



T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ELİT
VE
ENTELEKTÜEL TEMSİLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEVGİ ÇAMUR

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

ANKARA 2019

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ELİT
VE
ENTELEKTÜEL TEMSİLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEVGİ ÇAMUR

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

**PROF. DR. AYŞE DEMİR
DANIŞMAN**

ANKARA, 2019

ONAY SAYFASI

Sevgi ÇAMUR tarafından hazırlanan “Tanzimat Dönemi Romanlarında Elit ve Entelektüel Temsili” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafında oy birliği/oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvan Adı Soyadı	Kurumu	İmza
Prof. Dr. Ayşe DEMİR	Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.	
Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ	Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.	
Doç. Dr. Melih ERZEN	Ankara Hacı Bayram Veli Üni.	

Tez Savunma Tarihi: 19.06.2019

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Ünvan Adı Soyadı:

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

(19.06.2019)

İmza

Adı SOYADI: Sevgi ÇAMUR



Umut Olan Öğretmenlerime

Aytaç Korkmaz'a,

Ahmet Görmüş'e,

Bilal Sarıkaya'ya...

TEŞEKKÜR

Yeni Türk Edebiyatı'na ve edebiyat sosyolojisine katkı niteliğindeki bu çalışmada özverisini esirgemeyen, bilgisiyle yol gösterici olan, lisans eğitimimden itibaren ilminden ve tecrübelerinden faydalandığım danışmanım sayın Prof. Dr. Ayşe Demir'e rehberliği, hoşgörüsü ve sabrından dolayı teőekkürlerimi sunarım. Varlığı ile beni güçlü kılan aileme, bana olan inanç ve güveniyle her daim yanımda olan dostum Kadriye Tüfekcioğlu'na teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	v
TABLolar DİZİNİ	vii
1.GİRİŞ	1
2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE.....	6
2.1. Elit Kavramının Tanımı ve Tarihi Gelişimi	6
2.2. Elit Teorileri	12
2.2.1. Plüralist (Çoğulcu) Elit Teorisi	12
2.2.2. Elitist (Seçkinci) Elit Teorisi	16
2.2.3. Demokratik Elit Teorisi	19
2.2.4. Demo-Elit Perspektif	23
2.3. Elit Dönüşümü Kuramları	25
2.3.1. Vilfredo Pareto'nun "Toplumsal-Psikolojik" Görüşü	25
2.3.2. Gaetano Mosca, Henri Pirenne, Joseph Schumpeter- Sosyo-Ekonomik Güçlere Görece Üstünlük Tanıyan Görüş	29
2.4. Entelektüel Kavramının Tanımı ve Tarihsel Dönüşümü.....	33
2.5. Entelektüel Eylem ve Entelektüelin İşlevleri	49
2.6. Entelektüel Sınıflandırmaları.....	56
2.6.1. Sabri F. Ülgener-Tanzimat ve Sonrası Entelektüeli, Bürokrat Entelektüel,Günümüz Sol Entelektüeli-.....	56
2.6.2. Edward Said-Amatör, Sürgün, Yabancı ve Marjinal Entelektüel-	58
2.6.3. Edward Shils-Tekrarlayıcı ve Yaratıcı Entelektüel-	63
3. TANZİMAT DÖNEMİ'NDE ELİT-ENTELEKTÜEL PORTRESİ	67
3.1. Modernleşme Kavramı	67
3.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesinde Merkez-Çevre İlişkileri	71

3.3. Ulus-Devlete Geçiş Süreci ve Elit-Entelektüel Portresi	75
4. TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ENTELEKTÜEL TEMSİLİ	82
4.1. Amatör Entelektüel	84
4.2. Kültürel Sembollerin Kullanıcısı, Aktarıcısı, Üreticisi Olarak Tekrarlayıcı ve Yaratıcı Entelektüel	93
4.3. Sürgün Entelektüeller: Cariyeler	98
4.3.1. İçerdeki/Evet Deyici ve Yabancı/Hayır Deyici Entelektüel	100
4.4. “İnsanın Özgürlüğünü ve Bilgisini Artırma” Amacı Taşıyan Entelektüel	104
5. TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ELİT TEMSİLİ.....	111
5.1. Servet Sahibi Alafranga Elitler	114
5.2. Ekonomik ve Kültürel Sermaye Sahibi Elitler	129
5.3. “Üst Ahlaksızlık” Söylemi Çerçevesinde Elit Temsili.....	136
6. TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ELİT DOLAŞIMI.....	149
6.1. Fazıla’dan Peyman’a, Peyman’dan Fazıla’ya Elit Dolaşımı	149
6.2. Ekonomik Elitlerin Dönüşümü.....	154
7. SONUÇ	157
8. KAYNAKÇA	159

ÖZET

TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ELİT VE ENTELEKTÜEL TEMSİLİ

ÇAMUR, Sevgi

Yüksek Lisans, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Ayşe DEMİR

Haziran 2019, 179 sayfa

Modern kültürel arayış, sosyal, siyasal, ekonomik, hukuki ve bilimsel alanda yeni bir bilinçli yapılanmaya işaret eder. Bu bilinçli inşa süreci toplumsal tabakalaşma sisteminde yeni sınıfların, farklı zümrelerin, modern düşünce öncülerinin, evrensel kültür adamlarının ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Modernleşmeyle birlikte Batı'nın toplumsal gerçekliklerine tekabül eden bazı kavramların Türk yazınında ne tür bir gerçekliğe işaret ettiği tartışılır bir konudur. Bu argümanın kapsamını oluşturan kavramlardan ikisi 'elit' ve 'entelektüel'dir.

Çalışma, 'elit' ve 'entelektüel' kavramlarının Tanzimat Dönemi romanlarında ne şekilde temsil edildiğini çözümlenmeyi amaçlar. Son dönem Osmanlı'nın modernleşme çabaları, Tanzimat reformları, Batılılaşma ve yenileşme girişimleri bu dönemin ve konunun seçilmesinde etkili olmuştur. Böylece konu bağlamında çizilen çerçevede ilk olarak elit ve entelektüel kavramlarının tanımı ve tarihsel gelişim-dönüşüm evreleri verilmiştir. Tarihsel süreçte bu kavramların zihinsel olarak ortaya çıkış koşulları, farklı toplumlarda ve kamusal alanlarda anlamlandırılma biçimleri, literatüre dâhil edilmeleri, bireysel tanımlamalara, teorik olarak hangi sınıflandırmalara ve kuramlara tabii tutulduğu bir bütünlük içerisinde sunulmuştur.

Tanzimat döneminin zihinsel, ekonomik, sosyal, hukuki, siyasal yapılanmasını anlamak roman karakterlerini çözümlenmek adına önem arz eder. Bu nedenle ikinci aşamada elit ve entelektüel kavramlarının Osmanlı-Türk modernleşmesinde nasıl bir portre çizdiği açıklanmıştır. Kavramların tarihsel süreç içerisinde işaret ettikleri sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik ve zihinsel pratikler 'zamanlarına ait insanlar' söylemini anlamlı kılar. Tanzimat dönemi yazarları yeni bir tür olan romanla bu anlamlandırılan pratiklerin ilk temsillerini yaratmışlardır. Romanlardaki karakterler dönemin gelişmeleri çerçevesinde bilgi, uzmanlık, özgürlük, kültür üreticisi-aktarıcısı, sürgün, yabancılaşma gibi özelliklerle entelektüel temsillerini; zenginlik, prestij, statü, ahlak gibi toplumsal kaynaklar ile

karizma, motivasyon, enerji, zaman gibi bireysel kaynakların harmanlanmasıyla da elit temsil biçimlerini yansıtmada ayna görevi görür. Böylece araştırmaya konu edilen elit ve entelektüel temsili Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâh-ı Bey'le Rakım Efendi*, Namık Kemal'in *İntibah*, Rezaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*, Samipaşazade Sezai'nin *Següzeşt*, Hüseyin Rahmi'nin *Şipsevdi*, Fatma Aliye Hanım'ın *Muhadarat*, Mizancı Murat'ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanlarındaki karakterlerden hareketle içerik ve söylem analizi yöntemiyle saptanmaya çalışılmıştır. Romanların çözümlenmesiyle yapılan tespitler sonucu elit ve entelektüel temsilleri sınıflandırılmıştır. Entelektüel temsilleri: Amatör entelektüeller, kültürel sembollerin kullanıcıları, aktarıcıları, üreticileri olarak tekrarlayıcı ve yaratıcı entelektüeller, 'insan özgürlüğünü ve bilgisini artırma' amacı taşıyan entelektüeller, sürgün entelektüeller. Elit temsilleri ise: Servet sahibi alafrağa elitler, ekonomik ve kültürel sermaye sahibi elitler, "üst ahlaksızlık" söylemi çerçevesine elit temsili olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Bunun yanı sıra elit dolaşımı teorisi de romanların çözümlenmesiyle Fazıla'dan Peyman'a, Peyman'dan Fazıla'ya elit dolaşımı ve ekonomik elitlerin dönüşümü olarak incelenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Elit, Elit Dolaşımı, Entelektüel, Osmanlı-Türk Modernleşmesi, Tanzimat Dönemi.

ABSTRACT

THE REPRESENTATION OF THE ELITE AND INTELLECTUAL IN THE TANZIMAT NOVELS

ÇAMUR, Sevgi

Master's Thesis, Department of Turkish Language and Literature

Supervisor: Prof. Dr. Ayşe DEMİR

June 2019, 179 pages

Modern cultural quests point to a new conscious construct in social, political, economical, judicial and scientific fields. This conscious construction process necessitates the emergence of new classes, different groups, modern thought leaders, figures of universal culture in the social stratification system. Together with modernization, it is a controversial issue to what reality some concepts corresponding to the social realities of the West refer to in Turkish literature. Two concepts that generate such argument are “elite and intellectual”.

The study aims to analyze the representations of the concepts of elite and intellectual in the Tanzimat Period novels. Modernization efforts of the Ottoman Empire during the final period, Tanzimat reforms, Westernization and innovation initiatives have been effective factors in the selection of this period and subject matter. Therefore, within the framework of the study, the definition and historical developmental-evolutional stages of elite and intellectual concepts are presented first. The conditions in which they emerged in the historical process, the way they were interpreted in different societies, their inclusion in the literature, how they were defined and classified theoretically and to which theories they belong to are presented integratedly.

To be familiar with the mental, economic, social, judicial and political structure of the Tanzimat period is essential to analyse novel characters. Therefore, in the second stage, the study presents how these concepts of elite and intellectual are portrayed in Ottoman-Turkish modernization. Social, cultural, political, economical and mental practices to which these concepts refer in the historical process makes the expression "people belonging to their own time" meaningful. The writers of the Tanzimat period created the first

representations of this meaningful practices with novel, which was a new genre. Based on the developments of the period, the characters in the novels reflect intellectual representations such as knowledge, expertise, freedom, culture producer-transmitters, exile, alienation, while they serve as a mirror reflecting the forms of elite representation by blending social resources such as wealth, prestige, status, morality and individual resources such as charisma, motivation, energy and time. Thus, the representation of the elite and intellectual that is discussed in the present study is tried to be studied through content and discourse analysis with reference to characters in the novels specifically *Felâhatun Bey'le Rakım Efendi* by Ahmet Mithat Efendi, *İntibah* by Namık Kemal, *Araba Sevdası* by Rezaizade Mahmut Ekrem, *Sergüzeşt* by Samipaşazade Sezai, *Şipsevdi* by Hüseyin Rahmi, *Muhadarat* by Fatma Aliye Hanım, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* by Mizancı Mehmet Murat. The elite and intellectual representations were classified as a result of the analysis of the novels. Intellectual representations are amateur intellectuals, repetitive and creative intellectuals as users, transmitters, producers of cultural symbols, intellectuals aiming to increase human freedom and knowledge, exiled intellectuals. The representations of the elite, on the other hand, were classified into three as wealthy European style elites, elites with economic and cultural wealth, elite representation of the expression “higher immorality”. In addition, the elite circulation theory was also investigated together with the analysis of the novels as the elite circulation from Fazıla to Peyman, from Peyman to Fazıla and the transformation of economic elites.

Key Words: Circulation of Elites, Elite, Intellectual, Ottoman-Turkish Modernisation, Tanzimat Period.

TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1.....29

Tablo 2.....153



1.GİRİŞ

Batı'dan alınan kavramların sosyal bilimlerde Türkçeye çevrilmesiyle ortaya çıkan anlam alanı çoğu zaman tartışmalıdır. Bu kavramlardan ikisi 'elit' ve 'entelektüel'dir. Elit, Türkçede 'seçkin' olarak karşılık bulup daha çok siyaset biliminin bir terimi olarak kullanılır. Entelektüel ise Osmanlı'dan modern dönem Türkiye'sine kadar farklı sözcüklerle anlamlandırılır. Batı'dan ithal edilen bu kavramı, Osmanlı topluluğunda ulema temsil eder. Ancak Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ulema yerini 'münevver'e bırakır. Modernleşme hareketlerinin başlamasıyla da münevver, 'aydın' olarak sahnenin önünde yer almaya başlar.

Modernleşmeyle birlikte Batı'nın toplumsal gerçekliklerine tekabül eden elit ve entelektüel kavramlarının Türk yazınında ne tür bir gerçekliğe işaret ettiği tartışılır bir konudur. 19.yüzyıldan itibaren Osmanlı-Türk modernleşmesinde Tanzimat reformları, yenileşme girişimleri, Batılılaşma hareketleri toplumsal arka planda özerk toplumsal yapılanmayı inşa ederken, sahnenin ön yüzünde bu inşa sürecinin zihinsel ve kültürel pratikleri rol oynuyordu. Tanzimat dönemi yazarları bu bilinçli diyalogun önemli kesitlerini eserlerinde işleyerek sanatın toplumsal yönünü ortaya koymuşlardır.

Modernleşmenin edebiyat alanında ilk ürünü olan roman, toplumsal olana dair bir yansıtma aracıdır. Hem sosyo-kültürel gerçekliği hem de bunun kurgusal yapısını sunar. Batılılaşma'nın ekonomik, sosyal, kültürel, hukuki, zihinsel pratiklerinin Türk toplumu üzerinde nasıl tesir ettiği romanlardan hareketle incelenebilir. Bu nedenle elit ve entelektüele dair gerçekliğin kurgusal olarak romanda sunumunu görmek mümkündür. Bu anlatı türü elit

ve entelektüelin temsil özelliklerini, sınıflandırmalarını saptamak ve yorumlamak açısından oldukça geniş bir bakış açısı sunar. Olay örgüsü, zaman, mekân, kişi kadrosu bakımından hacimli bir tür olan roman, toplumun sosyo-kültürel inşa sürecine, zihinsel tutumlarına, sınıf yapılarına dair döneme uygun yorum imkânı sağlar. Bu bağlamda tezin konusu Batı'dan alınan elit ve entelektüel kavramlarının tanımlamalarının, sınıflandırmalarının, tarihsel süreç içerisinde orta çıkış koşulları, modernleşme hareketleriyle Türk toplumunda nasıl bir kimlik edindikleri, Tanzimat dönemi romanlarında temsil edilme biçimleri, bunun tarihsel arka planı ve düşünsel zeminini ortaya koymaktır. Bu temsil biçimlerinin roman kahramanları üzerinden sınıflayıcı bir okumasını yapmak çalışmanın amacını oluşturur. Bununla birlikte Osmanlı-Türk modernleşmesinde elit ve entelektüelin hangi koşullarda oluştuğunu, toplumsal alan içerisinde nerede konumlandığını, sosyal ve bireysel kaynaklardan hangisine sahip olduğunu ve bunlardan hareketle nasıl bir görünüm sergilediğini roman karakterleri üzerinden incelemek de amaçlanmaktadır. Osmanlı-Türk modernleşmesi kavşağında bulunan Tanzimat dönemi romanlarında 'elit' ve 'entelektüel' kavramlaştırmalarının 'ne şekilde' inşa edildiğini çözümlmek, dönemin zihinsel yapısını, sınıf teorisini, iktidar-güç ilişkilerini, sosyo-kültürel ve ekonomik alanın toplumsal yönünü sunması açısından yararlı olacaktır.

Çalışmanın kuramsal çerçevesini elit, elit teorileri, elit dolaşımı, entelektüel, entelektüel eylem, entelektüelin işlevleri, entelektüel sınıflandırmaları, Tanzimat-1908 arası dönem, modernleşme, merkez-çevre ilişkileri, ulus-devlet süreci oluşturmaktadır. Bu kuramsal çerçeve, romanlardan hareketle elit ve entelektüel temsillerini çözümlmek açısından gereklidir. Dolayısıyla çalışmanın temel varsayımları bu bağlamda oluşturulmuştur. Bunlar:

- ✓ Elit ve entelektüel temsilleri, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik, zihinsel ve hiyerarşik yapılanmada farklılık arz eder.
- ✓ Edebiyat, toplumu yansıtır.

- ✓ Roman, Batılılaşmanın ilk ürünü olması dolayısıyla modernleşmenin izlerini barındırır.
- ✓ Elit ve entelektüelin Türk yazınında temsillerini bulmak mümkündür.
- ✓ Roman, elit ve entelektüel kimliğine dair imgesel açılımları sunar.

Bu varsayımlardan hareketle araştırma, konunun seçilmesi, anahtar sözcüklerin listelenmesi, birincil ve ikincil kaynakların toplanması, okunması, raporlanması ve kaynakçanın hazırlanması aşamaları itibariyle alanyazın (literatür) tarama modelini kapsar. Araştırmada veri toplama aracı olarak nitel araştırma yöntemlerinden belge inceleme tekniği kullanılır. Belge inceleme tekniğinin özel türleri olan ‘içerik’ ve ‘söylem’ analiz yöntemleri çalışmanın anlamlandırılmasında ve yorumlanmasında işlev görür. Bu bağlamda çalışmanın evreni Tanzimat dönemi romanları; örneklemini ise Ahmet Mithat Efendi’nin *Felâhî Bey’le Rakım Efendi*, Namık Kemal’in *İntibah*, Rezaizade Mahmut Ekrem’in *Araba Sevdası*, Samipaşazade Sezai’nin *Sergüzeşt*, Hüseyin Rahmi’nin *Şıpsevdi*, Fatma Aliye Hanım’ın *Muhadarat*, Mizancı Murat’ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanlarında ‘elit’ ve ‘entelektüel’ temsilinin saptanmasıyla sınırlıdır.

Tezin “Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve” başlığını taşıyan 2.bölümünde elit ve entelektüelin eylem alanları ve işlevleri; ortaya çıkış koşulları; tarihsel gelişim ve dönüşüm evrelerine çağlara, dönemlere, toplumlara, kişilere ve olaylara göre farklılık gösteren durumlarına açıklık getirilmiştir. Diğer taraftan literatürde çok geniş bir alana sahip olan elit teorileri, elit dolaşımı ve entelektüel sınıflandırmaları romanların dönemsel özellikleri, içerikleri, taşıdıkları imgesel açılımları göz önüne alınarak oluşturulmuştur.

Tezin 3. bölümünü oluşturan “Tanzimat Dönemi’nde Elit-Entelektüel Portresi” başlığı modernleşme, merkez-çevre ilişkileri, ulus-devlete geçiş süreci çerçevesinde elit-entelektüel portresinin sunumunu içermektedir.

Tezin 4. bölümünde “Tanzimat Dönemi Romanlarında Entelektüel Temsili” konusu yer alır. Bu konu bağlamında romanlardaki karakterlerden hareketle literatüre bağlı entelektüel sınıflandırmaları yapılmıştır. Böylece Tanzimat dönemi entelektüel temsilleri şu şekilde sınıflandırılarak yorumlanmıştır: 1. Amatör Entelektüeller; 2. Kültürel Sembollerin Kullanıcıları, Aktarıcıları, Üreticileri Olarak Tekrarlayıcı ve Yaratıcı Entelektüeller; 3. “İnsan Özgürlüğünü ve Bilgisini Artırma” Amacı Taşıyan Entelektüeller; 4. Sürgün Entelektüeller: Cariyeler.

Tezin 5. ve 6. bölümlerinde “Tanzimat Dönemi Romanlarında Elit Temsili ve Elit Dolaşımı” konuları ele alınmıştır. Bu bölümlerde çalışmanın kapsamına alınan romanlar ve romanlarda geçen karakterler elit ve elit dolaşımı çerçevesinde çözümlenmiştir. Kuramsal girişte verilen elit teorileri, sosyo-politik alandaki eşitsizliklere vurgu yaptığı için roman incelemelerinde yetersiz kalmıştır. Bu nedenle roman içerikleri sosyo-ekonomik eşitsizlikler, kültürel birikim, toplumsal moral huzursuzluklarının teorik temeli oluşturularak sunulmuştur. Yorumlanması ve analizi yapılan romanlardan hareketle elit temsilleri şu başlıklar altında sıralanmıştır: 1. Servet Sahibi Alafranga Elitler; 2. Ekonomik ve Kültürel Sermaye Sahibi Elitler; 3. “Üst Ahlaksızlık” Söylemi Çerçevesinde Elit Temsili. Elit dolaşımına yönelik yapılan çözümlerinin alt başlıkları ise şöyledir: 1. Fazıla’dan Peyman’a, Peyman’dan Fazıla’ya Elit Dolaşımı; 2. Ekonomik Elitlerin Dolaşımı.

Çalışmanın sonuç bölümünde süreç boyunca elit ve entelektüel temsillerine yönelik ortaya atılan tezler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Söz konusu kavramlardan yola çıkılarak Tanzimat döneminin zihinsel, ekonomik, kültürel ve sosyal arka planındaki inşa sürecinin çizgileri mümkün olduğunca görünür hâle getirilmiştir. Bunun yanında incelenen dönem, araştırılan konu, çözümlenen romanlar bağlamında çalışması mümkün görünen

alanlarda önerilerde bulunulmuştur. Böylece araştırmanın genel bir değerlendirilmesi yapılarak nihayete erdirilmiştir.



2.KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Elit Kavramının Tanımı ve Tarihi Gelişimi

Köken bakımından Latince “eligre” ve “electa”dan türemiş olan “elit” kavramı, Fransızca “elite” sözcüğünden dilimize geçmiştir. “Eligre” Latince ‘seçme’ anlamına gelir; “electa” ise ‘seçilmiş olan parça’, ‘en iyisi’ manasında kullanılır. İngilizce, İspanyolca, Fransızca, İtalyanca ve Almanca gibi birçok dilde de elit, “seçilmiş olan parça”, “en iyisi” anlamına gelmektedir (Arslan, 2007:2; Arslan, 2010:5; Turhan, 2000:31).

Elit sözcüğünün Batı toplumlarında günlük dildeki kullanımı 17.yüzyıla kadar iner. Bu dönemde Fransa’da elit kavramıyla “kendisini askeri yetenekleriyle ispatlamış kişi, çalışkan ve toplumsal dönüşümlerde etkin olan lider veya toplumun içinde çıkan ve toplumu yönlendirebilen etkin bir kişi veya sosyal grup kastedilmektedir” (Hartmann’dan aktaran Arslan, 2010:5). Yetenek, başarı, güç, toplumsal konum, etki alanı gibi faktörler ‘elit’i veya bir elit grubu oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra “ekonomik alanda en iyi veya en kaliteli mal; askeri alanda en üstün asker ve genel anlamda ise kaliteli insan anlamına gelmektedir” (Arslan, 2010:5). Bu tanımlamaya benzer ikinci bir açıklamayı Bottomore, J.J.Rousseau’ya atıf yaparak şöyle açıklar: Elit kavramı “17.yüzyılda üstün kalitedeki malları tanımlamakta kullanılırdı. Sonraları bu sözcüğün kullanım alanı genişleyerek birinci sınıf askeri birlikler ya da soyluluğun yüksek mertebeleri gibi üst toplumsal kümeleri kapsamaya başladı” (Bottomore, 2010:7). Bütün bu tanımlamaların kapsamını bir yerde, konumda, kurumda, organizasyonda, statüde ya da alanda ‘en iyi, en yüksek, en üst’ derecelerde yer alma gücü oluşturur. İngilizce Oxford sözlüğüne göre, elit kavramının en eski kullanımı 1823’e uzanmakla birlikte, toplumsal ve siyasal literatürde yaygın bir şekilde kullanımı 19.yüzyılın sonlarında; Amerika ve İngiltere’de ise Pareto’nun metinleri sayesinde 1930’larda başlar (Bottomore, 2010:7). Elit deyimini toplumbilim literatüründe çoğunluk üzerindeki azınlık yönetimi anlamına gelirken; siyasal bilim literatüründe yönetici sınıf, oligarşi, siyasal sınıf, aristokrasi deyimleriyle birçok özel anlam yüklenir (Arslan, 2007:2; Arslan, 2010:5; Turhan, 2000:31). Elitler, buldukları konumda en üstte olma gücünü ellerinde tutmakla birlikte

kuralları belirler, insanların oynayacağı rollere karar verir, toplumsal alan içerisinde değişim ve dönüşümü sağlar.

Fransızca ‘elite’ olan sözcüğün dilimizdeki karşılığı “seçkin”dir. Türk Dil Kurumu’nun sözlüğüne göre seçkin “Benzerleri arasında niteliklerinin yüksekliğiyle göze çarpan, üstün, mümtaz, güzide, mutena, elit” anlamında kullanılır. Seçkinler ise bu bağlamda bir “Bir toplumda gücü ve saygınlığı olan küçük toplumsal küme” olarak anlam bulur (TDK, 1928). Genel anlamda seçkin, toplumsal alanda ilk olarak politik durumunda ortaya çıkar, sonradan her alanda doğuştan getirdiği yetenekler ya da sonradan edindiği deneyimlerle ön plana çıkan birey ya da gruplardır. Bu anlam alanını özele indirgediğimiz zaman, seçkinler göreceli şekilde homojen bir yapıdadır. Sosyal hayat içerisinde gerek belirli bir alanda gerekse toplumun bütününe liderlik etme potansiyeline sahip olan dışa kapalı küçük gruplardır (Cevizci, 2005: 1475-76). Bu küçük gruplar elinde bulundurdukları güç, saygınlık, mevki gibi etki alanı geniş faktörler sayesinde bir gruba, sınıfa ya da topluma öncülük etmektedirler. Diğer taraftan ise elit kavramının “nötr” olduğunu söyleyebiliriz (Heywood, 2014:116; Arslan, 2007:5). Yani elit kavramı,

“...olumlu veya olumsuz her türlü değer yükünden arındırılmıştır. Elit ya da seçkin demek asla en akıllı, en zeki, en yetenekli, en becerikli, ahlaki ve insani nitelikler bakımından en üstün demek değildir. Elit tanımı kapsamına giren bir birey, sözü edilen bu nitelikleri taşıyor olabileceği gibi, bu niteliklerin bir kısmını hatta hiçbirini taşıyor da olabilir” (Arslan, 2007:5).

Dolayısıyla elit kavramı belirsiz ve bulanık bir anlam alanı oluşturur.

Bir kavramı, olguları açıklamak için kullanışlı ve faydalı yapan içerdiği anlam alanları ve kapsadığı öğelerdir. Herhangi bir kavramın karmaşık olmasının sebebi, kavramın bulanıklığı ve belirsizliğidir. “Kavram bulanıklığı”ndan kasıt, sözcüğün anlamı ve kendisi arasındaki kesin ve açık olmayan ilişkidir. “Kavram belirsizliği” ise kelimenin içerdiği öğeler ve kelimenin anlamı arasındaki bağlantının açık şekilde ifade edilememesidir. Elit sözcüğü için hem kavram bulanıklığından hem de kavram belirsizliğinden söz etmek mümkündür. Yüzyıllar boyunca farklı insanlar, ülkeler, coğrafyalar, kültürel ortamlar vb. faktörler çerçevesinde anlam alanı genişleyen ya da daralan elit kavramı, çeşitli tanımlamalara ve adlandırmalara açıktır. Bu çerçevede bu terim üzerine çalışan düşünürler ve bu yönde gelişen teorilerde farklılık arz eder. Farklı kullanımları tespit etmek için üç ana öğeye ihtiyaç vardır. Bunlar: “Elit deyiminin anlam alanı, elit-elit olmayan ayrımını sağlayan ölçütler ve elitin iktidarının kaynakları” (Turhan, 2000:38). Elit-elit olmayan ayrımını sağlayan ölçütler

teorisyenlere ve teorilere göre şöyledir: Pareto, yetenek; Mosca, üstünlük; Michels, örgütteki mevki; Mills, örgütteki toplumsal statüler ve mevkiler; Plüralistler, önemli oranlarda siyasal kaynaklara sahip olma; Marx, mülkiyet. Bütün bu düşünürlere ve teorilere karşılık gelen faktörler eliti, elit olmayandan ayıran, kişiye ve kurama göre değişkenlik gösteren öğelerdir. Dolayısıyla elit olanı elit olmayandan ayıran toplam faktörler yetenek, üstünlük, mevki, statü, siyasal kaynaklara sahip olma, mülkiyet olarak düşünülebilir. Her ne kadar baskın olan faktör kişi ve toplumlara göre farklılık arz etse de elit olmanın dayandığı nokta ‘seçilmiş en iyi’ potansiyelini taşımaktır. Eliti elit olmayandan ayıran öğeler, hem güç kaynağı hem de anlam bulduğu alan da farklılık gösterir. Elit iktidarının kaynakları: Pareto, güç ve rıza; Mosca, birtakım örgütler; Michels, örgütsel araçların kullanımının tekelleştirilmesi; Mills, toplumdaki her türlü iktidar kaynağının tekelleştirilmesi; Plüralistler, çeşitli siyasal kaynaklar; Marx, devlet. Elitin anlam alanı ise; Pareto, Mosca, Mills, Plüralistler ve Marx’a göre toplum; Michels’e göre ise örgütlerdir.¹ Elitin anlam alanı ve güç kaynakları birbiriyle ilişkilidir. Michels, eliti örgüt içerisinde sahip olduğu mevkiyle konumlandırarak gücünü bu örgütten aldığını belirtir. Diğer taraftan ise elitin anlam alanını toplum olarak belirleyen Pareto, Mosca, Mills, Marx ve Plüralistler elitlerin dayandığı iktidar kaynaklarını ise yine toplum bağlamında açıklarlar. Michels, örgütü bir başına konumlandırıp var ettiği gücüne inanırken; Mosca toplumsal alan içerisinde meydana gelen örgütlerin üstünlükleriyle eliti ortaya çıkardığını belirtir. Diğer araştırmacılara göre ise sosyal alan içerisinde güç, rıza, bireysel, toplumsal, siyasal kaynaklar eliti var eden ona etki alanı sağlayan faktörlerdir. Dolayısıyla kavramın bulanık bir görünüm aldığı, aynı sözcüğün farklı ayrımlara dayandığı görülmektedir. Ancak gerçek şu ki, elit kavramı bulanık görünse de anlaşılma biçimi temelde bazı benzerlikler olduğunu göstermektedir. Bunlar Zannoni’ye göre, “Üstünlük (‘seçkin bireyler’ düşüncesi), sayı(‘seçkin bireylerin’ azlığı), elit-elit olmayan ayrımının ölçütleri (seçmenin kıstasları) ve elitin iktidarının kaynakları (azınlığın siyasal üstünlük durumunun kaynakları)”dır (Zannoni’den aktaran Turhan, 2000:38). Bu bağlamda denilebilir ki elit sözcüğünün anlaşılma formları yalnızca bu boyutların alt dizileridir.

Elit kavramının bulanık olmasının ikinci nedeni ise ayrı sözcüklerin aynı anlama tekabül etmesidir. Siyasal bilim literatüründe kullanılan siyasal sınıf, aristokrasi, oligarşi, yönetici sınıf deyimleri elite aynı anlam alanına denk getirilmekte ve kavram bulanıklığına sebebiyet vermektedir. Elit kavramının karmaşık bir sözcük olmasının ikinci nedeni,

¹ Ayrıntılı olarak Zannoni’nin söz konusu faktörleri açıklayan tablosu incelenebilir. Bkz. [Zannoni, P.(1978). “The Concept of Elite”. European Journal of Research 6 (March):1-30. Akt.: Turhan, 2000:38].

'kavramın belirsizliği'dir. Kavramın anlamı ihtiyaç duyulan niteliklerden yoksunsa ve anlamın içerdiği öğeler arasındaki ilişki kapsamlı değilse ve açıkça tanımlanmadıysa belirsizlik ortaya çıkacaktır. Elit kavramı yeterli niteliklere sahip değilse onu diğer toplumsal gruplardan ayıramayız. Ancak elit kavramının farklı anlamları olsa da temelde üstünlük, sayı, iktidar kaynakları gibi faktörler çerçevesinde benzerlikler taşır. Bu yüzden elit sözcüğünün ihtiyaç duyduğu niteliklerden yoksun olduğu söylenemez.

“Ancak benzerlikler yoluyla bir kavramın anlamının belirlenmesi o kavramın sınırlarını bulanıklaştırır. Seçkinlik, azlık, elit-elit olmayan ayrımındaki ölçütler ve azınlığın siyasal üstünlüğünün kaynakları, elit kavramının önemli boyutlarıdır. Bu nitelikler elitleri diğer gruplardan ayırmak için son derece yararlıdır; fakat bu niteliklerin hiçbirisi kenarlardaki öğelerin kavramın içine girip girmediğini gösterecek açıklıkta değildir” (Zannoni'den aktaran Turhan, 200:38).

Dolayısıyla eliti diğer etkin olan sosyal ve siyasal gruplardan ayırmak mümkün görünse de çizilen sınırlar bazı nitelikleriyle birbiriyle kesişecek noktalarda bulunmaktadır. Bu nedenle denilebilir ki eliti var eden faktörler diğer grupların nitelik özelliklerini barındırabilir.

Elit teorisinin bilinen ilk savunucusu Platon, modern dönemde ise Nietzsche'dir. Fikir babası olarak genellikle Mosca düşünülmesine rağmen, bir avuç yöneticiyi “elit” diye adlandırarak elitin ilk tam ve organik kuramını oluşturan Pareto'ydu (Marshall, 2009:182; Turhan, 2000:33). Elitlere yönelik organik bir kuram oluşturan Vilfredo Pareto *The Mind and Society* eserinde elit terimini şöyle anlamlandırır:

“Varsayalım ki, insan eylemlerin tüm dallarında, tıpkı okul sınavlarında çeşitli konulardan notların verilmesi gibi, her kişiye yeteneğine göre bir derece verilmektedir. Örneğin en üstün bir hukukçuya 10 verilecektir. Müvekkil bulamayan avukata da 1- sıfır ise tam bir aptal için ayrılmıştır. İster dürüst, ister dürüst olmayan yoldan olsun milyonlar kazanabilen adama 10 vereceğiz. Binler kazanana da 6; düşkünler yurduna düşmemekle birlikte zor geçinenlere 1, sonunda düşkünler yurduna düşenlere de sıfır vereceğiz. Siyasetteki kadınlara, örneğin Perikles'in Aspasia'sı, Louis XIV'un Maintenon'u, Louis XV'in Pompadour'u gibi iktidardaki erkeğinin kafasını çelebilen ve onun mesleğinde rol oynayabilenlere 8, 9 gibi yüksek numaralar vereceğiz. Bu tür kişilerin yalnızca zevklerini tatmin eden kamu eylemlerinde hiçbir etkinliği olmayan fahişelere ise sıfır vereceğiz... Ve beşeri eylemlerin tümü için bu işlemi yineleyeceğiz... Böylece kendi etkinlik dallarında en üst dereceleri almış olanları bir sınıf içinde toplayalım ve bu sınıfa elit adı verelim” (Pareto'dan aktaran Turhan, 2000:33).

Pareto'nun açtığı bu anlam alanı 'elit'i yetenekleri çerçevesinde yine üst konuma yerleştirmekte, bulunduğu yeri güç çerçevesinde sağlama almaktadır. Burada elit ya da elit grubuna dâhil olmak için gereken yeteneğin, gücün, paranın, başarının, etkinin, statünün nasıl vuku bulduğu değil sonunda toplumsal hiyerarşide kişiyi hangi katmana dâhil edeceği önemlidir. En üst hukukçu, gerek dürüst gerek dürüst olmayan yoldan milyonlar kazanan kişi, iktidardaki erkeğin kafasını karıştırıp onunla aynı konumu paylaşmaya başlayan kadın

Parteo'ya göre en yüksek notu hak eder. Diğer taraftan ise müvekkil bulamayan avukata, düşkünler yurduna düşüp geçinemeyenlere, zevkleri uğruna çalışan fahişelere de en düşük notları verir. Böylece en yüksek notları alanları en üst konuma yerleştirerek elit sınıfını oluşturur. Pareto, elit ve elit olmayan arasındaki çizgiyi belirlemede bilgi ya da paranın getirdiği gücü, bireyin elinde bulundurduğu gücü kullanabilme yeteneğini, prestijin gerektirdiği etki alanını yaratma potansiyelini, kontrolü sağlama mekanizması gibi faktörleri kullanır. Böylece bütün beşeri hareketlerde bireylerin kendi etkinlik alanlarında en iyi, en üst seviyede yer almaları onları elit sınıfına dâhil etmektedir. Söz konusu sınıf,

“Güç, zenginlik ve bilgi gibi sosyal değer veya servet (fayda) bakımından en yüksek başarıya ulaşmış kişi anlamında, değer yargılarından bağımsız bir terim olarak ele alınmalıdır. Genelde Pareto, seçkinlerle ekonomi ve siyasi örgütlenme çerçevesinde ilgilenmektedir. Ama terimin nesnel kullanımını bilime (en bilgili), belki dine (en kutsal), belki sanata (en sanatsal) ve hatta etiğe (en erdemli) kadar genişletmek mümkündür” (Zetterberg, 2013:13).

Dolayısıyla elit kavramı, orijinal anlamıyla ve hâli hazırdaki anlamıyla ekonomide, sanatta, hukukta, siyasette, dinde, etikte, bilimde ‘en iyi’, ‘en üstün’ olanı ifade eder. 20.yüzyılın başlarında teorinin bilimsel anlamda geliştirilmesini sağlayan diğer isim ise Goetano Mosca’dır. İnsanlık tarihi boyunca bütün toplumlarda azınlığın çoğunluk üzerinde kurduğu iktidar, bu toplumbilimciler tarafından fark edilerek, bu yönde çalışmalar yapılmıştır (Cevizci, 2005:1476; Marshall, 2009:182). Azınlığın elinde bulundurduğu iktidar kaynakları toplumlara ve örgütlere göre farklılık arz eder. Mülkiyet, statü, mevki, prestij, yetenek, karizma, motivasyon, zaman vb. birçok faktör azınlığın çoğunluk üzerinde kurduğu güç olgusunu açıklar. Eşitlikçiliğe karşıt bir teori olarak elitizm, “bütün toplumların üst düzey yeteneklere ve organizasyon becerilerine sahip seçkinlerle sıradan insanlardan oluşan aşağı kitleler olarak ikiye bölündüklerini” savunur (Cevizci, 2005:1476). Böylece elitizm toplumu yetenek sahibi elit tabaka ve sıradan insanlardan oluşan aşağı kitleler olarak hiyerarşik bir ayrıma tabi tutar. Bu üst-alt sınıf ayrımına politik sahada ilk değinenlerden biri Mosca’dır. Mosca’nın 1896’da yayınladığı *Ruling Class (Yönetici Sınıf)* adlı eseri “yöneticilerin ayırt edici özelliğinin ve buna bağlı olarak yöneticilerin yönetilenler üzerindeki siyasal egemenliğinin açıklamasının, yöneticilerin üstün örgütlenme güçleriyle yapılabileceğini öngören bu kuramı açımlayan ilk metindi”r (Marshall, 2009:182). Dolayısıyla Mosca’nın görüşleri aracılığıyla elit-elit olmayan ayrımı yöneticiler ve yönetilenlerden yola çıkarak açıklanır. Elitizm teorisinin açımlanması izin veren bu metinle birlikte kuramın tanımlanması, açıklanması, yorumlanması ve çözümlenmesi yapılmaktadır.

Elitler sosyal bilimler alanında kültür, iktisat, siyaset, hukuk vb. birçok alanda toplumsal kurumların biçimlendirilmesinde ve işleyişinde hayati bir faktör olarak varlığını sürdürürken; siyasal bilimlerde yönetici sınıf olarak varolan rejimin işleyişi süreciyle ilgilenir. Elit teorisinde daha çok sosyo-politik bir alandaki eşitsizlikler söz konusu iken, iktisadi ya da sosyo-ekonomik alanda meydana çıkan eşitsizlikler sınıf teorisi kapsamına girer. Elit teorik olarak, “Kurumsal iktidara sahip, toplumsal kaynakları kontrol eden/edebilecek konumda bulunan, toplumsal karar verme sürecini doğrudan ya da dolaylı olarak ciddi bir şekilde etkileme (aktif ya da potansiyel olarak) yetisine sahip, karşıtlarına rağmen istek ve amaçlarını gerçekleştirebilen bireylerdir” (Arslan, 2007:4). Kurumsal iktidara sahip olmak elitin seçilmiş güç simgesidir. Artık o belli bir yerde, belirli bir konumda imtiyaz ve iktidar sahibidir. Bunun yanında toplumsal alan içerisinde ‘karar verme sürecini etkileme’ potansiyeline de sahiptir. Gerek doğrudan katılım gerek dolaylı katılım gerekse de bu ikisi dışında sahip olduğu konumu gereği etkileme gücünü kendinde barındırır. Birebir katılım sağlanarak “doğrudan” karar verme sürecini etkileme olabileceği gibi; baskı grubu, lobcilik ve kamuoyu oluşturma şeklinde “dolaylı” yollardan da olabilir. Bunların yanı sıra, ne doğrudan ne de dolaylı yollardan karar verme sürecine katılım sağlamayan, ancak potansiyel olarak, kontrol ettiği sosyal kaynaklar veya sahip olduğu sosyal konum sebebiyle, gerektiğinde veya istediğinde karar verme sürecini etkileyebilen bireyler de elit tanımlaması içine girer. Elit kavramının teorik tanımlaması içinde geçen ‘toplumsal kaynaklar’ prestij, statü, zenginlik gibi ekonomik ve sosyal kaynaklarla birlikte enerji, karizma, zaman, motivasyon gibi bireysel kaynakları da içerir. Sosyal kararlar, toplumun belli bir kısmını ilgilendiren mikro düzey kararlar; toplumun büyük çoğunluğunu etkileyebilecek meso düzey kararlar veya toplumun tamamını ilgilendiren makro düzey kararlar olabilir. Dolayısıyla kavramın içeriğini dolduran kriterler, sadece sınıfsal veya kurumsal bir pozisyonda, en üst tabakada bulunan kapitalist sınıf veya üst toplumsal sınıf bireylerini içermez. Kavram üst sınıfa mensup bireyleri içerebileceği gibi orta veya alt sınıfın üyelerinden de oluşabilir. Arslan’a göre bireylerin elit olarak tanımlanabilmesi için üç ana ölçüt vardır: güç (iktidar), etki, kontrol. Bu ölçütlerin toplumsal pratiklere dönüşümü elit olarak tanımlanabilmek için gerekli ve yeterli şartlardır. Toplumsal pratikler alanından kasıt bireylerin zenginlik, statü, prestij, motivasyon, karizma, enerji, zaman gibi bireysel ve toplumsal kaynakları kontrol edici olmaları, doğrudan veya dolaylı yollardan karar verme sürecine etkileyebilecek konumda olmaları ve potansiyel ya da aktif güç sahibi olmalarıdır (Arslan, 2007:4-5).

2.2. Elit Teorileri

2.2.1. Plüralist (Çoğulcu) Elit Teorisi

Plüralizm (Çoğulculuk) kavramı, iki anlamda kullanılır. Geniş anlamda plüralizm “farklılığa ve çokluluğa (pek çok şeyin mevcut olmasına) duyulan bir inanç ya da bağlılıktır.” Normatif bir kavram olarak, “farklılığın sağlıklı ve arzuya şayan bir durum olduğunu, genellikle bireysel özgürlüğü koruduğu ve tartışmayı, fikir geliştirmeyi ve anlamayı teşvik ettiğini ileri sürer.” Tanımlayıcı plüralizm “partilerin rekabetinin (siyasi plüralizm), etik değerlerin çokluluğunu (ahlâkî plüralizm) veya kültürel normların seçilirliğini (kültürel plüralizm) ifade etmek için kullanılmaktadır.” Daha dar anlamda plüralizm, “siyasî iktidarın dağıtılmasının teorisidir. İktidarın elit veya yönetici bir sınıfın elinde yoğunlaşmasının yerine, toplumda geniş ve eşit bir biçimde dağıtılmasını öngörür. Bu anlamda plüralizm, bireylerin genellikle üyesi oldukları örgütlü gruplar aracılığıyla temsil edildikleri ve bu türden tüm grupların siyasî sürece dâhil oldukları genellikle ‘grup siyaseti’nin bir teorisi olarak görülür” (Heywood, 2014:114). Dolayısıyla plüralizme dair yapılan tanımlamalar, farklılığın yarattığı çokluğa işaret eder. Partiler, örgütlü gruplar, yönetici sınıf (elitler) vb. farklılıklar siyasî iktidarın dağıtılmış olduğunu yani plüralizm teorisini gösterir.

Plüralist teori, ana düşüncesini toplumdaki baskı gruplarının çokluğundan; kökenini ise liberal düşünceden alır. Bu teoriye göre karar verici konumda olduğu var sayılan hükümetin gücü, diğer elit grupları ekonomik elitler, sendika elitleri, muhalefetteki siyasî elitler, beyaz yakalı elitler ve bürokratik elitler tarafından sınırlandırılmıştır. Böylece söz konusu gruplar karar verme süreci üzerinde etkili hâle gelmiş; siyasî ve toplumsal güç, çok sayıda grup arasında paylaşılmış, dağılmıştır (Arslan, 2007:27; Arslan,2003:116). Gücün tek merkezde toplanmaması bu teorinin çoğulcu özelliğini temsil eder. Bu bağlamda plüralist elitler, halkın düşüncelerinin, eylemlerinin yönetici grup tarafından yönlendirilip kontrol edilmesinden ziyade “yöneticilerin gücü, öteki elit grupları ve halk tarafından sınırlandırılıp, kontrol edilebilir” görüşünü benimserler (Arslan, 2007:27). Dolayısıyla merkezden çevreye değil, çevreden merkeze bir denetim söz konusudur. Demokratik bir anlayışın temelini

oluşturan bu bakış açısı toplumsal alan içerisinde hem halkı hem farklı elit grupları söz sahibi yapar.

Plüralist fikirlerin ortaya çıkışını erken dönem liberal siyaset felsefecilerinden Locke ve Montesquieu'nun fikirlerine kadar götürebiliriz. Ancak bu fikirlerin ilk sistematik gelişimi, James Madison'un *Federalist Külliyyat*'a yaptığı katkılarda bulunur. Madison, birçok liberalle aynı doğrultuda "...denetlenmeyen demokratik bir yönetimin kolaylıkla çoğunlukçuluğa (majoriteryanizm), bireysel hakların ezilmesine ve halk adına mülkiyete el konmasına götürebileceğini düşünüyordu" (Heywood, 2014:114). Dolayısıyla Madison'un çalışmasını önemli kılan, toplumsal alanda grupların çokluğuna ve çıkar gözetimine olan vurgusuydu. Dahası ona göre eğer bu gruplar siyasi taleplerine ifade alanı bulamazlarsa toplumda istikrar ve düzenin mümkün görülemeyeceği konusuydu. Bunun üzerine Madison, hükümet sisteminin bölünmesini ve bu çoklu azınlık sistemini başka bir deyişle "Madisoncu demokrasi"yi önermişti. Böylece söz konusu Madison modeli toplumdaki çokluğun ve farklılığın bilincindedir. Bu bilinçlenmeye eylem alanı tanımak istediğinden dolayı plüralistlerin ilklerine temel oluşturulan bir gelişmedir (Heywood, 2014:114-115). Bundan sonraki süreçte Plüralizm teorisini, Lindblom, Dahl, Riesman, Galbraith gibi düşünürler popüler yapar; 1970 ve 1980'lerde ise Sartori, Truman, Bealey, Polsby tarafından düşünsel zeminde açıklanır. Plüralist elit teorisini sofistike hâle getiren düşünürlerden Giovanni Sartori, "liderler" ve "siyasal elitler" üzerinden tezini açıklar. Ona göre,

"demokratik rejimlerde yönetici elit gruplarının ve liderlerin rolünü görmezlikten gelmek veya onların oynadıkları rolü kuşkuyla karşılamak ve demokrasiyle bağdaşmaz saymak gerçekçi bir tutum değildir. Aksine, demokratik değerlere ve ilkelere bağlı yetenekli liderlerin varlığı, sistemin başlıca güvencelerinden biri sayılır. Zira bu nitelikte bir yönetici elit kadrosunun bulunmaması hâlinde kitleler anti-demokratik olan karşı-elitlerin sultanı altına girme tehlikesiyle karşılaşılır" (Kapani, 2007:133).

Dolayısıyla Ahmet Taner Kışlalı'ya göre Sartori, demokratik sistemlerde seçkinlerin çoğul bir şekilde topluma önderlik ettiğini; antidemokratik toplumlarda ise seçkinlerin tekil olarak topluma hükmettiğini belirterek demokratik rejimlerle demokratik olmayan sistemlerdeki seçkinler arasında bir ayırım yapar. İktidar yönetici azınlık ve yönetilen çoğunluk arasında paylaştırılır, yetenekli azınlıkların ülkeyi yönetmesi demokratik sistemde bir güvence sağlar. Demokratik sistemde seçkinler halka kendilerini önerirken, antidemokratik yöneticiler kendilerini atar ve halka bunu onaylatmak isterler, böylece sistem yozlaşır. Burada önemli olan halkın nasıl yönetileceğine, hangi seçkinlerce yönetilmek istediğine karar vermesidir (Kışlalı, 1987:279-280). Seçim dönemlerinde siyasi rollerin önem kazanması, halkın

yönetime katılmasından ziyade yönetici liderler grubunu kimlerin temsil edeceği konusunda söz sahibi olmalarıdır. Demokrasinin işletilmesi zor bir rejim olduğunu belirten Sartori, “Bu rejimin yozlaşması, demagojiye ve çoğunluğun hegemonyasına dönüşmesi, ancak seçkin liderlerin, üstün yeteneklere sahip siyasal elit gruplarının ortaya çıkması ile önlenebilir” der (Sartori'den aktaran Kapani, 2007:134). Dolayısıyla yetenekli ve başarılı elit liderler sayesinde demokrasinin devamı, işlevselliği ve halkça katılımı sağlanır.

Plüralist elit teorisine popülerlik kazandıran Riesman, iktidarın çok sayıda grup arasında paylaşıldığını belirterek ülke yönetimiyle ilgili kararların tek bir seçkin grubu tarafından verilmediğini savunur. Ona göre “Çeşitli gruplar arasındaki güç dengesi, kararların oluşumunu belirler” (Kışlalı, 1987: 279). Plüralist teorinin en etkili modern tamamlayıcısı ABD'li siyaset bilimci Robert Dahl'dır. ABD'nin en seçkin siyasî analizcilerinden biri olan Dahl, 1950'lerle 1960'ların başlarında klasik bir çoğulcu fikir geliştirmiştir. *Kim Yönetiyor? Bir Amerikan Şehrinde Demokrasi ve İktidar (Who Governs?: Democracy and Power in an American City, 1961)* adlı eseri iktidarın dağılımına ilişkin ampirik çalışmasıdır. Ona göre, “Siyasî bakımdan imtiyazlı ve İktisadî bakımdan güçlü olanlar, sıradan vatandaşlardan daha fazla iktidar sahibi olsalar da, hiçbir yönetici veya sürekli elit, siyasî sürece tek başına hâkim olacak güçte değildir” (Heywood, 2014:114). Bu ifade demokratik sistemin bir örneğiydi. Özellikle modern demokratik sistemin, klasik dönemden farklılaştığını kabul eden Dahl, Charles Lindblom ile birlikte, ‘çokluk tarafından yönetim’ anlamında “poliarşi” kavramını üretti. “Bu tür bir plüralist sistemin anahtar özellikleri, seçim zamanlarında partiler arası rekabetin mevcudiyeti, çıkar ve baskı gruplarının kendi görüşlerini serbestçe ifade edebilmeleri, yönetenler ile yönetilenler arasında güvenilir bir bağlantının tesis edilmesi ve ikisi arasında bir iletişim kanalının yaratılmış olmasıdır” (Heywood, 2014:114). Bu bağlamda demokrasi ve plüralizm arasındaki ilişki güçlü görünmeyebilir. Küçük grupların oluşturduğu çoklu azınlıklar tarafından gerçekleştirilen yönetim sistemi, çoğunluğun yani mülksüz kitlelerin siyasî iktidarı kullanmalarının önüne geçebilir. Bunun yanında çoğunluğun ekonomik çıkarlarını hükümetin yüklenmesiyle “çoğulcu durgunluk”un ortaya çıkmasıdır. Böyle bir durumda, plüralist bir sistem kolaylıkla yönetilemez hâle gelebilir. Ancak Dahl,

“tek bir seçkin grubun tüm topluma yön veremeyeceğine inanır. Toplumda var olan çok sayıdaki seçkin gruplar arasında farklılıklar ve hatta çelişkiler söz konusudur. Bu çelişkiler ve onlar arasındaki rekabetin oluşturduğu dengedir ki, demokrasiyi olanaklı kılar. Hiçbir seçkin grup tek başına egemen olamayacağı için, etkili olabilmeleri, aralarında oluşturacakları geçici koalisyonlara bağlıdır. Yurttaşların siyasal yaşama katılma düzeyleri yükseldikçe, seçkinlerin etkinliği dengelenmiş olur” (Kışlalı, 1987:279).

Böylece farklı elit gruplarının varlığı, bunlar arasındaki çatışmalar ve farklılıklar demokrasinin işlenmesini sağlar. Elit grupları arasındaki etkileşim halkın siyasi yaşama katılımını olanaklı kılacağından toplumsal alanda denge sağlanmış olur.

Dahl, plüralizm ve demokrasi arasında güçlü bir bağ olmadığına *İktisadî Demokrasiye Giriş* (1985) çalışmasında değinir. Ona göre, “özellikle İktisadî kaynaklara eşitsiz sâhip olma, siyasî gücün bir azınlığın elinde toplanmasına ve çoğunluğun bundan mahrum kalmasına götürür. Bu yaklaşım çizgisi, plüralist demokrasinin klâsik Marksist eleştirisiyle paralel olup, neo-plüralizmin yükselişini de beraberinde getirir” (Heywood, 2014:115). Dahl, Lindblom ve Galbraith'le beraber, 1960'ların sonlarından itibaren, kapitalist şirketlere artan ilginin ortaya çıkardığı “neo-plüralizm”i geliştirirler. Neo-plüralizm, klasik plüralizm teorisini Marksist, elit ve yeni sağ teoriler çerçevesinde değiştirme ve yenilme ihtiyacı duyduğuna vurgu yapan sosyal bir teoridir. Geniş bir düşünsel alanı yapılandıran bu teori belirli merkezi özellikleriyle fark edilir:

“İlk olarak, post-endüstriyel ve postkapitalist toplumun doğuşu gibi modernleşme trendlerini hesaba katmaktadır. İkinci olarak kapitalizm kesinlikle sosyalizme tercih edilirken, serbest piyasaya ilişkin iktisadi doktrinler genellikle modası geçmiş olarak görülmektedir. Üçüncü olarak Batı demokrasileri, büyük şirketlerin orantısız bir etkide bulunduğu ‘deforme edilmiş polarşiler’ olarak görülmektedir” (Heywood, 2014:130).

Dolayısıyla toplumsal gruplar karar verme sürecinin bir noktasında etkili hâle geldiklerinde siyasi anlamda güç sahibidirler. Klasik plüralist teori savunuculuğundan neoplüralist görüşü benimsemeye başlayan Dahl ve Lindblom, ekonomik elitlerin diğer elit gruplarından daha güçlü olduğunu savunarak, ekonomik elitlere (iş dünyası elitlerine) özel bir ayrıcalık tanırlar. Bu elit grubu politikada ve politik ekonominin içerisinde önemli rollere sahiptir (Arslan, 2007:28). Plüralistler, niceliksel ve niteliksel olarak mekân ve zamana göre değişen anahtar elitler (key elites) ve diğer elitler arasında ayırım yapmaz. Güç nesnesini belli bir dengede tutmak asıl amaçtır. Ancak iktidar yapısı içinde, toplumların tarihsel süreç ve dönem özellikleri açısından bazı elit gruplar diğer elit gruplarına göre daha güçlüdür. Bunu en iyi Neo-plüralistler açıklar. Neo-plüralistler’e göre iktidar yapısı içinde en güçlü konum ekonomik (iş dünyası elitlerine) elitlere aittir. Bunlar servet, para gibi ekonomik güçleri elinde bulundurarak iktidar alanı oluştururlar. Neo-plüralistlerden olan Dahl, Plüralizm’i Marksizm’e yaklaştırarak toplumu derinden etkileyen ekonomik ve sosyal kararların belli bir azınlık grup tarafından verildiğini belirtir. Bu durum Schattschneider’e göre halk kitlelerinin dağınık, pasif ve ortak bir bilince sahip olmamasından kaynaklanır (Bachrach’tan aktaran

Arslan, 2007:29). Genel anlamda bakıldığında plüralist teori, anahtar elitler, elitlerin birliği, elitlerin özerkliği gibi konulara ayrıntılı olarak değinmez. Bu konuda açıklamada bulunan Dahl, elitlerin bağımsızlığını değil organizasyonların özerkliğini savunur. Plüralistler, gücün çok sayıda güç merkezlerince paylaşılmasına, eşitliğe, karar verme sürecinde halkın aktif katılımına vurgu yapar. Diğer taraftan plüralistler iktidarın çok sayıda elit grubu tarafından karşı dengelemede tutulduğunu savunur. Ancak klasik plüralistlerin aksine yeni plüralistler bu dengelemenin özellikle ekonomi elitleri (iş dünyası) tarafından gerçekleştirildiğini belirtir.

2.2.2.Elitist (Seçkin) Elit Teorisi

Elit (Seçkin) genel anlamıyla, en üstün, en iyi, en zeki veya mükemmel olanı ifade eder. Bunun yanında bu kavram nötr ya da ampirik bir anlam taşıyarak ayrıcalığı, zenginliği ve iktidarı elinde tutan azınlığa vurgu yapar. Elitizm ise “bir elit veya azınlık tarafından yönetim pratiğini veya böyle bir yönetime duyulan inancı gösterir”. Klasik elitizm savunucularından Mosca, Pareto ve Michels normatif inançların az da olsa içine sızdığı ampirik elitizmi savunurlar ve elit yönetimini toplumsal varoluşun kaçınılmaz ve değişmez gerçeği gibi görürler. Modern elitizm ampirik bir analize dayalı gelişmiş olsa da elit yönetiminden yana fikirler hakkında daha eleştireldir (Heywood, 2014:116).

Elitist (seçkin) teorisinin kökenleri, klasik elit teorisyenlerinden Michels, Pareto ve Mosca'ya kadar uzanır. İlk elitist teorisyenin kim olduğu konusunda görüşler oldukça çeşitlidir. Mosca, Michels, Mills üçlüsü etrafında belirtilen görüşlerde Mills ve Mosca'da demokratik teorisinin renklerini taşıdığını söylemek yerindedir. Elit (seçkin) terimini siyasal bilime ilk kez dâhil edenlerden biri, İtalyan toplumbilimcisi Vilfredo Pareto'dur. Klasik elit teorisyenlerinden Pareto, toplumsal yaşamda insan uğraşlarının her alanında en başarılıları ‘elit’ olarak adlandırır. Pareto'ya göre, seçkinler soy ve ailenin yanı sıra üstün nitelikli, varlıklı, akıllı, yetenekli kişilerdir. Seçkincilik üstün yeteneklere dayandığı için babadan oğula geçen bir mantık izlemeyebilir. Böylelikle her toplum kesiminin en başarılıları kendi içlerinde bir aristokrasi var ederler. Dolayısıyla bütün toplumlar, elit ve elit olmayan diye iki ana sınıfa veya tabakaya ayrılır. Elit ise kendi içinde yönetici elit ve yönetici olmayan elit diye iki kısma bölünür. Yönetici elit, toplumun siyasal iktidar yönetiminde doğrudan veya dolaylı olarak rol oynayan, etki sahibi kişilerden meydana gelir. Pareto tarafından bazen aristokrasi biçiminde de adlandırılan toplumun bu yüksek ve seçkin tabakasına çeşitli sosyal sınıflar dâhil olabilir.

Bu durum Pareto'nun "seçkinler dolaşımı" tezini oluşturur. Alt tabakadaki en başarılı kişiler elit sınıfa yeteneği, zekâsı, başarısı sayesinde dâhil olup seçkinler dolaşımını gerçekleştirir. Dolayısıyla din adamları eliti, iş adamları eliti, askerî elit, aydınlar eliti gibi birçok elit grubundan söz edilebilir. Yönetici elit sınıfına katılanlar siyasal iktidar alanında aynı ölçüde etkili değildirler. Bu nedenle yönetici elit, siyasal iktidarı doğrudan kullanan "iç grup" ve dolaylı yoldan etkide bulunan "dış grup" olarak ayrılabilir (Arslan, 2007:29-30; Kapani, 2007:127-129; Bottomore, 2010:7-10; Kışlalı, 1987:275-276).

Elitist kuramcılar arasında sayabileceğimiz diğer bir önemli isim de Roberto Michels'tir. Michels'in elit anlayışı, Mosca ve Pareto'dan elit sözcüğünün kapsadığı alan bakımından ayrılır. Elit sözcüğü, Mosca ve Pareto'da toplumun tamamını temsil ederken; Michels'te karmaşık örgütler ve bu örgütlerden oluşan elitin niteliklerini kapsar. Ona göre yurttaşların çoğu siyasal konularla ilgilenmedikleri için kişi refahı ve toplum refahı arasındaki ilişkinin farkında değildirler. Yönetilmek gereksinimindeki kitleler yönetici bir grubun varlığına ihtiyaç duyarlar. Bu yönetici grup sınırlı sayıda üyeden oluşan, yönetilmeyi bekleyen kitlelere üst sınıftan gelen bir güçtür. Elit-elit olmayan ayrımı Michels'e göre kişisel üstünlüklere dayalı yapılamaz. Ona göre elit konumunu belirleyen faktör, kişilerin örgütlerde bulunduğu mevkileri ve statüsü gereği sağladığı iktidardır. Yönetici azınlık ele geçirdiği konumunu koruduğu ve değişmediği sürece tanıtıcı özelliğine sahiptir (Kışlalı, 1987: 277; Turhan, 2000:32). Her örgütte ortaya çıkan yönetici grup giderek oligarşi oluşturma eğilimindedir. "Oligarşinin Tunç Kanunu" adlı teorisiyle tüm örgütlerin oligarşi yönelimlerine vurgu yapan Michels'e göre, "seçilenlerin seçenler, vekillerin vekâlet verenler, temsilcilerin temsil edilenler üzerindeki tahakkümünü doğuran şey örgütün kendisidir" (Marshall,2009:502). Karar verme sürecine egemen olmaya başlayan örgüt, otoritesini devamlı kılmaya ve güçlendirmeye çalışacaktır. Böylece geldiği toplumsal ve kitlesel tabandan kopup kendi çıkarlarına öncelik tanıyacaktır (Kışlalı, 1987:277-278).

Michels, siyasal partilerdeki oligarşi eğilimini entelektüel, psikolojik, teknik ve idari olmak üzere üç etkene bağlamaktadır. Michels'e göre 'Entelektüel nedenler', "kitlelerin kendi kendilerini yönetecek yetenekte olmadıklarına, büyük karmaşık bir örgütte liderlerin belli uzmanlık sahibi kişiler olmaları gerektiğine, dolayısıyla profesyonel liderlerin, yönettikleri kitlelerden çok daha yüksek bir kültür düzeyinde olduklarına ve bu nedenle de kitlelerce kolay kolay feda edilemeyecekleri" durumudur (Turhan, 2000:32). Psikolojik nedenler, parti yöneticiliğinin zamanla "alışkanlığa dayanan bir hak niteliğini" taşımasıdır. Politik meselelere

ilgisiz olan kitleler, onları yöneten bir lidere ihtiyaç duyarlar. Bu görevi üstlenen kişiler ortaya çıktığında onlara şükran borçludurlar (Yayla, 1998:158). Teknik ve idari nedenlerden kasıt ise, kitlelerin kendilerini yönetmelerinin olanaksız olduğuna vurgu yaparak örgütlerin teknik bilgi, uzman liderlik ve teknik uzmanlaşma olgusunun zorunlu kılınmasıdır (Özbudun, 1974:9). Dolayısıyla Michels'in de ifadesiyle örgütten bahsetmek bir oligarşiden bahsetmek anlamına gelmektedir.

Pareto ve Michels'e göre demokrasi bir aldanıştan ibarettir. Çünkü siyasi güç her zaman ayrıcalıklı bir azınlığın elindedir, yani elitler tarafından kullanılır. Pareto, Mosca'nın "yönetici sınıf" kavramını geliştirerek teorik alanda "elit"i kullanmıştır. Bu yönetici sınıf kalıcı değildir, değişebilir. Ona göre yönetim şu iki psikolojik tipteki nitelikleri taşır: "tilkiler" (kurnazlıkla yönetenler ve kitlelerin rızasını bu yolla maniple edebilenler) ve 'aslanlar' (genellikle zor kullanma ve şiddet kullanma yoluyla egemen olanlar)" (Heywood, 2014:115). Michels ise "oligarşinin demir kanunu" fikriyle demokratik ve antidemokratik örgütlerde iktidarın yönetilmeyi bekleyen alt tabakadan ziyade karar alma, yönetme ve organize etme gibi özellikleri taşıyan kişilerin oluşturduğu küçük gruplardan meydana geldiğini belirtir.

Elitist (seçkin) teori temsili demokrasi, siyasi istikrar ve elitlerin işbirliği temalarına büyük önem vererek bunların birbirleriyle sebep-sonuç ilişkisi içinde olduğunu belirtir. Siyasi istikrar, hem elitler arasında hem de temsilci demokratik hükümeti arasında eylem alanı sağlayarak elitlerin karar verme sürecinde gücüne güç katar. Elitist yaklaşım, plüralist teoriyle karşıt fikirler barındırır. Elitist teoride güç faktörü, "toplumun iktidar yapısı içindeki sayıca az fakat en güçlü insanların oluşturduğu elit grubunda yoğunlaşmış ve merkezileşmiştir" (Prethuis'tan aktaran Arslan, 2007:32). Bu baskın grup, diğer gruplar üzerinde etkin konumdadır; onların yapamadıklarını yapar, bilmediğini bilir. Elitistler,

"göreceli olarak birleşik ve konsensüse dayalı işbirliği içindeki yönetici bir gruptan (ruling group) bahsetmekle birlikte, bu grubu adlandıracak ortak bir kavramda uzlaşmamışlardır. Bazıları bu grubu, sosyal sınıf olarak kabul ederken (Domhoff'un yaptığı gibi), bazıları ekonomik sınıf (Aaronowitch ve Miliband'da olduğu gibi), bazıları ise örgütsel elit (Hunter ve Mills örneğinde görüldüğü gibi) olarak adlandırır" (Arslan, 2007:33).

Dolayısıyla toplumsal alan içerisinde iktidarı elinde bulunduran yönetici sınıf, kişilere göre farklılık arz eder. Bu farklılaşma ortak bir kavramda uzlaşmamanın yanında yönetici sınıfın elinde bulundurduğu güç ögesiyle de ilgilidir. Servet, bilgi, kolektif bilinç, sosyal dayanışma,

kontrol, etki alanı, prestij, statü, karizma vb. faktörler yönetici elitin belirlenmesindeki kaynaklardır.

2.2.3. Demokratik Elit Teorisi

Demokratik elit teorisinin öncüleri arasında başta Gaetano Mosca olmak üzere, Joseph Schumpeter, C.Wright Mills ve Raymond Aron'un isimleri sayılabilir. Bu teoride en önemli husus elitlerin, hükümetten ve diğer elit gruplarından bağımsız olmasıdır. Özgür seçimler, ifade ve örgütlenme özgürlüğü, özgür seçim ortamı gibi faktörlerle elitlerin bağımsızlığının yaratılmasında ve yaşatılmasında büyük öneme sahiptir (Oyen'den aktaran Arslan, 2007:33). Demokratik elit teorisi kökenini liberal düşünceden alır. Bireysel hak ve özgürlüklerin devletin gücünü sınırlaması ilkesine dayanan bu teori gücün elit grupları arasında dağılmasının hem demokrasiyi koruyup yaşatmak hem de despotik rejimlerin meydana gelmesini önlemek için zaruri olduğunu savunur.

Klasik elit teorisyenleri arasında ilk akla gelen isimlerden biri olan İtalyan Gaetano Mosca, demokratik elit teorisinin öncülerindedir. Ayrıca elit ve kitle arasında ayrım yaparak bunu sistemleştiren siyaset bilimcidir. Düşüncelerini temellendirdiği, kuramını sistemli bir şekilde açıkladığı ana yapıtı *Yönetici Sınıf (Rulling Class)* adlı eseridir. Mosca teorisinde 'elit' kavramını değil, "yönetici sınıf", bazen de "siyasal sınıf" kavramlarını kullanır. Ona göre ister ilkel ister modern bütün toplumlarda eski çağlardan beri yöneten ve yönetilen olmak üzere iki sınıf bulunur. İlk sınıf daha az sayıda üyeye sahipken, ikinci sınıf çoğunluktadır. Yöneten sınıf, tüm siyasal işlevleri yerine getirir, iktidarın getirdiği üstünlüklerden yararlanır ve iktidarı tekeline alır. Yönetilen sınıf ise yöneten sınıf tarafından bazen az çok hukuki, sert ve keyfi bir biçimde denetlenir, yönetilir ve siyasal organizmanın yaşamı için zorunlu araçları ve gerekli maddesel olanakları sağlar. Küçük bir azınlık olan yönetici sınıfın çoğunluğu yönetmesi ve tekelinde bulundurması örgütlenmiş yapısına bağlıdır. Buna karşıt yönetilen çoğunluk ise dağınık bir yığın oluşturur. Dolayısıyla "örgütlenmiş bir azınlığın, örgütlenmemiş bir çoğunluğu hükmü altına alması kaçınılmazdır." Ayrıca yönetici sınıf akıl, bilgi, asalet, itibar, servet vb. bazı üstün yetenekleri elinde bulunduran ya da bu özelliklerin hepsine sahip olmasalar bile çoğunluğu, bu yetkinlikleri taşıdıklarına inandırmış; toplumda etkinlik ve saygınlık kazanmış kimselerdir. Böylece bu kişiler toplumsal alanda kurdukları egemenliği sürdürür, ona meşruluk katar ve halkın o egemenliği benimsemesini sağlayacak

ideolojik çerçeveyi oluşturur. Bu bağlamda Mosca'nın "siyasal formülü" yönetici sınıfın çoğunluk üzerinde iktidarlarını meşru kılmak için çizdiği ideolojik çerçeve ve değerleri içerir (Heywood, 2014:115; Bottomore, 2010:8-9; Mosca'dan aktaran Turhan, 2000:32; Turhan, 2000:32-33; Kapani, 2007:124-125; Kışlalı, 1987:276-277; Arslan, 2007:39-40). Mosca ve Pareto, Marksizm'deki sınıf çatışmaları düşüncesinin yerine seçkinler arası çatışmaları koymaktadır. Onlara göre, toplumsal çatışma sadece seçkinler sınıfı arasında meydana gelmektedir. Mosca yönetenlerin değişebileceğinden ancak yöneten kesimin hep aynı kalacağı fikrini başlarda benimsemiş olsa da zamanla bu görüşü dönüşüme uğramıştır. Ona göre siyasal sınıf alt kesimden yani kitlelerden gelecek baskılara açıktır ve bunların etkisi altındadır. Dolayısıyla yönetici sınıf kapalı, değişmez bir sınıf değildir. Toplumsal alanda kültürel, siyasi ve ekonomik gelişmeler yönetici sınıfın yapısında farklılaşmalara neden olur. Bu bağlamda ortaya çıkan yeni çıkar grupları alt kademelerden üst kademelere doğru harekete geçecektir. Toplumsal hiyerarşide böylece değişim ve dönüşüm sağlanacak ve her yönetici sınıf yerini başka bir yönetici sınıfa bırakmak mecburiyetinde kalacaktır. Bu yenilenme bir evrim sonucu olabileceği gibi yönetici sınıfların alt tabakadan geçişleri kapalı tutması sonucu ani bir kırılmayla oluşacak devrimin sonucu da olabilir (Kışlalı, 1987:276-277; Kapani, 2007:125).

Demokratik elit teorisyenlerin ikincisi, Avusturyalı iktisatçı ve sosyal bilimci Joseph Schumpeter'dir. 1942'de *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* adlı eserinde teorisinin temelini oluşturan "realist" demokrasi modelini açıklar. Ona göre demokrasi, temelde bir halk yönetimi değil yönetici kadrolar (siyasal elit grupları) arasında bir rekabet alanıdır. Bu alanda siyasal elit grupları halkın oyunu almak için rekabetçi bir mücadeleye girişerek bireylerin karar verme iktidarına yönelik etkide bulunmak için kurumsal düzenlemeleri yapar. Dolayısıyla Schumpeter, söz konusu kitabında klasik demokrasi teorisinin varsayımlarını eleştirir. Bu bağlamda halkın, siyasi kararlar almak ve rasyonel tercihler yapmak için yeterli donanımı taşımadığını ileri sürer. Seçmenler yönetici eliti seçmeye karar verebilirler ancak iktidarın her daim bir elitin elinde bulunacağı gerçeğini değiştiremezler (Bottomore, 2010:15-16; Heywood, 2014:116; Kapani, 2007:132). Dolayısıyla

"Halkın seçimden seçime kendisini yönetecek olanları belirlemekten öteye aktif bir fonksiyonu olamaz. Halk, bir defa liderlerini seçtikten sonra artık siyasal tercih yapma, karar alma ve politika oluşturma yetkisini onlara bırakmak zorundadır. Bu, demokratik kurumsal düzenlemede yönetilenlerle yöneticiler arasındaki 'iş bölümünün' bir gereğidir" (Schumpeter'den aktaran Kapani, 2007:133).

Bu iş bölümü gereği demokrasi, bir amaçtan ziyade bir yöntem ve halkın onayladığı yönetimdir demek daha yerinde olacaktır. Yöntemin amacı halkın onayladığı kadronun toplumu yönetecek mevkide bulunduğunu belirlemektir. Halkın seçim dönemlerinde önem kazanan siyasal rolü yöntemin amacını gerçekleştiren bir araçtır. Seçmenlerin seçilmiş politikacıları kontrol etme imkânları olmadığı için bu görev bağımsız elitler tarafından gerçekleştirilir. Bunlar bağımsız yargı, bürokrasi, akademi ve medya elitleridir (Arslan, 2007:40).

Fransız sosyal bilimci Raymond Aron, demokratik elit teorisinin diğer savunucularından biridir. Ona göre bütün toplumlar bir çoğunluk ya da halk tarafından değil, bir azınlık tarafından yönetilir. Halk yönetici kesime karşı korunmasızdır ve her toplumun bir azınlığın yönetimine ihtiyaç duyması onu oligarşik bir yere koyar. Öne sürülen rejim ister Marksist tipte halk demokrasisi, ister Batı tipi özgürlükçü demokrasi olsun ikisi de oligarşi olmaktan öteye gidemez. Demokrasiler, halk tarafından yönetilmekten doğmaz, halk için yönetilmekten ya da halk adına onun temsilcisi seçilmekten doğar. Halk için yönetim modern karmaşık toplumlara özgü olabilir ancak halk tarafından yönetim söz konusu değildir (Kapani, 2007:134-135; Kışlalı, 1987:280). Modern toplumlarda birçok güç grubu vardır. Toplumsal yapı içerisinde önemli güç grupları siyasal liderler, ekonomi elitleri, hükümet yöneticileri, askeri elitler ve işçi liderleridir. Aron'a göre, Batılı toplumlarda bölünen seçkinler, tek bir yönetici sınıf yerine çoğul seçkin gruplarından meydana gelirler. Buna karşılık Sovyetler Birliği'nde seçkinler tekildir. Aron seçkinlerle ilgili kuramında Marksizm'e karşı fikirler öne sürer. Marksizm'de ekonomik gücü elinde bulunduran sınıf siyasal alandaki iktidara da egemendir. Ancak Aron'a göre bu durum sanayileşmenin ilk dönemleri için geçerli olabilir. Gerçekte ekonomiyi yönetenlerle, siyasal görevleri yerine getirenler farklı kişilerdir. Ekonomik güce sahip olanlar kendileriyle ilgili siyasal kararları arada etkileyebilir ancak tüm siyasal kararlar üzerinde bir etkiye sahip değildir. Dolayısıyla Sovyetler Birliği ve diğer Marksist rejimlerde işçi sınıfının iktidarı tek elde toplayarak kullanması söz konusu değildir. Bu rejimde de karar verici bir grup vardır ve işçi sınıfını temsilen karar mekanizması bu yönetici gruptadır. Sovyet tipi ve Batı tipi rejimlerin ikisi de elit rejimidir. Temel fark Batı tipinde elit grupları bölünmüş, çoğulcu bir rejimdir; Sovyet tipi ise birleşmiş elitin olduğu tekli rejimdir. Marksist rejimlerde Aron'un belirttiği görüşün aksine işçi sınıfını üzerinde bir karar mekanizması varsa da politik ve ekonomik iktidarı ellerinde tutanlar tek bir ideoloji ve örgüt etrafında birleşmişlerdir. Tekil rejim örneğini temsil eden Sovyetler Birliği'nde yüksek

memurlar, politikacılar, sendika liderleri ve işletme yöneticileri Komünist Parti etrafında birleşmiş bir elit grubu oluştururlar ve bu grup karşıt bir görüşle dengelenmediği için mutlak bir iktidara sahiptir. Aron'un vurgu yaptığı konu elit dayanışması ve birlikteliğidir. Bağımsızlık açısından önemli görülen dayanışma ve birliktelik demokratik rejimler açısından da oldukça önemlidir. Çoğulcu demokrasilerde ise elit grupları dağınık bir yapı arz ettiği için farklı fikirler, ideolojiler, çıkarlar toplumda boy gösterir. Bu da serbestçe faaliyette bulunma olanağı yarattığı için rekabete ortam hazırlar. Dolayısıyla iktidarın tek merkezde toplanmaması yıkıma sebebiyet verebilir. Aron'a göre demokratik elitler arasında bir uzlaşma vardır. Yönetici sınıfının otoritesi demokratik toplumlarda belli bir yerde sınırlı ve kontrol altındadır (Kapani, 2007:135-136; Kışlalı, 1987:280; Arslan, 2003:125). Aron'un görüşü iktidarın tek bir elde toplanmayacağı konusunda Marksizm'le çatışsa da, işçi sınıfının elit dayanışması ve birlikteliği Aron'un teorisinde demokratik rejimlerin sahip olmasını istediği faktörlerdir.

Demokratik elit teorisyenlerinden bir diğeri de ABD'deki iktidar yapısına ilişkin etkili değerlendirmelerde bulunan C.Wright Mills'tır. *İktidar Seçkinleri* kitabıyla Amerika toplumunda endüstriyel, politik ve askeri alanları birleştiren bir seçkinler sınıfının hâkim olduğunu öne sürer ve bu sınıfa "iktidar seçkinleri" adını verir. Ona göre, "İktidar seçkinleri, iç içe girmiş çeşitli klikler aracılığıyla, en azından ulusal çerçevede önemli sonuçlara yol açacak nitelikte temel kararları birlikte alabilen siyasal, ekonomik ve askeri çevrelerden oluşmaktadır" (Mills, 2017:42). Ekonomik, siyasi ve askeri çevrelerden oluşan iktidar seçkinleri homojen bir topluluk meydana getirirler. Kurumsal hiyerarşiler içerisinde yer alan bu seçkin kişilerin "toplumsal kökenleri, dinsel üyelikleri, doğup büyüdükleri yerler ya da eğitimleri" toplumsal ve psikolojik özelliklerini oluşturan benzer faktörlerdir. "İktidar seçkinleri kavramı ...; gerçekten bu kurumsal hiyerarşiler içinde yer alan kişilerin birbirleriyle olan benzerliklerini, birbirleriyle olan kişisel ve resmi ilişkilerini, sosyal ve psikolojik yakınlıklarını da ifade eden bir kavramdır" (Mills, 2017:511). Söz konusu durum ortaya bütünleşik, ortak, birbiriyle çakışan çıkar birliği içindeki iktidar eliti modelini çıkarır. Bu elit tablosunda iktidar yapısı içinde en etkili üç elit grubu: ekonomik, siyasi ve askeri elitlerdir. Bunları bir araya getiren güç taşıdıkları toplumsal köken ortaklığı, eğitim ortaklığı, meslek benzerliği, çıkar ortaklığı, toplumsal ilişkilerin benzer ve aynı olmasıdır. Ortak faktörler ve benzer özellikler karşılıklı işbirliği, dayanışma, etkileşim ve amaçları ortaya çıkarır. Bu da sınıf bilincinin oluşmasını sağlar. Dolayısıyla bu üç elit grubunun birlikteliği "iktidar

seçkinleri”ni oluşturur. Bunlar toplumsal alandaki en kritik ekonomik, sosyal ve siyasi politikaların şekillenmesinde etkilidirler. “İktidar seçkinlerinin asker, politikacı ve ekonomik çevrelerden gelen kimselerden oluşan üç kesimi de birbirini saymakta; alacağı kararlarla ilgili her kesim, diğer kesimlerdeki seçkinlerin de hesaba katılması gerektiğine inanmakta ve ona göre davranmaktadır” (Mills, 2017:518). Dolayısıyla en önemli makro düzey sosyal, ekonomik ve siyasi kararlar iktidar seçkinlerince alınır ve onlara göre şekillendirilir. Bu durumda her iktidar seçkini alacağı kararlarda diğer iktidar seçkinlerini hesaba katmak zorundadır.

Demokratik elit teorisyenlerine ek olarak Jeremy Bentham ve James Mill, seçime dayalı temsili demokrasi, konuşma-basın özgürlüğü, özgür seçimler, örgütlenme özgürlüğü gibi ilkeler üzerinde önemle dururlar. Bunun yanında demokratik elit teorisi, devletin gücünün kontrol edilebilmesi ve gerektiği yerde sınırlandırılabilmesi için elitlerin bağımsızlığının ve sivil hakların geliştirilmesinin önemine vurgu yapar (Etzioni’den aktaran Arslan, 2007:34). Demokrasinin toplumsal alanda sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için elitlerin hem devletten hem de birbirlerinden özerk olması, iktidardaki siyasi elitlerin diğer elit grupları tarafından kontrol altına alınarak dengenin sağlanması gerekir. Fakat sadece diğer elitlerin kontrolü sağlanması da yetmez. Bunun yanında sağlıklı bir demokratik ortam yaratmak için halkın katılımı da önemlidir. Böylece sivil toplum örgütlerinin yaygınlaşmasına ve karar verme sürecini etkileyebilecek güce sahip olmasına sebebiyet verecektir. Demokrasinin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilirliği anahtar elitler için diğer elit gruplarının kontrol ve denetleme gücünü elinde bulundurması ve halkın desteğini almasıyla sağlanacaktır (Arslan, 2007:34-35).

2.2.4.Demo-Elit Perspektif

Demo elit görüşü, çağdaş sosyologlardan Eva Etzioni’nin görüşleriyle gelişerek demokratik elit teorisinin bir açılımı olarak kabul edilir. Bunun yanı sıra öteki elit teorileriyle de benzer ve farklı yönleri sahiptir. Demokratik elit teorisiyle ortak özellikleri olmasına rağmen, ondan daha ayrıntılı ve daha gelişmiştir. Demokrasi ve elit bağımsızlığı arasındaki ilişkinin temeli ortaya çıkan farklardan biridir. Demokratik elit teorisi, elit bağımsızlığını demokrasinin bir parçası görmekte ve liberal hükümetle bağlantılı olarak ele almaktadır. Fakat demo elit perspektif elit bağımsızlığını toplumsal kaynaklardan bağımsız olma esasına

dayandırarak, bunu demokrasinin ana merkezi gibi ele almakta, demokrasinin gelişmesi ve korunması adına taşıdığı hayati öneme vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan Marksist teorilerden de devletin konumunu ele alması açısından ayrılır. Marksist teori devletin öteki kaynaklardan bağımsız olduğuna değinirken; demo elit perspektif, devletin elinde bulundurduğu gücün öteki güç merkezleri tarafından denetim ve kontrol altında olduğunu belirtir. Plüralist elit teorisinden ise sadece elitleri değil “alt elitler”i incelemesi açısından ayrılır. Bunun yanında anahtar elitlerin ve bunların alt elitlerinin daha nüfuzlu olduklarını belirterek, güçlü baskı grupları ve sıradan çıkar grupları arasındaki farka da dikkat çekerler.

Çok sayıda güç merkezinin varlığı demokrasi için önemlidir. Özellikle toplumsal değişimin sağlanması için elitlere ihtiyaç vardır. Bu noktada toplumların iktidar yapıları “trikotomik” (üçlü) bir yapıya sahiptir. Bu yapı “elitler, alt elitler (sub-elites) ve halk”tan oluşur. Bu üç kategoriye Arslan yaptığı doktora çalışmasıyla iki kategori daha ekler. “Potansiyel (gölge) elitler” ve “elitimsiler” terimleriyle toplumsal iktidar yapılarını daha düşünsel bir zeminde ele alarak tezini açıklar. Elitler, toplumda en çok güce ve etkiye sahip, hiyerarşik yapı içerisinde en üst konumda yer alan ve toplumsal kaynakların kontrolünü ellerinde bulduranlardır. Bunlar: Siyasi parti liderleri, üst düzey kamu yöneticileri ve bürokratlar, askeriye'nin üst düzey komutanları, büyük şirket sahipleri ve yöneticileri, üst yargı mensupları, yüksek kariyerli akademisyenler ve bilim adamları, medya editörleri, sendika liderleri, yazarlar, popüler sanatçılar ve edebiyatçılar, güçlü sendika liderleri vb.dir. Toplumsal güç piramidin en üstünde yer alan elitlerin hemen altındaki konumu işgal eden kategori “alt elitler” dir. Alt elitler (subelites), elitler ile halk arasında köprü görevini üstlenen, orta düzeyde güç sahibi bireylerden oluşur. Yargı mensupları, orta dereceli bürokratlar, akademik hayata yeni başlamış akademisyenler, orta ölçekli şirketlerin sahipleri ve yöneticileri, gelecek vaat eden medya mensupları vb. alt elitler arasında sayılabilir.

İktidar piramidi içinde en alt tabakayı işgal eden “halk”tır. Halk, hiçbir güce sahip olmayan sıradan insan topluluğu değildir. Elitlere ve alt elitlere oranla toplumsal kaynaklardan ve toplumsal güçten daha az pay alan bireylerdir. Halk, demo elit perspektif için oldukça önemli bir yer işgal eder. Onlara göre halk ve halkın desteği, elitlerin varlığını sürdürebilmesi, amaçlarını gerçekleştirebilmesi açısından önemlidir. Bunun yanında demokratik rejimin işleyişi, düzenin sağlanması, elit dolaşımının sağladığı yenilik ve değişimin siyasi, toplumsal alana katkıları, bu süreçte diğer elit gruplarına sağlanan

hareketlilik halk kesimince sağlanır. Dolayısıyla elit ve alt elitler için halk, vazgeçilmez bir koşuldur.

Arslan'ın iktidar güç piramidine eklediği ilk kategori (piramit içerisinde dördüncü) “gölge veya potansiyel elitler” (shadow or potential elites)dir. Gölge elitler, “alt elitler içinde yer alan ve avantajlı toplumsal öz geçmişleri nedeniyle, iktidar mücadelesi içinde elit konumuna ulaşmada en büyük şansa ve potansiyele sahip olan bireyler”dir. Alt elitler içinde yer alan gölge elitlerin sayısı, toplumsal alanda varlığını sürdüren elit konumlarının sayısına paralel olmakla birlikte zamanla elit dolaşımı gerçekleştiğinde elit konumuna ulaşacak potansiyeli taşır. Arslan'ın piramide eklediği ikinci kategori “elitimsiler” (aspirant sub-elites)dir. “Halk içinde yer alan ve sahip oldukları özgeçmişleri, kişisel yetenekleri ve kişilikleri sayesinde, elit dolaşım süreci içinde önce alt elit sonra da elit konumuna ulaşma şansına ve potansiyeline sahip bireylerdir.” Gölge elitler potansiyel elit konumundayken, elitimistler potansiyel alt elit olma eğilimdedir (Arslan, 2007:47).

2.3. Elit Dönüşümü Kuramları

2.3.1.Vilfredo Pareto'nun “Toplumsal Psikolojik” Görüşü

Pareto , “elit dolaşımı” kuramını oluştururken İbn-i Haldun'dan etkilenmiştir. Bedevi toplum yapısından hadari topluma geçiş, başka bir deyişle göçebe bir toplumdaki şehir yaşamına geçişte yaşanan değişimler elit dolaşımı kuramına temel olmuştur. Bu süreçte güçlü yöneticiler giderek zayıflar ve onların yerine başkaları geçer. Böylece Pareto kendi yarattığı sosyolojinin bir parçası olarak ele aldığı bu değişim sürecini elit-elit olmayan bireylerin girdiği dolaşıma bağlayarak “elitler dolaşımı” teorisini ortaya atar (Arslan, 2007:8; Kışlalı, 1987:276) .

Pareto, toplumsal yapı adına dinamik bir denge modeli kullanır. Ona göre dünya, statik bir doğaya sahip değildir, bunun yanında statükonun iyi olduğu da söylenemez. Dolayısıyla tüm dengeler değişir ve hiçbir sistem boşlukta var olmaz. Sistem değişimi, iç düzendeki karşılıklı bağımlı bazı bileşenlerin dış olaylara maruz kalması sonucunda gerçekleşir. Bilimin hedefi, değişimin sürekli olmasına bağlı olarak mevcut sistemin karşılaştığı farklı ihtiyaçlarla ürettiği iç yapısal değişikliklerin ve dengeleyici güçler arasındaki dinamiklerin ortaya çıkma biçimini sergilemektir (Turner, Beeghley ve Powers,

2017:418). Dolayısıyla Pareto, elit grupları içindeki yenilenmeler ve yer deşiştirmelerin toplumsal dengeyi üretme biçiminin iç düzendeki değişimini ortaya koyar. Böylece toplumsal konumunun yeniden inşa edilmesi ve sosyal değişim bağlamında birbirlerinin yerine geçen insanlar, (gezgin işçiler hariç) düşük sınıflara oranla yüksek sınıflarda daha hızlı gerçekleşir (Zetterberg, 2013:9).

Pareto, kuramının ana düşüncesini “Tarih bir aristokrasiler mezarlığıdır” formülüyle özetler. Ona göre bütün toplumlarda elitler nitelik olarak giderek zayıflar ve sayıları azalır. Nicel ve nitel değerlerdeki zayıflık elitlerin yerlerine başkalarının geçmesi için ortam hazırlar. Bu noktada elit-elit olmayan bireyler arasında aşağıdan yukarıya, yukarıdan aşağıya doğru bir hareketlilik ve dolaşım başlar. Bu hareketlilik, elitlerin iç yapısının değişmesi sonucunu doğurur. Elitler eğer, elit olmayanların başarılı olanlarını aralarına alabilirlerse “elit dolaşımı” (circulation of elites) gerçekleşir. Ancak bu hareketlilikte özellikle yönetici elitlerin, yönetici konuma gelebilecek potansiyeldeki bireylere imkân tanımamalarıyla sistemin yavaşlamasına, tıkanmasına ve durdurulmasına neden olur. Sonunda iktidar kavgası sertleşir, patlamalar meydana gelir ve yerleşmiş elitler topluca yerini bir “karşı-elit”e bırakmak zorunda kalır. Böylece Pareto’nun deyimiyle toplumsal devrim yaşanmış olur (Kapani, 2007:128-129; Turhan, 2000:50; Kışlalı, 1987:276). Önemli olan nokta gerek bir ihtilal sonucu, gerekse doğal yollardan meydana gelsin, her toplumun yapısı gereği mutlaka bir yönetici elit var etmesidir. Elit-kitle ayrımı tarih boyunca sürekliliğini bütün toplumlarda koruyacaktır.

Pareto, elit dolaşımı teorisini bir tarafta elit üyelerinin, diğer taraftan da alt katmandakilerin psikolojik niteliklerinin değişmeleri ile açıklamaktadır.

“İlk olarak, insan eylemlerinin büyük bir kısmının kökeninde mantıksal düşünme değil duygunun yer aldığına dikkat çekebiliriz... İnsan akıl dışı güdülerle hareket etmeye itilse de eylemlerini mantıksal olarak belli bazı ilkelere bağlamaktan hoşlanır ve bu yüzden kendi eylemlerinin doğruluğunu meşrulaştırmak için bu prensipleri a posteriori olarak kabul eder” (Pareto, 2013: 26-27).

İnsanların ‘duygu, tutku ve içgüdüler’ine göre davrandıklarını belirten Pareto, bunları “residues” (tortular) olarak adlandırırken; insanların davranışlarını haklı gösterme başka bir deyişle rasyonalize etme isteklerini de “derivation” (türetme) adını verir (Turhan, 2000:50). Bu bağlamda türemler ve tortular sayesinde toplumsal alandaki değer yönelimlerini ya da duyguları bireylerin söylemlerinden ve eylemlerinden hareketle gözlemleyebiliriz. Böylece sosyal yapı içerisindeki zihinsel ve duygusal değişim örüntüleri sağlıklı bir biçimde açığa çıkarılabilir. “Toplumsal eylem, Pareto’nun ‘türemler’ adını verdiği daha zihinsel fikirlerle

(örneğin, demokrasi, milliyetçilik ve özgürlük gibi fikirlerle) rasyonelleştirilen altı temel ‘duygu’nun ya da ‘tortu’nun herhangi biriyle belirleniyordu” (Marshall, 2009:182). Pareto, insan eylemlerinin çeşitliliği karşısında, çok sayıdaki unsurlar olan yani türemler ile az sayıda ana değişkenleri oluşturan tortular arasındaki birleşmeden yola çıkarak bir sınıflandırma yapmaya çalışır. Bu metodolojik yöntemin uygulanmasının sonucu şudur: “Tortular insan eylemlerinin temel güdüleridir. Türemler ise insan eylemlerinin dışsal ayrıntıdır” (Zetterberg, 2013:11). Dolayısıyla eylemlerin altında yatan temel duygular, güdüler tortuları; bunların rasyonelleştirilmesi ise türemleri oluşturur.

Zetterberg (2013:12), Pareto’nun teorisi çerçevesinde geliştirdiği, toplumsal eylemlerin ardında yatan altı ana tortuyu şöyle açıklar:

“1.Uyuşma: Macera yaratma ve maceraya başlama eğilimi, 2.Korunma: Güvenliği oluşturma ve sağlamlaştırma eğilimi, 3.Anlamlılık: Hissedilenleri çeşitli semboller aracılığıyla açıkça gösterme eğilimi, 4.Sosyalleşme: Diğer insanlarla ilişki kurma eğilimi, 5.Bütünlük: Kişinin kendisi için oluşturduğu iyi imajı sürdürmesi eğilimi, 6.Seks: Sosyal olayları erotik olarak anlam kalıplarıyla değerlendirme eğilimi.”

Bunun yanında benzer olmakla birlikte farklı yönlerinin de bulunduğu başka bir sınıflandırmayı ise Turner, Beeghly ve Powers yapar. Onlara göre Pareto’nun altı içgüdü kategorisi şu şekilde anlamlandırılabilir:

“1.Birleşimler: Yaratıcılık, gözü açıklık ve yaratıcı hayal gücü, 2.Grup devamlılığı: Yerleşik davranış biçimlerine ve geleneğe sıkı bağlılık, 3.Etkinlik: Eyleme ve duyguların ifade etme ihtiyacı, 4.Sosyallik: Yakın ilişki ve kabul görme arzusu, 5.Bütünlük: Maddi çıkar ve statü elde etme ve bireysel kimlik arzusu, 6.Cinsel içgüdüler: Cinsel doyum dürtüsü” (Turner, Beeghley ve Powers, 2017:428).

Farklı düşünürler tarafından ortaya atılan bu kategoriler sırasıyla ortak bir yorumlanmaya tabi tutulduğunda şu sonuçlara ulaşabiliriz: Uyuşma-birleşimler, yaratma; korunma-grup devamlılığı geleneksel olanın korunması, sağlama alınması; anlamlılık-etkinlik, hissedilenlerin ve eylemlerin farklı semboller ve simgelerle ifade edilmesi; sosyalleşme-sosyallik, farklı insanlarla iletişime geçme, ilişki kurma, kabul edilme isteği; bütünlük-bütünlük, bireyin çıkar amaçlı oluşturduğu kimliğini, konumunu devam ettirme eğilimi; seks-cinsel içgüdüler, toplumsal alanda cinsel doyum sağlama. Pareto esas olarak elitlerle ilgili analizinde “ilk iki ana psikolojik temeli; yenilik ve birleştirme duygusunu-yani kaba bir şekilde ifade edecek olursa, yığınların kaynaşma ve korunma içgüdüsünü- kullanır” (Zetterberg, 2013:12). Bu bağlamda

“En önemli iki duygu biçimi grubun devamlılığı ve birleşimlerin önemini vurgulayan değerlerdir. Pareto bu terimlerle insanların temel değer standartlarının iki sorun etrafında odaklandığını aktarmak ister: geleneğe bağlılık (bunu bazen ‘grubun devamlılığı’ bazen de ‘birleşimlerin devamlılığı’ terimleriyle ifade eder) ve değişim arzusu, Pareto yenilik eğilimini de içeren bu arzuyu ‘birleşim’ olarak terimleştirir” (Turner vd., 2017:427).

Söz konusu sözcükleri kişilere uyarladığımız zaman karşımıza konsolidatörler yani var olan düzeni meşrulaştırmak isteyen, eski düzen savunucuları, geleneklere bağlı ve onları korumaya almak isteyenler; diğer tarafta ise yaratma, yenileme, değiştirme, dönüştürme taraftarları olan ve yenilikçiler çıkmaktadır. Bu iki tipten biri, sahip olduklarına tutunur; diğeri ise bir şeylere sahip olmak için dışarı açılır (Zetterberg, 2013:12). Bu altı tür tortunun elitler dolaşımı kuramına uyarladığımızda, Pareto yönetimin ihtiyaç duyduğu niteliklerin ilk iki psikolojik tipte olduğunu vurguluyordu. Genellikle zor kullanma yoluyla egemenliği sağlayanlar, cesareti, kuvveti teşvik eden tortular kümesi ile kurnazlıkla yönetenler ve uzlaşmayı bu yolla sağlayan tortular kümesi diğerlerinden çok daha önemliydi. Pareto, Machiavelli’den ödünç aldığı tasvirle, birinci kategorideki tortularla donatılmış yöneticileri “aslanlar”, ikinci kategori tortularla donatılmış yöneticileri “tilkiler” olarak adlandırıyordu. Sonrasında ise “elitler dolaşımı” kuramını formüle etmek için bu ayırmadan faydalanıyordu (Heywood, 2014:115; Marshall, 2009:182-183). Elitlerin dolaşımı kuramına göre,

“...her toplum şiddetle, yani aslanlarla kuruluyor, ama yerleşiklik sağlar sağlamaz aslanların kuvveti ve cesaretine duyulan ihtiyaç azalıyordu. Daha sonra bu ihtiyacın yerini, tilkilerin daha ustalıklı hünerlerini devreye sokan çok daha yoğun bir ihtiyaç alıyor, dolayısıyla tilkiler egemen duruma geliyorlardı. Bir toplumun kimliği ve yön duygusu, daha cesur (aslanca) niteliklere duyulan ihtiyacı bir kez daha ortaya çıkaracak ölçüde belirsizleşene kadar tilkilerin egemenliği hüküm sürüyordu” (Marshall, 2009:182-183).

Bu bağlamda vurgulanmak istenen aslanlar ve tilkilerin dolaşıma girmelerini sağlayan özelliklere sahip olduğu ve bunları gerçekleştirmek için tortulardan ilk ikisinin önem arz ettiğidir. Dolayısıyla yönetici elitlerin yönetimi, iki şekilde olabilir: “Toplumları ya ulus sever, tutucu, ‘arlan yaratışlı ve amaçlarına varma için güç kullananlar’ (birinci tür tortuya sahip olanlar) ya da amaçlarını gerçekleştirmek için çok kez aldatmacaya, düzene ve yalana başvuran ‘tilki yaratışlılar’ (ikinci tür tortuya sahip olanlar) yönetir” (Turhan, 2000:51). Elitlerin toplumsal alan içerisinde etkili olabilmesi için bazen geleneksel olanı koruma bazen de yaratıcı hayal gücüyle onu değiştirme girişiminde bulunması zaruridir. Bu nedenle uyuşma-birleşimler ve korunma-grup devamlılığı hayati olan tortulardır.

Elitlerin dolaşımı düzensiz fakat devamlıdır. Söz konusu kuram sadece gücün ve paranın meydana getirdiği dolaşım/değişim değildir. Bunun ötesinde baskın tortunun

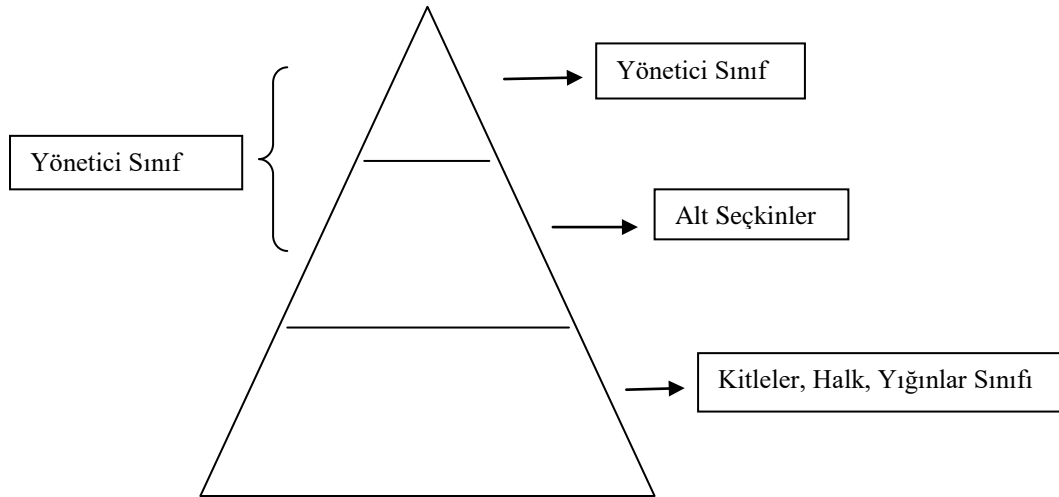
değişmesi böylece eski elitlerin yerini yeni elitlerin almasıdır. Pareto Marks'ı “insanlığın tarihi elitlerin sürekli olarak birbirlerinin yerlerine geçmelerinin tarihidir” diyerek eleştirmektedir (Zetterberg, 2013:13; Turhan, 2000:51).

2.3.2. Gaetano Mosca, Henri Pirenne, Joseph Schumpeter- Sosyo-Ekonomik Güçlere Göre Üstünlük Tanıyan Görüş

Seçkin teorisyenleri içinde Pareto'dan sonra en önemli isim İtalyan düşünür Gaetano Mosca'dır. Mosca, seçkinler ile yığınlar arasında ilk sistematik ayrımı yapan kişidir. Bu yöndeki düşüncelerini *Ruling Class (Yönetici Sınıf)* isimli eserinde açıklar. Mosca'ya göre, tüm toplumlarda yöneten ve yönetilen olmak üzere iki sınıf bulunur:

“Her zaman sayısı daha az olan ilk sınıf tüm siyasal işlevleri yerine getirir, erki tekelinde tutar ve erkin sağladığı üstünlüklerden yararlanır; buna karşılık sayısı daha az olan ikinci sınıf birincisi tarafından bazen şu ya da bu ölçüde meşru, bazen de yine şu ya da bu ölçüde keyfi ve zora dayalı bir biçimde yönetilir ve denetlenir” (Bottomore, 2010:9).

Örgütlü olma biçimi yönetenlerin, örgütsüz olan yönetilenleri idaresi altına almasına ve iktidarı elinde bulundurarak yönetilenler üzerinde güç sahibi olmasını sağlar. Mosca'nın seçkin modeli aşağıdaki gibi hiyerarşik bir yapı arz eder:



Tablo 1: Mosca'nın Elit Modeli (Türküne, 2003:386)

Mosca'ya göre siyasal sınıf, bir bütün değildir ve değişik fonksiyonlar gören iki katmana ayrılmıştır. Yönetici sınıf ve alt elitler olarak ayrılan “siyasal sınıf”, kitleler üzerinde güç konumundadır. Liderlik için gerekli vasıflar, toplumsal kurumları ve organizasyonları

yönetme becerileri, iktidarı elinde bulundurma potansiyeli hiyerarşik üçgenin tepesinde yer alan yönetici sınıfta toplanmıştır. Alt elitler, kitleler ile yönetici sınıf arasında siyasal yapının istikrarını ve dengesini sağlayan; alt ile üst katman arasındaki iletişim ve uzlaşmayı gerçekleştiren çok önemli bir köprü vazifesini görevini üstlenir. Bu nedenle kitleleri yönetmek ve yönlendirmek için alt elitlere ihtiyaç duyar. Bu aracı katmanın kültürel sermayesi aldığı rol açısından önemli olacaktır. Çünkü entelektüel kapasite kitlelerin yönetilmesindeki başarı ve başarısızlıkta etkili faktördür (Bottomore, 2010:9; Türköne, 2003:386). Toplumsal düzende, tek kişinin sınıf ya da grup desteği olmadan yönetimi devam ettirmesi olanaksızdır. Yönetici sınıf alanında yetenekli olan danışmanlara, idarecilere, yöneticilere her zaman ihtiyaç duyar. Kitle ise onu yönlendirme ve yönetme potansiyelini taşıyan bir azınlığa her daim muhtaçtır. Mosca, yönetici sınıf dolaşımını “sosyal güç” kavramı çerçevesinde açıklar. Sosyal güç olgusu para, eğitim, din, bilim, askeri vb. faaliyet alanlarındaki beşeri faktörlerden oluşur. Yönetici sınıfa ve konuma gelebilmenin yolu bu faaliyet alanlarında aktif olmaya, bunlara sahip olmanın yanında bunları yönlendirmeye bağlıdır. Entelektüel birikim, ekonomik üstünlük, söz konusu olan sosyal güç faktörleri yönetici sınıfa girmeyi sağlar. Bu faktörler sadece bunlarla sınırlı olmayabilir. Toplumsal gelişimin gerektirdiği ölçüde değişebilirler. Burada önemli olan yönetici sınıfın ortaya çıkabilecek yeni sosyal güçleri denetleyememesi sonucu yerini yeni bir yönetici sınıfa bırakacak olmasıdır.

Elitler dolaşımı kuramı, Pareto gibi Mosca'nın da üstünde durduğu ve temelini psikolojik etkenlerden ziyade daha çok sosyolojik bağlamda açıkladığı bir olgudur. Mosca, elitlerin dolaşımının niçin ve nasıl olduğunu şöyle açıklar:

“Komuta etmeye, siyasal denetimi kullanmaya yatkınlık artık bir tek yasal yöneticilerin malı olmaktan çıkıp diğer insanlar arasında yeterince yaygınlaşmıştır. Egemen sınıf dışında, yönetim sorumluluklarını paylaşma yetkisine sahip olmakla birlikte, kendisini iktidardan yoksun bulan başka bir sınıf oluştuğunda –demek ki, o yasa temel bir gücün yolunda bir engel haline gelmiştir ve şu ya da bu yolla ortadan kaldırılması gerekir” (Bottomore, 2010:55).

Toplumsal değişimin elit değişimine olan etkisi Mosca'nın görüşleri çerçevesinde anlam bulur. Marx'a benzer bir görüş benimseyen Mosca, elitlerin dolaşımını psikolojik faktörlerle değil, yeni sosyal güçlerin yükselişiyle açıklar:

“Siyasal güçler dengesinde bir kayma olduğunda-yani, devlet yönetiminde yeni nitelikler taşıyan kişilere gereksinme duyulduğunda, eski yetenekler önemlerinden yitirdiklerinde veya dağılımlarında değişiklikler olduğunda-gördüğümüz yönetici sınıfın oluşma biçiminin de değiştiğidir. Eğer toplumda yeni zenginlik kaynakları gelişirse, eğer bilginin uygulamadaki önemi büyürse, eski bir din çökerse veya bir yenisi doğarsa, eğer yeni düşünce akımları

yayılırsa, o zaman, yönetici sınıf toptan, bir anda, geniş bir alan çerçevesinde altüst olabilir” (Mosca’dan aktaran Turhan, 2000:57-58).

Böylece toplumların ilerlemesine paralel olarak sosyal güçlerin niteliğindeki değişimle birlikte yönetici sınıfın nasıl değiştiğini görmekteyiz. Din, eğitim, ekonomi, askeri, bilim gibi birçok toplumsal faktör elit değişiminde sosyal gücü oluşturur ve bu alanlardaki değişimin topluma yansması kaçınılmazdır.

Mosca, eski seçkinlerin yerini yeni seçkinlerin aldığı gerçeğini kabul etmesinin yanında toplumun alt sınıflarından bireylerin var olan seçkinlerin arasına girmesiyle de değişimin olacağına vurgu yapar. Dolayısıyla farklı toplumsal seviyelerdeki hareketlilik hacmi ortaya “hareketli ve hareketsiz toplumlar” ayrımını çıkarır. Hacmin fazla olduğu toplumlar modern demokratik toplumlardır (Bottomore, 2010:56). Bu toplumlarda din, eğitim, bilim, ekonomi gelişmeye ve berberinde toplumsal değişimi sağlamaya açıktır. Mosca, alt sınıfların yetenekleri çerçevesinde siyasal elit içinde dâhil olmasını Pareto’nun psikolojik etkenlerinden farklı olarak Marks’ın görüşüne benzer biçimde sosyo-ekonomik güçlerle açıklar. Psikolojik karakteristikleri önemsemeyen Mosca, seçkin kesim üyelerinin entelektüel ve ahlaki niteliklerini dile getirerek elitlerin yükseliş ve çöküşleriyle ilgili açıklamalarda bulunur. Ekonomik, kültürel ve sosyal değişiklikler sonucu toplumda oluşan yeni gruplar, zamanı geldiğinde siyasal sistemlerde ve toplumsal yapıda değişiklikler yaratırlar. Alt sınıfların yetenekli üyelerinin siyasal elit içine alınmasıyla devrimlerin önlenebileceği görüşü, Mosca ve Pareto’da ortaktır.

Elit dolaşımında toplumun ekonomik örgütlenmesinde yaşanan değişiklikler, güç dengesinin de değişimini sağlar. Sosyo-ekonomik güçleri kuramın merkezine koyduğumuzda bir siyasal elitin yükselişini ve diğerinin düşüşünü ekonomik üretim biçimlerindeki (mülkiyet ilişkilerindeki) değişikliklerle açıklarız. Mosca’nın yanında Marksizm’den etkilenen diğer görüş savunucuları Henri Pirenne ve Joseph Scumpeter’dir. Pirenne, kapitalizmin gelişmesindeki her farklı dönemin değişik bir kapitalist sınıfın egemenliğiyle karakterize olabileceğini söylemektedir.

“Ekonomik gelişmedeki her değişimle birlikte süreklilikte bir kesinti olur. O noktaya değin etkin olan kapitalistler, o zamana değin bilinmeyen, doyurulmaları yeni araçları gerektiren ihtiyaçların yarattığı koşullara kendilerini uyduramadıklarını kabul ederler. Savaşmadan geri çekilirler ve mensupları eğer işlerin yönetimine katılacak olurlarsa yalnızca sermaye sağlayarak edilgen bir biçimde katılan bir aristokrasi haline gelirler. Onların yerlerine yeni insanlar, değişme yelleri önünde cüretle yelken açan yürekli ve girişimci bireyler yükselir” (Bottomore, 2010:58).

Böylece yeni insanlar, ekonomik sermayeye sahip olduğu ve onu yönetebildiği sürece ekonomik etkinliğin yeni önderi hâline gelir. Bu da elitlerin dolaşımında ekonomik gücün yarattığı değişimdir. Pirenne, böylesi dönüşümlerin meydana geldiği dört temel dönemden bahseder: “11.yüzyıldan başlayarak kent tacirlerinin yükselişi; 13.yüzyılda uluslar arası ticaretin gelişmesi; 16.yüzyılda yeni sanayilerin ve imalatçı kentlerin ortaya çıkışı ve son olarak da 18.yüzyılda sanayi devrimi” (Bottomore, 2010:58; Turhan, 2000:58). Diğer taraftan Joseph Schumpeter, elitlerin dolaşımında bireysel ve toplumsal faktörleri birlikte düşünür. Ona göre birden fazla dolaşım sürecinden bahsedebiliriz. Bunlar: “Bir sosyal sınıf içinde ailelerin yükseliş ve düşüşleri; sınıf içinde, bir sınırdan ötekine gidiş geliş şeklinde yaşanan hareketler; sınıfların yükseliş ve çöküşleri”dir (Arslan, 2007:8-9). Bir toplumda, “toplumsal tırmanmayı enerji ve ahlak gibi bireysel özelliklerin yanı sıra, üst sınıfların açıklığı ve yeni etkinlik alanında var olan girişim fırsatları gibi toplumsal koşullar da etkiler” (Bottomore, 2010:58). Bu nedenle sınıfların yükseliş ve çöküşlerinde kişilerin bireysel özelliklerine önem vermesinin yanında toplumsal yapıdaki koşullarda etkilidir. Schumpeter Almanya’daki bir gelişmeye değinerek ulusal yapının tamamındaki her sınıf konumunun hem işleyişindeki öneme hem de işlevindeki potansiyeli başarıyla yerine getirmesi sonucundaki değişime değinmektedir. Almanya’da savaşçı soyluluğun yükselişi ile birlikte ulusal daire sisteminin gelişmesini, sonradan da toprak mülkiyetinin babadan oğula geçmesinin bir sonucu olarak, bu savaşçı soyluluğun 14.yüzyılın sonundan itibaren çöküşünü göstermiştir. Bu çöküşün altında yatan nedenler, toplumun militerlikten uzaklaşması yani bireysel savaş işlevinin toplumsal yönünü kaybetmesi ve geniş toprak sahiplerinden yana meydana gelen ekonomik değişimlerdir (Bottomore, 2010:59). Dolayısıyla bütün toplumlarda kalıcı bir seçkin bireyden, aileden, soydan bahsedilemez. Elitlerin dönüşümü bunu temellendiren en açıklayıcı teoridir. Mosca, Pirenne ve Schumpeter toplumsal alanda ağırlıklı olarak ekonomik güç ögesinin değişmesiyle birlikte elitlerin dolaşımının gerçekleşeceğine vurgu yaparlar. Mosca, yönetenler-yönetilenler arasında bir dönüşümden bahsederken; Pirenne, kapitalist dönemdeki her sınıfın dönüşümü dinamik tutacağını; Schumpeter ise sınıf, sınır ve aile merkezi güçler çerçevesinde bu dönüşümün sağladığını belirtir.

2.4. Entelektüel Kavramının Tanımı ve Tarihsel Dönüşümü

Entelektüel kavramı dilbilim açısından “entelektini (*intellecte*) kullanan kişi” olarak tanımlanır. Etimolojik bakımdan Latince *leg*'ten türemiş entelekt kavramı, aynı dilde *intellectus* sözüğüyle karşılık bulur. Latince *intellectus*, Grekçe'de *vous (nous)* sözcüğüne tekabül eder ve ‘entelekt’in Fransızcaya geçmiş hâlidir (Özcan, 2006:41; Bodin, 2000:9). Akıl, zihin, kudret, idrak ve uyanıklık anlamına gelen ‘*intellect*’, çoğu kez, “*manuel*” (elle çalışan, elle ilgili) karşıtı aklın, zekânın kullanımının baskın olduğu kişiler için de kullanılır (Bodin,2000:9). Bu bağlamda ‘entelekt’ kavramı, “akla ve diskursif düşünmeye karşıt, soyut ve mantıksal düşünme yetisidir, genel fikirleri türetme ve kullanma gücüdür; kavramlarla düşünme kabiliyetidir” (Özcan, 2006:41). Mental davranışın odağındaki entelekt kapasite doğru ve yanlış önermeleri ayırt ederek entelektüel aktivitenin amacına ulaşır. Böylece entelektüel, pratik bilgidен ziyade aşkın değerlere, idealara ilgi duyar. Bu da entelektüelin düşünme formunu deneyimden ayırarak kurgusal ve eleştirel olmasını sağlar. Deneyimden kasıt geçmişin mirası olan ve geçmişten günümüze kurumlar aracılığıyla taşınan kuralların ve normların içselleştirilmesidir (Özcan, 2006:41).

Latince *intellectualis*'ten gelen entelektüel (*intellectuel*) kavramı, Fransızcaya ilk defa 1265 yılında girerek bu dilde sıfat olarak işlev görür. Fransızcada ad göreviyle kullanılmaya başlanması 1820’li yıllara dayanır. Bu yıllarda terimi, ad olarak kullanan ilk kişiler Stendhal, Saint-Simon ve Buchez’dır. Saint-Simon, entelektüel kavramına sosyolojik bağlamda anlam yükleyerek “feodal bir organizasyonu yıkmak için, sanayicilerle işbirliği yapan aydınlar” olarak tanımlar. Ondan sonra terim, siyasetle ilgilenen bazı gençler tarafından, kendilerini başka insanlardan yüksekte gören anlamıyla hazırladıkları yerel dergilerde kullanılır (Özcan, 2006:45-46). Başlangıçta entelektüel kavramı,

“başka türlü karşılaşmaları pek olası olmayan, iş birliğine gitmeleri daha da az olası, kendi meslek görevlerini yerine getiren oldukça farklı uğraşlardan ve toplumsal konumlardan kadınlarla erkeklerin işbirliğini sağlama yönünde bir girişimdi: Bilim adamları, siyasetçiler, yazarlar, sanatçılar, felsefeciler, hukukçular, mimarlar, üst düzey mühendisler” (Bauman, 2017:30).

Daha sonraları kavramın işaret ettiği yeni ortaklaşa öge, uğraş alanlarının tümünde merkezi olarak zihnin rol almasıdır. Louis Bodin (2000:17), entelektüelin kendi konum ve rolüne uygun bir bilinç hâli olarak düşünülüp tanımlanmasından yanadır. Bu bağlamda entelektüel, “Akıl ve idrak ile ilişkili olan, soyut alandaki düşüncelerle hesaplaşma içinde olan kimse anlamındadır” (Kılıçbay,1995:175). Bu nedenle “... düşünmeyi ve düşüncelerini öğretmeyi

meslek edinmiş kimseleri belirtmektedir. Düşünce eyleminin kişiselliği ile bunun eğitim yoluyla yayılmasının bu birlikteliği, entelektüeli belirtmekteydi” (Goff, 2006:18). Edward Said’e (2018:28) göre ise entelektüel “belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireydir.” Bu tanımlamalar çerçevesinde entelektüelin hem bireysel hem kamusal alan içinde gerek şahsi gerek toplumsal rolleri olduğu açıktır. Bunun yanında entelektüeller, “konuşma ve ifadelerinde toplumdaki diğer bireylere nazaran evren, doğa ve insanla ilgili soyut ve genel simgeleri sık sık kullanabilen insanlardır” (Shils’den aktaran Dereli, 1974:14). Dolayısıyla kavram, hem anlam alanı olarak hem de karşılık geldiği tarihsel kişilik olarak ‘Batı’lıdır (Bodin, 2000:9).

Kolektif bir ad olarak “entelektüeller” sözcüğünün kökeni yakın bir tarihe dayanmaktadır. “Kimi zaman Clemenceau’ya, kimi zaman da Dreyfus davasına kamusal karşı çıkışın altına imza atanlara mal edilir; ancak her halükârda, sözcüğe on dokuzuncu yüzyılın sonlarından önce rastlanmamaktadır” (Bauman, 2017:30). Bu nedenle kolektif entelektüeller adının türetimi ve kullanım alanları özel bir yere sahiptir.

“Her yerde ve her zaman ‘entelektüeller’ bir hizmet için bir araya gelmenin ve kendi kendini görevlendirmenin birleşik etkisiyle oluşurlar. Entelektüel olmanın anlamı, kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili kısmi uğraşının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın -hakikat, yargı ve beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenmesi demektir. ‘Entelektüeller’ ile ‘entelektüel olamayanlar’ı ayıran çizgi, hep belirli bir faaliyet tarzına katılma yönünde verilen kararlarla çizilir” (Bauman, 2017:8).

Her adlandırma bir bölünmeye sebep olur. Fakat “entelektüellerin bir grup olarak ayrılmasının ima ettiği bölünme, zeki, düşünen, eğitilmiş, seçkin aydın kategorisinin sınırlarını aşan bir bölünmedir” (Bauman, 2017:31-32). Dolayısıyla entelektüel pratikler, belirli bir uzmanlık alanının ötesine geçebilmekle gerçekleşir. Bireyin uğraş alanının sınırlarını aşarak evrensel ve küresel konularla ilgilenerek faaliyet tarzını bu yönde şekillendirmesi entelektüel olmanın gereğidir.

Tarihsel süreç içerisinde ‘entelektüel’ kavramının oluşum ve dönüşüm evreleri çağlara, dönemlere ve toplumlara göre farklılık gösterir. Sürece baktığımızda topluluklar içerisinde lider, öncü, bilgin, düşünür vb. kategorilerde bireyler yer alır. Bu kategoriler toplumun siyaset, eğitim, din, hukuk gibi kurumlarının baskın yapısına uygun olarak şekillenir. Bazı araştırmacılara göre entelektüeller, her toplumda ve her dönemde farklı adlar ve çeşitli misyonlar yüklenerek var olur; terim olarak entelektüel adlandırılmasıyla anılmasıyla bile entelekt işlevleri yerine getiren rollerde bulunurlar. “Kabile, şehir devleti, ulus devlet, imparatorluk; bütün bunlarda düşünce, kültür ve yazı profesyonelleri vardır; kültürel mitik ve kutsal söz profesyonelleri bulunur” (Özcan,

2006:42). Bu profesyoneller, sosyal hayatın temellerini ve grup kimliğini korumayı amaçlayan söylemleri üreterek; bu söylemleri yere ve zamana taşımak gibi işlevleri üstlenen entelektüel rolünü oynar. Hint'te rsi'ler, Çin'de Shi'ler, Yakın Doğu toplumlarında bilgeler, İslam âleminde kelimacılar, mutasavvıflar, Yahudilerde gezici vaizler halkın bilinçlendirilmesi ve bilgilendirilmesi görevini yerine getiren entelektüel temsilcilerini oluştururlar (Özcan, 2006:42-43).

İlkel toplumlar üzerine çalışan Paul Radin eserlerinde bu toplumların düşünce biçimleri, dinsel görüşleri, ahlaki sistemleri ve felsefeleri hakkında öğretici bilgiler sunar. Entelektüellerin etiyojisi açısından Radin'in bakış açısı önemlidir. Ona göre, ilkel topluluklarda “dindışı kimse” ile “rahip-düşünür” den oluşan iki genel tipin varlığı söz konusudur. “Rahip-düşünür”, eylemle ikinci dereceden bağlantılı ve dinsel olguların çözümlenmesiyle ilgilenirken; “dindışı kimse”, eylemle ikinci dereceden ilişkili ve dinsel olguların etkileriyle ilgilenir. Bu ilkel topluluklarda, “‘eylem’le meşgul sıradan insanların oluşturduğu büyük çoğunluk’ ile ‘eylem’ üzerinde düşünmeden edemeyen küçük grup” arasında bir zıtlık vardır. Küçük grup, “belirgin bir özelliği olmayan” çoğunluk içinde, belli özelliklerinden dolayı varlık kazanır. Başka bir anlamda, daha geniş olan grubun donanımındaki belli bir yetersizlikten veyahut eksiklikten ötürü varlık kazanmaya çağırılır. Böylece küçük grup, “belirgin bir özelliği olmayan büyük çoğunluğun yetersizliğini gideren gerekli bir tamamlayıcısı” rolünü üstlenir. İlkel insanı belirsizlik korkusundan kurtaran bilgi muhafızları, belirgin bir özelliği olmayan grup üzerinde gücünü ve iktidarını artırır. Küçük gruba bağımlı hâle gelen sıradan insanlar ilahiyatçıların, büyücülerin, şamanların, rahiplerin daimi varlığına ve sürekli müdahalesine gereksinim duyarlar (Radin'den aktaran Bauman, 2017:17-19). Dolayısıyla burada ‘küçük grup’un rolleri toplumun sesi, çoğunluğun koruyucusu olan entelektüel temsiline aittir denilebilir.

Fransız Sosyolog Leclerc'e göre, tarihin her döneminde, toplum içerisinde sembol olan belirli sosyal tipler vardır. 16. ve 17. yüzyıllarda vicdanlı, dürüst, soylu insan; Aydınlanma Dönemi'nde filozof; çağımızda ise entelektüel, tarihi dönemlerde ortaya çıkan sembolik tiplerdir (Özcan, 2006:49). “Bu bağlamda, entelektüele atfen bağımsızca ve özgürce ‘düşünen adam’ metaforunu ve düşünümü, genel olarak çok geniş bir tarihsel yelpazede ve çok daha gerilere doğru yayabilir; tarihin çeşitli dönemlerinde ‘düşünen adam(lar)’ figürleri bulabiliriz” (Genç, 2006:13). Bu anlamda, entelektüelin tarihi Batı'da İsa'dan önce beşinci yüzyıla, sofistlere kadar götürülerek; modern entelektüel bir biçimde sofistlerin torunu olarak görülür. Sofistler, yaşadıkları dönemde hem bağımsız toplumsal konumları, hem bilgiye ilişkin mutlakçı olmayan anlayışları ve hem de sosyal hayata ilişkin tutumları açısından, modern entelektüelin öncüsü olmaktadır (Meriç, 2018:25-28). Ortaçağ tarihçisi Le Goff'a (2006:17) göre, entelektüel ilk olarak Ortaçağ'da kendini

gösteren bir figürdür: “okumuş rahip (clerc) Batı ortaçağına özgü bir soyun ardıdır. Yani entelektüeller soyunun.” Ortaçağ toplumlarında entelektüel rolünü üstlenenler için kullanılan ‘clerc’ kavramı, ayrıca “din adamları sınıfı içinde yer alan fakat kilisenin din sömürüsüne karşı çıkan kişileri kapsamaktadır” (Safa, 1971:131). O dönemde baronlar, köylüler okuma bilmemektedirler. Bu görevi rahip üstlenirken, kilise siyasi ve ekonomik bir güce sahiptir. Bu özellikleriyle Sartre’ye (2017:21) göre Kilise, “kendini ifade eden ve başka sınıflara dayattığı bir ideolojinin” (Hıristiyanlığın) bekçisidir. “Din adamı derebeyiyle köylü arasında bir aracıdır; karşılıklı olarak, onların ortak bir ideolojiye sahip olduklarını bilmelerini sağlar. Dogmaları korur, geleneği aktarır ve uyarlar. Kilise adamı olduğundan, bilgi uzmanı olamaz. Mitik bir dünya imajı sunar” (Sartre, 2017:21). Böylece Ortaçağ’da entelektüel rolünü üstlenen cleric, faaliyet alanları itibariyle modern entelektüelin öncüsüdür. Cleric sözcüğünün yanında Ortaçağ’a ilişkin ve günümüzde teknik anlam kazanan literati kavramı entelektüel temsilinin başka bir yönüne işaret eder. Mardin’in ifadesiyle, “‘geleneksel’ topluluklarda hayatlarını ‘bilme’ye veren kişiler, edindikleri bilgileri ‘entelektüel’lerden çok farklı şekilde kullanırlar” ki, “bu kişilerin, bilgiyi muhafaza ve topluma ‘iyi’yi gösterme yolunda yükledikleri sorumluluklar *les clerics* tabirinde vurgulan[mış]tır” (Mardin, 2012:252). Bununla birlikte “literati” olarak adlandırılan geleneksel bilgi taşıyıcılarının asıl işlevi, “kültürel araçları tasarruf etmek suretiyle, ‘düzen’in sürdürülmesine katkıda bulunmak”tır. Geleneksel literati, “düzen” fikrini en doğrudan ve en tarihsel biçimi ile algılar, yani statüko ile ilgilenir (Öğün, 1995:30). Böylece mesleği “bilme” olan literatus (çoğul literati), bulunduğu toplumun değerlerinin sağlanması, yasaların sürdürülmesi, geleneklerin kuşaktan kuşağa aktarılması görevlerini de üstlenir. “Literatus, bu ‘ciddi’ alanın dışına çıktığı zaman, şahsiyetini gösterebileceği tek alan olarak ...‘dedikodu-taşlama-haset’ alanlarını bulur” (Mardin, 2012:254).

Kültürün özünü devam ettirme işleviyle yazılı kaynakları kontrol eden literatus, toplumsal alandaki köklü değişikliklere ancak kendilerinin korumakla yükümlü olduğu kozmolojik-dini modeldeki değişikliklerle birlikte izin verebilir (Mardin, 2012:254). Çin’de uzun dönemler boyunca yönetici katman oluşturan literati, Max Weber’e göre laik soylulara (genteel laymam) verilen eğitim sonucu egemen sınıfta yer alır. Bu üst sınıfa giriş dışı kapalı ya da kalıtımsal bir küme olmayıp halka açık bir sınavla sağlanır. Kümenin üyeleri genelde feodal dönem boyunca feodal ailelerden, daha sonraları ise üst toplum katmanlarından alınır. Literati’nin ayrıntılı bir istatistiksel çözümlemesi 1600-1900 arası dönemde yapılır. Buna göre yüzde olarak minimum kısmını sıradan aileler, geriye kalan çoğunluğu ise seçkinlerin altındaki toplumsal kümeden

gelenler oluşturur. Zamanla feodalitenin yıkılmasıyla entelektüeller daha önemli toplumsal işlevleri yerine getirirler (Bottomore, 2010:73).

Modern entelektüelin varlık sahası şehirleşme süreciyle birlikte kendini göstermiştir. “Mesleği yazmak veya öğretmek -veyahut daha doğrusu ikisi birden- olan biri, hocalık ve bilginliği profesyonel olarak yapan biri, kısacası entelektüel ancak kentlerle birlikte ortaya çıkmıştır” (Goff, 2006:24). Batı’da kentler her zaman varlığını sürdürerek, surların içinde dinsel, idari ve askeri bir önderin etrafında toplanan küçük gruplardır. Ekonomik hayat gündelik ihtiyaçları karşılayabilecek küçük pazarlardan ibaretti. Fakat zamanla diğer ülkelerle tahta, kılıç, köle, kürk talep ederek gelişmeye başlamıştır. O dönemde ticaret ve endüstri daha basit bir şekilde zanaat sektörüne bağlı olarak ortaya çıkan iş bölümü entelektüellerin birer meslek erbabı olarak kentlerde görülmesine zemin hazırlamıştır (Goff, 2006:23-25). Böylece modern entelektüellerin kökenleri, 11-12.yüzyıllarda şehirleşme sürecinin başlaması ve bu sürece bağlı olarak şehir üniversitelerinin kurulmasına dayanmaktadır. “Üniversitelerin gelişmesi hümanist öğrenimin yaygınlaşmasıyla birleşerek, ruhban kastı olmayan, üyeleri değişik toplumsal ortamlardan gelen ve bir ölçüde feodal bir toplumun egemen sınıflarından ve egemen öğretilerinden bağıni koparmış bir entelektüel sınıfının oluşumuna olanak sağladı” (Bottomore, 2010:73). Sartre’nin ifadesiyle “Kutsal bir sektör laikleştirildikçe, Tanrı yeniden göğe yükselmeye hazır[dır]”landı. Dolayısıyla 17.yüzyıldan itibaren Tanrı gizli bir şekilde var olmaya başlamış; aynı zamanda burjuvazi kendini küresel çapta bir sınıf olarak kabul ettirme gereği duymuştur. Bu düşünce biçimi ruhban sınıfı tarafından değil, pratik bilgi uzmanları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Batı’daki bu düşünce bunalımı edebiyatçılar, hukukçular, matematikçiler, hekimler vb. pratik bilgi uzmanları tarafından oluşturuldu. Böylece bu uzmanlar din adamlarının yerini alarak “kendilerine ‘filozof’ adını verirler, yani ‘bilgelik tutkunları.’ Bilgelik ise akıl demektir. Filozofların özel çalışmaları dışında, burjuvazinin eylem ve taleplerini kucaklayıp doğrulayan akılcı bir evren kavramı yaratmaları söz konusudur” (Sartre, 2017:239). Bottomore’e göre, üniversitelerin oluşturduğu entelektüel sınıf, “Aydınlanma düşünürlerini üretmiş; özellikle de Fransa’da entelektüeller eski rejimin (ancien regime) egemen sınıfıyla Kilisesi’ne karşı çıkararak kendilerini toplumun eleştirmenleri olarak kabul ettirmişlerdir” (Bottomore, 2010:73). Sonrasında ise,

“...filozoflar, çağdaş entelijansiyanın ilk öncüleri olarak cisimleşmişler; kilise kurumunun dışında ve çoğu zaman kilise bilgisine aykırı bilgi üreten bu yeni ve modern insanlar, modernite çerçevesinde ‘entelektüel’in ilk örneğini oluşturmuşlardır. 15.yüzyıldan itibaren kilisenin dünya görüşü ve dogmaları ile laik entelektüellerin seküler tutumu ve bilimsel bilgiye yönelişleri arasındaki mücadele gelişmeye başlamış ve karşıtlık gözle görülür hâle gelmeye başlamıştır” (Genç, 2006:21).

Sonuç itibariyle kentlerde kurulan üniversiteler eğitim alanında Kilise'nin tekeline son vermiş, bilginin laik bir ortamda muhatabına aktarılmasını sağlamış ve öğrenci olmanın yanında bilgi üretme görevini yerine getiren ilk entelektüel kesimi yaratmıştır (Özcan, 2006:44).

Aydınlanma döneminden önce “zihinsel etkinliklerden hoşlanan, her şeyden mümkün olduğu kadar haberi olmaya çalışan, kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çabalayan insan” tanımı entelektüele aittir. Bu dönemle birlikte söz konusu tanımlamanın yanında “entelektüel etkinliğe daha iyi bir toplum, daha iyi bir insanlık için düşünce üretme ve gerektiğinde pratik eylemde bulunma misyonu da eklenmiştir” (Karadağ ve Aslan, 2013:189).

Bu nedenle Dreyfus Olayı'nın 'entelektüeller'i ortaya çıkarması tesadüfi değildir. Bunun temeli Rönesans'a dayanmakla birlikte en orijinal biçimine,

“Aydınlanma'da ulaşan özel bir evrim'in sonucudur... Aydınlanma ise insana ve akla güvene dayanmaktadır. Buna göre bir yandan insan aklının doğanın ve toplumsal düzenin işleyişini kavrayabileceğine ve geliştirdiği yasa ve kuralları insanların mutluluğu için kullanabileceğine, öte yandan bir insan için iyi olanın ancak o kişi tarafından belirlenebileceğine inanılmaktadır. Bu yolla insanın kaderi ilahi olanın elinden alınmakta ve insanın eline teslim edilmektedir” (Tekeli, 2007:19).

Bu dönüşüme yol açan ve entelektüellerin ortaya çıkışına dolaylı yollardan sebep olan bazı olaylar vardır. Bunlar: “Dini düşüncelerin egemenliğinin tartışılır hâle gelmesi; dini çoğulculuğun ortaya çıkışı; tabiat bilimlerinin doğması; metin eleştirisinin yapılmaya başlanması; tarihin ve sosyal bilimlerin ortaya çıkması; toplumun ve kültürün sekülerleşmesi; düşünce ve yayın haklarının, insan hakları kategorisinden sayılmasıdır” (Özcan, 2006:48). 18.yüzyıl Aydınlanma dönemi entelektüelleri bilimcilik, akılcılık ve modern ulus-devlet projesinden de etkilenmiştir (Karadağ ve Aslan, 2013:189). 19.yüzyıl entelektüeli ise “kendi kendini belirleme (autodesignation) sürecinden doğan bir a posteriori tanımlamadır” (Özcan, 2006:44). Modernite bağlamındaki düşünömsellik alanı bu bağlamda “kendine özgü doğası, özsel yapılanışı, formüle edilişi ve karakterizasyonu kendi özgül tarihselliğinin mührünü taşır ve onu diğer dönemlerinkinden radikal bir biçimde koparır. Ki, bu düşünüm(sellik), sekularizasyona uğramış ve modern anlamıyla akli temele alan bir düşünömselliktir” (Genç, 2006:13). Böylece modern entelektüelin zihinsel inşa süreci ve düşünömsellik alanı Rönesans, Aydınlanma ve Modernleşme hareketleri çerçevesinde biçimlendirilmiştir.

Entelektüel kavramının dönemlerine ait tanımlamalarından biri de “entelijansiya” terimi çerçevesinde anlam bulur. Terimin hangi dilden geldiği konusu tartışmalıdır. Pascal Ory'ye göre entelijansiya, Fransızca kökenlidir ve Aydınlanma Dönemi'nde ortaya çıkar. Ancak Boudin'e göre entelijansiyanın Fransızcada eşdeğeri yoktur. Etimoloji konusunda son olarak Malia Martin'e göre ise entelijansiya, Latince 'intelligentis'ten, Alain Besançon'a göre ise entelijansiya köken olarak

Almanca ‘intelligentz’ den gelir. ‘Intelligenz’ kavramı 19.yüzyılın ortalarından bu yana Almanya’da “eğitilmiş olmanın yanı sıra ‘ilerici’ tavır ve eylem biçimlerini benimseyen bireylerden oluşan bir topluluğa atıfta bulunmak için kullanılmıştır”ır (Hanioglu, 2006:79-80). Polonyalılar tarafından Slavlaştırılarak Rusya’da toplumsal ve siyasal meselelerin önemli bir parçası hâline gelen entelijansiya kavramı Almanya, Fransa gibi ülkelerde farklı misyonlar üstlenerek var olur. Ancak kavram temelini Rus yapılandırmasının önemli parçalarından birini oluşturmasından alır. 19.yüzyılda Rusya’da ortaya çıkan ‘entelijansiya’(intelligentisa), “1830-1840’lı yıllardan 19.yüzyılın sonuna kadar Rusya’daki işsiz-güçsüz insanların oluşturdukları gruplar”ı tanımlamada kullanılır (Özcan, 2006:57). M. Şükrü Hanioglu’na (2006:78) göre bu kavram tarihin belli bir zaman aralığında, sadece Rusya ve Polonya’da var olan ve bu ülkelerde kendini “halkın beyni” olarak gören hayali toplumsal bir tabakadır. Başka hiçbir ülkede boy göstermemiş olan bu topluluk hoşuna gitmeyen fikirleri küçümseyip, sosyal olaylar konusunda fikir öne süren, çeşitli yazılar kaleme alarak kendi kendilerini “aydın” olarak tanımlayan, entel olmaya çalışan hayali sosyal bir grup yaratmaktadırlar.

“Okulunu uzatmış öğrenciler, kürsüleri elinden alınmış profesörler, kitaplarını bastıramayan yazarlar, eserleri toplumda ilgi görmeyen sanatçılar, ayrıcalıklı konumuna yitirmiş soylular, görevlerine son verilmiş din adamları, resmi elitlere ve iktidara karşıt grup oluşturuyorlardı; nihilist ve eleştirici mantığı benimseyen, ihtilalci tutum takınan bu gruplar entelijansiya” (Özcan, 2006:57) olarak nitelendiriliyordu.

Bottomore ise ‘intelligentsia’ kavramına karşılık “aydın kesim” kavramını kullanır. Ona göre aydın kesim,

“ilk kez 19.yüzyılda, Rusya’da kendilerine profesyonel iş yapma niteliği kazandıran bir üniversite eğitimi almış olanları adlandırmak için kullanıldı; sonraları sözcüğün kapsamı birçok yazar tarafından kol gücüne dayanmayan (nonmanual) uğraşlarda bulunan herkesi içerecek biçimde genişletildi. Bu anlamda aydın kesim terimi ‘yeni orta sınıflara’ denk düşmekte olup, bu sınıf içerisinde üst ve alt katmanları ayırt etmek olanaklıdır. Üst katman profesyonel işlerde çalışanlardan, alt katman ise daha rutin büro ve idari görevlerde bulunanlardan oluşmaktadır” (Bottomore, 2010:72).

Entelijansiya kavramının içeriğini dolduran anlam alanı dönemlere, ülkelere ve kişilere göre farklılık gösterir. Ancak ana yapısını Rusya’dan alarak, sosyal ve politik olayların bir parçası hâline gelmiştir. “Entelijansiya, büyük bir olasılıkla teknik terim olarak ilk defa 1860’lı yıllarda romancı Boborykin tarafından kullanılmıştır. Terim onda, iktidarı eleştiren eğitim düzeyi yüksek kişiler topluluğu anlamına geliyordu” (Özcan, 2006:57). Entelijansiya bu anlamıyla farklı ülkelerde devleti eleştiren kişiler olarak görünmeye başlamıştır.

“Polonya’da devletsiz entelektüeller devlet yaratmaya çalışırken, Boborykin benzeri yazarlar entelijansiya kavramıyla Rusya’da devletin uyguladığı siyasetleri eleştirme noktasından yola çıkan, aristokrat kökenlilerin Polonya’ya nazaran çok daha sınırlı temsil edildiği bir topluluğa atıfta bulunmak için kullanmışlardır. Bu oldukça farklı karakterdeki toplulukların ortak hususiyeti ise

bağımsızlıklarını asli karakterleri, fikir üretimini ise ana işlevleri olarak görmeleri idi” (Hanioğlu, 2006:79).

Böylece entelijansiya kavramını ilk kez modern toplumlarda kullanan “...Trentovvski ve Libelt bununla Polonya'nın yeniden yaratılması için çaba gösteren, yayın yapan, geleneği yeniden inşa etmeye çalışan, milliyetçiliği içselleştirmiş, liderlerinin mühim bir kısmı aristokratik kökenli bir topluluğa ve bunun mensuplarınca tesis edilen cemiyetlere atıfta bulunmuşlardır” (Hanioğlu, 2006:79). Dolayısıyla entelijansiya, modern toplumlarda sahnenin en önünde yer alarak sosyo-politik alana müdahil olmuş ve bu yönde fikirler öne sürmüştür.

Entelijansiya ve entelektüel Rusya’da ve Fransa’da hemen hemen aynı dönemde, birbirine benzer bağlamlarda kendini göstermiş olsa da, 19.yüzyıl klasik entelijansiyayı Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan entelektüellerle aynı kefeye koymamak gerekir. Fransa ve Rusya’da “eğitim sistemlerinin gelişmesi, entelektüel mesleklerin güçlenmesine ve entelektüel konfigürasyonda rol oynayan aktörlerinin sayısal artışına yol açtı. Aynı şekilde politik rejimlerin az veya çok demokratikleşmesi, entelektüelleri ve entelijansiyayı iktidarlarla mücadele edebilme fırsatı sağlar[dı]”. Ancak her iki ülkedeki araştırmacılara göre entelijansiya, Ekim Devrimi’yle birlikte ortadan kalkarak uzun soluklu bir toplumsal fenomen hâline gelemez. 1880’li yıllarda Rusya’daki ideal entelektüel tipini oluşturan ihtilalci entelijansiya, klasik entelijansiyanın yerine geçer. Böyle bir durumun ortaya çıkması dönem şartları bakımından olağandır. Çünkü “Lenin’e göre geleneksel entelijansiya işçi sınıfının birliğini ve gücünü zayıflatan, oportünist bir burjuva hareketidir. Bundan dolayı da ortadan kalkmak zorundadır.” Lenin sonrası dönemde entelijansiya kavramı “işçi sınıfıyla yönetici sınıf arasında bir orta tabaka kabul edildi.” Bu orta tabakaya yüksek öğrenim ya da özel eğitim alan herkes mensuptu. İşçiler, sanatçılar, öğrenciler, askerler, doktorlar, teknik elemanlar, bilim adamları Rus entelijansiya’sının içinde yer alıyorlardı. Resmi dilde ise “teknik entelijansiya” ve “yaratıcı entelijansiya” diye ikiye ayrılıyordu (Özcan, 2006:58). 1945 yılından sonra Stalin, entelijansiya kavramını farklı bir anlamda ele almıştır. Ona göre bu kavram, “emekçi entelektüellerden Batı toplumlarındaki eğitilmiş kitlelere, bağımsızlığını yeni kazanan Asya ve Avrupa ülkelerinde yerel burjuvazilerle iktidar mücadelesine giren Batı’da eğitilmiş seçkinlerle Sovyet ve Doğu Bloku toplumlarında baskıcılığa itiraz edenlere varıncaya kadar değişik topluluklara atıfta bulunmak için kullanılmıştır” (Hanioğlu, 2006:79-80). 1989 yılında ise kavram Huri Levada tarafından farklı bir şekilde yorumlanır:

“Entelijansiya kavramı, Rusya’da oluşturulduğu şekliyle, bir gruptan ya da bir sosyal tabakadan daha çok ve daha başka bir şeydir. O, aynı zamanda bir fonksiyon ve bir rol anlamına da gelir. Entelijansiya’nın fonksiyonu ve rolü, bir misyon gibidir. Söz konusu misyon ancak, görev bilinciyle ve fedakârlıkla yerine getirilebilir. Entelijansiya, eğitilmiş insanlardan oluşan gruptur. Bu

grup için, var oluşun anlamı, bilgiyi halka yaymaktan ibarettir. Entelijansiya'ya göre bilgiyi yaymak, kutsal görevdir, en azından tarihsel ve kültürel bir görevdir” (Özcan, 2006:58).

Dolayısıyla bu terim, “profesyonel iş yapma niteliği sağlayan, bir üniversite eğitim almış kişileri nitелеmek için kullanılmıştır” (Zimmerman, 1964:6; Bottomore, 2010:72). Sonraki süreçte ise beden gücüne dayanmayan uğraşlarda bulunan herkesi içererek kapsam genişlemesine uğramıştır (Bottomore, 2010:72).

Entelektüel ve entelijansiya birbirinden farklı özelliklere sahiptir:

“Entelijansiya modern toplumlara özgü fenomenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Modern toplumların sekülerleşmesi, bilimsel bilginin yaygınlaşması insan ve toplum bilimlerinin gelişmesi entelijansiya'yı toplumların sözcüsü ve kurtuluşunun sembolü yapmıştır. Bu gruplar sivil toplumla devlet arasında bir aracı rolü, sivil toplum düzenleyicisi rolü oynamıştır” (Özcan, 2006:58-59).

Diğer taraftan ise entelektüeller, modern kleriklerin ve kamu hukukçularının rolünü üstlenir; daha sivil bir toplumda etkin hâle gelerek evrensel değerlerin savunuculuğunu ve uzmanlığını yerine getirirler. Meşruluklarını bu özelliklerine borçludurlar. Ancak “entelijansiya bir tür peygamberdir ve sosyal filozoftur; Rus toplumunun amaçları ile ilgili söylemi tekeline alır; gene entelijansiya, sivil toplumdaki uzakta, dolaysız sosyal realiteden uzakta evrimleşir. Oysa entelektüel genellikle iktidara karşıt, evrensel değerler ve sosyal adalet adına hareket eder” (Özcan, 2006:58-59). Entelektüel ile entelijansiya farklı kültür ortamlarında ortaya çıkan, özdeş olmayan fenomenlerdir.

“Entelijansiya, sosyo-politik reformlar için mücadele eden ve entelektüeli önceleyen kişiler topluluğudur. Entelijansiya'nın iki ayırt edici özelliği vardır. İdeolojik politik angaje olmak ve etkin bir araç olan retoriği kullanma. Oysa, bunlar entelektüelde zorunlu olarak bulunmazlar. O nedenle entelektüel ile entelijansiya karıştırılmamalıdır” (Özcan, 2006:36).

Entelektüel entelijansa (intelligence) değil; entelekte sahiptir. Entelektüeli entelijansa ilişkilendirmek doğru değildir. Çünkü entelijans, dış dünyaya, tabiata duyulan pragmatik ilgiliyi gösterir; dünyayı biçimlendirilebilen teknik kapasite demektir. Entelijans, ustaca kullanılabilen yetenekte, meslek kapasitesinde, uzmanlık becerisinde ve gücünde ortaya çıkar.

‘Entelektüel alan’ Cristophe Charle'nin söylemiyle, “ entelektüellerin içinde düşündükleri, içine yerleştikleri sosyal ve ideolojik” bir yapılanmadır (Özcan, 2006:39). Ortaçağın ortalarında belli olmaya başlayan entelektüel, öncü ve bilgin insanın ortamı 12.yüzyılda kent okullarında gelişir, 13.yüzyıldan itibaren ise üniversitelere yayılır (Goff, 2006:18). Bu entelektüel ortam Goff'a (2006:18) göre, “çağdaş döneme gelinceye kadar hiçbir zaman, Ortaçağda olduğu kadar iyi belirlenmemiş ve kendi hakkında bu kadar yüksek bir bilince sahip olmamıştır.” Çağdaş dönemde ise Dreyfus Olayı'nın yaşanması, entelektüel alana kesin yapılarını kazandırmaya bile, en tam biçimine ulaştığı zamandır (Özcan, 2006:39).

Dreyfus Olayı'ndan önceki yıllarda entelektüel kavramına farklı anlamlar atfediliyordu. Terim en kalıcı anlamını, kendilerini entelektüel olarak adlandıran kişilerin katıldığı Dreyfus Olayı'nda kazandı. Emile Zola'nın da yer aldığı bu olay entelektüeller tarihinin başlangıç evresini oluşturur. 1888 yılında Fransa ve Almanya arasındaki savaş, Fransa'nın büyük kayıplar vermesine sebep olmuş, bu başarısızlığa neden olarak bir günah keçisi arayışına girilmiştir. 1893 yılında Fransız Genel Kurmayı'nda yüzbaşı olan Alfred Dreyfus, 1894'te Alman Askeri Ateşesi Von Shwertzkoppen'e bilgi sızdırdığı iddiasıyla vatana ihanet suçundan mahkemeye verilir. Paris'in çöp konteynerlerinde bulunan el yazılı mektubun Yahudi asıllı Yüzbaşı Dreyfus'un el yazısına benzemesinden dolayı 1895 yılında rütbeleri sökülerek müebbet hapis cezasına çarptırılarak Diable (Şeytan) adasına sürgün edilir. Bu olay 13 Ocak 1895 tarihinde, Petit Journal (Küçük Gazete) gazetesinde "İhanet" manşetiyle yer alır. Dreyfus'un suçsuz olduğuna inanan ailesi, verdikleri mücadeleler sonucunda davanın 1896 yılında yeniden görüşülmesini sağlar. Askerî Mahkeme'nin başkanı olan Picquart, Dreyfus'un suçsuz, asıl suçlunun ise subay Esterhazy olduğunu mahkeme kararıyla açıklar. Ancak ordu, bu kararı halktan saklamaya çalışır. Halk bunun üzerine Dreyfus yanlıları ve Dreyfus karşıtları olmak üzere iki farklı kamuoyu oluşturdu. "Adalet ve hakikat" için mücadele eden İnsan Hakları savunucuları, Cumhuriyetçiler, radikaller, savaş karşıtları ve sosyalistlerden oluşan bir grup Dreyfus'un yanında yer alır. Bunların sözcülüğünü Clemenceau'nun L'Aurore (Şafak) gazetesi yapar. Dreyfus karşıtı olan diğer grup ise Fransız yurtseverleri, anti-semitikler, milliyetçiler ve muhafazakârlardan oluşur. Bu karşıt grubun yayın organı ise Edouard Drumont'un La Libre Parole (Özgür Söz) adlı gazetedir.

Dreyfus yanlılarının yanında yer alan Emile Zola, "İtham ediyorum" başlığıyla Devlet Başkanı'na hitaben bir mektup yazar. Bu mektup Dreyfus yanlılarının yayın organı olan L'Aurore gazetesinde 13 Ocak 1898 tarihinde yayınlanır. Zola, mektupta Dreyfus'ün savunuculuğunu yapar ve davanın tekrar görüşülmesini talep eder. Bir gün sonra aynı gazetede Zola'ya destek veren kişiler, "Entelektüellerin Protestosu" adıyla bir bildirge yayınlar. Marcel Proust, Anatole France, Levy-Bruhl, Andre Gide gibi isimlerin yanında daha birçok kişinin imzasını taşıyan bu bildirge "Biz entelektüeller" söylemiyle başlamaktadır. Kültür, sanat, edebiyat alanından da pek çok kişinin katılımıyla imza sayıları her geçen gün artar. Emile Zola, "entelektüeller"e öncülük ettiği gerekçesiyle suçlanır ve hapis cezası verilir. Hapse girmemek için Londra'ya kaçan Zola, 1899 yılında Paris'e geri döner. "Gerçek yürüyor ve hiçbir güç onu durduramayacak" söylemi Zola'nın Dreyfus olayı ile ilgili sloganı olur ve bu başlıkla basında yazılar yazar (Günday, 2014:94). 1899 yılında Dreyfus tekrar mahkemeye çıkar ve eylül ayında devlet başkanı tarafından affedilir.

Edward Said, tarihsel süreçte entelektüellerin mücadelecî ruhuna değinerek şöyle der: “Modern tarihte entelektüellerin işin içine karışmadığı ne önemli bir devrim ne de önemli bir karşıdevrim olmuştur. Entelektüeller hareketlerin ana babaları ve tabii ki evlatları, hatta yeğenleri olmuşlardır” (Said, 2018: 27). Sartre’ nin ifadesiyle:

“Aydın, kendisini ilgilendirmeyen konulara burnunu sokan, küresel insan ve toplum kavramı adına-bugün olanaksız, dolayısıyla soyut ve yanlış bir kavram, çünkü büyümekte olan toplumlar kendilerini yaşam biçimlerinin, sosyal işlevlerin, somut sorunlarının uç boyutlardaki çeşitliliği ile tanımlamaktadırlar- kabullenilmiş gerçeklerin ve bundan kaynaklanan davranışların tümünü sorgulama iddiasında olan biridir. Ama aydının üstüne vazife olmayan şeylere karışan biri olduğu da doğrudur. Hem de o kadar doğrudur ki, bizde kişiler için kullanılan ‘entelektüel’ sözcüğü, Dreyfus Olayı sırasında, halkın ağzında olumsuz bir anlama bürünüvermiştir” (Sartre, 2017:17).

Tarihçi Cristophe Charle, *Naissance des Intellectuels: 1880-1890 (Entelektüellerin Doğuşu: 1880-1890)* adlı eserinde modern tarihte gerçekleşmiş olan ve toplumsal, siyasal, kültürel hayata yön veren Dreyfus Olayı’na değinir. Ona göre, Dreyfus Olayı’nda “toplumu yeniden biçimlendirme, kendilerini ‘entelektüeller’ diye niteleyen topluluğun asıl amacı değildir. Ama çelişkili biçimde böyle bir sonuç ortaya çık[tı]”ar (Özcan, 2006:44). Dreyfus’un suçlu olduğuna inananlara karşı Dreyfus yanlıları, sanığın suçsuz olduğuna inanmakta ve bu yönde mücadele vermekteydiler. Böylece hadlerini aşmış oluyordı.

“O hâlde, aydınların tümü de köken olarak zihinsel çalışmalarıyla (pozitif bilimler, uygulamalı bilimler, tıp, edebiyat, vb.) belli bir ün kazanmış, kendi alanlarından çıkarak, küresel ve dogmatik bir insan kavramı (belirsiz ya da belirgin, ahlakçı ya da Marksist) adına, toplumu ve kurulu düzeni eleştirmek için bu ünü kötüye kullanan çeşitli insanlar topluluğu gibi görünüyor” (Sartre, 2017:17-18).

Ancak “Dreyfus Olayı’nın ortaya çıktığı dönemde eski tasavvurlarda kriz vardı; entelektüel alanda yeni bir durumla karşı karşıya kalındı; özellikle entelektüel meslekler görülmedik biçimde gelişti. Öte yandan geleneksel yönetici sınıfı da toplumu yönetmekte ciddi güçlüğü düşmüştü” (Özcan, 2006:44). Dolayısıyla Dreyfus Olayı, entelektüel alana yeni bir hareketlilik kazandırmıştır. Egemen sınıfların yeri sarsılmış, entelektüel meslekler artmış, toplumsal, siyasal ve kültürel yaşam yeniden biçimlendirilmiştir.

Paris Öğrenciler Derneği Başkanı Henry Berenger, 1890 yılında “Entelektüel Gençlik ve Çağdaş Fransız Romanı” konusuyla verdiği konferansta entelektüelleri, “sadece haz ve estetik peşinde koşan, sayıları sınırlı insanlar” olarak tanımlamıştı. Ancak Dreyfus Olayı’nda sonra kavram anlam değiştirdi ve teknik bir terim olarak kullanılmaya başlandı. Clemenceau’nun L’Aurore adlı gazetesin de ünü yayılan entelektüel kavramı, Dreyfus Olayı’ndan bir süre sonra kullanılmadı. Ancak kısa zamanda bu terime tekrar ihtiyaç doğdu ve “yerleşik hiyerarşilere karşı evrensel değerler adına hareket eden bir sosyal gruba entelektüel denildi” (Özcan, 2006:47).

Dreyfus Olayı, entelektüel terimini ideolojik hâle getirdi. Bu olaydan sonra “insanlar...*in yanında ya da karşısında* olmak durumunda kaldılar.” Dreyfus Olayı’ndan sonra Fransız entelektüelleri sağ ve sol entelektüeller olarak iki gruba ayrıldı. Böylece Dreyfus Olayı, Fransız İhtilali’yle ilgili önemli bir tartışmaya neden oldu. Bu argümanda sağcılar devletin bireye üstünlüğünü savunurken, solcular bireyin devlete üstünlüğünü savunuyordu (Özcan, 2006:48).

Dreyfus Olayı’nda basın, çok önemli bir yere sahiptir. Gabriel Tarde bu olayda basının etkilerini şöyle açıklamıştır:

“Bir problemi ısrarla ve sürekli gündemde tutmuş; sonunda kendi efsanesini yaratmıştır. Bir olayın sonucuna etki etmiştir. Kulaktan kulağa olan geleneksel iletişimin yerini almıştır; modern bir iletişim aracı olmuştur; kamuoyu kavramını icat etmiştir ve bunu da bir baskı aracı olarak kullanmıştır. Entelektüellerin kurumlara ve iktidara karşı çıkmasına aracılık etmiştir; böylece demokrasinin evrimine yardımcı olmuştur. Devlet yetkililerinin kamuoyu baskısına direnemeyerek geri adım atmasında önemli pay sahibi olmuştur” (Özcan, 2006:48).

Dreyfus Olayı’ndaki tartışmaların etkisi 20.yüzyıla kadar devam etti. Bu dönemde siyasi bir erk hâline gelen entelektüeller, farklı değer yargılarını savunan, birbirine zıt iki taraf oluşturdular. I.Dünya Savaşı’ndan sonra entelektüeller, yeni ilkeler çerçevesinde kendilerini tanımladılar. Önceki dönemlere ait olan elitizm kavramsallaştırması ortadan kalktı. Kamuoyuyla bütünleşmeye başlayan entelektüeller, kolektif eylemi gerçekleştirmek amacıyla toplumsal bir grup oluşturdular. Basının gelişmesi ayrıca entelektüellere güç verdi (Özcan, 2006:48-49).

John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligensia 1880-1939* [*Entelektüeller ve Kitleler: 1880-1939 Arasında Edebiyat Entelijansiyasında Gurur ve Önyargı*] adlı kitabında Gissing, Wyndham Lewis ve Wells gibi İngiliz entelektüellerinin bakış açısını açıklar. Ona göre bu entelektüeller: “Modern kitle toplumunun doğuşuna tiksintiyle bakıyor, ‘ortalama insan’, varoşlar, orta-sınıf beğenisi gibi şeyleri hor görüyorlardı; bunların yerine doğal bir aristokrasiyi, ‘daha iyi’ olduğunu düşündükleri eski günleri, üst sınıf kültürünü övüyorlardı” (Akt.: Said, 2018:13). Edward Said’e göre ise “entelektüel mümkün olduğunca geniş bir halk kesimine seslenir (onları küçümsemez), bu kesim onun doğal muhatabıdır” (Said, 2018:13). Carey’e göre entelektüelin ilgi alanı sadece kitle toplumu değildir. Entelektüelin meselesi, “kamuoyunu biçimlendiren, onu konformistleştirilen, iktidardaki bir avuç çokbilmişe güvenmeye teşvik eden uzmanlar, eş dost grupları, profesyoneller, düzen adamları” olmalarıdır. “Düzenin adamları belli çıkarları gözetirler, oysa entelektüeller şovenist milliyetçiliği, şirketleşmiş düşünce müsvettelerini ve sınıf, ırk ve toplumsal cinsel imtiyazları sorgulayan kişiler olmalıdırlar” (Said, 2018:13). Dolayısıyla modern entelektüel, bilginin yanında sahip olduğu bilinçle bulunduğu kamusal sahnede dönemin, çağın tanığıdır.

“Entelektüel, sadece modern toplumlarda var olan bir kategoridir. O, sosyo-kültürel fenomen gibi ele alınmalıdır. ...entelektüel, modernite ürünü bir olgudur; onunla birlikte kamusal alana yeni bir müdahale biçimi doğmuştur. O, kamusal alana kendi müdahale modlarını yaratır; sosyal ilişkileri nesnelleştirir; toplumun temeli olan değerleri ve normları aklileştirir. Bu sıfatla entelektüel, eleştiren ve toplumsal değerlere öncülük eden kişidir” (Özcan, 2006:34-53).

Böylece modern dönem entelektüelinin ilerlemeci, bilgili ve bilinçli olduğu söylenebilir. Bulunduğu zamanı, toplumu olduğu gibi kabul etmek yerine onu değiştirmeye ve dönüştürmeye çalışır.

Literatürde kullanılmakta olan entelektüel kavramının bir diğer karşılığı “aydın” kavramıdır. Entelektüel, “Fransızcadaki kaynağı *intellectuel* olan, düşünce ve kültür ürünlerine büyük ilgi duyan, bunlardan tat alan, zihinsel yaşantısı ağır basan kişi anlamına geliyor.” Kavram bu anlamıyla 20.yüzyılın başlarında Türk diline, önce “münevver” daha sonra ise “aydın” olarak geçmiştir (Hilav, 2008:11). Mardin’e göre bu sözcükler entelektüel kavramsallaştırmasını geriden takip eden tercümeledir. Dolayısıyla hem “aydın” hem de onun ağabeyi olan “münevver” kavramları, kültürümüz haricinde yapılan bir kavramsallaştırmadan kaynaklanır (Mardin, 2012:251). “Okumuşluğu, önyargılardan sıyrılmış eleştirel düşünce ve hatta görgü sahibi olmayı içeren bu iki sözcük, ilk ve temel anlamında ele alındığında, *intellectuel*'den değil de Fransızca *eclairé*'den (aydınlanmış) kaynaklanmış gibi görünüyor” (Hilav, 2008:11). Bu bağlamda aydın, “Fransızca *eclairé* sıfatından türemiş bir kavram olarak bilgi edinme ve eğitim kanalıyla zihni aydınlanmış kimseyi ifade eder. Dolayısıyla aydın kavramı fikir ve düşünce üretimiyle ilgili bir kelimeye karşılık gelmez, var olan bilginin edinilmesine işaret etmektedir.” Bu nedenle “entelektüel düşünceyi üreten kimseyi, aydın ise onu tüketeni ifade etmektedir” (Kılıçbay, 1995:175). Böylece Batı’da tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan literati, *les clercs intellectuel-intellectuals*, *intelligentsia* gibi detaylı kavramların ayrı olarak incelenme sorumluluğu “aydın” gibi tek bir kavrama indirgenerek ortadan kaldırılmıştır (Mardin, 2012:251). Diğer taraftan Çarlık Rusya’da öğrenim gördükten sonra Türkiye’ye gelen bazı yazarlar, “fırka-i münevvere” (aydınlık sınıfı, zümresi) kavramını kullanırlar. Bu zümre kültürlü, bilgili, sosyal ve politik sorunlara çözüm önerileri sunan ve bu yönde çabalayan kişileri kapsar. Böylelikle “fırka-i münevvere” söylemi Rusça’da kullanılan entelijensiya sözcüğünden aktarılmış olabilir (Hilav, 2008:11). Ülgener’e (2006:88) göre “aydın” tabirinin, Batı dillerindeki karşılığı “*intellectuelle*”dir. Bu kavram, “Alelâde okuryazar olmanın üstünde, kafası ile iş gören ve bilhassa kafa ürünü ile geçinen kişi demek.” Diğer taraftan ise “Tek yanlı akıl ve mantık insanı” manasını taşır. Burada önemli olan “aydın” kavramının söz konusu ikinci anlam alanıyla ilişkilendirilmesidir.

“Aydın kavramı bize Batı’dan intikal etmiştir. Geleneksel Osmanlı topluluğunda ‘âlim’(bilgin) ya da ‘ârif’(derine veya gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak tanınan kişinin nitelikleri Batı’da “aydın”la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan ‘intellect’, ‘intellectuel’, ‘le sieele des lumieres’(aydınlara yüzyılı) gibi ifadelerdeki vurguyu vermez” (Mardin, 2012:261).

Osmanlı İmparatorluğu’nda aydının konumunu başlangıçta ulema temsil etmekteydi. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından sonra ulema mevkisini münevvere bıraktı. Osmanlı münevveri Batı’daki siyasal ve ideolojik iktidara muhalif olan entelektüel temsilinden ziyade otoritenin emri altında ona itaat etmek durumundaydı. Bu durum uzun yıllar sürerek aydın ve bürokrat birleşimine kapı aralayacak böylece “aydınlatılmış” ve “aydınlanmış” ikilemini ortaya çıkaracaktı (Yıldız, 1995:362). Osmanlı münevverinin iktidara müdahil olamama durumu bürokrat-aydın portresini meydana getirirken “aydın” kavramının etken ve edilgen yapısında da bir ikilem yaratır. Batı’da bile aydın kavramı 19.yüzyılın sonuna doğru toplumsal bir grup olarak tanımlanır.

“Bu kavramın üretilebilmesi ise ‘fikir’ üzerine çalışmanın bir uzmanlık dalı hâline gelmiş olmasını gerektirir. Böyle bir ‘fikir uzmanları’ topluluğu Batı’da yavaş ve geç oluşmuştur. 19.yüzyılın sonunda oluşan ‘fikir uzmanı’ kavramı, az zaman sonra beraberinde fikirle uğraşanların toplum sınıflarından ayrı bir sınıf oluşturdukları anlayışını da getirmiştir” (Mardin, 2012:261-262).

Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta fikirle meşgul olanların ayrı bir grup meydana getirmiş olmalarına karşın toplumun hiyerarşik yapılanmasında aydın ya da entelektüel diye ayrı bir sınıfın olamayacağıdır. Ülgener’e (2006:89) göre,

“aydınlara diye ayrı ve hegemon bir sınıf yoktur. Cemiyet hayatının çok geniş bir kesimi aynı başlık altında yan yana sıralanmış görünür: Akademik meslek mensupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler ve yazarlar, tiyatrocular ve sanatçılar ...bu gruplar arasında bir ortak taraf bulmak kolay değildir. Maddi durumları farklı oluşu gibi menşeleri ve formasyonları da birbirinden öbürüne değişmiştir.”

Karl Manheim, eğitimi grup dağılımına karşı birleştirici güç olarak görür ve ekler “Ortak eğitim, aydınlara arasında aile, statü, meslek ve servet farklarını yumuşatarak hepsini bir çizgide hizalamış olmaktadır” (Manheim’den aktaran Ülgener, 2006:90). Boudon, Clerc ve Bourricaud entelektüelleri toplumsal alanda çok görünen bir kategori sayar. *Sociologie des intellectuels* (Entelektüeller Sosyolojisi) adlı kitabında Clerc, bu ortak özelliğin yanında farklı bir duruma vurgu yapar. Ona göre,

“entelektüeller bir sınıf oluşturamazlar; aynı meslekten insanlar grubu değildirler. İşçiler, memurlar, çiftçiler, çalışma dünyasının parçasıdır. Doktorlar, avukatlar, gazeteciler, meslek dünyasına aittirler. Fakat entelektüel statü, bir meslek sayılamaz. Entelektüellik, bir iş yapma ya da meslek icra etme gibi görülemez. Entelektüeller, bir sosyal sınıf olamaz. Onlar, istatistiksel bir kategori gibi de düşünülemez. Onların görüşleri birbirine yakın olabilir; yine de bir topluluk oluşturdukları söylenemez. Entelektüeller; belirli, homojen ve kolayca tanınabilen bir grup değildir” (Özcan, 2006:40).

Dolayısıyla entelektüeller ya da aydınlar meslek, gelir düzeyi, statü, aile yapıları, kültürel özellikleri, dünyayı algılayış ve biçimlendirme etkinlikleri hususunda farklı kulvarlarda yer alan heterojen bir yapı oluştururlar.

Entelektüel faaliyetlerin geçmiş ve şimdi arasında kurduğu ilişki önemlidir. Bir formunu gelenekten alan entelektüel işlevler buna yaratıcı yeni unsurlar ekleyerek farklılıklarını ortaya koyarlar. “Gelenek ve yaratıcılık” sarmalında entelektüel ürünler bunlardan birine daha yakın olabilir (Türküne, 2014:409). Ortaçağ’da entelektüel yerine kullanılan literati kavramı, toplumsal alan içerisinde bilme görevini üstlenen, değerlerin sağlanmasını, gelenek-göreneklerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını, yasaların sürdürülmesi gibi önemli görevleri üstlenir. Osmanlı İmparatorluğu’nda bu görevleri yerine getiren literati grupları üç kola ayrılır: Saray ve okullarından yetişenler, tekkede yetişenler ve medresede yetişenler. Bu grupların dünya görüşleri arasında farklar olmasına rağmen onları temelde birleştiren güç dini-İslami inançlar örüntüsüdür. Batı Avrupa tarih çizgisinde literati grubunun değerleri koruyucu bir kişiden değerleri sorgulayıcı bir kişi olmaya başlaması Rönesans, medya iletişim ağlarının gelişmesi, haberleşme teknolojisinin öğrenilmesi, serbest bir araştırma-sorgulama ortamının ortaya çıkması, kamuoyuna ulaşma-etkileme mekanizmasının işlemeyle paralel bir yapı gösterir. Böylece literati ortadan kalkar, yerine intellectuel geçer. Intellectuel, kolektif görev niteliğini üzerinden atarak, geleneğe yaratıcı fikirler eklemeyerek, hayatı sorgulayan, özgür fikirleriyle konulara ‘kişi’ olarak derinlik kazandıran rolüyle ‘literati’den ayrılır. Açık uçlu düşünmeyi yaratan intellectuel, “aydın”da aradığımız en mühim davranış ögesini oluşturur. Diğer taraftan nitelik değişikliğini sağlayan unsur edebî bir cereyan olan romantizmdir (Mardin, 2012:252-57). Literati-intellectuel-aydın üçlüsünü gelenek ve yaratıcılık sarmalında ele alındığımızda karşımıza Osmanlı İmparatorluğu’ndan modernleşme dönemine kadar gelişen zihinsel inşa süreci çıkmaktadır. Literati Ortaçağ’ın değerleri, normları, gelenek ve görenekleri koruyan, aktaran rolünü oynar. Osmanlı’da literati görevini üstlenen kesim İslam inancı çerçevesinde ortak bir paydada buluşan saray, tekke ve medreselerde yetişen kişilerdir. Bunları dönemin ulema sınıfı olarak ele almakta mümkündür. Bu kişiler zamanla geleneği koruma görevini, onu sorgulama ve yeniden yaratma işlevini yerine getiren intellectuele bırakır. Böylece Batılılaşma döneminde ‘intellect’e en yakın anlamda olan karşılıkların müfekkîr ve mütefekkîr olduğu söylenebilir. Müfekkîr, “tefkîr eden, düşünen, düşündüren” (Muallim Naci, 2009: 467); “imal-i fikr eden, tefekkür eyleyen” (Şemseddin Sami, 1317: 1385) anlamlarına gelir. Bu anlam alanları, özellikle ‘fîkr’ köküne dayandığı için ‘intellect’e daha yakın görülür. Mütefekkîr kelimesi de aynı kökten geldiği için karşılık olarak yine ‘düşünen’

anlamını bulur (Muallim Naci, 2009: 504; Şemseddin Sami, 1317: 1282). Böylelikle literatiden intellectuele geçişin temeli zihinsel etkinliklerin farklılaşması, akılcılık, geleneksel iletişim araçlarından medya iletişim araçlarına geçiş, kamusal alan vb. faktörlerle sağlanır. Bu durum Dreyfus Olayı'nın entelektüeli ortaya çıkarma sürecine benzemektedir. Söz konusu olay, entelektüel pratiklerde basının rolünü gözler önüne sererek kamusal alana yeni bir müdahale biçiminin doğmasına olanak tanımaktaydı.

Kavramlar, özdeş olmadıkları hâlde tarihsel süreç içerisinde benzer şekilde nitelendirilerek kronolojik bir sıra izleyebilirler. Entelektüel kavramı da toplum, dönem, çağ ve kişiler bakımından sürekli değişime uğrayarak günümüze kadar gelmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda 'entelektüel' ile ilgili literatürde beş kavram kullanılmaktadır: Literaty, cleric, entelijansiya, entelektüel, aydın. "Entelektüeller, zamanlarına ait insanlardır" söylemi, kavramı açıklamamız için kronolojik bir sıra izlememizi gerekli kılar. Dolayısıyla son aşamada literaty, intellectuel ve entelektüel terimlerinin Türk toplumunda karşılık geldiği anlam alanı incelenerek açıklık kazandırılmıştır. Aydın, entelektüeli karşılayan bir sözcük olarak karşılık bulsa da temelde aydın ve entelektüel arasında farklılıklar vardır.

"Aydın ile entelektüel 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" (Genç, 2007:135).

Dolayısıyla aydın ve entelektüel bilginin doğasını, sınırlarını, doğruluğunu, varsayımlarını, ilkelerini eleştirmek, incelemek ve nesnel olarak değer biçmek bakımından benzer bir zihinsel süreç inşa eder. Ancak tarihsel, sosyal ve kültürel varlık sahasında aydın ve entelektüelin ayrı yerlerde durmaktadırlar. Bu durum tarihsel açıdan geçmiş ya da şimdiki zaman dilimleriyle ilgili değildir. Daha çok nitelik açısından yani sosyal bilinç ve kültürel kodlar bakımından bir ayrım söz konusudur. Böylelikle "entelektüel ve aydın 'tavır alışları, yerleşik kalıplara aykırı düşünceleri ve hakikat arayışları' ile gündelik dilde çoğu zaman eşanlamlı olarak kullanılırlar" (Türköne, 2014:408). Fakat bu iki sözcük temsil ettikleri tarih ve toplum bakımından önemli farklılıklar içerir: "Aydın, modernleşen Batı-dışı toplumlarda iş görürken, entelektüel modernliği yaratan Batıya özgü bir 'düşünen adam' profili çizmektedir" (Türköne, 2014:408). Diğer taraftan ise aydın, toplumsal alan içinde 'ses ve söz sahibi'dir. Konuşma, fiil ve davranışlarıyla başkalarını etkilemek; evren, toplum üzerine düşüncelerini soyut biçimde semboller kullanarak ifade etmek;

sorgulamak, araştırmak, üretmek gibi eylem alanlarında aktif olan kişiler toplamıdır (Ülgener, 2006:93-94). Aydın ve entelektüelin coğrafi çıkış noktası evrensel sahada nasıl rol oynayacağını belirler. Böylece aydın her toplumda görülen bilgili insan profili çizerken, entelektüel belirli bir coğrafyanın insanıdır. Aydın muhalif olduğu alanda eleştirilere direnecek güce sahip olmanın yanında asıl işlevi olan öncülük rolünü her daim devam ettirme amacını taşır. “Aydın, toplumun aynası, yol aldığı istikametın pusulası gibidir. Belirli bir misyon sahibi, bir dava adamı iken (aydınlatan); entelektüel için böyle bir misyondan söz edemeyiz” (Türköne, 2014:408). Bu durum entelektüelin öğrenme, sorgulama, araştırma amacını gütmesinden; aydının ise öğretmeye yönelik olmasından kaynaklı olabilir. Aydının dava adamı olması onu bulunduğu toplumda ‘devletin ideolojik aygıtı’ hâline getirerek bürokratik sahada kalmasını sağlarken; entelektüel iktidara muhalif ve devletin dışında kalmıştır.

2.5. Entelektüel Eylem ve Entelektüelin İşlevleri

Entelektüel toplumsal alanda bilgi, kuram, zihinsel işlevleri olan biri olarak cisimleşir. Söz konusu işlevlerin beraberinde getirdiği pratikler entelektüelin eylem alanına tekabül eder. Böylece entelektüel ile eylem arasındaki ilişki toplumsal, ekonomik, siyasal, sanatsal olana dair eleştirel düşünce ve sorgulayıcı bakış açısının somut olarak bir fiile dönüşmesidir. Bu bağlamdaki somut ve farklı ilişkiler entelektüel ile eylem arasında iki farklı yönde gruplaşma olduğunu göstermektedir:

“Birinci kümede, suya sabuna dokunmadığını düşünen, ama aslında, resmi ideolojilerin ve görüşlerin eylemlerine, bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek ya da istemeyerek katılma durumuna düşen entelektüeller yer alacaktır. İkinci kümeyi de içinde yaşadıkları kurulu düzenlerin siyasal yapısını, iktidarını, ideolojisini, dayattığı kuralları ve manevi değerlerini, baskısını ve haksızlıklarını kabul etmeyen, eleştiren ve ‘mevcut olan’dan değil, ‘olması gereken’den kaynaklanan görüşlerini, manevi değerlerini ve bunlara bağlı ideallerini savunanlar ve bu doğrultuda eyleme girişenler oluşturacaktır” (Hilav, 2008:12).

Dolayısıyla entelektüel, otoritelere karşı bir taraftan müdâhil diğer taraftan ise muhalif bir tavır sergileyerek eylem alanını yaratır.

Edward Said, entelektüellerle ilgili tespitlerinde “evrensellik ile bölgesel, öznel olan, burada ve şimdi olan arasındaki etkileşim”in çok önemli olduğuna değinir. John Carey'nin *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligensia 1880-1939* [*Entelektüeller ve Kitleler: 1880-1939 Arasında Edebiyat Entelijansiyasında Gurur ve*

Önyargı] kitabını örnek vererek yazarın bu kitapta ortaya çıkardığı entelektüel temsillerinin modern kitle toplumuna nasıl baktığını aktarır:

“Carey'e göre Gissing, Wells ve Wyndham Lewis gibi İngiliz entelektüelleri modern kitle toplumunun doğuşuna tiksintiyle bakıyor. ‘Ortalama insan’, varoşlar, orta-sınıf beğenisi gibi şeyleri hor görüyorlardı; bunların yerine doğal bir aristokrasiyi, ‘daha iyi’ olduğunu düşündükleri eski günleri, üst sınıf kültürünü övüyorlardı” (Said, 2018:13).

Ancak Said’e göre halk, entelektüelin doğal muhatabıdır. Entelektüel, geniş bir halk kesimine seslenir, onu küçümsemez, onun karşısında değil onun yanında yer alır. Carey'e göre ise entelektüelin meselesi kitle toplumu değildir. Ona göre entelektüeller “kamuoyunu biçimlendiren, onu konformistleştiren, iktidardaki bir avuç çokbilmişe güvenmeye teşvik eden uzmanlar, eş dost grupları, profesyoneller, düzen adamlarıdır.” Said ise bu görüşe karşı çıkarak, düzen adamlarının çıkar peşinde olduklarını belirtir. Ancak entelektüeller, “şovenist milliyetçiliği, şirketleşmiş düşünce müsvettelerini ve sınıf, ırk ve toplumsal cinsel imtiyazları sorgulayan kişiler olmalıdırlar” (Said, 2018:13). Carey ile Said’in çatıştığı nokta eylemin temelindeki zihinsel işleyiş süreci ve muhatap olduğu kitledir. Carey, entelektüel pratikleri düzeni sağlayıcı ve üst konuma hitap edici olarak konumlandırırken; Said, entelektüel eylemin temelini sorgulamaya dayandırarak halkı doğal muhatabı olarak görür. Bu da ortaya güç merkezlerini destekleyen müdahilleri ve bunların karşısında durarak sorgulayıcı bir tavır takınan muhalifleri çıkarır.

Antonio Gramsci’nin (1967:23) , “...bütün insanlar entelektüel kişilerdir. Ama bütün insanlar toplumda entelektüelin gördüğü işi görmezler” ifadesi entelektüel roller ve entelektüel eylemler arasına bir çizgi çeker.

“...entelektüellerin temsil ettiği bilgi ve kuramla pratik (eylem) arasındaki ilişkiyi siyasal, ulusal ya da ütopyacı ideallere değil de tarihi ve ekonomik-toplumsal yapıyı felsefi ve bilimsel bir irdeleme yöntemiyle ele alarak sınıf gerçeğine ve mücadelesine dayandıran ve dolayısıyla, devrimci etkinlikte entelektüellerin rolünü ve eylemle aralarındaki ilişkiyi en net ve kesin bir şekilde ortaya koyan dünya görüşü Marksizmdir” (Hilav, 2008:13).

Marksist bağlamda entelektüele biçilen rolü en iyi Gramsci örnekler. O, işçi sınıfı hareketinin örgütlenmesini birçok gazete ve dergide yazdığı yazılarla kültürel bir formasyon oluşturarak sağlamıştır (Said, 2018:22). Böylece hem bilinçli bir entelektüel yapı hem de bu yapının eyleme dönüşmesinin yolunu açmıştır. Entelektüeller zamanın koşullarına uygun ve gerektiği ölçüde “ezilen sınıflar içinden pratik bilgi teknisyenleri yetiştirmek ve onları işçi sınıfının organik teknisyenleri ya da en azından bu aydınlara en yakın teknisyenler hâline getirmek” rolünü üstlenirler (Sartre, 2017:62). Böylece egemen sınıfının verdiği bilgi

sermayesini kullanarak evrensel bir kültürün temellerini atarlar yani halk kültürünü yükseltirler (Sartre, 2017:61). Dolayısıyla entelektüeller, bilgi üretmek fonksiyonunun yanında Ülgener'e (2006:91) göre "kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hâle getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek" işlevine de sahip çıkarlar. Maddi ve manevi değerlerin yanında bilim, sanat, teknoloji bakımından cisimleşen insan davranışları kültürel kodları yaratır. Bu sembolleştirme işlevi entelektüellerin öncülüğünde ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle entelektüeller, ortaya koydukları ürün ve performanslarla bir üst kültür yaratır ve aktarırlar. Bu süreç sadece kültürel üretim aşaması değil, aynı zamanda yeniden üretim aşamasıdır. Böylece entelektüeller ortak bir kültür geliştirmek, kültürel değerlerin sembolleştirilmesi, kültürel değişimler ve kültürel değişimleri yaygınlaştırma ve yerleştirme işlevlerini de yerine getirirler (Shils'ten aktaran Genç, 2006:105; Ülgener, 2006:91; Karadağ ve Arslan, 2013:194; Türköne, 2014:410). Bu aktif eylem alanında entelektüel, kültürel sembollerini sadece kullanmak ve aktarmakla kalmaz onu değiştirerek yeniden üretir. Dolayısıyla kültürel formasyonların değiştirilmesi söz konusu olduğu gibi onların reddi ya da radikal bir şekilde dönüşümü de olasıdır.

"Bir kültürel değerler sisteminde içkin olarak bulunan potansiyellerin işlenmesi ve geliştirilmesi süreci, aynı zamanda, devralınan değerler dizisinin reddi olasılığını da içinde barındırır... Bütün toplumlarda, entelektüellerin kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bir negativizm eğilimleri vardır. Bunun kadar, yaratıcılığın çeşitli yolları yanında, 'egemen kültürel değerler sistemi'nin içindeki saklı olanakları geliştirme ve inceltme sürecinin kendisi de bir miktar/kısmen reddi gerektirir" (Shils'ten aktaran Genç, 2006:105).

Böylece kültürel değer sisteminin gizli yönlerini keşfetmek ve yeniden geliştirmek için entelektüelin negatif eğilimi gerekir. Diğer taraftan ortak bir payda da buluşmak için de bazı kurumlara ihtiyaç vardır. Toplumların çoğu gerek nüfus gerek coğrafi olarak geniş bir bölgeye yayıldığından dolayı ortak kültürel ilişkilerin kurulması genellikle kiliseler, okullar ve gazeteler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu aracı roldeki "entelektüel" kuruluşlar nedeniyle her birey diğer bir bireyin varlığının farkına varır. Böylece geniş çapta ortak paydalar meydana gelir ve sonuçta bir özdeşlik düşüncesi ortaya çıkar (Türköne, 2014:410). Dolayısıyla entelektüel eylem, gerek bireysel pratiklerle gerekse kurumlar aracılığıyla gerçekleşir.

Entelektüeller, toplumların sosyal, siyasal, kültürel yapısıyla ilgili uygulanabilirliği değişen farklı işlevlerde bulunurlar. Bilgi üretmek, kültürel alana dair değişim, dönüşüm ve aktarımı sağlamanın yanında sosyal hayatı etkilemek fonksiyonunu da yerine getirirler. Ülgener'e (2006:91) göre "halkın sosyal tercihlerini etkilemek", Shils'e (1968:304) göre

“sosyal gelişmeleri etkilemek”, Türköne’ye (2014:410) göre “sosyal değişime etkide bulunmak” entelektüelin sosyal işleviyle ilgili farklı söylemlerde aynı anlamı bulan ifadelerdir. Toplumsal hayatta eskiyen yapının yerine yeniyi önerme, güncel kurumsal yapılar için eleman yetiştirme entelektüellerin sosyal gelişmeler ve değişimlerle ilgili görevidir (Karadağ ve Arslan, 2013:194). Bu bağlamda entelektüel, toplumsal sahada sosyal gelişmeleri etkileyerek halkın sosyal yöndeki seçeneklerine çeşitlilik katıp değişim yaratır. Böylece “Kültürel üretim ve aktarım yoluyla ve imal edilen belirli değer ve semboller vasıtasıyla entelektüeller sosyal değişime etkide bulunurlar” (Türköne, 2014:410). Bunu yaparken bütün kontrolü ellerinde bulundurmadan ziyade belirli tercihleri ve eğilimleri değiştirmekte aktif bir rol oynarlar. Böylece hem bir uyum hem de bir çatışma söz konusu olabilir. Said’e göre entelektüelin ortaya koyduğu temsil edimlerinin amacı “kuşkucu, kendini dur durak bilmeksizin akılcı sorgulamaya ve ahlâki yargıya adayan bir tür bilince yaslanan faaliyetlerdir; bu da insanı sürekli tetikte olmaya zorlar” (Said, 2018:36). Dolayısıyla entelektüel, sahip olduğu şüpheli bakış açısıyla eylemin gerçekleşme aşamalarını aydınlatma eğilimi gösterir. Böylece

“...bir aydın için söz konusu olan, bir eylemi daha başlamadan yargılamak, bir eylemin başlatılmasında etkili olmak ya da bu eylemin aşamalarını belirlemek değildir. Tersine, onu harekete geçerken, tabandan gelen güç düzeyinde (aniden patlak veren ya da önceden örgütler tarafından yönlendirilen grevler) yakalamak, onunla bütünleşmek, fiziksel olarak katılmak, onun içine sızmasına ve kendini sürüklemesine izin vermek ve sadece gerekli olduğunun bilincine vardığı zaman, kimliğini, doğasını açıklamak ve onu anlamı ve olanakları hakkında aydınlatmak”tır (Sartre, 2017:60).

Bu durum entelektüelin üstlendiği sosyal gelişmelere ve değişmelere etkide bulunma sürecinin ana hatlarını oluşturur.

“Milli ve milletler-üstü modeller kurmak” entelektüellerin başka bir işlevidir (Shils’ten aktaran Ülgener, 2006:91).

“Yaşam alanı içerisindeki örgütlenmelerde uygulamaya dönük modeller, bilgi üretme sürecinde kuramsal tasarımlar oluşturmak entelektüellerin görevlerindedir. Böylece entelektüeller bu görevleri icra ettiklerinde hem bilgileri uygulama alanına yansıtmış olurlar, hem de evrensel bilgileri ulusal düzeyde kullanıma uygun hâle getirmiş olurlar” (Aslan ve Karadağ, 2013:194).

Böylece bilgi, entelektüel pratiklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir araçtır. Bunu yerel ya da evrensel bir sahaya taşımak entelektüelin üstlendiği rollerdendir. Bilginin evrenselliği, gerçeklik, düşünce özgürlüğü gibi amaçlara sahip çıkmak, herkesin ulaşabileceği hedefler belirlemek, evrenselleşmeyi çalışan sınıfların tarihsel amacı gibi göstererek,

başlatılan hareketi radikalleştirmek entelektüel mücadelede aydının görevlerindedir (Sartre, 2017:43-50). Bu noktada evrensellik, “Yetiştığımız ortamın, sahip olduğumuz dilin ve milliyetin sağladığı, çoğunlukla da başkalarının gerçekliğini görmemizi engelleyen birer perde işlevi gören, ucuz kesinliklerin ötesine geçebilme riskini göze alabilmek” demektir (Said, 2018:13-14). Böylece bilginin evrenselliği düşüncenin özgürlüğünü sınırların ötesine taşıyacaktır. Ancak evrensellik, toplumsal politika, dış politika gibi meseleler söz konusu olduğunda insan davranışları için tek bir standart arama ve buna uyma çabası demektir (Said, 2018:13). Bu durum ise entelektüelin kamusal rolüne terstir. “Sözgelimi bir düşmanın durup dururken bir şiddet eylemine girişmesini kınıyorsak, hükümetimiz kendisinden daha zayıf bir ülkeyi işgal ettiğinde de aynı şeyi yapabilmeliyiz.” Entelektüelin kamusal rolü, onu yakınlık duyduğu parti, yaşadığı ülke, bağlı hissettiği köken bakımından “insanların çektiği acılar ve yaşadığı baskılar konusunda” doğruluk standartlarından şaşmaması gerektiğine davet eder. Gereken yerde susmak, nabza göre şerbet vermek entelektüelin kamusal rolünü zedeleyen etkenlerdir (Said, 2018:12-13). Böylece sosyal ve politik sahadaki evrensellik anlayışı haksızlıklar karşısında susmayı, milli çıkarlar gütmeyi kapsadığı için entelektüeli kısırlaştırarak basit düzeydeki kesinliklerin kurbanı yapacaktır. Fakat entelektüelin kamusal rolüne uygun davranması “sadece kendi toplumlarının entelektüellerine değil; başka toplumların entelektüellerine de bir model sunmuş olur[lar]. ‘Ulusal ve uluslar arası’ (entelektüel) model oluşturmak entelektüellerin önemli işlevlerindedir” (Türküne, 2014:410). Shils’e göre en ilkel ve farklılaşmamış toplumlarda bile, sanata ve yorumlayıcı düşünsel etkinliklerde kendini gösteren entelektüel işlevlere ve bu etkinlikleri yürütmek için uzmanlaşmış rollere ihtiyaç vardır. Farklılaşması daha ileri düzeye varmış toplumlar ise, daha uzmanlaşmış entelektüel rolleri gerektirir ve bunu tedarik ederler.

“Entelektüellerin yerine getirdiği bu roller temelinde bireyler, gruplar ve toplum evrende belli bir yere yerleştirilir. Entelektüeller bu rolleri çerçevesinde yine, otoriteyi meşrulaştırır ve sorumluluklarını tanımlarlar. Bunların yanında entelektüeller, toplumun değişik kesimlerinin estetik ve dinsel deneyimlerini hazırlar ve yönlendirirler. Doğanın toplumsal denetimi yönünde de entelektüellerin rolü önemlidir” (Genç, 2006:105).

Dolayısıyla entelektüeller, gerek evrensel gerekse yerel düzeyde sorumluluklar üstlenerek kamusal rollerini yerine getirirler.

Entelektüeller, halkın politik tercihlerini etkileyerek ve toplumsal alanda politik roller üstlenerek siyasal işlevlerini gerçekleştirirler (Shils’ten aktaran Ülgener, 2006:91). Bilgi entelektüel için güçtür. Dolayısıyla entelektüelin sosyal sahada belli bir kesim üzerinde etki

alanı yaratması sahip olduğu pratik bilgi sayesinde. Bu bağlamda siyasi anlamdaki entelektüel, Foucault'nun (2011:49) deyişiyle “bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi”dir. Bu kişilerin üstlendikleri siyasi rolleri gerçekleştirebilmeleri ülkelerin gelişmişlik seviyesine bağlıdır. Gelişmişlik seviyesi düşük ve yüksek olan ülkelerde entelektüellerin siyasal işlevleri farklılık gösterir:

“Az gelişmiş ülkede sınırlanmış yapı olmadığı için aydınlar sanayi toplumunun değil, bu toplumun eğitiminin yarattığı bir kesimdir. Kişi bu eğitimi ya ülke dışında ya da ülke içindeki Batı eğitimi veren okullardan alır. Böylece, Kautsky'ın güzel tanımıyla ‘modernleşme kendi ülkesine ulaşmadan modernleşmenin ürünü’, yani aydın olur” (Oran, 1995:187).

Bu bağlamda entelektüelin modernleşmenin bir ürünü olduğu ve bir ülkedeki çağdaşlaşma seviyesine göre eylem alanının farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Az gelişmiş ülkelerde entelektüellere daha çok iş düşerken, ileri toplumlarda sivil geleneğin hâkim olması entelektüelin siyasi işlevini paylaşmasına olanak sağlamıştır. Shils'e göre entelektüeller,

“az gelişmiş ülkelerde güçlü geleneklere karşı alternatif oluşturmak için siyasal bir işlev yürütürler. Ayrıca, bu ülkelerde sivil geleneğin olmaması, olanakların yetersizliği ve başka etkinlik alanlarının bulunmaması da entelektüellerin siyasal işlevini artırmaktadır. Öte yandan gelişmiş ülkelerde sivil geleneğin güçlü olması, geleneksel uygulamaların yerini yasalara bırakması, imkânların artması ve alternatif faaliyet alanlarının çokluğu entelektüellerin siyasal rollerinde değişimlere yol açmıştır” (Akt.: Yılmaz, 1996: 61).

Dolayısıyla gelişmiş bir Batı ülkesinden aldığı eğitime az gelişmiş bir ülkeye geldiğinde yaşadığı huzursuzluğu ortadan kaldırmak için tek seçenek “toplumu kendilerine uydurmak, yani Batı modeline uyarlamaktır. Bunu yapmazsa yabancılaşmaktan kurtulamazlar” (Oran, 1993:387). Bu nedenle entelektüeller topluma karşı potansiyel yabancılaşma içerisinde bulunmaları sonucu “yerine getirdikleri rollerinin gereği çerçevesinde, ister istemez gelenek, kültür ve iktidarlar karşısında eleştirel ve muhalif olacaklar”dır (Shils'ten aktaran Genç, 2006:105). Batı modeline uygun bir toplum yaratmak entelektüelleri, devlet yöneticiliği için gerekli olan bilgi ve beceri gereği yeni toplumun seçkinleri yapacaktır. Bu durumda onları toplumun tüm süreçlerini etkiler hâle getirecek ve bir sınıf gücüne sahip kılacaktır (Oran, 1995:388). Dolayısıyla “Otoritenin meşruiyetinin onaylanması veya reddedilmesi, entelektüellerin durdukları yeri ve tavırları açıklar” (Türküne, 2014:410). Entelektüellerin iktidarı onaylanması ve bunun ötesinde bu onama için nedenler bulması, iktidarların en çok ihtiyaç duyduğu alandır. Bu dayanağın yanında

“entelektüeller, fikir ürünlerini ve performanslarını iktidarın hizmetine sunabilirler. Bu yüzden entelektüeller her dönemde toplum içinde önemli ‘siyasi roller’ üstlenmektedir. Entelektüeller muhalif duruşları ile yerleşik iktidarla mücadeleye girdikleri zaman, iktidarın toplum nezdindeki itibarı ciddi bir erozyona uğrar” (Türküne, 2014:410).

Dolayısıyla entelektüellerin önemli bir siyasi etkinliğinin olması her durumda kendini göstermektedir. Çünkü "...kitle sanatı ve kitle düşüncesi dünyaları giderek daha çok siyasetin taleplerine maruz kalmaktadır. ...Düşünür mücadele içinde hakikatin değeri ile bizzat ilişki kurmazsa, yaşanan deneyimlerin bütünü sorumlu bir biçimde ele alamaz" (Mills'ten aktaran Said, 2018:37). Foucault'ya göre entelektüel, alanındaki uzmanlığından dolayı modern toplumda ekonomik, toplumsal ve kültürel hegemonya biçimleri içinde işleyen hakikat rejimine hizmet etmektedir. Öte yandan aynı uzmanlığı kendi alanındaki yerleşmiş iktidar ilişkileri ve teknikleriyle savaşıarak hakikat rejimini değiştirmek için de kullanabilmektedir. Yani,

"entelektüel için temel siyasi sorun, bilimle ilintili olan ideolojik içerikleri eleştirmek ya da kendi bilim pratiğine doğru bir ideolojinin eşlik etmesini sağlamak değil; yeni bir hakikat siyaseti oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilmektir. Sorun insanların bilincini ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik, kurumsal rejimi değiştirmektir" (Foucault, 2011:25-26).

Bu işlevleri yerine getirebilmesi için entelektüelin özerk olması gerekir. "Entelektüel özerklik, ister legal isterse illegal olsun hiçbir siyasal, hukuksal, ekonomik ve sosyal gücün entelektüelin düşünsel ve eylemli işlevleri üzerinde belirleyici olamaması durumudur" (Karadağ ve Aslan, 2013:195). Böylece özerk ve özgür bir sahada entelektüel pratikler yerel sınırları aşarak evrensel sahada etki alanı bulur. Hiçbir idari, iktisadi ve sosyal tahakküme boyun eğmeyen entelektüel, özerk alanını yaratarak işlevlerini yerine getirir. Said'e (2018:13-14) göre "entelektüellerin ne söylemeleri ya da ne yapmaları gerektiğini belirleyen hiçbir kural yoktur; gerçekten laik bir entelektüel için tapılacak ve yanılmaz kılavuzluğuna güvenilecek herhangi bir tanrı da yoktur." O yalnızdır, çünkü hiç kimse onu görevlendirmemiştir. Ancak başkaları da özgürleşmedikçe özgürleşemeyecektir (Sartre, 2017:52). James Joyce'un *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi* romanındaki kahramanlardan biri olan Stephen, entelektüelin özgürlük amentüsünü şöyle dile getirir:

"Ne yapacağımı ve ne yapmayacağımı anlatayım sana. İster evim, ister yurdum, ister kilisem olsun, inanmadığım şeye hizmet etmeyeceğim: ve kendimi olabildiği kadar özgürce ve olabildiği kadar bütünlükle dile getireceğim bir hayat ya da sanat tarzı bulmaya çalışacağım, kendimi savunmak için de kullanmasını bildiğim silahları kullanacağım: sessizlik, sürgün ve kurnazlık" (Akt.:Said, 2018:33).

İnanıldığı hakikate özgür sınırlar çizen entelektüel, bunu eyleme dönüştürmek ve bütünlük kazandırmak için yeni bir yaşam tarzı edinmenin peşindedir. Bu amentünün en çarpıcı tarafı entelektüel özgürlüğü olumlamasıdır. Bu bağlamda entelektüel faaliyetlerin amacı insanın

bilgisini ve özgürlüğünü arttırmaktır (Said, 2018:33-34). Entelektüel bu amacına ulaştıkça varlık sahasını olumlayıcı yönde anlamlandırmış olacaktır.

Edward Said entelektüelin temsil özelliklerini şöyle açıklar: Entelektüeller, bir şeyleri pasif olarak istememekle yetinmez, bunu aktif olarak kamuoyuna söylerler; lafi eveleyip gevelemektense dobra dobra konuşurlar; insan düşüncesini ve insanlar arası iletişimi kısıkacı altına alan kalıpları ve indirgeyici kategorileri kırmayı hedeflerler; bu dünyaya ait olmayan adalet standartlarının ve ebedi hakikatın bayraktarlığını yaparlar; hatalı ya da baskıcı otoriteye meydan okurlar; güçlü kişiliklere sahip, su katılmadık bireyler olma zorunluluğunu taşımanın yanında her şeyden önce statüko karşısında daimi bir muhalefet durumundadırlar; entelektüeller temsil etme sanatını (konuşma, yazma, televizyona çıkma, öğretmenlik vb. formlarda olabilir) kamuoyunun gözleri önünde gerçekleştirirler; yarım doğrulara ya da basmakalıp fikirlere pabuç bırakmamak için sürekli tetikte olmayı görev edinmiş bireylerdir (Said, 2018:21-38). Bütün bu özellikler entelektüelin eylem alanını, amaçlarını ve işlevlerini açıklar niteliktedir.

2.6. Entelektüel Sınıflandırmaları

2.6.1. Sabri F. Ülgener-Tanzimat ve Sonrası Entelektüeli, Bürokrat Entelektüel, Günümüz Sol Entelektüeli-

Entelektüel kavramına disipliner bakış açısıyla yaklaşan Ülgener, “aydınlar sosyolojisi”nin geniş anlam alanıyla “bilgi sosyolojisi”nin açtığı yolda yeşerip boy gösterdiğini belirtir. Burada önemli olan, ‘bilgi’nin özne konumunda olması itibariyle kişi veya çevre ile kurduğu ilişkidir. Etkileyen ve etkilenen taraflar disiplinlerin özü çerçevesinde bireysel ya da toplumsal olarak değişir.

“Bilgi sosyolojisi çevrenin, düşünce tarzı ve değer anlayışı ile kişiyi etki altına almasını konu edinir. Aydınlar sosyolojisi ise, tersine, belli bir fikrin ve değer anlayışının kişi (aydın) tarafından -başkalarını muhtemel hareket ve davranışında etkilemek üzere- çevreye yansıtılması üzerinde durur. Birinde çevreden kişiye, öbüründe kişiden çevreye uzanan bir etkileme söz konusudur” (Ülgener, 2006:91-92).

Dolayısıyla ‘entelektüel’in değer anlayışı ve düşünce yapısı, çevresiyle girdiği etkileşim sonucunda toplumda somut olarak anlam bulur. Ancak burada etkileşim kişiden (aydın) çevreye yansıtıldığı sürece amacına ulaşacaktır.

Temsil ettikleri değer anlayışı ve ürettikleri fikri ürünleriyle toplumu etkisi altına alan entelektüel, kendini lider konumunda görür. Böylece toplumda “ses ve söz sahibi olma” misyonunu üstelenerek bunu olabildiğince çevreye “soyut, genel ifade ve semboller” şeklinde iletme görevini üstlenir (Ülgener, 2006:92). Artık lider konumundaki entelektüel geleneği bilen, bunu dönüştüren ve oluşturduğu yeni simgesel değerlerin aktarmasını yapan bir modeldir. Shils’in entelektüel tanımlamasındaki ‘kültür üreticileri’ ve ‘kültür aktarıcıları’ desenlerini Ülgener’de de görmekteyiz. Bu çerçevede Ülgener (2006:98), aydının ana özelliklerini üç noktada açıklar:

“1.Çevreye yazı veya söz halinde devamlı mesaj iletme; 2.Mesaj’ı, belli bir ihtisas konusu ile ilişkisi olmayarak (hatta olmaması şart!), toplumun daha çok değer anlayışına yönelik ve mümkün olduğu kadar soyut mantıki bir ifade biçiminde yayma duyurma (ışınlama da diyebiliriz); 3. Hızlı ve aralıksız ışınlama ile başkalarını entelektüel yeteneğine inandırmayı hedef alma!”

Bütün bu özellikler entelektüeli, çevreye neyi, nasıl ve ne kadar süreçte iletmesi gerektiğini açıklar. Toplumun değer anlayışından bağımsız olmaması, görme veya işitme duyusuna hitap etmesi, sürekliliğini koruyan bir aktarma, yayma işleviyle meydana çıkan entelektüel halkın sesi olarak liderlik görevini yerine getirecektir. Böylece ses ve söz sahibi olmayı somutlaştırmış olacaktır.

Ülgener, Batı’daki “entelektüel” kategorisi ile bizdeki “aydın” kategorisini karşılaştır. Ona göre, “Batıda entelektüel deyince hatra ilk planda muharrir, romancı, gazete yazar ve yorumcusu, bir kelime ile fikir ve edebiyat adamı (l’homme de lettre) geldiği hâlde, bizde aydın okuryazarla beraber onun üst kademedeki bürokratla kaynaşmış türünü hatra getirir” (Ülgener, 2006:102). Buna neden olan merkez-çevre arasındaki kopukluktur. Aydın bürokrasi ile halk arasında iletişim sağlamaya çalıştığı için aydın olmak berberinde seçkin olmayı da gerektirmiştir. Bu nedenle aydın “Bir yüzü ile devamlı hikmetler savuran, her şeyin doğrusunu kendi bilen bir ‘akl-ı evvel’; öbür çehresi ile yetki ve uygulama alanında her şeye gücü yeten, ‘dediği dedik’ bir kuvvet ve iktidar odağı” dır (Ülgener, 2006:102). Bir taraftan halkın sesi, diğer taraftan gücün simgesi. Bu noktada Batı’daki entelektüelin işleyen kaleminin yanında aydın, hem gücü yeten hem dili dönen bir portre çizmiştir. Dolayısıyla Türkiye, aydın tipine Tanzimat’la beraber ve ondan sonraki süreçle birlikte varır. Ülgener’in entelektüel sınıflandırması da bu çerçevede üç ana gruba ayrılır: Tanzimat ve sonrası entelektüeli, bürokrat entelektüel (Cumhuriyet devri dâhil) ve günümüz sol entelektüeli’dir. Kökenleri itibariyle heterojen bir yapı oluşturan entelektüeller, dönemlerinin insanı olarak belli bir profil çizerler. Tanzimat öncesinde klasik dönemde ulema sınıfı vardı. Ancak modernleşme hareketleriyle birlikte ulema zayıflamış, Tanzimat’la birlikte yerini aydın kesim

almıştır. Bu nedenle Tanzimat öncesi entelektüeli Ülgener tarafından ‘yarı entelektüel’ olarak nitelendirilir. Çünkü bu dönem aydını belir bir statünün adamı değildir, ruh hâli dağınık, perde arkasında kalmayı tercih ederek kişisel çıkar peşindedir. Ayrıca bu dönemde yazarlık çok az olduğu için bu dönem aydınında dil kaleminden öncedir. Güçlü olan söylemelerini ya kıraathanelerde ya da vaaz kürsülerinde kullanmışlardır. Tanzimat’la birlikte aydın, artık belli bir statünün adamıdır. Ses ve söz sahibi olmada yetkin duruma gelen aydın, matbaa, gazete ve dergi sayesinde sesini duyurma olanağına sahip olur. Böylece dilin yerini kalem almıştır. Ancak kullandığı dil ağır ve ağıdalı olduğundan toplumla anlaşamamaktadır. Bürokrat aydın ise, tabanı küçümseyerek kendini ondan üstün görmüştür. Bu tavrı nedeniyle sürekli halka yabancı kalmış, toplumla arasındaki uçurumu artırmıştır (Ülgener, 2006:100-101). Kullandıkları dil ve davranış biçimiyle halka ulaşamayan ilk dönem aydınlarının bu tavrını Batılılaşma yanlısı olmalarıyla açıklanabilir. Toplumla sağlıklı bir diyaloga giremeyen aydınlar halka ulaşamamış ve topluma yabancılaşmışlardır. Bürokrasi alanında söz sahibi olmaya başlamalarıyla güç elde eden bürokrat aydınlar, halkı küçümseyerek ona üstünlük sağlamıştır. Ülgener’e göre Tanzimat ve sonrası entelektüeli ile bürokrat entelektüel batılılaşma yanlısıdır. Bunun etkisiyle kullandıkları dil ve davranış biçimiyle halka ulaşamamış ve toplumla sağlıklı bir iletişim kuramamışlardır. Günümüz sol aydını, bürokrat aydının bıraktığı boşluğa başka bir kanattan gelerek yerleşti. “Giyim kuşamı ile, saç sakal modası ve çetrefil Türkçesi ile farklı bir tip! Tiyatro grupları, ses sanatçıları ileri gençlik kolları ile bölge bölge ve köy köy yığını saflarına katmanın mücadelesini vermiş ve fırsat buldukça da vermektен geri durmamakta!” (Ülgener, 2006:103). Diğer aydın tipleri gibi günümüz sol aydını da Ülgener’e göre kitle karşısında yabancı kalmaya kendini mahkum etmiştir.

2.6.2. Edward Said-Amatör, Sürgün, Yabancı ve Marjinal Entelektüel-

Toplumunu var eden bireyler dil, gelenek, tarih çerçevesinde bir millete mensupturlar. Ancak burada mühim olan bireylerin bu fiili durumların karşısında nasıl bir tavır takındığıdır. Özellikle entelektüellerin söz konusu eylem alanında, kurumlar ve dünyevi iktidarlarla buldukları ilişki içinde ne ölçüde köleci ya da ne derece muhalif duruş sergiledikleri önemlidir. Entelektüel işlevleri yerine getirenlerin, halkı bir kenara itip devletin egemenliği altına girmeleri Said’e göre yerinde bir tutum değildir. Olması gereken entelektüelin baskılar

karşısında ‘özerk’ ve ‘bağımsız’ bir arayışa girmesi ve bunu korumaya almasıdır. Bu bağlamda Said entelektüeli “sürgün ve marjinal olarak, amatör olarak, iktidara karşı hakikati söylemeye çalışan bir dilin müellifi olarak” niteler (Said, 2018:15). Çünkü entelektüel heterojen bir yapının yetenekli bir üyesi olmaya indirgenmeyecek ölçüde kamusal bir role sahiptir. Bunu ise “belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan birey” olarak gerçekleştirir (Said, 2018:28). Böylece entelektüel bulunduğu dönem, merkezi sistem ve merkeze bağlı kurumsal yapılar, çevre, toplumsal alan vb. faktörlerin etkisi altında olmakla birlikte kendine özerk bir alan yaratır.

Evrensel kavramı Said’in entelektüellerle ilgili tespitlerinde önemli bir rol oynar. Daha açık biçimde evrensel ve bölgesel olanın arasındaki etkileşimde entelektüelin nerde durduğu bu sözcükle açıklanır. Bireyin yetiştiği çevrenin, bağlı olduğu milletin, konuştuğu dilin ortaya çıkardığı belli çizgiler yolun ötesine geçmemizi engelleyebilir. Evrensellik bu çizginin ötesine geçme cesaretini gösterebilme ve bu uğurda doğabilecek riskleri göze alabilmektir. Çünkü entelektüel sadece kitle toplumuyla sınırlı değildir. Mümkün olduğu kadar geniş bir halk kesimine seslenen, bu kesimi doğal muhatabı olarak gören, kalıplaşmış düşünce, ırk, cinsiyet, din, dil imtiyazlarını sorgulayan kişilerdir. Laik bir entelektüel için değişmeyen kurallar, yanılmaz bir kılavuz ve tapılacak bir Tanrı da yoktur (Said, 2018:13-14). Dolayısıyla “Said’in entelektüel imgesi, belirli sınıfsal, toplumsal ve tarihsel konumlanışların bir ürünü olan yerel ve durumsal perspektiflerin ötesine fırlayarak, evrensel yönelimli ve göreceli olarak aşkın birisi olarak cisimleşir” (Genç, 2006:183). Bu noktada entelektüeller evrenselci, seküler, köktenci bir duruş sergilemeye ve bunu aktif olarak eyleme dökmeye hazır olmalıdır.

Entelektüel bireyin temsil edimleri ya kişi olarak bireysel portresine ya da bağlı olduğu gruba, sınıfa göre şekillenir. Baştan beri entelektüellerin bir sınıf oluşturmadığı, heterojen olarak var oldukları birçok araştırmacı tarafından vurgulanmıştır. Ancak Said, dönemlere göre değişen bir ayırımdan söz eder:

“19.yüzyılda entelektüele ilişkin temsiller, bireyselliği vurgulama eğilimindeydi... topluma hiçbir şekilde uymayan, yerleşik kanıların tamamen dışında bir asi olan yalnız, insanlara sokulmayan bir figürdü. 20.yüzyılda entelektüeller ya da entelijansiya fikirleri karşılığı para alan yöneticiler, profesörler, gazeteciler, bilgisayar ya da hükümet uzmanları, lobiciler, allameler, sendikalı köşe yazarları, danışmanlar- adı verilen genel bir gruba ait olan insanların sayısındaki artışla birlikte” (Said, 2018:78) bireysellikten uzaklaşmış olabileceğine vurgu yapar.

Böylece bireysel alan temsilciliğini bir gruba bağlı olma, belli bir ekonomik sermayenin üreticisi olma ya da belli meslek gruplarına mensup olmayla entelektüel, heterojen bir yapı olmaktan uzaklaşmış olabilir.

Entelektüel portresinin en önemli çizgilerinden biri ‘özgürlük’tür. Ancak ister Batı’da ister Batı dışında entelektüele yönelik en büyük tehdit kendini belli sınırlamalar içerisinde hapsedmeye iten ‘profesyonel olma’ çabasıdır. Said’e göre, ‘profesyonizm’den kasıt,

“bir entelektüel olarak yaptığımız işi geçim kaygısıyla, sabah saat dokuz ila akşam saat beş arasında (bir gözünüzü saatten ayırmadan, öbür gözünüz devamlı profesyonel davranış standartlarına uygun davranıp davranmadığınız üzerinde) yaptığımız bir şey diye düşünmenizdir -denizi bulandırmamanız, kabul edilmiş paradigmalara ya da sınırların dışına çıkmamanız, pazarlanabilir ve öncelikle de ‘prezentabl’ olmak uğruna kendinizi ‘aman bir tatsızlık çıkmasın da’ diye düşünen, apolitik ve ‘nesnel’ biri haline getirmenizdir” (Said, 2018:83).

Entelektüelin kendini var etme sürecine, iradesine, zihinsel alanına müdahale aracının doğması onu kısırlaştırır. Bu da temelde ‘entelekt’ işlevine meydan okur. Dolayısıyla entelektüelin özgürlük alanı onu sorgulamaya, araştırmaya, üretmeye, ürettiklerini zihinsel somuta dökmeye uygun olmalıdır.

Entelektüelin gerçek hayatta karşılaştığı baskılar ve bunların profesyonizmle arasındaki ilişki üç boyutta açıklanır: uzmanlaşma, bilirkişilik, iktidar adına çalışmak. Uzmanlaşma (specialization), bireyin zihinsel arayışını, genel kültürünü kısıtlayan; belirli bir bölümün otoritesi altına girerek üretim alanını, kural hâline gelmiş sınırlı bir alana feda etmesidir. Eğitim sistemi insanı ne kadar üst bir konuma çıkarırsa çıkarsın o denli bilgi üretim alanının sınırlamaktadır. Bu da entelektüelin bilgi üretme ve yeni bir üslubun öncüsü olma işlevlerine gölge düşürür (Said, 2018:85).

“Uzmanlaşma sanat yapılırken ya da bilgi üretilirken harcanan katıksız çabayı gözden kaçırmak demektir: Bunun sonucunda bilgiye ve sanata seçimler ve kararlar, bağlılıklar ve ittifaklar düzeyinde bakamaz, bunları salt gayri şahsi teoriler ya da metodolojiler düzeyinde görürsünüz... Uzmanlaşma heyecan duyma ve bir şeyler keşfetme duygusunu da öldürür ki bunların her ikisi de bir entelektüelde mutlaka bulunması gereken duygulardır. Son tahlilde bana öyle geliyor ki uzmanlaşmaya teslim olmak tembelliktir; çünkü uzmanlık alanınızın gereklerine uyarak başkalarının sizden yapmanızı istediği şeyleri yaparsınız” (Said, 2018:86).

Bu noktada entelektüelin uzmanlaşma çabası onu kısırlaştırılmış bir bilgi alanının otoritesi altına girmeye mahkum eder.

Baskının ikinci türü olan “bilirkişilik” (expertise) ve “diplomalı bilirkişi kültürü”, uygun kurumsal otoritelerden tasdikname alma zorunluluğunu taşır. Kurumsal otoritelere uygunluk

“doğru dili konuşmayı, doğru otoriteleri zikretmeyi, doğru sahada bulunmayı öğretir” (Said, 2018:86). Uzmanlaşmanın bütün eğitim sistemlerinde yer almasına karşılık bilirkişilik yeni dünyaya has bir baskı türüdür. Doğru yerde olmanın, sosyal yaşam içinde diploma gibi belli simgesel sermaye araçlarına bağlı olması entelektüelin özerk alanına gölge düşürür. Kamu adına savunduğu düşüncenin, takındığı tavrın bir ölçüte bağlanması entelektüeli onaylanmaya muhtaç edecektir. Ancak entelektüel kabul edilebilir olanın değil hümanist, evrenselci, seküler bir arayışın peşindedir. Buna ters olan profesyonelizmin getirdiği üçüncü baskı türü “tarafdarlarının kaçınılmaz olarak iktidar ve otoriteye doğru, iktidarın gerekleri ve imtiyazlarına doğru, ayan beyan iktidar adına çalışmaya doğru sürüklenmeleridir” (Said, 2018:88). İktidarın otoritesini meşrulaştırmak için halk ve bürokrasi arasında dengeleyici bir tavrın savunuculuğunu yapamayan hatta halktan yana doğru kararlar alınmasını sağlayamayan entelektüel önemli işlevlerinden birinden ödün vermiş demektir. İktidar adına çalışmak onun başkalarına tanıdığı özel hakların onanmasını getirir. Bu da entelektüelin eşitlik ve adalet savunusuna yönelik bir tehdittir. “Profesyonelizm”in berberinde getirdiği profesyonel olma çabası, uzmanlaşma, bilirkişilik, iktidar adına çalışmak gibi baskılarla mücadele etmek ancak yeni bir temsil edinimiyle mümkün olacaktır. Said, baskı süreçlerini bertaraf etmenin yolu olarak “amatörizm”i önerir. Bu tutum

“Kâr ya da ödül beklentisiyle değil, tabloyu daha geniş çizmeye, belli çizgiler ve engeller arasında bağlantılar kurmaya duyulan aşk ve dinmek bilmez merakla; bir uzmanlık alanına kapatılmayı reddederek, belli bir meslekten olmanın insana getirdiği her türlü kısıtlamaya rağmen düşüncelere ve değerlere özen göstererek hareket etme isteğidir” (Said, 2018:85).

Böylece amatör entelektüel yeni bir dizi değer in öncülüğünü yerine getirecek, dar bir alana sıkışıp kalmaktan ziyade bağımsızlığını ilan edip, tahakküme karşı durabilecek, çıkar gözetmenin ötesinde özgeci tavrından ödün vermeden kamusal rolünü gerçekleştirebilecektir. Amatör olma, dar uzmanlaşmanın aksine özenli ve keyifli bir çalışmanın temsilidir. Entelektüelin özerkliği için bu gerekli ve zorunludur. O, muhatabı olan kitle toplumuna ‘profesyonel bir ricacı olarak değil bir amatör vicdanı’ olarak hitap eder. Said’in ifadesiyle,

“Bugün entelektüel bir amatör olmalıdır; toplumun düşünen ve ilgili bir üyesi olmak için kişinin, ülkesine ve iktidarına; ülkesinin kendi yurttaşları ve diğer toplumlarla ilişki kurma tarzına dair en teknik ve profesyonelleşmiş faaliyetlerin bile özünde yatan ahlâki meseleleri gündeme getirmeye yükümlü olduğunu düşünen biri” (Said, 2018:91).

Böylece entelektüelin amatör ruhu sıradan hayatın içinde radikal ve önemli bir dönüşümün habercisi olur. “Profesyonelizm”in karşısında duran “amatörizm” Said’in entelektüel sınıflandırmalarında “amatör entelektüel” kavramsallaştırmasına olanak tanır.

Entelektüel, her zaman eşikte olmanın sancısını çekmiştir. Saf tutmanın kısır döngüsü ile yalnız varolmanın arasında bir yerde duran entelektüel arada kalmışlığın simgesidir. Bu sembolleştirme biçimini “sürgün” olarak temsil eder. Dolayısıyla sürgün olarak entelektüel, “ne yeni ortamıyla tamamen birleşebilir ne de eskisinden tamamen kopabilir, ne bağlanmışlıkları tamdır ne de kopmuşlukları, bir düzeyde nostaljik ve duygusalsa bir başka düzeyde becerikli bir taklitçi ya da gizlice toplum dışına atılmış biridir” (Said, 2018: 60). Bu durumda olası tehlikelere karşı tetikte olması gerektiğinin bilincindedir. Çıkar gözetmeyen özelliği, maddi-manevi zenginliğin peşinde olmayan duruşuyla yalnızdır hatta toplum dışına itilmiş gizli bir ötekidir.

Sürgün olma, insanların toplumların tarih boyunca gerek siyasi gerek toplumsal olgular nedeniyle göçe bağlı ya da yerinden edilmesi durumudur. Ancak Said sürgünü, fiili bir durum olmanın yanında metaforik bir durum olarak ele alır (Said, 2018:63). Belirli bir topluma mensup olmuş entelektüeller bile, bir tarafta, “içerdekiler” ve “yabancılar” olarak ayrılırlar:

“Bir yanda toplumun mevcut hâline tamamen ait olanlar, onun içinde yoğun bir aykırılık ya da uyumsuzluk duygusu hissetmeksizin barınanlar ki bunlara evet diyiciler diyebiliriz; öte yanda hayır diyenler, toplumlarıyla yıldızı barışmayan, bu yüzden de imtiyaz, güç ve şan şöhret edinmeme anlamında yabancı ve sürgün olan bireyler” (Said, 2018:63).

Said’in bu ayrımı toplumsal alanda aidiyetlik duygusu oluşturan evet diyiciler ve hiçbir çıkar amacı gütmeyen toplumdaki kendilerini soyutlayan, yabancı, sürgün, Benda’nın ifadesiyle “benim krallığım bu dünyanın krallığı değil” söylemiyle hayır diyiciler.

Sürgün, Said’e (2018:63) göre “yabancı olarak entelektüelin izlediği mecrayı belirleyen kalıbı en iyi anlatan söz”dür.

“Yani asla tamamen uyumlu olmama; kendini her zaman, deyim yerindeyse, ‘yerliler’in işgal ettiği aşına muhabbet dünyasının dışında hissetme; çoğunluğa intibak etmek ve milli çıkarları gözetmek gibi tuzaklardan uzak durma eğiliminde olma, hatta bu tür tuzaklardan hiç hazzetmeme durumu. Bu metafizik anlamıyla sürgün entelektüel için huzursuzluk, hareketlilik, devamlı tedirgin olup başkalarını da tedirgin etmek demektir. Geçmişte kalmış ve herhalde daha istikrarlı bir nitelik arz eden evde olma durumuna geri dönemezsiniz; maalesef yeni evinize de asla varamazsınız, yeni eviniz ya da durumunuzla asla özdeşleşemezsiniz” (Said, 2018:63-64).

Sürgün, evet diyicilerin, uyum sağlayanların, ait hissedenerin aldığı ödüllere yüz çeviren bir modeldir. Böylece ne bir otoritenin tahakkümü altındadır ne statükoyu devam ettirme görevini üstlenmiştir ne onaylanmaya ihtiyaç duyar ne de sınırlanmıştır. Uçlara çekilmesi,

sorgulaması, üretmesi, yeniliğin öncülüğünü yapması, özerkliği ve bağımsızlığını koruması mümkündür hâlâ. Adorno sürgün bir entelektüeldir ve ‘sürgün’ kavramı onun için,

“Sözcüğün bilinen anlamıyla bir yere yerleşmek artık imkânsızdır. İçinde büyüdüğümüz geleneksel meskenler tahammül edilemez bir hâle gelmişlerdir: Bunlardaki her bir konforun bedeli bilgiye ihanet etmek, her barınak izinin bedeli aile çıkarlarıyla küf kokulu anlaşmalara girmektir...ev bitmiştir... Bütün bunlar karşısında en iyi davranış tarzı bağlanmamış, arada kalmış davranıştır” (Said, 2018:68).

Said, entelektüel için “sürgünle yerinden olma, asli yapıtaşlarını ‘idare etme’nin ve çizilmiş yollardan gitmenin oluşturduğu bildik bir hayat yaşamaktan kurtulmak” demektir. Böylece sürgün,

“...her zaman bir marjinal olacağınız ve önceden belirlenmiş bir yolu izleyemediğiniz için bir entelektüel olarak yaptığınız her şeyi kendi kendinize yapmanız gerektiği anlamına gelir. Bu yazgıyı bir mahrumiyet, hayıflanılacak bir şey olarak değil de bir tür özgürlük; her şeyi önünüze koyduğunuz belli bir amaç tarafından belirlenen, kendi kendinize oluşturduğunuz bir modele göre yaptığınız, hangi konu ilginizi çekiyorsa onunla uğraştığınız bir keşif süreci” (Said, 2018: 72) olarak ele alır.

Böylece marjinal olma durumu bireyi deyim yerindeyse diken üstünde yaşamaktan, başkalarını kırma endişesinden, pişmiş aşı su katmaktan kurtarır. Sorumsuzca gibi görünen marjinallik durumu sürgün olan biri kadar yabancı olan için de geçerlidir. Marjinal olma gerçekte,

“otorite ve güç sahibine değil gezgine, alışkanlığa değil geçiciliğe ve rizikoya, otoritenin belirlediği statükoya değil yeniliğe ve deneye duyarlı olmak demektir. Sürgün soylu entelektüel cüret ve küstahlığa açıktır, alışılmışın mantığına değil, değişimi ve hareket hâlinde olmayı temsil eder, olduğu yerde saymayı değil” (Said, 2018:73-74).

Dolayısıyla sürgün entelektüelin konumunu belirleyen ifade yabancı ve marjinal söylemlerinde anlam bulur. Sürgün ya da yabancı bir entelektüel olmak toplumsal alanda evet ve hayır deyici olarak yer edinirken diğer taraftan marjinal olmayı da beraberinde getirir. Bu daha çok otoriteleri tasdik etme, muhalif olma, alışılmışlığın dışına çıkmakla olur.

2.6.3. Edward Shils-Tekrarlayıcı ve Yaratıcı Entelektüel-

Edward Shils, entelektüel kavramsallaştırmasına yönelik olarak literatürde önemli bir yere sahiptir. Bu çizgide entelektüel ilgilerin herkeste aynı derecede olmadığına vurgu yaparak, Gramsci’nin ‘bütün insanlar entelektüeldir ancak toplumda herkes entelektüel işlevini görmez’ söylemine benzer bir atıf yapar. Ona göre,“Entelektüel eğilimler ya da ilgiler,

entelektüel rolleri yerine getiren kişilerde değişik yoğunluk derecelerinde var olabilir ve bazen entelektüel sayılmayan işleri yapan kimselerde de bulunabilir” (Shils’ten aktaran Genç, 2006:103). İşin özü yaptıkları işi zihinsel somuta dökebilme kabiliyetini gösterebilmelerinde yatar. Bu durum bireyin öznel görüşüne ya da mesleki deneyimine göre şekillenir. Kol veya kafa çalışmasıyla yapılan her iş mutlaka yaratıcı bir düşünce biçimi gerektirir. Bu bağlamda entelektüel kavramının nasıl bir anlam alanına karşılık geldiğini Shils şöyle açıklar:

“Entelektüeller, herhangi bir toplumda, iletişimlerinde ve ifadelerinde, toplumlarının çoğunluktaki öteki üyelerine göreli olarak daha yüksek sıklıkta, insan, doğa ve evrenle ilgili genel kapsamlı ve soyut referansın sembollerini kullanan kişilerin bütünüdür. Entelektüellerin böyle sembollerini kullanmalarının yüksek sıklığı, kendi öznel eğilimlerinin ya da böyle bir kullanımı gerektiren bir icra olarak, mesleki bir rolün zorunluluklarının bir fonksiyonu olabilir. Entelektüel eylemlerin bu iki başlıca gerekçesi aynı insanda ya da aynı eylemde bulunabilir. Aynı zamanda, görece birbirlerinden bağımsız şekilde de varolabilirler” (Shils’ten aktaran Genç, 2006:103).

Böylece toplumdaki diğer bireylere oranla doğa, insan, evren, toplum hakkında daha bilinçli bir yapıya sahip olan entelektüeller, kullandıkları sembollerle entelektüel etkinliklerini oluştururlar. Bu semboller kendi öznel ilgilerinin gereği veya mesleki bir eylemin gerektirdiği icra alanında kendini gösterir. Söz konusu semboller bir insanda farklı derecelerde ve birbirleriyle ilişkili olarak bulunabileceği gibi bağımsız olarak da kendini var edebilir. Dolayısıyla Shils’in entelektüel sembollerinin icra alanında farklılaşması “yaratma” ve “tekrarlama” olarak entelektüel kategorilerini oluşturur. “Yani entelektüel aktivite ikili bir aşamayı içerir: İlk, mevcut bilgilerin öğrenilmesi, yani ‘tekrar’; ikinci olarak da, bu bilgilerin aşılması, yani ‘yaratma’. Bunlar Shils’te ‘gelenek’ ve ‘yaratıcılık’ terimleriyle ifade edilir” (Shils’ten aktaran Genç, 2006:103). Söz konusu kategorileştirme Shils ve Ülgener’in entelektüel işlevleriyle ilgili buldukları ortak noktada da açıklanabilir. Shils entelektüelin ortak kültürler oluşturmak, yüksek kültürü yaratmak ve yaymak görevlerini olduğunu belirtir. Ülgener ise Shils’in söylemlerine benzer fonksiyonlara vurgu yaparak entelektüelin ‘kültür üretimine öncülük etmek, değişen kültürel sembollerini yaymak ve böylece yeni bir üslubun ve zevkin öncülüğünü sürdürme’ işlevlerini yerine getirdiğini söyler. Burada “tekrar” ya da “gelenek”, kültür üretimini, ortak kültürler yaratma fonksiyonlarını içerirken; “yaratma” ya da “yaratıcılık” yüksek kültürün yaratılması, yayılması, değişen sembollerin aktarılması ve yeni üslubun öncülüğünü sürdürmekte yatar. Dolayısıyla bu durum entelektüelin ‘kültür üreticileri’ ve ‘kültür aktarıcıları’ olarak temsil edilmesini beraberinde getirir.

Söz konusu toplumsal roller çerçevesinde entelektüelleri sınıflandırmak mümkündür. Edward Shils’e göre, “her entelektüel üretkendir mutlaka bir şeyler üretir fakat üretilen şeyler

yeni bir katkı sağlamayıp nitelik açısından eskiyi tekrar ediyorsa bunlara tekrarlayıcı entelektüel denir” (Karadağ ve Aslan, 2013:190). Tekrarlayıcı entelektüelin gelenekçilikle ilişkisi bu noktada yatar: Üretilen bilginin, kültürün, üslubun, eylemin yeni bir katkı sağlamayıp eskiyi yinelemesi durumunda. Öte yandan “insanlığın kültür birikimine yeni katkılar sağlayan entelektüelleri ise yaratıcı entelektüeller olarak nitelendirilmektedir” (Dereli, 1974: 39). Üretkenliğin yaratma ve yaratıcılıkla bağdaştırıldığı noktasında yaratıcı entelektüelleri bulunmaktadır. Bunlar geleneksel kültürün ötesine geçme, eleştirme, sorgulama, yeniden üretme, yeniliğin öncülüğünü yapma, alternatif oluşturma rollerini üstlenirler. Ancak zaman zaman bu yaratıcı entelektüeller farklı seviyelerde olsa da tekrarlayıcı olmaya ve taklit yapmaya yönelebilirler. Bu sınıflandırmalardan yola çıkarak denilebilir ki, “Entelektüeller, yalnızca ‘bilim’, ‘irfan’, ‘felsefe’, ‘teoloji’, ‘edebiyat’ ve ‘sanat’ çalışmalarının ‘üretimi’ (yaratılması) ve ‘tüketimi’ (kabulü)’nde angaje olanları kapsamaz; entelektüel-yönelimli (entelektüel formasyon gerektiren) rolleri de kapsar” (Genç, 2006:104). Böylece toplumsal alanda üretmek, aktarmak, devam ettirmek, alternatif oluşturmak ve yeniden inşa etmek entelektüelin fiili rollerindedir. Onlar yönlerini sadece olan durumlara değil olabilecek-olması gereken durumlara da çevirirler.

Entelektüellerin ‘halk’la ilişkisi günlük yaşam içinde ilgilendikleri değerler, kendilerini konumladıkları alan, deneyimin niteliği, zihinsel inşa sürecinin yapısı çerçevesinde belirlenir. Bu noktada entelektüeller “somut olanın, dolaysız/ilk elden deneyiminin ötesine geçmeye ve ‘daha geniş bir evrende’ yaşamaya eğilimli oldukları için, daha uzak/nihai değerlerle” halktan daha fazla ilgilenmeleri bakımından farklı bir yerde konumlanmışlardır. Öznel değerlendirmelere açık olması, kişisel farklılaşmalara karşı bilinçli ve duyarlı tavır sergilemesiyle, değerlere/örüntülere/kurallara daha fazla önem vererek kuramsal soyutlanmaya yönelimli olmaları dolayısıyla entelektüel olmayanlardan ayrılırlar (Shils’ten aktaran Ülgener, 2006:91; Gouldner, 1993:53). Dolayısıyla “entelektüel kültür”, “halk kültürü”nden belirgin bir şekilde ayrılır.

Shils entelektüellerin kültürel formasyonunu “bilimcilik”, “romantizm”, “devrimcilik” ve “popülizm” olmak üzere dört ana gelenekten çerçevesinde açıklar. “Bilimcilik”, gerek geleneğin gerekse insanı kendiliğinden eyleme iten güdülerin yargıları yönlendirmemesi gerektiği konusunda ısrar eder. Bu gelenek çerçevesinde “yargılar, eleştirel düşünümle elekten geçirilen deneyime dayanmaktadır.” Deneyime dayanan bilgiler, yargılar, örüntüler sorgulamanın, analiz ve eleştirinin sonucudur. Bu bağlamda geleneğin sınırlayıcı yapısı entelektüel eylemi yönlendirmeye başladığında entelektüel kültür formasyonundan

uzaklaşarak halk kültürünün hegemonyası altına girer. Bu durma karşı çıkan ikinci gelenek türü “romantizm”dir. Romantizm, “dışsal, empoze edilmiş ve yabancı olarak görülen kural ve geleneklere isyan eder, zira bunlar kendiliğindenliği, şevki ve yaratıcılığı öldürmektedir.” Belli bir görüşü, ideolojiyi, tavrı dayatmak entelektüelin özerk alanına müdahale biçimini doğurduğu için yaratıcılığına, özgünlüğüne gölge düşürür. Bu nedenle bilimcilik ve romantizm birbirini destekleyen iki gelenek türünü oluşturur. Üçüncü türü oluşturan “devrimci” gelenek “binyılcılık” geleneğine dayanarak köktenci bir başkaldırıdan haber verir. “Binyılcılık geleneğinde, içinde yaşadığımız dünya, kutsal değerlerden öylesine kopmuş, öylesine bozulmuş ve kötüleşmiş olarak görülür ki, kısmi reformlarla düzeltilmesine imkân yoktur; acilen radikal bir dönüşüm zorunluluğu vardır.” Burada kültürel değerler sistemi içerisinde üretici ve aktarıcı rolünü oynayan entelektüelin ‘reddetme’ görevini de üstlenebileceğine vurgu vardır. Çünkü işlenmesi, dönüştürülmesi gereken bir yapı yoktur. Bozulmuş, kötüleşmiş olanı ancak radikal bir dönüşüm kurtarabilir. Bu da entelektüeli kültür, iktidar, gelenek, katı ve değişmez durumlar karşısında muhalif ve eleştirel duruma getirir. Dolayısıyla “Batılı entelektüellerin kültürel formasyonunu oluşturan bütün özgül gelenekler, onları mevcut gelenek ve otoriteye karşı başkaldırıya kışkırtır” (Shils’ten aktaran Genç, 2006:105). Sonunda entelektüel topluma karşı aktif bir yabancılaşma sürecine girer. Entelektüel formasyonun “popülizm” geleneği diğerlerinden farklıdır. “Sıradan insanların değerliliğine -onların yalınlığının ve bilgeliğinin değerine- inanmaya dayanan popülizm, entelektüelleri, kendi toplumunun elitinin daha yapay ve yabancı etkisinde kalmış üyelerine kıyasla, halkı daha sahici ve bilge diye övmeye yöneltir” (Genç, 2006:104). Seçkinlerin etkisi altında kalan entelektüeller yabancı ve yapay olmaya, halktan uzaklaşmaya eğilimlidir. Ancak halkın bilgeliğini ve sahiciliğini öven entelektüeller, kültürel formasyonları çerçevesinde halkın içinde, halka dair kamusal bir rolün öncülüğünü yapma görevini üstlenmiştir.

3. TANZİMAT DÖNEMİ'NDE ELİT-ENTELEKTÜEL PORTRESİ

3.1. Modernleşme Kavramı

“Modern”, köken olarak Latinceye dayanan, 1900-1930 yılları arasında Fransızcadan Türkçeye girerek “şimdiki zamana ait” anlamını taşımaktadır (Nişanyan, 2007:327). Modernleşme ise tarihsel olarak, 17.yüzyıldan 19.yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki sosyal, ekonomik ve siyasi sistemlerde ortaya çıkan değişimin bir ürünüdür. Bu değişen ürünün gelişmesiyle birlikte modernleşme, diğer Avrupa ülkelerine ve ardından 19. ve 20.yüzyıllarda Asya, Güney Amerika ve Afrika kıtalarını etkisi altına alan bir süreçtir (Eisenstadt, 2014:11). 17.yüzyılda Avrupa’da başlayan daha sonraları bütün dünyada yaygınlaşan modernlik, “toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.” Dolayısıyla “bu yaklaşım, modernliği belirli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir” (Giddens, 2018:9). Tarihsel zaman dilimi coğrafi sınırlara göre değişen modernlik, sosyal alandaki kurumsal düzenlemeler, örgütlenme biçimleri, eğitim, ekonomik, hukuk, din, siyaset gibi birçok alanda değişimlere neden olur. Bu değişimler temelini Aydınlanma düşüncesinden alır. Tekeli’ye göre “modernite projesi tabii ki, Aydınlanma’nın bir çocuğudur.” Aydınlanma, “insana, akla ve güvene dayanmaktadır. Buna göre bir yandan insan aklının doğanın ve toplumsal düzenin işleyişini kavrayabileceğine ve geliştirdiği yasa ve kuralları insanların mutluluğu için kullanabileceğine, öte yandan bir insan için iyi olanın ancak o kişi tarafından belirlenebileceğine inanılmaktadır. Bu yolla insanın kaderi ilahi olanın elinden alınmakta ve insanın eline teslim edilmektedir” (Tekeli, 2007:19). Böylece doğa üzerinde insan aklı hüküm sürmeye başlayarak, doğa yasalarının ötesinde insanın kendi oluşturduğu toplumsal yasalar ve kurallar ortaya çıkar. Bunun temelinde insanın evren algısının değişmesi yatar.

“İnsanlık geçmişte, avcı ve toplayıcı asalak ilkel topluluğun yaşayış biçimine uygun ‘sihirselsel düşünüş biçimi’ geliştirmişti. İnsanlığın düşünüşüne, tarıma dayanan uygar yaşayış biçimi döneminde, ‘dinsel düşünüş biçimi’ egemen olmuştu. Endüstriyel uygar yaşayış biçimine

geçilince, ona uygun ‘bilimsel düşünüş biçimi’ oluşup gelişmeye başladı” (Şenel, 2006:1016-17).

Dolayısıyla ilkel toplumlardan endüstri toplumlarına kadar geçen sürede değişen en önemli faktör insanın düşünüş biçimi ve bu çerçevede evreni anlamlandırma şeklidir. Sihirsel, dinsel ve bilimsel düşünüş biçimleri insanoğlunun evren algısının nasıl değiştiğini gösterir. Radikal olan, Aydınlanma düşüncesinin yarattığı Tanrı merkezli evren algısının insan merkezli evren algısı ile yer değiştirmesidir. Weber’in modernitenin doğuşunu “bir ‘rasyonalizasyon’ ve ‘büyü yitimi’ sureci olarak karakterize” etmesini bu dönüşüme bağlayabiliriz (Benhabib’den aktaran Çiğdem, 1997:53). Manevilikten sıyrılan evren algısı maddi, akılcı bir düşünceye bürünür. Bu bağlamda reform hareketleri ve aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkardığı yeni zihniyet, ilerlemenin, değişmenin ve dönüşümün iyi olacağına dair inancı kapsar. Bireysel etkinliklerin farklılaşması, kurumsal yapıların uzmanlaşması; kitle iletişimin yaygınlaşması; teknolojinin, ikincil ve üçüncül sektörlerin gelişmesi; mal, işçi ve para piyasaların büyümesi; siyasi yapının merkezileşmesi; kültürel, din, felsefi ve bilim gibi alanların temel unsurlarının farklılaşması, seküler eğitim ve okuryazarlığın yaygınlaşması; entelektüel kadroların uzmanlaşması modernleşme sürecinin diğer sonuçlarıdır (Eisenstadt, 2014:13-16). Böylece insanoğlunun modernitenin doğuşuyla değişen konumu zihniyet devriminin yayılmasını sağlar. Sosyal bağlamda insan ilişkileri, ekonomik gelişmeler, yasalar, değerler, kurallar, eğitimsel pratikler vb. birçok faktör birbirini etkileyerek dönüşür. Bu alanlarda meydana gelen radikal dönüşümler zihniyet devriminin sonucudur.

Reform hareketleri ile Aydınlanma düşüncesi, Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında ele alındığında ortaya farklı kavramlar ve çeşitli anlam alanları çıkmaktadır. Niyazi Berkes, “modernleşme” kavramı yerine “çağdaşlaşma” terimini kullanır. Ona göre, modernleşme, Hıristiyanlık’daki anlamıyla Osmanlı-Türk modernleşmesine tümüyle uymuyor. Çünkü bizdeki

“sorun sadece din-devlet ayrımı davası olmaktan daha geniş bir davadır ki buna en uygun terim ‘çağdaşlaşma’ terimidir. Batı’nın bir kesiminde Fransızca’dan gelen *laïcisme*’e eş olarak kullanılıp (...) Türkçe’ye girmemiş olan başka bir sözcük, *secularism* sözcüğü, bu ‘çağdaşlaşma’ sözcüğüne hem anlam, hem köken açısından daha yakındır, hattâ onun tam karşılığıdır” (Berkes, 2018:18).

Laïcisme sözcüğü ise,

“Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde, özellikle Fransızca’da kullanılır ve kökenine bakılırsa ‘halksallaştırma’ demektir. Çünkü kaynağı olan Hıristiyanlık-öncesi Grekçe’deki *laos* (halk), *laikos* (halksal) sözcükleri Hıristiyanlık döneminde *clericus*, yani din adamları dışında olan kişiler için kullanılırdı. Modern Fransızca’da *laïcisme*, din

adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara, yetkililere dünya işlerinde hattâ din işlerinde üstün bir yer verme anlamını taşır” (Berkes, 2018:18).

Diğer taraftan Protestanlığın yayıldığı yerlerde özellikle Almanca ve İngilizcede kullanılan terimin kökeni Latince'dir. Köken itibariyle zamanla değişime uğrayarak 'şimdiki' anlamını taşır. Temeldeki "saeculum sözcüğü, çağ anlamına gelir ki Arapça'da bunun karşılığı olan asr sözcüğü son zamanlara değin Türkçe'de asır olarak kullanılıyordu." Laiklik kavramından önce asrılık sözcüğü işlev görüyordu. *Secularism*'in anlam alanını kapsayan asrılık, "Cumhuriyet döneminden önceki dönemde 'çağa uymak' ya da 'onun gereklerine uyacak biçimde değişmek' anlamı, dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna getirilmişti." Dolayısıyla bu kavram "züppelik, köksüzlük, yüzeysellik, dinsizlik anlamlarına gelmeye başladı." Ancak Ziya Gökalp, terimi bu olumsuz anlam alanlarından kurtarmak için 'muasırlaşmak' biçiminde kullandı (Berkes, 2018:18). Hilmi Yavuz'a (2007:216) göre önemli olan, "Berkes'in 'çağdaşlaşma'yı 'kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulmak' biçimde tanımlamasıdır." Modernlik, çağdaşlaşmayla karıştırılarak kavram kargaşasına neden olmuştur. "Modernlikle gelenek arasındaki ilişki ya da modernizm-gelenek sorunsalı, Berkes'te çağdaşlık-geleneksellik karşıtlığına dönüşüyor. Berkes'in, 'çağdaşlaşma' bağlamında söyledikleri, daha incelmış ve psikanalitik bir dille İranlı Şayegan'da söylemleştirebiliriz: "Modernlik, hep geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir" (Yavuz, 2007:217). Ancak gerçekte önem arz eden gelenek bağlamında çağ nasıl uyulduğudur ya da daha açık bir ifadeyle geleneğin çağla uyumlu olması için ne yönde değişmesi gerektiğidir. Laiklik, modernleşmeye yakın bir anlam sahası oluştururken; sekülerizm ya da sekülerleşme, hem köken hem de anlam olarak çağdaşlaşmaya yakındır. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesi din-devlet işlerinin birbirinden ayrılmasından ziyade, çağın gereklerine uygun olarak gelişmek, değişmek, dönüşmek sarmalında ilerlemektedir. Bu nedenle Berkes'in modernleşme yerine çağdaşlaşma terimini kullanması dönemin sosyal, idari, hukuki, dini, ekonomik vb. yönden geçirdiği değişimi açıklamada uygun bir bağlam sunar.

Modernlik ortaya çıktığından itibaren bütün dünyayı etkisi altına alarak yayılmıştır. Coğrafi çıkış noktasına göre modernliğin vuku bulduğu toplumlar zamanlarına göre değişmektedir. Osmanlı coğrafyası, tarihi boyunca Avrupa coğrafyası ile siyasi, iktisadi yönden beraberlik içinde olduğundan dolayı Osmanlı modernleşmesi Avrupalılar ile ani karşılaşmanın yarattığı bir şok değildir (Ortaylı, 2017:13). Zaman ve uzam etkileşimi Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında ele aldığımda hem ılımlı hem de köktenci sonuçlara

yol açmıştır. Modernitenin hayata girmesiyle modernleşme yaşanmaya başlamıştır. Ancak Bolay'a (2002:517) göre Osmanlı'da modernleşme hareketlerinden önce de bu hayat her yönüyle yaşanıyordu. "...imparatorluğun klasik dönemi diye nitelendirdiğimiz ilk dört yüzyılında bile Osmanlı toplumunun dilinde, kültüründe, dinsel inanç ve örgütlenmesinde, mali, askeri-idari yapısında devirden devire büyük değişiklikler göze çarpar" (Ortaylı, 2017:15). Bu değişimlerdeki başlıca etken beylikten imparatorluğa geçiş olgusunun yanında yeniçağ dünyasının hızla değişen yapısal koşullarına uyma zorunluluğudur. Böylece dil, toprak düzeni, askeri düzen, mali yapı, savaş teknolojisi vb. birçok alanda farklılıklar yaşanmıştır. "14.yüzyılın Osmanlı şairi ve divan kâtibi ile 16.-17.yüzyıldaki meslektaşları aynı dili kullanmazlar. 14.yüzyılın askeri düzeni ve savaş teknolojisi 16.yüzyıldakinden farklıdır" (Ortaylı, 2017:15). Dolayısıyla mevcut hayatın içinde dil, ekonomi, askeri vb. birçok alanda zaten bir değişim ve dönüşüm söz konusuydu. Böylelikle "Modernite boş bir alana girmedi, ama yaşamdan, mevcut hayatın içinden, hatta köşe başından bir yer açıldı ve hayata hâkim olması temin edildi" (Bolay, 2002: 517). Bu bağlamda modernleşme çalışmaları için bilinçli bir bakış açısı, geniş bir saha ve uygun yöntemler gerekliydi. Çünkü modernleşme, geçiciliği olan bir alan değil süreklilik hâlini alan bir değer olarak görülmeye başlandı. Ortaylı'ya göre,

"Osmanlı modernleşmesi, o toplumdaki kurumlarını, bireylerin değişmesini ve nihayet toplumsal ve siyasal örgütlenmenin odağı olan devletin yapısını da kapsar. Modernleşme, Osmanlı ülkesinde salt değişen dış dünyanın zorlanmasıyla meydana gelmedi. Yaşamın var olan kalıplarının kırılması yalnız buhar medeniyetinin, limanlar, demiryolları ve bankaların eseri değildir. Şark kendi bilincinde de, yaşadığı zaman çizgisinin, değişen çevre dünyanın farkına vardı" (Ortaylı, 2017:15).

Böylece Osmanlı-Türk modernleşmesi bireylerden kurumlara, sosyal yapıdan idari alana kadar geniş bir yelpazede kendini göstererek hem dış etkenler hem de bilinçli bir çevre ve zamanın ürünü olarak vuku buldu. Bu şu anlama geliyordu: "Modernite, Osmanlı hayatında geçerli hâle gelmiştir ve Osmanlı için bir 'değer' hâlini almıştır. Modernite, geçerli bir değer olarak girdiği için önceleri ona pratik bir zorunluluk olarak katlandı, fakat zamanla bu pratik zorunluluk mutlak bir geçerliliğe dönüştü" (Bolay,2002:517-18). Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi, salt Osmanlı Türkiye'sini kapsayan bir gelişme olmadığı gibi sadece Tanzimat dönemiyle de sınırlandırılmaz (Ortaylı, 2017:13). Lale Devri'nden başlayıp gelişen Batı'ya yönelme ve modernleşme hareketleri III. Selim zamanında ilk girişimlerini yaşamış ve II.Mahmud döneminde ise daha hızlı ve somut bir hâle gelmiştir (Bolay, 2002: 517). Osmanlı modernleşmesinin gerekliliğini ve koşullarını, İkinci Viyana bozgunundan Tanzimat

Fermanı'nın ilanına kadar tarih hazırlamıştır denilebilir. Ancak bu tarihten sonra Osmanlı toplumunun yönetici kesimi modernleşmeyi sırtlamakta ve topluma dikte etmektedirler. Dolayısıyla 19.yüzyılın reformcuları, 18.yüzyıl reformcularına göre daha telaşlı, programlı ve bilinçlidir (Ortaylı, 2017:32-33). Bu bilinçli ve programlı kişiler modernleşmeyi hızlandırarak geniş bir alanda etkin hâle getirmeye ve yaymaya çalışmışlardır.

3.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesinde Merkez-Çevre İlişkileri

Toplum analizinde merkez ve çevre kavramlarını kullanan ilk kişi Edward Shils'dır. Ona göre her toplum, kutsal olan belirli bir merkeze sahiptir. Merkezi alan, onu var eden ve toplumu yöneten semboller, inançlar ve değerler sayesinde herkesi etkileyebilecek güce sahiptir (Shils, 2002: 86). Shils'in "merkez"i, eylem alanını oluşturan bir yapıya sahiptir. Merkez "kurumlar ağı içinde bir faaliyetler, kişiler ve roller yapısıdır." Kurumlar ağını oluşturan alt sistemler ise ekonomi, siyasi teşkilat, akrabalık sistemi, dini müesseseler sistemi, üniversite sistemi gibi çeşitli kurumların faaliyetlerinden oluşan bir alandır. Merkezi oluşturan değerler, inançlar, semboller bu alt sistemlerdeki kurumlarla cisimleşir. Toplumun "merkez" yapısında kurumlar ve değerler sistemi bütünlük göstermektedir. Ancak bu bütünsel yapıda toplum bireylerinin tamamının o merkezi değerleri benimsediği anlamına gelmemektedir (Shils, 2002: 87). Dolayısıyla merkez ve çevre arasında iletişimi sağlayacak ve değer taşıyıcısı görevini üstlenecek kişilere ihtiyaç vardır. Bunu sağlayan güç, merkezin seçkinleridir. Merkezi değer sistemi, kültüre dair önemli özellikler ve toplumsal sembollerini içerir. Merkezin bu alan içerisinde barındırdığı özelliklerin toplumun yöneticileri tarafından sahiplenilmesi bu alanı 'kutsal' kılar. Böylece bu kutsiyet, merkezin hem kurumlar hem de değerler düzeyinde sahip olduğu otoritenin temelini oluşturur ve bu otoriteye bağlı takdir edilme arzusu ortaya çıkar (Shils, 2002: 88).

Modernleşen toplumlar ile ilişkili olarak merkez ve çevre kavramları ele alındığında ortaya dinamik bir yapı çıkmaktadır. Toplumlardaki merkezi değer sisteminin çevre tarafından benimsenmesi zaman zaman karşı karşıya gelmelere sebebiyet verecek; böylece bu durum toplumsal ilerlemenin dinamik ögesi hâline gelecektir. Mardin'e göre Batı toplumlarında din-siyaset, ulus kurucular ile yerelciler, devlet-kilise, üretim aracına sahip olanlarla olmayanlar arasında çatışmalar yaşanmıştır. Yaşanan gerginlikler ve çatışmalar zamanla uzlaşmaya vararak Batı'nın ilerleyişindeki ana dinamikleri oluşturmuştur.

Dolayısıyla Batı, ilerleme gücünü merkez-çevre yapısındaki çatışmanın doğurduğu uyumdan alır (Mardin, 1990:31-32). Merkez ve çevre kavramlarını modernleşen toplumlar ile ilişkili olarak ele alan Shils'e (2002:92) göre ise,

“... daha bütünleşmiş bir ekonomik sistem, siyasal demokrasi, kentleşme ve eğitimin, toplumun farklı kesimlerinin birbiriyle daha sık temasına yol açması ve hatta birbirlerini daha fazla kale alma durumunu doğurması münasebetiyle, merkezi değer sistemi toplum tarihinin diğer dönemlerinde olduğundan daha geniş bir kabul görmüştür.”

Dolayısıyla söz konusu değişiklikler aktif çatışmanın ya da merkezi değer sistemine yönelik reddin kapsamını genişletmiştir. Böylece kurumsal sahada alt sistemlerdeki karşı karşıya gelmeler toplumsal ilerlemenin dinamik unsurunu oluşturmuştur.

Shils'in ortaya koymuş olduğu merkez ve çevre kavramlarını Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında ele aldığımızda genel olarak toplumsal yapı özelde ise siyasal yapı önem arz eder. Merkez, devleti bir arada tutmayı başaran merkezi bürokrasiyi ifade ederken; çevre, merkezin dışında kalan sosyal alan, kurumlar, kurumlardaki alt sistemler, coğrafi sahayı temsil eder. Dolayısıyla genel bağlamdaki toplumsal yapı olan çevre ile özeldeki siyasi yapıyı temsil eden merkez arasındaki karşıtlıklar ilerlemenin dinamizmini oluşturur. Merkez-çevre arasındaki ilişki Osmanlı'da 19.yüzyıldan önce tek boyutluydu. Bu nedenle çatışmanın yarattığı karşı karşıya gelmeler ve bütünleşmeler eksik görünmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda merkez ve çevre arasındaki kopukluğun sebeplerine baktığımızda ilk olarak göçebeler ile kentliler diğer bir deyişle göçebe ile yerleşik halk arasındaki kopukluğu görmekteyiz. Bu kopukluk Osmanlı okumuşları tarafından göçebe halkın küçümsenmesi, uygarlığın kent-göçebe çekişmesine dayandığı görüşüydü. Merkez-çevre kopukluğunun bir başka nedeni, soylular zümresi ve taşralı ailelerin karşı karşıya gelmesiydi. Üçüncüsü ise seçkin resmi görevliler ile çevre arasındaki statü kaynaklı sembolik birtakım farklılıklardır. Din ve ekonomi bu farklılıkların temelini oluşturmakta; kutsiyet merkeze ait olduğu için çevreyle arasında bir sınır çizilmekteydi. Diğer taraftan ise resmi görevlilerden vergi alınmıyordu. Dördüncü bir unsur ise, merkezin sahip olduğu kültürü çevreye karşı bir üstünlük aracı olarak kullanmasıdır. Çevre, merkezin kültür (resmi kültür) simgelerine kolayca ulaşamamaktaydı (Mardin, 1990: 32-39). Dolayısıyla kent-köy ya da yerleşik-göçebe, soylu-taşralı, seçkin-halk, üst kültür-alt kültür faktörleri arasında temelde bir çatışma olduğu görülür Ancak bu karşı karşıya gelmeler bir bütünleşme sahası yaratmaktansa derin bir kopukluk meydana getirmişlerdir. Bu nedenle Osmanlı'da merkez-çevre arasında aktif bir çatışmanın doğurduğu ilerleme söz konusu olmamıştır. Diğer taraftan toplumsal yapıdaki

bütünsel ve güçlü oydaşmadan dolayı bu farklılıklar derin problemlere yol açmamıştır. Çünkü klasik Osmanlı döneminde merkez ve çevre, merkezi değerler konusunda ortak görüşe sahiptir.

18. yüzyıldan itibaren modernleşme çalışmalarının başlamasıyla birlikte merkezi değerler sistemi zedelenmeye başlamış ve bunlar tahribata uğrayarak merkezi kurumlar sistemi içerisinde ayrışmalara yol açmıştır. Modernleşme hareketlerinin başlamasıyla birlikte simgesel bağlar yerini toplumsal değerlerdeki bazı ayrışmalara bırakmıştır (Gülener, 2007: 36-37). Merkez-çevre ilişkileri açısından bu durum oldukça önemli değişmelere yol açmıştır. Klasik dönemde merkezi değerler sisteminde hâkim olan unsur din iken, modern dönemde birlikte pozitivistimin ortaya çıkmasıyla yerini “bürokratik zihniyete” bırakmıştır. Bu zihniyet Mardin’e göre düzenlemelere dönük muhalif bir duruş sergileyen ‘bürokratik davranış’ı doğurur. Böylece merkez ve çevreyi etkileyen değişimin ilk aşaması bürokratik zihniyette meydana gelen farklılaşmadır. Bu farklılaşma, sonraki süreçte, dünyanın maddi yanlarına önem veren insan tipinin oluşumu için uygun bir zemin hazırlar. Aslında bürokratik zihniyet Osmanlı İmparatorluğu’na çok yabancı bir kavram değildi. Özellikle

“III.Murad (1575–1595)’ın hükümdarlığından itibaren ‘sultan, gerçek bir yönetici olarak sahnedeki çekilmiş’, devlet işlerinin idaresi Sadrazamın ve dolaylı olarak da Re’isü’l Küttâb (Hâriciye Nâzırı), Kâhya Bey (Dâhiliye Nâzırı), Tezkereci, Mektubcu, Kâhya Kâtibi, Beylikçi, Âmedi (Devlet Müsteşarları)’den oluşan yardımcılarının ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında sayıları yirmi dörde ulaşan, değişen sayıda kalemlerin ellerinde toplanmıştı” (Mardin, 1996: 158).

Bu kalemler önemli bazı devlet işlerini yerine getiren bürokratik bir yapılanmanın habercisiydi. 18.yüzyılda modernleşme çalışmalarıyla birlikte bu yapılanma devlet yönetiminde söz sahibi olmuştur.

“18.yüzyılın okuryazar zümresi de klasik dönemin okuryazarından (literaty) farklıydı. Bu yüzyılda Batı kültürü ile ilişki, Batı’yı tanımak eğilimi yanında Batı dillerine karşı ilgi başladı. Tanzimat’ın kalemde yetişirken Batı dillerini öğrenen ve Batı kültürünü edinen bürokrasisi, 18.yüzyıldan beri göze çarpan bir gelişmenin ürünüdür ve klasik dönem Osmanlı kalem efendilerinden farklı bir gruptur” (Ortaylı, 2017:104).

Batılı anlamda okulların açılması, gazetelerin yayınlanması, dildeki çalışmalar bürokratik zihniyetin yerleşmesini sağlayan etkenlerdi. Bürokratik reformlar özellikle askeri ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesine ağırlık verdiler. Dolayısıyla bu etkenlerle beraber tarihi koşullar Osmanlı devletinin görünürdeki yeni bürokrasisinin önceki dönemlere göre farklı niteliklere sahip olmasına imkân tanımıştı. Böylece Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde bürokrasi öncü bir role sahip olmuştur. Buna zemin oluşturan

temel etkenlerden biri de ulema sınıfının zayıflamasıdır. Modernleşmeyle birlikte bürokrasi güç kazanırken, klasik dönemde merkezdeki etkili yapı olan ulema güç kaybetmiştir.

“İlk olarak, olaylar ve kişiler üzerindeki hakimiyet, devlet işlerini idarede gittikçe artan bir şekilde önem kazandı; ikinci olarak, fermanların hızla artışı sebebiyle, imparatorluğun anayasal hukuku çok karmaşık hâle geldiğinden ve devletin dışışleri hayati bir önem kazandığundan... bürokratlar ulemaya karşı avantaj elde ettiler” (Mardin, 1996: 159).

Diğer taraftan aşağı ve yüksek ulema arasında yabancılaşmaların boy göstermesi bürokratların gücüne güç katmıştır. Bu durum modernleşmeyle birlikte batılılaşma hareketleri ve din arasında ikiliklerin ortaya çıkmasına, çeşitli toplumsal tipler arasında çatışmaların ve çelişkilerin boy göstermesine bağlanabilir. Dolayısıyla Batılılaşma sürecine din merkezinden katılanlar ondan kopmakla modernleşme dairesine girebilecektir. Böylece klasik dönemde önemli bir yere sahip olan ulema etkinliğini zamanla kaybedecek, bürokrasi toplum ve devletin yönünü belirleyecektir. Bunun yanında 1839 Tanzimat Fermanı, bürokrasinin etki alanının genişleten başka bir gelişmedir. “Ferman, içeriğindeki yeniliklere rağmen geleneksel özellikleri taşıyan bir belgedir. ...öncekilerden ayıran başlıca özelliklerden biri, Babîâli bürokratlarının düşünüşünü ve tasarılarını yansıtmayı, daha doğrusu onlar tarafından kaleme alınmış olmasıdır” (Ortaylı, 2017:113). Dolayısıyla tebaanın haklarını korumaya yönelik bir girişim olsa da temelde kârlı çıkan kesim bürokratlar olmuştur. Bu fermanla birlikte bürokrasinin yani Babîâli'nin eylem alanı genişlemiştir (Mardin, 1996:183).

“Babîâli'nin egemenliği bürokrasinin modernleştiği, güçlendiği, dolayısıyla Türkiye tarihinde modern merkeziyetçiliğin kurulduğu dönem demektir. Osmanlı bürokrasisi geleneksel yapısını, ideolojisini, eğitim ve çalışma biçimini, yani kısacası toplumu kontrol etme tekniklerini ve biçimini değiştirmekteydi” (Ortaylı, 2017:103).

Bu görüş ve tasarılar, hukuki mevzuatın bütün uyruklara göre düzenlenmesiyle laik gelişmelerin başlamasına, liberal iktisadi bir anlayış ve buna yönelik bir yönetim tasarısının gerçekleşmesine, hukuk devletinin oluşmasına, gelecekteki demokratik sisteme vb. gereksinimlere yönelik pragmatik amaç taşıyan önemli bir gelişmedir (Ortaylı, 2017:113-116). Dolayısıyla “Tanzimat (restoration), askeri ve teknik olarak başlayan Batılılaşmanın siyasi-hukuki bir şekil alması demektir” (Ülken, 2018:27). Klasik dönemde yenileşmenin öncüsü ulema iken, modernleşme döneminden sonra Batı tip eğitim alan münevverler, Tanzimatla birlikte aydınlar bu rolü üstlenmiştir. Laik bir hukuk ve eğitim sisteminin gelişmesiyle toplumsal kontrolü gerileyen ulema, modern okulların kurulması, basının hayata girmesiyle yerini modern ideoloji üreten yeni merkezlere bırakmıştır (Ortaylı,2017:105). Bu bağlamda

“Bürokratik zihniyet ve davranış örüntülerinin ortaya çıkardığı ‘okullu-bürokrat aydın’ tipi, klasik dönemden farklı olarak padişahın merkezdeki gücünü kırarak, merkezi ele geçirmiştir.

Böylece, o döneme kadar merkezin içinde yer alan ancak etkinliği kısıtlı olan bürokratlar, artık sahip oldukları zihniyet ile yeni bir merkezi değerler sistemi oluşturmuşlardır” (Gülener, 2007:43-44).

Dolayısıyla merkez-çevre bütünleşmesi modernleşme hareketleriyle birlikte çatışma yaşayarak yeni zihinsel inşa süreciyle birlikte dinamizm kazanmıştır.

Osmanlı toplum yapısında meydana gelen merkez ile çevre arasındaki kültürel kopukluğun artması modernleşmenin neden olduğu başka bir farklılaşmadır. Klasik dönemde yaşanan farklılaşma modernleşme ile birlikte derinleşerek radikal bir görüntüye kavuşmuştur (Mardin, 1992: 132). Toplumsal sahada ve bütün kurumsal alanlarda meydana gelen değişimler merkez-çevre arasında sert bir çizgi çizmeye başlamış, farklı sosyal tipler ortaya çıkmış, kültürel kodlarda ayrışmalar meydana gelmiştir. Berkes’e (2018:254) göre, “Tanzimat dönemi, Osmanlılık geleneğinin yıkılmalarının sonucu olarak başlıca dört uçurumun genişlemekte olduğunu açığa çıkarmıştı.” Bunlar: “devlet-halk, din-dünya, okumuş-cahil, Batı düşünö-Doğu kafası” arasındaki uçurumların yarattığı radikal bölünmenin göstergesidir. Dolayısıyla toplumsal alanda bürokrasi merkezli modernleşme çabası, Doğu-Batı, aydın-halk ve kent-taşra arasında önemli kültürel çatışmaların doğmasına sebep olmuştur. Modernleşmenin açtığı bu yarıma Osmanlı-Türk çizgisinin Tanzimat’la birlikte değişmesine neden olmuştur. “...bir yanda cilâli, Paris yönelimli devlet adamları, öte yanda kaba taşralılar vardı. Aradaki ayrılık Fransız kültürü ile İslâm kültürü arasındaki ayrılıktı” (Mardin, 1992: 132). Dolayısıyla klasik dönem Osmanlı münevverleri yerine Tanzimat aydınları, manevi insan anlayışı yerine maddi bir dünya görüşü, patrimonyal siyasi düzenin yerine bürokrasi merkezli bir anlayış, geleneksel otorite yerine modern ulus-devlet anlayışını getirmişlerdir.

3.3. Ulus-Devlete Geçiş Süreci ve Elit-Entelektüel Portresi

Ulus, belli sınırlar içerisinde siyasi, ekonomik, kültürel, hukuki ve sosyal alanların birleşmesi anlamında modern bir olgudur. Diğer taraftan “geleneklerin, göreneklerin ve ayrıcalıkların yerine bütünleşmiş, aklın ilkelerinden esinlenen yasa tarafından yeniden yapılanmış bir ulusal uzamı” amaçladığından dolayı modernliğin siyasal biçimidir (Touraine’den aktaran Özyurt, 2012:102). Modern dünyada kabul gören bu siyasal birim olan ulus, siyasi topluluk biçimi olarak ulus-devleti ifade eder. Dolayısıyla

“ulus-devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde yasal güç kullanımı hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek, ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak, gelenekler ile köken mitlerini canlandırarak (kimi zaman uydurarak), birleşmeyi amaçlayan bir tür devletin oluşumuyla tanımlanan modern bir olgudur. ...Ulusun ortak bir kültürü, değerleri ve simgeleri varken, ulus-devlet ortak kültür, simge ve değerler yaratma amacını güder” (Guibernau’dan aktaran Özyurt, 2012:112).

Böylece ulusun sahip olduğu kültürel, sosyal, siyasi değerleri ve simgeleri dönüştürerek modern siyasal bir yapı kazandırır. Geleneksel toplumlarda bu yapının icat edilmesi modernleşme çalışmalarını gerekli kılar. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde ulus-devlet yaratma anlayışının sosyal ve idari alanı nasıl yapılandığına görmek için klasik dönemdeki geleneksel yapıya açıklık getirmek yerinde olacaktır.

Osmanlı Devleti, merkezde hükümdarın egemen olduğu geleneksel bir otorite sistemine sahiptir. Osmanlı siyasal yapısı, patrimonial bir özellik taşımaktadır (Heper, 1977; Turhan, 2000:84; İnalçık, 2011:4). Bu geleneksel otorite sisteminin merkezinde padişah yer almaktadır. Merkez, padişahın Tanrı tarafından atandığı varsayılan bir kutsiyete sahiptir. “...padişahın görevi, toplumu İslam’ın emredici kurallarına göre yönetmek, değişik toplumsal grupların düzen içinde beraber yaşamalarını sağlamak idi. Kuvvetlerin ayrılmadığı bütün güçlerin padişahta toplandığı bu sistemde din ve devlet birbirini tamamlıyordu” (Turhan, 2000:84). Bu bütüncül yapı devleti kişi karşısında güçlü duruma getirerek, dinin devlet karşısında bağımsız bir güç oluşturmasını engellemiştir.

Siyasal sistem, Osmanlı’da diğer toplumlardan farklı olarak daha keskin bir biçimde yönetenler ve yönetilenler ayırımına dayanır. Yöneten zümre toplumun en üst katmanında yer alan, halkı yönetme gücünü elinde bulunduran ve dahası halkı yönetim çarklarının ötesinde tutmaya çalışan ve bu yönde düzenlemelerin kurumsallaşmasını sağlayan bir yapılanmadır (Türköne, 2003:164). Bu yapılanmayla Osmanlı siyasal felsefesinde ‘merkez’ dışında başka siyasal güç tanınmamış ve başka bir kuruma bağımsız olarak kullanılacak siyasal ya da hukuki bir yetki verilmemiştir. Dolayısıyla Batı’daki aristokratik zümrenin muadili Osmanlı siyasal geleneğinde var olmamıştır. Çünkü yönetim katında merkezdeki iktidar yapısına rakip olabilecek herhangi bir gücün ortaya çıkmasına imkân tanınmamıştır. Siyasal sistem,

“üstün yetkili bir devlet, devletin üstünlüğünü gözeten padişah ve yönetici grup ve devlete gelir sağladıkları için korunması gerekli kişilerden oluştuğu kabul edilmiştir. Bu tür bir siyasal felsefede, doğal olarak, devlet ile tebaa (uyruklar) arasında yer alacak başka siyasal güçler yoktur” (Turhan, 2000:85).

Bu bağlamda “siyasal iktidarın bürokrasi ile paylaşmaması ve bürokratik yapının idare işleviyle sınırlanması geleneği Osmanlı Devleti’nde bilinçli bir biçimde sultanlarca gerçekleştirilmiş ve sürdürülmeye çalışılmıştır” (Turhan, 2000:87). Böylece siyasal rakip üzerinde denetim kurmaya çalışılarak, siyasi iktidarlarına gölge düşürülmesine izin verilmemişti. Halk arasındaki sosyal örgütlenme, din esaslarına göre belirlenmiş ve yaşam alanları bu kültürel kodlara göre düzenlenmiştir.

“Temel ayırım, Müslümanların ‘millet-i hakime’ sıfatıyla ayrıcalıklı bir konumda, gayrimüslimlerin de ‘millet-i mahkume’ sıfatıyla diğer tarafta bulunduğu bir bölünmeydi. ‘Millet-i hakime’ sıfatı geniş Müslüman halk kitleleri için, yönetim katının uzağında olmalarına rağmen, asgari bir toplumsal doyum sağlamaktaydı. Siyasal olarak yönetenler ve yönetilenler şeklinde tezahür eden ayırım, kültürel olarak havas ve avam ayırımı ile örtüşmekteydi” (Türköne, 2014:412).

Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nde Müslüman ve gayrimüslim ayırımına dayanan bölünmenin yanı sıra üst ve alt sınıf ayırımı da göze çarpmaktadır. Üst sınıf üyeleri olan havas kesim eğitim, ekonomik, siyasi bakımdan ayrıcalıklı bir konuma sahip ve bu alanlarda ‘en iyi, en seçkin’ olmayı temsil eder. Alt tabaka üyeleri olan avam kesim ise yönetenin karşısında yönetilen, zenginin karşısında düşük gelirli olan, eğitilmiş olanın karşısında eğitim düzeyi düşük olanlardır. Bu ayırım Osmanlı sosyal ve siyasal sistemine dinamik bir yapı kazandırmaktaydı. Çünkü yönetenler ve yönetilenler arasındaki kültürel ayırım Batıdaki doğuştan kazanılan seçkinciliğin aksine alt katlardan üst katlara geçişin mümkün olduğu, asaletin sonradan kazanılabileceği bir yapıydı (Türköne, 2014:412). Bu yapı üst ve alt kesim arasında seçkinciliğin dolaşımını sağlayarak hiyerarşik yapılanmaya dinamizm kazandırmıştır. Alt sınıftan üst sınıfa geçmek için üst sınıfın sahip olduğu entelektüel, kültürel, idari, iktisadi pratiklere ulaşmak gerekliydi. Böylece soya dayalı doğuştan kazanılan bir seçkinciliğin aksine sonradan elde edilen üst düzey kültürel kodlara bağlı seçkincilik söz konusuydu.

Yapısal değişim sürecinde siyasal sistem, en etkili değişim aracıdır. Ulus, modern bir olgu olduğu gibi ‘ulus-devlet’te modern siyasal topluluk biçimini ifade eder. Bu yüzden modernleşme süreci modern devlet ve ulusa geçiş aşamasıyla başlar (Karpat, 2018:57). Osmanlı Devleti’nin güçlü merkezi sisteminin içerisinde 16. yüzyılın sonuna kadar askerî bürokrasinin etkin olduğu söylenebilir (Kahriman, 2009:62). “Bu dönemlerde ‘sivil bürokrasi’ ikinci planda olmakla birlikte Padişahlık kurumu ile arasında patrimonial bir ilişki mevcuttur” (Heper, 1983:295). Söz konusu ilişki modernleşme süreciyle birlikte yapısal olarak değişikliğe uğrar. Batı’ya yönelme ve modernleşme hareketleri Osmanlı’da, Lale

Devri'nden başlayıp III. Selim zamanında ilk girişimlerini yaşamış, II.Mahmud döneminde ise daha hızlı ve somut bir hâle gelmiştir. Lale Devri'nde başlayan Osmanlı-Türk modernleşme süreci, “seçkinlerin ethoslarını ve paradigmalarını değiştirmiştir. Bu süreçte çok sayıda yeni sosyal tip ortaya çıkmış ve toplumda ikiye ve üçe bölünmeler belirmiştir” (Berber, 2012:1). Dolayısıyla 19.yüzyıl boyunca Osmanlı'daki Batılılaşma esas itibariyle “patrimonyal bir siyasal sistemin bürokratik kolunun modernleştirilmesi olarak” ortaya çıkar (Heper, 1977:82). Modernleşmenin seçkinlere yönelik bölünmeleri temelde ulusun yeniden değişim ve dönüşmesiyle ulus-devlete geçiş olarak ele alınabilir. Böylece “merkezileşmiş ve çok fonksiyonlu hâle gelmiş bir devlet yapısının doğuşu ve bunun sonucunda bir dizi yeni sosyal grubun ortaya çıkışı[dır]” modernleşmenin etkisiyle meydana gelmiştir (Karpat, 2018:57). Daha önce devlet çevresinde ve himayesinde bulunmayan, eskinin ulema ocağının yerini alacak olan ‘aydın’ tipi varlık göstermeye yakındır. Bu tip daha sonra değişerek “modern intelligentsia'nın öncüleri olarak” doğacaktır. “İlk modernleşme girişimleri (1718-1876), Batı'nın askeri teknikleri, silahları, eğitim ve örgütlenmesini uyarlamaya yönelmişti. İkinci aşamadaysa (1829-1876) yönetim ve eğitim alanlarında yine Batı modellerine dayanan kapsamlı reformlar yapılmıştı” (Parla, 1993:19). Dolayısıyla askeri alanda başlayan modernleşme çalışmaları siyasi, hukuki ve eğitim alanıyla devam etmiştir. “İlk askeri reformlarla beraber, modern bir ordunun modern bir sivil bürokrasi ile desteklenmesi gerçeği ve etkin bir bürokrasi ihtiyacı Batılı sivil kurumların transfer edilmesiyle, Batılılaşma... sürecini tamamlamak gerektiği düşüncesini hâkim kılmıştır” (Kahrıman, 2009:61). Böylece ulus-devlete geçiş sağlanmış olacak ve modernliğin siyasal biçimi ortaya çıkacaktır.

Türk modernleşmesi, kendine özgü bir tarihselliğin ve geleneğin dönüşümüdür. “‘Modernlik’, Batı kaynaklı olarak, rasyonel dünya görüşü, laikliği içeren demokrasi, birey üzerindeki evrensel vurgu ve sahip çıkamadığı ama kendisinin yarattığı ‘milli devlet’ (ile) ana hatları ile bellidir” (Türköne, 2003:153). Türkler açısından milli devlete geçiş 1839'da başlamış ancak Osmanlılığın yeni bir kimlik olarak varlık göstermesinden yani 1856'dan sonra hız kazanmıştır. Bu süreçte aydınların rolü halk kitlelerini ulus olarak bilinçlendirerek siyasi kimliklerini ortaya çıkarmaktır. Modernleşmeye başlayan toplumlarda aydın yeni bir tip olarak ortaya çıkar ve gelenekle modernlik arasındaki uçurumu doldurma görevini üstlenir. Bu alanda aydın, “hem modernliğin farkındadır, ‘bilme’ yükünü taşımaktadır, hem de geleneğin içinde yaşamaktadır. Bu neresinden bakılırsa bakılışın ürpertici bir trajedidir. Cazibe, aydın olmanın seçkin olmayı getirmesidir” (Türköne, 2003:159). Modern ulus yapılarında ‘seçkinlik’ genel bir özelliktir. Burada “siyasal seçkinler, farklı unsurlardan bir

ulus oluşturmak, onu yeniden inşa etmek, bütün kurum ve kuruluşlarını (eğitimden ekonomiye, aileden dine kadar) dizayn etme yetkisinde görmektedir” (Kahrıman, 2009:16). Böylece ulus-devlet, idari ve hukuki yetkileri elinde bulundurarak halkı birleştiren ortak kültürü, değerleri ve simgeleri yeniden yaratma onlara modern bir yapı kazandırma amacını güder. Dolayısıyla

“Aydınlar kitlelerin yokluğunda, yönetici geleneğe eklenerek iş görmektedir. Yönetici gelenek, havas ve avam ayırımına dayanmakta ve elitlerin halktan farklılıklarının altını çizmektedir. Araya demokrasi, kitlelerin eğilimleri girince, elitist gelenek, iddiasından hiçbir şey kaybetmeden kendini yeniden üretmektedir” (Türköne, 2014:416).

Üst ve alt sınıf ya da yöneticiler ve yönetilenler arasında köprü görevini aydınlar görmüştür. Onlar hem geleneğin farkında hem de modernliğin bilincinde olarak elitler ve halk arasında etkileşimi sağlamamışlardır. Bu bağlamda “Türk aydını, trajik modernleşme sürecinin en rafine ürünüdür. Gelenek ile Batı modernliği arasındaki diyalektik etkileşimde, sahnenin en önündedir” (Türköne, 2003: 153). Bu yönde görevler üstlenerek ulus-devlete geçiş sürecine önemli katkılar sağlamıştır.

18. yüzyıldan itibaren Osmanlı insanı bulunduğu zamanı ve mekânı farklı bir bilinçle görmeye başladı. Dünya tarihini ve coğrafyasını tanımaya başlayan, Latince öğrenen, tercümeleyen yapan, lügat çalışmalarına önem veren, dil bilgisiyle Avrupa tarihi ve modern coğrafyaya hâkim olmaya, dünyadaki değişimleri ve renklilikleri fark eden yeni bir zümre varolmaya başladı. Dünyayla kendi coğrafyası arasında karşılaştırmalar yaparak yargılayan, sorgulayan bu zümre yeni bir kültür adamı olarak büyümeye devam etti. Artık 18.yüzyılın Osmanlı okuryazarları arasında bir tür aydın zümre doğmuştu (Ortaylı, 2017:18-19). Bu aydın zümre siyasi-sosyal bir aktör olarak sahnenin en önünde yer almaya başlamıştır. Buna olanak tanıyan ise Tanzimat Dönemi'dir.

“Osmanlı aydın eliti artık dar anlamda okuryazar (*literaty*) olmaktan çıkıyor ve geleceğin *intelligentsia*'sını oluşturmaya hazırlanıyordu. Yaşadığı zaman kesitinin ve coğrafyanın bilincine eren bu zümre, çevresini değiştirme ve tarihle bilinçli bir diyalog kurma dönemine girecekti. 19.yüzyılın Osmanlısı bu değişen tarz-ı hayatın, yani döneminin bilinçle adını koydu. İslahat Devri, Tanzimat, Usul-i Cedit...” (Ortaylı, 2017:19).

Reformcu bir dünya görüşüne sahip olan Tanzimat aydını, toplumu değiştirmek ve dönüştürmek amacıyla bir “medenileşme misyonu” belirlemiştir. Bu misyonun arka planında Batı karşısında yenilmişlik duygusu vardır. Söz konusu misyonu gerçekleştirmek eğitim yoluyla halkın çağdaş uygarlık seviyesine çıkartılmasına bağlı olarak gerçekleşecektir. Böylece devletin bekasını güçlendirme eğitim aracılığıyla amacına ulaşacaktır (Türköne,

2014:416). Artık değişikliğin gereğine inan 19.yüzyıl aydın-bürokratı ilk olarak güç elde edebileceği modern bir kitle yaratmalıydı. Bu amaçla yola çıkan

“Aydın, dayanacağı kitle yoksa, önce bu kitleyi ortaya çıkartmalı, bunun için de ‘modernleştirici’ bir misyon edinmelidir. Aydın bu misyonu, yönetici elit geleneği sunmaktadır. Ortaya aşılması güç bir paradoks sürülmektedir: Aydın modern fikirlerine toplumsal taban bulmak için halkı eğitmeli, bunun için devlete yakın durmalı; diğer taraftan halkın sahip olduğu değerleri ve dili içselleştirerek kullanmalıdır” (Türköne, 2014:415).

Böylece hem yönetici sınıfa yakın durarak halkı eğitmek için modern yollar bulacak hem de halkın sahip olduğu kültürel kodları içselleştirerek kullanım alanı sağlayacak. Bunun bilincine varan “Tanzimatçılar bölgenin seçkinlerini eğitim yoluyla elde ettiler ve yerli halka yabancılaşan yerli bürokratlar aracılığıyla merkezin otoritesini kurdular” (Ortaylı, 2017:177). Böylece “Osmanlı taşra idaresinde reform altyapısal olanakların azlığına rağmen bürokratik bir yaratı eseri olarak gelişti” (Ortaylı, 2017:175). Dolayısıyla “Modernleşme ilk andan itibaren tarih sahnesine aydınları çıkarmıştır; ama aydınların muhatabı olan kitle toplumu çok uzun bir gecikme ile siyasi aktör haline gelecektir. Kitlelerin, yani halkın eksikliği kendiliğinden aydın elitizmini ortaya çıkarmaktadır” (Türköne, 2003:156-157). Aydın elitizmi, elit ve halk arasında kalan aydının gerek dayandığı bir toplumsal bilinç gerekse yüzünü döndüğü siyasi bir cephe. Burada amaç memleketin kurtuluşu için halkı eğitmek, çağdaş bir millet seviyesine çıkmaktır.

Erol Güngör, Türkiye’de münevverlerin konumunu ve oynadıkları rolü ise şöyle dile getirir:

“Türkiye’de münevver zümre, II. Dünya Harbi’ne kadar, devlet kadrolarını dolduran bir bürokratik elit olarak karşımıza çıkmaktadır... Hepsi de esas itibariyle devletin kuvvetlenmesi ve ayakta kalabilmesi meselesini birinci planda tutuyorlardı. Bu yüzden Türkiye’deki siyasi ve ideolojik mücadeleyi bir sınıf mücadelesi şeklinde değil, fakat memleketin kurtuluşu hakkında –bilhassa gördükleri eğitimin farklılığı yüzünden- değişik fikirlere sahip bulunan münevverler arasında bir kavga olarak görmek daha doğru olur” (Güngör, 1993:235).

Dolayısıyla savunmacı modernleşme hareketleri yerini eğitim-öğretim odaklı gelişmelere de değişimlere bırakmıştır. Böylece “1800’den 1945’e kadar yaşanan bütün sürece damgasını vuran şey, önce bir “modern” bürokrasinin ve aydın sınıfın doğuşu, sonra seçkinler arasına katılımın, eğitimin ve siyasetin tabanının genişlemesi sonucunda her ikisinin de bir dönüşüm geçirmesiydi” (Kahriman, 2009:58). Bu dönüşümle birlikte eğitim sistemi pratik bilgi elde etmenin yanında sosyal mevkiler ve statüye sahip olmanın aracı olarak da görülmüştür. Orta ve alt düzeydeki Osmanlı bürokratı, klasik dönemde merkezde ve taşrada üstün konumdaki görevlilerin gelir kaynaklarından geçimini sağlayan, onların yanında çalışan ve o görevlinin

istihdam ettiği bir kapıkuluydu. Tanzimat ile birlikte Batı medeniyeti dairesine girmekte kesin karara varan Osmanlı İmparatorluğu, yeni yüksekokullardan bürokrasiye personel yetiştirmek amacını güdererek buradan mezun olanların sonraki dönemin seçkinlerini oluşturmasını imkân vermişti (Berber, 2012:6). Bu yüzden “Tanzimat’ın memur tipi belirli nezaretlerin, kuruluşların ve vilayet örgütlerinin kaydıhayatla istihdam edilen; terfi, tayin, taltif ve cezalandırılması belirli kurallara bağlı, hiyerarşide yeri olan bir kişiydi” (Ortaylı, 2017:166). Dolayısıyla ortaya çıkan yeni bürokrat-aydın tipinin hiyerarşik yapılanmada “bir seçkin” olarak konumu Osmanlı açısından yeni bir durumdu. Böylece “Türk aydınını, evrensel aydın tiplerinin dışında, içinde yer aldığı gelenek ve ayaklarını bastığı tarihsellik içinde anlamak, onu bütün zaafı ve yüklediği misyonla tanımayı sağla”mıştır (Türküne, 2003:153). Bu bağlamda elit ve entelektüel portresini anlamlandırmak buldukları dönem ve coğrafî çıkış noktalarını göz önünde bulundurmayı zorunlu kılar. Arka plandaki tarihselliğe ve kültürel gelişime bağlı gelişen temsil biçimleri toplumsal sahada içinde bulunduğu kurumlarla birlikte gelişir ve değişime uğrar. Tanzimat Dönemi’nde Osmanlı-Türk modernleşmesini süreç boyunca anlamlandırmak, merkez-çevre ilişkilerine açıklık getirmek ve ulus-devlet olgusunu açıklamak seçkin ve aydın temsilinin nasıl bir elit-entelektüel portresiyle vuku bulduğunu gözler önüne serer.

4. TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ENTELEKTÜEL TEMSİLİ

Tarihsel süreç içerisinde bir toplumun nasıl bir kültüre sahip olduğunu, dönem özelliklerini, ideolojisini, felsefi ve fikri meselelerini, düşünce hayatını, sosyal olgularını vb. özellikleri edebî eserlerden yola çıkarak çözümlenmek mümkündür. Edebî eserler, türü ne olursa olsun, içerik açısından toplumun bir yansımasıdır. Bu nedenle ne edebiyat toplumdan bağımsızdır ne de toplum edebiyattan ayrı düşünülebilir. “Edebiyat sosyo-kültürel ortama ait bir gerçekliktir” (Alver, 2012:11). Dolayısıyla toplumsal sorunların incelenmesi, yorumlanması ve açıklanmasında edebiyat, araştırmacıya önemli malzemeler sunar. Bu süreçte edebiyatın, insan-toplum gerçekliğine farklı enstrümanlar kullanarak eşlik ettiği görülecektir. Dil, eser, yazar bağlamı bu gerçekliği tahlil etme de önemli unsurlardır.

Dil, toplumun hafızasıdır. İnsanlar doğduğu toplum içerisinde öğrendikleri dil ile iletişime geçer, etkileşimde bulunur, kendine bir varlık alanı oluşturur. Yazar edebî eserin asli unsuru olan dili kullanarak üretici rolünü üstlenir. Dil içinde taşıdığı kelimeler, olumlu ve olumsuz anlam alanları ile arka planında bir tarih, toplum, kültür barındırır. Yazar bu sahada hem etkileyen hem etkilenen konumundadır. Dilin barındırdığı söz konusu unsurları eserine yansıttığı sürece etkileyen; toplumun dilsel kodlarından, bölgesel ağızlarından, deyim ve atasözlerinden etkilendiği zaman da etkilenen rolündedir. Böylece edebiyat-toplum ilişkisi etkilenen-etkileyen ilişkisini görünür kılar. Bu bağlamda ele alınacak diğer bir unsur ise ortaya konulan eserdir. Edebî eser, gerçeğin kurgusal yansımasıdır. Burada önemli olan yazarın eserinde gerçek ve kurguyu nasıl harmanladığıdır. Nitekim yazar, birey olmanın yanında toplumun bir parçasıdır. Birey olarak hayatının, kişisel ilişkilerinin, çevresinin etkisinde olduğu kadar yaşadığı toplumun, kültürün, sosyal olay ve olguların da tesiri altındadır. Böylece yazar toplumla iletişim hâlinindedir. Eserine yansıttığı unsurların özünü toplumdan beslenerek ortaya koyar. Dolayısıyla “Yazar eseriyle dünyayı resmeder; ele aldığı tüm olgu ve durumlar okuyucuya bir ayna tutar. Ayna yansıtma yapmaktadır; norm, tutum,

davranış gelenek ve görüngüleri yansıtmaktadır. ...Yazarın eserini ayna kılıp yansıtmada bulunmasında bir kısıtlama söz konusu değildir” (Alver, 2012:18). Nihayetinde edebiyatın insan ve insan dair olanı anlamlandırma amacı taşıdığı açıktır. Bu çabasını bireyin içinde bulunduğu tarih, toplum, kültür, çevre vb. faktörler çerçevesinde gösterir.

Edebî metinlerin içeriğinden hareketle toplumsal alana dair değişimlere tanık olmak mümkündür. Yazar, toplumun bir parçasıdır. Toplumdan etkilendiği gibi onu etkileyen bir konumdadır. Dolayısıyla yazar, sosyal yaşamdaki olay ve olguların edebiyat eserlerine yansımaları sağlar. Türk Edebiyatı’nda da edebiyat ve toplum ilişkisini dönem eserlerinden yola çıkarak edebiyatın yansıma işlevinden hareketle ifade etmek mümkündür. Osmanlı-Türk modernleşmesiyle ortaya çıkan değişim ve dönüşüm evreleri Tanzimat Dönemi eserlerine yansımıştır. Roman, bir medeniyet yansıması olarak ortaya çıkmış ve böylece yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda özellikle roman türünün doğuşu edebiyat-toplum ilişkisine dair önemli göstergeler barındırır. Dönemin modernleşme çalışmaları, iktidar ilişkileri, sosyal sınıf yapısı, hukuki meseleleri, toplumsal etkileşim biçimleri, alaturka ve alafranga kültür kodları, eğitimsel pratikleri, zihinsel yapısı, sosyal-kültürel ve ekonomik alana yönelik imge değerleri roman türünden hareketle çözümlenir. Diğer taraftan romanın bir edebî tür olarak dil, kurgu, hacim, kapsam genişliği, olay örgüsünün yoğunluğu, kişi kadrosunun büyüklüğü, mekân, zaman gibi değişkenler bakımından da geniş anlam alanı sunması önemlidir. Dolayısıyla toplumun yapısı gereği yaşadığı değişimleri edebî metinlerin içeriğinden hareketle incelemek edebiyatın sosyolojisini olanaklı kılar. Bu yöntemden yola çıkarak sosyal olaylar ve olguları roman türü üzerinden okumak geniş anlam alanlarına kapı aralar. Tanzimat Dönemi Edebiyatı yazarları, Türk romanının ilk temsilcileri oldukları için ilk roman karakterlerinin de kurgulayıcısı olurlar. Özellikle Osmanlı-Türk modernleşmesini dönem özellikleri çerçevesinde ele alan yazarlar, çağın aydın kesimini de oluştururlar. Aydın/yazar kimliği Tanzimat romanlarında toplumun hem olumlu hem de olumsuz özelliklerini yansıtmacı konumda görünmektedir. Aydın olarak yazar ya da yazar olarak aydının üstlendiği görevin ayrıldığı sınırı Bauman’ın entelektüel çizgisinden yola çıkarak anlamlandırmak mümkündür. Ona göre, “‘Entelektüeller’ ile ‘entelektüel olmayanlar’ı ayıran çizgi hep belirli bir faaliyet tarzına katılma yönünde verilen kararlarla çizilir” (Bauman, 2005:8). Dolayısıyla burada yapılan entelektüel ayrımları, ‘entelektüel’i belli bir sınıfa yerleştirmekten ziyade (ki entelektüelin heterojen bir yapıda olduğu çalışmanın başından beri vurgulanan bir husustur) dönem bazında ‘birey’ olarak nasıl bir temsil simgesiyle karşımıza çıktığını çözümlenektir. Amatör ruha sahip olma, tekrarlayıcı ve yaratıcı özellikler barındırma, özgürlüğün ve bilginin

artmasını amaçlama, “sürgün, yabancı, marjinal” olarak toplumda yer edin[me]me gibi temsil biçimleri roman karakterlerini entelektüel temsil biçimi olarak kategorilere tabi tutmamızı sağlamıştır. Böylece entelektüellerin ortak özelliklere sahip olmaları onları belli bir tipolojinin temsilcisi yapacaktır.

4.1. Amatör Entelektüel

Edward Said, *Entelektüel* başlıklı eserinde entelektüeli bir birey olarak ele alır. ‘Birey’ olarak entelektüel, bir sınıfın yetenekli bir üyesi ya da sadece profesyonel olmaya indirgenemeyecek kadar özgül bir kamusal role sahip olmak demektir. Said, entelektüel imgesini yerel bir konumlanışın ötesine koyar ve bu imge değerine evrensel özellikler atfeder. Ancak entelektüel toplum, sınıf ve tarihsel süreç bakımından ele alındığında karşımıza yerel temsil özelliklerini taşıyan ‘bir’i cisimleşir. Said, entelektüeli amatör; sürgün ve marjinal; iktidara karşı hakikati söylemeye çalışan bir dilin müellifi olarak niteler.

Edebî metinler, toplumsal yapılardan bağımsız bir üretim alanı değildir. İçinde barındırdığı kişiler, olaylar, yer ve zaman olarak toplumdaki görüşleri, ilişkileri ve etkileşimleri temsil eder. Bu yönde en etkili tür olarak roman karşımıza çıkar. Tanzimat Edebiyatı’nın ilk dönemlerinde ortaya çıkan roman türü, Türk entelektüelinin nasıl temsil edildiğini yansıtır. Toplumsal yapının sahip olduğu özellikleri romanlara yansıtan yazarlar aynı zamanda dönem entelektüellerini temsil eder. Böylece yazar/aydın olarak sahneye çıkan kişiler, toplumsal gerçekliği romanlarda işlemeye ve toplumsal gerçekliğin kurgusal alanını oluşturmaya başlar. Bu yönde incelenen Tanzimat Dönemi romanları arasında ilk olarak Ahmet Mithat Efendi’nin *Felâton Bey ile Rakım Efendi* adlı eseri çözümlenecektir. Romanın kısa bir özetini vermek karakter-konu ilişkisini anlamak açısından yararlı olacaktır: Roman Mustafa Merakî Efendi’nin oğlu Felâton Bey ve kızı Mihriban’ı tanıtmakla başlar. Bu iki kahraman, babaları tarafından alafranga kültürle büyütülür, yarım yamalak bir eğitimle yetiştirilir, alafranga yaşam tarzını benimser ve aynı zamanda eğlenceye, tembelliğe de düşkünlüdürler. İkinci bölümde yazar, Felâton Bey’in zıttı olan Rakım Efendi’yi tanıtır. Rakım Efendi, babası vefat ettikten sonra fakir annesi ve Arap cariye Fedai tarafından fedakârlıklarla büyütülür. Annesini de kaybeden Rakım Efendi’nin bütün sorumluluğunu Fedayi üstlenir. Onun okuması, maddi-manevi sıkıntı yaşamaması için elinden geleni yapar. Rakım Efendi aldığı terbiye ve eğitimle bilgi sahibi, olgun, akıllı bir genç olarak yetişir. Arapça dilbilgisi,

Mantık, Hadis ve tefsir, İslam hukuku, Farsça, Fransızca, fizik, biyoloji, kimya, coğrafya, tarih, hukuk gibi alanlarda kendini geliştirir. Yazar iki ana kahraman olan Felâton ve Rakım'ı tanıttıktan sonra onların karşılaşmasını sağlar. İngiliz Ziklas ailesinin Can ve Margrit adlı kızlarına Türkçe ders vermeye başlayan Rakım Efendi, Felâton Bey ile Ziklas ailesinin evinde karşılaşır. İkisi de İngiliz ailesinin dostu olur. Ziklas ailesi Rakım Efendi'nin duruşunu, ahlakını, bilgi birikimini çok beğenir, sevgi ve saygı duyarlar. Hatta Can, Rakım Efendi'ye âşık olur ve aşkıdan verem hastalığı geçirir. Felâton Bey'i ise evin aşçı kadınına asılması sonucu evlerinden kovarlar. Yazar Felâton Bey ve Rakım Efendi'yi bazı yönlerden karşılaştırır: Türkçe konusunda bir tartışma yapılır. Felâton'un eksik bilgisi ortaya çıkarken, Rakım doğru ve tam bilgisiyle kendi yetkinliğini gösterir ancak Felâton'a karşı bunu bir güç olarak kullanmaz. Tiyatroda iki kahramanı karşılaştıran yazar, Rakım'ı gördüğü itibar ve aldığı övgülerle ön plana çıkarırken, Felâton uygunsuz tavırlarıyla anlatır. Kâğıthane gezisi de iki kahramanı karşılaştırmak adına önemlidir. Rakım Efendi, dadısı Fedayi, cariyesi Canan ve dostu Yozefino'yu alıp Kâğıthane'ye götürür. Gösterişsiz, masrafsız, dolu dolu eğlenerek bir gezinti yaparlar. Buna karşılık Felâton, metresi Polini için iki çalgı grubunun eşliğinde, gösterişli, gürültülü, paralı bir gezi geçirir. Rakım Efendi, çalışarak kazandığı parayla dadısı Fedayi'yi rahat ettirmek için Canan adında bir cariye alır. Canan, Rakım'dan birçok dil dersi alır, Yozefino'dan piyano çalmayı öğrenir, dikiş nakış işlerinde kendini geliştirir. Yozefino aynı zamanda Rakım Efendi'nin metresidir. Ancak Canan'ı çok sevdiği ve beğendiği için Rakım Efendi'yle evlenmesini ister. Felâton Bey'in ise Polini adında şarkıcı bir metresi vardır. Romanın sonunda Felâton Bey bütün parasını Polini'ye kaptırır ve İstanbul'dan ayrılır. Rakım Efendi ise ekonomik olarak durumunu ileriye taşır, cariyesi Canan'la evlenerek mutlu bir aile kurar.

Çalışmanın konu bağlamında “amatör entelektüel” temsiliyle karşımıza eserdeki ana karakterlerden Rakım Efendi çıkar. Yazarın, roman kahramanları için seçtiği isimler karakterleri hakkında bilgi verir ve roman kurgusuna uygun olarak tasavvur edilir. Rakım ismi, hesaplı, çalışkan, yazan adam anlamında kullanır. “...Bu hesap para üzerine kurulur. Küçük bir bütçe ve aile çerçevesi içinde saadet, alâyişsiz, oturaklı yaşayış, memnun, müreffeh ve hiçbir huzursuzluğa yer vermeyen bir hayat! Rakım Efendi'nin uykusuz tek bir gecesi yoktur, ne de yanlış bir adımı” (Tanpınar, 2012:450). Kahraman roman boyunca da adının menşei ve anlamı çerçevesinde entelekt davranış örüntüleri sergiler. Ancak burada önemli olan Rakım Efendi'nin profesyonel bir ricacı olarak mı yoksa amatör vicdana sahip bir entelektüel olarak mı, temsil edildiğidir.

Edward Said, entelektüeli profesyonelizm ve amatörlizm kavramları çerçevesinde konumlandırır. Ona göre entelektüeller, modern hayatta uzmanlaşmış çalışma alanlarının artmasıyla birlikte bakış açısının genişliğini basit bir düzeneğe bırakır. Bu yerelleşme ve sıradanlık profesyonelizm bağlamında entelektüelin yaratıcılığına meydan okuyan dört baskı türünün ortaya çıkmasıyla birlikte pekişir. Bunlar, uzmanlaşma, iktidar adına çalışma, bilirkişilik ve diplomalı bilirkişilik kültürüdür. Bu baskı türleri sadece tek bir topluma özgü değildir. Söz konusu baskılara karşı nasıl bir tutumla mücadele etmek gerektiğini Rakım Efendi'nin yaşadığı dönemle girdiği simgesel ilişki çerçevesinde geliştirdiği amatör duruşunda görmekteyiz:

“Rakım büyüdü. Beş yaşında Salıpazarı'ndaki Taş mektebe verilip on bir yaşında İstanbul tarafında Valide Rüştüye Mektebi'ne alındı. On altısında oradan çıkıp Hariciye Kalemine [Dışişleri Bakanlığı'na] kendisini kabul ettirmeye yol buldu. Râkım Efendi, sabahleyin Süleymaniye'ye medreseye gidip saat dörtte oradan çıktıktan sonra kaleme, badehu [sonra] kalemde aldığı Fransızca dersini takviye ile beraber bu sırada bir kat daha ileriye gitmek için Galata'da bir hekime giderek akşam saat birde hanesine gelen ve ba'de't-taam [yemekten sonra] Kazancılar Mahallesi'nden Beyoğlu'na çıkıp yine Hariciye Kalemin'de refiki [arkadaşı] bulunan bir Ermeni'ye Türkçe okutmak ve bu hizmete mukabil [karşılık] onun birçok Fransız kitaplarını karıştırmak ile vakit geçiren... Hatta cumaları bile Rakım, salifü'z-zikr [sözü edilen] Ermeni refikinin [arkadaşının] kütüphanesinden çıkmaz idi. ...pazar günleri Hariciye Kalem tatil olarak yine refikinin hanesine gidip de eğer o gün familyaca bir yere gidilecek ise Râkım'ı kütüphane odasına kaparlar, öyle giderlerdi” (Ahmet Midhat, 2016:36).

Rakım Efendi hayatın rutin profesyonelliği karşısında dinamik tavır takınarak radikal bir şekilde onu dönüştürür. Memur olarak çalıştığı Hariciye Kalem'inde mesleğinin gerektirdiklerinin ötesine geçerek entelektüel bir arayış içerisine girer. Zaman, mekân fark etmeksizin ilim yolunda aktif tavır sergiler. Edebiyat, felsefe, din, dil, bilim, hukuk, fizik, kimya gibi birçok alanda kendini geliştiren Rakım Efendi, tam bir zihin işçisi portresi çizer. Okudukça, öğrendikçe, yazdıkça, aktardıkça, ürettikçe entelektüel pratiklerini anlamlandırır. Böylece geliştirdiği yeni bir dizi değer ve öncelik onu kâr amacı güden dar uzmanlaşma alanından sıyrarak özenle yaptığı etkinliklerin aktörü yapar. Dolayısıyla Said'in “amatörlizm”den kastı Rakım Efendi'nin sahip olduğu ve profesyonelizme karşı geliştirdiği amatör ruhudur.

“Rakım Efendi bu suretle tamam dört sene müddet daha tahsilde devam eyledi. Arabi'den sarf ve nahiv [dilbilgisi], Risale-i Erbaa'yı şerhleriyle [açıklamalarıyla], Mantık ilmi, İlm-i hadis ve tefsir [Hadis ve tefsir ilminde], Fıkıhı [İslam hukuk bilgisi], Farsî, Fransızca, hikmet-i tabiye [fizik bilgisi], kimya, teşrih-i menafü'l-aza [biyoloji], coğrafya, tarih, hukuk ve muâhedat-i düveliyeye [devletler arası antlaşmalara] dair gerekli bilginin ötesinde dahi yeni ve farklı bilgiler topladı. Fransız romanlarının, tiyatro kitaplarının, şairlerinin ve edebiyatının âdeta sonu yok gibiydi. İki gece kendisinde kalmak üzere bir kitabı evine götürmek için izin alabilecek olsa onu yalnız okumakla yetinmeyerek en güzel parçalarını tercüme dahi ederdi,

işte Rakım Efendi'nin türlü durumları bundan ibaretti. Parasızlık ise âdeta yirmi yaşına kadar devam eylemişti. O zamana kadar kalemce kendisine verilen maaş yüz elliye kadar varmışsa da, yirmi yaşında bir hariciye vekili için bu paranın para bile demek olmadığı açıktır” (Ahmet Midhat, 2016:37-38).

Bu pasajda, Rakım Efendi'nin bireysel tercihleri ve özgünlüğü ile bilgi arayışını coğrafi sınırların ve kısıtlı zamanın içine hapsedmediği görülmektedir. O, yaptığı işi geçim kaygısına düşmeden icra eden; çalışarak başarı kazanan; kabul görmüş öğretilerin, modellerin tersine yeni düşünce alanları inşa eden; çalıştığı özgül alanda nesne değil özne konumunda olan; profesyonel değil amatör olarak sevgi ve özenle bilgi arayışını sürdüren; belirli bir zaman diliminde değil zamanın ve yerin ötesinde zihinsel inşasını geliştiren amatör entelektüel temsilidir. Rakım Efendi'nin bilgiyi arama çabası; bulduğunu öğrenme, derinlikli olarak ele alma; değiştirme-dönüştürme girişimi; anlama, sorgulama, eleştirme eylemleri uzmanlaşmanın sınırlarını aşip profesyonelizmin baskı türüne karşı gösterdiği mücadele ruhunun yansımasıdır. Rakım Efendi'nin bilgi arayışından heyecan duyması yeni şeyler keşfetme duygusu onu uzmanlaşmanın sınırlarına teslim olmaktan ve tembellikten kurtarır. Arapça dilbilgisi, Risale-i Erbaa (açıklamalarıyla beraber), Mantık ilmi, Hadis ve tefsir ilmi, İslam hukuku, Farsça, Fransızca, fizik, biyoloji, kimya, coğrafya, tarih, hukuk, devletlerarası antlaşmalar vb. birçok alana dair gerekli olanın ötesinde yeni ve farklı bilgiler öğrenir. Bu durum, Rakım Efendi'yi belirli bir uzmanlığın üstüne çıkarak disiplinlerarası faaliyet alanına yöneldiğinin göstergesidir. Bilgiyi belli bir uzmanlığın sınırlarına dâhil etmez, bununla sınırlı görmez. Kendisinde kalmak üzere bir kitabı evine götürmek için izin alabilecek olsa onu yalnız okumakla yetinmeyerek en güzel parçalarını tercüme dahi eder. Bu durum Rakım Efendi'nin uzmanlaşmanın tembelliğine teslim olmadığına göstergesidir. Sadece okumakla kalmayıp derinlikli olarak onu öğrenme çabası, salt alana indirgemeyip tahlil etmesi bir amatör olarak heyecan duyma ve keşfetme duygusunu diri tutar.

Entelektüelin aklını kullanması sorguladığı alana dair alternatif oluşturma sorumluluğunu yükler. Bu bağlamda amatör entelektüel Rakım Efendi, bilgisi ile eyleyen rolünü üstlenir. Hem cariyesi Canan'a hem de İngiliz ailesinin kızlarına ders vererek aktaran, etkileyen gibi entelektüel işlevleri de yerine getirir. Bunun yanında yabancı dostları çoğaltarak alafranga tercümanlık, arzuhalcilik, nota, mektup, protesto metinleri yazma yoluna girer. Yabancı gazeteleri ayrıntılı okuyan Rakım Efendi, aldığı bilgiler üzerine diplomatlığa dahi ulaşır ve arada haber yazmaya başlar. Böylece özel ve kamusal alanı ayırır. Bir tarafta kendi yazıları, okumaları, araştırmaları, deneyimleri devam ederken; diğer tarafta salt özel alanda kalmayarak toplumsal, kamusal dünyada bu birikimini aktarma, paylaşma hâlini

sürdürür. Rakım Efendi'nin kamusal dünyaya girme biçimleri, söylediği ya da yazdığı şeylere şahsi anlamda bir tını ve bireysel duyarlılık anlamı katar.

Dönemin bir başka eseri olan ve Mizancı Mehmet Murat tarafından kaleme alınan *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanı da konu bağlamında ele alınabilir. Romanın çözümlenmesine geçmeden kısaca özetini vermek yerinde olacaktır: Roman olay örgüsü itibarıyla, Araplaşmış Türk ve Osmanlı asıllı olan İbn-i Galipler ve bunlardan biri olan Mansur Bey etrafında şekillenir. Cezayir, Mansur Bey'in hayatının başladığı yer ve anavatanıdır. Soylu bir aileye mensup olan Mansur, Fransız istilasıyla babasını kaybeder. İkinci amcası olan Mehmet el-Muzaffer de babasından iki yıl sonra şehit düşer. İbn-i Galipler olarak verdikleri mücadele, kahramanlık ve vatanseverlik Cezayir sınırlarında kalmayarak geniş alanlara yayılır ve takdirle karşılaşır. Çerkez bir annenin oğlu olan Mansur ile ikinci amca çocuğu olan Zehra anneleriyle birlikte, diğer bir amca olan Ahmet el-Nasır'ın yanına yerleşirler. İstiladan sonra Cezayir'i terk eden ve hilafet merkezine yani İstanbul'a sığınan Şeyh Salih el Magribi'nin aksine Ahmet el-Nasır, Cezayir'de kalarak Fransızlara yaranmaya çalışır, servet ve mevkiye yükselir. Ahmet el-Nasır'ın yanına yerleşen Mansur, Zehra ve her ikisinin annesine Fransız hazinesinden maaş bağlanır. Ahmet el-Nasır üç çocuğuyla birlikte Mansur ve Zehra'nın da eğitim alması için Arapça öğretmeni, bir mösyö ve matmazel tutar. Bir süre sonra Zehra, İstanbul'daki amcasının yanına yerleşir. Mansur ise Cezayir'deki amcasının Fransızlarla işbirliği yapmasını onaylamaz ve eğitim görmek için Fransa'ya gitmek ister. Amacı eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'a geçmektir. Fransa'ya gitme hedefine ulaşan Mansur, orada kültürün, bilimin, eğitimin, ilerlemenin bilincine varır. Sürekli okuma, araştırma, öğrenme çabası içinde olan Mansur, Osmanlıcı yönünü kimseden gizlemeden politikaya olan ilgisini ve merakını gösterir. Lise eğitimini bitirdikten sonra Paris'te Tıp Fakültesi'ne devam eder. Bu süreçte politikadan da uzak kalmaz. Okuduğu fakültede hocalarının gözde öğrencilerinden olan Mansur, mezun olduktan sonrada üniversitede kalma tekliflerini reddeder ve doktorluk unvanını alır almaz İstanbul'a gider. Vapurdan iner inmez gördüğü İstanbul manzarası hoşuna gitmez. Her tarafta Fransız tabelaları yazılıdır, Fransız parası kullanılır ve kaldığı otelde seccade bulamayacak kadar her yer yabancıların tahakkümü altındadır. İstanbul'da mesleğini icra etmeye başlayan Mansur, diğer taraftan da devlet dairesinde memur olarak işe başlar. Bunun yanında yoksulları ücretsiz muayene etmek için bir eczanede işe başlar sonradan arkadaşı doktor Mehmet Efendi ile ortak bir yer açarak daha fazla insana faydalı olmaya başlarlar. Bu ortaklıktan memnun olan Mansur, Kalem odasındaki

memuriyetinden memnun değildir. Orda memur adı altında bulunan herkes gün boyunca boş işlerle uğraşır, yer, içer ve devlet adına hiçbir hizmette bulunmazlar. Kurumda bu kadar kişiye gerek yoktur ancak herkes el etek öperek buraya yerleşip maaş alma derindedir. Bu olayı fark eden Mansur, onlardan biri olmak istememekte, burada geliştikense gerileyeceğini fark edip ayrılır. Kaldığı süre boyunca da Kalem odasında çalışanları eleştirir, bu yerleşmiş düzene karşı çıkararak tavrını ortaya koyar. Amcası Salih Efendi'nin isteği üzerine onun konağına yerleşir. Burada amcasının kızı Sabiha'nın kendisine ilgisini fark eder. Ancak onun gönlü Zehra'dadır. Devlete, vatana, millete hizmet etmek istediği için evlilik bahsine olumlu bakmaz. Amcasının oğlu İsmail, evli olduğu hâlde seyir yerlerinde dolaşarak kadınlarla görüşme isteğinde bulunan eğlence düşkünü biridir. Konakta bulunanlardan biri de amcasının ikinci eşinin kardeşi olan Raşit Efendi'dir. Yeğeni Sabiha'yı evin tek mirasçısı yapmak için uğraşan Raşit Efendi, kurduğu komplolarla konağın yanmasına kadar birçok felakete neden olur. Mansur Bey, her şeyi onun planladığını anlar ve onunla kavgaya tutuşur. Bunun üzerine kavga sırasında Raşit denize düşer. Mansur Bey, amcası Salih Efendi'ye devlet ve cemiyet adına neler yapılabileceğini ve ilerlemenin ancak eğitimle olacağını söyler. Cezayir'de okul açmak, çağdaş fikirlerle zihinleri aydınlatmak, kültürü yaymak, bütün halkı ve memurları eğitmek, mektepler açmak, devlet hazinesini müsriflikten kurtarmak için çalışmanın gerekliliğine değinir. Bunlar sağlandığı sürece devlet ve cemiyet tembellikten, düşkünlükten ve güçsüzlükten kurtulacaktır. Roman sonunda Salih Efendi bütün servetini Mansur Bey'e bırakır. Mansur bu servetle yeni okullar açar, yeni yayınlar yapmaya başlar. Manisa'ya yerleşerek orada kendi imkânlarıyla okullar açar, maaşlarını kendisi vererek öğretmenler getirtir, halkı ücretsiz muayene eder, herkesin rahatı ve faydası adına çalışıp çabalar. Bu arada uzun zamandır sevdiği Zehra'ya da kavuşur. Roman sonunda Rus savaşının çıkmasıyla Mansur Bey, gönüllü olarak savaşa katılır.

Romanın ana kahramanı Mansur Bey, Arapça, Türkçe, Fransızca dillerini bilen; kültürün değerli olduğunun farkına vararak bu yönde yoğunluklu okumalar yapan; Doğu meseleleri ile ilgili gazeteleri devamlı takip eden ve ayrıntılı okuyan; okul dersleri dışında kalan vaktini tarihe, iktisada, hukuka ve umumiyetle politikaya dair eserleri okumaya veren; Tıp Fakültesi'ne yerleşmekle birlikte politika konferanslarını takip eden; Doğu meseleleri ve işleri hakkında yazılan makaleleri okumayı âdet edinen; kitaplarda Doğu meseleleriyle ilgili dikkate değer olaylar ve meseleler üzerinde zihnini yoran; Tıp öğrenimini tamamladıktan Paris'te hocalarından aldığı ders muavinliğine tayin olunması için yapılan teklifleri

reddederek İstanbul'a doğru yola çıkan Osmanlıcı ve İslamcı temayüllerle "Paşa olmak istiyorsun" gibi hedeflerin adamı olarak "Büyük Sahra Filozofu" ve "Ütopist" lakaplarıyla anlatılan bir karakterdir. Mansur Bey bütün bu özellikleriyle Rakım Efendi gibi amatör bir ruha sahiptir. Belli bir alanda uzmanlaşmaktansa disiplinlerarası okumalar yapmayı, bu yönde araştırmayı, öğrenmeyi amaçlar. Tıp eğitimi almasına rağmen mesleğin gerektirdiğinin ötesine geçerek bu alandaki bilgiyle sınırlı kalmaz. Genel kültürünü, kural hâline gelmiş bir dizi düşüncelerin, kuralların aracı yapmadan hemen her konudaki fikirlere önem verir. Ancak dönemin amatör entelektüel temsili olarak Rakım Efendi ile farklılaştıkları noktalar vardır. Rakım Efendi, Doğu-Batı fark etmeksizin öğrenme çabasını sürdürürken Mansur Bey, Doğu âlemine yönelik okumalar yapmaya özen gösterip, bu yönde gazete haberlerini takip eden ve fakülteyi okuduğu Paris'te kalıp orada hizmet vermektense İstanbul'a gidip kendi kültür ve aidiyet sahasında kendi toprağından, vatanından olan halka hizmet etmeyi tercih etmektedir. Bu durum amatör entelektüeli evrensel olmanın yanında yerel olarak da ayırmaya imkân sağlar. Rakım Efendi evrensel bir amatör temsili iken Mansur Bey yerelde kalmayı tercih eden amatör temsilidir. Dönemin bürokrat-aydın tipinin nasıl olması gerektiğinin mesajını vererek Batı'nın ilmini alıp Doğu'nun kültürel kodlarıyla harmanlamayı amaçlar.

Bilirkişilik ve diplomalı bilirkişi kültürü, uygun kurumsal otoritelerden tasdik alma zorunluluğunu taşır. Ancak Rakım Efendi çalıştığı Kalem dairesinden ayrılarak salt kâr amacı gütmeyeceğini gösterir. Doğru olabilecek çalışma sahasını ve otoritesini kendi yaratır. O amatör bir entelektüel olarak heyecan ve merak duygusuyla, herhangi bir uzmanlık alanına kapatılmayı reddederek, değerlere ve fikirlere önem verir. Ödül-kâr beklentisi gütmeyen, belli sınırların ötesine geçen kişidir. Yazar da bu tutumu destekleyerek;

"aydınların devlet memurluğundan başka bir geçim yolu düşünmediklerini görerek, romanlarında ve yazılarında bu konuda Batı'nın üstünlüğünü vurgulamak, okurlarını uyarmak, onlara ticaretin, sanayinin ve genellikle çalışmanın hem saygıdeğer hem de kazançlı bir uğraş olduğunu telkin etmek ister. Özel teşebbüs çabasıyla ticarete başarıya ulaşan kişileri okura örnek olarak sunar. ...çalışkan ve hesaplı Rakım Efendinin bu tutumları sonucu, nasıl başarıya ulaştığına tanık olur" (Moran, 2015:49).

İkinci amatör entelektüel temsili olan Mansur Bey, bilirkişilik ve diplomalı bilirkişi kültürü bağlamında ele alındığında Rakım Efendi'den farklı bir portre çizer. Mansur, yurtdışında tıp eğitimi alarak geldiği İstanbul'da Tıbbiye Mektebi'nde çalışmaya başlar. Bunun yanında maddi durumu iyi olmayanlara eczanelerin birinde ücretsiz bakacağını bildirerek bu durumu sonradan Mehmet Efendi ile ortak bir muayenehane açarak daha da

genişletir. Kişisel çıkar amacı gütmeyerek halkı için çalışan bir bilirkişi portresi çizer. Sadece Tıbbiye Mektebi olan profesyonel alanıyla yetinmeyerek toplum adına faydalı bir birey olmak için eczanede ücretsiz hizmet vermeye başlaması kendi doğruluk sahasını ve güç alanının yarattığının kanıtıdır. Böylece otoritelerden onay almak yerine kendi diplomalı bilirkişi kültürünü ortaya koyar. Bunun başka örneğini Mansur Bey'in Hariciye Kalemî'nde memuriyete başlamasında da görmekteyiz:

“Mansur daireye giderken, memur olduğu kalem odasında, kalem efendilerinin kaffesini [hepsini] birer işe memur addetmişti [saymıştı]. Bunun için kendisi de, vazifesinin neden ibaret olduğunu kalemin reisi bulunan mümeyyizden sormuştu. Müstakil'[ayrı] bir vazifesi olmadığı ve tercüme veya yazıdan bir iş zuhur edince [ortaya çıkınca], sairleri miyanında [diğerleri arasında] kendisine de verileceği cevabını almıştı. Akşama kadar bekledi. Kendisine bir iş göstermediler. Çoktan beri oraya devam edip kıdem kesbetmiş [kazanmış] olanların da işsiz oturduklarını görüyordu” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:106). “Yalnız onu görse! Oturdukları makam-ı resmîde [resmî makamda] bila-perva [çekinmeksizin] sütlaç, muhallebi yemek; şerbet, kahve, sigara içmek; bol bol esnemek; bazen ikişer ikişer kol kola olarak oda dışarısındaki aralıkta gezmek... Meşguliyetleri hep bu yolda idi. ...Mansur pekala iyi görüyordu ki, bunlar arzu ve iştiha [iştah] sevgiyle yenilmeyip, işsizlikten, vakit geçirmek üzere suistimal olunuyordu. Zihnimi dehşet istila etti. Bu hallerde bulunan adamın fikren tarakki etmesine imkân olmadığını ve bilakis insanın bildiğinden ve öğrendiğinden de birçok şeyler kaybedeceğini düşündü. Mansur, esbab-ı mucibesini [bunu gerektiren sebepleri] taharriye [araştırmaya] başladı. Kalem umurunun [işlerinin] her gün öyle geçtiğini, o hâlin yalnız o güne mahsus olmadığını hayretle öğrendi. Tabii olarak kalemin vazifesini, hal ve mevkiini, kâtiplerin esbab-ı lüzum ve tayinlerini [atanma sebeplerini] tahkik etti [soruşturdu]. Gördü ki kaleimde mümeyyizden başka bir mütrejim [çevirmen] ile bir mukayyitliğe [kayıt memurluğuna] lüzum var. Küsuru [gerisi] killiyen [tamamen] fazladır. Mansur zannetmişti ki odadaki otuz kâtibin otuzu da lâzım; her birinin vazifesi ve mesuliyeti ayrıdır. Halbuki efendilerin yirmi yedisi müstakilen vazifesiz, mesuliyetsiz 'maaşlı müdavimler'di [maaşlı olarak devam edenlerdi]. Kendisi dahi onlardan olacaktı” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:107).

Mansur, memur olarak başladığı Kalem dairesinde olan biteni pasajda geçtiği şekilde görünce oradan ayrılmaya karar verir. Çünkü Mansur Bey'in amacı,

“yapılan işin geçim kaygısıyla sabah saat dokuz akşam saat beş arasında bir gözünü saatten ayırmadan, öbür gözünü devamlı profesyonel davranış standartlarına uygun davranıp davranmamak üzerinde düşünmek, denizi bulandırmamak, kabul edilmiş paradigmalara ya da sınırların dışına çıkmamak, pazarlanabilir ve öncelikle de 'presentabl' olmak uğruna kendinizi 'aman bir tatsızlık çıkmasın da' diye düşünen, apolitik ve 'nesnel' biri hâline getirmek” (Said, 2018:83) değildir.

Aksine Mansur, çalıştığı yerde sandalyesini başköşeye koymaktan ziyade kapının önüne koymayı tercih eder, el etek öpenlere karşıt bir tavır sergiler, görevini yerine getiremediği için maaş almayı reddeder, rütbe yükselmesini herhangi bir hizmette bulunacak ortam olmadığından geri çevirir, Kalem'de çalışanlar devlet dairesine uygun davranmadıklarında bu durumlarını eleştirir. Onun için din ve devlete hizmet kutsaldır. Ancak bu layıkıyla, hakkıyla yerine getirildiğinde amacına ulaşacaktır. Bu nedenle bir profesyonel olarak uygun otoritelerden onay almak yerine onu sorgulayan bir amatör entelektüel portresi çizer. Kalem

dairesinde kalem efendilerinin hepsini birer ‘işe memur’ zanneden Mansur, gün içerisinde yaşananlara tanık olur ve burada olanların hepsinin ‘vazifesi ve mesuliyeti olmayan maaşlı müdavimler’ sıfatıyla bulunduğunu anlar. Görünen o ki bunlar “arzu ve iştihâ [iştah] sevkiyle yenilmeyip, işsizlikten, vakit geçirmek üzere” buradaydılar. Bu durumda burada fikren gelişmekten ziyade insanın bildiğini ve öğrendiğini de kaybedeceğini düşünür. Bu nedenle ödül-kâr beklentisi taşımadan devlete hizmet etmek amacıyla girdiği Kalem dairesinde hedefine ulaşmaya uygun bir ortam görmediği için ayrılma kararı alır.

Profesyonelizmin getirdiği dördüncü baskı türü iktidar adına çalışma eylemidir. Rakım Efendi, çalıştığı devlet kurumundan ayrılır. Bu durum iktidar adına çalışmaya karşı gösterdiği tepki olarak yorumlanabilir. Rakım Efendi bulunduğu yerde durmaz aksine ona karşıdan bakmayı bilir. Aktif, uyanık, alışılmışın dışına çıkarak sorgulama dinamizmine giren Rakım Efendi, Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında Türkiye’nin ihtiyacı olan aydın modelini temsil eder. Bilgi birikimini sürdürmesi ve geliştirmesi; kalıpların ötesinde düşünce eylemini gerçekleştirilmesi; toplumun kültür dinamiklerini ve batı kültürünü iyi tanınması; Batı’ya, ideolojilere, dinlere, insana karşı duruşu onu gerçek bir entelektüel yapar. Özellikle de kişisel çıkarlar için bu duruşundan taviz vermez. Rakım Efendi, “Batılı bir aydın kadar kültürlü... Batılılaşmayı doğru anlayan Osmanlı’yı temsil” (Moran, 2015:55-57) eder.

Mansur Bey, devlet adına çalışmayı istemesine rağmen ortamın iktidar ve otoriteye doğru, iktidarın gerekleri ve imtiyazlarına doğru, ayan beyan iktidar adına çalışmaya uygun olmadığını görür. Dolayısıyla kendini buraya ait hissetmez. Mansur,

“Toplumun düşünen ve ilgili bir üyesi ol[mak]arak ülkesine ve iktidarına; ülkesinin kendi yurttaşları ve diğer toplumlarla ilişki kurma tarzına dair en teknik ve profesyonelleşmiş faaliyetlerin bile özünde yatan ahlaki meseleleri gündeme getirmeye yükümlü olduğunu düşünen biri” (Said, 2018:91) olarak da karşımıza çıkar.

Resmi kurumlara uygun davranmayanlara yönelik tavrı bunun göstergesidir. Mansur kâr amacı güden, kendi çıkarları uğruna hareket eden bir profesyonel değil; ülkesi, devleti, milleti adına özenle ve sevgiyle çalışmayı, üretmeyi, faydalı olmayı amaç edinen bir amatör entelektüeldir. Mansur Bey, bu amatör duruşuyla dönemin iktidar yapısına, seçkinler sınıfına, memur anlayışına eleştiri getirerek Osmanlı’nın neden gerilediğinin sebeplerine vurgu yapar. Eğitimden yoksun kişilerin resmi kurumlarda çalışma[ma]sının devlete getirdiği fikri çöküşün altını çizer. Ona göre dönem memurları:

“...fikir sersemliği içinde kaybolmuş biçarelerdir. Fikirleri mefhumdur [kuruntuludur]. Ulviyet [yücelik] ve maneviyat itibarıyla meslek [görüüş], maksat [amaç], emel-i mahsusları [özel hedefleri] yoktur. Hatta o kadar sersemlik vardır ki, geçenlerde onlardan biri hüsn-i idaresiyle

mükellef [iyi gerçekleştirmekle sorumlu] olduğu memuriyet vazifesini ifa etmek [uygulamak] mümkün olmadığını, bu babda [konuda] en küçük bir ümit kapısı bile görmediğini söylemekten sıkılmadı. ‘O hâlde ne yüzle beytûlmalden [devlet hazinesinden] ayda bunca lira alıyorsunuz?’ dedim de taaccüple [şaşkınlıkla] yüzme baktı. ...’Saye-i devlette [Devlet sayesinde] geçineyim diye veriyorlar, ben de alıyorum’ dedi” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:166).

Bu durum, el etek öperek yüksek mevkilere gelen memurların vazifesi ve mesuliyeti olmayan maaşlı müdavimler olarak devletin hazinesine zarar verdiğini açıkça göstermektedir. Ulusal ve uluslararası gelişmeye bu tembellek, eğitimsizlik, kabiliyetsizlikle varılamayacağını hatırlatır. Dolayısıyla devlete ve cemiyete hizmet etmek için her daim hazır olan Mansur, dönemin ideal bürokrat-aydın temsilidir.

Bireyin yazar, tercüman ya da öğretmen olarak kamusal alana girmesi onu entelektüel pratikleri bağlamında belli bir tipolojinin temsilcisi yapar. Bu anlam alanının katmanlarında entelektüelin sesi, deneyimleri, özgün düşünceleri, inandıkları, eylemleri, şahsi tınısının temsil biçimleri vardır. Rakım Efendi ve Mansur Bey bu bağlamda okuyarak, yazarak, öğreterek, çalışarak, üretmek amatör entelektüeli temsil etme görevini edinen bireyler olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.2. Kültürel Sembollerin Kullanıcısı, Aktarıcısı, Üreticisi Olarak Tekrarlayıcı ve Yaratıcı Entelektüel

Her entelektüel maddi ve manevi değerlere sahip bir toplumun içinde doğar. Bu toplumsal tarih çerçevesi içinde entelektüeli konumlandırmak, “hayatın yaratıcı hareketinin, hayata ifade ve gerçekleşme formları sunan birtakım yapılar ürettiği her yerde, buna kültür deriz: medeni kanunlar ve anayasalar, sanat eserleri, din, bilim, teknoloji vb.” yapıların hayatı içerik ve form açısından nasıl şekillendirdiğini ve birey olarak entelektüelin bundan nasıl etkilendiği ve ne yönde bir etkide bulunduğu önemlidir (Simmel, 2017:55). “Ne kültür bir soyutlanmadır, ne de entelektüel etten kemikten sıyrılmış bir varlıktır” (Bodin, 2000:41). Bu bağlamda sosyal alanda herhangi bir yenilik toplumu etkilediği gibi bir birey olarak entelektüeli de etkileyecektir. Entelektüelin bu noktada görevi, toplumsal gelişmelerin yapısal formlarına dikkat çekmek; diğer taraftan ise bunların toplumsal alana uygunluğunu, kullanıcılığını, aktarıcılığını üstlenmektir.

Entelektüeller, toplumun çoğunluğuna göre iletişim biçimlerinde ve ifadelerinde soyut referans sembollerini kullanan kişilerdir. Bu semboller insan, evren, doğa, vb. hakkında öznel eğilimler ya da mesleki zorunluluğun bir parçası olarak kendini gösterir. Her entelektüel doğduğu toplumda bir dile sahiptir, onu öğrenir, onu anlar, onunla yazar, iletişim sahasında onunla var olur ve en önemlisi de entelektüel faaliyetlerini bu araçla gerçekleştirir. Entelektüel faaliyetlerin aracı olan dil, millîdir. Ancak burada önemli olan entelektüelin dile özgü bir yapı kazandırması, onu alışılmış sıradan kullanımların ötesine taşınması, işleyerek aktarması olacaktır. Dilin kültürün bir ögesi olarak edebî eserleri var etmesi ve roman kahramanlarının ifade aracı olarak işlev görmesi millî edebiyat açısından oldukça önem arz eder. Çalışmanın konusu bağlamında Tanzimat Dönemi romanlarında söz konusu entelektüel faaliyetlerin temsilini Rakım Efendi’de görmekteyiz. Bu bağlamda Rakım Efendi’nin yaşam tarzına ve hayata bakış açısına dair dil, eğlence, müzik, ev, yemek kültür öğelerinin simgesel kullanımları eserde ayrıntılı olarak geçmektedir. Rakım Efendi romanda dili derinlikli öğrenmek için birçok kütüphanelerde araştırmalar yapan, Süleymaniye’de ve medresede zaman geçiren, Dışişleri Kalem dairesinde bir süre çalışan, eserler üzerinde önemli çeviri ve tahliller yapan bir iş makinesi olarak sürekli öğrenim-üretim döngüsü içerisinde okuyucuya tanıtılır. Türkçe’yi akademik olarak geliştiren Rakım Efendi bunun yanında Fransızca, Arapça ve Farsça dillerini de öğrenir. Romanda geçen İngiliz ailesinin Can ve Margrit adlı kızlarına ve Çerkes cariyesi olan Canan’a Türkçe dersler vermeye başlaması; dilekçeler, mektuplar yazması; tercüme yapması; diplomatik alanda haberler kaleme alması gibi entelektüel eylemler Rakım Efendi’yi iki başlı bir kategorinin temsili yapar. İlki, mevcut olanın öğrenilmesi yani “tekrar”; ikinci ise, bu bilgilerin kullanılması, aktarılması, aşılması, yeniden üretilmesi yani “yaratma”. Bunun yanında Ülgener’in ifadesiyle de söz ya da yazıyla toplumun değer anlayışına yönelik olan kültürün yayılmasına öncülük etmek, ki bu Shils’de ilk kategorinin “gelenek” terimiyle ifade edilmesidir; yeni bir zevkin ve üslubun yaratıcısı olma ve öncülüğünü yapma yani Shils literatüründe “yaratıcılık” olarak anlam bulmasıdır. Kahraman bunları ağırlıklı olarak öznel eğilimlerle birlikte mesleki istemiyle de yerine getirir. Bu durumu ilk olarak İngiliz ailesinin iki kızına ve cariyesi olan Canan’a Türkçe ders vermesiyle görmekteyiz. İlk derste,

“...huruf-ı heceyi [alfabeyi] çizip isimlerini de belletti ve bir hafta müddet içinde bunların şekillerini zihinlerinde teşkil etmeleri tembihiyle kalktı geldi” (Ahmet Midhat, 2016:48). “Öte tarafta bir aya varmış dört ders ile kızlara enva’-ı haruf-ı heceyi [harflerin çeşitleri], kelimelerin yerleri, Türkçe harf-i med [uzatma harfi] ve zamme [ötre] ve fetha [üstün] ve kesre [esre] işaretlerini ve bunların görevlerini bi’t-tefhim [anlatarak] kelimatı imlâ dahi ettirmeye [kelimeleri yazdırmaya da] başlamış idi. ...Bir ay müddet içinde Canan dört beş heceden

ibaret kelimeleri yazabildikten dahi birleştirebilir idi. Demek oluyor ki Rakım, usul-i tedris [ders verme usulü] için kendisince bir yol açmış idi” (Ahmet Midhat, 2016:50). “...İngiliz kızları... her ders günü hocalarından kırk elli kadar Türkçe kelimatı [kelimeleri] sorarak ve bir deftere kaydederek ezber ederlerdi ki, şu hâlde çata patara lisan dahi tekellüm etmeye [konuşmaya] başlamışlar idi. Hele kıraat ve kitabet [okuma ve yazma] hususunda başkalarının başka hocalardan bir senede öğrenemeyecekleri miktarı bunlar öğrenmişler idi” (Ahmet Midhat, 2016:63). “Türkçeye başlanalı altı ayı tecavüz etmiş [geçmiş], bu müddet zarfında kızlar okuyup yazmakla kalmayarak âdeta ufak ufak cümleleri ve kelâmları [sözleri] dahi yanlışsızca terkip edebilirler [birleştirebilirler] ve gayet açık ibareli bir şey olursa meâlini [anlamını] dahi istihraç ederler [çıkarabilirler] idi” (Ahmet Midhat, 2016:69).

Rakım Efendi kültürün bir parçası olan dilin (Türkçe'nin) öğrenimini, kullanımını, aktarıcılığını yaparak kültür adamı kişiliğiyle entelektüel temsilini örnekler. Dersi işleyiş tarzı, İngiliz kızlarının dili kısa sürede hem okuma hem yazma hem de konuşma etkinliklerine yönelik gösterdiği başarı yaratıcı entelektüel temsili Rakım Efendi'nin geliştirdiği yöntemler sayesinde. Bu da bir kültür adamı portresiyle geleneğin parçası olan dili formelleştirdiği, sistemleştirdiği manasına gelir. Dolayısıyla kültür aktarıcısı rolünü üstlenen Rakım Efendi, dilin gelişim dinamiklerini göz önünde bulundurarak tasarladığı alternatiflere pratik anlamda işlevsellik kazandırır.

İngiliz Mizters Ziklas ailesi, Rakım Efendi'nin ahlakını, öğretmenliğini oldukça beğenir ve kızlarını ona emanet edip eğlencelere gidecek kadar güvenirler. Yetenekli ve hızlı iletleri ile hem İngiliz Ziklas ailesinin hem de çevresinin ve dostlarının gözünde gerçek bir entelektüel portresi çizer. Ziklas'ın Rakım Efendi'ye yönelik 'aramakla bulunmaz zatlardan' ifadesi, ona güvenmeleri, salon adamı olarak konumlandırmaları; tiyatrodaki ailelerce davet olunup, itibar görmesi; loca halkının gıyabında “Lâkin şu çocuk ne kadar kendi hâlinde bir şeydir! İşreti yok, içkisi yok, kumarı yok, bir vukuatı yok! Allah için kız gibi bir delikanlıdır” (Ahmet Midhat, 2016:88) söylemleri yabancı çevresinde saygıyla anıldığının göstergesidir. Rakım Efendi sadece kişiliği ile değil sahip olduğu kültürün temsil biçimiyle hayranlık uyandıran bir entelektüeldir. Bunu Ziklas ailesinin piyano eşliğinde “Ey sabâ, esme nigârım uykuda” şarkısını okumalarında görmekteyiz. Rakım Efendi şarkıyı Fransızcaya tercüme ettikçe Türkçe'nin dil hazinesine, edebiyatına hayranlıkları, sözlerin büyüğü iyice ortaya çıkar, bu sadece kızları değil, anne ve babayı da derinden etkiler.

“...kızların Osmanlı eş'arından [şiiirlerinden] aldıkları lezzete Rakım şaşar idi. ...Can-İngilizce eş'ar [şiiirler] insana hiçbir atş [susuzluk] vermez. Ben Fransız eş'arını daha ziyade sever idim, ama artık Türkçe öğrendikten sonra Fransız eş'arından dahi vazgeçtim. Margrit-Ben de öyle. Eş'ar insanı yakmadıktan sonra ne işe yarar?” (Ahmet Midhat, 2016:93).

Şiir hakkında İngiliz kızlarının bu görüşleri, Türkçe'yi salt dilbilgisi kuralları çerçevesinde öğrenmediklerini gösterir. Rakım Efendi, dilin özündeki duyguyu şiirle karşısındakilere hissettirmiş, derinlikli çözümlenmeleriyle imge dünyasına inerek Türk şiirine olan hayranlığı bir kat daha artırmıştır. Öyle ki “Cemiyet yerlerinde Can ile Margrit'ten haber sordukları zaman peder ve valide ‘onlar hocalarından başka hiçbir şeyle meşgûl değildirler. Ellerine Türkçe veyahut Acemce bir kitap veriniz de yemek içmek dahi istemezler’ derler”di (Ahmet Midhat, 2016:143).

Rakım Efendi tekrar ve yaratma diğer bir deyişle gelenek ve yaratıcılık; Ülgener'in söylemiyle kültürü öğrenme, aktarma, yeniden üretme faaliyetlerini müzik, eğlence, ev, yemek kültüründe de gösterir. Rakım Efendi'nin bu kültür değerleriyle olan ilişkisi diğer roman karakterleri çerçevesinde, onlarla olan diyalogu aracılığıyla vurgulanır. Müzik kültürü simgeleri, alafranga müzik aleti olan piyano eşliğinde Ziklas ailesiyle birlikte “Ey sabâ, esme nigârım uykuda” şarkısının okunması; Beyoğlu'nda Matyo Ancel adıyla anılan bir Fransız dostunun evinde verilen davette Rakım'ı memnun etmek için piyano eşliğinde, “O dökülen kumral saç” ile “Hüsünde var iken” gibi birkaç alaturka havaların çalınmasıdır. Bu öğelerin yabancılar tarafından bu denli değer görmesi, Rakım Efendi'nin bir kültür üreticisi, aktarıcısı olarak kendi tarihsel-kültürel bağlamında özgüllüğü ve özcülüğü eksene alan belirlemelere tercüman olmasıdır. Bu onu Shils literatüründe tekrarlayıcı ve yaratıcı bir entelektüel yapar.

Eğlence kültürü simgelerine Rakım Efendi'nin düzenlediği Kâğıthane gezisi öncülük eder. Kâğıthane'ye gitmek için Yozefino'ya teklifte bulunan ve orada ne gibi eğlenceler yapacaklarını söyleyen Rakım Efendi, kendisinden şöyle cevap alır:

“... (gayet mahzuziyetle [hoşlanarak]) Gördün mü bir kere eğlencenin asıl alaturkasını? işte insanın kıra, sahraya çıktığına dahi değer” (Ahmet Midhat, 2016:115). “Avrupa'nın dahi eğlencesi çoktur, ama ‘monoton’, daima bir siyak [düzen] üzeredir. Bir kere kış geceleri uzun olduğu zaman alafranga saat on ikiden yani gece yarısından evvel yatılmaz. ...Bu hâlde uyandıığımız zaman yine ortalığı gündüz olmuş buluruz..., biz tabiatın yalnız akşam letafetinden [güzelliğinden] müstefid oluruz [yararlanırsınız]. Sabahı, o sabah ki tabiatın uykudan uyanması demektir, o güzel sabahı temaşadan [seyirden] hemen daimî suretle mahrum kalırız. ...Bir kere Türklerdeki şu misafirperverlik Avrupa'da bulunmaz... onlar birbirine gitmezler demek değildir. Lâkin sofraları, baloları hep resmî şeylerdir. Herkes hanesine geldi mi, yine kendi familyasıyla [ailesi] halkıyla kalır. Aralıkta bir aile içine misafir gelmiş görülmesi veyahut insanın kendisini başka bir familya içinde görmesi bir büyük teceddüt [yenilik] demektir” (Ahmet Midhat, 2016:128).

Rakım Efendi masrafsız, masum eğlencelerle düzenlediği Kâğıthane gezisiyle alaturka kültür eğlencesini Yozefino'ya yaşatarak değer anlayışının toplum ya da birey üzerindeki etkisine öncülük eder. Bu durum bir entelektüelin kültür aktarıcılığı fonksiyonunun göstergesidir.

Entelektüeller benimsedikleri değer anlayışıyla toplumu ya da bireyi etkileme fonksiyonuna sahiptirler. Burada alaturka ve alafranga kültürlerinin farklılaşan yönlerine değinen Yozefino'nun görüşüne yazar şöyle bir yorum getirir: “Avrupa'nın zemaimine [olumsuzluklarına] dair ne söyledi ise hakkını ispat eyledi ve Osmanlılar için o kadar mütenevviî [çeşitli] ve çok zemaimine [olumsuzluklara] dair şeyler bulamadı” (Ahmet Midhat, 2016:128). Böylece Rakım Efendi karşısındaki kişi üzerinde bıraktığı tesirle bir tavrın temsilciliğini yapar. Dolayısıyla tekrarlayıcı bir entelektüel misyonu ile öne çıkar.

Ev kültürü simgelerinin anlam alanlarını romanda geçen yabancı karakterler olan Ziklas ailesi ve Yozefino'nun yorumlarından hareketle ulaşabiliriz:

“Yozefino, Rakım'ın salonunu pek güzel buldu. Hele salondan bahçeye nazar edip [bakıp] tımar ve terbiyesi [bakımı] pek yolunda olduğunu görünce daha ziyade memnun olup: Mösyö Rakım! Evinizi pek beğendim. Ne tabiat [zevk] sahibi imişsiniz!” (Ahmet Midhat, 2016:60). “...kızlar dahi salona çıkararak Canan da yanlarında olduğu hâlde piyanoya oturdular. Artık Ziklas'ta keyifler katmerleşmeye başladı. Gâh alafranga, gâh alaturka havalar çaldılar. Bahusus [özellikle] en sevdikleri ‘Ey sabâ esme nigârım...’ şarkısını iki defa çaldılar. Nihayet taam [yemek] vakti gelmekle Rakım müdevver [yuvarlak] sofraya iskemlesi, pirinç sini, sofraya bezi, uzun peşkir elinde olduğu hâlde Ziklas'n bulunduğu odaya girip kaşıklik kesesi, ekmek sepeti, tuzluk, biberlik, erkân minderleri, hasılı tamam alaturka bir sofranın kâffe-i levazımını [bütün gereksinimleri] Ziklas'a gösterdi. Deli İngiliz bunları alıp birer birer bakar ve her biri hakkında mâlumat-ı mufassala [ayrıntılı bilgi] alıp her aldığı mâlumata başka başka şaşardı” (Ahmet Midhat, 2016:154).

Ev kültürünü barındıran öğeler daha çok somut nesnelere aittir. Bunların entelektüel temsil edimleri ile ilişkisi, bir birey olarak entelektüelin bu somut simge değerlerine yaşamında yer vermesi ve sahip olduğu kapsamlı kültürün bir parçasıyla bu değerleri temsil etmesidir. Alaturka geleneği temalaştırma işlevini yerine getiren Rakım Efendi, toplumdaki gelişim dinamiklerini göz önünde bulundurarak Batı kültürüne ait nesnelere de evinde yer verir. Kültür kullanıcı, tanıtıcı ve aktarıcı rolünü üstlenen Rakım Efendi, alaturka kültüre sahip halkın kültüründen Batı kültür öğelerine yer vermesi itibarıyla ayrılır. Entelektüel kültür sadece günlük yaşamın konuları, sorunları, nesnelere sınırlı değildir. Geniş bir evrende yaşamaya da eğilimlidir. Nitekim Rakım Efendi, Batı kültürüne ait olan piyanoyu evinde bulundurur. Bu durum onun hem Doğu hem Batı ya da hem alaturka hem de alafranga kültür simge değerlerini taşıdığını gösterir. Kültürel etkileşiminin bir portresine evinde yer veren Rakım Efendi, taklitçi değildir. Aksine değerlere, kurallara, örüntülere önem veren bir kültür adamıdır. Dolayısıyla entelektüel, geleneğin tasarladığı modellere alternatifler bulup, onun aktarımını sağlayarak işlevsellik kazandırır. Bu da Rakım Efendi'yi hem alaturka kültüre sahip olduğu için tekrarlayıcı entelektüel hem de alafranga kültür sembollerine olanak tanıdığı

için yaratıcı bir entelektüel yapar. Rakım Efendi Batılılaşma'yı yüzeyselliğe indirgeyen bir taklitçi değil, onu doğru anlayan Osmanlı'yı temsil eder. Romanda Ziklas ailesi çerçevesinde yemek kültürüne de yer verilir:

“Hepsi sofraya oturdular. Ber-vech-i usul [usûl gereği] çorbayı içtiler. Badehu [Sonra] mukaddema [ilk başta] kendisine haber vermiş olduğu vechle [üzere] bir Arap eli, yahni sahanını kapı arasından uzattı. Ziklas bunu görünce o kadar taaccüp eyledi [şaşırdı] ki, merakından kalkıp Arab'a bakacağı geldi. Hattâ kızlar yerlerinden davranmışlardı bile. Annelerinin men etmesiyle oturdular. Henüz alafranga sofrada yemek yememiş olan bir Türk'ün alafranga usulüyle yemek yediğini görmek vakta insanı güldürür. Ezcümle önünde tabak bulunan eti bıçakla keserek çatalla yemeyi beceremeyenler, elleriyle kopardıktan sonra çatalla saplayıp aldıkları görülür ki, bu acemilik, insanın pek hoşuna gider. Lâkin hiç alaturka yemek yememiş bir İngiliz'in alaturka yemek yemesi insanı katılcaya kadar güldürecek bir şeydir. Hele bugünkü misafirlerin yemek yemeleri kendilerini dahi güldürmekteydi ya!” (Ahmet Midhat, 2016:154). “Her ne hâl ise, taam dahi edildi. İkinci üzeri idi ki, misafirler avdet eylediler [döndüler]. Ancak Mister ve Misters Ziklas birkaç gün evvel madam Yozefino'nun Rakım'ın hanesinde alaturka yaşayıştan aldığı lezzeti alarak gittiler” (Ahmet Midhat, 2016:155).

Yazar burada alaturka yemeklerin alafranga kültür formlarına göre yenilmesinin ortaya çıkardığı gülünç duruma değinir. Usul olarak farklılaşan bu kültürlerin birbirine yama yapıldığında ortaya çıkabilecek ironik tabloyu sunar. Shils'in entelektüel formasyonlarını açıkladığı romantizm geleneği bu durumu örnekler. Romantizm, yabancı olanı empoze etmek amacıyla dayatılan kurallara ve geleneklere isyan eder. Çünkü bu durum yaratıcılığa ve kendi olma hâline gölge düşürür. Dolayısıyla burada asıl vurgulanmak istenen Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde Batılılaşmayı yanlış anlayanların düştüğü durumdur. Rakım Efendi gerçek bir entelektüel, kültür adamı olarak bu portrede olumsuzlanan bir yerde değildir. Özelleştirilmiş kültür bölgesinde yine sahip olduğu öz kültürün temsilciliğini yapar. Ancak bu özelleştirilmiş kültürün taklitle düşeceği durum gözler önüne serilir. Yabancı kültürel eğilimler, yerel kültür kodlarını karmaşık hâle getiren faktörlerdir. Doğrusu kültürel alan kodlarını birbirleriyle uyumlu duruma getirmektir.

4.3. Sürgün Entelektüeller: Cariyeler

Sürgün olma, 'en hüznü yazgılardan biri'dir. Anavatandan ayrılmak zorunda kalma, kopuk ve yalıtılmış bir hayata sürüklenme hâlini barındırır.

“Modernlik öncesi dönemlerde sürgün iyice korkunç bir cezaydı; çünkü sadece aileden ve aşına mekânlardan uzakta amaçsızca dolaşmaktan öte bir şeydi, aynı zamanda kendini hiçbir zaman evinde hissetmeyen, etrafına hiç uyum sağlayamayan, geçmişe yatıştırılmaz bir acıyla, bugüne ve geleceğe ise buruklukla bakan biri, sürekli toplum dışı olan biri olmak anlamına da

geliyordu. Sürgün fikri bir cüzzamlı, toplumsal ve ahlâki anlamda bir parya olmaktan duyulan korku ile bağlantılı olmuştur her zaman” (Said, 2018:58).

Edward Said, ‘sürgün’ü fiili bir durumdan ziyade metaforik olarak ele alınır. Entelektüel, yalnızlık ile saf tutma arasında bir gerilim yaşar. Said bu arada kalma durumunda entelektüeli, ‘yalnız’ birisi olarak karakterize eder. Böylece yalnızlık entelektüelde sürgün olarak cisimleşir. Sürgün olma, toplumsal ve siyasal olaylardan kaynaklı yerinden edilmelerle sınırlı değildir. Belli bir topluma mensup bireyler de o toplum içerisinde kendilerini yabancı hissedebilirler. Said bu bakış açısından yola çıkarak entelektüeli hayatları boyunca belli bir toplumun üyesi oldukları hâlde bir bakıma içerdekiler ve yabancılar olarak ikiye ayırabileceğini belirtir. İçerdekiler, başka bir deyişle evet-deyciler, “Bir yanda toplumun mevcut haline tamamen ait olanlar, onun içinde yoğun bir aykırılık ya da uyumsuzluk duygusu hissetmeksizin barınanlar”dır. Diğer taraftan ise yabancılar, yani hayır-deyciler “toplumlarıyla yıldızı barışmayan, bu yüzden de imtiyaz, güç ve şan şöhret edinmeme anlamında yabancı ve sürgün olan bireyler”dir (Said, 2018:63).

Sürgünlük, yabancı olarak bireyi en iyi anlatan, izlediği yolu belirleyen bir durumdur. Tarih boyunca sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel mücadelelerin yol açtığı yerinden olma ya da sürgün olma hâlini köle ya da esir olarak metalaştırılan insanlar üzerinden görmekteyiz. “İster kadın ister erkek olsun genel manada, kölenin hürriyetten mahrum (özgür olmayan), başkasının mülkü olup alınıp satılabilen, iktisadi bir araç olarak kabul edilen, ehliyetsiz, diğer insanlarla eşit haklara sahip olmayan ve bir efendiye bağımlı olan insan anlamına geldiği bilinmektedir.” Medeniyetler, dinler, milletler açısından değişen kölelik, insanlık tarihiyle paralel bir gerçeklik olarak görülür. Burada önemli olan nokta insanlığın kölelik olgusu karşısında nasıl bir tavır takındığıdır. Hazır olarak bulunan ve kabul edilen kölelik olgusunun gelenek hâlini aldığı toplumlar ya bu geleneğin devam ettirilmesi ya da bu geleneğe karşı çıkma tavrını sergilemektedirler. İslam medeniyeti dairesinde yer alan Osmanlı İmparatorluğu gibi toplumlarda “kölelik, hukuki bir statü ve kurum olarak hiçbir zaman lağvedilmedi” (Erdem, 2004:7). Köleler çoğu zaman ailenin içinden bir fert olarak görülüyordu. Osmanlı toplumunda kadın köle olarak adlandırılan cariyelerin birçoğu hizmet etmek amacıyla alındığından bunlara terbiye, görgü, nezaket, müzik, edebiyat vb. entelektüel pratikler öğretilirdi. Bu durumu toplumu yansıtırma aracı işlevini üstlenen edebiyat aracılığıyla romanlarda da görmek mümkündür.

Toplumsal olana dair bir gerçekliğin incelenmesi, açıklanması ve yorumlanmasında edebî eser geniş anlam alanlarına sahiptir. Edebî eserin içeriği, toplumun yansıması olarak düşünüldüğünde edebiyatın sosyo-kültürel bir gerçekliğe sahip olduğu açıktır. Ancak edebî metnin kurgusal tarafı unutulmadan bu gerçekliği çözümlmek edebiyat-toplum ilişkisi açısından sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Edebiyat-toplum ilişkisi çerçevesinde baktığımızda Tanzimat dönemi romanlarında esaret konusu bazen güçlü bir tema bazen de sönük olarak işlenir.

“On dokuzuncu yüzyıl Türk romanında esaret sosyal bir problem olarak değil, daha çok romantik ve melankolik bir duyguya temel olarak, çok defa ikinci dereceden bir tema halinde görülür... artık köle oldukları bile unutulmuş, sadakatli hatta bazen aile içinde çocuklar ve gençler üzerinde otorite sahibi bir arap bacı, kalfa yahut dadı olarak varlıklarını bir müddet daha devam ettireceklerdir” (Okay, 2017:88).

Osmanlı toplumunda köleler ya da cariyeler, Batı’daki kadar ağır koşullara maruz bırakılmamıştır. Ev hizmetinde kullanılan köle ve cariyeler aile içinde eğitilip, evlendirilip yüksek mevkilere getirilmekle birlikte romanın konusu bağlamında kötü yaşam koşullarına da itilmiştir. Burada vurgulanması gereken husus romanlarda geçen cariyelerin beden gücünden ziyade zekâsı, entelekt inşa süreciyle işini yapabilmesidir. Zihinsel somuta dökülen eylemler bireyi entelektüel yapacaktır.

4.3.1. İçerdeki/Evet Deyici ve Yabancı/Hayır Deyici Entelektüel

Edward Said’in içerdeki/evet deyici ve yabancı/hayır deyici entelektüel temsilini Fatma Aliye Hanım’ın *Muhadarat* romanındaki Fazıla karakteri üzerinden okumak mümkündür. Roman, bir düğün evinin tasviri ile başlar. Yazar burada düğün evindeki insanların davranışlarını, tavır ve tutumlarını ayrıntılı bir şekilde gözler önüne serer. Romanın ana kahramanı Fazıla’dır. Bütün olaylar Fazıla çevresinde gelişir. Fazıla’nın annesi vefat edince, babası Sai Efendi Calibe adında bir kadınla evlenir. Calibe kendisini çok seven âşığı Süha’yı terk eder ve zengin olduğu için Sai Efendi’yle evlenir. Romanda geçen diğer iki kişi Münevver Hanım ve oğlu Mukaddem’dir. Münevver Hanım, Fazıla’nın annesinin çok yakın dostu ve eskiden beri komşularıdır. Bir süre sonra Mukaddem ve Fazıla nişanlanır. Bu arada Calibe, Sai Efendi ile evlendikten sonra Süha’yı köşke çağırır ve burada kalmasını sağlar. Süha, Calibe’nin kardeşi Nabi ile birlikte köşke gelir, onların yanına taşınır. Calibe, iffetini hiçe sayarak, Süha’yı elde etmek ister ve amacına ulaşır. Ancak Süha zamanla Calibe’den

nefret eder ve Fazıla'ya âşık olur. Bunun üzerine Calibe, Fazıla'yı kıskandığından dolayı; Süha da Fazıla'yı sevdiğinden nişanı bozmak için hain bir plan yaparlar. Bunlara evin cariyesi Reftar da yardım eder ve Mukaddem'e iftira atıp emellerine ulaşırlar. Sai Efendi'nin ise olup bitenlerden haberi yokken, nişanın bozulmasına en çok Münevver Hanım üzüdür. Bu arada Calibe'nin erkek kardeşi Nabi, Fazıla'nın arkadaşı Fevziye ile evlenir. Bir süre sonra Calibe, Sai Efendi'ye çocuklarını şikâyet ederek aralarını açar. Bunun üzerine baba, Şefik'i yatılı olarak askeri liseye gönderir. Fazıla'yı ise zengin bir adam olan Remzi Bey'le evlendirir. Fazıla evliliği, okulu bittikten sonra kardeşini yanına almak şartıyla kabul eder. Diğer taraftan bu durumu öğrenen Mukaddem hastalanır, yataklara düşer. Fazıla ise eşini sevmeye çalışır, hoşlandığı etkinliklerden vazgeçerek Remzi Bey'in ilgi duyduğu şeyleri yapar ancak aynı vefa, ilgi ve sevgiyi bulamaz. Bütün hayatını gösteriş, para, makam gibi geçici şeylere adayan Remzi Bey, Fazıla'ya hiç değer vermez. Fazıla bu duruma daha fazla dayanamayarak intihar etmeyi düşünür. Son yaşananlardan sonra baba evine gitmek istemeyen Fazıla, ancak böyle gerçek huzuru bulacaktır. Kardeşi Şefik'e bıraktığı mektup, deniz kenarında şalı ve kolyesinin bulunmasıyla herkes Fazıla'yı intihar etmiş olarak bilir. Bundan sonra, Mukaddem verem olur. Doktorlar Fazıla'yı hatırlatacak her şeyden uzak kalması için İstanbul'dan gitmesi gerektiğini belirtirler. Sai Efendi konağında ise durumlar karışır. Süha köşkten ayrılır, Calibe ve Reftar ise sırlarının açığa çıkmaması için arkadaşlıklarını devam ettirirler. Üçüncü ara kitapta Fazıla, intihar etmekten vazgeçmiş ve karşımıza Peyman olarak çıkar. Mekân ise artık İstanbul değil Beyrut'tur. Hizmet cariyesi olarak Muhterem Efendi konağına satılan Fazıla, buraya Peyman adıyla yerleşir. Gerçekte cariye değil İstanbul'da zengin bir aile kızı olduğu üçüncü ara kitabın sonunda anlaşılır. Peyman burada evin bütün sorumluluğunu üstlenir, konağın çocukları olan Enise ve Şebip kardeşlere bakmakla görevlendirilir. Enise, bir gün dadısıyla gezerken, arabasıyla geçen Mukaddem'i görür ve ona hayran kalır. Zamanla bu hayranlık aşka dönüşür. Enise'nin ruhen iyi olmadığını, gittikçe zayıfladığını fark eden Peyman durumu anlatmasını ister. Kendisine bir gün eşlik ederek gezintiye çıkar ve Enise'nin âşık olduğu adamın Mukaddem olduğunu öğrenir. Mukaddem, Peyman'ın Fazıla olduğunu anlar. Fazıla başından geçenleri anlatır ve hâlâ nikâhlı olduğu için bir araya gelmenin mümkün olmadığını belirtir. Enise'nin ona olan ilgisinden de bahseder ve evlenmelerinin doğru olacağını düşünür. Ancak Mukaddem hâlâ Fazıla'yı sevmektedir. Aynı evde yaşayıp her gün Fazıla'yı görme ümidiyle Enise'yle evlenir. Diğer taraftan Şebip, kadınlara karşı önyargısıyla tanıtılır. Annesi hizmet cariyesi olarak Peyman'ı görevlendirir. İşini layıkıyla yerine getiren, akıllı, olgun olan Peyman'a Şebip ilgi duymaya başlar. Bu arada Enise ve

Mukaddem'in Bedia adında bir kız çocukları olur. Peyman'ı odalık almak isteyen Şebip, dul olduğunu öğrenir ve hayal kırıklığına uğrar. Ancak yine de sevgisine yenik düşerek durumu Peyman'a açar. Büyük bir tepkiyle karşılanan Şebip, uzun bir süre geçtikten sonra Peyman'a iyice âşık olur ve onunla evlenmek ister. Ancak Peyman evli olduğundan ve eşi yaşadığı müddetçe nikâhı düşmeyeceğinden bu teklifi reddeder. Bu karmaşık durumlar sürüp giderken bir gün gazetelerden Remzi Bey'in öldüğünü öğrenir. Tam her şeyi Şebip'e anlatmayı düşünürken babasının hasta olduğu haberini alır. Bunun üzerine Mukaddem'le birlikte İstanbul'a gider. Şebip onların birlikte kaçtıklarını zannederek onları takip eder ve Peyman'ın aslında bir cariyeye olmadığını öğrenir. Bütün gerçekler ortaya çıkınca, Fazıla ile Şebip evlenir ve bir oğlan çocukları olur.

Muhadarat romanını dört ana bölüme ayırmak mümkündür. Bu bölümlerin ilk ikisinde roman kahramanı Fazıla, bulunduğu konağın hanımı olarak boy gösterirken, üçüncü bölümde Peyman adında bir cariyeye olarak karşımıza çıkar ve son bölümde yeniden Fazıla kimliğiyle görülür. Burada cariyeye olan Fazıla'nın hikâyesi üçüncü bölümle başladığı için, ikinci bölümün son kısmı önem arz eder. İkinci ana bölümün sonunda intihar etmek isteyen Fazıla, kardeşi Şefik'in hatırına gelmesiyle vazgeçer. Ancak o saatten sonra ne baba evine dönmek mümkündür ne de kocası Remzi'nin yuvasına. Çaresizlik içinde ne yapacağını düşünen Fazıla, yüzüğünü satarak onun karşılığında bir eve sığınır. O evde hastalanır ve ev sahibi uzun süre kendisine baktıkları için bunun karşılığını isterler. Bundan sonraki kısmı Fazıla'dan dinlemek sürgün hayatını anlamamız açısından yararlı olacaktır:

“Param olmadığı gibi satacak bir şeyim de yok. Kendimi mi satayım dedim. Bu sözüm, kendimce bir fikir hâsıl eylediği gibi karşımdakilerde dahi aynen öyle bir fikir husule geldiğini çehrelerinden anladım. Kimsem olup olmadığını sual eylediklerinde, beni arayıp soracak kimsem olmadığını söyledim! Zaten hizmetçilik bir yere gidecek olduktan sonra... cariyeye sıfatıyla satılıp, benden istedikleri parayı onlara vermeyi düşündüm. Velhasıl ev sahibi yanına bir diğer adam olarak beni Mısır'a götürüp sattı. Az bir müddette birkaç kapı dolaşım. Zira beni hizmet halayıklığı için güzel bulup istemiyorlar, ben de odalık olmak üzere satılmaya razı olmuyordum! En sonunda beni bir kârcı [tüccar] alıp buraya getirdi. Muhterem Efendi'nin konağına aldılar. Yerim pek iyidir. Hanımın hizmetimi takdir ediyor, kıymetimi biliyor. İki tane elmas gibi kızlarını bana emanet etti. Her şeylerine ben nezaret ediyorum. Maiyetimde dört tane cariyeye var. Ben emrediyorum, onlar çalışıyor. Ben tertip ediyorum, onlar işliyor” (Fatma Aliye, 2014:291-292).

Fazıla'nın alınır satılır bir mal olarak kendini konumlandırma isteği hayat karşısında düştüğü çaresiz durumun göstergesidir. Ancak esirciler tarafından satılan cariyelerin hem hizmet hem de odalık amaçlı satıldığına aksine Fazıla, sadece hizmet cariyesi olarak kendine yer bulmak ister. Bağlı bulunduğu kültürün, ortamın, değerlerin farkında olan Fazıla bunlardan ödün

vermek istememektedir. Evin hanımı iken bir cariye olarak çalışmaya başlaması onu Peyman yapar. Peyman kimliği onu Fazıla'nın sahip olduğu kültürel sermayesinden vazgeçmek durumunda bırakır. Ancak Peyman zekâ ve yetenek gücünü beraberinde taşımaktadır. Geldiği konakta olgunluğu ve duruşuyla takdir toplar, her iş konusunda becerisini ortaya koyar, evin baş kalfalık hizmeti ve küçük hanımların dadılık görevi kendisine verilerek yönetme yetkisini elinde bulundurur:

“Sonradan gelmiş olan bu cariye, Peyman namında, yirmi üç, yirmi dört yaşlarına kadar, kâmilce [olgun] bir kızdı. Altı aydan beri almışsa da işgüzarlığı [işbirliği] ve müdebbirliği [becerikliliği] sayesinde hanenin baş kalfalık hizmeti ve iki küçük hanımların dadılığı da kendisine tevdi edilmişti. Peyman geleli hanım rahat ediyordu. Hane içindeki işlere hiç üzülmeyeceği gibi çarşıdan alınacak eksik eşyayı da Peyman alıp getirir ve hanımın aldığından daha iyisini bulur, daha ucuz alırdı. Bu cihetle hanım da Peyman'ın kadir ve kıymetini bilir ve her şeyi ona emniyet ederdi” (Fatma Aliye, 2014:238) “...hanımefendinin, sokağa çıktığı zaman gözü arkada kalmaması için ve avdetinde her şeyi hazır bulması için Peyman'ın evde kalması lazımdı” (Fatma Aliye, 2014:240). “Ah! Peyman sen okumak yazmak bilmiyorsun. Bu kadar lakırdıları nasıl bulup söylüyorsun? Benim aklım yok mu hanımcığım?” (Fatma Aliye, 2014:247). “Ben şimdi hanımlığımdan ziyade hürüm. İstedğim zaman istediğim yere gitmek için hanıma yalnız ‘Filanca yere gitmekliğim lazım’ demek kâfidir. Benden emindir. Onun için bugün de ‘çarşıdan aradığım bir şeyi bulmak üzere çok dolaştığım için geç kaldım ‘dersem, bana başka bir şey sormaz” (Fatma Aliye, 2014:275). “Hizmetinin takdirle kendisine teşekkür etmiş olan hanımının üzülmemesi için Şebip'in her hizmetini yoluyla görmek arzu ediyordu” (Fatma Aliye, 2014:290). “Fazıla, zaten tab'an [karakter olarak] ağır başlı ve ciddi tavırlı olduğundan, Şebip'in yanında dahi o suretle, kâmil [olgun] bir tavırla hizmet ediyordu” (Fatma Aliye, 2014:314-315). “Zaten hane içinde eli en ziyade işe yakışan ve tertip bilen cariye Fazıla olduğundan, damat beyin hizmetine onun tayin edilmesi bir emr-i tabiiydi” (Fatma Aliye, 2014:319). “Fazıla içinde rahat göremediği vatanını hatırlayınca yüreği sızladı. Bulduğu Beyrut şehri mükemmel bir şehir ve güzel bir yer olduğu hâlde Fazıla'yı yine vatanını tahatturdan [hatırlamaktan] ve ona tahassürden [özlemden] alıkoyamıyordu. Orada hürriyet içinde esaret çektiği ve şimdi bulunduğu mahâlde esaret içinde hürriyet sürdüğü hâlde yine vatanında geçirmiş olduğu zamanlarını hatırlarını zihninden def ve tart edemiyordu [kovup uzaklaştıramıyordu]. ...Fazıla tefekkürata [düşüncelere] dalıp, insan vatanını her yerden güzel bulduğunu, ona hiçbir yeri benzetemediğini görüyordu. Fakat Fazıla, vatanının kendisine ebediyen kapandığını ve artık orada bıraktığı sevdiği kimseleri de bir daha göremeyeceğini düşününce, kendine bir gariplik geldi” (Fatma Aliye, 2014:330).

Peyman'ın Muhterem Bey konağında hizmet cariyesi olarak çalışması onu anavatanında hanım olarak bulunduğu konumundan daha özgür kılar. Peyman bulunduğu yerden umutsuzca ayrılır ancak geldiği yerde yeni ortamıyla birleşir. Burada takdir kazanır, değer görür ve en önemlisi de özgürdür. Ancak vatanına olan özlemini bulunduğu Beyrut şehri ona hatırlatır. “Orada hürriyet içinde esaret çektiği ve şimdi bulunduğu yerde esaret içinde hürriyet sürdüğü hâlde” hâlâ vatanını özlemesi ne eski hayatından koptuğunu ne de yeni ortamıyla tamamen birleştiğini gösterir. Dolayısıyla Peyman'ın ne kopmuşlukları tamdır ne de bağlanmışlıkları. Gerçek olan şu ki bulunduğu yer rahat ve güvenlidir. Ancak vatani olan İstanbul'u ardında bıraktığı için geldiği yerde kimi zaman yabancılaşmakta kimi zaman ise buradaki

muhabbet dünyasına kendini ait hissetmektedir. Bu durum çelişkili olarak hem içerdeki bir entelektüel hem de yabancı bir entelektüel temsili olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Peyman bir yanda bulunduğu topluma uyum sağlamış içerdeki bir evet-deyici; diğer taraftan imtiyaz, güç ve şan şöhret edinmeme anlamında yabancı ve sürgün bir hayır deyici entelektüeldir.

4.4. “İnsanın Özgürlüğünü ve Bilgisini Artırma” Amacı Taşıyan Entelektüel

Entelektüel faaliyetlerin temelini bilgi, eleştiri ve eylem oluşturur. Söz konusu faaliyetlerde bulunan entelektüel, kendine bir muhatap arar. Bilgiyi temsil etme, kullanılabilir hâle getirme ve toplumsal etki oluşturma adına girdiği bu arayışta en doğal muhatabı olarak halkı karşısında bulur. Halkın geniş bir kesimine seslenen entelektüel, insanın özgürlüğünü ve bilgisini artırma amacını taşır. Bu nedenle sadece halk adına değil ezilen sınıflar için de mücadele eder. Sahip olduğu bilgiyi dolaşıma sokmak ve bireyin özgürlüğünün kutsallığını vurgulamak onun temel görevlerindedir. Çünkü entelektüel Sartre'nin ifadesiyle “başkaları özgürleşmedikçe özgürleşemeyecektir” (Sartre, 2017:52). Bunu ise ancak bilginin gücü sayesinde yapabilir. Entelektüel, bilginin gücünü elinde bulundurmasıyla iktidar alanı oluşturur. Foucault'ya göre,

“İktidar ve özgürlük birbirini dışlayan bir çatışma ilişkisi içinde değil; çok daha karmaşık bir ilişki içinde yer alırlar. Bu ilişkide özgürlük iktidarın işlemesinin koşulu, hatta önkoşuludur. İktidar ile özgürlüğün direnişi birbirinden ayrılamaz. İktidarın olduğu her yerde bir direniş ya da direniş imkânı vardır” (Foucault, 2016:21).

Dolayısıyla iktidar bağlamında Foucault'nun pozitif bir özgürlük anlayışı olduğu açıktır.

Edebiyat-toplum ilişkisinin anlam alanına dâhil olmak edebî eserlerin örnek okur gözüyle analiz edilmesinde saklıdır. Topluma dair sosyo-kültürel gerçeği barındıran edebî metinler kurgusaldır. Kurgunun gücü birey-birey ve birey-toplum ilişkisinin anlam katmanlarını oluşturur. Tanzimat dönemi romanları ilk olmaları ve dönemin özelliklerini taşımaları sebebiyle gerçekçi tarafı ağır basan romanlardır. Entelektüelin bu dönemde nasıl temsil edildiğini bu dönem romanlardan yola çıkarak analiz etmek mümkündür. Bu başlık altındaki entelektüel tipolojisini Rakım Efendi, Mansur Bey ve *Sergüzeşt* romanındaki ana kahramanlardan Celâl Bey'in annesi oluşturmaktadır.

Sami Paşazade Sezai, *Sergüzeşt* romanında bilgiyi ve özgürlüğü temsil eden entelektüeli, roman karakterlerinden Celâl Bey'in annesi ile evin hizmetçisi Dilber arasındaki ilişkiye vurgu yaparak işler. Dilber, dokuz yaşında Batum'dan getirilerek İstanbul'da satılan bir Çerkez kızıdır. Esirci Hacı Ömer tarafından Mustafa Efendi konağına satılır. Konağın hanımı Atiye sert, merhametsiz, huysuz, acımasız, kibirli bir kadındır. Evin hizmetçisi olan Arap Tesliye'nin de evin hanımından kalır yanı yoktur. Dilber'i ağır iş koşullarında çalıştırır, işi yapmakta güçlük çektiği zaman şiddet uygular, halayık parçası diye küçük düşürürler. Dilber bir gün bu duruma daha fazla dayanamayıp bohçasını alır ve evden kaçar. Gece karanlığında güçsüz düşen Dilber, bayılır. İhtiyar bir kadın onu bulur iyileştirip sahibinden satın almak istese de Atiye buna razı olmaz. Yaşlı kadın Dilber'i tekrar geldiği yere göndermek zorunda kalır. Kaçtığı için daha çok eziyete maruz kalan Dilber, sonunda Mustafa Efendi'nin paraya olan ihtiyacı sebebiyle esirciye satılır. Bu esirci Dilber'i Mısır'dan gelen Moda burnu taraflarında oturan Asaf Paşa konağına satar. Zengin, görgülü ve bilgili bir ailenin yanında çalışmaya başlayan Dilber'in şartları artık çok daha iyidir. Evin hanımının ricasıyla Fransız mürebbiyeden ders almaya başlayan Dilber, Fransızca kitaplar okumaya başlar, ud çalar. Evin oğlu Celâl Bey, Paris'te beş altı yıl ünlü bir ressamdan resim dersleri alır, yüksek öğrenimini orada tamamlar. İstanbul'a döndüğünde konağın hizmetçisi olan Dilber'in güzelliğinden ve masumiyetinden oldukça etkilenir. Bir süre sonra onu ilginç kıyafetlerle resimlerinde model olarak kullanır. Bu durum Dilber için eziyet hâline gelir. Celâl Bey bir gün Dilber'in odasına girer. Uyurken elinde tuttuğu fotoğrafın kendisi olduğunu görünce Dilber'in ona âşık olduğunu anlar. Kendisi de Dilber'e karşı özel duygular beslemektedir. Bu karşılıklı aşkı fark eden Celâl Bey'in annesi ve babası, Dilber'i oğullarına layık görmeyerek esirciye satarlar. Celâl bunu öğrenince deliye döner, üzüntüden yataklara düşer ve beyin iltihabı nedeniyle ağır bir hastalık geçirir. Esirci, Dilber'i Mısırlı zengin bir tüccara satar. Tüccar Dilber'i odalık almak ister ancak reddedilir. Bunun üzerine Dilber, hapsedilir. Cevher, o soğuk demir parmaklıkların ardından Dilber'i kurtarır ve vapur biletini de verip İstanbul'a göndermeyi planlar. Ancak onu kaçırmaya çalışırken merdivenden düşer ve ölür. Dilber ne yapacağını şaşırmıştır. Ne İstanbul'a gidebilir ne de bulunduğu yerde kalabilir. Elinde İstanbul bileti olmasına rağmen kimsesizlik ve ümitsizlik içinde kendini Nil nehrine bırakır. Böylece hürriyetine kavuşur.

Yukarıda kısaca özeti verilen *Sergüzeşt* romanında cariye olarak Celâl Bey konağına satılan Dilber, Celâl Bey'in kız kardeşinin mürebbiyesi olan Tesliye'den evin hanımının

ricasıyla ders alır. Evin hanımı cariyelere karşı önyargılı ve onları “ne olacak halayık parçası” diye küçümser. Ancak buna karşın onların eğitilmesi gerektiğine de inanır. Bu nedenle Dilber’in evin Fransız mürebbiyesinden ders almasını sağlar. Böylece evin hanımı koşulların gerektiği ölçüde ezilen sınıflar içinden pratik bilgi uzmanları yetiştirmek amacını güden bir entelektüel duruşu sergiler. Bunun başka bir örneğini ise Rakım Efendi de görmekteyiz. Çerkez cariyeye olarak aldığı Canan’ı, hem kendisi eğitir hem de istediği her türlü eğitimi almasını olanaklı kılar. Rakım Efendi, Canan’a Türkçe, Fransızca, Farsça, Arapça gibi dil dersleri eğitimi verir. Bunun yanında piyano çalmaya heveslenen Canan’a bir piyano satın alır ve arkadaşı Yozefino sayesinde öğrenmesine imkân tanır. Canan bu arada dikiş nakış işleriyle de uğraşır ve kendi kıyafetleri üzerinde bunu pratiğe döker. “Kitaplarım var, yazım var, piyanom var. Ben pek rahatım beyim. Bahçem de var. Bana dadı kalfa Salıpaazarı’ndan küçücük kazma aldı. Küçük bir tenekede bahçe kovaşı aldı. Bahçeyi de kazıyorum, eğleniyorum” (Ahmet Midhat, 2016:83). Buradan anlaşılacağı üzere Rakım Efendi, cariyesini sahip olduğu bilgi sermayesi sayesinde eğitir ve onu ezilen sınıflar içerisinde bir bilgi uzmanı olarak yetiştirir. Böylece bilgi aktarımını ve artırılmasını temsil eden bir entelektüel portresi çizer. Bunun yanında cariyesinde özgür bir kimlik algısı yaratarak hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak istediği bir hakikati oluşturur. Bu hakikat yasası bireyi özne yapan bir biçimdir. Canan, Rakım Efendi sayesinde edindiği bilgi birikimiyle yeni bir kimlik var eder. Bu yeni kimliğinde esir değil özgür bir birey olduğu Rakım Efendi tarafından roman boyunca vurgulanır. Cariyeyi alacağı esirciye “Bu kızın değeri var mı, yok mu diye sormuyorum. Satılan şey bunun hürriyetidir. Hürriyetin cihanlar değeceğini teslim ederim” (Ahmet Midhat, 2016:42) ifadesi Rakım Efendi’nin özgürlük vurgusudur. Hürriyeti insanın doğuştan sahip olduğu bir özellik olarak ele alır. Rakım Efendi’ye göre insan, insan olduğu için özgür bir varlıktır. Bu görüşünü Yozefino ile arasında geçen şu konuşmada da görmekteyiz:

“Yozefino- Canan'ı satmayı göze alıyor musun?” (Ahmet Midhat, 2016:89). “Rakım- Onu ben bilmem. Yozefino- Ya kim bilir? Rakım- Canan'ın kendisi bilir. Yozefino- O nasıl lakırdı [söz]? Rakım- O şöyle bir lakırdıdır ki, Canan hâlâ bana odalık veyahut karı olmak için bir ümit almadı. Karı değil mi? Elbet kendisine bir koca dahi ister. Eğer ileride kendisini benden başka bir efendiye odalık olarak kabul ettirebilmek isteğinde ise satarım. Zaten kendisinin takımı filânı olarak bir hayli serveti olmalıdır. Bir de üzerine bin beş yüz lirayı ilâve eder de Canan'ı iki bin liralık bir hanım edebilirsek fena mı olur? Yozefino- Ay! Bin beş yüz lirayı yine Canan'a mı vereceksin? Rakım- Ya kendi cebime mi koyacağım? Sen beni o kadar aç gözlü, o kadar gaddar mı zannedersin? Ben bir adamın hürriyeti bedeli olan parayı nasıl yiyebilirim?” (Ahmet Midhat, 2016:90).

Rakım Efendi, insan olarak Canan'ın özgürlüğüne maddi bir değer biçmek istememekle birlikte kendisi isterse şayet satıldığı paranın kendisine vereceğini belirtir. Bir kişinin maddi ve manevi varlığı onun yönetimi altında olmalıdır. İnsan yaratılış gereği başkalarına bağlı olmadan kendi öz iradesiyle eylemlerini seçme ve düzenleme yetisine sahiptir. Bu insanın kişiliğinin önemli bir parçasıdır. Canan'ı seçme hürriyetine sahip bir birey olarak konumlandırılan Rakım Efendi, ona özgürlüğünü benimsetme ve kabullendirme amacı güder. Bu durum Rakım Efendi'yi insan olmanın kutsallığına inanan hürriyet yanlısı bir entelektüel yapar. Söz konusu entelektüel temsil özelliklerini yansıtan başka bir diyalog şöyledir: “Canan- Malınız değil miyim efendim? Rakım- (Hiddetle) Öyle deme be! Sen kimsenin malı değilsin. Kendi kendine sahipsin” (Ahmet Midhat, 2016:119) ifadesindeki vurgu her insanın hürriyete; hürriyetin ise kendine sahip olmak anlamına geldiğidir. Her birey, kendi öz iradesiyle istediğini seçme ve istediği eylemde bulunma hakkını elinde bulundurur. Bu durum kişiyi özgür yapacaktır. Rakım Efendi bu görüşe dayanarak, Canan'ın dış etki ve zorlamalardan bağımsız kararlarını vermesini, seçme hakkı olduğunu hissetmesini ve bu yönde eylem de bulunmasını diler. Başkasının malı mülkü değil, özgür bir birey gibi karar verme hakkının olduğunu ona hatırlatır. Çünkü bir insan özgürleştikçe değerinin farkına varır. Canan'a gösterilmek istenen bir insan olarak taşıdığı değerdir.

Rakım Efendi, Canan üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'nda cariyeliğin nasıl temsil edildiğinin savunuculuğunu yapar. Rakım Efendi ile Felâton Bey arasında geçen başka bir diyalog da Türk kadının toplum içerisindeki yerine ve cariyeliğin Osmanlı'da nasıl işlendiğine vurgu niteliğindedir. Felâton Bey, metresi olan Polini'den hareketle Fransız kadınlarının serbestliğine, rahatlığına övgüler yağdırırken diğer taraftan Türk kadınlarını ve alaturka yaşamı yerer:

“Neye yarar o Türk karısı ki, tavrından, azametinden [kibrinden] geçilmez. Güya nim handesiyle [yarım gülüşüyle] insanı ihya edecekmiş [diriltecekmiş] gibi, bunu dahi ketm ve imsak ederek [saklayarak] çehresinden düşen bin parça olur. Hanıma kendini yarandırmak mümkün olamaz. Nazı çekilmez. Şakası lezzetsiz. Bilirsin ya a kardeş, bilirsin ya! Ama bir cariyeye al. Artık bizim gibi serbest, hür adamlar bir esirden ne tat alabilir? Kim bilir gönlü kimdedir? Esirin olduğu için sana ram olmaya [boyun eğmeye] mecburdur” (Ahmet Midhat, 2016:110).

Türk kadının duruşunun olumsuzlanması karşısında Rakım Efendi, şöyle bir tavır sergiler:

“...bu sözleri işitince Felâton'un almış olduğu bu fikre nasıl şaşacağını dahi bilemedi. O dahi bile zihninde bir Osmanlı hanımın vakar ve azameti [ağırbaşlılığı] yerinde olduğu hâlde insana izaka eylediği lezaiz mukabilinde [tattırdığı lezzetler karşılığında] şu Fransız'ın kahrını çekmekte ne hikmet olduğunu düşünür ve bir adamın bir kadından işittiği hakaret-amiz [küçük düşürücü] sözleri başkasından işitse, kafasını kıracağı derkâr [belli] iken buna niçin katlanmaya mecbur olduğunu bulamaz idi. Hele Felâton, bahsi esirden açınca az kalmış idi ki

Rakım bir kahkaha koparsın. ...Hey şaşkın, esirde yürek yok mudur? Beş on kuruşa bir kızın hürriyetini satın almak işten bile değildir. Onun yüreğini satın al da bak sana ne kadar yâr olur. Ah benim Canancığım! Zavallı kızcağız!... diye kendi içinden pazarlığını kurarak zahiren [görünüşte] Felâton'a şakk-ı şefe etmemiş idi [ağız açmamıştı]" (Ahmet Midhat, 2016:111).

Felâton Bey, Türklük çerçevesinde bireyi (kadını) kategorize ederek ona olumsuz özellikler atfeder. Ona göre esir olmak beraberinde köle olmayı getirir. Denetim ve bağımlılıkla başkalarına tabi olan bireyler özgür değildirler. Bunun karşısında Rakım Efendi, zihnindeki Osmanlı hanımının asil duruşunu ve cariyesi Canan'ı düşünerek Felâton Bey'in söylediklerini gülünç bulur. Romanda geçen Ziklas ailesi bile Rakım Efendi'nin evine geldiklerinde Canan'ın bir cariye olarak bulunduğu konuma oldukça şaşırırlar. Çünkü "Onlar esir denilen şey Amerika'da olduğu misillü [gibi] âdeta behaim [hayvanlar] gibi tavlaya bağlanır zannında bulduklarından bu esirin nasıl bir esir olduğuna şaşmakta"dırlar (Ahmet Midhat, 2016:149). Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda cariyelik, hiçbir zaman bir statü ya da bir kurum hâline getirilmemiştir. Esirlik ya da cariyelik teması romanlarda sosyal bir mesele olarak işlenmekten ziyade romantik bir kurgunun aracı olarak ele alınır. Ağır koşullara maruz bırakılmayan cariyeler ev hizmetinde görevlendirilerek ailenin bir ferdi olarak görülür, eğitim-öğretimine özen gösterilerek entelekt faaliyetlerde bulunması sağlanır. Rakım Efendi de cariyesi Canan'ı tam olarak bir Osmanlı hanımı ve hürriyet temsili olarak yetiştirir. Böylece Tanzimat Dönemi içinde insan bilgisini ve özgürlüğünü artırma amacı güden entelektüel temsil eder.

Sergüzeşt ve Felâton Bey ile Rakım Efendi adlı romanlarda insan bilgisini artırma amacını taşıyan entelektüel temsillerine aynı dönemde Mizancı Mehmet Murat tarafından yazılmış *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanda geçen Mansur karakteri de örnek verilebilir. Ancak evin hanımı ve Rakım Efendi 'birey (cariye)' odaklı bilgiyi öğretme, artırma, yayma eylemlerini hedeflerken, Mansur Bey 'toplum (halkın)' genelinde bilgiyi öğretmeyi, artırmayı, yaymayı amaçlar. Devlete ve cemiyete hizmet etmenin insanı hayvandan ayıran bir kabiliyet olduğuna vurgu yaparak ayrıldığı Kalem dairesinden şartlar mümkün olduğunda tekrar dönebileceğini söyler. Burada kaldığı sürece maddi ve manevi anlamdaki istifade olanağını şöyle açıklar: "Maddî istifade maksudunuz [maksadınız] ise yorgunluktan ibarettir. Fakat manevî istifadem çoktur. İnsanları, usulü, eksik olup muhtaç olduğumuzu öğrendim. ...Cemiyet içinde ahval-i nâ-matlubeyi [istenmeyen durumları] zannettiğimin iki misli buldumsa da onların ıslahı çarelerinin de tahminimden pek az olduğunu anladım" (Mizancı Mehmet Murat, 2008:163). Devletin ve cemiyetin ilerlemesi,

kalkınması için gereken tek çare, “Neşr-i maarif ve talim-i adap [eğitim ve öğretimi herkese yaymak]!”tır (Mizancı Mehmet Murat, 2008:163). Bunu sağlayacak olan Osmanlıların doğuştan kabiliyetleridir. Eğitmek ve öğretmenin yanı sıra “Evlad-ı vatana [vatan evlatlarına] malûmat vermeli, malûmatın hüsn-i istimali [güzel kullanılması] çarelerini göstermeli. Vakıa fikr-i idareyi [yönetimin fikrini] memurlarımıza ifham etmek [kavratmak] üzere hemen elifbadan başlamak lâzımdır” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:163). Mansur bu hedefinin mektep sıralarında muhatap bulacağına inanır. Mesela Cezayir başka bir ülkenin elinde olmasına rağmen Mansur “Cezayir çocukları için burada hususi bir mektep tesis etmek [kurmak], icab-ı zaman [çağın gereği] olan efkâr [düşünceler] ile zihinlerini tenvir eylemek [aydınlatmak], memleketlerinde yarayacak sanayi [sanatlar] öğretme[k]” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:169) nin heyecanı ve milli şuuru içerisindedir.

“Terakki ve tefeyyüz [ilerlemek ve yükselmek] için din ve ahlâk sayesinde devlette, millette emsalsiz istidat [eşsiz yetenek] varken durgunluk olmasına tamamıyla mana vere[miyordum]” meyen Mansur hakikatin “Devletin, padişahın sadıklarına, muhiplerine [sevenlerine] meydan-ı hizmet [hizmet alanı]”nın kapalı olduğunu anlar. Buna tek çare ise “Yine maariftir [eğitimidir], yine maarif!” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:256).

Amca Efendi'nin kabileleri ayaklandırıp vatani kurtarmak için savaş ilan etme düşüncesi Mansur tarafından tepkiyle karşılanır:

“Amca Efendi! Cezayir halkına hizmet etmek istiyorsanız şimdilik en büyüğü hal-i hazır [varolan durum] içinde hukukunu [halklarını] tevsî [genişletmek], istirahatini [rahatlığını] tezyid etmeye [artırmaya] çalışmaktır. Zamanı gelinceye kadar milliyeti, adatı [âdetleri], lisanı, fikr-i merbutiyet-i İslamiyeyi [İslamiyete bağlılık fikrini] vikaye edecek [koruyacak] esbabı [sebepleri] bulup meydana koymaktır. Yoksa manasız bir keyif, münasebetsiz bir hırs için koca memleketi harap etmeye çalışmak kar-ı akıl [akıl kârı] olamaz” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:171). “Eğer amca efendiyle... şimdiki manasız tarik-i sakiminizi [yanlış yolunuzu] terk ile mektepler tesisi etmek [kurmak], adam yetiştirmek, o adamlar vasıtasıyla Gine körfezinden Mozambik boğazına kadar mümted olan [uzanan] kıtaat-ı cesime ve meçhulede [büyük ve bilinmez kıtalarda] zalam-ı cehl ve nadani [cehalet ve bilgisizlik zulmü] içinde gark olmuş yüz milyon İslamın efkârını tenvir ile [düşüncelerini aydınlatarak] merkez-i hilafete [hilafet merkezine] rabt etmek [bağlamak] üzere indillah makbul [Allah katında kabul gören], indennas Memduh [insanlarca övülen] mesleğe salik [yolcu] olmak cihetine [yönüne] giderseniz fedakarane [fedakârca] size arkadaşlık ederim” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:181-182)

Savaşın karşısına eğitimi ve kültürel kodları koyan Mansur, yeni adamlar yetiştirmeyi en büyük kahramanlar, mektep sıralarını zafer alanı olarak görür. Vatani kurtararak memleket ve halk adına yapılması gereken en büyük reformun eğitim olduğunu belirtir. “İslaha alt taraftan beda' olunmalıdır [başlanmalıdır], derler. Doğruymuş. Avrupa'da âsâr-ı terakki payitahtlardan [ilerleme eserleri başkentlerden] evvel taşra vilayetlerde baş göstermiştir” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:306). Bu politikayı Osmanlı topraklarında deneyimleyen

Mansur, alt tabakanın geliştiğini gördükçe ülkenin de ilerleyip, değişip dönüşeceğine inanmaktadır. Böylece insan bilgisini artırmayı amaçlayan entelektüel temsilidir. Bu temsil biçimine dair entelektüel pratikleri ise; amcasından kalan serveti kendi nefsi için değil yayın işleri ve hayır müesseseleri için kullanması, Kayrevan'da açtığı okulu genişletmesi olmuştur. Bunun dışında Manisa sancağı dâhilinde oraya yerleşen Mansur:

“...bir iki hafta zarfında ora ahalisiyle ülfet ederek [yakınlaşarak] muhabbet bağladığı gibi, ahaliden dahi mukabele [karşılık] gördü. ...Cuma namazından sonra meccanen [gönüllü] müracaat edeni muayene ederek ilaç verdi. ...Mansur'un asıl şöhreti fakara ve muhtacine [muhtaçlara] muavenetinden [yardımından] dolayı idi” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:305). “Köylüler Mansur'a muhabbet ve emniyetleri ber-kemal [tam] olduğu cihetle [için] çocuklarını mektebe vermekte tereddüt göstermediler. Halbuki Rüştüye [ortaokul] namıyla hükümetin tesise başladığı mekteplere ‘Çocuklarımızı gavur etmek istemeyiz!’ diyerek rağbet göstermiyorlardı. Mektebe gelenler yüz elliye buldu. Mansur iki muallim daha celbetti. Mansur Anadolu çocuklarının daha müstaid [yetenekli] ve terakkiye mail [gelişmeye yatkın] olduklarını kemal-i fahr ve sürurla [tam bir övünç ve sevinçle] görüyordu” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:306).

Mansur bütün bu entelektüel pratiklerle vatani, devleti, milleti için çalıştığını göstererek hedefine ulaşır. İnsan bilgisini artırmayı amaç edinen entelektüel temsili Mansur, Rakım Efendi ve evin hanımından (Celâl Bey'in annesinden) farklı olarak bireyden ziyade halkın eğitim seviyesini ilerletmeyi ve bilgisini artırmayı hedefler. Çünkü ona göre eğitim, kültür, bilim devlet ve toplumun gelişimi için hayat meselesidir. Dolayısıyla Mansur Bey, bu meseleyi kendi imkânları dâhilinde yerine getirerek dönemin ideal aydın temsilini örnekler.

5. TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ELİT TEMSİLİ

Elit kavramı *eligre* ve *electa* sözcüklerinden türeyerek ‘seçilmiş en iyi’ anlamında kullanılır. İnsanlık tarihinin her döneminde toplumsal yapı içerisinde bu anlamı taşıyan ekonomik, siyasi, sosyal, hukuki, dini bir grup ya da lider olmuştur. Elit en zeki, en başarılı, en zengin, en ahlaklı, en yetenekli, en üst vb. özelliklerin tümünü taşıdığı gibi bunların bir kısmını hatta hiçbirini de taşımayabilir. Dolayısıyla elitin nötr bir kavram olduğu çalışmanın çıkış noktasını oluşturur.

Elit kavramına açıklık getirmede üç temel faktör vardır: güç (iktidar), kontrol, etki. Güç (iktidar), söz konusu faktörler içerisinde en önemli etkidir. Bireylerin, toplumsal-ekonomik (statü, prestij, zenginlik) ve bireysel kaynakları (motivasyon, karizma, enerji, zaman) kontrol edici konumda olması ve etki alanı yaratması elinde bulundurduğu güç/iktidar/erk olgusu sayesinde. Toplumsal karar verme sürecine doğrudan olabileceği gibi dolaylı da etki edebilir. Bu noktada sosyal kararlar toplumun tamamını ya da büyük çoğunluğuyla ilgili olduğu gibi belli bir kısmıyla da ilişkili olabilir (Arslan, 2007:2-5).

Toplumların güç ilişkilerini, kontrol mekanizmasını, etki aracını, sosyal ve bireysel kaynakların yönetimini, eşitsizlik olgusunu, sınıf yapılarını incelemek iki teorinin varlığına işaret eder. Birincisi ekonomik eşitsizliklerin ortaya çıkardığı sınıf teorisi; ikincisi sosyo-politik eşitsizliklerin ortaya çıkardığı elit teorisi (Arslan, 2007:12). Burada önemli nokta elitlerinde homojen bir sınıf yapısına sahip olduğudur. Dolayısıyla elitler de bir sınıfa tabidir, bir sınıfın üyesi ve toplumsal hiyerarşi piramidinde bir konum işgal etmektedirler. Osmanlı İmparatorluğu’nda,

“seçkinler sınıfını oluşturan kesimlerin bir kısmı sarayın çevresinde yer alan yönetici seçkinleri oluştururken diğer bir kısmını da taşra veya merkezden uzak bölgelerdeki yerel eşraflar ve merkeze bağlı yönetici kesimler oluşturuyordu. Osmanlı’da yönetici seçkinler sınıfı padişahın hizmetkârlarından (kapıkulları) oluşuyordu. Askeri, kalem çalışanları, saray halkı ve resmi eğitim ve adli işlerden sorumlu ulema sınıfı dâhildi” (Sala, 2009:50).

Bu seçkinler halktan daha ayrıcalıklı bir konumda olmalarına rağmen özerk olarak askerî ya da idari bir sınıf teşkil etmemişlerdir. Bunun nedeni sahip oldukları malların, statülerinin,

yerlerinin ve canlarının padişahın buyruğunda olmasıydı. Dolayısıyla müsadere sisteminin olması bu dönem seçkinlerini tehdit eden bir araçtı. Çünkü padişahın fermanıyla servetleri ellerinden alınabilir böylece itibarları zedelenebilirdi (Sala, 2009:50). Böylece klasik dönemde toprağın devlete ait kabul edilmesi sonucu özel mülkiyet anlayışının bulunmaması ekonomik temelli bir sınıf yaratmamıştır. Dolayısıyla Osmanlı ekonomisi kapitalist gelişmenin dışında bir yerdedi. Bunun nedeni özel mülkiyetin yasak olmasıyla yerli bir burjuva sınıfının gelişmemesidir. Tanzimat Fermanı'yla birlikte bu yönde düzenlemeler yapıldı:

“1858 tarihli arazi kanununun da miri toprakların durumu özel mülkiyete yaklaştırılarak, toprak mülkiyetinin kayda geçirilmesi ve böylece mülkiyetin hukuksal güvence kazanması sağlandı. Daha sonra 1861, 1862 ve 1870 yıllarında yapılan düzenlemelerle miri (kamuya ait) toprağın satışı kolaylaştırıldı. 1880’de hazine ve kamu topraklarını özel çiftliklere dönüştürdükten sonra satma yetkisi verildi” (İnsel, 1996: 67-68).

Böylece özel mülkiyete ilişkin düzenlemeler yerli bir burjuva sınıfının doğuşuna zemin hazırladı. Osmanlı İmparatorluğu borçları, ticaret ve yatırım mekanizması nedeniyle kapitalist sistemi tanımaya başladı. Bu süreçle birlikte bu düzeni idame ettirebilecek yeni bir sınıf ortaya çıktı. Modernleşme mekanizmalarını üstlenen bu sınıf bürokrat-aydın karışımı yeni bir seçkinler sınıfıdır. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesiyle birlikte toplumsal alan içerisinde yeni sosyal tipler ve farklı elit grupları ortaya çıkar. Geleneksel elitler olarak askeri elitler, siyasi elitler, ekonomik elitleri görmekteyiz. Sonraki dönemlerde toplumun gelişimine bağlı olarak farklı elit grupları doğar.

17. yüzyılın başlarında Osmanlı asabiyetinin ve ethosunun sönmesi yüksek yönetici tabaka (elitler) açısından önemli değişikliklere sebep olur. “... din ve gazâ karışımı olan eski Osmanlı ethos’unun dünyasal yanının özelliği olan askeri disiplin ve hukuksal serdikle, onu tamamlayan dinsel yanı gazilik ve sofuluk karışımı bir püritanizm, yerlerini... deizme, hattâ ateizme, tasavvufa, hattâ Bektaşilik’e, musikiye, edebiyata, hedonizme bırakmıştır” (Berkes, 2018:43). Dolayısıyla “yeni ethos ruhani olmaktan ziyade maddi bir dünya görüşünün yaygınlaştığını göstermektedir. Bu yaygınlaşma, sonraki süreçte, dünyanın maddi yanlarına eğilimli insan tipinin oluşumu için uygun bir zemin yaratmış olmalıdır” (Berber, 2012:8). Böylece Osmanlı toplumunun kendine özgü yapısında meydana gelen değişikliklerin nedeni modernleşme hareketlerinin yol açtığı toplumun özündeki kültürel ve tinsel değişim, sosyal dayanışmanın yitirilmesi, matbaanın ortaya çıkmasıyla fikirlerin yayılması ve bunun kamusal alan oluşturmaya imkân tanınmasıdır.

Modernleşme, biçim ya da görünüş olgusundan ziyade zihinsel ve yapısal bir süreçtir. Bu yapısal sürecin Osmanlı-Türk modernleşmesi kavşağında nasıl vuku bulduğunu Yavuz şöyle açıklar:

“Türk modernleşmesinin semiyolojisi, bize modernleşme ya da Batılılaşmanın ‘metonimik’ bir Batılılaşma olduğunu gösteriyor. Metonimi, parça’nın bütün’ün yerini alması, onun yerine geçmesi, onun yerini tutması, demek! Piyano çalmak, şapka giymek, Fransızca konuşmak, Batılı olmanın bir ‘parça’sı olabilirler ama, elbette hiçbir zaman Avrupalılığı ‘bütün’üyle temsil etmezler. Avrupalılık, ancak kavramsal düzeyde temsil edilebilir. Bu, Avrupalılığın, bir medeniyet olmasıyla ilişkilidir ve bir medeniyet, ancak kendine mahsus kavramlarla temsil edilebilir. Batı medeniyetinin, kültür alanında bilim, felsefe; siyaset alanında demokrasi, insan hakları, sivil toplum gibi kavramlarla temsil edilmesi gerekir -yoksa, piyano çalmak ya da şapka giymekle veya Fransızca konuşmakla değil!” (Yavuz, 2012:212).

Türk modernleşmesi somut simgeler çerçevesinde anlamlandırıldığı için parçalar bütünü yerini alır. Soyut kavramların bir medeniyet dairesine temel oluşturduğunu ve içini doldurduğunun farkına varamayan Batılılaşma yanlıları yanlış yorumun kurbanı olmuşlardır. Yaşam biçimi, giyim tarzı, müzik kültürü vb. faktörler bir medeniyetin ayırt edici özellikleridir elbette ancak medeniyet dairesinin sadece bir parçasını oluşturur. Söz konusu özellikleri bütün olarak ele alan Tanzimat dönemi romanları modernleşme veya Batılılaşma sürecinin nasıl anlamlandırıldığını gözler önüne serer. Edebî metin kurgusal olduğu için topluma dair sosyal-tarihsel gerçekliğin tamamıyla örtüşmeyebilir ancak tamamen gerçeklikten uzakta değildir. İnsan-toplum gerçekliğini yansıtan edebiyat “özellikle bir kolektif kimlik tesis etme, toplumsal bilinç durumu belirleme, cemaatsel birlik sağlama, ulusal, dinsel ve ideolojik anlam haritaları örme bağlamında kendine yer açmaktadır” (Alver, 2012:17). Böylece akıp giden hayatın toplumsal ortamına estetik olarak katkı sağlar.

Tanzimat edebiyatı romanlarında geçen karakterler, o dönemin toplumsal temsillerini de yansıtır. Elit temsilini romanlar üzerinden çözümlenmek edebiyatın yansıtma işlevinden kaynaklanır. Geleneksel elitlerden olan askerî, siyasal ve ekonomik elitler toplumların bireysel ve toplumsal kaynaklarına göre ön plana çıkar. Tanzimat döneminde modernleşmenin etkisiyle birlikte özel mülkiyetin yasallaşması, kapitalist sistemin baş göstermesi ekonomik elitlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Elit bu dönemde ‘en zengin’ olarak kendini gösterir. Bu da servete dayalı elitlerin ortaya çıkmasını sağlar. Durum böyle olunca roman çözümlenmeleri, elit teorilerinden ziyade sınıf teorileri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çünkü elit teorileri sosyo-politik bir eşitsizlik alanına değinirken, sınıf teorileri sosyo-ekonomik eşitsizliğe değinir. Bu bağlamda Karl Marx ve Max Weber’in sınıf teorisi yorumları verilen alt başlıklarda açıklanarak romanlar bu çerçevede çözümlenmiştir. Ancak dönem elitleri sadece sınıf teorileriyle değil Pierre Bourdieu ve C.Wright Mills’in

söylemleri çerçevesinde de ele alınmıştır. Bourdeiu'nun “ekonomik ve kültürel sermaye”, Mills'in “üst ahlaksızlık” söylemi dönemin elit temsillerini tespit etmek açısından önem arz etmiştir. Böylece çalışmanın kapsamında ele alınan romanlar çerçevesinde Tanzimat dönemi elit temsillerine değinilecektir.

5.1. Servet Sahibi Alafranga Elitler

Elit, insanın sahip olabileceği ekonomik, sosyal ve bireysel kaynakların çoğuna sahip görünmektedir. Servet, enerji, zaman, karizma, motivasyon, statü, prestij vb. faktörlerin hepsine ya da bir kısmına bağlı bir yaşam biçimi geliştiren elit, sahip oldukları sayesinde kontrol ve etki gücünü elinde bulundurur. Ancak elitlerin elit olabilmesi için ille de birçok şeye sahip olması gerekmez. Çünkü elitler buldukları mevkilerde zamanla servet, güç, prestij sahibi olurlar. Buldukları kurumlar onların güç sahibi olmalarını, servet elde etmelerini ve prestij sağlayıcı görevler üstlenmelerine kapı aralar. Böylece elit statü gibi bir kaynağı elinde bulunduruyorsa zamanla çalıştığı kurumda, bulunduğu toplumsal alanda buna eklemeler yapar.

Servet sahibi elitler, servet piramidinde sadece en zenginler olarak değerlendirilemez. Bunun yanında köklü ve eski servet sahibi aileler ve şirketleşmiş modern kurumlar bu piramidin diğer basamaklarını oluşturur. Modernleşmenin beraberinde getirdiği özel mülkiyet anlayışı, bireysel ve kamusal haklar kendini ekonomik alanda da gösterir. Mal varlığı yüksek ailelerin yaşadıkları semtler, oturdukları konaklar, gezip dolaştıkları mekânlar, evlerinde çalıştırdıkları hizmetkârlar, yemek kültürü, müzik anlayışı, öğrendikleri dil, giyim tarzları, çocuk eğitimi vb. özellikler ekonomik elit olarak nasıl bir portre çizdiklerini ortaya çıkarır. Bu elitlerin yaşam tarzları Batılılaşmanın somut parçalarını bütüne uygulamak şeklinde kendini gösterdiği için alafranga nitelemesine de ayrıca tabi tutulur.

Bu başlık altında Türk romanındaki elit temsilleri, modernleşme olgusuyla ekonomik hayatın birleşmesi noktasında ele alınacaktır. Elit kavramının içini dolduran toplumsal ve bireysel kaynakların romanlarda geçen karakterler üzerinden çözümlenmesi yapılarak dönem özelliklerinin ‘elit’i nasıl biçimlendirdiği önem arz eder. Bu nedenle sosyo-ekonomik kaynaklardan olan statü, prestij ve zenginlik faktörleri ile bireysel kaynaklardan olan motivasyon, karizma, enerji, zaman gibi etkenlerin roman kahramanlarının sahip oldukları

statü çerçevesinde incelenecektir. *Felâton Bey ile Rakım Efendi* romanındaki ana karakterlerden Felâton ve *Araba Sevdası* roman kahramanı Bihruz Bey hem servet sahibi olmaları hem de alafranga yaşam tarzını benimsemeleri itibariyle bu konu altında incelenmeye elverişlidir.

Roman karakterlerinin (Felâton ve Bihruz) ilk olarak nasıl bir aileden geldiklerine bakmak hiyerarşik çözümleme açısından önemlidir. Buna göre romanlarda “alafranga” neslin yetişmesinde hem yanlış eğitimin hem de “alafranga” babaların önemli etkisi olduğuna işaret edilmektedir. Bu başlık altında ele alınan roman kahramanlarından Felâton ve Bihruz beylerin ekonomik temelli statü kazanımı çerçevesinde ele alınması ve alafranga hayat tarzını benimsemelerinin en önemli nedeni sahip oldukları aile, özellikle baba figürü ve büyüdükleri çevredir.

Felâton’un babası Mustafa Merakî Efendî², alafranga hayat tarzına ilgi duyan, ekonomik durumu iyi, Rum ve Ermeni hizmetçileri olan bir adamdır. Yazara göre, Mustafa Merakî Efendi alaturka yaşamdan maddi-manevi zevklerine ve rahat bir hayata olan düşkünlüğüyle alafranga yaşama birdenbire geçiş yapar. Yeterli düzeyde eğitim almadığı için çocukları Felâton ve Mihriban’ın eğitimlerine de gereken özeni göstermez. Oğlunun eğitimi için mektebe gidip gelmesini ve Fransızca bir hocadan özel ders almasını yeterli görür. Kızı

² “Felâton Bey’in babası, Mustafa Merakî Efendi Tophane’nin Beyoğlu’na yakınca bir mahallesinde oturur. ...Kendisi kırk beşlik bir adamdır. Fakat babası bir çocuğu genç evlendirir ise yüzü gözü açılmadan dünya evine girmiş olacağından, namus ve edebini güzel muhafaza eder düşüncesinde olmasıyla Mustafa Merakî Efendî’yi on altı yaşında iken evlendirmiş idi...kendisi kırk beş yaşında olduğu hâlde oğlu yirmi yedi yaşındadır...bir de on beş yaşında Mihriban adlı bir kızı vardır. Eşi Mihriban Hanım’ın doğumundan sonra vefat eder. Sonrasın da evlenmemiştir. Kızına dadılık için bir cariye almıştır. İhtiyarca Rum bir kadın yukarı hizmetlerini görür, bir de Ermeni kadını aşçılık ederdi. Mustafa Merakî Efendi alafranga idi. Hâl ve vakti pek yolunda, hem de fazlaca yolunda olduğundan kendisi zaten Üsküdarlı olduğu ve ortada güzel konağı, bağı, bahçesi dahi bulunduğu halde sadece alafranga, yani rahat yaşamak için hepsini ucuza pahalıya bakmayarak satıp gelmiş, Tophane’nin Beyoğlu’na yakın bir mahallesinde yeni baştan güzel bir ev inşa ettirip yerleşmiş idi. Alafrangaya olan merakın derecesini şundan anlayınız ki, yaptırdığı ev mutlaka alafranga olmak için kârgir olarak yaptırılmış idi. Şimdi böyle bir semtte, böyle bir evde, bu kadar alafranga olan bir adam artık evine Arap marap doldurur mu? Bilhassa arada bir alafranga dostları dahi gelmekte olduğundan bunlar arasında hizmet etmek için Rum ve Ermeni hizmetçilere ihtiyacı bellidir. Felâton Bey’in çocukluk zamanının nasıl geçirmiş olduğunu anlatmak için ayrıntıya ihtiyacımız yoktur. Mustafa Merakî Efendi, son derece alaturkalkıktan yine son derece alafrangalığa birdenbire sıçramış bir adam olduğu ve bu değişme ise yalnız kendi maddi ve manevi zevkleri yüzünden hasıl olmaktan kaynaklandığı için böyle bir adamın, hem de öksüz kalan evladı nasıl bir terbiye altında büyüyeceğini her kim düşünse bulabilir...çocuk rüştiye mektebine verilmiş olduğundan her gün çantası elinde gider gelir idi. Bundan başka bir de Fransız hocası var idi ki haftada iki defa gelir gider idi. Lakin Mustafa Merakî Efendi öyle tahsil görmüş bir adam olmadığı gibi, çocuğunun tahsiline nezarete(dahi vakti olmadığından, oğlunun mektebe gidip gelmesini ve Fransız hocasının dahi eve gelip gitmesini bir çocuğun eğitimi için kafî görür idi...bu çocukların giyinmesi, kuşanması doğrusu söz götürmez idi. Beyoğlu’nda çocuk giysisi olarak her ne ki moda olmak üzere duyulur iseyse Mustafa Merakî Efendi herkesten evvel onu alıp çocuklarına giydirmeye mecbur idi” (Ahmet Mithat, 2016:25-28).

ise öksüz büyüdüğünden okumaktan, yazmaktan mahrum kalır; babası piyano eğitimi için bir piyanocu madam getirir ancak madam kendisi çalıp babası dinlediği için Mihriban Hanım bir şarkıdan başka bir şey öğrenemez. Alafranga kültüre özgü gerekli eğitimi alamayan Mihriban alaturkada olan oya yapma, kese, çorap vs. örme, nakış işleme, çamaşır, yıkamak, yemek pişirmek gibi işleri de bilmez. Ancak babaları tarafından yeterli bir eğitimden yoksun kalan bu çocukların giyim kuşamları son derece iyidir. Beyoğlu'nda çocuk elbisesi olarak ne moda olursa, Mustafa Merakî Efendi bunları herkesten önce alıp çocuklarına giydirmeye kendini mecbur hissederdi (Ahmet Midhat, 2016:25-34). Dolayısıyla zengin bir aileye mensup bu çocukların alafranga olarak yetişmesinde Batı taklitçiliği, modernleşmenin yanlış yorumlanması, yanlış eğitim temsili babalarının etkisi olduğu açıktır.

Araba Sevdası romanı bu başlık altındaki çözümlenmesi uygun görülen ikinci romandır. Söz konusu çözümlenmeye geçmeden önce romanın kısaca özetini vermek yerinde olacaktır: Romanın ana kahramanı Bihruz Bey'dir. Roman Çamlıca Tepesi'nde, masaya oturan Bihruz Bey'i tasvir ile başlar. Fiziksel özellikleri, gösterişli kıyafetleri, süsü, M.B. markası, duruşuyla yirmi üç, yirmi dört yaşındaki Bihruz Bey herkesin görebileceği bir yerde oturur. Bihruz Bey, eski vezirlerden bir Paşa'nın oğludur. Babasının işi dolayısıyla ailecek memleketten memlekete göç etmek durumunda kalırlar. Bu nedenle Bihruz Bey'in eğitimi sürekli kesintiye uğrar ve on altı yaşına kadar gerekli olan birincil derecedeki bilgileri öğrenemez. Babasının İstanbul'a görevinin çıkmasıyla burada ortaokula başlayan Bihruz Bey, iki sene sonra diplomasını almaya lüzum görülmeden okuldan alınır. Bu süreçte aldığı eğitimi yeterli gören babası, Bihruz Bey'i devlet dairelerinden birine çırak ettirir. Bununla birlikte özel öğretmenler tutarak oğlunun Fransızca, Farsça ve Arapça öğrenmesini sağlar. Beş altı ay kalemde çalışan Bihruz Bey, bir süre sonra kaleme gitmeyi seyrekleştirir. Ailenin tek evladı olan, istediği her şeyi elde etme şımarıklığıyla büyütülen Bihruz Bey, Kalem'e gitmediği günlerde terzi, berber, kunduracı dolaşır ve akşam saatlerine kadar seyir yerlerinde gezer. Fransızca'dan öğrendiği birkaç kelimeyi ağzına dolayıp alafranga beylerin konuşma, hâl ve tavırlarını sergilemeye başlar. Vilayetlerde bulunduğu zaman en büyük zevki arabalar olan Bihruz Bey, İstanbul'a geldikten sonra süslü gezmek, terzilerle, kunduracılarla, berberlerle, garsonlarla Fransızca konuşmak ve araba kullanmak sevdasına düşer. Kışın Süleymaniye'deki konağında, yazın Çamlıca'daki köşklerinde hayatını geçiren Bihruz Bey, arabasıyla seyir yerlerini dolaşmayı ve bu gösterişle görünmekten zevk alır. Babasının ölümüyle birlikte yüklü miktarda servete konan Bihruz Bey, serbest kaldığından kısa sürede

zevk ve eğlence hayatına koyulur. Gösterişli ve pahalı arabasıyla seyir yerlerini dolaştığı bir gün kendi arabası gibi başka bir arabaya rastlar ve içindeki sarışın kadına âşık olur. İyi bir aile kızı zannettiği bu kadının adı Periveş'tir. Periveş, Bihruz Bey'in sandığı gibi bir kadın değildir. Erken yaşta evlendirilir, kocasıyla ayrıldıktan sonra annesi Zaim Hanım'ın yanına yerleşir. Ancak zamanla Çengi Hanım adında bir kadınla yaşamaya başlayarak kötü yola düşer. Bihruz Bey, aklından çıkaramadığı bu kadına duygularını açmak için bir mektup yazmaya karar verir. Kendini asil ve Batılı göstermek amacıyla mektupta Fransızca kelimelerin yoğunlukta olduğu cümleler kurup birkaç defa okuduktan sonra hiçbir kusur bulmadan mektubu bitirir. Periveş'e mektubu ulaştırmayı başardıktan sonra aradan çok zaman geçmesine rağmen ne mektuptan cevap alır ne de bir daha kadını görür. Bunun üzerine Bihruz Bey, mektuba neden cevap almadığını merak edip tekrar okur. Mektubun sonuna yazdığı dizelerde "siyeh çerde" ifadesi gözüne çarpar ve anlamını yanlış bildiği bu söylemi Kalem dairesinde Naim Efendi çözer. Kelime Bihruz Bey'in bildiği anlamın tam tersi olarak "esmer yüzlü" anlamına gelir. Bunu öğrenen Bihruz Bey, Periveş'in bu yüzden mektubuna cevap vermediğini düşünür ve bir özür mektubu yazmaya karar verir. Yeniden kaleme aldığı mektubu ulaştıramaz. Yalancılığıyla romanda geçen Keşfi Bey, Bihruz Bey'in bu kara sevdasından haberdardır. Periveş'i, ailesini tanıdığını belirterek kardeşi olduğunu söyler ve Periveş'in öldüğü haberini verir. Bunun üzerine yataklara düşen Bihruz Bey yemeden içmeden kesilir ve sevdiğinin mezarını bulmaya karar verir. Bir gün vapurda Periveş'e benzeyen birini görür. Kardeşi olduğunu düşündüğü bu hanımı takip etmeye başlar ve Periveş'in mezarının yerini sorar. Ancak kadın bu soruyu alaycı bir tavırla karşılayarak kendisinin Periveş olduğunu söyler. Gülünç duruma düşen Bihruz Bey, Periveş'in nasıl bir kadın olduğunu anlar. Bunun yanında Bihruz Bey sahip olduğu servetin çoğunu da kaybeder.

İkinci tipolojinin kahramanı Bihruz Bey, Paşa babasının³ bulunduğu konum ve sahip olduğu servet nedeniyle alafranga temsilin bir başka örneğidir. Babasının vezirlik ve valilik

³ "Muhteşem Bihruz Bey kudemâ-yı vüzerâdan müteveffa (...) Paşanın mahdumudur. Vilâyetten vilâyete intikal ile on beş sene kadar alet-tevâlî İstanbul'a ayak basmamış olan pederiyle sigâr-ı sinninde memleket memleket dolaştığından dolayı Bihruz Bey bir çocuk için derece-i ulâda vacibü'ttahsil olan malûmatı on altı yaşına kadar ele getirememişti. Nihayet pederinin bir infisâli üzerine İstanbul'a vürûdunda mahdum beyin bir rüşdiyeye konulmasına nasılsa himmet olundu. Aradan altı ay mürur etmeden (...) Paşa yine bir vilâyet valiliğine memur ve İstanbul'dan tekrar müfarekata mecbur oldu ise de artık bu defa Bihruz Bey tahsilinden geri kalmamak için vâlideyiyle beraber İstanbul'da bırakıldı. İki sene sonra paşa yine mazûlen İstanbul'a geldiği zaman mahdum beyi kara cümleden, imlâdan, kıraatten bizzat bil-imtihan malûmatını derece-i kâfiyede görmeye tahsilini ikmal edip de bir şehadetnâme alınca kadar mektebe devam ettirmeye lüzum görmeyerek çocuğu kendi arzusu üzerine Bâb-ı Âli aklâmından birisine çırağ ettirmiş ve beyefendi için tahsili artık bittabi vâcip görünen Fransızca ile beraber ikinci derecede lüzumu teslim olunan Arabî ve Farisîyi öğrenmek üzere Bihruz Bey'e başka başka maaşlı hocalar tayin etmişti. ...Bihruz Bey vâlideyninin tek evlâdı olduğu için zaten pek şमारık

görevinden dolayı sürekli başka yerlerde bulunması, Bihruz'un eğitim hayatını kesintiye uğratar. On altı yaşına geldiğinde bilmesi gerek birinci dereceden eğitimi alamaz. İstanbul'da kalmaya karar verdikten sonra ortaokula giden Bihruz, babası tarafından yeterli görülerek Babıali kalemlerinden birisine yerleştirilir. Fransızca, Arapça ve Farsça öğretmek üzere Bihruz Bey'e maaşlı özel öğretmenler tayin eder. Bu durumdan da anlaşılın Bihruz Bey de Felâton Bey gibi babasının nüfuzu altındadır. Babası yüzünden eğitimi düzenli devam ettiremez ancak yine babası sayesinde memur olarak işe girer. Bu durum servet ve konum sahibi elitin yarattığı bireysel kontrol ve kamusal etki alanına işaretir. Oğlu üzerinde belli bir iktidar sahibi olan Paşa babası, prestiji sayesinde de devlet kurumu üzerinde söz sahibi olur. Böylece servete dayalı elit olarak konumlandırılabilir.

Ele aldığımız baba figürlerinden hareketle bu dönemde en üst sınıfta yer alan zenginlerin ayrı bir sınıf oluşturduğu söylenebilir. Felâton ve Bihruz Beylerin aile yapılarına bakıldığında ikisi de zengin, servet sahibi ve alafranga yaşam tarzına özenen ailelerdendir. Buradaki istikrar, alafrangalık ve servete dayalıdır. Dolayısıyla bu aileler ekonomik sermayelerini yitirmedikçe servete dayanan statü kazanımını taşırlar. Bu dönem aileleri köklü ve asil bir soya dayanmazlar. Alaturka yaşamdan birdenbire alafranga hayat biçimini benimsemeye başlamışlardır. Bu hızlı geçişin temelinde paranın insan hayatı üzerindeki etkisi vardır. Eğitimden yoksun yetişen bu dönem babaları çocuklarını da aynı zihniyetle yetiştirerek ya da uzmanlaşmayı hedeflemekten ziyade kısa süreli bir eğitimi yeterli görürler. Zihniyet yapısından ziyade dış görünüşün cilalanmasına önem verip modernleşmenin somut parçalarına ayak uydurmaya çalışırlar. Dolayısıyla asil bir soydan gelme üst statü kazanımını taşımazlar. Mills'e (2017:102) göre,

“Soya sopa göre mertebelendirme esası, sınıf yapısının istikrarlı ve değişmez nitelikte olduğu dönemlerde prestij konusunda sağlam ve istikrarlı bir temel teşkil etmektedir. Ancak böyle bir durumdadır ki, toplumdaki insanlar arasındaki ilişkilerde ‘adabımuaşeret’ kuralları ortaya çıkmakta ve bunlar kendilerine ekonomik bir temel bulabilmektedir. Ekonomik değişimin

büyümüştü. Pederin servet ü sâmanı mahdumun her arzu ettiği şeyi kolaycacak istihsal edebilmesine müsait olduğu gibi gençlik icâbâtından olan temayülâtına da hiçbir taraftan bir gûna mümanaat görmediği cihetle Bihruz Bey sonraları kaleme gidip gelmeyi pek seyrekleştirmişti. Nihayet (...) Paşanın vuku-ı irtihâli üzerine mahdum bey def’aten yirmi sekiz bin liralık bir mirasa nâil olarak ef’âlince de serbest kalınca o servet-i cesîmeyi az zaman içinde ifnâ edecek bir sefahete koyuldu. Çünkü vâlîde hanımefendinin mahdum bey hakkında eskiden beri hiçbir hükmü, hiçbir tehdidi nâfiz ve müessir olamazdı. Pederinin irtihâlinde oğluna intikal eden servetin hüsn-i idaresi yolunda akrabadan bazı zevâtı işe karıştırmak gibi tedâbire teşebbüs etmiş ise de semeresiz kalacağını anladığı gibi çocuğu bütün bütün kendi hevasına bırakmak zaafını göstermiş ve fazla olarak genç beye o cihetle de bir sıkıntı çektirmemek üzere konağın mutfak mesarifini ve hizmetlerinde ibka ettikleri bazı emektar etbâ’ın maaşlarını kendi irâdından tesviye etmeye razı olmuş idi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:23-25).

hızlı, toplumsal hareketliliğin yüksekte olduğu dönemlerde ise, para sahibi sınıflar ne yapıp edip yükselmekte; statü tekelciliği sona ermekte ve soyluluğun zamanla eskilikle kazanabileceğini ileri süren önyargılar etkinliklerini yitirmektedir.”

Dolayısıyla bu ailelerin soya bağlı mertebelendirme esasından ziyade servete bağlı prestij kazandıkları aşikârdır. Servet kişiliğin bir ürünü değil, onu biçimlendiren güçtür. Toplumsal ve bireysel ilişkilerinde de ekonomik temelli bir yapı söz konusu olan bireyler, yaşam ve yetişme tarzının ürünüdür. Bu nedenle Felâton ve Bihruz Beyler, servete dayalı statünün temsilcileri tarafından yetiştirilerek alafranga yaşam biçiminin somut parçalarını taşırlar.

Statü konumu Max Weber’e göre gerek olumlu gerek olumsuz ayrıcalıklar bakımından ‘etkili toplumsal onur ya da saygı talebi olarak’ tanımlanır. Normal şartlarda statü,

“özgül bir hayat tarzı; formal bir eğitim ya da toplum içinde bazı mesleki konumlardan kaynaklanan biçimsel saygınlık üzerine temellendirilir. Ayrıca statü, aynı sofrada yemek yeme (yani, paylaşılan bir hayat ve yemek yeme düzenlemeleri), iktidar ve zenginliğe ulaşmada tekelci ayrıcalık haklarına sahip olma, ortak yaşama (evlilik birliktelikleriyle kurulan toplumsal dayanışma) ve son olarak bazı alışılmış (customary) statü gelenekleriyle ifade edilir ve sürdürülür” (Turner, 2000:17).

Buradan yola çıkarak denilebilir ki elitler, sahip oldukları sosyal, ekonomik ve bireysel kaynaklar dolayısıyla statü konumlarını işgal eden toplumsal aktörler bütünüdür. Bu bütünlük statü grupları olarak da kültürel, simgesel, ahlaki sıfatların gerektirdiği özellikleri taşır. Roman kahramanlarının bu sıfatları incelendiğinde elitin nasıl temsil edildiği de ortaya çıkacaktır.

Felâton Bey romanda genel olarak züppe, bilgisiz, tembel, eğlenceye-gösterişe düşkün, çapkın, savurgan, mirasyedi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu sıfatların özgül bir hayat tarzı, örgün eğitim, mesleki konum, yaşam biçimi, bireysel ve toplumsal ilişkiler olarak ifade edilen statü geleneği içinde nasıl vuku bulduğuna bakıldığında:

“Felâton Bey büyücek kalemlerin [devlet dairelerinin] birisinde memur idi. Lâkin hani ya kalemlerde bazı efendiler vardır ki, elhak [doğrusu] devletinin en büyük makamını [makamlarını] tutabilmek tedarikatıyla [hazırlıklarıyla] kâtiplik zamanını gece gündüz çalışmak ve içinde bulunduğu dairenin değil, belki devletin kâffe-i şubat-ı umuruna vukufunu şamil etmek [bütün birimlerinin işleri hakkında bilgi sahibi olmak] için iğne iplik olarak bez-i himmet eder [çok çalışır]. Böyle erbab-ı gayreti [gayretli kişileri] tanırırsınız ya! Bizim Felâton Beyefendi bunlardan değil idi. Nesine lâzım? Ayda lâkal [en azından] yirmi bin kuruş iradı [geliri] olan bir babanın bir tek oğlu olup, kendisi ise muhakemat-ı feylesofanesini [filozofça düşüncelerini] gerçekten Eflâtonlardan daha dakik [ince] bulmakla âlemde yirmi bin kuruş iradı [geliri] olan adamın başka hiçbir şeye ihtiyacı kalmayacağını hükmetmiş ve fazl u kemalini [fazilet ve olgunluğunu] ise kendisi beğenmiş olduğundan cuma günü mutlaka bir seyir mahalline [yerine] gidip cumartesi ise dünkü yorgunluğu çıkarır ve pazar günü seyir mahalleleri daha alafranga olduğundan gitmemelik edemez. Pazarın yorgunluğunu dahi pazartesi çıkarır. Salı günü kaleme [daireye] gitmeye hazırlanır ise de havayı muvafık [uygun] görünce Beyoğlu'nun bazı ziyaret mahallerini [yerlerini], baba dostlarını, ahbabı ve saireyi ziyaret arzusu o günü dâhil tatil ettirir. Çarşamba günü kaleme gidecek olur ise saat altıdan

dokuza kadar olan vakti ancak o haftanın vukuatını [olaylarını] hikâyeye bulabilip akşam için mutlaka iki dalkavukla gelir. Felâton Beyefendi Beyoğlu'nda oturmak münasebetiyle ahbabını alafranga bir yolda eğlendirmek lâzım geleceğinden perşembe gecesini alafranga eğlence mahallerinde [yerlerinde] geçirir. O gece sabahladığı cihetle perşembe günü akşama kadar uyur. Nihayet yine cuma gelir ve işte şu bir haftalık meşguliyet nasılsa diğer haftaların meşguliyetleri dahi yine nev-umma [hemen hemen] onu andırır. Ya böyle haftada üç saat kaleme giderek onu da nakl-i hikâyatla [hikâyeler anlatarak] geçiren bir delikanlı ne öğrenebilir?” (Ahmet Midhat, 2016:28-29).

Felâton Bey önemli bir kurumda memur olmasına rağmen tembelliği, rahata düşkünlüğü sebebiyle ne bulunduğu kurumun ne de bulunduğu konumun gereğine yakışır davranır. Babasından kalan serveti kendisi için yeterli görür, çalışmak, üretmek adına bir çaba sarf etmez. “Bu kimselerin öylesine büyük servetleri vardır ki para sıkıntısı diye bir şey bilmezler; çalışmak istememeleri, çalışmak zorunda olmayışlarındandır” (Mills, 2017:111). Bu nedenle hayat rutinini gezmek üzerine temellendiren Felâton, zengin ve alafrangaya düşkünlüğü nedeniyle lüks semtlerde vakit geçirir, alafranga dostlarını ziyaret eder. Haftada bir uğradığı Kalem dairesinde zamanını boş geçirerek bir şey öğrenme gayretinde bulunmaz. Bu alafranga elit temsillerinden biri de Bihruz Bey’dir;

“Bey, kışları Süleymaniye’deki konaklarında, yazları da Küçük Çamlıca’daki köşklerinde ikamet ederdi. Kendisi gibi kibar-zâdegânın [zengin (sosyete) çocuklarının] rağbet göstereceği hiçbir seyir yeri bulunmazdı ki bu beyefendi en son moda muvafık surette [uygun şekilde] giyinmiş olduğu hâlde bazen yağız ve bazen kır bir çift beygir koşulu dört tekerlek üzerinde üstü ve yanları açık süslü bir peykeden ibaret olan ve seyis oturmaya mahsus yeri arka tarafında bulunan arabasıyla orada hazır bulunmasın” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:24). “Kışın, meselâ zemheri içinde, bir açık hava görünce, arkasında mücerret süse haneler vermeme [sadece süsünü bozmamak] için Beyoğlu caddesinde, Kâğıthane yollarında araba kullanmak hevesiyle en şedit [sert] poyrazın karşısında tiril tiril titreyen Bihruz Bey, yazın da otuz otuz beş derece sıcak günlerde Çamlıca, Haydarpaşa, Fenerbahçesi yollarında yine o hevesle en kızgın güneşin altında haşım haşım haşlanır ve fakat bu azabı kendisine en büyük zevk addeder [sayar] idi. Bihruz Bey her nereye gitse, her nerede bulursa maksadı görünmekle beraber görmek değil, yalnız görünmek idi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:25). “Vapurda bulunan bazı genç beyler Bihruz Beyin tuvaletine, etvarına, kıyafetine başka başka dikkat edip dururlarken bir de beyefendinin Fransızca gazete alması karinesiyle [ipucu vermesiyle] sahte alafrangalardan olmadığını anladıkları gibi gıbtakârane bir nazarla [gıpta eden bir bakışla] beyi baştan ayağa kadar süzmeye başladılar. Bihruz Bey de o bakışlardan memnun oldu. Vapur iskeleden ayrılır ayrılmaz beyefendi gazeteyi açtı, baş tarafından kemal-i dikkatle mütalâaya iptidar etti [büyük bir dikkatle okumaya başladı] ise de artikl dö fondan [başyazı] bir şey anlayamıyor, fakat anlar gibi davranıyordu. Ondan sonra kronik [günlük haber] havadise geçti, bunları ne ise anlayabildi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:133).

Servet sahibi alafranga elit temsili olan Bihruz Bey, kendine layık alafranga mekânları bulmakta güçlük çeker, bulduğunda ise mevsim şartlarına aldırma maksadıyla arabası ve giyim tarzıyla kendini sahneye çıkarma çabasına girer. Kıyafetiyle, Fransızca gazete okumasıyla, arabasının markası ve gösterişiyle, kıyafetlerinin şıklığıyla gittiği yerlerde boy gösteren, dikkat çekmeye çalışan Bihruz Bey, toplumsal alanda her zaman sahnenin önünde olmaya

çalışan bir tiptir. Bu durum hoşuna gitmekle birlikte temelde modern üslubun sahte bir görünümüdür. Dolayısıyla Felâton ve Bihruz Beyler dönemin yeni zenginlerini oluştururlar. Mills'e (2017:111) göre,

“Üst sınıfın en üstünde yer alan eski zenginler ‘gururlu’ ve ‘asil’...; yeni zenginler ise sadece ‘kendini beğenmiş’ kimselerdir. Gururlu ve soylu kimseler başkalarının kendileri hakkında ne düşündüğüne, ne söylediğine değer vermezler; kendini beğenmiş(ler) ... ise dalkavukluğa, kendinden söz ettirmeye düşkündürler. Bunlar, kendilerini bile başkalarının onlara verdikleri değere göre değerlendirirler. Fakat bunun farkında değildirler.”

Böylece Osmanlı-Türk modernleşmesiyle ortaya çıkan bu yeni zenginlerin, modernleşme ya da Batılılaşma semiyolojisi Hilmi Yavuz'un ifadesiyle “metonimik”tir. “Metonimi, parça'nın bütün'ün yerini alması, onun yerine geçmesi, onun yerini tutması, demek!” Dolayısıyla lüks mekânlar, şık kıyafetler, Fransızca gazeteler vb. faktörler Batı medeniyet dairesinin bir parçasını oluşturabilir ancak bütünü değildir. Gücünü servetten alan bu alafranga tipler, buldukları dönemin sembollerle modernleşmeye çalışan kendini beğenmiş elit zümresini temsil eder. Çünkü bu servet sahibi alafranga elitlerin amacı “görünmekle beraber görmek değil, yalnız görünmek”tir.

“Fransızca bu iki harfi tanırınız ya! Birisi medli ‘elif’, birisi ‘P’ harfleridir. Evvelkisi Ahmed Felâton Beyin isminin ilk harfi ve ikincisi Felâton lugazının [bilmecesinin] Fransızcası olan Platon kelimesinin birinci harfidir. Alafrangada bir adamın isminin yahut isimlerinin böyle ilk harfi yahut harfleri konulmak vardır ki buna o adamın ‘markası’ denilir” (Ahmet Midhat, 2016:12). “Felâton Bey'in kıyafetini sorarsanız tariften izhar-ı acz ederiz [tarife gücümüz yetmeyeceğini bildiririz]. Şu kadar diyelim ki, haniya Beyoğlu'nda elbiseci ve terzi dükkânlarında modaları göstermek için mukavvalar üzerinde birçok resimler vardır ya! İşte bunlardan bir kaç yüz tanesi Felâton Bey'de mevcut olup elinde resim, endam [boy] aynasının karşısına geçer ve kendisini resme benzetinceye kadar mutlaka çalışırdı. Binâenaleyh kendisini iki gün bir kıyafette gören olmazdı ki ‘Felâton Bey'in kıyafeti şudur’ demek mümkün olsun” (Ahmet Midhat, 2016:31-32).

“Bihruz Bey... bir masanın iki yanındaki birer sandalyeden birisine kendisi kurulmuş, diğerine de yakasının iç tarafındaki “terzi Mir” markası yakından geçenlerin gözlerine çarpmakta olan pardösüsünü sanki gelişi güzel atmış idi. ...Genç bey ise oturduğu yerde. ...ziyadesiyle biçimli gösteren Herald işi parlak potinin sivrice burnuna elindeki bağa saplı ve sapının üzeri Fransızca M.B. harflerini irae eder [gösterir] gümüş markalı bastonuyla bir düziye vurur ve en azı her beş dakikada bir kere uçları altınlı bir siyah ipek şeride merbut [bağlı] mineli saatini beyaz yeğinin cebinden çıkarıp baktıktan ve sonra yine sandalyesine avdetle [dönerek] evvelki vaziyetini alırdı” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:21-22). “Neye rezil olsun? Onlar da yeni yeni mendiller. — Markalı değil. Markaları yok onların. — Markalı da var. Dün ütülenirken gördüm. — Terziden gelen kostümleri göremiyorum. — Hepsi burada. — İskarpinlerim geldi mi? — Bilmem. Besbelli gelmedi. — Şu potinleri ver bakayım. Dadı kalfa ile cereyan eden şu muhavere [geçen şu konuşmadan] de anlaşılır ki, Bihruz Bey bugünkü cuma tuvaletine fevkalâde ehemmiyet veriyor ve o cihetle gömlekten, boyunbağından, mendilden, pantolondan, ayakkabısından kendisine en çok yakışacağı tayinde müşkülât çekiyordu. Gömleğin, yeğinin, pantolonun, jaketin, potinin birini giyip birini çıkararak hele tuvalet işine nihayet verebildi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:104-105).

Servet sahibi bu alafranga elitler,

“çoklarının içlerinde dünyaya geldikleri pahalı semtlerdeki güzel evlerde ya da kendilerinin yaptırdıkları basit görünümlü fakat güzel evlerde yaşarlar. Eski ya da yeni bu evlerde möbleler ve her çeşit eşya en iyi cinstendir. Giyimlerinde özel bir özen göstermedikleri zaman bile, hatlarıyla eski, ama iyi bir elin biçkisi olduğu anlaşılan elbiseler giymektedirler. Satın aldıkları şeyler pahalı şeylerdir, ama bunları fazla değer vermiyormuş gibi kullanırlar” (Mills, 2017:110).

Böylece Felâton ve Bihruz Beyler baş harflerinden oluşturdukları sembolle birlikte kimliklerini markalaştırarak Batılı bir görünüm kazandırırılar. Türkçe’ye karşılık gelen Fransızca isimlerinin baş harflerinden oluşturdukları bu marka değeri “kök ve kimlik yoksunluğu”na işaretler. Gösterişe, şık giyinmeye, kaliteye, markaya düşkünlük onların alafranga elit temsili olduklarının göstergesidir. Batı taklitçisi bu beyler somut değerleri olarak hayatlarının birer kültürel simgesi hâline getirmeye çalışırlar. Günlük yaşamlarında kullandıkları her eşyada bu sembollerin birer kopyası mevcuttur. Bihruz Bey’in arabası bunun en açık örneğidir:

“Araba filhakika [gerçekten] o senenin moda rengi olan gayet açık tatlı sarıya boyanmış, yan tarafları beyin isim ve mahlasının [lâkabının] ilk harflerini havî yaldızlı birer marka ile muvaşşah [süslenmiş], tekerleklerinin çubukları incecik, fakat kendisi ziyadesiyle yüksek, zarif ve nazik ve amiyane bir tabir ile kız gibi bir şey idi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:27).

Sahip oldukları her şeyde dönüştürdükleri alafranga kimliklerinin sembolü vardır. Gösteri toplumunun bir parçası olan bu alafranga tipler Osmanlı İmparatorluğu’nun saraylarda geçen şaşalı günlerine işaret eder. Dolayısıyla “Batılı ‘olmayan’ toplumlarda modernleşme süreci kendiliğinden olmayan, çoğunlukla dış etkenlerinde yoğun itici gücünün etkisiyle, bir proje olarak ortaya çıkmış ve bu proje çok kısa sürede gerçekleştirilmek istenmiştir” (Köker, 1993: 51). Böylece modernleşmenin itici gücünü elitler oluşturmuştur.

Felâton Bey günlük yaşamında ve ev içinde de alafranga tavırlarıyla dikkat çeker. Günlük dilin arasına Fransızca sözcükler katarak konuşması, evin çalışanlarına Fransızca öğretmeye çalışması, tiyatro ortamında lobideki kadınlarla gülünç hâlleri, Ziklas ailesinin aşçısına asılması ve yanlışlıkla evin hanımına sarılması, polka dansı sırasında giydiği dar pantolonunun yırtılması, Kâğıthane gezisinde sevgilisini eğlendirmek için gösterişli bir arabanın yanında iki çalgıcıyla yaptığı şov, sandal gezisinde dalgalardan korktuğu için verdiği tepkiler gibi birçok sahne Felâton Bey’in alafranga tavırlarıyla düştüğü gülünç durumları anlatır. Diğer taraftan Batılılaşma özentisi içinde olan Bihruz Bey de, Fransızca

konusmasıyla, eser isimlerini ve türlerini yanlış bilmesiyle, gösterişinden taviz vermemek için mevsim şartlarına uygun giyinmemesiyle, seyir yerinde gördüğü Periveş'in kendisine âşık olduğunu sanması ve onunla iletişim kurma çabalarıyla, garsonlara karşı tavırlarıyla vb. birçok durumlarda gülünç duruma düşer. Bütün bunların yanı sıra Felâton ve Bihruz Beyler özellikle eksik ve yanlış bilginin kurbanı olurlar.

“Felâton: ...Ezcümle [Bu arada] şu elifbada [alfabede] bu p, ç, j harfleri var mı ya? Biz mektepte iken elif, be, te, se, cim, ha, hı, dal, zal, re,ze,sin, şın diye okuduk. Bunları görmedik. Bunlara ne isim vermeli? Rakım: ...Ama bizim okuduğumuz elifba yalnız Arapça içindir. Türkçe için ise ondan fazla bir kaç harfe ihtiyacımız vardır. Meselâ ‘Paşa, çavuş, müjde’ yazacağımız zaman nasıl yazarız? Elbette bu harflere muhtaç olmaz mıyız? Meğer Felâton Bey önce bu harfleri görüp de eski elifbada mevcut olmadığını düşündüğü zaman hazır acemi İngilizlere Felâtonluk satmak için muallim bulunan zatın asla Türkçe bilmediğini ve böyle adamlara müracaat olunursa kızların hiçbir şey öğrenemeyeceklerini filânı dermiyanla [öne sürerek] henüz kim olduğunu bilmediği muallimi bir alâ tezyif ve istihza etmiş [küçümseyip alaya almış] imiş” (Ahmet Midhat, 2016:52). “Ammâ yaptınız ha! Artık Felâton huruf-ı hecayı da [alfabeyi de] bilmesin, olur mu? Bilmiyor değil idi. Fakat haniya bazı adamlar vardır ki kendi bildikleri şeyleri nasıl öğrenmiş olduklarını bilmezler. Bahusus ki [Özellikle] memleketimizde bilenlerin en çoğu bildiklerini nasıl öğrenmiş olduklarını bilmezler. İşte Felâton Bey dahi bildiği şeyi nasıl öğrenmiş olduğunu bilmeyenlerden idi” (Ahmet Midhat, 2016:53).

“Can ile Margrit ‘Ey sabâ esme nigârım’ şarkısının Rakım tarafından edilen tercümesini huzzara [oradakilere] naklederek herkesin tahsisini [beğenisini] kazandılar. Bu arada Felâton Bey cemiyet içinde Râkım'ın cehlini [cehaletini] bir daha ispat ederek...bu şarkının ilk mısraı ‘Ey sabâ esme nigârım’ diye başlamadığını ve ‘Ey sabâ esmer nigârım’ diye başladığını arz ve hatta esmer demek Fransızca ‘blonde’ demek olduğunu dahil beyan eyledi [söyledi]. Rakım bu itiraza hiç ses çıkarmayıp yalnız garipçe bir tebessümle iktifa eylemiş [yetinmiş] idi. Ancak o cemiyette bir Baron T. var idi ki, Osmanlı lisanına vukufu [bilgisi] kâfi olduğundan Felâton Bey'e mukabeleye [karşılığa] o ibtidar ile [başlayarak] ve şarkının evvelki mısraı ‘Ey sabâ esme nigânım uykuda’ diye başlanmak lâzım geleceğini ispat etti. Margrit: Bir de efendim, Fransızca ‘blonde’ demek, esmer demek midir ya? Bu kelimeyi bize hocamız ‘kumral’ diye tercüme eylemiş idi. Sakın bunda da bir sehiv [yanlış] olmasın? Baron T.: Hayır kızım! Pek güzel tercüme eylemiş. ‘Blonde’ demek, Türkçe ‘kumral’ ve ‘sarışın’ demektir. ‘Esmer’ dahi ‘ebrun’ lâfzının tercümesi olabilir. İşte bu söz dahi ortaya çıkınca Felâton Bey'in hicabı [utanmacı] katmerleşti...” (Ahmet Midhat, 2016:79).

Felâton Bey kibirli duruşunu edebiyat, sanat münakaşalarında da gösterir. Eksik ve yanlış bilgisiyle karşısındaki kişi üzerinde tahakküm kurmaya çalışarak onu alt etmeyi amaçlar. Ancak bu denetim alanında bilginin gücünü Rakım Bey gibi aydın kişiler temsil eder. “...bazı adamlar vardır ki kendi bildikleri şeyleri nasıl öğrenmiş olduklarını bilmezler. Bahusus ki [özellikle] memleketimizde bilenlerin en çoğu bildiklerini nasıl öğrenmiş olduklarını bilmezler. İşte Felâton Bey dahi bildiği şeyi nasıl öğrenmiş olduğunu bilmeyenlerden idi” (Ahmet Midhat, 2016:53). Bu adamlardan biri de âşık olduğu kadına bir mektup yazma girişiminde bulunan Bihruz Bey'dir.

“Bihruz Bey’in Periveş Hanım hakkındaki tahminat-ı zahir-bînane ve hissiyat ve telakkiyat-ı müşkül-pesendanesine medar-ı mahz [dış görünüşe göre yaptığı tahminin, duygularının ve beğenisinin tek sebebi] olan landonun bu nazenini hamilen [taşıyarak] Bahçe-i Umumî seyrinde bulunması –pek o kadar nadir olmayan– tesadüflerden birisi idi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:52).

Periveş’e âşık olmasının nedeni pahalı ve gösterişli bir arabaya sahip olmasıdır. Gönül bağından ziyade gösterişe düşkünlüğüyle araba sevdasına düşen Bihruz, mektup yazma işine koyulur. İlk olarak Batı eserlerinden alıntılar yapmak ister ve araştırmaya başlar. Eserlerin çoğunun ötesinden berisinden okuduktan sonra az çok anlamış gibi görünür. Kitaplardaki fikirler fazlaca felsefi olduğu için çevirisini ya hiç yapamaz ya da yaptıklarında mânâ eksik kalır. Ancak uğraşlar sonunda bir mektup sureti meydana getirir. Okuyup temize çektikten sonra tatsızlığını hisseder ve bu durumu Türkçe’nin yetersizliğine bağlar. Mektubu yeniden Batı eserlerinden yararlanarak yazar ve alafranga düşmüş olmasından başka hiçbir kusur bulamamaya, bunu ise takdim olunacak zatın alafrangalığına göre mükemmeliyete bir kanıt olarak düşünür. Bu alafranga mektuba bir de şiir eklemeye karar verir. Yine araştırmaya Batılı şairlerin şiirlerinden başlar. Beğendiği varsa da bunu Türkçe’ye çevirdiğinde dilin yetersizliğinden dolayı asıl duyguyu veremediğini düşünür.

“Ah! Türklerde adam gibi bir şair gelmemiş ki. Yalnız Vasıf isminde birisi şansonette’de [kısa türkü] epeyce meşhur olmuş ise de bunun yazdığı şeylerin de ekseri komik nevinden. Sanki Türklerin Moliere’i olacak. ‘Sokak Süpürgesi’ filân gibi inyobl [iğrenç, alçak, rezil] lâkırdıları da şiire sokmak, hem de bunu bir kadına karşı söylemek ne kadar bayağılık!” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:79). “Baş tarafından sahifelere birçok göz gezdirdi. Aradığını bulamadığı, gördüğü şeylerin birçoğunu –anlamak şöyle dursun– hatta okumaya bile muktedir olmadığı cihetle [için] sıkılmaya ve ara sıra bıyık altından müstehziyane [alay edip] gülerek: ‘Çince mi bunlar? Kel drol dö langaj[ne tuhaf bir dil]’ demeye başladı. Filhakika şairin kasaidi [kaside tarzındaki şiirleri] içinde musadif-i nazar-ı istiğrabı olan [gözüne ilişen tuhaf] sözlerden ...” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:81) . “Ey bit!.. Ne demek olacak sanki?.. Böyle çirkin lâkırdıları niçin poeziye[şiir] sokmalı? Safi Beyin hakkı var. Türkçe’de poezi yoktur. Türklerde şair olamaz demiyor muydu?” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:84).

Bihruz Bey, Türklerde adam gibi şair yetişmediğini ve Türkçe’de şiir söylenemeyeceğini yine kendisi gibi alafranga beylerden işitir. Çocukluğundan beri evlerine gelen okumuş hanımlardan Vasıf’ın şiirlerini anlamış, dinlemiş ancak alafranga fikir ve duyguları oluştuktan sonra şairin şiirlerini ve bazı söylemlerini manasız, saçma ve bayağı bulur. Şairin kullandığı dili, imge değerlerini, üslubu anlamayan Bihruz Bey, bütün bu anlamsızlığını Türklere ve Türk diline mal eder. Ancak temel sebebi modernleşmenin etkisiyle edindiği eksik, kulaktan dolma fikirlerdir. Sahip olduğu ana dili, kültürel değerleri, sembolleri küçümseyen ve ötekileştiren Bihruz dönemin cahil elit kesiminin temsilidir. Tanzimat döneminde yurtdışına

gönderilen çoğu kişinin Batı'nın zihinsel inşasını anlamaktan ziyade somut değerlerine maruz kalmasını ve böylece köklerinden kopmasını anlatan alafranga elit tiplerindedir.

“Evvelâ ‘bir siyeh’ kelimelerini ‘mersiye’ vezninde [‘mersiye ölçüsünde, ‘bersiyeh’ gibi] ve bir kelimedenden ibaret olmak üzere okumuş idi. Bu vezinde okuyuşa göre kelime Fransızca’ya benziyor ise de şair Vasıf’ın Fransızca bildiğini işitmemiş olduğundan yine Türkçe olmalıdır diye Lugat-ı Osmaniye’de aradı ise de bulamayınca pur sür [kesinlikle] Fransızca olacağına hükmederek Biyanki’ye [Bianchi tarafından hazırlanmış olan Fransızca Türkçe sözlük] müracaat etti. Orada da öyle bir lugat [kelime] bulamadı... Saniyen cim-i Arabî ile [İkinci olarak Arapça c harfi ile] ‘cerde’ okuduğu ‘çerde’ kelimesinin manası hakkında tekrar Redhauz cenaplarını isticvab eyledi [sorguladı]. Redhauz ‘cerde’ için: ‘Sarı renk at ki kuladan açıktır’ dedi. Bihruz Bey sarı sözünü işitince alt tarafındaki ‘at, kula’ lâfızlarını nazar-ı dikkate almaksızın; ‘Besbelli bu şarkı bir genç blonde [sarışın] için yapılmış’ diyerek sarışın hanıma takdim olunmaya lâîk ve en muvafık [uygun] şarkının yine bu olacağına... sayarak şarkıdan yalnız iki kuplesini [kıta] diğer bir parfüme [kokulu] kâğıda yazdı” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:88).

Bihruz Bey mektubun sonuna ekleyeceği şiiri Vasıf’ın gazelinden alır. Ancak anlamını ve bazı sözcüklerin hangi dilden geldiğini çözmekte oldukça zorlanır. Bulduğu ilk bilgiyi derinlemesine araştırmadan kabul eder ve mektuba yazar. Bihruz Bey araştırmacı, sorgulayıcı, eleştirel düşünceden uzak olduğu için yanlış ve eksik bilgi sahibidir. Düşünmekten, üretmekten, analiz etmekten yoksun olduğundan işittiğini ve gördüğünü ham bilgi olarak kabul eder. Bu durum zihinsel inşa sürecinin tembelliğine işaret eder. Mektuptan cevap alamayınca yazdıklarında bir yanlış olduğunu düşünerek eklediği şiirin “bir siyeh-çerde civandır” mısrasını bir kâğıt parçasına yazıp Kalem’deki çalışanlara sormak için yola koyulur.

“Atıf Bey: Demek ki ‘bir’ ayrı ‘siyeh-çerde’ ayrı birer kelime. Naim Efendi: Öyle ya! Bir, vahid, yek, ön, ayn, una, ena, mek; ‘siyeh-çerde’ de ‘siyah’ muhaffefi [hafifletilmiş] olan ‘siyeh’ ile ‘çerde’den müteşekkil vâf-ı terkibîdir [meydana gelen sıfat tamlamasıdır]” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:142-143). “Hüsnü Bey: Ne demek? Ne demek? Naim Efendi: Çerde renk manasına gelir. Bihruz Bey: Sarı renk değil mi? Naim Efendi: Eskiden beri bizim bildiğimiz alelîtlak ‘renk’tir. Sonradan sarılığa uğradıysa ondan haberim yok. Bihruz Bey: Hem galiba cim ile olacak değil mi? Mahfi Efendi: Öyle ise Arapça olur. Fariş’de ‘cim’ yoktur. Naim Efendi: Yok niçin olsun? ‘cim’de vardır amma. Ne ise bahis orada değil ya. Müzekka Bey: Canım durunuz da şunun manasını anlayalım. Naim Efendi: Manası esmer yüzlü demek. Türkçe’de karayağız dedikleri. Bihruz Bey: Yağız mı, kula mı? Naim Efendi: Hayır, öylesi değil, esmer yok mu? Hani ya bizim odacı Memiş gibi. İşte ‘siyeh-çerde’ öyle esmer yüzlü insanlara denir. Yağız at, kula beygir yine başka. Bihruz Bey: Redhaus’un lugatine bakalım. Naim Efendi: Redhaus böyle şeyleri pek bilmez sanırım. Bihruz Bey: Hiç bilmez olur mu? Ben kendi gözümle gördüm” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:144). “Salih Bey: Neyi gördünüz? Bihruz Bey: ‘Cerde’yi gördüm, bir noktalı ‘cim’ ile gördüm. Atıf Bey: Demek ‘cim’ karnında bir nokta. Naim Efendi: Hayır efendim, bu benim pek bildiğim bir lugattır. ‘Cim’ üç noktalı olacak. Bihruz Bey: Ben size ispat edersem ne dersiniz? Naim Efendi: Redhaus cenapları yanılmışlar derim. Bihruz Bey: Pardon! Redhaus bilmediği şeyi pek de yazmaz zannedirim. Hüsnü Bey: İşte Lugat-i Osmaniye burada. Bihruz Bey: Veriniz de göstereyim. İşte: ‘Cerde sarı renk at ki kuladan açıktır.’ Buyurun efendim. Naim Efendi: Lugati bana verir misiniz? Bihruz Bey: Buyurun! Naim Efendi: Evet! Vakia ‘cerde’ var. Bir de ‘çerde’ye bakalım. Bihruz Bey: ‘Çerde’ye nereden bakacaksınız? Naim Efendi: Cim-i Fariş [Farsça’daki c harfi] ile olan lugatler [kelimeler] ayrı bir fasılda münderiçtir [bölümde

bulunmaktadır]. Sabredin de aryalım. Gerçek yok. Fakat bir de ‘siyah-siyeh’ lugatlerine bakalım, belki ‘siyeh-çerde’nin kendisini buluruz. Na! İşte, siyahbaht, siyah-pûş [siyah örtü]. Al efendim size: ‘Siyeh-çerde: esmer, karayağız olan’” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:144). “Bihruz Bey: Bakayım, bakayım. Acayıp! Ey, şimdi bu ne demek oldu? Naim Efendi: Hangisi? Bihruz Bey: ‘Bir siyeh-çerde civandır’ dan ne anladınız? Naim Efendi: Esmer yüzlü civan demek değil mi? (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:145). Bihruz Bey bir kabahat işlemiş, kabahati yüzüne vurulmuş gibi kızarıp bozarak alık alık rüfekasının [arkadaşlarının] yüzlerine bakmaya, rüfekası da bu antika şarkıyı nerede bulup ne için yazdığını ve neden dolayı manasını bu kadar merak ettiğini başka başka sorup beyefendiyi maskaraya almaya başladılar” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:146). “Kabahat benim mi? Ben ne bileyim? ‘Çerde [sarı]’ zannettim” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:147).

Kalem’de birçok kişi arasında kelimenin doğru çevirisi ve anlamı için münakaşalar başlar. Kalem’in ayaklı kütüphanesi olarak nitelendirilen Defterci Naim Efendi olaya geç dâhil olur ve bu konudaki bilgisiyile mısrayı çözer.

“Ah! Bu ne güzel şarkıdır. Güfte Vasıf-ı Enderunî’nin, beste de merhum Dede Efendi’nindir. Vaktiyle pek meşhur idi, diyerek; ‘Bir siyeh-çerde civandır. Hüsnü mümtaz-ı cihandır Aşkı gönlümde nihandır Bunca dem bunca zamandır’ bendini ezberden ve lâıyıkı vechle [gereği gibi] okuyuverdi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:142).

Bunun üzerine yapılan tartışmalar yukarıdaki hâliyle cereyan eder. Bu durum karşısında Bihruz Bey kelimeyi yanlış çevirdiğini anlar. Bilginin işitmekten ve görmekten ziyade zihinsel sürecin bir inşası olduğunun, tecrübeyle, merakla geliştirilebilir olduğunun farkında değildir. Naim Efendi’nin öne sürdüğü doğru bilgiye karşılık Batılı sözlüklerden fikirler öne sürer. Ancak bu fikirleri yanlış yorumladığından dolayı doğruluk değeri yoktur. Böylece Bihruz Bey, öğrenme sürecini bilmeden hareket edenlerdendir.

Felâton ve Bihruz Beylerin toplumsal ve bireysel ilişkilerinde de alafrangalığın izleri vardır:

“...Felâton Bey bu kadar zengin olduğuna ve kendi hakkında hüsn-i itimadı [güveni]-yani istilah-ı avamca [halk deyişiyle] kibri-dahi berkemal [tam] bulunduğuna göre tavrından, azametinden geçilmemek lâzım gelir ise de Felâton Beyin hâli bunun aksine idi. Alafrangalık hâli malûm a! Herkese tevazu [alçakgönüllülük] göstermeye, herkesin yüzüne gülmeye insan mecburdur. Hatta bazı kere Felâton Beyin yanında bulunan uşağı kendi beyini bir gayet tatlı ve nazikâne [nazikçe] ve tazimkârane [saygılı] konuşuyor gördükçe; ‘Bu efendi bizim beyin pek dostu olmalıdır’ itikadına [inancına] düşerdi. Lâkin o adamdan ayrıldıktan sonra Beyefendinin hiddetinden çıldırmak derecesine geldiğini ve hatta sövüp saydığını görünce ve işitince uşak şaştığından ne düşüneceğini dahi bilemezdi. Vakıa efkâr-ı atika erbabı [eski fikirde olan kişiler], sonra arkasından sövüp sayacağı bir adamın yüzüne karşı böyle nezâket göstermeyi kendilerinin dava eyledikleri mertliğe muvafık [uygun] bulamazlar ise de alafranga olanlar dahi, mertlik âdeta hamakatten [ahmaklıktan] ibaretr diye hükmederler” (Ahmet Mithat, 2016:30).

Karşısındaki kişileri küçümseyen, ikiyüzlü davranarak kibir gösteren Felâton Bey, sahicilikten uzaktır. Bunun yanı sıra başkalarını beğenmez ve küçük düşürmekten de geri kalmaz.

Bihruz Bey kendisini üstün görerek çevresindekileri küçümseyici, sınıfsal söylemlerle ötekileştirir:

“...beyin Arabî ve Farisî hocaları birer birer duçar-ı istiskal olarak [küçümsenip aşağılandıklarından] konağa gelmemeye başladılar. Yalnız Mösyö Piyer namındaki Fransızca hocası beyin mizacına göre şerbet verir” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:26). “...hiçbir şey göremez, hiçbir kimseye bakamazdı. Ancak görmek, bakmak da istemezdi. Çünkü maksad-ı mücerredi [tek amacı] arayıp ve debdebe [süs ve gösteriş] hususunca araba-güzinan-ı temaşayayan [seyredilen arabalar] içinde birinciliği ihraz etmekten ibaret olarak bu maksadın husulünden [gerçekleşmesinden] ise kendisi tamamıyla emin idi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:28). “Ne münasebet?.. Kadıköyü gibi burjuva kartiyede [burjuva semti] bu derece şık bir ekipaj[araba takımı] bulsun. Ne münasebet?.. Orada olanlar hep malûm” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:31). “Landoyu Kadıköyü’ne yakıştıramıyordu. Çünkü pek alafranga beylerle ihtilât [karışmak, arkadaşlık etmek] sayesinde peyda etmiş [kazanmış] olduğu bazı garaib-i efkâr cümlesinden [tuhaf düşüncelerden] olmak üzere Bihruz Bey İstanbul ile mülhakatındaki [çevresindeki] mevaki ve mahallâtı [bölge ve mahalleleri] –birincisi kendisi gibi noblese [soylu, yüce] yani erbab-ı asalet ve itibardan [soylu ve seçkinlerden] olan sivilize [medenî, uygar] kibara [sosyete], ikincisi burjuva sınıfına yani efkâr-ı me-deniyeden [medenî fikirlerden] o kadar behresi [nasibi] olmayan kaba tabiatlı, orta hâlli halka, üçüncüsü esnaf takımına mahsus olmak üzere– üç sınıfa ayırmış ve Kadıköyü’nü birinciye geçirmek lâzım gelirken her nasılsa ikinci sınıfa ithal etmiş idi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:31-32). “Bu bakışın manası Keşfi Beye: ‘Bey! Sen o arabaya hiç de yakışmıyorsun!’ demek mi idi, yoksa kendisine karşı ‘Ne için öyle adı adamlarla görüşüyorsunuz!’ veyahut ‘Yanızda o bulunmasa idi size daha başka türlü bakacaktım’ yollu bir şey miydi? Bunu derhal anlamak Bihruz Bey için pek mühim ve bu da Keşfi Beyin savulmasına mütevakkıf [bağlı] idi” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:32). “‘Ne bayağı kadın!.. Yazık ekipaja! O da bir şey değil. Zati modası geçmiş!.. Hayvanlar dersin kaç paralık şeyler?.. Öyle ordiner [sıradan, bayağı] insanlar kendileri gibi insanlara meyleder” (Recaizade Mahmut Ekrem, 2011:33).

Züppe, bilgisiz, tembel, gösterişe düşkün, şımarık, savurgan, mirasyedi olarak karşımıza çıkan Bihruz Bey, kendini sahip olduğu servete, gösterişe bağlı olarak üstün görür. “...prestij, paranın ve iktidarın gölgesidir; görüntüsü olmaya devam etmektedir. Para ve iktidar kimdeyse prestij de ondadır” (Mills, 2017:153). Dolayısıyla yeni dönem zenginleri, güç sahibi olmayı servetlerine dayandırır. Servetin yarattığı iktidar beraberinde psikolojik tatmini getirir. Bu da prestij olarak iktidara renk katmaktadır. Ancak bu hevese dönüştüğü zaman yitilir (Mills, 2017:160). Felâtun ve Bihruz Beyler sahip oldukları servetle otoriteyi elinde bulundurup prestij kazanırlar. Ancak bu psikolojik tatminin alafranga heveslere dönüşmesi beraberinde prestij yitimini getirir. Çünkü sonunda servetlerini kaybetmişlerdir.

Servete dayalı alafranga elitler, zenginliklerini ve servetlerini babalarından devralırlar. Bunların zengin olmasını sağlayan bu dönemdeki sosyo-ekonomik alana getirilen hukuki düzenlemelerdir. Alafranga olmaları ise modernleşme hareketlerinin başlamasıyla Batı’ya özenmeleri ve Batı’nın somut sembollerini ilerlemenin birer aracı olarak görmeleridir. Fransızca konuşmak, piyano çalmak, marka kıyafetler giymek gibi somut simgeler

modernleşmenin ‘yanlış’ yorumlandığının göstergeleridir. Bu dönem elitleri modernleşmeyi yapısal ve zihinsel bir süreç olarak hayata geçirmemişlerdir. Dolayısıyla büyük servet sahibi olanlar dönemlerine göre büyük bir kültürel birikim ve fayda sağlamazlar. Aksine ellerindeki ekonomik sermayeyi alafanga düşkünlük yolunda kaybetmişlerdir.

Tanzimat Dönemi’nin servete dayalı elit temsillerine karşıt soya dayalı elit temsillerini Mizancı Mehmet Murat’ın *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanında görmekteyiz. İbn-i Galipler olarak romanda geçen kişiler “servet ve sâmana [zenginliğe], büyücek bir mevki ve itibar, hatta bir nevi tevabi ve raiyyate [kendisine bağlı halka] bile malik [sahip] bir nesl-i kadim [eski nesil]...” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:37) den gelmektedirler. Bunlar vatani korumak için mücadele etmiş, kimi şahadet şerbetini içmiş, kimi ise düşmana esir düşmüş, kimi de başka diyara göç etmiştir.

“‘İbn-i Galib’ namıyla [adıyla] şöhret-şair olan [nam salan] ecdadı Sahra-yı Kebir’e karip [Büyük Sahra’ya yakın] bir mahalde [yerde] teşkil ettikleri [oluşturdukları] beyliği iki asırdan ziyade etrafın taarruzlarından muhafaza edebilmişlerdi. Fransızların ilk tecavüzleri menafi-i hususiyetleri [özel çıkarları] dairesinden [bakımından] pek hariç [ilgisiz] bulunmuşken İbn-i Galipler emsallerine [benzerlerine] ittihat ve ittifaka davet ederek ve kendilerini herkes içinde nümune-i imtisal [örnek] göstererek muhafaza-i vatan [vatan savunmak] uğrunda bezl-i vücut etmişlerdi [candan vazgeçmişlerdi]. Gayret ve hamiyetleri [çaba ve vatanseverlikleri] Czeyir halkının ihtiram-ı mahsusunu [özel saygısını], Fransızların bilâkis [tam tersine] hırs ve garazını daî [davet edici] olduğu gibi, şöhretleri Cezayir hududu [sınırları] dahilinde kalmayıp daha uzaktan seda-yı aferini celb etmişti [takdir toplamıştı]” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:37-38).

“İbn-i Galipler an-asıl [asıl olarak] Araplaşmış Türk ve Osmanlı idiler” (Mizancı Mehmet Murat, 2008:38). Bu soya mensup olan roman kahramanları Şey Salih el-Mağribi, Ahmet al-Nasır, Mehmet el-Muzaffer, İsmail, Sabiha, Mansur ve Zehra adlı kişilerdir. Bunlar soya dayalı elit temsillidirler. Hem servet sahibi hem de asil bir soyun devamını sağlamaları açısından çalışmanın kapsamında ele alınan diğer romanlardan farklılaşır. Diğer romanlarda sonradan kazanılan bir elitlik ya da servete dayalı bir seçkinlik söz konusu iken bu romanda doğuştan kazanılan üst soyluluk mevcuttur. Böylece “statü asansörü”nde soya dayalı kalıcı bir yer edinmektedirler. Bunun yanı sıra mal mülk bakımından da zengin olan İbn-i Galipler hem servet hem de soya dayalı elit konumunu işgal ederler.

Çalışmanın konu bağlamında ele alınan eserlerden *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* hâric diğer romanlarda soya dayalı statü mevkilerinden ziyade servete dayalı statü temsilini taşıyan elitler görülmektedir. Soya sopa göre mertebelendirme modernleşmeyle birlikte yerini ekonomik yapının üstünlüğüne bırakır. Ancak toplumsal hiyerarşik yapılanma sadece

ekonomik sermaye ve özel mülkiyete dayandırılmaz. Bunların yanında, eğitim, kültür, yaşam tarzı, simgesel değerler gibi faktörlerde önemlidir. Statüden kasıt bu faktörlere dayalı sosyal güç ve etki alanının varlığıdır. Osmanlı'da modernleşme hareketleri özellikle Tanzimat Fermanı'yla birlikte toplumsal, hukuksal, ekonomik, bireysel alanda yeni düzenlemeler getirir. Bu düzenlemelerle toplumsal alanda yeni sosyal tipler boy göstererek, bunlar aydın/yazarlar tarafından eserlere konu edilir. Edebiyatın toplumsal sınıf ve statülere dayalı bir gerçekliğe kurgusal bağlamda işaret etmesi edebî eser çözümlemelerinde önem arz eder. Osmanlı yazınında zengin züppe, alafranga, şık gibi isimlerle söz edilen tipler çoğunluktadır. Söz konusu tipler, sahip oldukları parayla her şeye sahip olabileceklerini düşünen, Batılılaşmayı gösterişli giyim tarzlarında, markalı eşyalarda, konuşmaları arasında birkaç Fransızca kelime sıkıştırmak olarak anlayan kişilerdir. Bunları buldukları dönem özellikleri, modernleşme çabalarının somut zeminde kalması ve servet sahibi olmaları sebebiyle 'servete dayalı alafranga elitler' olarak konumlandırmak yerindedir.

5.2. Ekonomik ve Kültürel Sermaye Sahibi Elitler

Pierre Bourdieu, toplumsal sınıf çözümlemelerine yeni bir bakış getirir. Ona göre toplumsal alan, farklı güç ilişkileri ile yapılandırılmış mevkiler sistemidir. Bu sistemdeki güç ilişkilerinin farklılaşması sermaye tiplerine bağlıdır. Bunlar toplumsal, simgesel, ekonomik ve kültürel sermayedir (Özsöz ve Görgün, 2011:11).

Toplumsal alan içerisinde hâkimiyet kurma çabasını çalışmanın konu bağlamında ele aldığımızda ekonomik ve kültürel sermaye tipleri önem arz eder. Kültürel sermaye,

“bir kişinin ya da bir toplumun sahip olduğu bilgi, beğeni, beceri, deneyim, sanat, bilim, inanç, ahlak, kural, alışkanlık ve geleneklere ait tüm manevi değerlerini kapsamaktadır. Kültürel sermaye güç ve statüyü veren, kültürel bilgi birikimini içeren değişim sistemi içerisinde, toplumsal ilişki olarak hareket etmektedir. Kültürel sermaye, kişiye yüksek beklentilerle birlikte toplumda yüksek bir konum vermekte olup, kişinin elde ettiği bilgi, yetenek, beğeni, eğitim biçimleri ve avantajlarıdır” (Allen ve Anderson'dan aktaran Misci Kip, 2010:27-28).

Birey aldığı eğitim özellikleri çerçevesinde tarzını ve tavrını oluşturur ve bu yönde tutumlar geliştirir. Kültürel sermaye çağlara, dönemlere, toplumlara göre değişen, dönüşen, yeniden üretilen sembol ve değerlerdir. Bourdieu'ya göre toplumun farklı alanlarına yayılan özelliklerin birikmesiyle oluşan kültürel sermaye üç formda bulunur: Birincisi bedenselleşmiş hâlde (örneğin çocukluktan başlayarak ailenin sosyal konumuna göre edinilen dil,

alışkanlıklar, bedeni kullanma tarzı ve yazma stili); ikincisi nesneleşmiş hâlde (örneğin kitaplar, resimler, enstrümanlar, sanat ve bilim eserleri); üçüncüsü kurumsallaşmış olarak (örneğin sınıf hiyerarşisini yeniden üreten kurumlar) ortaya çıkar (Göker, 2014:282-283). Ekonomik sermaye ise bireylerin sahip oldukları gelir, servet, mal mülk gibi ekonomik değeri olan tüm kaynaklardır. Paraya çevrilebilen bu kaynaklar beraberinde maddi bir güç getirir. Ekonomik sermaye beraberinde kültürel sermayeyi getirdiği gibi, kültürel sermaye de ekonomik sermayeye katkıda bulunur. Kültürel sermaye, kişinin kültürel birikimi, yetenekleri, deneyimleri, bakış açısı, bilgi seviyesi, dil özellikleri gibi faktörlerle ilgiliyken; ekonomik sermaye kişinin sahip olduğu ekonomik kaynaklarla ilişkilidir. Bourdieu, ekonomik eşitsizlikler ile açıklanamayan kültürel farklılıkları ortaya koymak amacıyla kültürel sermaye kavramını geliştirir. Sınıf hiyerarşisinde ekonomik sermaye kültürel sermayeye oranla daha baskındır.

Toplumsal alan içerisinde en üst konumları işgal eden elitler homojen bir yapı arz eder. Ekonomik, kültürel ya da her iki alanda ‘en iyi, en üstün’ olma özelliğine sahip elit, baskın gruba göre farklılaşır. Böylece ortaya ekonomik elitler ve kültürel elitler olarak ayrı kategoriler çıkar. Çağlara, milletlere, toplumlara göre farklı hiyerarşik katmanlarda yer alan elitler, hem ekonomik hem kültürel elit olma özelliğini de taşır. Dolayısıyla çalışmanın konu bağlamında ele alınan Tanzimat dönemi romanları her iki elit kategorisinin de özelliklerini taşıyan temsillere yer verir. Celâl Bey, Fazıla ve *İntibah* romanındaki ana kahramanlardan Ali Bey, ekonomik ve kültürel sermaye sahibi elitleri temsil eder.

Karakter çözümlenmesine geçmeden önce verilen roman özetleri konuyu anlamlandırmak açısından önem arz eder. Celâl Bey ve Fazıla karakterlerinin geçtiği roman özetleri önceki bölümlerde verilmiştir. Ali Bey’in geçtiği *İntibah* romanının olay örgüsü ise şu şekilde vuku bulur: Varlıklı bir aileye mensup olan Ali Bey, yirmi bir-iki yaşlarında iyi bir eğitim ve öğrenim görmüş, saflık ve nezakete kuvvet vermiş, terbiyeli bir gençtir. Babasını kaybettikten sonra gezinti yerlerinden biri olan Çamlıca’da vakit geçirir. Bir gün arkadaşlarıyla Çamlıca’da gezerken onların gelip geçen kadınlara yaptıkları hareketleri görür. Kendine yakıştırmamakla birlikte oradan geçen bir arabaya el sallar. Arabanın içindeki kadın, perdesini açar ve bilmediği bir hareketle dönüt verir. Bu işarete farklı anlamlar atfeden Ali Bey, kadının namuslu olduğu yorumunu yapar. Günlerce bu kadını ve yaptığı hareketi aklından çıkaramayan Ali Bey, sonunda kadınla tanışır ve ona âşık olur. Kadının adı Mehpeyker'dir. Kirli bir geçmişi vardır. Ancak bundan bihaber olan Ali Bey, kadını derin bir

sevgiyle sever, onunla olmak için işini, ailesini ihmal etmeye başlar. Bir süre sonra eve bile uğramayan Ali Bey'in durumunu annesi fark eder. Bunun üzerine arkadaşlarıyla görüşüp bu vaziyete açıklık getirmek ister. Atıf Bey ve dayısı Mesut Efendi, Ali Bey'in başına gelenleri anlatır ve kurtuluş çaresi olarak annesine Ali Bey için bir cariye almasını önerir. Bunun üzerine Fatma Hanım oğluna etki edebilecek bir cariye arayışına girer. Sonunda genç, terbiyeli, temiz, güzel bir kız alır. Cariyenin adı Dilâşub'dur. Annenin amacı, Ali Bey'in Dilâşub'u sevmesi, böylelikle Mehpeyker'den kurtulmasını sağlamaktır. İlk başta başarısızlıkla sonuçlanan bu amaç, Ali Bey'in bir gün Mehpeyker'in evine giderek onu bulamaması ve hakkında her şeyi öğrenmesiyle değişir. Ali Bey zihninde Mehpeyker ve Dilâşub'u karşılaştırır. Terbiyeli, ahlaklı, genç ve güzel olan Dilâşub o eve niçin getirildiğini bilir ve Ali Bey'i çoktan sevmektedir. Bunun farkına varan Ali Bey, Mehpeyker'in gerçek yüzünü öğrendikten sonra Dilâşub'la evlenmeye karar verir. Evlilikten sonra hayatı, işi düzene girer ve Mehpeyker'i unuttur. Ancak bu kadın Ali Bey'in kendisine uğramadığını görür ve evlendiğini öğrendiğinde gelip geçici bir şey olduğuna kanaat getirir. Ali Bey'e birçok mektup yazar ancak cevap alamayınca evliliğinin ciddi olduğunu, kendisini unuttuğunu anlar ve iki gençten intikam almaya karar verir. Yıllardır metresi olduğu Abdullah Efendi'ye durumu anlatır ve hain bir plan yaparlar. Bunun üzerine tanıdıkları aracılığı ile Dilâşub'a iffetsiz bir kadın olduğu yönünde iftira atarlar. Bu iftiraların etkisinde kalan Ali Bey, Dilâşub'u döverek bir esirciye satar. Oğlunun sağlığı için buna göz yuman anne, Dilâşub'u bir süre uzaklaşması gerektiğine dair misafirlige gönderdiğini söyler. Ancak esirci Mehpeyker'in adamlarındandır. Böylece Mehpeyker, hazırladığı hain planla amacına ulaşır ve Dilâşub'u kendisine esir alır. Özellikle dış görünüş ve ahlakça üstünlüklerinden dolayı Dilâşub'u kıskanan Mehpeyker, genç kıza eziyetler ederek onu da kendi gibi yapmak ister. Ancak Dilâşub, kocasına olan sadakatini, namusunu ve aşkını koruyarak bunlardan ödün vermez. Ali Bey, üst üste yaşadığı hayal kırıklıklarıyla hastalanır; içki, kumar, kadın düşkünlüğü gibi kötü alışkanlıklara bulaşır. Oğlunun bu hallerini gören anne daha fazla dayanamayarak hastalanır ve ölür. Ali Bey'in başına gelen kötü olaylarla yetinmeyen Mehpeyker, onu bir eğlence evine çağırarak öldürmeye karar verir. Bu planı öğrenen Dilâşub, durumu Ali Bey'e bildirir ve kaçmasını sağlar. Kendisi de Ali Bey'in paltosuna sarılarak yapılan hain planın pençesine atar kendini ve Mehpeyker'in tuttuğu cellat tarafından Ali Bey olduğu zannedilerek öldürülür. Bu arada Ali Bey, emniyet görevlilerine haber verir ve onlarla olay yerine gelir. İçeri girdiğinde Dilâşub'u kanlar içinde görür ve sarılır. Dilâşub, kocasının uğruna can verdiği için mutludur. Bu sırada alaylı bir eda ile içeriye giren Mehpeyker, Dilâşub'a attığı iftiraları

ve hain planını anlatır. Bunun üzerine kendini kaybeden Ali Bey, Dilâşub'u öldüren bıçağı kapıp Mehpeyker'in hayatına son verir. Emniyet görevlilerine teslim olan Ali Bey, hapishanede kaldığı süreçte izin alabildikçe annesinin ve Dilâşub'un mezarını ziyaret eder. Yaşadığı büyük elemlere daha fazla dayanamayan Ali Bey, altı ay sonra hayatını kaybeder.

Roman kahramanlarının sahip oldukları aile, büyüdüğü çevre, eğitim durumları kültürel sermayeye dair önemli ipuçları verirken; sahip oldukları maddi kaynaklar ekonomik sermayeye işaret eder. Ekonomik ve kültürel sermaye birbirini var eden bir üretim ilişkisi içindedir. Kültürel sermaye aile, okul, çevre vb. içerisinde kazanılır, geliştirilir ve dönüştürülür. Ancak burada bireyin sahip olduğu ekonomik sermaye oldukça önemlidir. Çünkü servet, para, ev, arsa, araba vb. alınır satılır ekonomik kaynaklara sahip olanlar, kültürel sermaye edinme konusunda daha fazla olanağa sahiptir. Bu nedenle Ali Bey, Celâl Bey ve Fazıla'nın ilk olarak nasıl bir ailede ve çevrede kültürel ve ekonomik sermaye sahibi olduğuna değinmek yerinde olacaktır.

“Ali Bey, ağniya [zengin] evlâdından yirmi bir, yirmi iki yaşlarında bir delikanlı idi. Anası babasının bir tanesi olduğundan vu hususiyle pederi evlât kadrini gerçekten bilenlerden bulunduğundan... tahsiline, maarifçe terakkinin [eğitim bakımından gelişmenin] aksa-yı meratibine [mertebelerin sonuna] varmış olan yerler zadedgâni kadar itina olundu. ...pederinin –bizim taraflarda emsali [örneği] pek az görülen-rıfk [yumuşaklık] ve şefkati, fitratında [yaradılışında] olan saffet [temizlik] ve nezakete o kadar kuvvet vermiş idi ki terbiyesine, muamelesine bakanlar kendini âdetâ bir melek zannederlerdi” (Namık Kemal, 2016:31). “...pederi ise bais-i hayatı [hayatının sebebi] olduğu indinde [kendisi için] hayattan mukaddes olduktan başka her hâl ü kârda mürebbsi [öğretmeni], müsteşarı [danışmanı] ve arkadaşı, yâr-ı sadıki [sadık dostu]... Beyin validesi behre-dar-ı maarif [eğitimden nasibini almış] olan milletler kadınları gibi danişli [bilgili] bir şey değil ise de zaten zekâsı galip olduktan başka yirmi beş sene kadar beyinin terbiyesi altında kalarak gördüğü, işittiği hadiselerden onun irşad-ı hakimanesiyle [hakimane yol göstericiliğiyle] pek çok hakikatler istihraç etmiş [çıkarmış] bir kadın idi” (Namık Kemal, 2016:33-34).

“Celâl Bey, Mısır'da birçok memuriyette bulunarak müddet-i medide [uzun zaman] ikamet ve kesb-i servet eden [yaşayan ve servet kazanan] pederi şimdi Moda Burnu taraflarında bezl-i nükûd ile [büyük paralarla] inşa ettirdiği Avrupakâri binasının deniz cihetindeki [tarafındaki] manzarasına mukabil [karşılık]...”(Sami Paşazade Sezai, 2016:52). “Akşam taamından [yemeğinden] sonra salona girdikleri zaman efrad-ı aile [aile fertleri] lambaların renkli karpuzlarından akseden gayet açık mavi bir ziyânın [ışığın] altında toplanarak gazetelerini, kitaplarını okurlar, sonra peder-i aile [ailenin babası] olan Asaf Paşa haremiyle bazen kâğıt oynar, yukarıda dediğimiz gibi kerimesi [kızı] piyano çalar, Celâl Bey bir ihtiyar Fransız mürebbsiyle beraber resimli gazeteleri karıştırır, bir taraftan da piyanoyu dinlerdi” (Sami Paşazade Sezai, 2016:54).

“Fazıla Hanım'ın pederi olan Sai Efendi, ashab-ı servet ve akardan [servet ve zenginlik sahiplerinden] ve erbab-ı kadr ü haysiyettendi [değerli ve dürüst insanlardandı]. Oldukça malumatlı [bilgili] ve her fenne aşına [her konuda bilgili] değerli bir zat olduğu gibi safvet-i kalbi [temiz kalpliliği] ve pek ziyade hüsn-i ahlakı [güzel ahlakı] herkes hakkında da hüsn-i zannını icap eylediğinden [güzel düşünmeyi gerektirdiğinden] herkesi kendisi gibi zannedip ulüvv-i ahlak [yüksek ahlak] ve sıdk-ı mürüvvet mahalli [iyilik ve doğruluk yeri] olmak lazım

geldiği itikadında [inancında]...” (Fatma Aliye, 2014:31). “...iki çocukla kalınca ‘bu dadı bakamıyor’ der bir daha alır, hizmetçi tutar, gouvernante [mürebbiye] tutar...” (Fatma Aliye, 2014:32). “Geceleri yatacakları vakte kadar baba ile kız, zamanlarını ilimden ve fen ve edebiyattan bahisle geçiriyordu” (Fatma Aliye, 2014:194).

Ali Bey’in ekonomik ve kültürel sermayesinin en büyük kaynağı babasıdır. Çocuğunun eğitim ve öğretimi için hem sahip olduğu kültürel birikimi hem de maddi gücünü kullanarak kendisi gibi kültürlü, mülayim birini yetiştirir. Öyle ki kültürel seviyesi çok gelişmemiş eşi üzerinde bile sahip olduğu deneyimleri ve bilgi sermayesiyle tesir eder. Böylece Ali Bey’in büyüdüğü aile, yetiştiği ortam ve aldığı eğitim kültürel ve ekonomik sermayesini oluşturmakla birlikte geliştirir. İkinci kahramanımız Celâl Bey, asalet, marifet, gösteriş, iktidar sahibi bir ailenin çocuğudur. Servet sahibi memur babasının inşa ettirdiği bina, ev içerisinde aile fertlerinin eğitimsel performansları ekonomik ve kültürel sermayenin birer sembolüdür. Son kahramanımız olan Fazıla ise annesinin vefat etmesiyle zengin, onurlu, dürüst bir babanın elinde büyür. Baba, fen ve edebiyata merakıyla kızının da bu yönde eğitim almasını sağlar ve çocukları için mürebbiyeler tutar. Bu durum ekonomik sermaye aracılığıyla kültürel sermayeye yatırım yapan babanın toplumsal alan içerisinde bilgi sermayesinin gelişmesine yaptığı katkıyı gösterir. Bütün bu aile figürlerinin çözümlenmesi kahramanların nasıl bir kültürel, sınıfsal çevreden geldiklerini gösterir niteliktedir. Meslekten gelir durumlarına, ikamet ettikleri yerlere, ev içi etkinliklerine, eğitimsel alana yapılan yatırıma, beğenilerine, müzik kültürlerine kadar birçok faktör ekonomik ve kültürel sermaye ekseninde değerlendirilebilir. Bu semboller, simgeler, maddi ve manevi değerler toplumsal alanda yeni bir güç temsilini yaratır: Bilgi sermayesine dayanan kültürel elitler; maddi güce dayanan ekonomik elitler. Kahramanların büyüdüğü aile, çevre nasıl bir kültürel sermaye geliştirdiklerini açıklar niteliktedir.

“Ali Bey,... on yaşında iken birkaç lisan bilir, üdeba [edipler] arasında, nev-restegân-ı maarifin en müstaidlerinden [maarifin yeni yetiştirdiklerinin en kabiliyetlilerinden] addolunur [sayılır]” (Namık Kemal, 2016:31). “Vakıa Ali Bey, pederinin hayatında ve hele on dört, on beş yaşına girdikten sonra, âlemde maariften [eğitimden] başka sevinecek, arzu olunacak bir şey bulamaz olmuş idi. Dünyayı unutturcasına meşgul olduğu şey var ise dersleri idi. Bir küçük maksat için büyük bir fedakârlığı ihtiyar ederse [seçerse] nüshası nadir bazı kitapları kırk, elli misline almakta idi. Ağlarsa okuduğu şeylerde bir müşkül [zor] meseleye tesadüf edip de halledemediğinden dolayı ağlardı” (Namık Kemal, 2016:32).’ “... Allah ikbalini artırsın! Ben merak etmem... İnşallah seni pek büyük görürüm. Tek o büyüklüğe yolun açılsın da ben gecelerce hasretine de tahammül ederim’ demeye başladı. Bu sözler de Ali Beyce sırf yeni bir fikirdi. Çünkü bey, kalemine, hizmetine, tahsiline pek müdavim [devamlı] ise de bu sa’yi [iş] kendince bir vazife bilir ve o vazifeyi bir zevk suretinde yerine getirirdi. Yoksa hiçbir vakit büyüme, nail-i ikbal olmak [ikbale ulaşmak] hatırına gelmemiş idi” (Namık Kemal, 2016:42-43).

“Celâl Bey... Paris'te esna-yı tahsilinde [öğrenimi sırasında] geçirdiği beş altı senelik müddeti ve hiçbir kederle temsim olunmayan [zehirlenmeyen] yirmi üç senelik hayatın hatırat-ı şevkengizi [neşeli hatıraları], yine Paris'te iken içinde bulunduğu mahşer-i medeniyetin [medenî dünyanın] bazı mahfi [gizli] köşelerinde bir güzel tebessümü, bir tatlı bakışı, hissiyat-ı kalbiyeden [kalbindeki hislerden] ari [uzak] olarak düşünür. Ressamlık sanat-ı aliyesine [yüce sanatına] olan istidad-ı fevkalâdesi [üstün yeteneği], medeniyetin terbiye-i icazkâranesi mümtazı [mucizevi terbiyesi] sayesinde namzet [aday] olduğu mevki-i mümtazı [seçkin konumu] ihraz ile [kazanarak] Boğaziçi'nin bir hüsn-i sevdavi [sevda] bir hüznün içinde cereyan eden [akan] sularına peyrev olmuş [kapılmış]... siyah gözleri görünür iki hanım, kenarları saçaklı bir şalla mestur [örtülü] olan kayığın arkasında bir harem ağası tasvir ve tersim ederek [resmini çizerek] ‘salon’a takdim etmişti. Oradaki heyet-i müntehibe [seçici heyet] Jerom'un bu şakird-i hüner-verini [yetenekli öğrencisini] takdir ederek yalnız Boğaziçi'nin maviliğinin, semadan başak demetleri gibi dökülen ziyanın [ışığın] kesret [yoğunluk] ve parlaklığının mübalağakârane [abartılarak] tersim edildiğini [resmedildiğini] muaheze eyledikleri [eleştirdikleri] zaman bir mektup yazarak: Dikkatle bakılırsa ukûl-ı beşerin [insan aklının] ma-fevkinde [üzerinde] uçuşan mahlûkat-ı ulviye [yüce mahluklar] gözle görülecek kadar şeffaf olan bir sema-yı nuranınin [ışıklı gökyüzünün] zir-i safasındaki [berraklığı altındaki] şarkın bir ruz-ı ruşeninde [ışıklı bir gününde] hiçbir rengin mübalağa edilmesi kabil [mümkün] olmayacağından bahs ile [söz ederek] eser-i bergüzidesini [seçkin eserini] ‘salon’a kabul ettirmek bahtiyarlığına [mutluluğuna] muvaffak olmuştu [erişmişti]” (Sami Paşazade Sezai, 2016:51-52).

“Fazıla Türkçe’yi pek güzel yazıp okumaya başladığı gibi Fransızca’yı da bir yandan iletmekte, piyano, resim derslerinde dahi... beğendirecek derecede çalışmaktaydı” (Fatma Aliye, 2014:44).

Ali Bey, Celâl Bey ve Fazıla’nın aile yapılarına değindikten sonra, toplumsal alan içerisinde aldıkları eğitimin ne derece temsilcisi oldukları verilen pasajlarda açıklanmıştır. Ali Bey, ailesinden aldığı eğitim ve bu eğitime destekleyici öğretmenler sayesinde kültürel sermayesini edinir. Üst sınıf bir ailede yetiştiği için egemen kültürün aktarıcısı rolünü de üstlenir. Kültürel sermayeye yönelik yaptığı maddi-manevi her yatırımı severek yerine getirir. Kültür adamı olan Ali Bey, hiçbir zaman büyük adam olma peşinde değildir. Çalıştığı kurumda hizmetini ve vazifesini gereğince yerine getirir. Birey olarak Ali Bey’in bu konumu kişisel bir özellik olmanın yanında temelini aile terbiyesi ve aile eğitiminden alır. İçselleştirilen kültürel eğitimi dolaşıma sokarak bilgi sermayesi hâline getirir. Bu da kültürel sermayenin yeniden dönüşümünü ve aktarımını sağlar. Böylece Ali Bey, kültürel sermaye sahibi elit olarak karşımıza çıkar. Diğer taraftan soylu, zengin bir ailenin üyesi olan Celâl Bey’i görmekteyiz. Paris’te eğitim alan Celâl Bey, ressamlık yeteneği ve medeniyetin terbiyesiyle elit olmaya adaydır. Salona kabul ettirdiği tablosu kültürel sermayenin nesneleşmiş biçimidir. Ailesinin servete, asalete tapmasından ziyade o, sevginin gücüne inanır. Kültürel anlamda zengin bir ailede yetişen, yurtdışında eğitim alarak kendini zihnen, ruhen geliştiren Celâl Bey kültürel sermayeye sahip elit olarak temsil edilir. Üçüncü karakterimiz olan Fazıla, babasının verdiği eğitim ve destekleyici mürebbiyeler sayesinde kültürel sermayesini edinir. Zeki, olgun, ciddi

bir karaktere sahip olan Fazıla, üvey annesinin şiddetine maruz kalmasına rağmen zekâsıyla, yeteneğiyle, azmiyle kendini geliştirir. Fransızca öğrenerek dil kabiliyetini; resim ve müzik çalışmalarıyla kültürel sermayesinin nesneleşmiş formunu sunar. Dolayısıyla kültürel sermayeye sahip eliti temsil eder.

Kültürel sermaye, bireyin doğuştan içinde bulunduğu aile, çevre, sosyal sınıf vb. tarafından kazanılır. Ekonomik eşitsizliklerin açıklanamadığı yerde devreye giren kültürel sermaye, kültürel pratikler, eğitimsel performanslar, dilsel beceriler, beğeniler vb. farklılıkları açıklamada yardımcı kaynaktır. Bireylerin statüleri, pozisyonları, sınıf hiyerarşisindeki yerleri bu kavram etrafında değerlendirilebilir. Birey, etkileşimde ve ilişkide bulunduğu kurumlar tarafından desteklenerek kültürel sermayesini geliştirir. Kültürel sermayenin temeli olan eğitim, sosyal alan içerisinde dolaşıma girerek yeniden üretilir. Bilgi sermayesi olarak ortaya çıkan kültürel sermaye kuşaktan kuşağa aktarılır. Bunun öncülüğünü egemen kültür aileleri ve bunların yetiştirdikleri fertler yapar. Bu bağlamda Ali Bey, Celâl Bey ve Fazıla aile kültürlerini dolaşıma sokarak elde ettikleri bilgiyle yeni eğitsel performanslar (dil, resim, müzik vb.) yaratırlar. Bu da sahip oldukları elit konumunun yeniden üretilmesine olanak sağlar. Böylece söz konusu roman karakterleri kültürel sermayeye sahip elit temsilini örnekler.

Ekonomik sermayeye sahip elitlerin durumuna baktığımızda: Ali Bey, zengin bir ailenin tek çocuğudur. Sahip oldukları maddi kaynaklar: Ayda yüz elli liradan gelir sağlayan gayrimenkuller, oturdukları koca konak, içindeki nadide eşyalar, annesinin mücevherleri ve cariyelerdir (Namık Kemal, 2016:156). Celâl Bey, ticaretle uğraşan amcasının işini devralmış, memur babasının ise yüklü miktarda serveti, Avrupa tarzında inşa ettirdikleri konakları ve cariyeleri vardır (Sami Paşazade Sezai, 2016:38). Fazıla ise servet, zenginlik sahibi bir babanın evladıdır. Oturdukları konak ve cariyeler sahip oldukları maddi kaynaklardır.

Ekonomik sermaye kendini mal-mülk, gelir, servet olarak gösterir. Ancak Tanzimat döneminde cariyeler de alınır-satılır değeri olan birer maddi kaynaktır. Bu nedenle dönemin maddi kaynaklarına kişi mülkiyetini de eklemek gerekmektedir. Ali Bey, Celâl Bey ve Fazıla aile servetinin hem sahibi hem de kullanıcısıdır. Elde ettikleri kültürel sermayenin çoğu da sahip oldukları maddi kaynaklar sayesinde. Aileler birer eyleyen olarak çocuklarının bilgi sermayesine yatırım yaparak eksikliklerini kapatma yoluna giderler. Bu nedenle ekonomik sermaye hiyerarşik sıralanmada daha büyük önem arz eder. Çünkü ekonomik sermaye beraberinde kültürel sermayeyi getirir, ancak tersi bir durumda söz konusudur. Dolayısıyla

çalışmanın konu bağlamında ele alınan eserlerde dönemin hem ekonomik hem kültürel sermayeye sahip elitlerini Ali Bey, Celâl Bey ve Fazıla temsil eder.

5.3. “Üst Ahlaksızlık” Söylemi Çerçevesinde Elit Temsili

“Üst ahlaksızlık” kavramı, Wright Mills’in *İktidar Seçkinleri* adlı eserinde yer verdiği bir konudur. Bu söylem, siyasal alandaki yolsuzlukların ortaya çıkardığı bir sorun olmanın yanında toplumun ahlaki yapısının bozulması olarak ele alınır. Mills’e göre “üst ahlaksızlık, Amerikan toplumundaki elitlerin en belirgin özelliğidir” (Mills, 2017:629). Buna sebebiyet veren merkez-çevre ilişkilerinin zedelenmesidir.

Toplumsal alan içerisinde bireyler ve bireyler arasındaki ilişkiler sistemi sosyal grupları oluşturur. “Sosyal grubun ilişkiler sisteminin kurallaşmış şekline de kurum adı verilmektedir” (Arslantürk ve Amman, 2011:301). Kurumlar aile, hukuk, din, eğitim, siyaset gibi toplumun değerlerine ve ihtiyaçlarına göre ayrılır. Bütün bu kurumsallaşmış yapılar bireyler, gruplar ve toplumsal alanla iç içedir. Dolayısıyla çevreden merkeze ya da merkezden çevreye bir etkileşim söz konusudur. Bu nedenle kamusal alanda meydana gelen olumsuz davranış örüntüleri, değerlerin yitirilmesi, ahlak anlayışının zayıflaması gibi durumlar sadece bu yönde tavır sergileyen insanların eseri değildir.

“Bir toplumda kurumların kendileri de yoldan çıkmış ve bozulmuşsa, bu kurumlarda yer alan görevlilerin de bozulmaları, yoldan çıkmaları doğallıdır... Üst ahlaksızlık sadece şirketlerde, ordu da, devlette yönetimin yoldan çıkması sorunu değildir. Üst ahlaksızlık, askerleşmiş devletin politikasıyla iç içe girmiş şirketler dünyasının zenginlerinin en temel özelliği durumuna gelmiştir” (Mills, 2017:629).

Böylece merkezde yer alan siyaset gibi kurumların, çevredeki kitle üzerinde olumlu ya da olumsuz etkiye sahip olduğu açıktır.

Osmanlı-Türk modernleşme hareketleri, merkez ile çevre arasındaki ilişkisellik durumunu ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Modernleşme, belli bir zaman sürecinin ve coğrafyanın toplumsal yaşam ve örgütlenme formlarına işaret eder (Giddens, 2018:9). Dolayısıyla modernleşme, kurumları, sosyal ve siyasal yapıyı, devleti, bireylerin değişmesi gibi birçok alana etki eder. Bu etki alanı Osmanlı modernleşmesi içinde geçerlidir. Dönem dönem yaşanan dil, kültür, inanç, ekonomik, askeri, idari yapılardaki değişiklikler imparatorluğun modernleşme öncesinden de görülür. Ancak Tanzimat Dönemi’yle birlikte modernleşme çalışmaları toplumsal değerlerdeki çatışmalara yol açar. Pozitivizmin etkisiyle

birlikte bürokratik bir zihniyet ve ruhani olmaktan ziyade maddi dünya görüşünü benimseyen insan tipi ortaya çıkar. Osmanlı-Türk modernleşmesiyle meydana gelen merkez-çevre farklılaşması, elitlerin kültürlerini, davranış biçimlerini ve hayata bakış açılarını değiştirir. Böylece yeni sosyal tipler görülür. Bunlar hem geleneğin içinde yaşar hem de modernliğin farkındadır.

Toplumun merkez yapısında, toplumu yöneten değerler, inançlar, semboller bulunmaktadır. Bunlar kurumlarla bir bütünlük gösterir. Merkezi değer sisteminin taşıyıcısı konumunda olan devlet, elitler aracılığıyla bunları topluma aktarır. Ancak toplumdaki herkes merkezi sistemin yapısında barındırdığı değerleri benimsemez. Modernleşme döneminde merkez ve çevre arasında, merkezi değerler konusundaki ortak görüş zedelenmeye başlar. Böylece kurumlar arasında ayrışmalar, farklı toplumsal tipler, gelenek-modern çatışması ortaya çıkar. “Ortamda heves edilecek, moda olarak benimsenecek, özenilecek şeylerin sayısı artıp değerler ve kurallar durmadan değiştikçe kitle toplumunda yaşayan bireyler hiçbir şeye güvenmeyecek duruma düşmekte” dirler (Mills, 2017:633-34). Böylece birey, savunmasız, bütün değişim ve dönüşümlere maruz kalmakta ya da birebir uymak istemektedir. “Üst ahlaksızlık, eski değerlerin gücünün yitirmesi, sorumsuzluğun örgütlü duruma getirilmesi artık kamusal bir bunalım, kamusal bir sorun sayılmamakta; tersine toplumsal sorunlara karşı gösterilen ilgisizliği, kabullenmişliği saklamak için halka karşı bunlardan yararlanılmaktadır” (Mills, 2017:633). Merkezi sistemdeki eski değerlerin yitirilmesiyle meydana gelen üst ahlaksızlık, Osmanlı-Türk modernleşmesinin ortaya çıkardığı yeni bir toplumsal alan bağlamında ele alınabilir.

Dönemin romanlarına yansıyan modern yaşam tarzı ve modernleşmenin yarattığı moral huzursuzluklarının en açık örneğini Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın *Şipsevdi* romanındaki Meftun karakterinde görmekteyiz. Romanın olay örgüsü şu şekildedir: Meftun, babası öldüğü zaman on dört-on beş yaşındadır. Amcası Meftun’a sahip çıkar ve onu eğitimi için Paris’e gönderir. Amcasının alafrangaya olan merakı Meftun’a da tesir eder ve Meftun Paris’te alafranga hayata düşkünlüğü ile kendini eğlencelere kaptırır. Eğlencesini eğitimine tercih eden Meftun, amcasının gönderdiği parayı bu yolda tüketir. Amcasının öğüt ve övgü dolu mektuplarını olmayan başarılarından ve sahte diplomalarından bahsederek cevaplar. Amcası öldükten sonra parası kesilir ve Meftun İstanbul’a dönmek zorunda kalır. İstanbul’a dönünce, ninesi Şeküre Hanım, annesi Lütfiye Hanım, kız kardeşi Lebibe, erkek kardeşi Raci’nin olduğu babadan kalma konakta yaşamaya başlar. Diğer taraftan teyzesi Vesile Hanım ile

kızları Rabia ve Hasene de sürekli olarak bu köşke gidip gelmektedirler. Paris'ten dönen Meftun alafranga yaşam tarzına olan özentisi ile ninesinden evin uşağına kadar herkese görgü kuralları ve alafranga yaşam biçimi ile ilgili dersler vermeye başlar. Edindiği âdetleri, kuralları evin bir odasını sınıf gibi kullanarak aktarır. Bu durumu yadırgayan ve oldukça rahatsız olan aile şikâyetçi olmakla birlikte buna hayır diyememektedir. Ailenin işlerini üzerine alan Meftun, ayda yirmi-yirmi beş lira bir gelir sağlar. Meftun'un kardeşi Lebibe, yan konaktaki Mahir'le evin hizmetçisi Zarafet vasıtasıyla mektuplaşmaktadır. Zengin bir enişte elde edebilmek için Lebibe'ye ders veren Meftun, Eleni'den mektuplaşma durumunu öğrenir. Bunun üzerine her iki taraftan gelen mektupların ilk olarak ona gelmesi için Eleni'yi harekete geçirir. Zarafet'i kandırarak mektuplaşma işini Eleni üstlenir ve mektupları ilk olarak Meftun'a ulaştırır. Böylece Meftun, ikisinin ilişkisi ve Mahir hakkında bilgiler edinmeye başlar. Mahir, çok zengin ama cimri bir adam olan Kasım Efendi'nin oğludur. Meftun bunu öğrenmekle hayaller kurmaya başlar ve bu ilişkiye ses çıkarmaz. Diğer taraftan Kasım Efendi'nin kızı Edibe'ye de göz koyar. Bunun üzerine alafranga hayallerine hızlıca ulaşmak istediği için Edibe'yi istemeye annesi ve teyzesini gönderir. Ancak Edibe'nin annesi Azize Hanım, alafranga düşkünlüğü olan birine kız veremeyeceklerini belirterek onları kovmaktan beter eder. Bu başarısız girişim üzerine ne yapacağını bilmeyen Meftun, akıl hocası olan Mösyö Mc Ferlan'a gider. Kasım Efendi'nin servetini elde etmek için ne gibi bir yol izlemesi gerektiğini danışır. Diğer taraftan Meftun'un kuzeni Rebia da Bedri adında biriyle görüşür. Buna da ses çıkarmayan Meftun'a karşılık Raci olup biteni tahmin eder ve kızları takibe alır. Gece çıktığı bu takipte Meftun'la karşılaşır. İkisinin de amacı bu kızların gece kimlerle, nerede, nasıl buluştuğudur. O gece bu kızlar Mahir ve Bedri'yle buluşarak tekin olmayan bir eve girerler. Meftun ve Raci, evden çıkmalarını bekler. Karşılaştıklarında Bedri ve Mahir kaçır. Kızları alıp eve gelen Meftun ve Raci ev halkının uyanmasıyla durumu çaktırmamaya çalışır. Bunun üzerine Meftun hep birlikte gezmeye çıktıklarını söyler. Meftun, Raci'yle ayrıca konuşmak için başka bir odaya geçer. Raci durumun vahim olduğunu, böyle bir namussuzluğa göz yumamayacağını belirtir. Kızların bir ara kılık değiştirerek Beyoğlu'nda bir eczaneye gidip hamilelik dönemindeki mide bulantısı için hap aldığını söyler. Ancak Meftun, Raci'nin bütün planları bozacağından endişe eder ve onu sakinleştirmeye çalışır. Bunun üzerine kızların ikisini çağırıp konuşmayı tercih ederler. Burada Rebia'nın hamile olduğu ortaya çıkar. Rebia bu durumu Bedri'ye haber verdiğini ancak Bedri'nin kabul etmediğini söyler ve yazdığı mektubu gösterir. Olan biteni duyan Vesile Hanım üzüntüden ve kızını Meftun'la evlendirme hayallerinin suya düşmesiyle bayılır. O günden sonra Lebibe,

Mahir'e kaçar ve sonradan evlenirler. Diğer taraftan Mösyö Mc Ferlan, Meftun'un hedefine ulaşması için bir çare bulur. Çare, Meftun'a piyangodan yüklü bir para çıktığının haberini yaymak ve buna herkesi inandırmaktır. Bu plan hedefine ulaşır. Özellikle para düşkünü Kasım Efendi haberi alır almaz kız Edibe'yi Meftun'a nasıl vereceğini düşünür. Bir gün Meftun'u ziyaret eder ve bu ziyaret sırasında kızı Edibe'yi Meftun'a başlık parası karşılığında verir. Meftun ve Edibe evlenir. Sonradan Meftun ve kardeşi Lebibe'nin çocukları olur. Evin hizmetçisi Zarafet, Şaban'dan hamile kalır ve çocuğu düşürmek için ilaç alır. Bunu gören Rebia da Bedri'nin kabul etmediği çocuğu bu yöntemle düşürür. Bu olayı Azize Hanım'dan duyan Şekure Hanım üzüntüsünden ölür. Meftun'un hayal ettiği hayat tersine döner. Kardeşi Lebibe ve eşi Mahir çocuğu ile birlikte gelip konağa yerleşir. Evin kalabalıklaşmasıyla ihtiyaçlar artar ve geçim sıkıntısı baş gösterir. Meftun yeni bir plan yapmak peşindedir. Mahir'e babasının mührünü ve senetlerini çalmasını ister ancak Mahir buna tepki verir. Başka bir çare bulma arayışında olan Meftun, kayınbiraderi Mahir'i Beyoğlu gecelerine ve alafranga eğlencelere alıştırır. Bu süreçte Mahir, Mösyö Mc Ferlan'ın karısı Madam Mc Ferlan'a âşık olur ve her istediğini yapar. Sonunda gidip babasının mührünü ve senetlerini çalar, Meftun'la ele geçirdikleri parayı gece eğlencelerinde tüketmeye başlarlar. Bu alafranga hayatın kocalarını yoldan çıkardığını düşünen Lebibe ve Edibe sık sık kocalarıyla kavga etmeye başlar. Kasım Efendi ise parasının çalındığını fark eder ancak nasıl olduğunu anlayamaz. Sonradan durumu öğrenen Kasım Efendi, oğlu Mahir'i evlatlıktan reddeder. Meftun evdeki kadınların erkekleri nasıl avlaması gerektiği konusunda dersler vermeye başlar. Lebibe, Edibe, Rebia ve sofü Azize Hanım eve erkek almaya başlarlar. Mahir bütün yaşadıklarını, karşılıksız aşkı kaldıramaz ve intihar eder. Bu sırada Meftun yurtdışına kaçar. Edibe ise baba evine döner ve başka erkeklerle görüşür. Durumu öğrenen Kasım Efendi, felç geçirir. Raci bütün olup bitenlerin tek suçlusunun Meftun olduğunu bilir. İki yıl sonra kardeşi Raci'ye bir mektup yazan Meftun yaşadıklarından ders çıkarmayarak hâlâ aynı anlayıştadır. İstanbul'a gelip servete konmak için Kasım Efendi'nin ölmesini bekler.

Roman kahramanı Meftun'un, babası öldüğünden dolayı sorumluluklarını amcası⁴ yüklenir. Amcası alafrangalığa özenen bir tip olarak görülür. Bunun üzerine Meftun'un eğitim

⁴ “Babası öldüğü zaman Meftun, on dört-on beş yaşında bir çocuktur. O ailenin alafrangalığa merakı yoktu. Bu hastalık, biraz Meftun'un amcasında vardı. Babası ölünce çocuğun eğitim ve öğretimini benimseyerek yeğenini yanına aldı. Öğrenimini tamamlaması için Paris'e gönderdi. Delikanlı, orada ne okudu? Askerlik mi ? Hekimlik mi ? Hukuk mu? Ticaret mi? Ziraat mi ? Sanayi mi ? Hayır, bunların hiç biri değil.. O bir kolay meslek izlemek istiyordu. ‘Armut piş, ağzıma düş’ derecesinde kolay ne meslek olabilir? Yeğeninün dünyada tek bir allame kesileceğini umarak İstanbul'da birtakım boş ümitlerle ağzı açık bekleyen amcasını Meftun, her hafta yalancı bir mektupla kandırarak o Fransız ülkesinde girmeyi mümkün gördüğü kuruluşlardan dolaşmadığını bırakmadı.

ve öğretim görevini üstlenerek onu Paris'e gönderir. Ancak burada her ay amcasından gelen parayı eğlencelere yatırır ve gelen mektuplara karşılık yalancı mektuplar ve sahte diplomalar gönderir. Amcası vefat ettiğinde eğitimini tamamlayamaz ve hiçbir şey öğrenmeden alafranga bir tip olarak geri döner. Batı'ya olan özentisi bütün hayatını etkisi altına alır. Yeteneksiz bir taklitçi olarak evin bütün üyelerine adab-ı muaşeret dersleri vermeye başlar. Anlattıklarıyla aile üyelerinin yaptıkları arasında farklılıklar olmasının yanında eksik, zararlı bilgiler verir. Hiçbir alanda uzmanlaşmamasına rağmen derin bir bilgiye sahipmiş gibi davranır. Bu Batı taklitçiliğine bir nevi amcası sebep olur. Amcası Meftun'u Paris'e göndererek orada bilim adına kendini geliştirmesini bekler ve onu gözünde yüksek bir mevkide konumlandırarak devamlı takdir edici söylemlerde bulunur.

“Meftun Beyefendi Paris'ten geldi geleli bir buçuk yıldan beri İstanbul'daki yaşayışını tamamıyla alafrangalığa dökmek istiyor. Bu isteği yoluna maddi, manevi olanca kudretiyle emek harcamaktan geri durmuyor, fakat amacının gerçekleşmesinde tamamıyla başarılı olamıyor...” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:67). “Meftun'un elinde alafranga âdetler, tertip ve servis meselelerinde kendine düstur edindiği bir ‘Savoir vivre’ [her konuda küçük bilgiler veren el kitabı] kitabı vardı. Her işinde bu esere başvurur, o sayfasını açarak uygulanacak noktaları seçerdi... Meftun'un o ev içinde alafrangalık için ‘forme’ [biçimlendirmeye] etmeye, yetiştirmeye, alıştırılmaya uğraştığı kimseler Zarafet'ten, Şaban'dan, Eleni'den ibaret değildi. Ailesinin bütün insanlarını o yolda eğitmeye karar vermişti. Bu kararını gerçekleştirmek için hesapsız engele, güçlüğe uğruyor, pek gülünç hallere sebep oluyor, ama kararından vazgeçmiyordu” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:70).

Meftun Bey, alafrangalığa olan özentisi ile “Türklüğe ait özelliklerle seçkinleşmiş bir orijinaliteyi kabul etmemek, böyle bir iddiada bulunanları adi görmek”te ısrar eder (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:76). Kendi yaşantısından başlayarak ninesinden evin hizmetçisine kadar herkesin alafranga yaşam biçiminin formlarını öğrenmesini, benimsemesini ve bu yönde davranış örüntüleri geliştirmesini ister. Ancak bu yolda verdiği dersler, çabalar

Ama hep alargadan [boştan] dolaşıyor, kayıtlı öğrenci sıfatıyla hiç bir yere girmiyor, dinleyici sırasında bulunabileceği kuruluşları, Üniversiteleri dolanıyor, hiç bir kitap açmadan, zahmetsizce, kulaktan bir bilgin oluverip meydana çıkmak istiyordu. Her ay bir çıkın parayla bir de uzun öğüt mektubu gönderen amcasını aldatmak için sahte diplomalar düzenlemeyi göze aldırılmaya kadar vardı. Zavallı adamı aldatmaktaki bu başarı kolaylığını görünce kuruluşlarda dinleyici diye bulunmak yorgunluğunu da bir yana atar gibi oldu (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:79). Meftun'un Paris'te, teorisini öğrenim defterlerine böylece yazdığı bilgilerinin uygulanması sırasında başı dönüp gözleri kararak pek ziyade taşkınlık gösterdiği bir zamanda amcası ölüverdi. Meftun da öğrenimini ilerletebildiği derecede bırakarak İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Amcası Meftun'un ve kendinden küçük kardeşi Raci ile kızkardeşi Lebibe'nin işlerini de üzerine almıştı. Amca Efendinin ölümüyle bu işler Meftun'a geçti. Meftun Paris'te çeşitli bilgiler öğrenirken sözde hukuk ilmini öğrenmekten de geri durmamıştı. İstanbul'a gelince ailesinin veraset meselelerine ait, görülmesi gereken hukuki işlerini düzeltmek için koltuğunun altına bir avukat çantası sıkıştırarak mahkeme mahkeme dolaştı. Kendi sözüne göre her işi yoluna koydu. Ailesine ayda yirmi-yirmi beş lira kadar bir gelir sağladı” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:83).

çoğunlukla başarısız olur ve gülünç duruma düşer. Alafrangalığın nasıl öğrenilmesi gerektiği konusunda,

“Tabii Frenk memleketlerinde bulunmakla, onların her âdetini görmeye, görülenlere ısrarla dikkat edilerek önce bilgi, sonra alışkanlık elde edilir. Oralarda bulunmayanlar bu görgü usulünü nasıl elde edebilirler? Bu âdetlerin teorileri bazı kitaplarda görülür. Uygulaması da Frenk dostlar edinilerek gerçekleştirilebilir. Ama bu da hayli uzun olur. Frenk usulü yaşamının kendine özgü bir usulle öğretilmesi kabil değil midir?” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:72-73).

Bütün bu sorgulamaların ardından Meftun, alafranga yaşam usullerine dair bir kitap çıkarmaya karar verir. Modernleşme ya da Batılılaşmayı zihinsel bir inşa sürecine uydurmaya çalışan Meftun, alaturka yaşama yama yapmaktan öteye gitmez. Yemek, müzik, giyim-kuşam, inanç, dil kültürüne yapılan dışarıdan müdahaleler taklitten başka bir şey değildir. Batılılaşmanın sembolik özelliklerini benimseyen Meftun, modernleşmeye dair somut olanın göstergesidir. Ancak medeniyet dairesi somut parçaları taşımanın yanında özgürlük, sivil toplum, demokrasi gibi soyut kavramların hayata geçirilmesine işaret eder.

Üst ahlaksızlık söyleminin *Şıpsevdi* romanında nasıl anlam bulunduğunu Meftun karakteri üzerinden okumak gerekir. Meftun romanda şıpsevdi, şık, alafranga, züppe olarak nitelendirilir. Ancak sadece bu özellikleriyle anlam bulmaz. Meftun,

“aşk, namus ve doğruluk konularında yeni fikirler besler ve ahlaksızlığı çıkarı için geçerli bir yol saymak istediği zaman alafrangalığı bahane eder. Böylece bazen budala bir züppe, bazen de kendi çıkarı için türlü kurnazlıkla düşünebilen, Machiavellici entrikalar kuran, toplumda dönen dolapları bilen ve açıklayan, Schopenhauer’u okumuş, insan tabiatına anlamış ve filozoftur” (Moran, 2015:142).

Kadın-erkek ilişkilerinin olay örgüsü içerisinde geniş yer tutması ve bu çerçevenin Meftun Bey’in alafranga bakış açısıyla şekillenmesi üst ahlaksızlık söylemiyle ilgili önemli çıkarımlar sunar. İlk olarak Meftun’un, kardeşi Lebibe ve kuzeni Rebia ile ilgili planlarına ve yaklaşımlarına bakmak gerekir:

“Meftun, zengin bir enişte elde edebilmek için Lebibe'nin eğitim ve öğretimine son derece hız verdiğinden ailede herkese mahsus olan pratik görgü dersinden başka kızkardeşine özel şekilde, yararlı bilgiler öğretiyordu. Bir gün Lebibe'yi karşısına almış, genç kadınların ava çıkıp çıkmamaları hakkında acayip bilgiler verir[ken]...”(Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:130-131).

Bunun üzerine Eleni'den, Lebibe'nin yan taraftaki komşunun oğlu Mahir'le mektuplaştığını öğrenir. Aradaki mektuplar Eleni aracılığıyla ilk olarak Meftun'a gelmeye başlar ve Meftun ilişkinin boyutunu, Mahir'in zengin bir aileden geldiğini anlar. Böylece

“Meftun'un ilk kızgınlığı yavaş yavaş dağıldı. Bu sevimliyi korkulacak bir şey saymaktan uzaklaşmaya başladı. Kız kardeşinin âşıkı zengince, uygun bir şeyse bu sevgiyi yasal bir şekilde dökmek kabildi. Bir nikâh, arkasından bir düğünle Lebibe'nin geleceği güven altına alınmış olacaktı” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:133).

Meftun bu durumu kendine mal ederek Lebibe'ye verdiği nezaket, zariflik, giyinmek, gezmek, konuşmak gibi derslerin başarıya ulaştığını düşünerek memnun kalır. Bu durum,

“Üstün meziyetlere, soluklu bir çalışma gücüne sahip olduğuna inanan, gerçekte ise, kendi arasına alacağı kimseleri kendi seçip kendi eğiten bir kliğe girebilmesi sayesinde yükselen ve hayatta başarı kazanan pek çok kimse, bir süre sonra, gerçekten ne olduklarını; geldikleri yerlere nasıl, nelerin ve kimlerin sayesinde geldiklerini unutup, başarılarını kendi meziyetlerini, çalışkanlıklarının eseri saymaya başlamaktadırlar” (Mills, 2017:639).

Dolayısıyla Meftun, verdiği derslerin başarısını kendine mal ettiği için güvenilir bir izlenim, etkin bir kişilik sahibi, alımlı bir kişilik görünümü kazandığını düşünür.

“Meftun, huyunu suyunu pek iyi tanımadığı bir delikanlıyla kızkardeşinin yollu yolunca kur yapmasına karşı çıkmamış, bir dereceye kadar göz yummak istemişti, ama işin böyle çarçabuk tenhalarda geceleri buluşmalara kadar varacağını düşünememişti. Mahir'in terbiyesinden de hiç emin değildi. Kızkardeşini korkusuzca tehlikeye attığı için delikanlıdan büsbütün sıtkı sıyrıldı. Düpedüz bir hiş pişten başlayıp az zamanda sevişmenin gidişini alaturka, alafranga, her türlü adet dışında böyle ileri bir dereceye vardırıran sevgililerin yanında Lebibe için yüzkarası olacak bir aşırı noktaya atılmayacakları ne bilinirdi? Belki de atılmışlardı bile! Hayır, hayır. Bin defa hayır. Kur demek bu demek değildir. Hemen kütüphanesine el atarak Matmazel 'Ermans Defo'nun kur bahsini açtı. Avrupa adetlerinde kur hakkındaki sınırlar... çizilmişti” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:183).

Bunun üzerine Avrupa âdetlerinin ahlak ve töresini usulünce bulur ve Frenklere iftira atıldığını belirterek “Kızı gece yarısı ailesinin evinden kaldırıp hırsızlamasına tarlalara, kırlara götürmek çapkınlıktır, ama buna kur denemez. Buna ne denir ben bilirim, ama bu saldırı kızkardeşime yapıldığı için burada söyleyemem. Dilim varmıyor” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:184). Meftun hem kardeşinin başına gelecekleri usulüne uygun bulmaz hem de bütün olanlara göz yumar. Çünkü

“Lebibe'nin namusu tehlikede kalmaya karşılık beri yanda seksen bin liralık bir servet var. Memleketimizdeki bu para kıtlığı zamanında bu kadar para bir hazine demek. Bununla ölçülemeyecek kadar az paralar için namusunu, vicdanını satmış, sonra da cemiyet içinde sahte bir görünüşle, ikiyüzlü bir hayat yaşamaya uğraşmış az insan mı vardır? Evet, Lebibe'nin davranışına hemen engel olmaya kalkışmamalı. Ne var ki, bu işte ağır davranmaya da gelmez. Onlara vakit bırakmadan önce, ben, kendi işimi daha önce becerivermeliyim” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:186).

Meftun, kendi çıkarları söz konusu olduğu için bütün ahlaki değerleri görmezden gelir. Bunu yapan birçok insanın olabileceğini düşünerek durumu normalleştirir. Meftun'un bütün o alafrangalık tutkunluklarını gerçekleştirebilmek için yüklü miktarda paraya ihtiyacı vardır.

⁵ “Evlence isteyen kimse nişan gününden başlayarak kur etmek üzere kızın evine girebilir. Her ne zaman isterse o evde bulunabilirse de terbiyeli bir adam hangi saatlerde kabul dileceğini sorarak uygun zaman dışında rahatsız etmekten çekinir. Bu görüşmelerde kızın annesi, ya da onun yerini alacak yakınlarından, arkadaşlarından bir hanım hazır bulunmak adettir. Kızla delikanlı yan yana oturabilirler. Ama aynı kanepede değil. Kapısı kapalı bir odada başbaşa kalamazlar. Oda kapısı hiç olmazsa yarı açık bulunmalı, dışarıdan her isteyen odaya girip çıkabilirdir. Birlikte sokağa çıkmış bulunurlarsa kız nişanlısının koluna girmeyip annesinin yanında yürümelidir” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:183).

Hedefine ulaşmak için bütün yolları mübah görüp, moral yönden meşrulaştırma sebepleri bulur. Kıtık zamanlarında para için namusunu, vicdanını satan insanların olması Meftun'un kendini haklı bulmasının bir yoludur. Ekonomik bunalımların yol açtığı endişeler para ve paranın satın alabileceği her şeyle çözüme kavuşacaktır gibi görünür. “Bu değer paranın en bol olduğu dönemlerde bile gücünden hiçbir şey yitirmemektedir. Birçok değerlerin silinip gittiği dönemlerde bile...” (Mills, 2017:634). Meftun, Tanzimat döneminde her şeyin parayla ölçüldüğü kapitalist bir düzenin habercisi; paranın güç, itibar, statü olarak anlam bulduğu çağın sembolüdür. “Toplum hayatında para her şeyin ölçüsü olunca, para sahibi kimseler, bu parayı ne yolla kazanmış olurlarsa olsunlar, toplum kendilerine saygı göstermektedir. ‘...para, milyonu bulunca günah kalmaz’ denmektedir” (Mills, 2017:634). Meftun'un roman boyunca kadın-erkek ilişkilerine yaklaşımı tam olarak bu yöndedir. Paranın milyonları bulması ahlaksızlığın meşrulaştırılması için yeterlidir.

“Meftun... yalnız Lebibe'yi Mahir'e vermekle kalmayarak Kasım'ın kızını da kendi almak düşüncesine kadar isteklerini genişletti. Kendi o eve güvey, kızkardeşi de gelin olduktan sonra ihtiyar Kasım gözlerini yumuverince o koca servetten dışarıya hiç bir şey sızmayacaktı. Bütün o alafangalık tutkunluklarını, deliliklerini gerçekleştirebilmek için Meftun'un böyle büyükçe bir paraya ihtiyacı vardı. Hele kayınbiraderi, yahut eniştesi olacak Mahir Beyi de bu zariflik ve alafangalık fikrinde ortaklığa razı edebilirse hovarda huylu kayınbiraderle şıklık düşkünü enişte, birlikte o servetin başına geçip böyle fikir ve istek birliği sayesinde işe çekidüzen verirlerse ne mutlu bir aile kurulmuş olur” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:135-136). “Mektupların okunmasından elde edeceği bilgileri kurnazlığına sermaye edinerek Lebibe'yi zavallı Mahir'e dirhem dirhem sattırmanın kolayını aramak. Bir kere Kasım Efendi'nin kızı Meftun'a, Lebibe de Mahir'e nikah edilsin, ötesi kolay” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:137).

Bireysel çıkarların baş gösterdiği toplumlarda ahlak anlayışının zedelenmesi kaçınılmazdır. Özellikle para kazanmayı, başarının ölçütü gören; parayı yaşamın vazgeçilmez değer nesnesi olarak konumlandıran bireylerde toplumsal normlar önemini yitirir. Çalışmaktan, üretmekten kaçan, ‘daha kolay nasıl servet sahibi olabiliriz’ düşüncesine kapılanlar vicdan ve merhametini kaybedecek duruma gelmektedirler. Özellikle

“Bir toplumda en üst çevreler orta düzeydeki çevreler bile kurnaz ve işini bilir olmanın yeterliliğine her şeyden çok inanmaya başlamışlarsa, böyle bir toplumda bireysel ahlak duygusu olan kişilere rastlamak güçleşir: çıkarıcılığa, işini bilir olaya dayanan bir toplumda ahlak ve vicdan sahibi bireyler yetişmez olur. ‘Para kazanmayı’ tek başarı ölçütü sayan, para sahibi olmayanları suçlayacak derecede kötü duruma gelmesini önleyebilecek başka bir değer kalmaz. İnançsız, hiçbir şeye bağlılık duymayan, dostluk, insanlık nedir bilmeyen birtakım kimseler başarıdan başarıya koşarlar; başarıdan başarıya koştukça da, şaşkına dönmüş toplum en büyük saygıyı, ahlaksızlığı bile en üst düzeylerde yapan bu ‘üst ahlaksızlara’ göstermeye başlar” (Mills, 2017:636-37).

Dolayısıyla Meftun, alafanga yaşamın eğlencesine ulaşmak için kızkardeşini satmayı dâhi göze alır. Ona göre kolay yoldan servet sahibi olmanın yolu kardeşi Lebibe'yi Mahir'le

evlendirmek, kendisinin ise Mahir'in kardeşi Edibe'yle evlenmesi olacaktır. Bu hedef Meftun için başarının ölçütü olarak belirlenir. Böylece bu yolda yarattığı moral huzursuzluklar, amacına ulaşması için olması gereken bir durum olarak değerlendirilir. Üst ahlaksızlık olarak nitelenebilecek bu durumlar Meftun'un üst ahlaksızlık elit temsili yapar.

Meftun, kızkardeşi Lebibe'nin bir milyonerin oğluyla; kuzeni Rebia'nında Bedri adında biriyle görüştüğünü bilir. Ancak bu duruma ses çıkarmayarak "Ben bu sevişmeleri pek masumca görüyorum. Bunlar yalnız birbirlerine kur ediyorlar. Evlenmeyle sonuçlanacak kur'larda ayıplanacak ne olabilir?" (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:162) deyip bu duruma meşruluk kazandırmaya çalışır. Bunun yanında kendisinin de milyonerin kızı Edibe'yle nasıl bir yoldan evliliğe varacağını düşünür. Bütün bu olanlarda Meftun amacını "evlenmeyle sonlanacak terbiye çerçevesinde bir ilişkilerine geniş davranmak daha doğrusu kur yapmalarını hoş görmek[ti]" (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:203) olarak açıklar. Niyeti ise "Edibe'yle değil, Kasım Efendinin seksen bin lirasıyla evlenmekti" (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:171). Dolayısıyla para, Meftun için istediği bir şey olmakla kalmayarak hayatında inandığı tek değer olur. Bu "varlığı ele geçirmeyi yalnız kendi istediğinden dolayı değil, yavaş yavaş insanlık hizmetinin uygar bir yolu diye düşünmeye başla[mıştı]r... isteğine ulaşmak için her türlü hile ve kurnazlığa başvurmayı da muhab (günah) değil, sevap sayıyordu" (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:181). Zengin olmak tutkusuyla girdiği bu çaba toplumun namus ve ahlak anlayışına aykırıdır. Meftun, bu değer yitimini meşrulaştırmayı 'insanlık hizmetinin uygar bir yolu' olarak görür. Dolayısıyla çalışmanın konu bağlamında Tanzimat dönemindeki yanlış Batılılaşma hareketlerinin üst ahlaksızlık boyutunu Meftun karakteri üzerinden görmekteyiz.

Zengin olma tutkusunun beraberinde getirdiği üst ahlaksızlık eylemleri, Rebia'nın hamile kalması sonucu Meftun'un gösterdiği tepkiyle devam eder. Evlenmeden Bedri'den hamile kalması ve bu durumu Bedri'ye bildirdikten sonra aldığı cevap Meftun tarafından haklı görülür. Bedri'ye göre,

"Medeniyet ilerleyeli evlenmelerin çeşidi çıktı. Her evlenme, sizin yüksek zannınız gibi imamı, muhtarını, mahalle halkını, bütün eşi dostu toplamakla ve doyurmakla olmaz... Aramızda yapılmasını teklif ettiğiniz evlenme geldi geçti. Tarafların kabul edişyle, külfetsizce oldu bitti. Bu tabii evlilikten sonra bir de davetle, dernekle, düğünle yapmacığını yapmak, karnında kimden olduğu belirsiz bir çocuk, köşeye oturan gelin olmak, böyle bir hal, gerçek bir evlenmeden çok tiyatro sahnelerinde başkalarının ibretli bakışları önüne konulacak bir komedyaya benzemez mi?" (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:255).

Meftun bu durum üzerine halkın izinden ayrılmada yalnız olmadığını anlayarak kendini elit olarak konumlandırır. Bedri'nin söylemlerini özellikle evlilikle ilgili fikirleri hakkında

“Öyle ya, her şeyde yenileşme ve yükselme gerek. Her şeyimizi uygarlığın ve zamanın gereklerine uydurmaya uğraşalım da aşk ve ilişki konusunda hâlâ analarımızdan gördüğümüz gibi mi kalalım? Bu ilerleme çağında hâlâ hükümet kurucusu Sultan Birinci Osman zamanındaki gibi sevişilmez ya?” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:256-57).

Toplumun ahlak, namus, gelenek-görenek anlayışına aykırı olan bu düşünme tarzı okurun gözünde de bir tür moral huzursuzluk yaratır. Meftun da Bedri gibi düşünen ve bunu uygarlığın arkasına sığınarak kabul edilebilir bir kılıf uydurmaya çalışan züppe bir tiptir. Lebibe ve Rebia’yı karşısın alıp gizli ilişkilerinin boyutunu anlamaya çabalaması ve bunu sabırla dinlemesi insanı hayrete düşürür.

“...başarıya ulaşmak için en uygun yol, herkese ve her şeye tebessüm etmek; herkesi dinlemek sabrını göstermek; konuşunca kendisi için değil, karşısındaki için ilginç olmayı bilmek; karşısındakini kişilere kendilerini önemli kimseler sanma olanağı vermek ve bütün bunları sanki içtenlikle yapıyormuş gibi görünebilmektir... kişi kendi öz benliğini bile ‘kişilik pazarına’ bir ‘meta’ gibi sürmek zorunda bırakılmış; şirketleşme çatısı altında düzenlenmiş yeni toplumsal hayatta başarı kazanmak isteyenlerin önünde bunlara uymaktan başka yol kalmamıştır” (Mills, 2017:639).

Dolayısıyla Meftun, toplumsal ahlaka aykırı bir duruma medeni olduğunu düşünerek yaklaşır. Ancak bu toplumsal alanda başarı kazanmak kişiliğin bir meta olarak sunulmasıyla olur. Çünkü başarıya ulaşmak için başka bir yol yoktur. Bu durumun karşısında karşıt bir görüş dile getiren Raci’dir. Ona göre kızların namuslarını kirletip karnındaki çocukla ortada bırakmak hiçbir felsefenin, akıl ve mantığın kuralı olamaz.

Meftun hamilelik konusunda Rebia’ya herhangi tepki göstermez. Sağduyulu ve pratik davranmaya çalışarak Raci’yi sakinleştirir ve Bedri’ye hak verir. Ancak

“Para kazanmak işiyle uğraşanların, ün ve itibar bakımından rakip tanımadıkları bir toplum düzeninde ‘pratik’ ve ‘sağduyulu olmak’ gibi deyimler bile anlamlarını değiştirmiş; ‘pratik’ kelimesi kişisel çıkarlara hizmet eden, sağduyulu olmak ise kişinin mali yönden işini bilen biri gibi davranması anlamına gelmeye başlamıştır. Paranın her şeyin önüne geçtiği bir toplum hayatında diğer toplumsal değerler etkinliklerini yitirmekte, bireyler kolay para kazanmak ve servet sahibi olmak için insaftan, merhametten çıkacak duruma gelmektedir” (Mills, 2017:634-35).

Meftun da servet sahibi olmayı amaçladığı için işini bilen biri olarak Lebibe ve Rebia’nın yaptıklarına karşı sağduyulu davranmaya çalışır. Ancak temelde kişisel çıkarların rol oynadığı pratik olma hâli vardır. Bu da beraberinde paranın her şeyin önüne geçtiği değer yitimi, ahlaki bozukluk gibi topluma aykırı davranış örüntülerini getirir. Üst ahlaksızlık söylemi böylece Meftun karakterinde anlam bulur.

Meftun belirlediği hedefe hâlâ ulaşamamış son çare Mahir’e, Kasım Efendi’nin kasasından mührünü ve senetlerini çalmasını ister. Ancak Mahir bunun düpedüz hırsızlık

olduğunu belirterek istediği şeyin ahlaki, vicdani hiçbir tarafı olmadığını savunur. Meftun ise bunu hırsızlık olarak algılamaktan ziyade kazanılmış hak olarak görür ve savunusunu şu şekilde yapar:

“Demek ki sen hırsızlığa aşağılık halkın verdiği anlamı veriyorsun. İnceleyelim. Milyonlarca lirası olan bir adam bu zenginliği nereden kazanmış? Dünyada bulunan parayı ve geliri nüfus başına bölersek herkesin payına büyük bir şey düşmüyor. Nasıl olmuş da o milyoner, o bir tek adam binlerce insanı kendi paylarından yoksun bırakarak kasasına, yahut imzası altına o kadar zenginliği koymuş? Bunu, kazanç adı altında insanlardan çalmış. Ama kazancını, her şeyi dıştan görenleri kandıracak biçimde yasalara uydurmuş. Hele bu kazancı noktası noktasına eşeleyelim. Karşımıza büyük bir hırsızlık yığını çıkar. Sonra bu büyük hırsızlar, varlıklarının yüzde biri, ikisi kadar para gözden çıkararak okullar, kütüphaneler yaptırıp kendi cinslerinden olan insanların saygılarına hak kazanmaya uğraşıyorlar. Ne gülünç komedi! Vicdan sahibi bir adam, hiç bir meslekte milyoner olamaz. Çünkü azıcık bir paranın yokluğu yüzünden köşede bucakta can veren zavallıların korkunç sefaletleri o vicdan sahibini gereğinden fazla para biriktirmekten alıkoyar, adeta iğrendirir. Sen asıl hırsız ceplerinde ıskarpela (tahta, metal ya da taş işlemeye yarayan bir gereç) ve çalık benizle yan aç, yarı tok dolaşan o zavallılar sanma. İnsanlığı soyan, hırsızın büyüğü işte milyonerdir” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:365).

Meftun'un hırsızlığı meşrulaştırmak için çektiği bu nutuk, Mahir tarafından tepkiyle karşılanır. Gerçekte ekonomik sermaye sahiplerinin, varlık içinde yokluk yaşayan insanların hırsız olduğunu belirtir. Meftun burada sömürüye başkaldıran bir tutum sergiliyor gibi gözüküp yapılan haksız kazanca vurgu yapsa da kendi çıkarından başka hiçbir şey düşünmez. Mahir'in hırsızlık yorumunu ise halkın düşünce anlayışı olarak ötekileştirip sıradanlaştırır. Böylece Meftun, hiyerarşik sınıflamada kendini üst katmanda konumlandırarak kendi gibi olmayanları halk kesimi içinde değerlendirir. Böylece göz yumduğu ahlaksızlıklar toplumsal hiyerarşide üst ahlaksızlık olarak nitelendirilir. O birinci mevkideki vagonların, şık giyinip birkaç Fransızca sözcük konuşmanın adamıdır. Bu da Tanzimat döneminde alafranga elit olmanın somut göstergeleridir. Bunun yanında “Meftun'un konağı, yalısı, köşkü, ekipajları (süslü faytonları) olacak, Beyoğlu kibar âleminde alafrangalığı, zarifliği, akıllılığıyla eşit olarak anılacak, kulüplerde özel yeri bulunacak, İstanbul'da modanın, yeni fikirlerin, Batı uygarlığının burada tek yayıcısı olacaktı” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:181). Bütün bu hayallerle yaşayan Meftun, insanlığın her hareketinin medeniyet kurallarına uyması gerektiğini belirtir. Ancak bunu yanlış bir formda sunduğu için romanda şık, şıpsavdi, alafranga, züppe olarak geçer. Meftun züppe ve alafrangalığına Mahir'i de bulaştırır. Beyoğlu'ndaki dostlarıyla tanıştırmak Mahir'i gece hayatına, eğlencelere, kadın düşkünlüğüne, bilgisizce bir Fransız hayranlığına alıştırmak. Amaç Kasım Efendi'nin mühür ve senetlerini almanın bir yolunu bulmaktır. Nitekim hedefine de ulaşır. Bunun yanı sıra Mahir, Lebibe'yi aldatmaya başlar. Ancak Meftun bu duruma karşı çıkmayarak

“Bir insanın yasal karısı başka, böyle yasadışı bağlantı kurduğu kadınlar da gene başka. Dünyada bir kadınla, nikâhlı karısıyla durmuş, oturmuş kaç erkek bulunabilir? Ben erkekliği, tabii noktasından düşündüğüm için... ne senin böyle bir sevdaya tutulmuş olmana kızarım, ne de bende böyle bir hal olduğu zaman senin kızmanı isterim. Sen seksen kadına gönül versen, Lebibe gene senin karındır. Onun yasal karın oluşuna hiç zarar gelmez” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:374) diyerek durumu meşru hâle getirir.

Bütün bunların yanısıra

“Bu kepazelikleri yaptırmak için yalnız izin değil, ders veriyordu. Kadının ödevi erkek avlamaktır. Durmamalı, avlamalı demiyor muydu?” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:416). “Meftun'un hanımlara verdiği kokettri dersinin büyüülü etkisinden oluşma erkek takımıydı... Edibe Meftun'u, Lebibe Mahir'i kıskanmak yüzünden umutsuzcasına bir kin içinde çırpınarak sözde kocalarından öç almak için aynı kötülüğü yapmak üzere Meftun'un büyüülü çağrısıyla eve gelen perilere kendilerini peşkeş çekiyorlardı” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:419).

Roman sonunda Lebibe, Rebia, Edibe ve sofı Azize Hanım bile eve erkek almaya başlar. Diğer taraftan Meftun ve Mahir de karılarını aldatır. Böylece romanda Meftun'un alafrangalık sevdası yüzünden mutlu ve sağlıklı bir evlilik ilişkisi görülmez. Mahir'in intihar etmesi üzerine Meftun, yurtdışına kaçar. İki yıl sonra Raci'ye gönderdiği mektupta aynı akıl, felsefe ve fikirdedir. Raci'nin deyimiyle “Eski filozoflardan biri ahlakı ahlsızlardan öğrendiğini söylüyor... İşte biz de moral dersini bundan alıyoruz” (Hüseyin Rahmi Gürpınar, 2018:44). Bu durum eskiye dair normların önemini yitirdiğini ancak yeni olana yönelik değerlerin ise yanlış anlaşılmasından kaynaklıdır. Mills'e (2017:631) göre,

“... moral huzursuzluklarının, moral sorunlarının nedeni, eski günlerden kalma değerlerin, doğruluk kural ve ölçülerinin şirketleşmiş çatısı altında düzenlenmiş çağdaş toplumsal yaşantımızın koşulları karşısında yetersiz kalmaları; bu çağa uygun yeni değerlerin, kuralların ise saptanıp ortaya konulmamış olmasıdır.”

Dolayısıyla Meftun, gelenek-modernite arasındaki kültürel-ahlaki çatışmanın sembolüdür. Ne gelenekseli savunur ne de tamamen modern, çağdaş olmayı içselleştirmiştir. Eski değer ve alışkanlıklara bağlılık kalmadığı gibi yeni olana dair de bilgi eksikliği vardır. Meftun'a göre “...bilginin bilgi olması için para getiren bir şey olması gerekir. Zengin ve iktidar sahibi kimselerin bilgili ve akıllı sayılmaları gerekir; çünkü, bu kimselerin aklınca, böyle olmasalardı zengin ve güçlü olmazlardı” (Mills, 2017:645). Bilgi, hazır servete konmak için bir araçtır. Burada önemli olan bilginin değil paranın güç olarak ele alınmasıdır. Çünkü servet, bireyin zaten akıllı, zeki, bilgili olduğunun göstergesidir. Meftun da aldığı alafanga ve yetersiz bilginin ancak Kasım efendi'nin servetine ulaştığında güç halini alacağını düşünür. Çünkü “bilgi artık bir ideal olmaktan çıkmış; bir araç durumuna indirgenmiştir... bilgi artık iktidar ve servet elde etmeye yarayan bir araç ya da en fazla, konuşmaları güzelleştiren bir süs sayılmaktadır” (Mills, 2017:645). Dolayısıyla Meftun servet, güç, statü, konum sahibi olmak

isteyip, alafranga hayallerini gerçekleştirmek için sosyo-kültürel ve sosyal-ahlaki düzenin bozulmasına hem sebep olur hem de göz yumar. Bu da üst ahlaksızlık olgusunun yanında üst bilgisizlik olgusuna da işaret eder. Ancak

“Yükselmenin bile ahlak yönünden belirli bir fiyata bağlandığı bir toplum düzeninde bunun başka türlü olması beklenmez. Fakat bunca yüksek yere gelebilmiş kimselerin içinde buldukları bilgisizlik, kültürsüzlük ve düşünsel seviyesizlikten nasıl olup da biraz olsun utanç duymadıkları... anlaşılacak iş değildir” (Mills, 2017:644).

Şıpsevdi romanı boyunca romancı Meftun karakteri üzerinde okuyucuda bu şaşılacak hissi uyandırır. Servet, ün, iktidar sahibi olmak milyonları kazanmaya bağlanmıştır. Ancak milyonlar artıkça ahlaki yapı bozularak azalmıştır.



6. TANZİMAT DÖNEMİ ROMANLARINDA ELİT DOLAŞIMI

Elit, benzerleri arasında niteliklerinin üstünlüğü ile öne çıkan seçkin anlamındadır. Kavramın anlam alanına açıklık getirmede üç önemli unsur vardır: güç (iktidar), kontrol ve etki. Elitler toplumsal kaynakların sahibi ve bunları kontrol edici konumda olmaları, karar verme sürecini etkileyebilecek gücü elinde bulundurmaları itibariyle birey ve toplum hayatında önemli bir yere sahiptir. Elit, nötr bir kavramdır. Üst tabakaya mensup bireylerden olabileceği gibi, alt tabaka üyeleri içinden de olabilir. Bu durumun ortaya çıkmasını sağlayan, toplumsal sınıflar arasında yer değiştirme ve yenilenmelerin olmasıdır. Ekonomik ve kültürel değişimler sonucu meydana gelen bu toplumsal hareketlilik “elit dolaşımı” kavramıyla ifade edilir. Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Henri Pirenne, Joseph Schumpeter elit dolaşımı teorisyenlerindedir. Pareto, görüşünü toplumsal-psikolojik bir tabanda açıklarken; Mosca, Pirenne, Scumpeter sosyo-ekonomik güçlere görece üstünlük tanıyan bir yaklaşımın savunuculuğunu yaparlar.

Toplumsal olana dair bir gerçekliğin incelenmesi, açıklanması ve yorumlanmasında edebî eser geniş anlam alanlarına sahiptir. Edebi eserin içeriği, toplumun yansıması olarak düşünüldüğünde edebiyatın sosyo-kültürel bir gerçekliğe sahip olduğu açıktır. Ancak edebî metnin kurgusal tarafı unutulmadan bu gerçekliği çözümlenmek edebiyat-toplum ilişkisi açısından sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Edebiyat sosyolojisi bağlamında ele alınan bu çalışmada, topluma dair sosyo-psikolojik ve sosyo-ekonomik unsurların edebî eserdeki yansımaları çözümlenmiştir. Bu çerçevede araştırma Fazıla, Felâton Bey, Bihruz Bey, Ali Bey karakterleri çerçevesinde incelenmiştir.

6.1. Fazıla’dan Peyman’a, Peyman’dan Fazıla’ya Elit Dolaşımı

Elit dolaşımı Vilfredo Pareto için elit-elit olmayanlar arasında gerçekleşen yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya doğru bir hareketlilikdir. Elitlerin, elit olmayanları yetenekleri, başarıları nedeniyle aralarına almaları elit dolaşımını gerçekleştirir. Bu tersi bir durumda arz

eder. Elitler sahip oldukları becerilerin zayıflamasıyla, onlardan daha iyi seviyede olanların elit konumuna yükselmesiyle kendi elit konumlarını kaybederek elit olmayanlar arasına girerler.

Pareto, teorisini toplumsal-psikolojik bir temelde açıklar. Toplumsal eylemlerin ardında duygu, tutku ve içgüdülerin yattığını belirtir. Bunları tortu olarak adlandırarak, meydana gelen ‘insan eylemlerinin dışsal ayrıntıları’ nı da türem olarak açıklar. Bu başlık altında elit dolaşımı Fazıla karakteri üzerinden çözümlenecektir. Roman dört ara kitaptan oluşmaktadır. İlk iki ara kitapta ana kahraman olan Fâzıla, elit olarak karşımıza çıkar. Üçüncü ara kitapta kimlik değiştiren Fâzıla artık Peyman adında bir cariyedir. Romanın sonlarına doğru ana karakter, yeniden Fâzıla kimliğiyle elit olarak görülür. Bu başlık altındaki amaç, söz konusu kimlik değişimine sebebiyet veren sosyal, psikolojik ve ekonomik olguları elit dolaşımı teorisi çerçevesinde incelemektir.

Pareto’nun teorisi tortular ve türemler etrafında şekillenir. Burada elit dolaşımı, altı tortu kategorisinden ve bu içgüdülerin meydana getirdiği rasyonel eylem olan türemler aracılığıyla çözümlenecektir. Uyuşma-birleşimler, korunma-grup devamlılığı, anlamlılık-etkinlik, sosyalleşme-sosyallik, bütünlük-bütünlük, seks-cinsel içgüdüler altı ana tortuyu oluşturmaktadır. Roman kahramanı olan Fazıla’nın hayat çizgisi, tortular ve türemlerden hareketle ele alınarak elit dolaşımının nasıl gerçekleştiği ortaya konulacaktır. İlk olarak Fazıla’nın nasıl bir aile ortamında büyüdüğüne değinmek yerinde olacaktır. Fazıla, servet sahibi, zengin, onurlu ve dürüst biri olan Sai Efendi’nin kızıdır. Sai Efendi, oldukça bilgili, her konuya ilgi duyan, temiz, iyilik ve doğruluk sahibidir. Fazıla’nın annesi Şefik’i dünyaya getirdikten kısa bir süre sonra vefat eder. Evin idaresi ve çocuğun bakımı için evlenmek zorunda kalan Sai Efendi, Calibe adında bir kadınla evlenir. Fazıla üvey annesinin elinde maruz kaldığı haksızlıklara ve şiddete rağmen kendini kültürel anlamda yetiştirir. Çocukların bakımı için görevlendirilen mürebbiye aracılığıyla Fazıla, Türkçe’yi pek güzel yazıp okumaya başladığı gibi Fransızca’yı da bir yandan ilerletmekte, piyano, resim derslerini çalışmakta, kitap okuma konusunda oldukça hevesli görünmekteydi. Bunun yanı sıra zeki, yetenekli Fazıla, güzel ahlak ve faziletin sembolüydü. İlk ara kitap, Fazıla ve Remzi’nin evlenmesiyle son bulur. İkinci ara kitap Fazıla’nın gelin geldiği evde geçirdiği yeni bir âlemdir. Cimri babası öldükten sonra zengin ve servet sahibi olan Remzi Bey, parasıyla kibar âlemine girmiş oldu. Ancak bu birdenbire sıçrayış kibarane yaşamak için gerekli olan şeyleri tedarik ettirse de asil bir yaşam biçimini benimsemek adına yeterli olmadı. Remzi Bey her şeyi parayla satın alabileceğini düşünen, eğlenceye düşkün, paraya tapan, debdebe ve gösteriş meraklısı olan,

atlı arabalarla gezen, en moda ve zarif kıyafetler içinde bulunmasına rağmen kültürel ve fikri gelişim konusunda son derece geridir. Fazıla duruşu, zekâsı, bilgisiyle zamanla Remzi Bey'in bazı davranışları üzerinde olumlu yönde tesir eder. Ancak

“Hiçbir an ve zamanını beyhude yere sarfetmeyip okumak ve yazmak gibi meşagili nafia [yararlı uğraşlar] ile geçirmek ve musahebatı [sohbeti] da o yola münhasır olmak gibi bir hâlde büyümüş, o ana kadar o yolda yaşamış olan Fazıla, tezevücünden [evliliğinden] sonra zevcinin muhabbetiyle bunların hiçbirini aramamaktaysa da gecenin yedisine, sekizine bazen de dokuzuna kadar Remzi'nin arabasının sedasını beklemek üzere pencere önlerinde geçirdiği saatler kendini pek sıkıyordu” (Fatma Aliye, 2014:183).

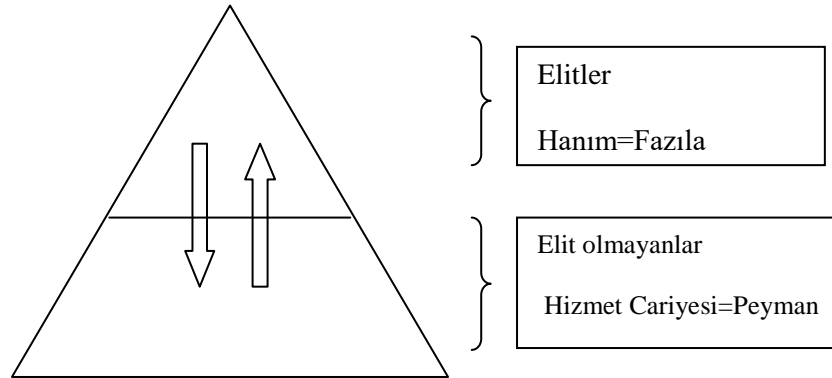
Fazıla ve Remzi Bey zıt mizaçlıydı. Kitap okumak, piyano çalmak gibi uğraşlarla mutlu olan Fazıla'ya karşılık Remzi, bunlardan sıkılan, gösterişli eğlencelere ve kadınlara düşkünlüğü ile görülür. Fazıla her şeyin metalaştırıldığı, sahiçiliğini yitirdiği bu evlilik âleminde kendine yabancılaşır. Toplumsal normlara verdiği önem, kültürel sermayesinin üstünlüğü ile ilk iki ara kitapta sahneye çıkan Fazıla, ekonomik bir elittir. Elit konumunda yer almasının sebebi, yetenek, zekâ bakımından en iyi olma, bunun yanında sahip olduğu ekonomik değere bağlı kazandığı 'hanım'lık statüsüdür. Hem babasının evinde hem de evlenerek geldiği konakta 'evin hanımı' statüsünü taşır. Bu mertebelendirme ekonomik ve kültürel sermayeye dayanır. İkinci ara kitapta kendine, benliğine, varoluşsal yönlerine yabancılaşan Fazıla, öz benliğini bulmak için bir maceraya atılır. İntihar süsü vererek kendini İstanbul'dan, baba ve koca evinden kurtararak yeni bir Fazıla'yı bulma arayışındadır. Bu içgüdü Pareto'nun “uyuşma-birleşimler” tortusuna işaret eder. Yaratıcı hayal gücüyle maceraya başlama Fazıla'yı kaçma eylemine iter. Bu türemin ardında yatan tortu Fazıla'nın kendini bulma, kendisiyle uyuşma ve birleşme duygusunun sonucudur. Üçüncü ara kitapta Fazıla, Peyman adında bir hizmet cariyesi olarak Beyrut'tadır. Artık alınır-satılır bir meta değeri yüklenen Fazıla, bütün elit kimliğinden arındırılmış hizmetçi Peyman olarak karşımıza çıkar. Fazıla'dan Peyman'a hem bir kimlik değişimi hem de kimliği var eden ekonomik ve kültürel sermaye yitimi göze çarpar. Fazıla, artık başkasının kendisi üzerinde tahakküm kurabileceği, mülkiyet olarak konumlandırılan bir meta değeri yüklenir. Yeteneği, becerisi, akıl ve zekâsıyla Muhterem Bey konağında bir yer edinen Fazıla, okuma-yazma dahi bilmeyen Peyman'dır. Bu kimlik değişimi elit dolaşımında Fazıla'yı alt bir kategoriye çeker. Peyman kimliğine bürünmesinin sebebi “korunma-grup devamlılığı” tortusuna işarettir. Güvenliği oluşturmak ve sağlaştırmak amacıyla Peyman adını kullanır ve hizmet cariyesi olarak kendini konumlandırır. Odalık olarak değil de hizmet cariyesi olma statüsü Fazıla'nın yerleşik davranış biçimlerine, toplumsal değer ve normlara, geleneğe olan bağlılığının göstergesidir.

Çünkü Fazıla hâlâ evli yani nikâhlıdır. Bunun yanı sıra Fazıla, bekâr dahi olsa aldığı aile eğitimi ve kendini yetiştirme biçimi odalık olmasına izin vermeyebilirdi. Fazıla'dan Peyman'a gerçekleşen dolaşım, değişim arzusunun eyleme dökülen hâlidir. İçgüdülerin ortaya çıkardığı bu türem elit-elit olmayan kategorileri arasında bireysel bir dönüşüme sebep olur. Elit olan Fazıla, elit olmayan Peyman'a dönüşür.

Hizmet cariyesi olarak Muhterem Bey konağına alınan Peyman, olgun, ağırbaşlı duruşuyla kısa sürede evin hanımı, çocukları tarafından oldukça sevilir ve güven duyulur. Ciddi, akıllı, becerikli, pratik olan Peyman, bu özellikleriyle evin bütün işlerini ve sorumluluklarını üstlenir. Konağın baş kalfalık hizmeti ve iki küçük hanımın dadılığı ona verilir. Böylece Peyman, geldiği evde kısa sürede yakın ilişkiler kurar. Evdeki efendilerden hizmetçilere kadar sevilip sayılan Peyman, kabul görme arzusuna erişerek sosyalleşir. Bu durumun temeli “sosyalleşme-sosyallik” tortusuna dayanır. İnsanlarla yakın ilişki kurma güdüsünün başarıya ulaşması eylemin dışsal ayrıntısıdır. Beyrut'ta Fazıla'yı gören eski nişanlısı Mukaddem, ölmediğini anlayarak olayın gerçek nedenlerini öğrenir. Nişanlarının bozulması, Fazıla'nın başkasıyla evlenmesi ve ölüm haberi üzerine hastalanan Mukaddem, Fazıla'nın yaşadığını gördüğünde onunla yeniden birlikte olma hayalleri kurar. Ancak Fazıla buna karşı çıkararak hâlâ Remzi Bey'le nikâhlı olduğunu belirtir. Muhterem Bey'in oğlu Şebip de Peyman'a âşık olur ve odalık almak ister. Şebip'in Peyman'ı odalık almak istemesi sahip olduğu konumdan kaynaklıdır. Kendisi ekonomik ve kültürel sermaye sahibiyken, Peyman okuma yazmayı bilmeyen, alınır satılır bir metadır. Ancak Peyman odalık olmayı reddettikten sonra Şebip duygularına karşı koymayacağını anlayarak Peyman'a sahip olmanın ancak onu kendine hanım etmekle mümkün olacağını düşündü. Peyman, evin hanımı olma gibi hiyerarşik bir statü atlama derdinden ziyade zamanla Şebip'e karşı duygularının olmasıyla buna içten içe olumlu bakar. Fakat Remzi ölmeden nikâh düşmeyeceği için Şebip'i umutlandırmaz ve gönlünü istediği gibi kullanma hürriyetine sahip olmadığını belirtir. Bunun nedenini ise şimdilik açıklayamayacağını söyler. Peyman'ın Mukaddem ve Şebip'e karşı bu duygu durumları ve tepkileri “anlamlılık-etkinlik” tortusunun eyleme dökülmüş hâlidir. Duyguları ifade etme ihtiyacı ve bunu eyleme dökme sonucunda doğan bu güdü Peyman'nın ayrıca değerlerine olan bağlılığını da gösterir. Şebip tarafından Peyman'a kazandırılmak istenilen hanımlık statüsü, Peyman'ın olgun ve faziletli olmasından kaynaklıdır. Hizmet cariyesi olarak bu statüye layık görülme oldukça önemlidir. Ki kadınlara karşı olumsuz düşüncelere sahip Şebip gibi birinin Peyman'la evlenmek istemesi oldukça şaşırtıcıdır. Ancak buna ortam hazırlayan Peyman'ın duruşu, ciddiyeti, aklı ve kişiliğidir. Peyman, oluşturduğu

iyi imajı sürdürme eğilimi göstererek kazandığı özgür bireysel kimliğini korumayı amaçlar. Bu güdü “bütünlük” tortusuna işaret eder. Babasının hastalık haberini aldığında İstanbul’a gitmek zorunda kalan Peyman, Şebip’e hitaben bir mektup yazar ve satıldığı parayı da mektuba ilişirir. Mektup, duyguları ifade etmede sembolik bir değer taşıdığı için “anlamlılık-etkinlik” tortusuna işaret eder. Remzi’nin öldüğü haberini alan Peyman artık hür ve serbesttir. Üzerinde artık kocalık hakkı bulunmadığından ve nikâhı düştüğünden dolayı Şebip’e istediği gibi bakabilmekte kendisini özgür hisseder. Şebip’e yazdığı mektupta da sırlarını açıklayacağını ve karısı olmaya hazır olduğunu belirtir. Bu duygu, arzu ve içgüdü “cinsel içgüdüler-seks” tortusunun göstergesidir. Roman sonunda İstanbul’a giden Peyman, yeniden Fazıla kimliğiyle karşımızdadır. Gerçekler ortaya çıkar ve Peyman, Şebip’le evlenerek Fazıla Hanım kimliğini ve statüsünü yeniden kazanır.

Pareto’nun elit dolaşımını temellendiren tortular ve türemler, Fazıla-Peyman kimliğiyle çözümlenir. Elit dolaşımı, birey bağlamında ele alınsa da bu durumu şekillendiren toplumsal, ekonomik etkenlerin etkisinin olduğu aşikârdır. İstanbul’da ekonomik bir elit olarak karşımıza çıkan Fazıla’yı, Beyrut’ta hizmetçi Peyman olarak görmekteyiz. Bu durum elit ve elit olmayanlar arasında bir dönüşümün göstergesidir. Fazıla elit katmanını işgal ederken, Peyman elit olmayan kategoride yer alır. Bu durum evin hanımı ve hizmet cariyesi arasındaki hiyerarşik yapılanmaya işaret eder.



Tablo 2: Fazıla’dan Peyman’a, Peyman’dan Fazıla’ya Elit Dolaşımı

Yukarıdaki tabloda Fazıla karakteri üzerinden gerçekleşen elit dolaşımı karakterize edilir. Pareto’nun sosyal-psikolojik tezi çerçevesinde çözümlenen karakter, yine kendisinin elit-elit olmayanlar sınıf ayrımına dayanarak incelenir. Bu katmanlar arasında gerçekleşen yenilenmeler ve yer değiştirmeler bireyin (Fazıla) toplumsal konumunu yeniden inşa eder.

Fazıla'nın elit dönüşümü içerisinde konumlandırılmasını ekonomik sermaye temelli görüşlere bağlı olarak da ele alabiliriz. Gaetono Mosca, Henri Pirenne, Joseph Schumpeter bu çerçevede birçok fikir öne sürmüşlerdir. Mosca, elit dolaşımını para, eğitim, din, bilim, askeri vb. faaliyet alanlarındaki beşeri faktörlerin oluşturduğu “sosyal güç” olgusu çerçevesinde açıklar. Elit dolaşımı, bu faaliyet alanlarının birisinde aktif olmak, yeni yeteneklerin, zenginlik kaynaklarının, dinlerin, fikir akımlarının keşfedilmesiyle gerçekleşir. Bu görüş Fazıla çerçevesinde ele alındığında, ilk iki ara kitapta ekonomik ve kültürel sermaye sahibi olarak karşımıza çıkar. Üçüncü ara kitapta Peyman kimliğiyle bütün sermayesini yitirmiş görünür. Son aşamada ise baba evine gider ve Şebip'le evlenerek yeniden ekonomik ve kültürel gücüne ulaşır. Mosca'nın elit dolaşımı teorisinde Fazıla-Peyman karakterinin sosyal güç kaynağı, ekonomik üstünlük (para) ve entelektüel birikim (eğitim) faktörleridir. Diğer taraftan Pirenne, ekonomik gelişmelerdeki her değişimle toplumsal süreklilikte bir kesinti olacağına işaret eder. Joseph Schumpeter de elitlerin dolaşımında bireysel ve toplumsal faktörleri birlikte düşünerek birden çok dolaşım sürecinden bahseder. Bu dolaşım kategorilerinden biri olan “sınıf içinde, bir sınırdan ötekine gidiş geliş şeklinde yaşanan hareketler”, Fazıla-Peyman değişimine örnektir. Fazıla, elit-elit olmayanlar olarak ayrılan sınıf yapısında İstanbul-Beyrut sınırlarında yaşanan gelişmelerle elit dönüşümünü gerçekleştirir. Dolayısıyla Pirenne ve Schumpeter, Marksizm'den etkilenerek görüşlerini ortaya koymuşlardır. Elit-elit olmayan arasındaki ayrım ekonomik sermaye temelli güç dengesinin değişmesidir.

6.2. Ekonomik Elitlerin Dönüşümü

Eski zengin ve asil aileler soya dayalı statüye göre sınıflandırılırken yeni dönem zenginler servete dayalı statüye göre konumlandırılırlar. Paranın getirdiği güce bağlı olarak hiyerarşik yapının üst katmanında yer alan bu servet sahiplerini ekonomik elitler olarak ele alabiliriz. Servet bireyin kişiliğinin bir ürünü olmadığı gibi beraberinde getirdiği güç de kişinin öz varlığına bağlı değildir. Bu nedenle prestij kaynağı ekonomik elitlerde servet ve zenginliğe dayanır. Söz konusu elit grubu, eski üst sınıfların sakin yaşam tarzına, ağırbaşlı hâllerine modernleşmenin etkisiyle yeni bir biçim getirir. Gösterişli mekânlar, kıyafetler, arabalar, yemekler; süslü dil gibi birçok faktör Tanzimat döneminde ortaya çıkan ekonomik elitlerin özelliklerindedir. Bunlar öyle büyük servetlere sahiplerdir ki para sıkıntısı

çekmedikleri için çalışma zorunluluğunu hissetmezler. Toplumsal ve kültürel yaşam biçiminin servete dayanması statü hiyerarşisinin en üstünde de para, güç sahibi kişilerin bulunmasını beraberinde getirir. Bu dönemde ortaya çıkan zenginlerin ayrı bir sınıf oluşturdukları söylenebilir. Ekonomik elit olarak ortaya çıkan bu kimselerin karşısında daha yüksek düzeyde bir servet sahibi ya da servetlerini yitirmeye yol açacak bir durum olmadıkça bunlar üst sınıf olarak prestijlerini koruyacaklardır. Ancak bu ekonomik elitler eskilerin asil ve soylu sınıfına göre eğlenceye düşkün, kendini beğenmiş, gösteriş meraklısı kimselerdir.

Elit dolaşımı Vilfredo Parteo'ya göre elit-elit olmayanlar arasında gerçekleşir. Pareto, tezini sosyal-psikolojik bir temele dayandırır. Gaetono Mosca, Henri Pirenne ve Joseph Scumpeter ise sosyo-ekonomik faktörlere bağlı olarak tezlerini açıklarlar. Üst-alt sınıf hiyerarşisine dayalı olarak ele alınan ekonomik elitler, sahip oldukları servet, zenginlik, prestij bakımından üst sınıfta konumlandırılır. Modernleşme hareketlerinin bu yeni sınıf ekonomik elitleri ortaya çıkardığı söylenebilir. Özellikle özel mülkiyet anlayışının ortaya çıkmasıyla yeni bir kapitalist sınıf doğmaya yakındır. Bu başlık altında Tanzimat dönemi romanlarında ortaya çıkan ekonomik elitlerin nasıl bir dönüşüm geçirdikleri ele alınacaktır. Çalışmanın konu bağlamındaki roman karakterlerinden ekonomik elitler olarak Felâton Bey, Bihruz Bey, Ali Bey ve Remzi Bey'i görmekteyiz. Bu roman kahramanlarının hepsi babalarını kaybettikten sonra büyük bir servete konan ekonomik elitlerdir. Sınıf hiyerarşisinin üst katmanını işgal etmeleri sahip oldukları servet faktörü sayesinde. Felâton, Bihruz, Remzi Beyler yanlış Batılılaşmanın kurbanı olarak bütün servetlerini gösterişli kıyafetlere, yemeklere, arabalara, Fransızca hocalarına, eğlencelere, kadınlara yedirerek tüketmişlerdir. Ali Bey ise hayatında yaşadığı hayal kırıklıkları, iftiralar sonucunda bütün parasını eğlence mekânlarında ve kadınlara olan düşkünlüğüyle yitirmiştir. Dolayısıyla bu beyler babalarından kalan servetle ekonomik elit olarak üst sınıfta yer alırken; bütün servetlerini kaybetmeleri sonucu birer mirasyedi olarak alt katmana geçmişlerdir.

Mosca'ya göre sosyal güç olgusu; para, din, eğitim, bilim, askeri vb. faaliyet alanlarındaki beşeri faktörlerden oluşur. Felâton, Bihruz, Remzi ve Ali Beylerin üst-alt sınıf dolaşımını sağlayan sosyal güç, servettir. Ekonomik üstünlük bireyi güç, itibar, prestij, statü sahibi yapar. Ancak bu ekonomik elitler ekonomik güçlerini denetleyemedikleri için servete dayalı statülerini, prestijlerini ve güçlerini kaybederek elit olmayan sınıfa düşmüşlerdir. Mosca'nın yanında Marksizm'den etkilenen diğer görüş savunucuları Henri Pirenne ve Joseph Scumpeter'dir. Pirenne, kapitalizmin gelişmesindeki her farklı dönemin değişik bir

kapitalist sınıfın egemenliğiyle karakterize olabileceğini söylemektedir. Tanzimat döneminde ekonomik elitler ortaya çıkar. Bu yeni sınıf, ekonomik sermayesini sağlıklı yönetebildiği sürece ekonomik etkinliğin yeni önderi hâline gelir. Ancak yönetemezse ekonomik etkinliğini kaybeder. Bu da elitlerin dolaşımında ekonomik gücün yarattığı değişimdir. Dolayısıyla Pirenne'nin tezine göre, Tanzimat dönemi ekonomik elitleri ortaya çıktığında yeni bir etkinlik alanı oluşturmuştur. Romanlarda geçen Felâtun, Bihruz, Remzi ve Ali Beyler bunların temsilcileridir. Ancak servetlerini yönetemedikleri için ekonomik etkinliklerini yitirmişlerdir. Diğer taraftan Joseph Schumpeter, elitlerin dolaşımında birden fazla dolaşım sürecinden bahseder. Roman karakterlerinin yaşadığı değişimi ele aldığımızda “ailelerin yükseliş ve düşüşleri” bu elit dolaşımı kategorisini örnekler. Miras diğer aile üyelerine de aittir. Dolayısıyla zenginlik sadece bireysel değil ailevi olarak vuku bulur. Ancak ailede eğlenceye düşkün olanlar tarafından kaybedilen servet bütün aile üyelerini etkiler. Böylece elit dolaşımı ailelerin yükseliş ve çöküşleriyle gerçekleşir.

7. SONUÇ

Elit ve entelektüel kavramları tarihsel süreç içinde ele alındığında her yerde ve her zaman geçerli olabilecek bir anlam alanına sahip değillerdir. Sosyal bilimler literatüründe tartışmalı olan bu kavramlar köken bakımından Batı'daki gelişmelerle birlikte ortaya çıkarak dönemlere, toplumlara, milletlere, kişilere göre farklı bakış açıları çerçevesinde anlam bulur. Dolayısıyla elit kavramının 'nötr' bir yapıda olması çalışmanın çıkış noktasını oluştururken; entelektüel, farklı tarihsel, toplumsal, kültürel ve zihinsel inşa süreçleri olarak cisimleşir.

Tanzimat dönemi romanlarında elit ve entelektüel temsilini saptamayı amaçlayan bu çalışmada dönem romanları, söz konusu tipolojilerin ne şekilde inşa edildiğini ortaya koymuştur. Dönemin zihinsel yapısını, sınıf teorisini, iktidar-güç ilişkilerini, sosyal-kültürel ve ekonomik alanın toplumsal çözümlenmesini sunması açısından fayda sağlayacak bu çalışma düşünsel zeminde farklı tonlarda neticelendirilmiştir.

- ✓ İncelenen romanlarda entelektüel temsilleri heterojen bir yapı oluştururken elit temsilleri homojen bir yapıdadır. Dolayısıyla romanlarda hiyerarşik yapılanma elitler için geçerli bir durum arz eder. Söz konusu elitler ise ekonomik temelli sınıf hiyerarşisinde en üst konumda yer alırlar.
- ✓ Tanzimat dönemi romanlarından hareketle hem Osmanlı toplum yapısının izlerini görmek hem de yeni dönem Türkiye'sinin temel taşlarını anlamlandırmak mümkündür. Dolayısıyla Tanzimat Dönemi'nde elit ve entelektüel temsilleri çözümlenirken Osmanlı'nın idari, dini, ekonomik, hukuki ve bilimsel yapısı çözümlenmeye ihtiyaç duyar. Batılı anlamda söz konusu kavramlar arasında kesin bir çizgi çizilebilmek olanaklı iken, Tanzimat Dönemi'nde bu kavramların temsilleri paralel bir yapı arz eder. Dolayısıyla seçkin olmak beraberinde aydın olmayı getirir. Ancak edebiyatın sağladığı farklı anlam katmanları elit ve entelektüel arasında bir sınır çizmeye imkân tanır. Çalışma dâhilinde çözümlenen romanlarda Batılı anlamdaki entelektüel temsilen Rakım Efendi boy gösterirken, Türk ideal aydın ve bürokrat-aydın temsillerini Mansur Bey'den hareketle görmekteyiz. Rakım Efendi, evrensel düzeyde bir amatör entelektüel; kültürel sembollerin kullanıcısı olarak Doğu-Batı sentezini sağlayan tekrarlayıcı ve yaratıcı entelektüel; insan bilgisini ve özgürlüğünü birey odaklı artırmayı

amaçlayan ideal bir entelektüel temsilidir. Rakım Efendi'ye karşılık Mansur Bey ise yerelde kalan bir amatör entelektüel; Doğu'nun kültürel kodlarına önem veren tekrarlayıcı entelektüel; insan bilgisini toplum merkezli artırmayı amaçlayan bürokrat-aydın temsilidir. İdeal aydın tipolojisi ile bürokrat-aydın arasındaki fark ise, ideal aydın temsilinde entelektüel pratikler cisimleşirken; bürokrat-aydın tipolojisinde hem soya dayalı bir seçkinlik hem de entelektüel işlevlerin birlikte hüküm sürmesidir.

- ✓ Çalışmanın kapsamında incelenen romanlarda Sabri F. Ülgener'in "Tanzimat ve sonrası entelektüeli" ile "bürokrat entelektüel"ine dair temsil özelliklerine rastlanmamıştır. Bu bağlamda kullandıkları dil ve davranış biçimiyle halka yabancılaşmaktan ziyade halkın çağdaş bir seviyeye çıkması için çaba harcayan, halkla sağlıklı bir diyalog kurarak önce devlet sonra toplumu kurtarmayı esas alan özellikler Mansur Bey karakteriyle özdeşleşir.
- ✓ Osmanlı toplumunda kölelik, bir kurum ya da statü olarak yer etmemiştir. Bu bağlamda kadın köle olarak adlandırılan cariyeler fiili olarak yerinden edilme imgesiyle "sürgün"; hizmet görmek için gittikleri ailelerde aldıkları eğitim, edindikleri kültürel faaliyetler ve süreklilik arz eden ilerlemeleriyle entelektüel pratikleri elde etmişlerdir. Böylece cariyeler Saidvari anlamda dönemin "sürgün entelektüel"i olarak temsil edilirler.
- ✓ Elit ve entelektüel arasındaki kesin çizgi Mansur Bey ve Fazıla Hanım dışında diğer roman karakterleri arasında çizilmiştir. Bu iki karakterin hem elit hem entelektüel temsil özelliklerini taşımaları sahip oldukları servet, mensup oldukları soy bağları ve işlevsel kültürel pratiklerine bağlıdır.
- ✓ Romanlardaki karakterler dönemin gelişmeleri çerçevesinde 'zenginlik, prestij, statü' gibi toplumsal kaynaklar ile 'karizma, motivasyon, enerji, zaman' gibi bireysel kaynakların harmanlanmasıyla elit temsil biçimlerini; bilgiyi araştırma, sorgulama, artırma; kültürel sembollerin kullanıcıları, aktarıcıları, üreticileri; yerinden edilme, ötekileştirme faktörleri çerçevesinde sürgün, yabancı ve marjinal olarak entelektüel temsilleri cisimleşmiştir.
- ✓ Tanzimat dönemi romanlarında sosyo-politik temelde anlam bulan elit teorilerinin işlevliliği yoktur. Bu nedenle romanlar ağırlıklı olarak sosyo-ekonomik kaynaklar, sosyo-kültürel pratikler ve sosyal ahlak kuralları çerçevesinde çözümlenmiştir.

- ✓ Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında dönem romanlarından hareketle alaturka ve alafranga kültür kodlarına dair temel belirlenim elit ve entelektüel kavramları çerçevesinde farklılaşmıştır. Elit temsilleri alafranga kültür sembollerinin kullanıcısı konumundayken; entelektüel temsilleri hem alaturka hem de alafranga kültüre ait pratiklere işlerlik kazandırmış ve ikisini harmanlamayı başarmışlardır.
- ✓ Tanzimat dönemi romanlarında “elitlerin dönüşümü/dolaşımı” teorisinin evrelerinden söz edilebilir. Çalışma kapsamında ele alınan romanlar hem sosyo-psikolojik hem de sosyo-ekonomik görüşlerden hareketle yorumlanmıştır. Bu iki gruplaşma da sosyal güç kaynağı, zenginliktir. “Statü asansörü”nü yukarı ya da aşağı çeken elde bulunan servetin çokluğu ya da azlığı olmuştur.

Çalışmanın kapsamından hareketle öneriler:

- ✓ Tanzimat’tan Cumhuriyet’e elit ve entelektüel temsilleri Max Weber’in sınıf, statü ve parti grupları çerçevesinde ele alınabilir.
- ✓ Tanzimat dönemi romanlarında ‘evin hanımı olan kadınlar’, ‘evin hizmetçisi rolünü üstlenen cariyeler’ ve ‘düşkün kadınlar’ George Simmel’in toplumsal etkileşim biçimleri (çatışma, tahakküm, fahişelik, sosyallik, mübadele) çerçevesinde anlamlandırılabilir.
- ✓ Türk Edebiyatı’nda entelektüelin temsil özelliklerinin dayandığı ideolojik arka plan çözümlenerek Cemil Meriç’in ıslahatçı, ihtilâlcı, inkılâpçı ve devrimci aydın kategorilerinin temsilcilerine yönelik bir çalışma yapılabilir.

8. KAYNAKÇA

Ahmet Midhat. (2016). *Felâatun Bey ile Rakım Efendi* (8.baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.

Alver, K. (2012). *Edebiyat Sosyolojisi* (3.baskı). Ankara: Hece Yayınları.

Arslan, A. (2003). Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (6), 115-135.

Arslan, A. (2007). *Elit Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Arslan, A. (2010). *Elitizm Teorisi ve Teorisyenleri* (1.baskı). Bursa: Dora Yayıncılık.

Arslantürk, Z. Ve Amman, T. (2011). *Sosyoloji* (7.baskı). İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Yasa Koyucular İle Yorumcular* (4.baskı). (K.Atakay, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Berber, G. (2012). Türkiye’de Sosyal Tiplerin Evrimi ve 1980 Sonrasında Seçkinlerin Kültürel Dönüşümü. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 2-12.

Benda, J. (2017). *Aydınların İhaneti* (3.baskı). (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Berkes, N. (2018). *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (27.baskı). İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

Bodin, L. (2000). *Aydınlar* (2.baskı). Ankara: Gündoğan Yayınları.

Bolay, S.H. (2002). Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünce Tarihi. c.14, (içinde), s. 518-519.

Bottomore, T.B. (2010). *Seçkinler ve Toplum* (2.baskı). İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü* (6.baskı). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas* (1.baskı). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Dereli, T. (1974). *Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.

- Eisenstadt, S.N. (2014). *Modernleşme*. (U. Çoşkun, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Erdem, Y.H. (2004). *Osmanlı'da Köleliğin Sonu (1800-1909)*. İstanbul: Kitap Yayınları.
- Fatma Aliye Hanım. (2014). *Muhadarat* (2.baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (3.baskı). (I.Ergüden, O.Akınhay ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Özne ve İktidar* (5.baskı). (I.Ergüden, O.Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Genç, E. (2006). *Sosyolojik Açıdan Entelektüel Kavramlaştırmaları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Genç, E. (2007). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını. *Akademik İncelemeler Dergisi*. Cilt:2 sayı:1. (133-174).
- Giddens, A.(2018). *Modernliğin Sonuçları* (8.baskı). (E.Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1990).
- Gouldner. A. W. (1993). *Entelektüelin Geleceği*. (A. Özden ve Nuray Tunalı, Çev.). İstanbul: Eti Yayınları.
- Göker, E. (2014). Ekonomik indirgemeci mi Dediniz?. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan (Der.) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (3.baskı) içinde (277-303). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gramsci, A. (1967). *Aydınlar ve Toplum* (1.baskı). (V. Günyol, F. Edgü ve B. Onaran, Çev.). İstanbul: Çan Yayınları.
- Gülener, S. (2007). Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, (1), 36-67.
- Güngör, E. (1993). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (10. Baskı). İstanbul: Ötüken Yay.
- Hanioğlu, M.Ş. (2006). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Heper, M. (1977). *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Heper, M. (1983). Bürokrasi. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt-2)* içinde, Ankara: İletişim Yayınları.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset* (14.baskı). Ankara: Adres Yayınları.
- Hilav, S. (2008). *Entelektüeller ve Eylem* (1.baskı). İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar. (2018). *Şipsevdi* (12.baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.
- İnalçık, H. (2011). *Şâir ve Patron* (4.baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnsel, A. (1996) *Düzen ve Kalkınma Kıskaçında Türkiye*. (A. Sönmezsoy Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kahrıman, A. (2009). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Seçkinler Yapısı ve Seçkin Dönüşüm*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kapani, M. (2007). *Politika Bilimine Giriş* (19.basım). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Karadağ, A. ve Aslan, S. (2013). Entelektüel Özerklik ve Sivil Toplum. *C.Ü.İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 14 (1), 185-198.
- Karpat, K. H. (2018). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din* (6. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1994). *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak* (1.baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kılıçbay, M. A. (1995). Türk Aydınının Dünyasını Anlamak. S. Şen, (Der.), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* içinde (175-179). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kışlalı, A.T. (1987). *Siyaset Bilimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları.
- Köker, L. (1993). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (2.baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Le Goff, J. (2006). *Ortaçağda Entelektüeller* (2.baskı). (M.A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Marshall, G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O.Akınhay, D.Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (1.baskı) içinde (35–77). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve İdeoloji* (5.baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesi’nin Doğuşu* (1.baskı). (M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2012). Aydınlar. *Türkiye’de Din ve Siyaset* (17.baskı) içinde (249-309). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). *Türk Modernleşmesi* (25.baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C.(2018). *Mağaradakiler* (30.baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mills, C.W. (2017). *İktidar Seçkinleri*. (Ü.Oskay, Çev.). İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Misci Kıp, S. (2010). *Kültürel Sermaye ve Televizyon İzleme Alışkanlıkları*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mizancı Mehmet Murat. (2008). *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* . İstanbul: Özgür Yayınları.
- Moran, B. (2015). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1* (28.baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Muallim Naci. (2009). *Lugat-ı Naci*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Namık Kemal (2016). *İntibah* (8.baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Nişanyan, S. (2007). *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçe’nin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Okay, M.O. (2017). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı* (8.baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Oran, B. (1995). Az gelişmiş Ülkelerde Aydın ve Milliyetçilik. S. Şen, (Der.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (385-395). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2017). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (45.baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

- Öğün, S. S. (1995). *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Özbudun, E. (1974). *Siyasal Partiler*. Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.
- Özcan, Z. (2006). Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller. *Doğu Batı Düşünce Dergisi Entelektüeller II*, 1(36), 35-63.
- Özsöz, C. ve Görgün Baran, A. (2011). Pratik, Kültür, Sermaye, Habitus ve Alan Teorileriyle Pierre Bordieu Sosyolojisi, S.Suğur ve A.G. Baran (Ed.), *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler* içinde (3-21). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Özyurt, C. (2012). *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma* (2.baskı). İstanbul:Açılım Kitap.
- Pareto, V. (2013). *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü* (3.baskı). (M.Z.Doğan, Çev.). Ankara: Doğu- Batı Yayınları.
- Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizim*. (Yayına Hazırlayanlar: Füsun Üstel ve Sabri Yücesoy). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Recaizade Mahmut Ekrem. (2011). *Araba Sevdası*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Safa, P. (1971). *Din, İnkılâp, İrtica*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Said, E. W. (2018). *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı* (8.baskı). (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sala, B. (2009). *Türkiye’de Seçkin Sınıflar ve Siyasal Yapı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Sami Paşazade Sezai. (2016). *Sergüzeşt* (7.baskı). İstanbul: Özgür Yayınları.
- Sartre, J.P. (2017). *Aydınlar Üzerine* (9.baskı). (A.Bora, Çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Shils, E. (2002). Merkez ve Çevre. (Y.Z. Çelikkaya, Çev.). *Türkiye Günlüğü*, (70), 86-96.
- Şemseddin Sami (1317). *Kamus-ı Türki*, İkdam Matbaası, Dersaadet.
- Şenel, A. (2006). *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi* (1.baskı). Ankara: İmge Yayınevi.

Tanpınar, A.H. (2012). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (20.baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tekeli, İ. (2007). Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı. T.Bora ve M. Gültekinoglu, (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*(4.baskı) Cilt 3 içinde (19-42). İstanbul: İletişim Yayınları.

Turhan, M. (2000). *Siyasal Elitler* (2.baskı). Ankara: Gündoğan Yayınları.

Turner, B.S. (2000). *Statü* (1.baskı). Ankara: Doruk Yayıncılık.

Turner, J.H., Beeghley, L. ve Powers C.H. (2017). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (6.baskı). (Ü.Tatlıcan, Çev.). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Türköne, M. (2003). *Türk Modernleşmesi*. Ankara: Lotus Yayınları.

Türköne, M. (2014). *Siyaset*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Ülgener, S.F. (2006). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*. İstanbul: Derin Yayınları.

Ülken, H.Z. (2018), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (5.baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yayla, A. (1998). *Siyaset Teorisine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Yavuz, H.(2007). Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?. T. Bora ve M.Gültekinoglu, (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*(4.baskı) Cilt 3 içinde (212-218). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, Y.G. (1995). Türk Aydını ve İktidar Sorunu. S. Şen, (Der.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (175-179). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Yılmaz, A. (1996). *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*. Ankara: Vadi Yayınları.

Zetterberg, H.L. (2013). Pareto’nun Seçkinler Teorisi. Pareto, V. (2013). *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü* (3.baskı) içinde. (M.Z.Doğan, Çev.). Ankara: Doğu- Batı Yayınları.

Zimmerman, C. C. (1964). *Sosyal Sınıflar Sosyolojisi Bakımından Aydınların Ortaya Çıkışı*, (Çev. N. Arkun), İstanbul: Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Derneği.

