bir *vatan* kavramı, önce *Yeni Osmanlılar*’ın, sonra *Genç Türkler*’in (hatta Tanzimatçıların bile) ‘devlet-vatandaş özdeşliğini’ ve kurtarılması gereken şeyin kurtarılma yolunu (yani ideolojiyi) işaret etmiştir (Aydın, 1993:141-2). Bu anlamda, sonuçta, *Jön Türkler*’in *Yeni Osmanlılar*’dan miras aldıkları siyasi ve iktisadi fikirler de, ‘anayasacılık’ ve ‘Osmanlıcılık’ kanalıyla devleti kurtarma çabasını yansıtmaktadır. Bu bazda, en temel tartışmaların cereyan ettiği merkezîyetçilik - adem-i merkezîyetçilik konusunda Prens Sabahattin grubu tasfiye olmuş; sonradan iktidar konumunu elde eden *İttihat ve Terakki*’nin ideolojisi, toplumsal kökeni itibarıyla ve devlet geleneğinin dışına pek çıkmamasıyla, merkezîyetçi kanadın ideolojisi olmuştur.

Tanzimat döneminin ardından, Birinci Meşrutiyet’ten sonra Yıldız Sarayı, İkinci Meşrutiyet’ten sonra ise siyasi bir cemiyet olan İttihat ve Terakki otoriteyi ele almıştır. Her üç dönemde de otoriter nitelikli bir yönetim vardır ve sonunda otoriterlik neredeyse modern anlamda bir diktatörlüğe dönüşmüştür. Görünüşte, her üç dönemin siyasi seçkinleri nitelik olarak birbirlerinden farklıdır. Tanzimat döneminin yöneticileri yakın tarihin en becerikli, yaratıcı kadroları olmuşlar; geneli itibarıyla bürokrasinin içinde yetişip yükselen devlet memurlarından oluşmuşlardır. İkinci dönemde ise, Osmanlı hükümdarları, imparatorluk tarihinin görmediği bir biçimde bütün erki elinde toplamış ve bunu modern bir bürokratik aygıtı ve asıl önemlisi bir ideolojiyi kullanarak gerçekleştirmiştir. Üçüncü dönemde de otorite ne

dolayısıyla, bu isteği (ve öbür çağdaş isteklerini) ileri sürmek suretiyle bir burjuva düzeni istemiş oluyorlardı. Gerçi, özgürlükçülerin büyük çoğunluğunun taleplerini bu biçimde tanımlayabilecek bir bilinçte olmadıkları muhakkaktır. Ama mekteplilik sayesinde edindikleri çağdaş, Avrupalı dünya görüşünün ve özelemlerinin bilimsel tanımı da bundan başka bir şey değildir” (Akşin, 1987:80).

Bab-ı âli bürokratlarının ne de hükümdarın değil, siyasi bir cemiyet olan İttihat ve Terakkî'nin eline geçmiştir. Ortaylı'nın da belirlemesiyle, bu cemiyetin asker-sivil üyeleri siyasi iktidarı bir diktatör partinin ve ideolojinin rehberliğinde kullanmıştır. Ancak, tarihsel koşullar bu üç dönemin ideolojilerinin farklı nitelikte (hiç değilse farklı görünümde) olmasını gerektirmişken; yönetim sistemi (bürokratik yapı) kesintisiz bir devamlılık içerisinde gelişme göstermiştir (Ortaylı, 1995:77-8).

Yeni Osmanlılar'la başlayarak Jön Türkler'le devam eden aydın oluşumu içerisinde, yine bu çizgide yer alan aydınlardan kaynaklanan bir siyasi reform (meşrutî idare) talebi yanında, bizzat padişah ve onun maiyetinde bulunanların yeni Osmanlılık siyasetini gerçekleştirme isteği tarihsel sürecin ana doğrultusunu çizmekte etkili olmuştur. Kaldı ki, yabancı devletlerin baskısı yanında, yine bu süreci destekleyen yeni tahta çıkmış bulunan II. Abdülhamit'in (1876-1909) 23 Aralık 1876 tarihinde ilk Osmanlı Kanun-i Esasisi'ni ilan etmesine kadar uzanan bir süreç söz konusudur (Karpas, 1996:36). Daha sonrasında aydınlar, nihayet sultanı alt etmişlerdir. Lakin ordu, sadece askeri ve teknik alanda değil, fakat siyasi alandaki yenileşme hamlesinde de başrolü oynamıştır⁶⁴. İktidarı ele geçiren aydınlar zümresi, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın sonlarında meydana gelmeye başlayan alt-orta sınıftan gelmedir⁶⁵ (Karpas, 1996:38). Yine tarihsel sürekliliği içerisinde bakıldığında, Tanzimatçı devlet adamlarının ilk kuşağının (Yeni Osmanlılar) pragmatik reformculuğu, bir kuşak sonra, kendince pragmatik ve pratik değeri olan (ancak kendi öncesiyle de asli göbek bağınu sürdüren) siyasi bir ideolojiye; onların grup yapıları ve kişisel çekişmeleri itibarıyla de programlı bir siyasi muhalefete dönüşmüştür. Mardin'in ifadeleriyle, "Mustafa Reşit Paşa'nın aydın mutlakiyetçiliğiyle

⁶⁴ Berkes'in sınıflandırmasına bakacak olursak, Tanzimat döneminden sonra gelen Abdülhamit'in rejimi dört çeşit okumuş kitlesi ve geleneği yaratmıştır: "1) Kapıkulu okumuşlar; 2) toplumdaki kaçan bireyci, hayalci, sanatçı okumuşlar (Edebiyat-ı Cedidciler); 3) tüm köksüzleşmiş yabancı kuklası züppe alafranga okumuş (Hüseyin Rahmi'nin anlattığı tipler); 4) polis, hafiyelerin sürekli uyanıklığı sayesinde hiç gelişemeyen, göz açamayan, nefes alamayan ciddi aydınlar (yok denecek kadar az)". Berkes'e göre, Meşrutiyet'in ilanında, aydınlar arasında çoğunluk hala ilk üç gruptadır. Fakat ilk kez dördüncü gruptan toplumcu diyebileceğimiz, halktan, toplumdaki sözeden ufak bir aydın kitlesi ortaya çıkmış; toplumculuk görüşü aydınlar arasında ilk kez bunlar arasında belirmeye başlamıştır (Berkes, 1975:229-30).

⁶⁵ Örneğin, Genç Türkler'in en meşhurlarından Talat Paşa mütevazî bir aileden gelme bir posta memurudur. Selanik'te başlatılan 1908 ihtilalinin öbür yapımcıları de aşağı sınıflardandır. İktidarı ele aldıktan sonra padişaha az buçuk bağlandırsa da padişahın etrafındaki idareci sınıfla çatışmışlar; önceleri Sultana bağlı hakim zümreye itaati kabul etmişler, ancak sonraları bunları yerlerinden atarak kendi idarelerini kurmuşlar ve Sultanı nüfuzları altına almışlardır (Karpas, 1996:38).

başlayan dönem, Mithat Paşa'nın anayasacılığıyla noktalanmıştır"⁶⁶ (Ortaylı, 1995:234).

Bu noktada, *İttihat ve Terakki*'nin niteliği ve tarihsel rolü üzerinde daha ayrıntılı bir biçimde durmak gerekir. *İttihat ve Terakki Cemiyeti*, önce *İttihad-ı Osmani* adıyla Mayıs 1889'da Askeri Tıbbiye'de kurulmuş ve 1894'te *İttihat ve Terakki* adını almıştır. Cemiyet, 1908 Devrimi'nden bir süre sonra siyasi parti olarak hayatını sürdürmüştür. İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojiler ve personelle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı Devleti'ni kurtarma fikri yatmaktadır. 1905'e kadar cemiyet, kendini Namık Kemal'in 'hürriyet' fikirlerinin varisi olarak gösterirken oldukça düzensiz bir çalışma yapmış, Avrupa'ya kaçan idarecilerinin bir kısmının 1897 yılında padişahla işbirliğini kabul etmesi örgütü zayıflatmıştır. Cemiyet, 1905'ten sonra çok daha disiplinli bir şekilde çalışan bir grup haline gelmiştir (Mardin, 1994c:88-9). Bu bağlamda, materyalist düşünce temelinin cemiyetin kurucuları üzerinde etkili olması ve Paris'te pozitivismin kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanan Ahmet Rıza Bey'in *İttihat ve Terakki*'nin ilk liderlerinden biri olması çok anlamlıdır.

Başlangıçta, kısa bir süre, *İttihat ve Terakki Cemiyeti* ulusal bir siyasal örgütlenme modeli olarak görülmüştür. Ancak, cemiyeti gerçekte, doğmakta olan bir ulusal Türk biriminin ilk siyasal görünüşü olarak görmek daha doğru bir yaklaşımdır (Berkes, tarihsiz:396). *Jön Türkler*, II. Abdülhamit aleyhindeki çalışmalarına 'hürriyet'i kurtarmakta olduklarını söyleyerek başlamışlardır. Buna karşın *İttihat ve Terakki*'nin 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koymanın ötesinde bir 'hürriyet' kuramı da yoktur. II. Abdülhamit aleyhindeki girişimlerde bir 'hürriyet' teorisine sahip olan, bir dereceye kadar Prens Sabahattin olmuştur (Mardin, 1994c:100-1). Yine Prens Sabahattin'in daha sonraki süreçte izole olduğunu ve tasfiyeye uğradığını görmek *İttihat ve Terakki*'nin karakterine ilişkin anlamlı bir gelişmedir. Daha sonra Cumhuriyet devrindeki fikirler de bu karakteristik vurguyu devam ettirmiştir. Başka bir ifadeyle, Cumhuriyetin de ana siyasal kuramı 'devleti parçalanmaktan kurtarmak' ve 'kalkınmak' olmuştur.

1908 devrimi de gene Osmanlıcılığa dayanılarak yapılmıştır; ancak, *Osmanlıcılık*, Tanzimat dönemindekinden daha fazla aşınmıştır ve Türkçülüğe dönüşmeye daha yatkındır. Berkes'in deyişiyle, *Yeni*

⁶⁶ Alkan'ın da yerinde belirlemesiyle, "Meşrutiyet, şüphesiz Tanzimat'la birlikte devlete ve onun kurumlarına Batılı bir şekil ve tarz kazandırma gayretlerinin uç noktasını temsil ediyor. Cumhuriyet tarihi boyunca aynı gayretler, tesir alanını genişleterek devam etmiştir" (Alkan, 1992:1).

Osmanlılar'ın ve Jön Türkler'in bir çeyrek yüzyıl içinde gerçekleştiremedikleri Türk halkı arasında 'ulusal bir birlik' olma bilincinin en ilkel görünüşünü, 1908 devrimi çok kısa bir süre içerisinde ortaya çıkarmıştır. Ancak, böyle olduğu halde, Türk ulusçuluğu yine de yeni dönemin üstün siyasal ideolojisine dönüşmemiş; sadece, bir imparatorluk içindeki 'milliyet'lerden biri olarak Türk halkının ayrı varlığı duyulmaya başlanmıştır. İttihat ve Terakki ise, uzun süre bunları 'birleşmiş (müttehit) bir Osmanlı milleti' olarak görmekte direnmiştir⁶⁷. İttihat ve Terakki Cemiyeti nihayet 1913'te resmen siyasal partiye dönüşmüş; fakat bu parti, ideolojisinde Türk milliyetçiliğine de yer vermekle birlikte, ulusçuluğu partinin temel doktrini olarak almamak gibi bir çelişki ve paradoks içine de düşmüştür (Berkes, tarihsiz:398-400).

Bu arada İttihat ve Terakki'nin kendi içerisindeki bir kırılmadan da söz etmek gerekir. Zira, Aydın'ın deyişiyle, "birinci İttihat ve Terakki Cemiyeti, Fransız ve Anglosakson entellektüel etkileri arasında bocalar ve Ahmet Rıza ile Sabahattin'in yazılarında bu iki ekol çarpışırken; ikinci İttihat ve Terakki, daha çok Alman etkisiyle şekil almış askeri eğitim kurumlarında, bu etkinin teknik müdahalesi altında bulunan ordu kademelerinden kök aldığından, özünde birinci hareketten farklı olmuştur. Öte yandan ikincinin doğrudan pratik hedefler öngörüsü, onu birincinin kısır kuramsal tartışmalarla boğulmuş yapısından ayırmaktadır. Ancak bu kuramsal tartışma ortamı, ikincinin biçimlenişinde de katkı ögesi olmuştur (Aydın, 1993:162-3).

Genel olarak bakıldığında, *Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük* Osmanlı Devleti'ni kurtarma hizmetine sunulmuş fikir akımları ya da ideolojiler olmuşlar, farklı kimlikleri beraberinde getirmişlerdir. *Osmanlılık*, dini cemaat ayırımına dayanan millet sistemini, imparatorluk vatandaşlığı

⁶⁷ Bu bağlamda Sina Akşin, İttihat ve Terakki'nin Osmanlıcı görünse de gerçekte, yani başından beri gizlice *Türkçü* olduğunu (Akşin, 1977:465); hatta, *Türkçülüğün* Türk ulusçuluğuna, yani, siyasal bir akıma dönüşmesinin İttihat ve Terakki ile birlikte gerçekleştiğini (Akşin, 1987:248) iddia etmektedir. Georgeon ise, resmi politikası *Osmanlılık* olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, Türk milliyetçiliği cereyanını el altından desteklediğini (Georgeon, 1996:68) ileri sürmektedirler. Berkes ise, aksine, İttihat ve Terakki'nin siyasal ideolojisinin hiçbir zaman kesin bir *devrimci* ve *ulusçu* biçim almadığını; koca bir İmparatorlukta halkların temsilcisi olmak isteyen bir partinin yamalı bir ideoloji ile yetinmek zorunda kaldığını (Berkes, tarihsiz:397) iddia etmektedir. Ancak, bu son şekliyle dahi Osmanlıcılığın iflasının kesinlikle görülmesi için Balkan Harbini noktlayan 1913 yenilgisinin çeşitli unsurları bir arada tutma politikasının artık boşa çıktığının sergilenmesi gerekmiş ve kayıpları bir nevi telafi etme vaadi içinde görünen *Türkçülük*, yöneticiler için de bu tarihten itibaren bir politikaya dönüşmeye başlamıştır (Kaymaz, 1977:435-6). Balkan Savaşı ise, siyasal alanda *ulusçuluğun* etkisinin artmasına yol açmıştır (Berkes, tarihsiz:426). Yani *Türkçülük* hareketinin en büyük canlılığı, Osmanlı Devleti'nin en kötü günlerinin başlamasıyla doğru orantılı olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir (Akşin, 1987:249).

temelinde devlet ve toprak bütünlüğüne dayanan yeni bir siyasal kimlikle aşmaya çalışmıştır. *İslamcılık* ise, İmparatorluk topraklarının dışına taşarak tüm İslam ümmetini içiren bütünsel bir kimliğe dayanmıştır. İlk ikisinden farklı olarak *Türkçülük* ise, bir tarafta kavramsal olarak Osmanlı Devleti ile Türk ulusunu birbirinden ayırmış, diğer tarafta da genel Müslüman tanımına ve kimliğine karşılık *laik* ve *etnik* bir kimliğe yol açmıştır (Göksu-Özdoğan, 1993:60).

II. Abdülhamit dönemi, yasakçılığına rağmen, milliyetçilik akımının Türkiye'de biçimlenmeye başladığı bir dönemdir (Mardin, 1994c:94). *Türk ulusu* fikri, Türk aydınları arasında hızla gelişmiş, fakat kendisiyle birlikte yeni bir tehlike de getirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun ağırlık merkezi Balkanlar yitirilmiş, İslam'ın anayurdu Arap ülkeleri kendi yollarına gitmeye başlamışlardır. Ancak, İmparatorluğun kayıpları henüz yenidir ve nispeten küçük ulus-devlet'i tatminkar görmeyen bir çok kimse için Türk ulusu fikri çekici değildir⁶⁸. Bu çerçevede, *Pan-Türkist* çevrelerde ve özellikle Tatar sürgünler arasında, çok dilli ve çok etnili Osmanlı İmparatorluğu'nu ihya etmekten ziyade, çok geniş bir coğrafi alanda Türklerin birliğini içeren *romantik* bir ideal amaç edinilmiştir (Lewis, 1988:355). Bu çerçevede *Türkçülük* öncelikle bir 'aydın' hareketidir ve amacı da aydınların siyasal taleplerinin kitlenin doğal talebi olmasını sağlamaktır. *Türkçülük*, milliyetçi hareketlerin, bilhassa imparatorluk sınırların yarattığı depremlere karşı geliştirilen bir cevaptır. Diğer bir boyutuyla da, Türkçülüğü şartlandıran problematik, Rusya Müslümanları içinde belirginleşmiş ve başka bir cevabın hazırladığı Osmanlı entellektüel evrenine ithal edilmiştir.

Sonuç olarak, İkinci Meşrutiyet dönemi, 1905 sonrası Rusya'dan iltica eden Türkçü liderlerin de katkısıyla Türkçülüğün hızla yayıldığı, örgütlendiği ve özellikle bağımsız *Türk Ocakları* bünyesinde 'tüm Türklüğü' kavramaya

⁶⁸ Her şeye karşın Türk milliyetçiliğinin gelişmesi, *Jön Türk* döneminin başta gelen fenomenlerinden biridir. Bu çerçevede milliyetçi fikri yaymakta işbirliği yapan iki grup, Osmanlı Türkleri ve Rusya'dan göçen Türkler'dir. İkinci gruptakiler, Osmanlı İmparatorluğu'na göçmeden önce Çarlık yönetiminden kurtulmaya yönelik milliyetçi hareketlere önderlik etmişlerdir (Arai, 1994:20). Emperyalistlerce desteklenen Balkan ayaklanmalarıyla Osmanlı Devleti adım adım küçülürken, köreltilmek istenen *Türklük bilinci* Abdülhamit'in saltanatı boyunca da alttan alta gelişmekte ve Anadolu'yu Osmanlı İmparatorluğu'nun 'Türk çekirdeği' olarak gören yeni bir anlayış yeşermekteydi (Georgeon, 1996:1). Baskı altındaki 'aydınlar'ın Türkçülüğe kayışında, nispeten gelişmiş bir *çevre (periferi)* kapitalizmi zemini üzerinde yetişmiş, üstelik Batı üniversitelerinde okuyarak Avrupa'nın gerek genel bilim düzeyini, gerekse Türkolojisini daha iyi özümseyebilmiş Müslüman Türk ve Tatar önderlerinin Rusya'dan Türkiye'ye göçmeleri hızlandırıcı bir rol oynamıştır (Kaymaz, 1977:439).

çalışan kültürel etkinliklerin yer aldığı bir dönem olmuştur⁶⁹. 1912'de kurulan *Türk Ocakları Osmanlı*'da Türklük bilincinin yayılmasının yanı sıra Türklerin eğitim, iktisadi, toplumsal açıdan ilerlemelerini ve 'Türk ırkı ve dilinin' gelişmesini hedeflemiştir (Göksu-Özdoğan, 1993:63). Gerçekten de 1912 yılı *Türkçü* kuruluş ve yayın organlarının çoğalması ve bütünleşmesi, İslamcılarla kesin olarak yolların ayrılması bakımından büyük önem taşımaktadır. 1912 yılında *Türk Derneği* dağılmış, ancak, yine aynı yıl kurulan *Türk Ocağı* Türkçülerin kapsamlı ve resmi örgütlenişinin zemini haline gelmiştir. Bu derneğin kurulmasıyla birlikte *Türk Yurdu Derneği* de feshedilerek, *Ocağa* katılmıştır. Derneğin yayın organı *Türk Yurdu* ise Ocağın yayın organı haline gelmiştir. Bütün bu çalışmalarda Akçura'nın önderliği de açıkça göze batmaktadır⁷⁰. Balkan Savaşıyla birlikte İstanbul'a göçmek

⁶⁹ O dönemde Osmanlı Devleti'nde bilinçli ve etnik temelde bir Türkçülüğün başlangıcı olarak, birçok yazar tarafından Yusuf Akçura'nın 1904'te yayınladığı *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı makalesi gösterilmektedir. Düşünsel birikimi bakımından Akçura'nın milliyetçiliği Türk düşünce tarihi içinde bir yenilik oluşturmaktadır. Akçura milliyetçiliğini temellendirirken, idealistlik ve romantiklikten uzak gerçekçi bir yol izlemiştir. O, Türk milliyetçiliğinin doğuş ve yükselişinin, Türk halkların 'ekonomik' ve 'toplumsal' yapısındaki köklü değişikliklerin ürünü olduğu kanısındadır. Bu maddi dönüşümler Avrupa'daki Sanayi Devriminin yarattığı bol ve ucuz emtiyanın Batı'dan Doğu'ya yayılmasıyla başlamış; bir dizi zincirleme etkileşim sonucu eski aristokrasi yıkıma uğrarken kendi pazar ihtiyacını ayrı bir mekân talebine dönüştüren bir burjuvazi sahneye çıkmış; özellikle Kafkasya'da 'bir Müslüman Türk milli burjuvazisinin teşekkülü', Rusya Türkleri arasında uyanışın zeminin oluşturmuş; Osmanlı İmparatorluğunda ise, Avrupa kapitalizminin sızmasına aracılık eden azınlıklar ile 18. yüzyıla kadar ticaret ve zanaat üretimi alanında kuvvetle mevcut olan Türk unsur arasındaki çıkar çatışması, aynı yönde daha geriden gelen bir evrime temel teşkil etmiştir (Georgeon, 1996:74).

⁷⁰ Yusuf Akçura, Jön Türk devriminden dört ay sonra Kasım 1908'de İstanbul'a yerleşmiş, aynı yılın sonlarında milliyetçi harekete yeni bir güç arayışıyla, Türk Derneği adıyla bir örgüt kurmuştur. Akçura İstanbul'a geldikten hemen sonra iki ünlü Türkologu ziyaret etmiştir. Bunlar, Necip Asım ve Veled Çelebi (İzbudak)'tır. Onlara, 'kültürel', 'politik olmayan' milliyetçi bir örgüt oluşturmak isteğinden söz açmış, kendilerinden harekete önderlik etmelerini istemiştir (Akçura, 1978:210). Çalışmalar sonucunda dernek kurulmuş ve faaliyete geçmiştir. Dernek, en azından başlangıçta ve kısmen, Akçura'nın 1904 makalesindeki (*Üç Tarz-ı Siyaset*) 'Türklerin birliği' (*tevhid-i Etrak*) fikrini benimsemekteydi. 7 Ocak 1909'da kurulan dernek, daha başlangıcından itibaren *Türkçü* bir örgütlenmedir. Kurucular listesinde Ahmet Mithat, Emrullah Veled, Necip Asım, Korkmazoğlu Celal, Yusuf Akçura, Musa Akyığıtoğlu, Fuat Raif, Rıza Tevfik ve Ferit isimleri görülmektedir. Ayrıca, Halit Ziya, Mehmet Emin, İsmail Gasprinski, Agop Bayacıyan, Fuat Köprülü, Ahmet Ağaoğlu ve bazı Avrupalı Oryantalistler de üyeler arasında yer alıyordu (Akşin, 1987:249).

Türk Derneği Beyannamesi Kanun-ı Esasî'yi "Osmanlıların hürriyet ve ittihadının beratı" diye niteleyerek şu noktayı vurgular: "Millet-i Osmaniye, soyu ve etnik kökeni ile haklı olarak övünç duyan çeşitli unsurlardan oluşmuş olmasına rağmen, bu 'millet'e mensup herkes, Türklerin bir ürünü olan, memleketi ve insanları birbirine bağlayan ve birleştiren bir kuvvet olan 'Osmanlı Türkçesi'nin bütün Osmanlılar arasında yayılması gereğini kabul eder". Derneğin beyannamesi dahil, derneğe bağlı ve onunla aynı ismi taşıyan dergideki yazıların büyük bir kısmı, çeşitli etnik gruplardan oluşan 'Osmanlı milleti'nin birliğini sağlamak için dilin sadeleşmesi konusu üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede 'Osmanlı Türkçesi', Osmanlı İmparatorluğu'ndaki

zorunda kalan *Genç Kalemler* kadrosu ve Ziya Gökalp de İstanbul'da Ocağa katılmışlar ve *Türk Yurdu*'nda yazmaya başlamışlardır.

Bundan öncesinde, İttihat ve Terakki'ye bağlı olarak çalışan ve milliyetçi görüşü Selanik'te bütün açıklığıyla, 'yeni bir dil politikası'yla birlikte temsil eden *Genç Kalemler* dergisi, *Türk Yurdu* öncesi 'naiv milliyetçiliği' temsil eden en önemli örnektir. Bu dergi 'edebi (romantik) Türkçülük' denen akımın da temsilcisidir. Bu 'edebi Türkçülük'ün, Rusya'lı Türkler'in 'siyasal Türkçülük'ü başlatmalarından önceki evreyi temsil etmekte olduğu söylenebilir (Aydın, 1993:164). *Genç Kalemler*'in ilk sayıları gerçekten, 'Osmanlılık'la ilgili yazıların ağırlığını taşımaktadır. Ne var ki, dönüşüm belirtileri yavaş yavaş görünmeye başlayacaktır⁷¹. *Genç Kalemler*'de yazı yazarlar İttihat ve Terakki hareketine yakın olan kimselerdir. Diğer Osmanlı aydınları gibi 'devlet'i, dolayısıyla 'sınırları koruma' kaygısıyla hareket eden ve Rumeli deneyimini en acı şekilleriyle yaşamış olan Ömer Seyfettin, Ali Canip Yöntem, Ziya Gökalp, Mehmet Emin Yurdakul gibi aydınların Selanik'te çıkardığı *Genç Kalemler*, *Türk Yurdu*'dan önce, Osmanlı Devleti'nde milliyetçiliğin sözcülüğünü yapmıştır (Aydın, 1993:164-5). *Genç Kalemler* kadrosu için milliyetçilik, ağırlık olarak bir *dil* olayıdır ve siyasal alanda sınırları korumayı amaçlar; bu bağlamda, yine Osmanlı ülkesinde siyasal ayrılmalar yaratacak her türlü girişim reddedilir ve *Osmanlılık* fikri

unsurları birleştirecek en etkili araç olarak görülmektedir. Yine aynı bağlamda Türk Derneği'nin bir diğer amacı da Türkoloji araştırmalarının ilerletilmesidir (Arai, 1994:41-8). Türk Derneği kendi amaçlarını gerçekleştirmek doğrultusunda bir dergi de çıkarmaya başlamıştır. Türk Derneği dergisinde 'dil' teması üzerindeki tartışmalar önemli bir yer tutar ve hemen göze çarpar.

Derginin yazarlarından Ahmet Hikmet, dergide yayınlanan bir yazısı oldukça çarpıcı bir örnektir. O, ilgili yazısında Osmanlıca'nın 'milliyet duygusu'ndan yoksun olduğunu belirtir. Ona göre, bu nokta can alıcı önem taşımaktadır; çünkü bu koşullar altında 'Osmanlılık'ı oluşturan çeşitli unsurlardan bir ulus ortaya çıkmaz. Hikmet devamla, o güne kadar kaba Türkçe diye hor görülen, ama sıradan insanların anlayabildiği 'halk Türkçesi'ni canlandırmayı önermektedir. Ayrıca, 'kaba Türkçe'yi konuşan Anadolu köylülerine ilgisini yöneltmiştir. Ancak, milliyetçi yazar bu yazısında, dönem koşulları çerçevesinde doğal olarak beklenilebileceği gibi, 'Osmanlı vatanseverliği' düşüncesi ile 'Türk milliyetçiliği' düşüncesini bağdaştır bir tarzda ortaya koymaktadır (Arai, 1994:30).

⁷¹ Kazım Nami'nin *Türkçe mi Osmanlıca mı* başlıklı yazısı, Osmanlıca'nın sadeleştirilmesini/arılaştırılmasını savunan, dilde milliyetçilik'in organı olarak tanınan *Genç Kalemler*'de Türk dili üzerine yayınlanan ilk yazıdır. Kazım Nami, 'Osmanlılık'ın aslında Türkler tarafından oluşturulmuş politik ve toplumsal bir gerçeklik olduğunu, ama artık, kendi dilleri ve edebiyatları olan gayri müslim unsurlar bir yana bırakılırsa, imparatorluk sınırları içindeki herkesin ortak bir özelliği haline geldiğini yazar. Ona göre, 'Türklük' her zaman 'Osmanlılık'a feda edilmiştir, ama böyle bir politik görüş dil konusunda geçerli değildir (Akt. Arai, 1994:70-2). Kazım Nami Osmanlı Türklerini 'Turan ailesi'nin bir üyesi sayıyor ve Osmanlıca'nın sadeleştirilmesini savunuyor; ancak, öte yandan, Osmanlı İmparatorluğu'na ve 'Osmanlılık'a politik ve sosyal olarak bağlı kalıyordu.

Ernur GENÇ

savunulur. *Türklük*'ten kasıt ise, 'Anadolu halkı'dır⁷². Dergide, Osmanlı Devleti dışındaki Türklere ve onların sorunlarına yer verilmez (Aydın, 1993:164-5).

Jön Türk, hatta Cumhuriyet dönemindeki en etkili milliyetçi örgüt, kuşkusuz *Türk Ocağı*'dır. Derneğin fiili kuruluş tarihi, Temmuz 1911; resmi kuruluş tarihi ise, Mart 1912'dir. Dernek, Hüseyin Fikret, Remzi Osman, Mehmet Emin, Ahmet Ferit, Yusuf Akçura, Mehmet Ali Tevfik, Emin Bülent, Fuat Sabit ve Ahmet Ağaoğlu'nun 13 Temmuz 1911'de yaptıkları toplantıda Türk Ocağı isimli bir örgüt kurmaya karar vermeleriyle ortaya çıkmıştır (Arai, 1994:111-5). *Türk Ocağı*, aydınlar için çıkardığı ve ideolojik/siyasal tartışmalara sahne olan *Türk Yurdu*'ndan başka, orta tabaka halk için *Türk Sözü* ve geniş halk kütleleri için *Halka Doğru*⁷³ dergilerini de yayımlamıştır. Bütün bu örgütlenme ve düşünsel zenginleşme yönündeki gelişmeleri, bir anlamda ortaya çıkmakta ve gelişmekte olan 'sivil toplum'un pırıltıları olarak görmek de mümkündür. Akçura, Türk Ocağı'nı, Orta Asya'ya açılan bir pencere, belki de Türk Yurdu⁷⁴ ismi altında Osmanlı Devleti içindeki ve

⁷² Genç Kalemler'in kurucu üyelerinin önem verdikleri Türk milletinin uzun ve eski 'tarih'i değil, o günkü 'halk'tır. Ancak, 'Anadolu Türklüğü'nün ifade edilmeye başlaması ve o günkü halka ilişkin geliştirilen duyarlılığın, ilerideki Anadolu sınırlarını esas alan modern anlamda teritoryal ve yurttaşlık temelindeki Türk ulus-devletinin oluşumunda, belirlemeye başlayan bir çekirdek olacağına da saptanması gerekir.

Genç Kalemler'in yazarlarından Ziya Gökalp, aynı zamanda *İttihat ve Terakki Cemiyeti*'nin merkez-i umumi üyesidir; yani, *Genç Kalemler* ile *Jön Türkler* (İttihat ve Terakki Cemiyeti) arasındaki ilişki yalnızca resmi nitelikte değildir. Genç Kalemler'in yöneticileri, yalnızca bir dergi yayınlamanın 'yeni lisan'ı yaygınlaştırmak için yeterli olmadığına inanmışlar; bu amaçla, Ziya Gökalp'in aracılığıyla bir heyet oluşturarak önemli saydıkları pekçok Batı eserini 'yeni lisan'la tercüme ettirmişlerdir (Arai, 1994:75-6). Ziya Gökalp ve onu izleyen Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Paşa, Mehmed Emin, Hüseyinzade Ali gibi isimler, o dönemde Türk milliyetçiliğinin kaynağını, önce 18. yüzyıl Avrupa'sındaki Türk sanatı (Turqueries) modasında, daha sonra da 19. yüzyılda Avrupa'da Türkoloji çalışmalarının bir ürünü olan ve Avrupa'dan Osmanlı İmparatorluğuna aktarılan bir fikir akımında görmekteydiler (Georgeon, 1996:77).

⁷³ *Halkçılık*, kendisini Genç kalemler ve Türk yurdu sütunlarında belli etmekle birlikte, resmi yayın organını, yine aynı dergilerin yazar kadrolarınca Türk Ocağı'nın bir organı olarak yayımlanan *Halka Doğru* dergisinin kurulmasıyla bulmuştur. Yine Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü *solidarist* bir programa sahip olan bu derginin ön saflarında görülmektedir (Aydın, 1993:174).

⁷⁴ *Türk Yurdu*, çeşitli yerlerde yaşayan Türkler hakkında bilgi toplamaya ve sunmaya büyük önem vermiştir. Derginin *sosyoloji* bölümü Z.Gökalp'in etkisiyle kurulmuştur. Genç Kalemler'in en sert muhaliflerinden Fuat Köprülü'nün makaleleri de aşağı yukarı aynı zamanlarda *Türk Yurdu*'nda görünmeye başlar. Ağaoğlu Ahmet de, *Türk Yurdu*'nun ilk sayısında *Türk Alemi* başlıklı yazı serisine başlamış, Türk dünyasının içinde bulunduğu koşullardan, özellikle bölünmüşlüğünden yakınlık ve çözüm yolları aramıştır (Arai, 1994:90). *Türk Yurdu* aynı zamanda iki ayrı kutba çekilen 'Türkçülük' ile 'İslamcılık' düşüncelerinin çarpıştığı bir fikir arenasıdır. Sadece İslamcılara karşı değil, Osmanlıcılara karşı da Türkçülüğün savunusunu üstlenen bir platformdur. Bu anlamda *Türk Yurdu* dergisi, Yusuf Akçura ile bir grup Osmanlı ve

dışındaki Türkler için bir ilişki merkezi haline getirmek istemektedir. Akçura'nın arzusu, *Pantürkizm* havası içinde gerçekleştirilecektir. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti döneminde, yeniden kurulan Türk Ocağı Pan-Türkist niteliğini yitirmiş ve Türk toplumsal yaşamını biçimlendirmeye dönük bir yönelim göstermiştir (Arai, 1994:126).

Özellikle I. Dünya Savaşı içerisinde *İttihat ve Terakki* muğlak siyasal görünümünden iyice sıyrılmış ve daha berrak bir biçimde Türkçülüğe doğru yönelmeye başlamıştır. Bütün bu gelişmeler içerisinde Türkçü dernekçiliğin ve dergiciliğin büyük bir katkısı ve kamçılayıcılığı vardır. Bu aşamada 'örgütlü Türkçülük'ün, Anadolu'da artık özellikle İttihat ve Terakki şubelerinin üyelerince yaygınlaştırılmaya başlandığı görülmektedir (Tunaya, 1984:416).

Ancak genel olarak meşrutiyet dönemine bakıldığında, toplum, Kongar'ın deyişiyle, "halktan kopuk bürokrasi döneminden sonra haktan kopuk ideolojiler dönemine girmiştir". Çünkü, Osmanlı'da halk, ne burjuvazi ne de proleteriyadır. Aksine halk, hala "bilinçsiz ve eylemsiz bir reaya"dır. Bilinçlenenler, ticaret ve sanayi ile uğraşan ve azınlıkta da olsalar sınıfsal bir niteliği bulunan Hıristiyanlar olmuş; bu bilinçlerini, ulusçuluk akımları içerisinde, İmparatorluktan koparak yahut ayrışarak göstermişlerdir (Kongar, 1985:25-6). Küçükömer'in terimleriyle, Batılılaşma hareketinin aktörleri, "mülkiyet-sınıf meselelerini", "iktidar ve sınıf ilişkilerini" ve bunların kendi tarihsel-toplumsal süreç içerisindeki organik bağlamını dikkate alamamışlardır. Durum bu olunca, batıcılar, "kendileri asri yaşasalar da, gavur yaşantısının taklitçisi olmaktan ileri gidememişlerdir" (Küçükömer, 1994:69). Bu bağlamda, Berkes'in de belirttiği gibi, Batı uygarlığındaki iki önemli şey bizim için önemli ve anlamlı olmuştur: "özgürlük" ve "aydınlanma". Ancak Osmanlı tarihsel koşulları içerisinde, zamanla bunlar 'Kanun-ı Esasi' (anayasacılık) ve 'Maarif' (eğitim) görünümünü almış; arzulan anayasanın yürürlük kazanması ve halkın eğitim sürecinden geçirilmesi halinde çağdaşlaşmanın da gerçekleşeceğine inanılmıştır. Avrupa uygarlığının üzerinde oturduğu toplumsal sistem ise bizi ilgilendirmemiştir (Berkes, 1975:211).

Özetlemek gerekirse, Osmanlı aydını/münevveri, Batı entellektüelinin tersine, belirli bir sınıfın ürünü olarak ortaya çıkmamış, Osmanlı merkezi yapısı içerisinde 'reaya' olup 'birey' ya da 'vatandaş'a dönüşmemiş Osmanlı halkı karşısında sınıflar-üstü bir konumda kalmıştır. Bu sınıflar-

Rusyalı Türkçünün, *Türkçülüğü* ülke içinde yaygınlaştırıp güçlendirdiği ve bu ideolojinin siyasal programını hazırladıkları bir platform olmuştur (Aydın, 1993:172-4).

üstü konum, onun misyonerlikçi bir kavrayış ve eylem planı dahilinde sürekli olarak kurtarıcı rolü oynamasında somutlaşmıştır. Halbuki Batı'da entellektüel 18. yüzyıldan itibaren yükselen burjuvazinin ideolojisiyle ve sözcülüğüyle ilişkili olmuş; kendi çıkarlarını yeni durumla özdeşleştirerek, görelî olarak özerk/bağımsız (otonom) bir konum ve bireysellik kazanmıştır. Yani Batı entellektüeli ortaya çıkışından itibaren mevcut iktidarlara açık ya da örtük bir zıtlıkta içerisindedir; ya da en azından iktidardan bağımsızlaşmıştır. Osmanlı münevveri ise, bütün tarihi boyunca kendini Devlet-i Aliye'nin kurtuluşunun bir parçası olarak ortaya koymuş, onun tarihi düşünce-eylem tarihi olmak yerine yalnızca bir eylem tarihi olarak ortaya çıkmıştır. Bürokrat aydın tipi, hem halktan hem de saraydan kopuk, ama sonuna kadar devlet ideali ile dolu olarak eylemlilik kazanmıştır. Aydınların bizdeki, kendi varoluşunu bu biçimiyle somutlaştıran niteliği Cumhuriyet döneminde de sürekliliğini korumuş, "halka rağmen, halk için" anlayışıyla etkinlik göstermiştir.

3. Cumhuriyet Dönemi, Kemalizm, Devlet ve Aydınlar

Cumhuriyet bize, Mardin'in dediği gibi, "her başlangıcın kendinden önceki bir 'son'un devamı olduğunu" gösteren bir örnektir. Nitekim Jön Türkler'in arkasından gelen Atatürk nesli, Jön Türkler'in fikirlerinden esinlenmiş olan kimselerdir⁷⁵. Devamlılığın kaynağı ise, yalnız bir önce-sonra ilişkisi değil, yüzyıllarca süren bir yaklaşım ("devlet ideolojisi"nin) şekillendirici etkisidir. Türkiye'de bu yaklaşım/düşünce tarzı en yavaş değişen şey olmuştur⁷⁶. Yine Mardin'in yerinde saptamasıyla, hem Atatürk hem de Osmanlı ideologları açısından 'hürriyet', "devlet kurma, koruma ve eski devlet elitini safdışı etmekle örtüşen bir ideal"dir. Osmanlı ile Cumhuriyet'in -aralarında bir köprü olmakla birlikte- ayrılaşmaları ise, ikincisinin "vatan" ve "vatandaş" kavramlarına ilişkin yeni tanımından

⁷⁵ Dahası, Cumhuriyet döneminin seçkin aydınlarını oluşturan çevre II.Meşrutiyet dönemi aydınlarının sadece bir kesimi, yani Batıcı grubun devamıdır. Bu gruptan aydınlar, büyük bir çoğunlukla, Batı tarzı eğitim kurumlarında yetişmişlerdir (Mert, 1994:60-61).

⁷⁶ Kaldı ki, Türkiye örneğini inceleyenlerin çoğu, Osmanlı modernleştiricileriyle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları arasında bir süreklilik olduğunu kabul etmişlerdir. Yine İmparatorluk elitleriyle Cumhuriyetçi elit arasındaki süreklilik Osmanlı toplum yapısının temel bir özelliğine, yani büyük toprak sahiplerinin bulunmamasına (ya da bürokrasinin görelî bağımsızlığına) dayandırılmıştır. Büyük toprak sahiplerinin olmaması nedeniyle eski düzenin koruyuculuğu bürokrasinin reformcu olmayan kanadına düşmüş; milliyetçi aydınlar ciddi bir muhalefeti göğüslemek zorunda kalmamışlardır (Keyder, 1999:32). Örneğin, Belge'ye göre de, Cumhuriyet'e geçilmeden önce ve sonra devletin resmi düzeydeki ideolojisinde ve kurumsal yapısında önemli değişimler olmuş; ancak bunların yanında önemli süreklilikler de kalmıştır. Yurttaşlık kavramıyla birlikte çağdaş bir burjuva devletin çeşitli kurumları getirilmiş; fakat devletin otoriter yapısında, merkezîliğinde, mutlakçılığında çok şey değişmemiştir (Belge, 1989:111).

doğar. "Vatandaş" kavramı Cumhuriyet'in bir kazanımı ve yeni bir şeydir; ancak özü itibariyle, yine de "eskinin, yeniye doğru gitmek için bir atlama tahtası olarak kullanılmasının ürünüdür". Cumhuriyet projesi içerisinde, artık "devlet" "imparatorluk"tan ayrı bir konumda algılanmakta ve Batı'nın ulus-devlet modeli kullanılmaktadır (Mardin, 1994b:6-7).

Yine tarihsel süreklilik perspektifi içerisinde bakıldığında, Meşrutiyet, Tanzimat'la birlikte devlete ve onun kurumlarına Batılı bir biçim ve tarz kazandırma çabalarının uç noktasını oluşturmuş; Cumhuriyet tarihi boyunca da aynı çabalar, etki alanını genişleterek devam etmiştir⁷⁷. Meşrutiyet dönemindeki gibi, Cumhuriyet döneminde de halkın onayına gereksinim duyulmamış, tek yanlı asker-aydın iradesi fiili durum olmuştur⁷⁸ (Alkan, 1992:1). Bu anlamda, Kongar'a göre, Atatürk devrimlerinin birinci niteliği, "'devletçi-seçkinci' bir grup tarafından geniş halk kitlelerine, tepeden inme bir biçimde uygulanmış olması"dır. Bu "devletçi-seçkinci" grup, Osmanlı geleneğinin bir ürünüdür ve Cumhuriyetin ilk yıllarında ortada görülen tek toplumsal ve siyasal güçtür. Devrimlerin ikinci niteliği ise, "Batı tipi bir toplum yaratmaya yönelmiş olması"dır (Kongar, 1985:119). Cumhuriyet devrimleri ve onun biçimlendiği süreçte ordunun sınırlayıcılığı ve belirleyiciliği sivil bürokrasininkinden fazla olmuştur. Kayalı'nın da belirttiği gibi, "sivil aydın, 1923 sonrasında iktidar mücadelesinde özne olmaktan çıkmış, askeri aydın yönetimi sağlamıştı". Yine ona göre "1876 ve 1908'de artan ordu etkinliği 1923'te doruğa ulaşmış, bu dönem özgürlüklerin iyice sınırlandırıldığı dönem olmuştur" (Kayalı, 1994b:43).

Bir bütün olarak ele alındığında Atatürk devrimi, kaynağı bakımından

⁷⁷ Ancak Mardin, Cumhuriyet ve öncesi entelektüel gelenek içerisindeki bir kırılma noktası olarak şu temelli ayrımlaşmanın da altını çizer: "Günümüz Türkiye'sindeki, Yeni Osmanlıların Türkiye Cumhuriyeti'nin doğrudan entelektüel ataları olduğu yönündeki hakim izlenim, ...kısmen doğru temellere dayanır ve Namık Kemal'i Atatürk'ün entelektüel kılavuzu olarak zikretmek, bütünüyle yanlış olmayan bir görüştür. Ancak, Yeni Osmanlıların teorilerinin kısmen İslami kaynaklı oldukları çoğunlukla unutulur. Genç Türklerin fikirlerindeki bu kaynak, Atatürk'te daha zayıf ve tamamıyla görülmez durumdadır. Şu halde, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasındaki bağı kurmada takip edilecek önemli çizgi, İslami muhtevanın zayıflığıdır" (Mardin, 1998:450).

⁷⁸ Alkan'a göre, "hakikatte, Meşrutiyet hadiselerinin, neredeyse aslının aynı izdüşümlerini, Cumhuriyet tarihimizin hemen her yılına -ama bilhassa son yıllara- dağılmış görmek mümkündür. Meşrutiyet zamanlarını tarihinin nazarında kritik değere ulaştıran şey, onca hadisenin topu topu beş altı yıla sıkışması ve bir nevi "konsantre Cumhuriyet tarihi" manzarası kazanmasıdır...Meşrutiyet yılları, ...kendinden sonraki zamanları anlamaya yarayacak pek çok enstrümanı sinesinde cem etmiş gibidir" (Alkan, 1992:1).

“toplumsal ve ekonomik” değil⁷⁹, “siyasal ve ideolojik”tir; ancak sonuçları itibarıyla toplumsal ve ekonomik bir devrime dönüşebilmiştir. Atatürk, siyasal iktidara el koyduktan sonra, oluşmakta olan burjuvazinin güçlenmesine ve siyasal iktidarla bütünleşmesine yardımcı olmuştur. Bununla birlikte Kemalist ideolojinin iki ana niteliği vardır: “emperyalizm karşıtlığı” ve “Batılılık”. Kongar’ın belirttiği gibi, “aslında emperyalizm karşıtlığı, Batılılığın kaçınılmaz bir sonucudur. Çünkü, ‘Batı gibi olmak’ anlamına gelen Batılılık için ön koşul emperyalizme karşı olmaktır” (Kongar, 1985:23). Doğaldır ki, Batı’nın gelişmişlik düzeyine ulaşmanın ilk koşulu, onların ekonomik sömürsünden ve siyasal hegemonyasından kurtulmaktır. İkincisi ise, Batı gelişme modelinin motor gücü olmuş bulunan burjuvaziyi Türkiye’de de güçlendirmektir. Ancak, Öğün’ün deyişiyle, “Cumhuriyetin kurucu entellektüelleri toplumsal düzeyde küçük burjuva ile beslenen bir ardalana sahiptir” ki, bu Türk küçük burjuvazisi, aşağı yukarı 1970’lerin ortalarına kadar Türk kültür hayatında başat rolü oynamıştır. Yine Cumhuriyetin elit devşirme süreçleri, Osmanlı elit devşirme süreçlerine göre bir düzey farklılığı ihtiva etmektedir. “Hadımlaştırma”, Osmanlı’da, Cumhuriyet’e göre daha kesin bir “belleksizleşmeyi” içerdiği için kurumsallaşmış; ancak Cumhuriyet, üstlendiği ulus-kurma süreçlerinde devşirme süreçlerini bu denli mutlak ve kesin hale getirememiştir. Bu nedenle, Cumhuriyet döneminin üstlendiği amaçları gerçekleştirmek için, kendisini toplumsallaştırmaya ihtiyacı vardır. Bunu sağlamak için de, Osmanlı devlet kadrolarından intikal eden bazı birikimler biraz daha geliştirilmiş; popülist ideolojik kanallar biraz daha genişletilmiştir (Öğün, 1995b:31-32).

Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Atatürk, kuruluş ve oluşum aşamasında çok açık bir biçimde Cumhuriyet’in elit aydınlarına, Cumhuriyet’in bekçiliği görevini/işlevini vermiştir. Süreç içerisinde Türkiye Cumhuriyeti’nin laikleştirme politikası İslami bağlantılarını söküp atmış; bu nedenle de Atatürk’ten sonra devletin yeni bekçileri olan sivil-asker-bürokrat-aydınlar, eski Osmanlı yönetiminin ve devlet adamlarının “sosyal mühendislik” eğilimleri olarak görülen yaklaşım olmadan görev yapmak durumunda kalmışlardır. Cumhuriyetçi reformların Batı (yabancı) kaynaklı olması -yani taklit olması- ise, cumhuriyet için daha derin kültürel bağlantıları, yani geçmişte bir tasavvur olarak İslamiyetin sağladığı bir temeli

⁷⁹ Yaşanılan an öyle bir andır ki, Mardin’in deyişiyle, “Maddi ilerlemeye yönelik hayranlığın makbul “fiili idealler” arasında yer alması için, yaklaşık olarak bir asırlık bir entellektüel gelişme gerekmiştir” (Mardin, 1998:452).

gerektirmektedir⁸⁰ (Mardin, 1999:55). Buna karşın, yeni Türkiye Cumhuriyeti rejimi, bir siyasal ideoloji olarak devletin eski unsurlarını korurken, yeni değerler de getirmiştir. Örneğin, patrimonyal-sultancı Osmanlı düzeni, devlet yönetimini hükümdarın halka adil bir idare sağlama göreviyle tanımlarken, Türkiye Cumhuriyeti hükümet etme idealini –yalnız bir ideal olarak kalsa bile- halkın halk tarafından yönetilmesi olarak kavramlaştırmaya yönelmiştir⁸¹ (Mardin, 1999:61).

Buna karşın, bilhassa Atatürk devrimlerinin ortalarına doğru, tüm Kemalist eylem, devrimleri kapsayan bir biçimde, Kemalizm ya da Atatürkçülük adı altında bir ideoloji olarak biçimlenmeye yönelmiştir. Kaldı ki, bir ideoloji olarak Kemalizm, Cumhuriyet'ten önce zaten yoktur. Cumhuriyet'ten sonra ise, özellikle Atatürk'ün söylemlerine ve eylemlerine göreli olarak oluşmaya başlamıştır. Kongar'ın deyişiyle, bu anlamda Kemalizm, “devrimlerin tutarlı çözümlenmesine yönelik, başarılı uygulamaya dayanan (pragmatik) bir ideoloji” olma niteliğine sahiptir. Yine ona göre, Kemalist ideolojinin bu niteliğinin ardında yatan temel neden ise, “Atatürk İhtilalinin (Bağımsızlık Savaşı ve Devrimler), siyasal zorunluluklardan doğmuş ve dış dünya ögelerinden etkilenmiş bir devrim oluşu”dur. Kaldı ki, Mustafa Kemal Atatürk, “toplumdaki ekonomik değişmeler sonunda ortaya çıkmış olan bir toplumsal grubun, ya da sınıfın önderi değildir. Kökeni bakımından, siyasal etkinliklerde bulunan bir general olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici seçkin sınıfının bir üyesidir” (Kongar, 1985:119).

Ancak, özellikle Atatürk sonrası dönem içerisinde, Kemalist rejimin ya da “resmi devlet ideolojisi”nin tekeli eline almış olan Halk Partisi, bir baskı ve zor havası içerisinde, yavaş yavaş kendisini devlet ve milletle bir tutmaya

⁸⁰ Oysa, Mardin'e göre, “Türkiye Cumhuriyeti toplumsal yaşamın bir unsuru olarak İslam'ı reddetme tutumunda direktlikle entellektüel üretim ortamında ve pratiğinde bir boşluk yaratmış”; “insanın kendi kendini tanımlayış ve karşılıklı öznellik mikro tabakalarını zayıflatmıştır”. Onun özetleyişiyle, “grup kimliği içinde güvenle yaşayan bir aydınlar sınıfının yerini, aydın olarak taşıdığı kimlik konusunda kafası karışık bir sınıf almıştır”. Ki, yine ona göre, “birçok modern Türk aydınının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki seçkin ulemadan epey farklı olarak yeni 'devlet'e kaba bir dalkavuklukla yaklaşmasının nedeni pekala bu olabilir. Marksizm 1960'ların aydınlarına mücadeleciler bir rol vererek bu ikilemi çözen bir çerçeveydi. Ama İslamiyet kişinin bir insan ve bir aydın olarak korkularını dağıtabileceği daha doğal bir alandır” (Mardin, 1999:68).

⁸¹ Bu anlamda Mustafa Kemal, geniş halk kitleleriyle, aydınlar arasındaki uçurumu kapatmak istemiştir. Aslında, onun “halk egemenliğine” olan inancı, bu amacın ardında yatan temel ilke olarak da görülebilir. Çünkü örnek alınan model, Batı tipi toplum yapısıdır. Yine o, her türlü, salt öykünmeciliğe karşıdır. Bu nedenle, Batı'daki kurumları Türkiye'ye aktarmak yerine, Batı uygarlığının temelinde yatan ilkeleri uygulamak onun asıl niyeti olarak görülebilir. Diğer taraftan, ulusçuluk, ulusal bir ekonomi ve yaşam görüşü, bilime dayalı (pozitivist) bir yaklaşımdır (Kongar, 1985:120).

Ernur GENÇ

başlamış; yine kendisini her türlü kontrolün dışında sayarak, Avrupa'daki totaliter hükümetlerin başarısından cesaret alarak tahakkümünü iyice genişletmiştir. Valiler, vilayet parti teşkilatlarının başına getirilmişler; bölge müfettişleri hem parti hem de hükümet işlerini kontrol etmekle görevlendirilmişler; nihayet bütün millet Halk Partisi üyesi sayılmıştır. Yine "şef, partinin esas görüşünü, iradesini ve yaratıcı kuvvetini temsil etmiş"; "kişinin hürriyetini ve fikirlerini en iyi savunan ferdiyetçilik değil, topluluk yani parti" haline gelmiştir (Karpat, 1996:79).

Kadro hareketi, bu tarihsel sürecin belirli ve konjonktürel bir anında ortaya çıkan ve söz konusu totalleştirici manzarayı cisimleştiren en tipik aydın söylemini cisimleştirmiştir. Kadrocular, halkın ileri kısmını temsil eden bir grubun (aydın bir kadronun), topluma önderlik edeceğine inanan bir aydın grubudur. Onların inancına göre, -Leninist öncü partide entellektüellere tanımlanan asli rolde olduğu gibi- kendileri toplum meselelerini anlayan ve çözüm yollarını bilen kimselerdir. Bu kadro, aynı zamanda günün meselelerini anlamayan ama yumuşak başlı ve önderlerin ardından gitmeye hazır olan halk kitlelerine kılavuzluk etmekle görevlidir. Kadrocular, Türkiye'de sınıf mücadelesi ve birikmiş sermaye bulunmadığı inancındadırlar. Bunun içindir ki, devletin sınıf mücadelesinden kaçınarak sermaye biriktirebileceğini ileri sürmektedirler. Onların düşüncesine göre, "yeni bir ekonomik devlet tipi meydana gelmiştir. Bu devlet tipi ileri sosyal sınıfların bütün toplum hesabına ekonomik değerleri biriktirmesini sağlayacak ve bütün ekonomik faaliyetleri sistematik bir şekilde planlayacak ve yürütecektir". Ancak onlar, aynı zamanda kişi için sınırlanmış bir özel mülkiyet hakkı tanımakta ve demokrasinin artık tarihe mal olduğunu da söylemektedirler. Karpat'ın deyişiyle, "Kadrocular'ın teorisi, aslında Türkiye'nin devletçiliğini izah maksadıyla ve bazı Marksist fikirleri totaliter devlet kavramı ile birleştirerek meydana getirilmiş uydurma sun'i bir teori"dir. Bu teori, Marksist toplumsal sınıf kavramından hareket eder görünmekle birlikte, daha sonra sağa saparak faşizmin, bütün sınıfları güçlü, "tarafsız" ve korporatif bir devlet içinde birleştirme fikrine ulaşmıştır (Karpat, 1996:77).

Cumhuriyet dönemi Türk aydınları, kendilerini geçmişlerinden tamamen koparınca çok ciddi sorunlarla karşılaşmışlardır. Onlar, ilkin Cumhuriyet'in ilk yıllarında en temel olarak iki alan dahilinde bir yön şaşkınlığı yaşamışlardır. Bunlardan ilki, yeni "devlet"te (Türkiye Cumhuriyeti'nde) üstlendikleri rolle ilgilidir. Bununla birlikte, söz konusu alanda karşılaştıkları güçlükler aşılamaz nitelikte değildir; çünkü, yeni "devlet" daha önceki devlet ideolojisinin genel/geniş ana hatlarını koruyarak devralmıştır. Ancak ikincisinde (Osmanlı aydınından başlayarak "gündelik dünya"nın parçalanması) onlar çok daha ciddi sorunlarla karşı karşıyadırlar.

Bu ikinci alandaki sorunlar, Mardin'in deyişiyle, esasında "İslam kültürü evreniyle iplerin koparılması ve buna bağlı olarak kişiliğin tanımlanmasıyla ilgili sorunları kapsamaktadır". Nitekim aydınının toplumsal kimliğine ilişkin sorunlar da bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Eski Osmanlı aydınlar sınıfı hem mekanizmayla, hem de organizmayla bütünleşmiştir. 1930 ve 40'ların geçiş sürecindeki yeni aydının da ise, bu çerçevelerden yalnız biri, yani "devlet" vardır. Zamanla yeni aydınlar bir parça güven kazanmışlar; fakat Osmanlı aydınlarının sahip olduğu, daha az göze çarpan kültürel unsurlardan mahrum olmanın sıkıntısını sürekli yaşamışlardır. Bu da kişisel tedirginliğe ve aydınların kavrayışlarında sığığa yol açmıştır. Bu çerçevede, aydınların zaman zaman nasıl şaşkınlık geçirdiklerini, örneğin Necip Fazıl Kısakürek'in yaşamında dahi izleyebilmek mümkündür⁸² (Mardin, 1999:65-6).

Bir diğer açıdan bakıldığında ise, Kongar'ın terimleriyle, Türk siyasal yaşamı, sınıfsal ilişkileri de teğet geçecek bir biçimde, "devletçi-seçkinci" cephe ile "gelenekçi-liberal" cephe arasındaki mücadele çizgisi çerçevesinde okunabilir. Bu anlamda "devletçi-seçkinci cephe, 'Batılılaşma' düşüncesi ve simgesi çerçevesinde oluşmuş"; imparatorluğun ve cumhuriyetin aydın kesimini de temsil eden merkezi bürokrasi, bu cephenin yaratıcısı ve önderi niteliğini taşımıştır. Zira, bürokrasi, toplumda "kendiliğinden oluşan" başka sınıfların desteğinden yoksun olduğu için, bütün yenilikleri devletin gücüne dayanarak gerçekleştirme yolunu seçmiş; bürokratlar, Batılılaşma yolundaki devrimleri gerçekleştirmek amacıyla, toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal yaşamın her düzeyinde devletin işe karışması gereğine inanmışlardır. Bu cepheyi oluşturanların "devletçiliği", Osmanlı'da ve görece olarak Cumhuriyet toplumunda, toplumsal-ekonomik ve siyasal değişmeye önderlik edebilecek güçlü toplumsal-ekonomik sınıfların yokluğuna bağlıdır⁸³. *Gelenekçi-liberal cephe* ise, *devletçi-seçkinci cephe* bir tepki olarak

⁸² Berkes de, belirli bir Cumhuriyet deneyimlenmişliği içerisinde bile Türk aydınlarının köksüz ve yön­süz kimliğini şu ifadelerle belirtir: "Yirmi yıllık Kemalist rejimin deneylerinden sonra ...geçmiş fikirleri bile bilmekten yoksun olan şimdikilerin sözcüleri için toplumsal değerler sadece bir politika ve kazanç aracı oldu. Kimisi dini, kimisi ırk duygularını, kimisi sınıf ve bölge ayrılıklarını, kimisi siyasal mevki sahiplerini ele alıp sömürmekten, ülke yüzeyinde ...kin yığınları tutuşturmakta başka bir şey düşünmüyorlardı. Hiçbirinin ne din, ne milliyet, ekonomi, ne devlet alanlarında yapıcı ve olumlu bir görüşü vardı" (Berkes, 1975:143).

⁸³ Kongar, özellikle Osmanlı tarihsel-toplumsal dairesine şamil olarak gördüğü *devletçi-seçkinci cepheyi* oluşturanların genel niteliklerini şöyle özetler: "Birinci olarak bunlar, baskıcı bir tutum içindeydiler. Halktan gelebilecek desteği yok sayıyorlar, hatta istemiyorlardı (Aslında pek çok düşüncelerini 'halka karşı' uygulamak istiyorlardı). İkinci olarak, Batı tipi bir toplum modeline inanıyorlardı. Batı'dan pek çok düşünce ve kurum almışlardı. Üçüncü olarak, ekonomik etkinlikler kadar, toplumsal ve kültürel yaşamın da devlet tarafından denetlenmesinden yanaydılar. Bütün bu nedenlerle kendilerine 'devrimci' ya da 'ilerici' gibi adlar yakıştırmışlardı. Aynı zamanda bölük pörçük yenilikler yoluyla yabancı düşünce ve

Ernur GENÇ

doğmuştur. Bu cephenin “liberalizmi”, gerek ekonomik, gerekse siyasal eğilimleri yansıtmakta; kişilerin hak ve özgürlükleri kısıtlandığı için, devletin baskıcı bir tutumla siyasal yaşamı denetlemesine karşı çıkmaktadır. Öte yandan, bu cephenin “gelenekçiliği” Batılılaşma yönünde topluma baskı ile benimsetilmek istenen yeniliklere karşı bir direniş olarak biçimlenmiştir⁸⁴ (Kongar, 1985:144).

Nihai olarak bakıldığında ise, Türk aydını tarihsel sürekliliği içerisinde Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne temel karakteristik özelliklerini devam ettire gelmiştir. Bu karakteristikleri Kılıçbay’ın terimleriyle ifade edecek olursak, bunlar “misyonerlik” ve “fonksiyonerlik”tir. Türk aydını “fonksiyoner” (memur, yani devlet için ve devletin içinde) ve misyoner (yani söylemi dinsel ve mutlakçı) olarak doğmuştur. Türk aydınının misyoner formasyonu ile tamamlayıcılık ilişkisi içerisinde bulunan ikinci özelliği olan “kurtarıcılık”, onun ortaya çıkışını belirleyen bir diğer kaynak unsurunu meydana getirmektedir. Osmanlı aydını devlet kökenli olduğu için, halkı Osmanlı egemen ideolojisi içinde, tanrının bir emaneti olarak görmüş ve onu kurtarma misyonunu kendine vehmetmiştir (Kılıçbay, 1995:176-7). Türk aydınının devletten bağımsızlaşamamış bir misyoner olma niteliği yanında, din yerine bu kez resmi ideolojiye görelî bir misyonerlik kimliği de yeniden yapılandırılarak Cumhuriyet döneminde de sürekliliğini korumuştur. Resmi ideolojiye dayalı bir projelendirme temelinde toplumun kurtarılarak, zaft u rapt altına alınması ve dönüşüme uğratılması şeklindeki kurtarıcılık misyonu da bu dönemde kabuk değiştirmiştir. Bu da aydınının kendi içsel mantığının dayattığı bir zorunluluk olarak, tepeden inmece olmasını gerektirmiştir.

Batılı “entelektüel” devletin dışında görelî olarak özerk bir konum geliştirmeyi başarabilmişken; Osmanlı aydını devletin içinde, devlet tarafından oluşturulmuştur ve sonuna kadar devletin içinde kalmış ya da kendi kimliğini siyasal alana görelî olarak nitelendirmiştir. Cumhuriyet döneminde de aydınının devletle olan kopmaz bağı devam edegelmiş; egemen resmi ideolojinin yaratılmasında olduğu kadar, bu resmi görüşün

kurumları da aralarında tutarlı bir bağlantı olmadan topluma sunduklarından, Osmanlı düzeninin bir an önce çöküşüne de yardımcı oldular” (Kongar, 1985:143).

⁸⁴ Kongar’a göre, bu cephenin genel nitelikleri de şöyle özetlenebilir: “İlk olarak, bürokrasinin büyük merkezi gücüne karşılık, bu cephe, yönetimin ‘yerinden yönetim’ (adem-i merkeziyet) ilkesine göre düzenlenmesinden yanaydı. İkinci olarak, kendisinin halkın gerçek temsilcisi olduğunu savunuyordu. Üçüncü olarak, cephe topluma sunulan yenilikleri engellemek için, İslam dinini, son derece etkili bir araç olarak kullanmıştı. Böylece kendisini İslam dininin koruyucusu ve Osmanlı geleneğinin sürdürücüsü ilan etmişti. Aslında gerçekten yaptığı, *devletçi-seçkin* cepheye karşı sürekli ayaklanıp, sürekli ezilmekten başka bir eylem değildi” (Kongar, 1985:144).

projelendirilmesi, meşruiyet ve etkinlik kazanmasıyla kendini doğrudan iç içe görmüştür.

Yine Osmanlı'da ve Cumhuriyet döneminde aydın, bir düşünce üreticisi olarak, kendi öz-düşünümü üzerinde yoğunlaşan, kendini, toplumunu ve iktidarı sorgulayan bir kimlik olarak görünürlük kazanmamıştır. Aksine, aydın Batılılaşma serüveni çerçevesinde hep bir aktarmacı olarak kalmış, bu aktarmacılıkla biçimlenmiş eklektik bir zihniyetle de aydınlatıcı boyutunu öne çıkarmıştır. Batı'da entellektüel, aydın öğrenme yanında düşünümSELLİĞE ve bilgi üretmeye yönelikken, bizde aydın hep eklektik ve aktarmacı kalmış, bu çerçevede Batılılaşma olarak dile getirilen Türk aydınlanmasında hep öğretici konumda olmayı yeğlemiştir. Bunun doğal sonucu olarak aydın, kendi toplumuna ve kültürüne de yabancılaşarak, hem Batı hem de gelenek karşısında iğreti bir varoluş sergilemiştir. Yani Osmanlı aydını gibi Cumhuriyet aydını da kendi halkını dillendirmekten çok uzak, ona yabancı kalmıştır. Cumhuriyet aydını bir redd-i miras mantığı içerisinde, tarihsel süreklilikle ve gelenekle de ilişkilerini kopararak, kendini tarihsizleştirilmiş bir konuma mahkum etmiştir. Bu anlamda Osmanlı ve Cumhuriyet aydınının derinde ve temelde ortak kültürel kodları ya da benzer bir zihniyet desenini paylaştıkları saptanabilir. Tanzimat'tan beri batılılaşma hep dışsal bir benzerliğe göndermede bulunmuş; ancak zihniyetlerde bir değişmezlik, yani eski geleneksel yapılar taşına gelmiştir. Bu bağlamda en başta aşamadıkları ve aşmaktan yana olmadıkları yanlılığın ideolojik ve dogmatik bir katılıkla 'Devlet'in (Devlet-i âli) ve statükonun kutsallık ve meşruluğuna sadakat ve imanla bağlı olmak ve toplumu da buna davet etmek olduğu söylenebilir. Bu anlamda, yaşam biçimlerindeki ve yüzeysel görünümlerdeki farklılıklardan yola çıkan bir okumanın ötesinde, zihinsel ve tözsel benzerlikleri serimleyen bir çözümleme, aydınının iktidar/bilgi sendromunu nasıl hep taşıyageldiğini ortaya koyacaktır.

Entellektüel kavramı, anlamını kuşkusuz Aydınlanma çağının kolektif belleğinden almaktadır. Çünkü, aynı zamanda modernitenin en belirgin özelliği olan bilgi iktidar sendromu bu dönemde biçimlenmiş ve belirginlik kazanmıştır. Toplumsal sistemin önceden tasarlanmış bir düzen modeline göre biçimlendirilip yönetilmesine yönelik bir söylemin kurulup içselleştirilmesi bizatihi modern bir yönelimdir (Bauman, 1996). Ancak, tarihe gecikmiş toplumlardaki entellektüeller, ontolojik bir kırılma ve bölünme içerisinde, tarihsellikler ve şeyler dışsal olarak değişmekteyken zihinsel tasavvurlarını ve yansıtma larını eski tasavvurlar biçiminde kurmaya devam etmişlerdir. Farklı bilgi blokları arasındaki çelişkilerin, birbirlerini karşılıklı olarak biçimsizleştirdiği, köksüzleştirip havada bıraktığı bir çatlak vardır ve bu iki ayrı varoluş tarzı yaratıcı bir senteze

Ernur GENÇ

dönüşmekten çok birini diğerine biçimsellik düzleminde indirgemeye çalışmaktadır (Shayegan, 1991).

Bu çerçevede, özü itibariyle çeşitli ideolojik söylemlerin ortak bir noktada kesiştiğini görmek mümkündür. Bu ortak payda, milliyetçilik-öncesi süreçler ve bu süreçlerin ortaya çıkardığı kültür sorunudur: Türkiye’de resmi düzeyden gayri resmi düzeye kadar, entellektüel arayışların ortak paydası, kültürel bir bütünleşmeyi, daha doğrusu kültürel bir tek-tipleştirmeyi, tek-boyutlululaştırmayı sağlama endişesi olmuştur. Bu bütünleşmenin hangi temelde ve muhtevada gerçekleştirilebileceği ise farklı ideolojik tutumların tözsel modellerine göre ayrılaşmaktadır. Ancak hem Türkçülük hem de İslamcılık milliyetçilik-öncesi bir tutumla topluluğu belirli bir değer ekseninde standartlaştırmaya ve tanımlamaya çalışmaktadır. Aslında yapılmak istenen moral bir topluluğu tanımlamaktır (Öğün, 1995a). Burada geleneksel anlamda dine düşen meşrulaştırma işlevi, bu kez dini de içeren bir tarzda bilime ya da başka bir unsura düşmektedir.

Batı siyasal düşünce tarihinin çok önemli bir kapsamı, tarihsel birikimlerin ürünü olan toplumsal kesimler ve kurumları, ayrı özerk alanlar olarak dikkate almaktayken; buna karşın, Türk siyasal-toplumsal düşünüş tarihinde, topluluk ruhu ile kurumlar arasında özdeşlik kurma eğilimleri son derece yaygın bir nitelik taşımaktadır. Böylelikle topluluk ruhu kültü, bir totalleştirme işlevi görmekte ve genel/ortak yarar adına her şeyin iktidarın kudretine ve değişmezlik içerisinde sürekliliğine bağlanmasına hizmet etmektedir (Öğün, 1995a). Bu bağlamda, Şerif Mardin, Türkiye’nin geçirdiği bütün değişimlere rağmen, Türk aydınlarının “literati” vasfını kaybetmediklerini, dolayısıyla entellektüel anlamında aydın olarak nitelendirilemeyeceklerine dikkat çekmektedir (Mardin, 1993:258-9). Onun bakış açısıyla okunduğunda, mesleği bilme, geleneksel bilgi ve derin örüntüleri aktarma durumundaki kimseler olarak Türk literatisti/aydınları, topluluğun temel değerlerinin sağlanmasını ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesini üstlenmişlerdir. Ağaoğlu’nun da belirttiği gibi, literatiliğini devam ettiren Türk aydını, bu çerçeve içerisinde geçmişinden bugüne kadar sivil-asker bürokratikla örtüştürüle gelmiştir. Onun deyişiyle bu, “belki tam da okur-yazar olmak, bunu da devletin hizmetine vermek anlamına gelmektedir” (Ağaoğlu, 1995:224). Kaldı ki devletin hizmetkarı durumundaki aydın imajı, bugün için bile köklü bir değişime uğramamıştır.

Kaynaklar

ADORNO, Theodor W. (1998), *Minima Moralia*, çev.Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul.

AĞAOĞLU, Adalet (1995), "*Türk Aydını ve Ben Kimim Sorusu*", iç. Sabahattin Şen (der.) (1195), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İstanbul.

AKÇURA, Yusuf (1978), *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, Haz. Sakin Öner, Türk Kültür Yay., İstanbul.

AKŞİN, Sina (1977), "*Türkiye'de Tarih Eğitimi'nde sunulan tebliğ*", Felsefe Kurumu Seminerleri, TTK Yay., Ankara.

AKŞİN, Sina (1987), *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

ALKAN, Ahmet Turan (1990), "*Osmanlı Tarihi: 'Bir İnançlar Alanı!'*", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 11.

ALKAN, Ahmet Turan (1992), *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Cedit Yay., Ankara.

ALKAN, Ahmet Turan (1993), "*'Bu Ülke'nin Aydınları'*", *Türkiye Günlüğü*, sayı:22.

ALKAN, Ahmet Turan (1995), "*Siyaseti Aydınlardan Nasıl Koruyacağız?*", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 35.

ALKAN, Türker (1977), *Gelişen Ülkelerde Aydınlar ve Siyaset*, ODTÜ Yayınları, Ankara.

ARAI, Masami (1994), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İletişim Yay., İstanbul.

ARON, Raymond (1979), *Aydınların Afyonu*, çev. İzzet Tanju, Tur Yayınları, İstanbul.

ARSLAN, Hüsamettin (1992), *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

ARSLAN, Ahmet (2002), "*Aydınlar, Entellektüeller ve Müminler*", *Cogito*, sayı:31.

AYDIN, Suavi (1993), *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yay., Ankara.

Ernur GENÇ

BAŞKAYA, Fikret (1991), Paradigmanın İflası –Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş-, Doz Yay., İstanbul.

BATUR, Enis (1995), Alternatif: Aydın, Ark Yay., Ankara.

BAUMAN, Zygmunt (1996), Yasa Koyucular İle Yorumcular, çev: Kemal Atakay, Metis Yay., İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (1999), Sosyolojik Düşünmek, çev. Abdullah Yılmaz, 2. basım, Ayrıntı Yay., İstanbul.

BAYDAR, Oya (2002), “Batıcılıkla Tutuculuk Arasında Sol Aydınlar”, Cogito, sayı: 31.

BEHAR, Büşra Ersanlı (1996), İktidar ve Tarih –Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)-, 2.basım, Afa Yay., İstanbul.

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

BELGE, Murat (1989), Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek, Birikim Yay., 2.basım, İstanbul, 1989.

BELGE, Murat (1995), “Osmanlı’da ve Rusya’da Aydınlar”, iç. Sabahattin Şen (der.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul.

BERKES, Niyazi (1965), “Türk Aydınının Özellikleri Üzerine Düşünceler”, Yön, sayı: 119, Temmuz.

BERKES, Niyazi (Tarihsiz), Türkiye’de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yay., Ankara, Tarihsiz (ilk basım: Bilgi Yay., Ankara, 1975).

BERKES, Niyazi (1975), Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yay., Ankara.

BERKTAY, Halil (1983), Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, Kaynak Yay., İstanbul.

CANGIZBAY, Kadir (1996), Sosyolojiler Değil Sosyoloji, Öteki Yay., Ankara.

ÇELEBİ, Nilgün (2004), Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları, 2. basım Anı Yay., Ankara.

EAGLETON, Terry (1996), İdeoloji, çev.Muttalip Özcan, Ayrıntı yay., İstanbul.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını

FOUCAULT, Michel (2002), Entellektüelin Siyasi İşlevi –Seçme Yazılar 1-, Yayına haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları İstanbul.

GELLNER, Ernest (1992), Uluslar ve Ulusçuluk, çev.Büşra Ersanlı Bahar - Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yay., İstanbul.

GEORGEON, François (1996), Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura, çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

GÖKSU-ÖZDOĞAN, Günay (1993), 'Türk Ulusçuluğu ve Türki Cumhuriyetler: Kuramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım', Toplum ve Bilim, sayı: 62, Yaz-Güz 1993.

GÖLE, Nilüfer (1986), Mühendisler ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (1991), Modern Mahrem –Medeniyet ve Örtünme-, Metis Yay., İstanbul.

GRAMSCI, Antonio (1983), Aydınlar ve Toplum, çev. V.Günyol-F.Edgü-B.Onaran, 2.basım, Örnek Yay., İstanbul.

HEYD, Uriel (2001), Türk Milliyetçiliğinin Kökleri, çev. Adem Yalçın, Pınar Yay., İstanbul.

HİLAV, Selahattin (2002), "Entellektüeller ve Eylem", Cogito, sayı: 31.

HOCAOĞLU, Durmuş (1991), "Türk Aydınında Felsefi Zaaflığın Temelleri", Türkiye Günlüğü, sayı: 15.

HOCAOĞLU, Durmuş (1995), Laisizm'den Milli Sekülerizm'e –Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi-, Selçuk Yay., Ankara.

KADIOĞLU, Ayşe (1999), Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, Metis Yay., İstanbul.

KARPAT, Kemal H. (1996), Türk Demokrasi Tarihi –Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller-, Afa Yay., İstanbul Keywords: Clerci, Intellectual, Literatus, Jacobenism, Public Space, Eclecticism (1.basım: İstanbul Matbaası 1967).

KASABA, Reşat (1999), "Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", iç. Sibel BOZDOĞAN-Reşat KASABA (ed.), Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, çev. Nurettin Elhüseyni, 2.basım, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

KAYALI, Kurtuluş (1994a), Türk Düşünce Dünyası I, Ayyıldız Yay., Ankara.

Ernur GENÇ

KAYALI, Kurtuluş (1994b), *Ordu ve Siyaset -27 Mayıs-12 Mart-*, İletişim Yay., İstanbul.

KAYMAZ, Nejat (1977), *'Türkiye'de Tarih Eğitimi'* adlı konferansa sunulan tebliğ, Felsefe Kurumu Seminerleri, TTK Yay., Ankara.

KEYDER, Çağlar (1995), *"Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet"*, iç. Sabahattin Şen (der.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İstanbul.

KEYDER, Çağlar (1999), *"1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu"*, iç. Sibel BOZDOĞAN-Reşat KASABA (ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, 2.basım, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

KEYMAN, Fuat (1999), *"Kamusal Alan 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu"*, *Doğu Batı*, sayı:5.

KILIÇBAY, Mehmet Ali (1983), *"Osmanlı Aydını"*, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, cilt: I, İletişim Yayınları, İst.

KILIÇBAY, Mehmet Ali (1994), *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, İmge Kit., Ankara.

KILIÇBAY, Mehmet Ali (1995a), *"Türk Aydınının Dünyasını Anlamak"*, iç. Sabahattin Şen (der.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İstanbul.

KILIÇBAY, Mehmet Ali (1995b), *"Aydın(lık) Siyaset"*, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 35.

KONGAR, Emre (1985), *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı 1*, 5.basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.

KÖKER, Levent (1993), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 2.basım, İletişim Yay., İstanbul.

KÜÇÜK, Yalçın (1985a), *"Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri"*, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt:I, İletişim Yay., İstanbul.

KÜÇÜK, Yalçın (1985b), *Aydın Üzerine Tezler I*, 2. basım, Tekin Yay., İst.

KÜÇÜK, Yalçın (1988), *Aydın Üzerine Tezler V*, Tekin Yay., İst.

KÜÇÜKÖMER, İdris (1994), *Batılaşma -Düzenin Yabancılaşması-*, Bağlam Yay., İstanbul.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydın

- LAROUİ, Abdullah (1993a), Tarihselcilik ve Gelenek, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara.
- LAROUİ, Abdullah (1993b), İslam ve Modernlik, çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yay., İstanbul.
- LEWİS, Bernard (1988), Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kıratlı, 3.basım, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- LEWİS, Bernard (1992), İslam'ın Siyasal Dili, çev.Fatih Taşar, Rey Yay., Kayseri.
- MAHÇUPYAN, Etyen, (1996) Osmanlı'dan Postmoderniteye, Patika Yay., İstanbul.
- MAHÇUPYAN, Etyen (1998), Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet, Devlet ve Din, Patika Yay., İstanbul
- MAHÇUPYAN, Etyen (1999), "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", Doğu Batı, sayı: 5.
- MARDİN, Şerif, (1962) The Genesis of Young Ottoman Thought, Prenceton University Press, Prenceton.
- MARDİN, Şerif (1983), Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri -1895-1908-, 2. basım, İletişim Yay., İstanbul.
- MARDİN, Şerif (1985), "Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, cilt: VI.
- MARDİN, Şerif (1993), Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yayınları, 3. baskı, İstanbul.
- MARDİN, Şerif (1994a), Türkiye'de Toplum ve Siyaset -Makaleler 1-, 4.basım, İletişim Yay., İstanbul.
- MARDİN, Şerif (1994b), "Atatürk'ü Anarken", Türkiye Günlüğü, sayı: 28.
- MARDİN, Şerif (1994c), Türk Modernleşmesi -Makaleler 4-, der. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder, 4. basım, İletişim Yay., İstanbul.
- MARDİN, Şerif (1998), Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, 2.basım, İletişim Yay., İst..
- MARDİN, Şerif (1999), "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", iç. Sibel BOZDOĞAN-Reşat KASABA (ed.), Türkiye'de

Ernur GENÇ

Modernleşme ve Ulusal Kimlik, çev. Nurettin Elhüseyni, 2.basım, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

MERİÇ, Cemil (1985), *"Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni"*, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt: I, İletişim Yayınları, İstanbul.

MERİÇ, Cemil (1993), *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay., İstanbul.

MERİÇ, Cemil (1997), *Mağaradakiler*, İletişim Yay., İstanbul.

MERT, Nuray (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış - Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce-*, Bağlam Yay., İstanbul.

MERT, Nuray (1995), *"Aydın: Bir Masal Kahramanı"*, Türkiye Günlüğü, sayı:35, Temmuz-Ağustos.

MOLNAR, Thomas (1961), *The Decline of Intellectual*, The World Publishing Company, Ohio.

NACİ, Fethi (1995), *"'Münever'den 'Entel'e"*, iç. Sabahattin Şen (der.), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar (2004), *"Osmanlı 'Resmi (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi' Meselesi"*, Doğu-Batı, sayı: 29.

ORAN, Baskın (1997), *Az gelişmiş Ülke Milliyetçiliği -Kara Afrika Modeli-*, 3.basım, Bilgi Yay., Ankara.

+ORTAYLI, İlber (1985), *"Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar"*, Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, Cilt:VI.

ORTAYLI, İlber (1995), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3.basım, Hil Yay., İstanbul.

ORTAYLI, İlber (1987), *Gelenekten Geleceğe*, Hil Yayınları, İstanbul.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1995a), *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yay., İstanbul..

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1995b), *"Türk Aydınları ve Siyaset"*, Türkiye Günlüğü, sayı: 35.

ÖZLEM, Doğan (1995), *"Felsefe Geleneği ve Aydınımız"*, iç. Sabahattin Şen (der.), *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İstanbul.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını

PARLA, Taha (1994), Türkiye'de Siyasal Kültürün Kaynakları -Atatürk'ün Nutuk'u-, 2.basım, İletişim Yay., İstanbul.

PARLA, Taha (1999), Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, 3. basım, İletişim Yayınları, İstanbul.

SAID, Edward (1995), Entellektüel -Sürgün, Marjinal, Yabancı- çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., İstanbul.

SARTRE, Jean-Paul (2000), Aydınlar Üzerine, çev. Aysel Bora, 2.basım, Can Yay., İstanbul.

SAYAR, Ahmet Güner (1989), "150. Yılında Tanzimat'a Dair Düşünceler", Türkiye Günlüğü, sayı: 8.

SAYARI, Sabri (1995), "Soğuk Savaş'tan Sonra Türk Aydınları", iç. Sabahattin Şen (der.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İst.

SAYBAŞILI, Kemali (1995), "Münevver, Entellektüel, Aydın", iç. Sabahattin Şen (der.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul.

SHAYEGAN, Daryush (1991), Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul.

ŞERİATİ, Ali (1990), Aydın, çev. İbrahim Ağacan, Dünya Yay., İstanbul.

ŞERİATİ, Ali (1991), Öze Dönüş, çev. Kerim Güney, Yedi Geve Kitapları, İstanbul.

TEZEL, Yahya Sezai (1995), "Jakoben Yenileşmecilik", iç. Sabahattin Şen (der.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul.

TİMUR, Taner (1994), Osmanlı Kimliği, 2.basım, Hil Yay., İstanbul.

TİMUR, Taner (2000), Toplumsal Değişme ve Üniversiteler, İmge Yay., Ankara.

TUNAYA, Tarık Zafer (1984), Türkiye'de Siyasal Partiler -İkinci Meşrutiyet Dönemi (1908-1918)-, 2. basım, cilt: II, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er (1989), "Tanzimat'ta Millet Fikrinin Doğuşu", Türkiye Günlüğü, sayı: 8.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er (1994), Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, 2.basım, İletişim Yay., İstanbul.

Ernur GENÇ

TÜRKÖNE, Mümtaz'er (1995a), "*Gelenek ve Aydın*", iç. Sabahattin Şen (der.), Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er (1995b), "*Modernitenin Son Ürünü: Müslüman Aydınlar*", Türkiye Günlüğü, sayı: 35.

ÜLGENER, Sabri F. (1983), *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yay., İst.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (1938), "*Tanzimat'a Karşı*", İnsan, cilt: 1, sayı:1.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (1998), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 5.baskı Ülken Yayınları, İst. (1. baskı Selçuk Yayınları, İst., 1966).

WEBER, Max (1993), *Sosyoloji Yazıları*, İngilizce baskısını haz. H.H.Gerth ve C.W.Mills, çev.Taha Parla, 3.baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

YAVUZ, HİLMİ (1987), *Kültür Üzerine*, Bağlam Yay., İstanbul.