



T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE AYDIN SORUNSALI: BİR EROL GÜNGÖR
ÇÖZÜMLEMESİ

YUNUS ŞAHBAZ

SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Fikret ÇELİK-
İKİNCİ DANIŞMAN
Prof. Dr. Adem ÇAYLAK

KIRIKKALE-2022



T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE AYDIN SORUNSAĞI: BİR EROL GÜNGÖR
ÇÖZÜMLEMESİ

YUNUS ŞAHBAZ

SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Fikret ÇELİK-
İKİNCİ DANIŞMAN
Prof. Dr. Adem ÇAYLAK

KIRIKKALE-2022

Yunus Şahbaz tarafından hazırlanan “TÜRK DÜŞÜNCESİNDE AYDIN SORUNSA LI: BİR EROL GÜNGÖR ÇÖZÜMLEMESİ” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Fikret Çelik

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Anadolu Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

İmza.....

İkinci Danışman: Prof. Dr. Adem Çaylak

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Kocaeli Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

İmza.....

Başkan: Prof. Dr. Cemal Fedayi

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Kırıkkale Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

İmza.....

Üye: Doç. Dr. Kamil Şahin

Felsefe, Kırıkkale Üniversitesi
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

İmza.....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Pınar Özmen

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Yozgat Bozok Üniversitesi

İmza.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ayşenur Kılıç Aslan

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İmza.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum.

Tez Savunma Tarihi: 10/01/2022

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....
Doç. Dr. Abdussamed Yeşildağ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYANI

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Yunus ŞAHBAZ
31/01/2022

ÖZET

TÜRK DÜŞÜNÇESİNDE AYDIN SORUNSALI: BİR EROL GÜNGÖR ÇÖZÜMLEMESİ

Kırıkkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi

Danışman: Doç. Dr. Fikret ÇELİK

Ortak Danışman: Prof. Dr. Adem ÇAYLAK

Ocak 2022, 296 sayfa

Bu çalışmanın amacı Türk düşüncesinde aydın sorunsalını Erol Güngör üzerinden analiz etmektir. Türk düşüncesinde aydın sorunu Türk-Osmanlı modernleşmesinin her evresinde kendini hissettirmiş ve bu yüzden de birçok ismin ilgilenmek zorunda kaldığı bir alan olmuştur. Ancak genel itibariyle bakıldığı zaman aydın tartışmalarının sathî bir şekilde yapıldığı ve özellikle Türkiye'nin sosyal, siyasal realitelerinden kopuk bir biçimde bu tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda özellikle uluslararası aydın literatürünün irdelenmesi ve ilgili literatürle Türk aydınının şekilleniş tarzı arasındaki farklılık noktalarının tespit edilmesi önemli bir husus olarak öne çıkmaktadır.

Öte yandan Türk düşüncesinde aydın sorununu siyasî, toplumsal ve tarihî dinamikleriyle ele alan isim çok azdır. Erol Güngör ise aydın sorununu fikirlerinin merkezine koyan bir isimdir. Ona göre Türkiye'nin siyasî, toplumsal ve kültürel birçok sorun alanında odaklanılması gereken esas alan aydın meselesidir. Türk-Osmanlı modernleşmesinde ortaya çıkan birçok sorun aydınların yanlış tercihlerinden, gerektiği gibi önderlik ve rehberlik edememesinden kaynaklanmıştır. Ancak bu sorunların çözümü de yine ancak aydınlar eliyle mümkün olabilecektir. Bu yüzden Türkiye'nin en önemli sorunu siyasî ve toplumsal sorumluluklarının farkında olmayan ve bundan dolayı da aydın vazifesini yerine getiremeyen aydınlara sahip oluşudur.

Erol Güngör üzerinden Türk düşüncesindeki aydın sorununun dinamikleri çözümlenmiştir. Bu yapılırken Güngör üzerine birincil ve ikincil literatür etraflı bir şekilde taranmış, Güngör'le ilgili kişilerle görüşmeler yapılmış ve Erol Güngör'ün

yazıları fikrî serencamını takip edebilmek amacıyla süreli yayınlar üzerinden incelenmiştir. Çalışma sonunda Erol Güngör gibi isimler üzerinden aydın merkezli tematik incelemelerin Türk düşüncesindeki aydın sorununu ve Türk aydınını anlama ve analiz etmede işlevsel olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Düşüncesi, Türk Aydını, Erol Güngör



ABSTRACT

THE INTELLECTUAL PROBLEM IN TURKISH THOUGHT: AN ANALYSIS ON EROL GÜNGÖR

Kırıkkale University

Graduate School of Social Sciences

Department of Political Science and Public Administration

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Fikret ÇELİK

Co-Supervisor: Prof. Dr. Adem ÇAYLAK

January 2022, 296 pages

The aim of this study is to analyse the intellectual problem in Turkish thought through Erol Güngör. The problem of intellectuals in Turkish thought has made itself felt in every phase of Turkish-Ottoman modernization, and therefore it has become an area that many intellectuals had to deal with. However, when looked at in general, it is seen that intellectual discussions are made superficially, and these discussions are carried out in a way that is disconnected from the social and political realities of Turkey. In this context, it is an important issue to examine the international intellectual literature and to determine the points of difference between the relevant literature and the shaping style of the Turkish intellectual.

On the other hand, there are very few intellectuals who deal with the problem of intellectuals with their political, social and historical dynamics in Turkish thought. As an exception, Erol Güngör is an intellectual who puts the problem of intellectuals at the centre of his ideas. Many problems that emerged in the Turkish-Ottoman modernization stemmed from the wrong choices of the intellectuals and their inability to lead and guide as needed. However, the solution of these problems will only be possible with the leadership of intellectuals. Therefore, the most important problem of Turkey is that it has intellectuals who are not aware of their political and social responsibilities and therefore cannot fulfil their duties.

In this study, the dynamics of the intellectual problem in Turkish thought were analysed through Erol Güngör. While doing this, the primary and secondary

literature on Güngör was thoroughly scanned, interviews were held with people related to Güngör, and Erol Güngör's writings were examined through periodicals to follow his intellectual background. At the end of the study, it was concluded that intellectual-centred thematic studies through names such as Erol Güngör can be functional in understanding and analysing the problem of intellectuals in Turkish thought and Turkish intellectuals.

Keywords: Turkish Thought, Turkish Intellectual, Erol Güngör



TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkılarını inkâr edemeyeceğim birçok kişi var. Öncelikli olarak, danışmanım Doç. Dr. Fikret Çelik bu kişilerin başında gelmektedir. Hem bu süreçte gösterdiği anlayış hem de çalışmanın son şeklini almasında sunduğu katkılar için kendisine teşekkür ederim. Yine tez yazım sürecinde yaptığımız istişarelerde önerilerini sunan Doç. Dr. Kamil Şahin'e, aynı zamanda bölüm başkanım da olan ve bize rahat bir çalışma imkânı sunan Prof. Dr. Cemal Fedayi'ye ve tezin son şeklini almasında kıymetli katkıları olan Dr. Öğr. Üyesi Ayşenur Kılıç Aslan'a ve Dr. Öğr. Üyesi Y. Pınar Özmen'e şükranlarımı sunmak isterim. Ayrıca bu tez dışında da akademik hayatım boyunca desteklerini benden esirmeyen Prof. Dr. Adem Çaylak'a teşekkür ederim.

Bu çalışma esasında geniş ve etraflı bir meseleyi bir odak noktası üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Bu yüzden de odak noktasının seçilmesi sancılı bir süreç olmuştur. Bu süreçte kendilerini birçok kez rahatsız etmeme rağmen her sorduğuma içtenlikle cevaplar veren kıymetli Hocam Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın'a ve aynı zamanda yakın dostum olan Doç. Dr. Öner Buçukcu'ya teşekkürlerimi sunarım. Yine Türk düşüncesine hâkim isimlerden Asım Öz de çalışmanın dönemsel bağlamının oturtulmasında katkılar verdi; kendisine teşekkür ederim.

Kıymetli Hocam Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı bu çalışmanın taslak halini okuyarak değerlendirmelerini benimle paylaştı. Daha uzun yıllar sağlıklı olmasını ve kendisinden istifade edebilmeyi temenni ettiğim Hocam Kurtuluş Kayalı'ya en samimi teşekkürlerimi sunarım.

Erol Güngör hakkındaki her çalışmaya ve teşebbüse verdiği destekle bilinen, Erol Güngör'ün eşi Prof. Dr. Şeyma Güngör'e ise hassaten teşekkür ederim. Hem Erol Güngör'e dair sorduğum sorulara etraflı cevaplar verdi; hem de elindeki Erol Güngör metinlerinden birini ilk kez benimle paylaştı. Ayrıca bir Hoca olarak çalışmama yakın ilgi gösterdi ve bu çalışmanın husule gelmesinde en önemli motivasyon kaynaklarımdan biri oldu. Kendisine minnettarım.

Elbette, aileme, hassaten bugüne kadar kendisinden hep destek gördüğüm Babama minnet ve şükran borçluyum. Eşim Gülçilem ise, bu tezin yazım sürecinde belki benden daha fazla zahmete katlandı, kahrımı çekti; her kriz anımda benimle beraber sıkıntıyı o da yaşadı ve hepsinde de en büyük destekçim oldu. Kendisi ve oğlumla

geçirmem gereken zamanı çalışma masamda ya da fakültedeki ofisimde geçirmemi, zaman zaman kızmasına rağmen, sabır ve anlayışla karşılayan Gülçilem'e ve Fatih Mehmet'e kuru bir teşekkürden çok daha fazlasını borçlu olduğumu belirtmek isterim; hep var olsunlar.

Yunus Şahbaz



İÇİNDEKİLER

Sayfa

| | |
|---|-------------|
| ÖZET | iv |
| ABSTRACT | vi |
| TEŞEKKÜR | viii |
| İÇİNDEKİLER | x |
| ÇİZELGELER DİZİNİ | xiii |
| KISALTMALAR | xiv |
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | 17 |
| KAVRAMSAL ÇERÇEVE, TARİHSEL SÜREÇ VE TEMEL YAKLAŞIMLAR | 17 |
| 1. NEVZUHUR BİR KAVRAM OLARAK AYDIN/ENTELEKTÜEL | 17 |
| 1.1. Aydın, Entelektüel, Entelijansiya, Literati | 18 |
| 1.2. Modern Aydına Prolog: Jacques Le Goff ve Ortaçağ'da Entelektüeller ... | 25 |
| 1.3. Modern Aydının Doğuşu ve Dreyfus Davası | 29 |
| 1.4. Aydın Sosyolojisi Çalışmalarında İlk Öncü; Max Weber | 33 |
| 2. AYDIN KONUSUNDAKİ TEMEL YAKLAŞIMLAR | 35 |
| 2.1. Julien Benda ve “Aydınların İhaneti” | 35 |
| 2.2. Antonio Gramsci ve Organik-Geleneksel Aydınlar | 41 |
| 2.3. Jean Paul Sartre ve Siyasî Olarak Aktif Aydın..... | 49 |
| 2.4. Michel Foucault ve Spesifik Aydın | 56 |
| 2.5. Edward Said ve Entelektüel Savunusu | 61 |
| 3. AYDINA KÜLTÜR TEMELLİ YAKLAŞIMLAR | 68 |
| 3.1. Karl Mannheim ve Yüzer Gezer Aydınlar | 68 |
| 3.2. Kültürün Üreticisi ve Taşıyıcısı Olarak Aydın..... | 71 |

| | |
|--|------------|
| İKİNCİ BÖLÜM | 77 |
| OSMANLI'DAN CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNE AYDIN'IN SERÜVENİ | 77 |
| 1. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK AYDINI | 77 |
| 1.1. Osmanlı'da Aydının Doğuşu ve Yeni Osmanlılar | 80 |
| 1.2. Teorisi Zayıf Pratiği Güçlü Bir Aydın Hareketi: Jön Türkler | 90 |
| 1.3. Cumhuriyet'in "Laboratuvarı": II. Meşrutiyet Döneminde Aydın Hareketleri | 94 |
| 1.3.1. II. Meşrutiyet Döneminde Bir Aydın: Said Halim Paşa | 98 |
| 1.3.2. II. Meşrutiyet Döneminde Bir Aydın: Ziya Gökalp | 100 |
| 2. CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRK AYDINI | 103 |
| 2.1. Ziya Gökalp'ten Kadroculuğa Kemalist İnşa | 103 |
| 2.2. 1930'lardan 1960'lara Üç Dergi Üç Hareket: Kadro, Forum ve Yön Dergileri..... | 106 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM | 119 |
| TÜRK DÜŞÜNCESİNDE BİR AYDIN PORTRESİ: EROL GÜNGÖR | 119 |
| 1. EROL GÜNGÖR'ÜN ENTELEKTÜEL PORTRESİ | 119 |
| 1.1. Entelektüel Bir Mahfil: Marmara Kıraathanesi | 125 |
| 1.2. Eserleri..... | 132 |
| 1.3. Rektörlük Deneyimi | 135 |
| 1.4. Aydınlar Ocağı ile İlişkileri | 137 |
| 1.5. Tercüme Faaliyetleri..... | 142 |
| 2. EROL GÜNGÖR'ÜN FİKİRLERİ | 150 |
| 2.1. Batılılaşma ve Kültür Değişmesi Karşısında Erol Güngör..... | 152 |
| 2.2. Ziya Gökalp'e Eleştirileri | 167 |
| 2.3. Dil ve Tarih Hakkındaki Görüşleri | 175 |
| 2.4. Din ve İslâm'a Yaklaşımı | 182 |

| | |
|--|------------|
| DÖRDÜNCÜ BÖLÜM | 189 |
| TÜRK DÜŞÜNCESİNDE AYDIN SORUNALI: EROL GÜNGÖR ÜZERİNDEN BİR ÇÖZÜMLEME | 189 |
| 1. EROL GÜNGÖR'ÜN MÜNEVVER TASAVVURU | 189 |
| 1.1. Türk Düşüncesinde Aydın Tasvirleri | 190 |
| 1.2. Aydın Merkezli Modernleşme Analizi | 197 |
| 1.2.1. Halk-Münevver Ayrışması | 200 |
| 1.2.2. Modernleşmenin Yapısal Unsurları ve Münevverin Sorumluluğu | 204 |
| 1.2.3. İnkılapçı-Entelektüalist Aydın Versus Milliyetçi Aydın..... | 213 |
| 1.3. Aydının Kurucu Misyonu | 220 |
| 2. AKTÜEL SİYASETE ENTELEKTÜEL NAZAR: SÜRELİ YAYINLARDA EROL GÜNGÖR | 232 |
| 2.1. Siyasî Hayatı Takip Eden Bir Düşünce Adamı | 233 |
| 2.2. Türkiye Siyasetinde Erol Güngör'ü Konumlandırmak..... | 240 |
| 2.3. Milliyetçi Hareket ve Türk Milliyetçiliği Karşısındaki Konumu | 250 |
| 2.3.1. Siyasî versus Fikrî Particilik..... | 251 |
| 2.3.2. Ayrıksı Bir Anti-Komünizm..... | 257 |
| 2.4. Gazete Yazılarında Millî Kültür Davası ve İslâm | 259 |
| SONUÇLAR | 267 |
| KAYNAKLAR | 277 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 297 |

ÇİZELGELER DİZİNİ

ÇİZELGE

Sayfa

1.1. Yöntem ve Teknikler 15



KISALTMALAR

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

MSP: Millî Selamet Partisi

TSK: Türk Silahlı Kuvvetleri

DP: Demokrat Parti

İDP: İslâmcı Dergiler Projesi



GİRİŞ

Aydın/entelektüel¹ üzerine ilk çalışmalardan birini yapan Karl Mannheim'ın şöyle bir tespiti vardır; “Entelijansiyayı² anlamak, entelektüelleri etkileyen, onları ilgilendiren etkenlerin geniş hacimli karmaşasını anlamaya bağlıdır.”³ Mannheim'ın da işaret ettiği gibi aydın/entelektüel çalışmalarının çok boyutlu yapısından söz edilebilir. Bir aydının fikrî beslenme sürecinin, düşüncesindeki açmazlar ve zikzakların, fikirlerinde farklı dönem ve bağlamlarda meydana gelen kırılma ya da devam eden sürekliliklerin bütünsel bir şekilde ele alınması ancak bu şekilde, çok boyutlu bir yaklaşımla mümkündür. Sadece iktidar karşısındaki tavrına ya da siyasal angajmanlarına bakarak bir aydın fikriyatını anlamak ve anlamlandırmak meseleye tek boyutlu bir yaklaşımı icbar edecektir. Entelektüel çalışmalarında siyasî iktidarla

¹ Aydın ve entelektüel kavramları Türkçe'de sıklıkla birbirinin yerine kullanılmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünün kavramsal çerçeve kısmında da ele alınacağı üzere aydının ve entelektüelin aslında bir ve aynı tipi temsil etmediği yönünde yaklaşımlar da bulunmakla beraber Türk akademisi, toplumsal ve kültürel hafızada bu iki kavramın çoğunlukla birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Özellikle siyasî yönü baskın kişiler için aydın terimi kullanılırken nispeten siyasî söylem ve duruşuyla değil de fikirleri ve kültürel portresiyle öne çıkan isimler için entelektüel terimi kullanılmaktadır. Ancak genel anlamda bu ikisi arasında anlam ve kavrayış olarak esaslı bir fark görülmediğinden bu çalışmada bu iki kavram değişkenli bir şekilde kullanılacaktır. Görüşleri irdelenen ilgili düşünür hangi kavramı kullanmayı tercih etmişse genelde o kavram üzerinden tartışma yürütülecektir. Söz gelimi, Erol Güngör sıklıkla aydın ve münevver kavramını kullanırken Şerif Mardin çoğunlukla aydın kavramını kullanmaktadır. Besim Dellaloğlu ise ikisinin birbirinden farklı olduğunu düşünen ve bunların ayrı ayrı kullanılmasını gerektiğini savunan bir yaklaşım içerisindeydir.

² Entelijansiya, esasında Rusya'nın siyasî ve toplumsal sürecinde ortaya çıkan bir zümreyi ifade eder. Entelijansiya kelimesi Türkçe'ye Fransızca “intelligentsia” sözcüğünden geçmiştir ve temelde “sadece bilgili ve kültürlü olmakla kalmayıp toplumsal ve siyasal sorunlara ilgi duyan ve çözüm getirmek amacıyla etkinlik gösteren kişileri” kapsar. Bakınız; Selahattin Hilav, *Entelektüeller ve Eylem*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 11. Entelijansiya 1860'larda Rusya'da halkı uyandırmayı ve bilinçlendirmeyi amaçlayan okuryazar/aydın sınıfı temsil eder. Nitekim Entelektüel ile intelligentsia'nın birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyleyen Isaiah Berlin, intelligentsia'yı “sadece bilgiye ilgi duymak dışında müşterekleri olan, neredeyse seküler bir rahip gibi kendilerini bir düzene adanmış olarak gören, İncil'in vaat ettiği gibi mucizevi bir hayat tarzının yaygınlaşması için kendilerini adayarak bir topluluk” olarak tarif eder. Bakınız; Isaiah Berlin, ‘The Birth of the Russian Intelligentsia’, (içinde) *Russian Thinkers*, Penguin Books, London, 1994, s. 117. Ayrıca Rusya'ya ek olarak Polonya gibi Doğu Avrupa ülkelerinde entelijansiya sınıfının oluştuğu söylenebilir. Gordon Marshall'ın hazırladığı sözlükte bu durum şöyle açıklanır; “Tarihsel olarak bakıldığında, entelijansiya terimi daha sınırlı biçimde kullanılmış ve kökenleri tartışmalı olmasına rağmen, daha çok on dokuzuncu yüzyıl başlarında Rusya'da ve Polonya'da özgül bir anlam taşımış, açık tarihsel nedenlerden dolayı toplumsal bir kategori olarak bu iki ülkede farklı bir seyir izlemiştir”. Bakınız; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 202. Dolayısıyla entelijansiyanın aydın/entelektüelden farklı olarak Rusya'nın lokal dinamiklerinden neşet eden bir hikayesinin olduğunu söylemek gerekir. Bu alıntıda Mannheim çevirilerinde entelijansiya kullanıldığı için bu kavrama açıklık getirilme gereği duyulmuştur ancak Mannheim'ın işaret ettiği tarihî ve sosyo-politik özellikleriyle özgün bir kümeyi temsil eden ve burada kısaca açıklanmaya çalışılan entelijansiya değil, çalışmamız bağlamında kullandığımız aydın/entelektüel tipidir. Bu kavramların daha ayrıntılı açıklaması “kavramsal çerçeve” kısmında yapılacaktır.

³ Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mustafa Yalçınkaya, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 209.

ilişkiler her zaman önemlidir, önemsenmiştir; ancak böyle bir karine hiçbir zaman tek başına bir aydının düşünce dünyasını ve onun nasıl bir aydın olduğunu anlamada yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda belirli bir dönem ya da müstakil olaya yaklaşımı açısından da bir aydının fikriyatını ve aydın kimliğini tespit etmek manzarayı eksik yorumlamaya sebebiyet verebilmektedir.

Aydın meselesi Tanzimat'tan itibaren Osmanlı/Türk düşüncesini en fazla meşgul eden alanlardan birisidir. Aydın meselesine dair tartışma daha çok Türkiye'de aydının nasıl olduğu ve olması gerektiği; Batılı aydınla Türk aydınının ne gibi farkları olduğu ve özellikle de Batılı aydınının en temel karakteristiği olan eleştirelliğin Türk aydınında olmadığı ve aslında neden olmadığı üzerinden yürütülmektedir. Hatta bu tartışmanın Türkiye'de aydının nasıl bir kimliği, rolü, karakteristik özellikleri olduğundan ziyade "Türkiye'den niçin aydının olmadığı" sorusu üzerinden yürüdüğünü söylemek sanırım daha doğru olur.⁴

Bizatihi aydın kavramının ve onun geleneksel kullanımı olan münevver kavramının tercümesinde de görülebileceği gibi bu tür tartışmaların daha çok Batılı literatürü birkaç yıl geriden takip ettiğini söylemek mümkündür.⁵ Gerek aydının rolü ve fonksiyonları itibarıyla Batılı örneklerinin oynadığı rol ve fonksiyonları icra edememesi gerekse de bizatihi aydın üzerine yapılan tartışmaların Batıdaki birtakım yaklaşımların izdüşümü şeklinde cereyan etmesi bu meselenin Türk Düşüncesi içindeki seyrini daha da zorlaştırmaktadır.

⁴ Böyle bir yaklaşımın tipik bir örneğini Şerif Mardin'in 1980'lerde yazdığı bir yazıdaki görüşlerinde bulmak mümkündür. Mardin bu yazısında Batı dünyasında aydının gelişimini irdeler ve bu aydının karakteristik vasfı olarak onun grup kimliği dışında düşünebilmesi olduğunu söyler. Aydının grup kimliği dışında düşünebilmesi ise Batı toplumunun insan davranışlarının "daemon" boyutuna ilişkin sağladığı özgürlükle mümkün olabilmiştir. İnsan davranışlarının "daemon" boyutuna özgürlük sağlanması bir anlamda onun "kötücül", "şeytani" taraflarının da tanınması ve en azından meşru görülmesi demektir. Oysa Türk-Osmanlı geleneğinde insan davranışlarının daemon tarafı geleneksel kültürde olduğu gibi çağdaş dönemlerde de baskılandığı için aydınlar kolektif bir kimliğin dışına çıkabilme ve kendi mahalleleri dışında bir şey söyleyebilme noktasında eksik kalmıştır. Dolayısıyla aslında bu eksiklik sebebiyle Batılı anlamda bir aydın telakkisinden Türk-Osmanlı geleneğinde söz etmek mümkün değildir. Mardin'in bu görüşlerini serdettiği yazısı için bakınız; Şerif Mardin, "Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 24, Kış 1984, ss. 9-16.

⁵ Münevver kelimesi nur kökenli tenvir eden yani aydınlatan kelimesinden türetilmiştir. Münevver'in nur köküne işaret eden Bekir Karlığa bu kelimenin dilimize Fransızca *Aydınlanma Felsefesi* anlamına gelen *Philosophie de la Lumiere* ifadesindeki ışık, nur anlamına gelen *la Lumiere* kelimesinden intikal ettiğini belirtmektedir. Karlığa'ya göre, bu kelimenin Almanca karşılığı Aufklärung, İngilizce karşılığı ise Enlightenment'tır. Bakınız; Bekir Karlığa, "Bir Dramın Anatomisi: Türk Aydını (Düny Bugünü)", *Yedi İklim*, Sayı 34, Ocak 1993, s. 11.

Ayrıca, genel anlamda tüm modernleşme dinamikleri ve modernleşmenin tüm alt kategorilerinde görülebileceği gibi, aydın meselesinin de Batı merkezli yaklaşım, çeviri ve Batı'ya özgü geleneksel kavramlarla incelenmesi, Türk aydınına yönelik olumsuz bir imajı da beraberinde getirmiştir. Türk aydını diye bir fenomenin olmadığı, kısmen varlığı kabul edilse bile bunun birtakım malullüklere mündemiç olduğu veyahut Batılı bir kriter ya da yaklaşım üzerinden Türk aydınına yaklaşım onun yokluğunun ya da eksikliğinin ispata çalışıldığı sık görülen bir durumdur.

Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür; Hem Osmanlı mirasında hem de Cumhuriyet döneminde Türk aydınına ideal birtakım çerçeveler ışığında değil de kendi özgünlüğü, idealleri ve dünyası içinde kavramak ve anlamlandırmaya çalışmak daha az tercih edilen bir yöntem olarak görünmektedir. Kaldı ki böylesi bir yaklaşım Türk aydını ve Türk düşüncesini kendi idealleri, kendi evreni ve tarihsel, sosyo-politik bağlamı içerisinde ele almayı zorlaştırmaktadır. Türkiye'nin konjonktürel dinamiklerinden ziyade harici yaklaşım ve faktörlerin öne çıkarıldığı ve meselenin Türkiye boyutunun bunlara göre irdelendiği çalışmaları bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.⁶

Aydın kimdir? ya da Aydın olmanın kriterleri nelerdir? gibi soru ve sorunlarla Türk düşüncesinde de hayli meşgul olunmuştur. Esasında, Batıdaki literatürde de bu tartışmalar mebzul miktarda vardır ve bu tartışmalara öneri ve getirdikleri kriterlerle katkı sunan isimlerin, kendi düşünsel mecralarında bu öneri ve kriterlerinin bir karşılığını bulmak mümkündür. Oysa Türk düşüncesine, daha çok Batılı öneri ve kriterler üzerinden yaklaşan ve kime aydın deneceği, kime denemeyeceği, aydının ne tür hasletleri olduğu gibi çoğunlukla da birbirini tekrarlayan ya da karşıt görüşteki aydınları itham eden sathi diyebileceğimiz tartışmalar yürütülmektedir.⁷

⁶ Bu türden bir çalışma örneği için bakınız; Cangül Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2015. Yine Nazım Hikmet'i "romantik sosyalist", Nihal Atsız'ı "romantik faşist", Attila İlhan'ı "romantik Kemalist" ve Mehmet Akif'i "romantik İslamcı" olarak niteleyen ve adeta Türk düşüncesine ve Türk aydınlarına romantizm 'paltosundan' çıkmış gibi yaklaşan, daha doğrusu Türk düşüncesinin tüm renklerini romantizm 'paltosu' içinde toplamaya çalışan şu çalışmaya da bakılabilir; Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

⁷ Bu minvalde özellikle Yüksel Taşkın'ın çalışması dikkate değerdir. 1960 sonrası milliyetçi-muhafazakâr entelektüelleri inceleyen Taşkın, aralarındaki tüm farklılıklara ve fikirlerindeki ayrışma noktalarına rağmen ele aldığı aydınları "devletin organik aydını olma" ve "anti-komünizm" ithamlarıyla inceler. Böylesi bir yaklaşım da söz konusu aydınlarından incelenmesinden ulaşılan sonuçlardan hareket etmekten ziyade bu aydınları belli kalıplar içerisinde yaklaşan ve yer yer bu

Bunun yerine, yani kimin aydın olduğunu ya da kimin olmadığını saptamaya çalışmak yerine, belirli bir dönemde ve o dönemin siyasal, toplumsal, kültürel ve tarihsel konjonktürü içinde fikrî üretim yapan aydınların bu konjonktürel şartlarla, devletle, piyasayla, siyasal ve toplumsal olaylara gösterdiği tepki ve stratejileriyle beraber ele alınması daha sağlıklı ve analitik değerlendirmeler sunabilecek bir yaklaşım olabilir. İşte bu nedenle, bu çalışmada böyle bir yaklaşım tarzı benimsenecek ve Erol Güngör üzerinden Türk düşüncesindeki aydın sorunsalı incelenecektir. Bir anlamda bu çalışmayla Erol Güngör ve Güngör'ün portresi üzerinden Türk düşüncesindeki aydın sorunsalının incelenmesi amaçlanmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmada Türkiye'de aydın olmadığı ve birtakım sebeplerden olamayacağı gibi tezlerden hareket edilmeyecek ve daha objektif bir gözleme yönelinecektir. Türk aydınının varlığına/yokluğuna ilişkin Yalçın Küçük'ün şu ifadeleri son derece yerinde görünmektedir; “Türkiye’de Türk aydını var, son derece ciddiye alınması gerekir. Türk aydınının, daha dar olarak, Türk araştırmacısının Türk aydınına ciddiye almaması, saf bir aşağılık kompleksini yansıtır. Türk aydını aşağılık kompleksine layık değildir.”⁸ O halde Türkiye’de bir aydın geleneği ve geçmişi vardır ve bunun üzerinden konuya bakmak daha doğru bir yöntem gibi görünmektedir. Bütün tartışmalara rağmen, bu realite kabul edilmek durumundadır zira ancak bu realite kabul edildikten sonra araştırmaya gerek görülecek bir fenomenin varlığından söz edilebilir. Erol Güngör de bu Türk aydını geleneğini hem önemseyen hem de temsil eden başlıca simalardan biridir.

Erol Güngör bir aktör ve fenomen olarak aydını önemseyen bir isimdir. Siyasî ve toplumsal sürece yön vermede aydının öncülüğünü savunur. Türk modernleşmesi ve modern bir kültür inşasında aydının öncelikli konumunu teslim ve tespit eder. Güngör'ün aydına yaklaşımı salt eleştirel bir tarzda değildir. O Türk aydınına eleştirirken, aynı zamanda onun kurucu misyonundan da vazgeçmemek gerektiğini belirtir. Tüm olumsuz serencamına rağmen Erol Güngör aydına sorumluluğunu hatırlatmakta ve onu bu sorumluluğunu yerine getirmeye davet etmektedir.

aydınları belli kalıplara sığdırmaya çalışan bir tavrı ifade eder. Taşkın'ın metni için bakınız; Yüksel Taşkın, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi-Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

⁸ Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler- Cilt 1*, Tekin Yayınevi, Ankara, 1990, s. 13.

Erol Güngör'ün kendisi de sorumlu bir aydın olarak kurucu bir aydın olmanın tüm gerekliliklerini yerine getirme gayretinde olmuştur. Akademik çalışmaları, akademi dışı konulardaki görüşleri ve süreli yayınlardaki yazılarıyla Erol Güngör son derece geniş bir zaviyeden aydına vazife telakki ettiği görevleri yerine getirmeye çalışmıştır. Siyasî angajmanları güçlü yazılarının yanı sıra Türk modernleşmesinin en sorunlu alanlarına dair de derinlikli metinler yazmıştır. O sadece akademinin sınırları içerisinde araştırma mesleğini icra eden bir bilim adamı olmamış; aynı zamanda sosyo-politik konularda, siyasîlere rehberlik ve kitlelere öncülük etmeyi kendine misyon edinmiştir. Aktif bir siyasî hareket içerisinde olmamış ve fakat siyasî gündemle de her daim iç içe olmuştur.

Akademik bağlamda Türk düşüncesi içinde aydın sorununa farklı bağlamlarda yaklaşan ve Erol Güngör'ü de yine başka bağlamlarda inceleyen tezler yazılmıştır. Söz gelimi Necdet Subaşı'nın *Türk Aydın Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği* adlı tezi bu alanda yapılan ilk çalışmalardan biridir. Ancak bu çalışmadan sonra aydın sosyolojisi literatürü ulusal ve uluslararası bağlamda bir hayli genişlemiştir. Subaşı bu çalışmasında, içinde Erol Güngör de olan altı aydının din telakkisini irdelemektedir. Ayrıca çalışmanın başlarında etimolojik ve kavramsal bir tartışma da yapılmıştır. Bu çalışmanın yanı sıra akademik bağlamda Gökhan Oğuz'un *Sosyolojik Yaklaşımlı Türk Milliyetçiliğinde Türk modernleşmesi: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Yılmaz Özakpınar*; Aytekin Ersal'ın *Türkiye'de Ulus-Devlet ve Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan-Erol Güngör*; Mehmet Akıncı'nın *Türk Muhafazakar Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980 Dönemi*; Mahmut Erdil'in *Türk Sosyologlarının Tasavvuf Çalışmalarında Problematik Alanlar: Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneğinde*; Yüksel Taşkın'ın *Intellectuals and the State in Turkey: The Case of Nationalist Conservatism During and After the Cold War* adlı doktora düzeyinde tezler mevcuttur. Bu çalışmalarda müstakil olarak Erol Güngör düşüncesini ele almak yerine, bir konu etrafında diğer isimlerle mukayeseli bir şekilde Güngör'e de bir bakış içeren yaklaşım tarzı benimsenmiştir. Böylelikle de Erol Güngör düşüncesinin ancak kısmî bir zaviyeden ele alınması söz konusu olmuştur.

Yazın dünyasında da Cafer Vayni ve Ersin Özarlan'ın Erol Güngör üzerine literatürde öne çıkan eserleri vardır. Özarlan'ın çalışması daha çok Güngör'ün dil-

edebiyat-tercüme hakkındaki görüşlerini inceler. Vayni'nin çalışması ise Erol Güngör'e dair değerlendirmelerin az olduğu ve fakat gazete yazılarının fihristesi, bazı önemli yazılarının neşredilmesi gibi hasletleri ile öne çıkan bir çalışmadır. Son olarak Mehmet Akg l' n Türkiye'de Din ve Değişim'i Erol Güngör d şuncesi üzerinden irdeleyen çalışmasına değinmek gerekir. Akg l alışmasında Türk modernleşmesini Erol Güngör' n din merkezli değerlendirmeleri işığı altında irdelemektedir. Ayrıca ifade edilmelidir ki, bu çalışmalardan hiçbirinde, kısmen Cafer Vayni ve Ersin  zarıslan'ın metinleri hariç, Erol Güngör' n gazete yazıları, daha geniş planda süreli yayınlardaki yazıları nazarı dikkate alınmamış; incelemeler çok büyük ölçüde kitapları üzerinden y r t lm ştir.

Bu çalışmada ise Erol Güngör d şuncesine bütünsel bir Şekilde yaklaşılması amaçlanmıştır. Güngör fikriyatını ve entelektüel portresini bütünlüklü ve etraflı bir Şekilde anlamak ve anlamlandırmak için kitaplarına girmeyen diğer yazılarının da hemen hepsi incelenmiştir. Bu fikriyat içerisinde aydın, Erol Güngör' n sık kullandığı ifadeyle münevver temasının merkezî bir yer tuttuğu görülmüş ve dolayısıyla münevver kavramını merkeze almak suretiyle konu üzerine geniş bir inceleme yapılmıştır. Bu bağlamda bir doktora tezi olması hasebiyle ve çalışmanın amacının hasıl olabilmesi için Türk d şuncesinde aydın sorunsalını Erol Güngör  z mlemesi Şeklinde irdelemeyi amaçlayan alışmamızda Şu sorulara cevaplar aranmaya çalışılmıştır;

-Uluslararası literatürdeki aydın yaklaşımlarının Türk aydınını anlama ve anlamlandırmada ne tür katkıları olabilir ve sınırlılıkları nelerdir?

-Türk modernleşmesinin nevi Şahsına münhasır yönleri üzerinden modernleşme paradigmaları içerisinde Türk aydınının özgül yönleri, karakteristik özellikleri nasıl tespit edilebilir?

-Türk sosyo-politik ikliminde ve Türk d şuncesinde aydın meselesinin merkezî bir konumda olmasının tarihî, kültürel ve siyasî sebepleri nedir?

- Erol Güngör Türk d şuncesindeki aydın telakkileriyle benzerlikleri, farklılıkları, süreklilikleri ve kopuşları bakımından nasıl konumlandırılabilir?

- Erol Güngör dncesinde aydın neden önemlidir ve Güngör'n genel fikriyatı içerisinde aydının yeri neresidir?

-Erol Güngör fikriyatında aydının konumunu etkileyen faktörler nelerdir? Tarihi, kültürel ve entelektüel anlamlarda Güngör'n aydın telakkisinin diğerklerinden ayırt edici yönleri nasıl tespit edilebilir?

-Aydını önemli bir aktör olarak gören Erol Güngör'n fikri, entelektüel ve siyasal angajmanları itibariyle nasıl bir aydın portresi ortaya çıkmaktadır? Hem Güngör dncesindeki aydın telakkisinin hem de Güngör'n entelektüel portresinin Türk aydınının serencamı bağlamında benzetiği ve farklılaştığı noktalar nelerdir?

-Uluslararası aydın yaklaşımlarıyla Erol Güngör gibi bir Türk aydınını anlama ve anlamlandırmada ne tür imknlar ve kısıtlılıklar olabilir? Güngör'n aydın telakkisinin uluslararası literatürdeki aydın yaklaşımlarıyla benzetiği ve ayrıldığı noktalar nelerdir?

Bu sorulardan sonra tezimizin temel amacı, Türk dncesindeki aydın sorunsalı, Türk aydınını temsil durumu haiz bir isim olan Erol Güngör ve dnceleri üzerinden nasıl czmlenebilir? sorusuna bir cevap aramaktır.

Temelde bu sorular ve ana sorunumuz etrafında yürütülecek ve bu soruların cevaplarına odaklanacak olan alımamızda, Türkiye zeline meseleyi çetrefilli hale getiren hususlardan birisi eviri problemidir. Entelektüel hem bir aktör olarak hem de etimolojik olarak yabancı kökenli bir terimdir. Bu yüzden tezin birinci bölümünün ilk kısmında kavramsal ereve geniş bir Şekilde ele alınacaktır. Çeviri problemlerine değinilecek ve aydın, entelektüel, entelijansiya, literati gibi kavramlara dair açıklamalar yapılacaktır.

Birinci bölümün ikinci kısmında ise uluslararası literatürdeki başlıca aydın yaklaşımları irdelenecektir. Bu alanda ihmal edilen temel husus aydın meselesini tartışan tüm isimlerin kendilerinin de bir aydın olması ve dolayısıyla aydın tanım ve prototiplerinin kendi dsel perspektiflerinin doğrudan bir uzantısını temsil etmesidir. Zygmunt Bauman'ın da isabetle belirttiği gibi; "Entelektüel tanımlarının hepsi de, kendini tanımlamalardır. Gerçekten de bu tanımları yapan kişiler,

tanımlamaya çalıştıkları nadide türün üyeleridir; dolayısıyla, önerdikleri her tanım, kendi kimliklerinin sınırını çizmeye yönelik bir girişimdir.”⁹ O halde bir aydının fikriyatını incelerken ya da bizatihi onun aydın tasavvuruna odaklanırken, mutlak surette onun düşüncesindeki parametreleri de göz önünde bulundurmak gerekir.

Bu yüzden de Antonio Gramsci, Julien Benda, Edward Said gibi isimlerin entelektüel yaklaşımları, ilgili düşünürlerin fikrî bütünselliği içerisinde incelenecektir. Ancak burada da aydını toplumsal bağlamı ve iktidarla ilişkileri zaviyesinden ele alan yaklaşımlarla, kültürel süreçlere odaklanan yaklaşımlar arasında bir tefrik yapılması gerekmektedir. Bu sebeple Gramsci ve Benda gibi isimler daha sosyo-politik bağlamdaki aydın yaklaşımları kısmında ele alınacak; Edward Shils gibi isimler ise aydını kültürel süreç içerisinde konumlandıran yaklaşımlar olarak incelenecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Yeni Osmanlılardan 1960'lara Türk aydınının serencamı ele alınacaktır. Yeni Osmanlılar Türk-Osmanlı aydın geleneğinde klasik ulema geleneği dışındaki modern anlamda ilk aydın hareketini oluşturdukları için böyle bir incelemede Yeni Osmanlılardan başlama gereği duyulmuştur. 1960'lar ise Erol Güngör'ün yazı serüveninin başladığı yıllara tekâbül eder ve bu tarihten itibaren ağırlıklı olarak Güngör üzerinden bir inceleme yürütülmüştür.

Bu bağlamda İsmail Kara, çağdaş Türk düşüncesi ve çağdaş İslâm düşüncesinin birçok yönüyle aydın hareketi olarak adlandırılabilceğini söyler.¹⁰ Bu tespiti nerdeyse aynı cümlelerle Erol Güngör de yıllar öncesinden yapmıştır; “Türk münevver zümresinin doğuşunu, gelişmesini ve hâlen içinde bulunduğu durumu araştıran bir sosyal bilimci bunu yaparken, ister istemez, Türkiye'nin fikir tarihini de anlatmış olacaktır.”¹¹ Hem Kara'nın hem de Güngör'ün tespitlerinde görülebileceği üzere Türk aydınının serüvenini irdelemek bir anlamda Türkiye'deki düşünce tarihinin seyrini takip etmekle mümkündür. Bu yüzden ikinci bölümdeki Türk aydınının serüveninde Türk düşünce tarihi çalışmalarından yararlanılmıştır. Türk düşüncesinin farklı dönemlerdeki arayış ve yönelimleri aydın dinamiklerini anlamak noktasında bize bir perspektif sunmaktadır. Bu sebeple Yeni Osmanlılardan

⁹ Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15.

¹⁰ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 22.

¹¹ Erol Güngör, “Yeni Türkiye’de Münevver Tabaka”, *Töre* Dergisi, Sayı: 36, Mayıs 1974, s. 21.

1960'lara Türk aydınının serencamı düşünce tarihiyle iç içe bir şekilde, iki ana başlık halinde ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde çalışmamızın Erol Güngör  z mlenmesi başlamaktadır.  çüncü bölüm temelde iki kısımdan oluşmuştur. Bu bölümün birinci kısmında Erol Güngör'ün entelektüel portresi irdelenmiştir. Ailesi, eğitimi, akademik çalışmaları ve akademik kariyeri, akademi dışı entelektüel beslenme kaynakları, eserleri, tercümeleri ve başta üniversite rektörlük deneyimi olmak üzere, az sayıdaki idari görevleri onun entelektüel portresinin tamamlayıcı unsurları olarak bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Erol Güngör gibi akademinin sınırlarına hapsolmemiŐ bir aydının fikir dünyasına nüfuz edebilmek, d Őncesindeki istikametleri, süreklilik ve kırılmaları anlamak ve Güngör fikriyatının ayrışma yönlerini tespit etmek için böyle bir portresinin çıkarılması özellikle amaçlanmıştır.

 çüncü bölümün ikinci kısmında Erol Güngör d Őncesinin temel parametreleri ele alınmış ve tezin amacına ilişkin sorulara cevap bulmak için konular irdelenmiştir. Erol Güngör gibi gençlik yıllarından itibaren tutarlı ve bütünlüklü bir fikrî istikamete sahip bir ismin kültür, dil, din, İŐl m ve tasavvuf hakkındaki görüşleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ayrıca Türk d Őncesi bağlamındaki süreklilik, kırılma ve farklılıkları göstermek adına Erol Güngör d Őncesi sık sık Niyazi Berkes, Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan gibi isimlerin ilgili konudaki görüş ve d Őnceleriyle mukayeseli bir şekilde tartiŐılmıştır. Bunlardan  zellikle Ziya Gökalp Güngör' n sık sık eleştirdiği ve fikrî planda hesaplaŐtıđı bir isim olduğu için Gökalp değerlendirmeleri üzerinde nispeten daha yoğun durulmuŐtur. Yine Güngör' n Gökalp değerlendirmelerine gelen tepkiler üzerinden dönemin sosyo-kültürel ortamı ve böyle bir atmosfer içindeki Erol Güngör' n yeri tezin temel amacı bağlamında tespit edilmeye çalışılmıştır.

Türk d Őncesinde aydın tartiŐmaları sıklıkla yapılmakla beraber bütüncül bir aydın tasavvuruna sahip isimlerin çok az olduğu g r lmektedir. Erol Güngör böyle bir bütünsel aydın tasavvuruna sahip az sayıdaki isimlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Zira, Güngör d Őncesinde aydın sorunsalı merkezî bir yerdedir.

Bu nedenle de çalışmanın dördüncü bölümünde Erol Güngör' n münevver tasavvuru irdelenecektir. Güngör' n münevver tasavvurundan kastedilen, onun nasıl bir münevver anlayışına sahip olduğu, d Őncesinde münevverin konumu ve kültür ve

İslâm gibi temel fikrî iştigal konularında münevvere nasıl bir misyon biçtiğinin irdelenmesidir. Bu bağlamda özellikle Türk modernleşmesine münevver merkezli yaklaşım tarzı, “halk-münevver ikiliği” konusundaki tespitleri, münevveri önemsemesinin tarihî ve toplumsal sebepleri ve aydına atfettiği kurucu rol üzerinde durulacaktır.

Dördüncü bölümün ikinci ve çalışmanın son kısmında da Erol Güngör’ n gazete yazıları merkeze alınarak bir inceleme yapılmıştır. Erol Güngör “siyasetle meşbu bir aydın” olarak süreli yayınlara sıklıkla yazmış olan bir isimdir. Özellikle *Orta Doğu* gazetesindeki başyazıları akademisyenliğinin yanı sıra onun toplum kitleleri nezdinde de önemli bir itibar kazanmasını sağlamıştır. Bu gazete yazıları üzerinden aydın fenomenini önemseyen bir Türk aydınının aktüel meselelere bakışı tezin sorun alanları üzerinden incelenecektir. Böyle bir  z mlleme için Erol Güngör’ n başta *Orta Doğu* gazetesi olmak üzere *Ayrıntılı Haber*, *Yeni Düşünce*, *Yeni Sözcü* ve *Yol* gibi gazete ve dergilerdeki yazıları da incelenmiştir.

Bu bağlamda belirtilmesi gereken husus Erol Güngör’ n fikrî mesaisini oluşturan konularda tespit ile teşhisler yapması ve yer yer öngörülerde bulunan bir aydın olmasıdır. Bu yüzden tezin amacını daha net ortaya koyabilmek için onun fikrî istikametinin mümkün mertebe süreli yayınlar üzerinden takip edilmesi gerektiği söylenebilir. *Töre* dergisi başta olmak üzere *Türk Edebiyatı*, *Yol* gibi dergilerdeki yazıları kitaplarını oluşturan temel metinleridir. Ancak söz konusu dergiler üzerinden yapılacak bir incelemeyle Güngör düşüncesinin tarihsel bağlamdaki tespitleri ve teşhislerini değerlendirmek daha isabetli bir yöntem olarak görünmektedir. Bu yüzden tezin temel sorularına cevaplar bulabilmek için Erol Güngör düşüncesi günlük, haftalık ve aylık süreli yayınlardaki metinleri üzerinden kompakt bir incelemeye tâbi tutulmuştur.

Bu çalışmada genelde Türk Düşüncesinde ve özelde Erol Güngör üzerinden bir aydın sorunsalı incelemesi yapılacaktır. Türk düşüncesindeki belli başlı aydın yaklaşımları ve aydın hareketlerine yeri geldikçe değinilecektir. Erol Güngör’e ise her şeyden önce, tezin amacına muayyen bir şekilde bir aydın olarak yaklaşılacaktır. Böyle bir yaklaşım sebebiyle de Güngör’ n hem münevver tasavvuru hem de bizatihi bu tasavvur içerisindeki yeri sorunsallaştırılacaktır. Aydın merkezli bir yaklaşımla Erol

Güngör düşüncesinin mahiyetinin ve bir aydın olarak Erol Güngör portresinin daha bütüncül bir şekilde tezin de amacına daha uygun anlaşılabilceği düşünölmektedir.

Erol Güngör düşüncesindeki aydın tasavvurunun uluslararası literatürdeki aydın yaklaşımlarıyla yakınlaşan yönleri vardır. Ancak Erol Güngör düşüncesindeki aydın telakkisi ve bir aydın olarak Erol Güngör'ün bu yaklaşımlardan yola çıkarak bir incelemeye tâbi tutulmadığı da öncelikle ifade edilmelidir. Bir başka deyişle Erol Güngör özelinde yürütölen tartışmada, herhangi bir aydın yaklaşımını merkeze alıp, bu yaklaşım üzerinden bir çözümlene yapılmayacaktır. Türk aydınının ve Cumhuriyet döneminin önemli aydınlarından Erol Güngör'ün kendi iç dinamikleri bağlamında bir analizi yapılacaktır. Bu yapılırken uluslararası aydın literatürüyle keşilen noktalar da tezin amacına uygun bir şekilde belirtilecektir. Ancak nihai kertede, Mannheim'ın da işaret ettiğı gibi, entelektüelleri etkileyen ve onların etkilediğı geniş hacimli karmaşayı anlamaya dönük yöntem ve yöntemler izlenecektir.

Çalışmamızda sosyal bilimlerde kullanılan birden fazla metot ve teknikten yararlanılmıştır. Sosyal bilimlerde nitel araştırma teknikleri daha fazla yaygınlaşmaktadır. Türkçe'de Gömölü Teori ya da Temellendirilmiş Kuram şeklinde tercümelere olan Grounded Theory bu nitel araştırma yöntemlerinden biridir. Araştırma için merkezî bir kavramın olması, incelenen dokümanlara belli bir sistematiklik içerisinde yaklaşılması, çalışmanın ana kavramının yanı sıra daha alt kategorilere ayrılması ve elde edilen verilerin literatürdeki diğere örneklerle karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıklarının tespit edilmesi Gömölü Teori'nin öne çıkan yöntemsel özellikleri olarak tespit edilebilir.¹² Bu yöntemde veri toplama süreci görüşmeler ve gözlemler şeklinde olduğı gibi, ilgili çalışmanın sorunsalını aydınlatacak resmî kayıtlar/dokümanlar, video kayıtları, gazeteler, mektuplar ve kitaplar gibi her türden materyal de çalışma boyunca kullanılabilir.¹³

Gömölü Teori'nin bir yöntem olarak en çok öne çıkan özelliğı ise çalışılan bir konuda daha önce ortaya konan teorik yaklaşımlardan yola çıkmak yerine bizatihi ilgili konu üzerinde araştırmalar yaparak yeni bir teori inşa etmeye çalışmaktır. Bir

¹² Juliet Corbin and Anselm Strauss, "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria", *Qualitative Sociology*, Vol. 13, No. 1, 1990.

¹³ Juliet Corbin and Anselm Strauss, "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria", s. 5.

anlamda araştırma süreci ile geliştirilen fikirler karşılıklı bir ilişki içerisinde ve bu dinamik bir süreçtir. 1960'ların sonunda Barney Glasser ve Anselm Strauss tarafından ortaya atılan ve peyderpey geliştirilen Gömülü Teori her bir toplum ya da topluluğun kendi gerçekliğini kendisi ürettiği tespitinden yola çıkmaktadır. Gömülü Teori'nin varsayımına göre, “belirli bir sosyokültürel çevrede onu anlamak ve açıklamak üzere geliştirilmiş olan kavramsal ve teorik çerçeveler her ne kadar ufuk açısı olsa da başka bir toplumu anlamak ve açıklamak için yeterli olmayacaktır.”¹⁴

Bizim çalışmamızda da aydın sosyolojisi literatürü ve temel aydın yaklaşımları göz önünde tutulmakla beraber Erol Güngör  zerinden Türk Düşüncesindeki aydın sorunsalı Türk-Osmanlı modernleşmesinin siyasî ve toplumsal bağlamında, kendi sosyokültürel çerçevesi içinde ele alınacaktır. Literatürdeki herhangi bir aydın yaklaşımını çalışmamıza mesnet kılmak yerine, Erol Güngör  zerinden Türk düşüncesindeki aydın sorunsalının kültürel, siyasal ve sosyolojik bir analizi yapılacaktır. Güngör  zeline ve üzerinden yapılan analizlerle Türk aydınının spesifik yönleri, kendine özgün karakteristik özellikleri, tarihî süreç ile modernleşme dinamikleri özellikle sosyo-politik bağlamla ilişkilendirilerek ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu yapılırken çalışmamızdaki merkezî kavram aydın teması olacaktır. Özellikle Erol Güngör üzerinden yapılan inceleme kısmında Güngör düşüncesi farklı kodlar üzerinden ele alınacak ve fakat onun düşüncesinin farklı boyutlarındaki temel analiz birimi aydın teması olacaktır. Erol Güngör' n düşüncesindeki temel unsurlar “Modernleşme/Batılılaşma”, “Kültür”, “Dil ve Tarih”, “İslâm”, “Tasavvuf”, “Milliyetçilik” ana kategorilerinde tasnif edilmiştir. Daha ayrıntılı bir özümleme için onun kültür değişmeleri, Ziya Gökalp'in hars/kültür ayırımına dair tenkitleri, Milliyetçi hareket ve partilerle ilişkisi, Din, İslâm ve İslâm etrafında geliştiğini iddia ettiği kültür süreçleri, Devlet ve iktidarla ilişkisi, Aydınlar Ocağı gibi milliyetçi  vreler karşısındaki konumu, Ordu ve askeriyeye bakışı, Anti-komünizm gibi temalar üzerinden görüşleri irdelenmiştir. Güngör fikriyatındaki bu parçalar ve bu konulardaki fikirlerinde aydını konumlandırışının merkeze alınmasıyla onun aydın telakkisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

¹⁴ Aylin Yonca Gençoğlu, “Bir Kavram ve Kuram  retme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram”, *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 7, Sayı XVII, Mart 2014, s. 684.

Çalışma boyunca sıklıkla başvurulan tekniklerden birisi de karşılaştırma yöntemidir. Lawrence Neuman'ın da belirttiği gibi, nitel çalışmalarda “verilerin analiz edilmesinde karşılaştırma merkezî bir süreçtir. Bütün toplumsal araştırmacılar topladıkları kanıtları kendi içinde ya da ilgili kanıtlarla karşılaştırır.”¹⁵ Bu çalışmada da Türk düşüncesindeki aydın sorunsalı yeri geldikçe uluslararası literatürle ama özellikle Türk düşüncesindeki farklı aydın telakkilerinin kendi aralarında karşılaştırılması suretiyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Erol Güngör üzerine incelemelerde elde edilen temel parametreler ve merkezî tema olan aydın telakkisi Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, kısmen Cemil Meriç gibi isimlerle mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Böylelikle Güngör düşüncesindeki, kültür/medeniyet, dil, tarih, anti-komünizm ve özellikle aydın temalarındaki özgünlük, süreklilik ve kırılma noktaları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca Güngör düşüncesine bütünsel bir şekilde yaklaşmıştır. Onun yazılarındaki bazı kavramlar seçilerek bu kavramların kullanımına göre bir analiz yapılmamış; metinleri bütünsel bir şekilde ele alınarak kendi içinde bağlamsal ve kavramsal dönemlere dikkat edilerek incelenmiştir. Bir başka deyişle temel analiz birimimiz cümle ya da paragraf değil Güngör'ün metinlerdir; onun metinleri üzerinden analizler ve tasnifler yapılmıştır. Ancak metinlerin tarihsel ve konjonktürel etkileşimlerini belirgin kılmak amacıyla da yazıldıkları dönemler nazarı itibara alınmıştır. Bu dönemselleştirme Güngör düşüncesindeki zamana bağlı değişimleri, dönüşümleri ve istikrarlı noktaları ayırt etmek amacıyla yapılmıştır. Zamansal faktörlerin daha iyi tespit edilebilmesi amacıyla da Güngör metinleri süreli yayınlardaki yazıları üzerinden takip edilmiştir.

Erol Güngör özellikle milliyetçi çevrelerin hakkında fazlaca yazı neşrettiği bir isimdir. Bunların bir kısmı da anı-hatıra şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Erol Güngör üzerine oldukça kapsamlı bir ikincil literatür oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden Güngör üzerine olan ikincil literatürün etraflı bir incelemeye tâbi tutulması gerekmektedir. Bu amaçla çalışmada, mevcut Erol Güngör literatürü sistematik olarak taranmış, eleştirel olarak değerlendirilmiş ve bunlar arasında ana sorumuza cevaplar aranmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda sistematik bir literatür taraması yapılmıştır. Sistematik literatür taraması ilgili araştırma sahasından verileri

¹⁵ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Cilt 2*, Çev. Sedef Özge, Yayın Odası Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 660.

toplama ve analiz etmenin yanı sıra ilgili literatürü eleştirel bir şekilde değerlendirmeyi ifade eder.¹⁶ Çalışmamızda faydalandığımız Erol Güngör  zerine olan ikincil literatür böyle bir değerlendirme sürecinden geçirildikten sonra kullanılmıştır.

İçerik analizi yöntemi de çalışmada kullanılan bir diğer yöntemdir. Konuyla ilgili birincil ve ikincil kaynaklar kullanılmış ve özellikle anı-hatıra şeklindeki aktarımlardan Erol Güngör' n portresi kısmında daha fazla yararlanılmıştır. Çalışmada kullanılan kaynaklar teorik, tarihsel ve sosyo-politik olarak konunun etraflıca incelenebilmesi ve doğru sonuçlara ulaşabilmek için kullanılmıştır.

Son olarak, bu çalışma kapsamında Erol Güngör' n hayatına yakından tanıklık eden ve Güngör  zerine çalışan isimlerle görüşmeler yapılmış olduğu da ayrıca ifade edilmelidir. Özellikle Erol Güngör' n eşi Prof. Dr. şeyma Güngör bunların başında gelmektedir. şeyma Güngör hem sorularıma etraflı cevaplar vermiş hem de Erol Güngör' n Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (ABD) alışmalarından birini taratıp tarafıma göndermiştir. Ayrıca eşi Emine Işınsu ile beraber *Töre* dergisini çıkaran İskender  ks z'e de *Töre* dergisine dair aktarımlara ilişkin bazı sorular sorulmuştur. Güngör  zerine ilk çalışmalardan birini yapan Cafer Vayni ve Türk düşüncesindeki birçok isimle ilgili çalışmalarda ilk müracaat kaynağı olan Kurtuluş Kayalı ile de Erol Güngör  zerine etraflı görüşmeler yapılmış; iştişarelerde bulunulmuştur.

¹⁶ Hannah Snyder, "Literature Review as a research methodology: An overview and Guidelines", *Journal of Business Research*, 104(2019), s. 334.

Çalışmamızın Erol Güngör incelemesi kısmında kullanılan yöntem ve çözümlemede izlediğimiz metotları ve materyalleri bir tablo olarak şöyle gösterebiliriz;

Çizelge 1.1. Yöntem ve Teknikler

| Ana Temalar; | Kullanılan Metotlar; | Taranan Süreli Yayınlar; | Erol Güngör Üzerine Görüşmeler Yapılan Kişiler; |
|---|---|---|--|
| -Aydın/Münevver <ul style="list-style-type: none"> • Ulema ve Medrese • Münevver Tabaka • Entelektüalist Aydın • Aydının Misyonu • Kurucu Aydın • Aydının Görevi • İnkılâpçı Aydın • Milliyetçi Aydın -Kültür <ul style="list-style-type: none"> • Hars/Medeniyet • Kültür Değişmesi • Batılılaşma/Modernleşme -Din/İslâm <ul style="list-style-type: none"> • Tasavvuf -Dil ve Tarih <ul style="list-style-type: none"> • Öz Türkçe Hareketi • Dil Devrimi • Resmî Tarihe Bakışı -Tercüme <ul style="list-style-type: none"> • Çevirileri • Tercümeye Bakışı -Gazete Yazıları <ul style="list-style-type: none"> • İktidar/Devlet • Milliyetçi Cephe • 12 Mart/27 Mayıs • Anti-Komünizm | -İçerik Analizi -Gömülü Teori Yaklaşımı -Sistemantik Literatür Taraması -Mülakat | - <i>Düşünen Adam</i> Dergisi (Ocak 1961-Aralık 1961) - <i>Yol</i> Dergisi (Aralık 1965-Temmuz 1966) - <i>Töre</i> Dergisi (Mayıs 1971- Haziran 1983) - <i>Orta Doğu</i> Gazetesi (Nisan 1974-Şubat 1977) - <i>Ayrıntılı Haber</i> Gazetesi (Şubat 1979-Mayıs 1979) - <i>Yeni Düşünce</i> Dergisi (Haziran 1981-Aralık 1981) - <i>Yeni Sözcü</i> Gazetesi (Şubat 1981-Haziran 1981) | -Şeyma Güngör -Kurtuluş Kayalı -İlker Aytürk -Cafer Vayni |



BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE, TARİHSEL SÜREÇ VE TEMEL YAKLAŞIMLAR

1. NEVZUHUR BİR KAVRAM OLARAK AYDIN/ENTELEKTÜEL

Aydın ya da entelektüeller sosyolojisi literatürünün, aydın tasnif ve tanımları itibarıyla, en çok tartışılan ismi olan Antonio Gramsci'nin şöyle bir sözü vardır; “Her insan bir entelektüeldir; ama her insan toplumda bir entelektüel olarak işlev görmez”. Gramsci'nin bu sözünün esas önemli yönünü “entelektüel olarak işlev görmek” kısmı oluşturmaktadır. Zira ne demektir entelektüel olarak işlev görmek? Daha da spesifik olarak sormak gerekirse entelektüelin işlevi nedir? Bu şekilde entelektüelin işlevini, rolünü ya da fonksiyonunu tartışan metinler alana büyük oranda hâkim olan çalışmalardır. Gerek uluslararası gerekse de ulusal literatürdeki aydın tartışmaları büyük oranda belli başlı aydın yaklaşımları ve anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir.

Michel Foucault ve Bauman örnekleri başta olmak üzere Dreyfus Davası'ndan Edward Said'e entelektüel tartışmasında referans kabul edilen tüm isim ve yaklaşımların kendi bütünselliği ve özgünlüğü içinde bir panoraması çıkarılabilir. Türkiye'de aydın tartışmalarında ise, çoğunlukla bu yaklaşımların biri veyahut da ortak noktalarından müteşekkil birkaçı merkeze alınarak tartışmalar yürütülmektedir. Daha çok da Dreyfus Davası'ndan itibaren alana hâkim olan entelektüelin, eleştirelliği, haksızlık ve hukuksuzluk karşısında olması gerektiği teması Türk aydın sosyolojisi literatüründe baskındır. Dönem dönem Sabri Ülgener ve Şerif Mardin gibi farklı çözümleme örnekleri olmakla beraber Türk aydınına yönelik baskın tema bu şekildedir.

Bir de Milliyetçi-Muhafazakar aydınların öne çıkardığı aydının köksüzlüğü, kendi tarihi ve topraklarına yabancılığı gibi temalara dikkat çekmek gerekmektedir. Kaldı ki, aydına yönelik bu itham ve eleştiri de başta Fransa olmak üzere birçok farklı coğrafyada Aydın'lara yöneltilen en temel muhafazakar reflekslerden biridir. Ancak gerek Fransız geleneğinde gerekse de aydın sosyolojisi alanının önemli isimlerinde aydına yönelik eleştiri ve getirilen kıstasları bir bütünselliğe oturtmak, en azından bir

yere kadar, mümkün olabilmektedir. Oysa Türkiye’de böyle bir bütünsellikten bahsetmek mümkün değildir. Buna ek olarak, Batılı birçok isimde de olduğu gibi, aydına hep bir görev biçme, onu tanımlama ya da rol ve fonksiyonlarını tespit etme kaygısı hâkimdir.

Belirli bir dönemin aktörleri, toplumsal yapıları, sistemdeki değişimler ve Pierre Bourdieu’nun deyişiyle ‘alan’larıyla o dönem aydınlarının iletişim ve etkileşimleri, bunları etkilemeleri ve bunlardan etkilenmelerinin analiz edilmesi, gelenekselleşmiş kalıplar dışında bazı okumalar yapmaya da kapı arayabilecektir. Uluslararası literatürde ve özellikle Fransız aydın sosyolojisi literatüründe bu tarz dönem merkezli ve kişisel, siyasal, toplumsal yönleriyle bütünlük aydın incelemeleri son yıllarda daha fazla yaygınlık kazanmaktadır.¹⁷ Öncelikle aydın/entelektüel kavramının soykütüğüne bakmak ve belli başlı aydın yaklaşımlarını fikri ve dönemsel bütünlüğü içerisinde analiz etmek incelememiz için bir başlangıç noktası teşkil edebilir. Dolayısıyla başlıca aydın telakkilerini incelemeyen önce aydın, entelektüel, entelijansiya gibi kavramlara dair bir soruşturma yapmak ve bundan sonra çalışmada izleyeceğimiz yöntemi belirtmek gerekmektedir.

1.1. Aydın, Entelektüel, Entelijansiya, Literati

Aydın ve entelektüel bir ve aynı şey midir? Değilse şayet, aydını entelektüelden nasıl ve hangi ölçütler özelinde ayırt etmemiz gerekir? Türkiye’de aydın ve entelektüel var mıdır? Bu konulardaki kafa karışıklığının temel sebebi çeviri problemi ve kavramların geliştiği sosyo-kültürel dinamiklerin kavramları bambaşka mecralara sevk etmesidir. Yabancı dillerdeki *intellectual*, *literati*, *intelligentsia*, *les clerics* gibi kavramlar önce münevver kelimesiyle daha sonra da aydın ya da entelektüel kelimeleriyle karşılanmaktadır. Oysa bu kavramların hemen hepsinin farklı dil ve kültürlerle münhasır özellikleri vardır ve söz gelimi *intellectual* ile *intelligentsia* birbirinin yerine kullanılamaz. Her birinin ifade ettiği aydın profili ve bu profilin şekillendiği toplumsal bağlam farklıdır. Hepsi de okumuş, aydın, seçkin kişileri ifade eden bu kavramları daha çok toplumsal ve siyasal bağlamlarına göre anlamlandırmak

¹⁷ Tam da bu konuyla ilgili son yıllarda yayımlanmış etkili bir çalışma için bakınız; Tony Judt, *Kusurlu Geçmiş: Fransız Entelektüelleri, 1944-1956*, Çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2020. Bu kitaptan yaklaşık yirmi yıl önce yayımlanan, esasında önemli bir çalışma olmasına karşın Türkiye’deki aydın algısıyla çok da uyuşmadığı için pek kimsenin dikkat çekmediği şu kitaba da bakılabilir; Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, Çev. Ergun Göze, 2. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 2007; (Bu kitabın birinci baskısı, 2002 yılında yapılmıştır.).

gerekir. Bu kavramları ayrı ayrı ele almak suretiyle meseleyi biraz daha netleştirebilir ve bizim tartışmamız için kullanacağımız kavram setine geçebiliriz.

Bunlardan en son üzerinde duracağım kavram intellectual'dir. Zira Türkçe'deki kullanımlar ve çeviriler daha çok bu kavramın etimolojik ve sosyolojik içeriğine göre belirlendiği için en son intellectual kavramı üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilk ele almak istediğim kavram ise literatidir.

Kadim toplumlar için bilgi üretimi kapalı ve özel bir faaliyettir. Bu bilginlerin temel faaliyeti ise “o topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir”.¹⁸ Ancak bazı toplumlarda *literatinin* yönetici sınıflara yakınlaştığı da görülür. Söz gelimi, Çin'de *literati* bu şekilde, bir çeşit yönetici katman olarak görülebilir. Max Weber'e göre Çin'deki *literatinin* kökeni şöyledir; “Çin'de literatinin başlıca kökeni, edebiyat öğrenimi görmüş, özellikle yazıyı öğrenmiş olan ve toplumsal konumu bu yazı ve edebiyat bilgisine dayanan feodal ailelerin çocukları, olasılıkla da en küçük oğullarıdır”.¹⁹ Bu tabakanın temel özelliği kalıtımsal değil sınavla oluşturulması ve dolayısıyla da toplum katmanlarına açık olmasıdır. Benzer şekilde Hindistan'da da Brahmanlar toplumdaki yönetici tabakayı oluştururlar. Ancak Çin ve Hindistan örnekleri arasında esaslı bir fark vardır; Brahmanlar, Çin'deki sistemin aksine, kalıtım yoluyla oluşturulan bir kast iken; eğitimleri de edebî değil dindir.²⁰ Dolayısıyla da *literati*'nin farklı türlerde örneklerini kadim toplumlarda görmek mümkündür ve toplum yapılarına göre de *literatilerin* mahiyeti değişmektedir.²¹ Literati zümresine ilişkin söylenmesi gereken bir husus da iktidar-entelektüel ilişkileri bağlamında özel bir forma işaret etmesidir. Zira literati kavramı, “politik iktidar-entelektüel işbirliğinin örtüşme derecesi en yüksek, işbirliği düzeyinin en ileri aşamasını” ifade etmektedir.²²

¹⁸ Şerif Mardin, “‘Aydınlar’ Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi”, s. 11.

¹⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 507.

²⁰ Tom Bottomore, *Élites and Society*, Routledge, London, 1993, s. 54.

²¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda da Enderun sınıfını bu anlamda bir literati tabakası olarak değerlendirmek, kısmen, mümkün gözükmemektedir. Nitekim Mümtaz Turhan da bu bağlamda Enderun mektebi ile Çin eğitim sistemine dair şu değerlendirmeyi yapar; “Enderun mektepleri, medreseler, fonksiyon ve gaye itibarile Çin mekteplerinden farklı değildir.” Bkz. Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hal Çareleri*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 17.

²² Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Aydınları ve Siyaset”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 35, Temmuz-Ağustos 1995, s. 23.

Intelligentsia ise literati'ye nazaran daha yakın dönemde ortaya çıkmış bir zümreyi ifade eder. Intelligentsia daha çok Rusya'da 1860'larda ortaya çıkan eğitimli, sanat ve kültür konularında topluma öncülük eden kişileri tanımlamak için kullanılmaktadır. Isaiah Berlin Rusya'da ortaya çıkan ve daha çok edebi kişiliklerden oluşan bu entelijansiya hakkında, "Rusya'daki başka hiçbir topluluğun kesinlikle sahip olmadığı gerçek bir kardeşlik ve amaç duygusu yaratan, çok bilinçli bir edebi ve ahlaki dayanışma duygusuna" sahip olan bir topluluk şeklinde değerlendirmede bulunur.²³ Ancak zamanla kavram devletin mütecaviz tavırlarına karşı etik ve kültürel değerleri savunma pozisyonu için kullanılır hale gelmiştir. Dolayısıyla "Rus entelijansiyası, 'ideolojik ve siyasî güce sahip olma, çar rejimine yabancılaşma, ondan uzaklaşma ve ona düşman olma' gibi birtakım özelliklerle öne çıkmış" bir kitleyi ifade eder.²⁴ Gerek Bottomore'un gerekse de Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch ikilisinin kullanımında kavram Sol'u çağrıştırır mahiyette tanımlanmaz. Jennings ve Kemp-Welch ikilisi devlete karşı kültürel ve ahlâkî değerler savunusunu öne çıkarırken²⁵, Bottomore üniversite eğitimi alan ve zamanla elle ilgili olmayan mesleklerin (non-manuel occupations) tümünü kapsayacak şekilde kavramın yaygınlaştığını belirtir.²⁶ Ancak kavram özellikle 1905-1917 arasında devrime önderlik edecek öncü entelektüelleri tanımlayacak şekilde bir dönüşüme uğramıştır. Devrimden sonra bu intelligentsia devrimin arkasında kalmış; ya da daha doğru bir ifadeyle, devrim liderliğinin peşine takılmış ve 1930'larda Stalinizmin kesin galibiyetiyle entelektüel yetenek ve meşgalelerini 'sosyalizmin inşası', ülkenin ekonomik ve sosyal kalkınması için seferber etmişlerdir.²⁷ Michels'in ifadesiyle de, Sovyetler kısmen entelektüeller tarafından yaratılmış (the creation of intellectuals)

²³ Isaiah Berlin, 'The Birth of the Russian Intelligentsia', s. 135. Berlin'in bu kitabı ve özellikle 114-135 sayfaları arası devrim öncesi Rus entelijansiyasını inceleyen çok iyi bir çalışmadır. Özellikle daha çok edebi kimliğiyle temayüz eden Turgenyev, Dostoyevski, Tolstoy gibi isimleri hem Rus siyasi tarihi hem de dönemin konjonktürel şartları içerisinde etraflıca ele alır Berlin. Rusya'da aydının daha doğrusu entelijansiyanın serencamı başlı başına bir incelemeyi hak edecek mahiyettedir. Özellikle 2010 sonları ve 2020 siyaset literatürüne damga vuran popülizm kavramı ve hareketinin esaslı bir örneği Rus narodniklerinde bulunur. Bu bağlamda iyi eğitim almış üst sınıf mensubu aydın kişilerin halka açılması ve halka doğru bir hareket başlatması Rusya'nın 19. yüzyıldaki özgün deneyimlerindedir.

²⁴ Muhammed Hâmid El-Ahmerî, *Entelektüelin Sorumluluğu*, Çev. Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul, 2020, s. 51.

²⁵ Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch, "The century of the intellectual: from the Dreyfus Affair to Salman Rushdie", (içinde), *Intellectuals in Politics*, Ed. Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch, Routledge, London, 1997, s. 8.

²⁶ Tom Bottomore, *Élites and Society*, s. 53.

²⁷ Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch, "The century of the intellectual: from the Dreyfus Affair to Salman Rushdie", s.9.

olsa da, 1950'li yılların şartlarında entelektüel, devletin ihtiyaçlarına tabi olmuş durumdadır.²⁸

Bizim çalışmamız için temel kavramımız intellectual'dir. Öncelikle şu hatırlatmayı yapmak yerinde olur; Türkçe'de olduğu gibi İngilizce ve Fransızca gibi yabancı dillerde ayrı ayrı entelektüel ve aydın kullanımı yoktur. Bunu laik ve seküler kelimelerinin kullanımına benzetebiliriz. Türkçe'de hem seküler hem de laik kavramları bulunmasına ve çoğunlukla da birbiriyle bir ve aynı şeymiş gibi kullanılmasına karşın, bu kavramlardan laik olanı, Fransız usulü siyasal ve hukuki anlamda bir din ve devlet ayırımı ifade ederken, seküler kavramı ise İngiliz, Anglo-Sakson geleneğine mündemiç, daha çok siyasal olmaktan ziyade toplumsal mahiyetteki bir din ve devlet işleri düzenlemesini ifade eder. Laik ve seküler kelimeleri gibi, entelektüel ve aydın kavramlarının ikisi de Türkçe'de sıklıkla ve birbirlerinin yerlerine kullanılmaktadır. Söz gelimi, Türkçe'ye Aydınlar Sosyolojisi olarak çevrilen terkinin İngilizcesi *The Sociology of Intellectuals*'dir.

Genel kabule göre entelektüel kavramı etimolojik olarak Latince Intellectus kelimesinden türemiştir. Intellectual kelimesinin kökeni de Intellect'dir ki bu kelime, akıl, zihin, beyin gibi anlamlara gelmektedir.²⁹ Intellect kelimesi çoğunlukla 'manuel' kelimesinin karşıtı olarak, zihnî, zihinsel meşgaleler için kullanılmaktadır.³⁰ Gerek İngilizce'deki Enlightenment referansı gerekse de Fransızca ve Latince kökenleri itibarıyla entelektüel kabaca zihni meşgaleleri olan, elle, manuel değil de fikrî eylem ve edimlerle meşgul kişileri ifade etmektedir. Buradaki temel çıkış noktası salt zihni bilgilenme, aydınlanma ile yetinilmemesi; aynı zamanda *bilgilendirme*, *aydınlatma* misyonunu da beraberinde getirmesidir.

Entelektüel ve aydın kavramı ise Osmanlıca'da münevver kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Münevver kelimesi de sonra öz Türkçe kapsamında aydın'a evrilmiştir. Öte yandan Selahattin Hilav da "okumuşluğu, önyargıdan sıyrılmış eleştirel düşünce ve hatta görgü sahibi olmayı" içerdiğini söylediği münevver ve aydın kavramlarının ilk ve temel anlamlarıyla, 'aydınlanmış' vurgusuna da dikkat

²⁸ Roberto Michels, "Intellectuals", *Encyclopaedia of SOCIAL SCIENCES*, Volume Eight, 1950, s. 124.

²⁹ Kenan Çağan, "Entelektüel İmgesi Üzerine", (İçinde) *Entelektüel ve İktidar*, Editör: Kenan Çağan, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s. 11.

³⁰ Louis Bodin, *Aydınlar*, Çev. Mehmet Dündar, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000, s. 12.

çekerek Fransızca “*éclairé*” kelimesinden türetilmiş benzediğini söylemektedir.³¹ Benzer şekilde Doğan Gürpınar da 1890 tarihli *Redhouse* sözlüğünün münevver kelimesinin İngilizce karşılığı için “light up, illuminated” ifadelerini kullandığını; Şemseddin Sami’nin *Kamus-i Türki*’sinde ise münevver kelimesinin “parlatılmış, tenvir olunmuş” kelimeleriyle karşılandığını aktarmaktadır.³²

Dolayısıyla münevver kelimesi de bu faraziyeden üretilmiş benzemektedir. Zira münevverin üretildiği köken olan nur da ziya, ışık, aydınlık gibi kavramlara karşılık gelmektedir. Ancak Kenan Çağan intellect kökenli zihinsel aydınlanma ve aydınlatma ile nur kelimesinin ifade ettiği aydınlanma ve aydınlatma arasında bir farklılık noktasına dikkat çeker. Çağan’a göre, intellect kelimesi temelde insanî bir eylemi ifade eder; intellect’ten türeyen aydınlanma ve bunun iletilmesi anlamında aydınlatma insan (human) kökenlidir ve bu eylemin merkezinde insan vardır. Oysa nur kelimesi insandan ziyade metafizik çağrışımlara referans verir. Çağan’ın ifadesiyle “(N)ur akıl olmadığı gibi, maddi anlamda ışık da değildir”.³³ Nur metafizik çağrışımları ve akla indirgenemezliği itibarıyla intellect’in ihtiva ettiği sekülerliği taşımamaktadır. Zira Aydınlanma dediğimiz hadise büyük oranda kadim bilgi ve evren anlayışının aşkın boyutundan arındırılarak akli sınırlar içerisinde yeniden ve seküler formda formüle edilmesidir. Bekir Karlığa’nın ışık, nur anlamına geldiğini söylediği *la Lumiere* işaretiyle Kenan Çağan’ın iki kavram arasındaki etimolojik ve ontolojik köken farklılığı bu anlamda birbirini tamamlamaktadır.

Öte yandan, entelektüel kavramının intellect ve akıl, zihin kökenine Besim Dellaloğlu itiraz etmektedir. Zira Dellaloğlu’na göre, intellect kelimesini akıl değil de ‘idrak’ olarak çevirmek daha doğru olur. Zira O’na göre, intellect Kant’ın Verstand dediği kavramken, akıl kavramını Vernunft olarak kullanır Kant.³⁴ Bu kavramlaştırmada Verstand akıldan çok idrak anlamına gelmektedir. İdrak de akıllı olmayı da ihtiva eden ve fakat akıllı olmaktan daha geniş, etrafında cereyan eden dünyayı çok geniş açıdan gören, yorumlayan, okuyan, hisseden kişilerin temel yetisi olmaktadır. Aydın ve entelektüel arasında Besim Dellaloğlu şöyle bir mukayese yapar;

³¹ Selahattin Hilav, *Entelektüeller ve Eylem*, s. 11.

³² Doğan Gürpınar, *Türkiye’de Aydınlanma’nın Kısa Tarihi*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 57.

³³ Kenan Çağan, “Entelektüel İmgesi Üzerine”, s. 11.

³⁴ Besim Dellaloğlu, “Besim Dellaloğlu ile Aydın Kavramı Üzerine Söyleşi”, *Türkiye Notları*, Sayı 3, Şubat-Mart 2019, s. 51.

Entelektüel, aydın gibi toplumu aydınlatan, doğrunun, iyinin, güzelin bayraktarlığını yapan, herhangi bir siyasî programın ya da ideolojinin fikri altyapısını inşa eden kişi değildir. Entelektüel öncelikle dünyaya mümkün olan en geniş açıdan bakabilen, çok geniş bir veri havuzuyla çalışan, çok değişik kaynaklardan beslenebilen ve bütün bunlardan kendi idrakiyle akli arasında bir yerlerde bir cümle, bir mana inşa edebilen kişidir daha çok.³⁵

Dellaloğlu'na benzer bir ayrımı Kadir Cangızbay da yapar. Cangızbay da aydın ve münevver kelimelerinin aydınlanma kökenine dikkat çeker ve aydın kelimesinin türetildiğini söylediği Fransızca “éclairé” kelimesinin esasında aydın değil aydınlatılmış demek olduğunu söyler. Bu anlamda aydını kendi aydınlatılmışlığını es geçerken aydınlatanlığa soyunmaktadır. Böylelikle de aydın olmak “kendi doğrularını, iyilerini, güzellerini topluma dayatabilmenin ve bunu meşrulaştırmanın hem en kısa ve en rahat, hem de en emin yolu” olmaktadır.³⁶ Öte yandan entelektüel olmak sonuca değil sürece işaret eder; inşa ettiğinde değil, inşa etmesi esasında entelektüel olmak mümkündür.³⁷

Dellaloğlu ve Cangızbay'a ek olarak belki şunu söylemek mümkün; entelektüel yerelle evrenseli şahsında birleştirebilen ve daha saygın, muteber bir kişiliği temsil ederken aydın daha çok polemikçi bir kişiliği temsil etmekte, karşıt görüşteki bir kişiyi itham etme aracı olarak işlev görmektedir. Aydınlar polemik yönü ağır basan ideolojik metinlerde kolaylıkla hedef haline gelebilmekte ve bir kişinin aydın olmadığı ya da nasıl aydın olduğu kolayca birkaç sıfat ya da bir iki cümle ile tayin edilebilmektedir.

Bilhassa modernleşen toplumlarda polemikçilik donanımsızlığın üstünü örten bir işlev de görebilmekte ve bu yüzden böyle toplumlarda aydın daha fazla polemikçi olmaktadır.³⁸ Cangızbay ve Dellaloğlu'nun bu türden ayrımları değerli olmakla beraber literatürde bu kavramların böyle bir farkındalıkla kullanılmadığını da belirtmek gerekir. Zaten kimin aydın olduğu ya da aydın olmanın temel kriterlerinin dahi tam bir müşterekle kabul olunmadığı bir alanda bu şekilde kimin aydın kimin entelektüel; kimin daha idrak yönü kimin daha akıl ve bilgi yönünün ağır bastığını tespit etmek daha da zorlaşacaktır. Bu da aydın/entelektüel bahsindeki polemik

³⁵ Besim Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2020, s. 134-135.

³⁶ Kadir Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2011, s. 12.

³⁷ Kadir Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji*, s. 13.

³⁸ Besim Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, s. 146.

konularına bir yenisini eklemek ve yeni polemik alanları üretmek gibi bir sonuca sebebiyet verebilecektir.

Aydın ve entelektüel üzerine yapılan bu türden ayrımları ince ve özgün bir ayırım olarak kabul etmekle beraber bu çalışmada aydın ve entelektüelin ilgili literatürde çoğunlukla birbiri yerine kullanıldığı noktayı nazarından hareket edilecektir. Ancak kullanımlarda şöyle bir ayırım olduğu da göze çarpacaktır. Entelektüel daha sosyolojik boyutlu, bilgi, sanat ve kültür yönünden daha donanımlı kişiler için kullanılırken aydın esas olarak aydınlatma, nurlandırma misyonunu üstlenen ya da bu misyon kendilerine biçilmiş olan kişiler için daha çok kullanılmaktadır. Öte yandan yukarıda da söz edildiği gibi İngilizce literatürde aydın ve entelektüel ayrımının olmaması³⁹ da bu hareket noktasının temel dayanaklarından birisidir. Bu kavramlardan entelektüelin en geniş tanımı kabul edilecek, ilgili dönem ya da düşünürün kullanım tercihine göre aydın ve entelektüel kavramlarının ikisi de kullanılabilir. Aydın ya da entelektüele yüklenen farklı anlamlar ve misyonlar ve bunların karşılaştırması üzerinden bir tartışma yürütülecektir.

Bottomore entelektüeli; yazarları, sanatçıları, bilim adamlarını, teknologları, felsefecileri, dini liderleri, sosyal teorisyenleri ve siyaset yorumcularını da kapsayacak şekilde, kültürel ürünleri ve fikirleri oluşturan, ileten ve eleştirenlerin küçük bir grubu olarak tanımlar.⁴⁰ Bottomore entelektüel kategorisine girebilecek çok fazla ‘meslek’ grubunu dahil ettiğinin farkındadır ancak hemen ardından da şu tespiti yapar; bu grubun sınırlarını kesin olarak çizmek oldukça zordur. Aşağıda da görüleceği üzere Bottomore bu kesinliğin neden zor olduğunu da etraflıca tartışacaktır.

Öte yandan daha erken dönemli bir entelektüel tanımında, Roberto Michels, özel bir rol ya da fonksiyon atfetmeksizin, entelektüeli şöyle tanımlar; “Entelektüeller bilgi sahibi olan, ya da daha dar bir anlamda, tefekkür ve bilgiye dayalı düşünceleri,

³⁹ İlgili literatüre dair yaptığım okumalarda İngilizce’de ‘egghead’ diye bir kavrama daha rastladım. Bu kelime de temelde aydın, entelektüel, okumuş kimse demek. Ancak egghead kelimesine akademik metinlerde sadece bir kez ve o da Thatcher’la ilgili bir tartışmada rastladım. Ayrıca bu kavramın daha çok argoda ve avam dilinde kullanıldığını tespit ettim. Bir çıkarım olarak, bu kavramın Türkçe’ye 1990’larda giren ve daha çok müstehzi bir şekilde kullanılan ‘entel’ kelimesine benzer bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Ancak ilgili akademik literatür tamamen intellectual kelimesi üzerine bina edildiği için egghead kavramına bu açıklama dışında bir daha değinilmeyecektir.

⁴⁰ Tom Bottomore, *Élites and Society*, s. 53.

entelektüel olmayanlara göre doğrudan ve daha az duyusal algılardan hasıl olan kişilerdir”.⁴¹ Michels temelde eğitim durumuna dikkat çeker ve entelektüellerin büyük oranda akademisyenler veya yüksek öğrenim gören kişiler olduklarını söyler. Ancak eğitilmiş olmak entelektüelin önemli özelliklerinden olmakla beraber vazgeçilmez özelliği değildir.

Zira her eğitilmiş ve hatta yüksek öğrenim gören kişiler entelektüel olmayabileceği gibi ‘yarı eğitilmiş’, ‘ömür boyu öğrenci’ ya da ‘kendi kendini eğitmiş’ kişiler de entelektüel olabilir. Ek olarak, sanat ve ahlâk gibi alanlarda bilgi birikimine ve iyi bir eğitime sahip olmak da bir kişiyi tam anlamıyla entelektüel yapmaz. Entelektüeli entelektüel yapan, eğitim ve bilgi birikiminin yanı sıra, politik faaliyetlerinin olmasıdır. Siyasal faaliyeti entelektüelin vazgeçilmezi olarak kodlayan Michels, bu kabulüyle tutarlı bir şekilde, entelektüelin en büyük pratik katkısını Marksizm’e yaptığını belirtir.⁴²

Michels’in bu metni yazdığı dönem, İkinci Dünya Savaşı Sonrası ve başta Fransa olmak üzere, sosyalist aydın figürünün son derece etkili olduğu dönemdir. Bu dönem de entelektüellikle siyasal muhalifliği adeta özdeş olarak görmeye son derece müsaittir. 1950’lerin sonu ve ‘60’larda, sosyalist aydına getirilen eleştiriler ve Edward Shils gibi isimlerin aydınların siyasal ve toplumsal meseleler hakkındaki eleştirel pozisyonunun dışında analizler yapması aydın tartışmalarının çeşitliliğini artıracaktır.⁴³ Aydınların bu siyasal aktiflikle özdeş bir şekilde düşünülmesi de hiç kuşkusuz onun modern literatüre girdiği olay sebebiyledir.

1.2. Modern Aydınlar Prolog: Jacques Le Goff ve Ortaçağ’da Entelektüeller

Modern entelektüelin doğumu Fransa’da 1890’larda başlayıp 1900’lerin ilk yıllarında ancak sona eren Dreyfus Davasıyla başlatılır. Dreyfus Davası gerçekten de entelektüel tartışmalarında önemli bir aşamayı teşkil eder. Bu olay vesilesiyle Michels’in tanımında da görülebilen siyasal aktiflik, adalet talebi ya da haksızlık karşısında itiraz gibi mefhumlarla entelektüel özdeş kılınmıştır. Aydın sosyolojisi

⁴¹ Roberto Michels, “Intellectuals”, s. 118.

⁴² Roberto Michels, “Intellectuals”, s. 120.

⁴³ Burada Shils gibi aydınları sınıf bağlamının dışında ve daha çok kültüralist bir bağlamda analiz eden Karl Manheim istisnasını hatırlatmak gerekir. Ancak 1940’lardan itibaren, Fransa’da Alman işgalinin direnişine sosyalist cephenin öncülük etmesi ve Jean Paul Sartre gibi etkileyici aydın profillerinin Sol ve muhaliflikle adeta aydını özdeş kılması hâkim paradigma haline gelmiştir. Manheim’in özgün aydın analizine bilahare tekrar dönülecektir.

alanını oluşturan en temel eser ve telakkilerin de aydına bu şekilde yaklaştığı aşikâr ve bu yaklaşımlar aşağıda daha etraflıca ele alınacaktır. Ancak entelektüelin siyasi rolünün yanı sıra onun bilgi ve kültürle olan ilişkisi de yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Dreyfus Davası'nda bir aktör olarak ortaya çıkan entelektüeller de Emile Zola gibi döneminin ünlü sanat ve edebiyat adamlarıdır.

Avrupa'nın siyasi ve kültürel gelişimi incelendiğinde bilgi ve kültürün Kilise'nin tekelinden kurtarılması en önemli aşamalardan birisidir. Bu sürecin zirve noktası da artık Kilise'nin bilgi ve evren anlayışının yerle yeksan edildiği Aydınlanma Dönemi'dir. Ancak Aydınlanma'ya gelmeden önce, Kant gibi Aydınlanma'nın önemli isimlerinin de bir mensubu olduğu üniversite kurumunun gelişimi Avrupa özelinde bilginin ve dolayısıyla entelektüelin serencamı açısından önemli kabul edilmektedir. Tam da bu yüzden Annales Okulu'nun önde gelen tarihçilerinden Jacques Le Goff klasikleşen eserinde entelektüelin ve üniversitelerin kökenini 12. ve 13. yüzyılda yani ortaçağ Avrupa'sında aramak gerektiğini iddia etmektedir. Le Goff'a göre entelektüelin varlığını mümkün kılan ortaçağ kentleridir. Ortaçağ kentlerinin öne çıkan temel özelliği ise bariz bir biçimde işbölümüne dayanmasıdır. Le Goff entelektüelleri de bu işbölümünün bir parçası olarak ele alır ve bu şehirlerde entelektüelin işlevi düşünce sanatlarını incelemek ve öğretmektir.⁴⁴ Dolayısıyla da Le Goff'a göre entelektüel "düşünmeyi ve düşüncelerini öğretmeyi meslek edinmiş kimseleri belirtmektedir".⁴⁵ Bu bağlamda düşünme eyleminin kişiselliği ile bunun eğitim yoluyla yayılması entelektüelin oluştuğu sosyal ortamı ifade etmektedir.

Le Goff'a göre ortaçağ entelektüeli kentlerle doğmuştur. Kentler mal ve eşyalar gibi entelektüellerin de mübadelede bulunduğu, alışveriş yaptığı, fikir dolaşımının olduğu kavşak noktalarıdır.⁴⁶ Aslında Le Goff'un bahsettiği zaman dilimi, kabaca 1100'lü yıllar Haçlı Seferlerinin olduğu yıllardır ve Avrupa'nın envai çeşit mâl tedarikinde Doğu'ya, Bizans'a, Araplara muhtaç olduğu bir zaman dilimidir. Ancak Le Goff Avrupalı Haçlılarla Müslümanların savaş münasebetiyle karşı karşıya gelmelerinden sadece siyasi ve askeri neticeler değil birtakım ilmî münasebetler de peyda olduğunu, bu karşılaşmadan İtalya ve özellikle İspanya şehirlerine Arapların (Müslümanların)

⁴⁴ Besim Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, s. 140.

⁴⁵ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 3.

⁴⁶ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, s. 20.

ilimlerinin de sızdığını ifade etmektedir. Bu anlamda başlayan çeviri hareketi ise Avrupalıları Arapça yoluyla Antik Yunan eserleriyle karşılaştırmış ve böylelikle ortaçağın entelektüel figürleri de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu entelektüel figürler dini konularda ya da kadın ve evlilik gibi meselelerde ortaçağ şartlarına göre bir eleştirelliği de ifade etmektedirler ve Le Goff ortaçağ entelektüelleri arasında eleştirel tutumların çeşitliliğini yansıtabileceklerini düşündüğü dört ismi zikreder; bunlar, aynı zamanda Héloïse'le aşkı ve evliliğiyle meşhur Pierre Abélard, İbn Rüşdçülük ve Aristoteles'i Avrupa'ya tanıtan Aquino'lu Tommaso, Siger de Brabant ve John Wycliffe'tir. Hatta Abélard'ı ilk entelektüel, ilk hoca olarak kabul eder Le Goff.⁴⁷

Le Goff'un entelektüel tasavvuru büyük oranda öğretici, üniversite hocası profilinde kendini göstermektedir. Onu böyle bir uğraşa iten esas saik ise, Le Goff'un genel tarih çalışmalarında ortaçağın bir karanlık çağ olarak adlandırılmasına olan itirazlarıdır. Le Goff bu dönemin de kendi içinde önemli entelektüelleri yetiştirdiğinin, entelektüelin temel kurumu olan üniversitelerin bu dönemde kurulduğunun altını çizer ve dolayısıyla da ortaçağ hiç de öyle karanlık bir çağ değildir ona göre. Le Goff'un ortaçağda dahi izini sürdüğü entelektüel hasletler, az çok da olsa içinde bulunduğu toplumsal normlara, Kilise'ye eleştirel tavır ve üniversite etrafında olmak üzere bilgi ve düşünmeyle hemhal olmak ve bunu yaymaya çalışmak şeklinde tebarüz etmektedir. Şayet bu kabul üzerinden yola çıkıldığında, özellikle de toplumsal normlara itiraz bağlamında ele alındığında, pekala ortaçağda değil de, Antik Yunan'da da entelektüellerin izini hem de kuvvetli bir biçimde bulmak da imkân dahilinde olacaktır. Bu da sosyal bilimlerin birçok alanında olduğu gibi entelektüelleri de Antik Yunan'a dayandırmak gibi bir klişeyi tekrar etmek anlamına gelecektir. Bunu söylemek, Aquino'lu Tommaso ya da o dönemin etkileyici isimlerinin fikrî ve kültürel mirasının önemsiz görüldüğü anlamına gelmemektedir; ancak entelektüel başka bir kategoridir; ayrı bir düşünür ve okuryazar tipini temsil etmektedir.⁴⁸

⁴⁷ Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, xiii ve 46.

⁴⁸ Bir başka bağlamda entelektüeli daha çok Amerikan kültürü özelinde ele alan yaklaşımlarından biri de Public Intellectual, yani Kamusal Entelektüel olarak tarif etme biçimidir. Bu terkip, Rusell Jacoby'nin ifadesiyle daha çok Amerikan ve kısmen Kanada entelektüel mahfillerini tanımlamak için kullanılır. Bu tanım yoluyla Antik Yunan ve Roma döneminden birçok isim de pekala 'kamusal entelektüel' sıfatını haiz kişiler olarak değerlendirilebilmek mümkün görünmektedir. Söz gelimi,

Şüphesiz tarih boyunca filozoflar, alimler, bilim adamları ve hatta peygamberler kendi toplumlarıyla, hem de ortaya attıkları görüşleri ya da dini kaideleri itibarıyla çatışmışlardır. Bunların hepsinin kendi bağlamları, kendi alanlarında temsil ettikleri özgün bir profili söz konusudur. Entelektüel de bu kategorilere benzer şekilde, tarihin belli bir anında, belli bir siyasal ve toplumsal dinamikte ve belli kişilerin de özgül şartları itibarıyla ortaya çıkmış bir kavram ve dolayısıyla okuryazar profilidir. Şayet profilin Fransa’da 1890’larda ortaya çıktığı özgün şartları göz önünde tutmazsak, gerek yerine getirdikleri toplumsal rolleri itibarıyla gerekse de etimolojik olarak daha evvelki zamanlarda da bu tiplerle ve hatta bu kavramla karşılaşmak mümkündür. Söz gelimi İngiliz entelektüel tarihi çalışmalarında kavramın 1800’lü yılların başında kullanıldığı zikredilmektedir. Bu dönemde kelimenin daha çok edebiyat ve sanatla meşgul kişileri tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Bir örnek olması kabilinden İngiliz şairi George Gordon Byron 1813 yılında şöyle demektedir; “Keşke bu entelektüelleri dinleyebilecek kadar iyi olabilseydim”.⁴⁹ Kelimenin daha çok intelligence kelimesiyle yakınlığına dikkat çeken Raymond Williams entelektüel kelimesinin bir grup insanı tanımlamada 19. yüzyıl sonu ve özellikle 20. yüzyıl başında yaygınlaştığını belirtir.⁵⁰

Richard Posner, Cicero, Seneca ve Sokrates’i Antik Dünyanın entelektüel ‘şehitlerin’den oluşan bir üçlü olarak tasvir eder; Bakınız: Richard A. Posner, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, s. 25. Public Intellectual figürünün 20. yüzyıldaki serencamı ve bir kritiği için bakınız; Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, Basic Books, New York, 2000. Russell Jacoby Public Intellectual terimini ilk kez kendisinin kullandığını belirtmektedir; s. xvi.

⁴⁹ Raymond Williams, *Keywords*, Oxford University Press, New York, 1983, s. 169; Stefan Collini, *Absent Minds: Intellectuals in Britain*, New York, Oxford University Press, 2006, s. 18. Ancak yine de Williams intelligence ve intelligent kelimelerinin genel olarak olumlu anlamlarını koruduğunu ve fakat entelektüel, entelektüalizm ve intelijansiya kavramlarının 20. yüzyıla kadar olumsuz kullanımının daha baskın olduğunu belirtir. Bkz, Raymond Williams, *Keywords*, s. 170.

⁵⁰ Tam da bu noktada çeviri problemine ya da farklılaşmasına dair bir hatırlatma yapmak faydalı olabilir. Zira İngilizce literatürde kavramın orijini tartışılırken onun tekil ya da bir grup insanı tanımlamak için kullanılıp kullanılmadığı veyahut da isim ya da sıfat olarak kullanılıp kullanılmadığı yönünden bir soruşturma yapıldığı görülmektedir. Ancak Türkçe literatürde, bu alandaki ilk çalışmalardan birini yapan Necdet Subaşı’nın *Türk Aydınlarının Din Anlayışı* kitabında şöyle bir ayırım yapılmaktadır; Subaşı entelektüel derken daha çok bir kişiyi kast ettiğimizi, ‘filan kişi entelektüeldir’ derken bu ifadeyi belirli bir kişi için kullandığımızı belirtir. Öte yandan intelligentsia, aydın ya da aydınların ise bir çoğulluğu, bir kolektiviteleri ifade ettiğini belirtmektedir; Necdet Subaşı, *Türk Aydınlarının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 39. Subaşı’nın yaptığı ayırım aslında işin Türkiye ve Türkçe açısından serencamını anlamlı kılmak ve özellikle aydın ile entelektüel arasında bir ayırım çizmek noktasında işlevsel olabilir. Ancak, yukarıda da ifade edildiği üzere, yabancı literatürde aydın/entelektüel kullanımı için farklılık olarak sadece intellectual/intellectuels kullanımlarının olduğunu hatırlatmak gerekir.

1.3. Modern Aydınım Doğuşu ve Dreyfus Davası

Yukarda görüldüğü üzere, kavrama ve bir olgu olarak entelektüele dair tüm soruşturmalar bizi Dreyfus Davası'na götürmektedir. Lengüistik anlamda ve entelektüel dediğimiz fenomenin bir yönünü mesnet tutarak daha önceki dönemlerde farklı kullanım ve örneklerle karşılaşmak mümkündür. Bu tür örneklerden bir kısmını belirttikten sonra nihai olarak şunu söylemek mümkün görünmektedir; Entelektüelin ya da aydının siyasal ve toplumsal bir fenomen, bir aktör olarak ortaya çıkışı Dreyfus Davası'yla başlatılmaktadır. Tarihe mâl olmuş birçok sansasyonel dava ya da hukuki süreç varken Dreyfus Davası'nı bu kadar ayrıksı kılan nedir? ve daha önemlisi entelektüelin adeta kendisiyle özdeşleştirildiği bu davada ne gibi bir rolü ve fonksiyonu vardır?

1890'ların ortalarında, ilk etapta alelade bir casusluk davası gibi görülebilecek bir dava giderek Fransa'nın en önemli gündemlerinden birine dönüşür. Dava konusunda, Fransız ordusunda görevli Yüzbaşı Alfred Dreyfus Fransız ordusuna ait bazı silahların teknik özelliklerini Almanlara bildirmekle suçlanıyordu. Davaya delil teşkil eden tek malzeme ise, Paris'teki Alman elçiliğinde görevli bir Fransız ajanının çöpte bulduğu ve askerî bilgiler ihtiva eden bu mektubu Fransız birimlerine göndermesiydi. Bu olayın Dreyfus'la ilişkilendirilmesi de çöpte bulunan mektuptaki yazının Dreyfus'un yazısına benzediği iddiasıydı. Ekim 1894'te tutuklanan Yüzbaşı Dreyfus hızlı, düzmece ve göstermelik bir yargılamayla 22 Aralık 1894 tarihli mahkeme kararıyla mahkûm oldu ve Şeytan Adası'na sürüldü. Aslında Dreyfus'u mahkûm edecek hukuki anlamda hemen hiçbir karine yoktu ve Dreyfus salt Yahudi olmasından, zengin bir aile çocuğu olmasına binaen ordu içindeki yükselişinden dolayı bir anlamda böyle bir cezalandırmaya maruz kalmıştı. En azından dönemdeki temel intiba bu yöndeydi. Ancak 1896 yılında davaya ilişkin yeni gelişmeler ortaya çıktı ve haddizatında şaibeli olan Dreyfus Davası daha da şaibeli hale geldi. Piyade alay kumandanı Esterhazy üzerindeki şüpheler vardı ve Alman askeri personellerinden bir askerin Esterhazy'e yazdığı iddia edilen bir mektubu ortaya çıktı. Zira Esterhazy'nin Alman askeri ataşesi Schwarzkoppen ile olan münasebetleri Albay Pickart tarafından ortaya çıkarılmıştı bile.⁵¹ Ancak tüm bu bariz

⁵¹ Michel Winock, *Aydınlık Yüzyıl*, s. 20. Winock'un bu kitabı Dreyfus Davası'ndan 1990'lara Fransız aydınlarının panoramasını ve hatta anatomisini çıkaran, büyük boy 700 kûsur sayfalık devasa

göstergelere rağmen Dreyfus'un yeniden yargılanma talepleri reddedildi, Esterhazy alelde bir yargılamayla aklandı ve Albay Picquart gibi Dreyfus yanlıları da mahkûm edilerek pasifize edildi.

Dreyfus Davası'nın seyrini geri dönülemez bir şekilde değiştiren ve sonuçları itibarıyla da bu davanın ötesinde birçok gelişmeyi tetikleyen olay Émilie Zola'nın 13 Ocak 1898 tarihinde *L'Aurore* Gazetesinde çıkan **J'accuse** (*İtham ediyorum*) yazısıdır. Zola bu yazısında Dreyfus'un masum olduğuna tüm yüreğiyle inandığını tekrarladıktan sonra dönemin siyasi ve askeri yöneticilerini hedef alan sert ithamlarda bulunur.⁵² 18 Ocak'ta Savaş Bakanlığı şikâyet eder; Zola ve gazetenin yazı işleri müdürü Parrenx hakkında dava açılır.⁵³ Zola'ya bu yargılamada en üst sınırdan, yani bir yıl ağır hapis cezası ve 1000 Frank para cezası verilir. Zola da ailesini de alarak İngiltere'ye sığınır ve “aşağı yukarı bir sene, tek bir kelime İngilizce bilmeden oradan oraya dolaşır”.⁵⁴

Ancak kamuoyunda da Zola ve Dreyfus lehine bir kampanya başlamıştır. Ertesi gün aynı gazetede Zola'yı destekleyen ve yaklaşık 1200 kişinin imzaladığı “Une Protestation” başlıklı bir mektup yayımlanır.⁵⁵ Aynı gazetede Georges Clémenceau ise bu mektubu “la protestation des Intellectuels” olarak tanımlar ve entelektüel kelimesi de böylelikle kullanıma girmiş olur.

Zola 1902 yılında gaz zehirlenmesinden ölür. Yapılan tetkiklerde şömininin bacasının tıkanıdığı anlaşılır ve ölümünden sonra bunu birilerinin cinayet amaçlı yaptığı ve bu yapanların itiraflarına dair dedikodular çıksa da olayın üstü örtülür. Dreyfus ise, mahkûmiyet kararının 1904 yılında bozulmasından sonra 1906 yılında beraat eder; tüm suçlamalardan aklanır. Rütbeleri iade edilir ve *Legion d'Honneur* verilir. Georges Clémenceau 1906 yılında Başbakan olacak ve Albay (artık general olan) Picquart'ı da Savaş Bakanı yapacaktır.⁵⁶

bir yapıttır. Dreyfus ve Fransız aydınları üzerine birincil olarak bu kaynak kullanılmış; diğer kaynaklardan da bu eserle karşılaştırmalı olarak istifade edilmiştir.

⁵² Stefan Collini, *Absent Minds: Intellectuals in Britain*, s. 20.

⁵³ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 27.

⁵⁴ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 36.

⁵⁵ Stefan Collini, *Absent Minds: Intellectuals in Britain*, s. 21.

⁵⁶ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, 72.

Dreyfus Davası her yönüyle modern entelektüelin doğum anını işaretleyen çok temel bir olaydır. Genel literatürde Zola ve Clémenceau gibi isimlerin adaletsizliğe ve ırkçılığa karşı asil duruşları olarak kodlanır. Entelektüel etrafında üretilen onun muhalifliği, siyasal ve toplumsal haksızlıklara karşı bayraktarlık görevi yapması gerektiği büyük oranda bu tarihsel arka plandan neşet etmiştir. Aslında bu hikâyenin böyle devam etmesinde çok da bir anomali aramamak gerektir. Zira 1890'lar gibi bir dönemde tüm mal ve can varlığını ortaya atarak Yahudi bir asker hakkını arama mücadelesi vermek başlı başına entelektüel onur ve cesaretinin nişanesi olarak görülebilir.

Öte yandan olayın bu zamana kadar ıskalanan ya da en azından çok da üzerinde durulmayan başkaca yönlerinin olduğunu hatırd tutmak gerekir. Bu minvalde olmak üzere Winock'un şu tespitini aktarmak elzem görünmektedir;

Entelektüellerin hareketleri, birçok sebebe dayanarak meydana gelebilmekte ve bir insanda hem ulvi hem de süfli, hem cesaret hem açgözlülük, hem inanmak hem de muktedir olmak ihtiyacı aynı zamanda var olabilmektedir. Bunun en güzel misali Émilie Zola'dır. Hareketleri eşelendiğinde altından hem intikam hem de şeref kazanmak duygusu çıkmaktadır.⁵⁷

Zola ve Clémenceau'nun özel durumları, hırsları ve hayal kırıklıkları incelendiğinde Dreyfus Davasını kendilerini ispat ya da bazı payelere erişemeden dolayı oluşan eksikliklerini giderme aracı olarak görebileceklerini de düşünmemek mümkün değildir. Zola romanlarıyla belli bir popülerlik yakalamasına rağmen eserleri natüralist yoğunluk sebebiyle “lağım çukuru”, “müstehcen” ve “kilise düşmanı” olarak görüldüğü için defalarca aday olmasına karşın 1889'dan beri Fransız Akademisine girememiştir. Özel hayatı da toplumun geneli için hayli mugayirdir. Evli iken çamaşırcı kadın Rozerot'la bir aşk ilişkisi vardır ve bu kadından iki çocuğu olur. Hatta herkesin bilgisi dahilinde ve karısından ayrılmadan nerdeyse evli gibi yaşamıştır. Öte yandan babası ise bir mühendistir ve bir şirket ortağıdır. Ancak babası öldükten sonra şirketin diğer ortağı Zola'nın babasından kalan hakkını vermez ve annesi bir dizi dava açar; Zola'nın çocukluğu da bir gün bu adaletin tecelli edeceği duygusuyla geçer. Dolayısıyla Dreyfus Davası Zola için hem kişisel hem ailevi tüm bu haksızlıkların hesabını sorabileceği bir fırsattır aynı zamanda. Winock Zola'nın şahsî durumuyla Dreyfus Davası arasındaki münasebeti şöyle ifade eder;

⁵⁷ Michel Winock, *Aydınlık Yüzyılı*, s. 55-56.

“Kimse büyük eserini tamamlamış ve boşalmış bir yazar için bu meselenin kendisini yeniden ortaya atabilmesinin en mükemmel vasıtası olduğunu inkâr edemez”.⁵⁸

Clémenceau da kendisinin haksızlığa uğradığını düşünenlerden biridir. Zira adı o dönem patlayan Panama Skandalı’na haksız bir şekilde karıştırılmış ve bu yüzden 1893’te yapılan seçimleri kaybetmiştir. Panama Skandalı, sadece Clémenceau açısından değil, Dreyfus Davası’na giden süreçte de tüm kamuoyu açısından etkileri henüz unutulmamış bir hadisedir.⁵⁹ Clémenceau Dreyfus’un kendisi gibi iftiraya uğradığını düşünmektedir ve derinden derine bir adaletsizlik yarasının acısını hissetmektedir. Sonuçta Clémenceau “daha önce de ispat ettiği kavgadaki inadı, dayanıklılığı ve her gün davanın yenilenmesi için yazdığı makaleler ile Dreyfüscülerin şampiyonlarından biri olacaktır”.⁶⁰

Dolayısıyla Dreyfus Davası’nda entelektüelin modern rolünün şekillenmesi kadar, bu rolün inşasında etkili olan Zola gibi isimlerin şahsi yönlerini de süreçle beraber düşünmek gerekir. Aynı şekilde Panama Skandalı gibi dönemin siyasal ve toplumsal tartışmalarını belirleyen arka plandaki krizler de göz önünde tutulmalıdır. Bundan sonraki aydın yaklaşımları ve incelemelerinde, salt metin okumalarına odaklanılmayacak; bu yaklaşımlarıyla müsemma isimlerin gerek diğer görüşleri gerekse düşünsel sürekliliğindeki kırılmalar nazarı dikkate alınacaktır. Bu görüşlerin serdedildiği dönemin siyasal, sosyo-kültürel atmosferini dikkate almak da bu aydın yaklaşımlarının ve bu yaklaşımları öne süren, kendileri de aslında bir aydın olan isimleri de bütünselliği içerisinde değerlendirme imkân ve fırsatı verecektir.

Gerek Dreyfus Davası’nda aydınların öne çıkması gerekse de Bolşevik Devrimi’ne giden süreçte intelligentsia’nın oynadığı rol, sonraki yıllarda aydını daha çok solla ilişkili olarak düşünmek gibi bir teamüle sebep olmuştur. Oysa Dreyfus Davası’nda dönemin Fransız aydınlarının hiç de ‘ilerici’ ya da Dreyfuscü bir tutum

⁵⁸ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 21. Zola’nın hayatına dair bilgiler de aynı yerden özetlenmiştir.

⁵⁹ Panama Skandalı Panama Kanalı’nın yapımı münasebetiyle patlak vermiştir. 1879 yılında yapımına başlanan Kanal Ferdinand de Lesseps’e verilir. Ancak gerek teknik yanlışlıklar gerekse de salgın hastalıklar sebebiyle planlanan işin yarısı bile bitirilemez. Bunun üzerine halktan, küçük hissedarlardan paralar toplanır ancak bir anda bu paralar ortadan kaybolur. Küçük hissedarlar da 1889 yılında dava açar. Bu dava sonucunda bazı parlamenterlerin rüşvet aldığı ortaya çıkar ancak bir bakan dışında kimse ciddi bir ceza almaz. Panama Skandalı ve Dreyfus Davası öncesi siyasal tartışmalara ilişkin kısa bir özet için bkz; Gül Tekay Baysan, “Dreyfus Davası: Gerçek ve Adalet Savaşçısı Zola”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı 1, ss.181-195.

⁶⁰ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 26.

takınmadıklarını belirtmek gerekir. Hatta Dreyfüscülerin iki müzmin düşmanı oluşmuştur; bunlar da aşırı sağ ve aşırı sol'dur. Söz gelimi, Zola'nın "*İtham Ediyorum*" yazısının 13 Ocak'ta yayınlanmasından sonra, 18 Ocak'ta sosyalist milletvekilleri kendilerinin bu çatışmanın dışında olduğunu konumlayan şu kararı almışlardır;

İki burjuva fraksiyonunun ihtilaçlı mücadelesinde her şey riya ve her şey yalandan ibarettir. Proleterler! Burjuvalar arasındaki bu iç harpte taraflardan hiçbirinde yer almayınız. Aynı imtiyazlara malik ve aynı sofranın iştahlı davetlisi olan bu varlıklara ram olmayınız. Çünkü bugün rakip görünenler, yarın yemek salonunun kapısını zorladığımızda, derhal size karşı birleşeceklerdir.⁶¹

Nitekim savaş başlayınca diğer ülke solcuları gibi Fransız solu da, savaşa katılmama yönündeki Enternasyonel'in kararına rağmen, kendi ülkelerini savunmak adına cepheye koşmuşlardır. Dolayısıyla Sol özelinde göstermek istediğim nokta, Dreyfus Davası'ndan sonra aydın/entelektüel meselesinin onu kendisine bir yoldaş olarak görme noktasında Sol'da çok kabul görmediğidir.

1.4. Aydın Sosyolojisi Çalışmalarında İlk Öncü; Max Weber

Akademik bir inceleme nesnesi olarak entelektüel meselesi ilk defa Max Weber'in yazı ve incelemeleriyle gündeme gelmiştir. Weber'in bu alandaki en bilinen eseri, 1919'daki konferans dizisinin ilkinden derleme olan "*Meslek Olarak Bilim*" metnidir. Weber bu metinde temelde entelektüel çalışma disiplini, entelektüel üretim ve üniversite hocasının durumunu ele alır. Weber'e göre, entelektüelizasyon içinde yaşadığımız koşullar hakkındaki bilgimizin artması ve genelleşmesi demek değil; "isterse insanın her an öğrenebileceği bilgisi ya da inancı demektir".⁶² Bir başka deyişle, öğrenme işine herhangi bir esrarengiz, gizemli güçlerin karışmaması ve insanın hesaplayarak ve deneyleyerek öğrenebilmesi anlamına gelmektedir entelektüelizasyon. Weber bu entelektüel üretim ve daha özeldir üniversite hocası için şu önemli tespiti yapar; O'na göre, siyasetin dershanede yeri yoktur. Entelektüel düşünce icabında düşmana karşı kullanılacak bir kılıca bile dönüşebilir ancak bu kılıcı kendisini orada dinlemeye gelen ve kişisel kariyeri için o eğitimi almak zorunda olan öğrencilere karşı kullanmak Weber'e göre münasebetsizlik olur.

⁶¹ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, 30.

⁶² Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 213-214.

Dolayısıyla da Weber'e göre, "Gerçek hoca, açıkça ifade ya da ima ederek, herhangi bir siyasal kanıyı kürsüden öğrencilerine empoze etmekten kaçınır".⁶³ Kendi kişisel görüşlerini ya da değerlerini bir başkasına vaz etmek ya da empoze etmek ancak bir demagog ya da peygamberin işidir. Peygamberin ve demagogun ise akademik kürsüde yeri yoktur.⁶⁴

Weber değerlerden ve doğmalardan arındırılmış bir entelektüel üretimi savunmaktadır. Weber'in bu anlamdaki entelektüel perspektifleri onun Hint, Çin, İbrani/Yahudi ve Batı medeniyeti ve dinleri üzerine olan araştırmalarından türetilmektedir.⁶⁵ Weber'in bu medeniyetlerden Çin ve özellikle de *literati* hakkındaki değerlendirmeleri onun entelektüel üretim üzerine olan görüşlerinin ipuçlarını ve savunularını yansıtır. Bu savunusu doğrultusunda Weber'in öncelikli incelediği alanlardan birisi Çin'deki *literati* sınıfıdır. Bu sınıfı Weber için cazip kılan, bu sınıfın dini eğitim de görmüş olmakla beraber, ruhban sınıfına özgü olmayan bir eğitim görmüş olmasıdır. Özellikle aldıkları edebiyat eğitimi, kalıtım yoluyla değil de sınavla literati sınıfının oluşturulmuş olması Weber için son derece anlamlıdır. Weber'e göre, literati "yarattığı yazında, 'Makam' kavramını ve onun da üstünde 'resmî görev' ve 'kamu yararı' kavramlarını yaratmıştır".⁶⁶ Weber'in entelektüel tanımı da büyük oranda onun genel bürokrasi tipiyle uyumludur. Anlaşılan o ki Weber literatide bürokrasinin bazı öncül örneklerini görmektedir. Şüphesiz Weber'de bürokrasi ve bürokratikleşme meselesi, onun düşüncesinin en merkezi temalarından biridir. Entelektüel incelemelerinde de bürokrasiyle ilgi ve ilişkiler kurması olağan kabul edilebilir. Bu minvalde Mannheim'in sözleriyle "Özellikle Prusya devletinde bürokrasinin ne denli büyük bir rol oynadığını ve orada entelijansiyanın ne denli bürokratik bir entelijansiya olduğu göz önünde bulundurulduğunda" Weber'in özgül pozisyonuna ilişkin arka planın da akılda tutulması gerekmektedir.⁶⁷ Öte yandan Weber'in daha çok kurumsal temelde

⁶³ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 222.

⁶⁴ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 223.

⁶⁵ Ahmad Sadri, *Max Weber's Sociology of Intellectuals*, Arthur Vidich'in yazdığı Önsöz'den, Oxford University Press, New York, 1994, s. viii.

⁶⁶ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 510.

⁶⁷ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Nika Yayınevi, Ankara, 2016, s. 143.

geliştirdiği entelektüel analizlerinin ‘sosyal konumları’ açıklamadığı noktasında eleştiriler aldığı da görülmektedir.⁶⁸

2. AYDIN KONUSUNDAKİ TEMEL YAKLAŞIMLAR

Max Weber 1920 yılında İspanyol Gribi’nden öldü. Aydınla daha kültürel dinamiklerden yaklaşan Mannheim ise *İdeoloji ve Ütopya*’yı 1929 yılında yazdı. Bu iki tarih arasında meydana gelen iki olay aydın sosyolojisi tartışmaları için son derece önemlidir. Öncelikle sosyalizm ve faşizm gibi ideolojilerin yükselmesi ve entelektüellerin kendilerini giderek toplumun dışında ve üzerinde konumlandırmayı bırakarak ideolojilere, bu fikirlere itibar etmesi 1920’lerde yeni bir kültürel iklim yaratmıştır.⁶⁹ Bu dönemde aydınlar kimi zaman bu faaliyetlerinden dolayı ‘ihanelle’ damgalanmış kimi zaman da aydınların bu faaliyetleri onların organik gerekleri olarak kodlanmıştır. Bu minvalde 1920’lerde aydın sosyolojisini etkileyen iki önemli hadise gerçekleşecektir. Bunlardan ilki, 1927 yılında Fransız düşünür Julien Benda’nın *Aydınların İhaneti* kitabını yayımlamasıdır. Diğer önemli olay ise, günümüze kadarki en önemli aydın tahlillerinden birini yapan İtalyan sosyalist düşünür Antonio Gramsci’nin, 1926’nın son aylarında, temel düşünsel tezlerini şekillendireceği hapis hayatının başlamasıdır. Zira Gramsci’nin meşhur aydın tasnif ve tahlilleri büyük oranda onun *Hapishane Defterleri* adıyla yayınlanan notlarında vardır. Edward Said Benda ve Gramsci’nin aydın analizlerini “entelektüellerle ilgili yirminci yüzyılda yapılan en ünlü iki tanım”⁷⁰ olarak nitelendirir. Michael Walzer da Benda’nın kitabını “eleştirel entelektüelin en iyi amentüsü” olarak tarif eder.⁷¹

2.1. Julien Benda ve “Aydınların İhaneti”

Aydınla yönelik ilk yaklaşımlarından biri olan bu ‘tanım’lardan ilk olarak Benda’ninkine bakacak olursak; öncelikle dikkat çeken husus Benda’nın kitabının ismidir. Benda’nın kitabının Fransızcası şu şekildedir; “*La Trahison des Clercs*”. Bu ifadedeki Clerc din adamı demektir. Benda entelektüelleri adeta ‘laik rahipler’ olarak

⁶⁸ Alan Scott, “Between Autonomy and Responsibility: Max Weber on Scholars, Academics and Intellectuals”, (içinde) *Intellectuals in Politics*, s. 60.

⁶⁹ Doğan Gürpınar, *Türkiye’de Aydınların Kısa Tarihi*, s. 33.

⁷⁰ Edward Said, *Entelektüel*, Çev. Tuncay Birkan, 8. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 21.

⁷¹ Michael Walzer, “The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century”, London, 1989, s. 29’den aktaran Jan-Werner Müller, “Julien Benda’s Anti-Passionate Europe”, *European Journal of Political Theory*, 2006, Vol. 5, Sayı 2, ss. 125-137, s. 125.

tasvir eder. Onlara biçtiği özellikler de bir rahipten beklenecek birçok hasleti uhdesinde barındıracaktır. Hatta Benda için aydınlar bir tür ruhban sınıfı oluştururlar. Çok nadir bulunurlar ve bu dünyada olmayan, idealist bir adalet ve hakikat anlayışının savunuculuğunu yaparlar. Benda'nın bu insanlar için ruhban, din adamı gibi bir terim kullanmasının sebebi ise, “onlara her zaman bu sınıfa ait olmayan, yani maddi avantajlar edinme, kendini geliştirme ve mümkünse dünyevi güçlerle yakın ilişkiler kurma gibi dertleri olan sıradan insanlarınkine karşı bir statü ve davranış tarzı atfetmesidir”.⁷²

Benda aydınlar terimiyle, “faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan; sanat, bilim ve metafizik düşünceden zevk alan; kısacası -olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla belli bir anlamda ‘Benim yurdum bu dünya değildir’ diyen herkesi”⁷³ kastettiğini söyler. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi Benda için aydınlar ‘kutsal azizler’ mahiyetindedir. Ona göre aydınlar dünyevi menfaatler gütmeyen, bir ideal aşka, maddeler üstü ulvî amaçlara adanmış kimselerdir. Dolayısıyla da aydın, tikel, geçici olanın değil; ebedi ve külli olanın savunucusudur. Aydın bir hakikat aşığı ve savaşçısıdır ve kuşkusuz Benda da kendini böyle bir aydın profilinde görmektedir. Benda açısından medeniyetin gelişimi için böyle bir ayırım gereklidir ve medeniyet ancak insanlığın bir işbölümüne rıza göstermesi ile mümkündür. Bu işbölümünün bir tarafında “sıradan tutkulara sahip olan ve tutkulara hizmet edebilecek erdemleri özendiren insanlar” diğer tarafta ise “bu tutkuları küçük gören ve maddi olanın ötesindeki faydaları yücelten bir insan sınıfı” yani aydınlar vardır.⁷⁴

Benda ideal aydını bu şekilde tasvir eder. Ancak gelgelim ki, modern aydınlar ulvî misyonuna ihanet etmiş kişilerdir. Bu ihanetlerinin sebebi ise döneminin belli başlı ihtiraslarına karşı koyamamış olmalarıdır. Bu ihtirasların başında ise siyasi ihtiraslar gelmektedir. Benda'nın formülasyonunda siyasi ihtiraslar, bir ulusa, sınıfa ya da ırka karşı kesin tarafgirliğe dayanan fikirler, politikalar ve hareketler anlamına gelir. Bir

⁷² Edward Said, *Entelektüel*, s. 23.

⁷³ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, Çev. Cem Soydemir, 3. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s. 37-38.

⁷⁴ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, s. 111.

başka deyişle, siyasi ihtiraslar diğer bir sınıf, ırk ya da ulus karşıtlığıyla daha da katlanan, kendi ulus, ırk ya da sınıfına karşı tutkulu bir sevgiyi ifade eder.⁷⁵

Benda'ya göre, modern zamanlarla birlikte siyasi ihtiraslar evrensel bir itki haline gelmiştir. Hatta onun nazarında içinde bulunduğumuz çağ, özünde bir siyaset çağıdır.⁷⁶ Aynı siyasi ihtirası paylaşanlar ateşli bir kitleyi oluşturmaktadır ve bu da kitle mensuplarının isteklerini grup ruhuna feda eden bir anlayışı empoze etmektedir. Benda'nın burada çizdiği tasvir Gustave Le Bon'dan itibaren tartışılan kitle kültürü ve psikolojisi meselesidir. Benda bu kitlenin siyasi ihtiraslar uğruna nasıl da seferber edildiğini/edilebileceğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Benda'ya göre, siyasi ihtiraslar diğer insani ihtiraslar karşısında, şimdiye dek görülmemiş bir üstünlük kazanmıştır.⁷⁷

Siyasi ihtiraslardan biri Yahudi milliyetçiliği ya da düşmanlığı şeklinde kendini gösterebilen ırkî ihtirastır. Benda 1867 yılında doğmuştur ve aydınlar için önemli iki büyük hadiseyi, Dreyfus Davası ve Birinci Dünya Savaşı'nı, bir 'aydın' olarak yaşamıştır. Bu olaylardaki ve 1920'lerde cereyan eden Yahudi aleyhtarlığını ile son yıllarda arttığını söylediği Yahudileri diğer ırk ve milletlerden farklılaştıran bazı ayrıcalıklar olduğu şeklindeki iddiaları eleştirmektedir. Diğer bir ihtiras ise sınıfsal çıkarları savunanların düştüğü ihtirastır. Benda burada sadece proletarya ya da Marksist aydınları kastetmemektedir. Ona göre salt burjuva çıkarlarını savunmak da sınıf ihtirasına düşmek demektir. Son olarak ve belki en önemli ihtiras türü olarak milli ihtiraslar vardır. Benda'nın milli ihtiraslar olarak formüleştirdiği şey aslında milliyetçiliktir. Milliyetçiliğin de yegâne arzusu ve ideali kendi milletinin çıkarlarını, milli menfaatlerini savunmasıdır. Aslında milli menfaatler, milli onur, milletin şanı da bir ulvî gaye olarak görülebilir ve Benda da bunun farkındadır. Milliyetçiliğin bu ulvî gaye olarak telakki edilmeye müsait tarafından dolayı da bunu siyasi ihtirasları güçlendiren en önemli boyut olarak ele alır. Ancak Benda için bu sıradan halka özgü bir yaygaracılık, sıradan halka özgü bir vatanperverlik biçimidir ve aydınların bu hasletlerden kendilerini uzak tutması gerekir. Ayrıca Benda milliyetçiliğin devletlerin askeri amaçlarına hizmet ettiğini düşünür. Benda'nın eserini yazdığı 1927 yılı İkinci Dünya Savaşı'nın emarelerini görmek için erken bir tarih olarak

⁷⁵ Sarah K. Danielsson, "The intellectual as architect and legitimizer of genocide: Julien Benda Redux", *Journal of Genocide Research*, 2005, Vol. 7 (3), 393-407, s. 397.

⁷⁶ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, s. 30.

⁷⁷ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, s. 16.

görülebilir. Böyle erken bir tarihte bile Benda, millet duygusunun yaygınlaşmasıyla gelişen milli hasletlerin savaş olasılığını çok fazla artırdığı tespitini yapar.⁷⁸ Nitekim bu olasılığın gerçeğe dönüşmesi de uzun sürmemiş ve milliyetçiliğin ultra noktalara ulaşmasıyla Avrupa’da Faşizm bayraktarlığında İkinci Dünya Savaşı yaşanmıştır.

Siyasi ihtiraslar olarak addettiği ırkî, sınıfsal ve milli ayrıcalıkları yüceltmenin yeni bir şey olmadığını farkındadır Benda. Bu hasletler tarih boyunca, insanlığın başlangıcıyla koşut olarak her zaman var olmuşlardır. Ancak tarihte ilk defa aydınların büyük bir çoğunluğu bu ihtiraslara kendini kaptırılmış ve aslı misyonlarını unutmuş durumdadır. Dante, Francesco Petrarca gibi tarihi kişilikleri de yer yer bu ihtiraslara kapılmış kişiler olarak anar Benda ancak ona göre bunlar istisnaîdir. Sorun da zaten bu istisnailiğin modern zamanlarla birlikte olağanlaşmasıdır.

Öte yandan Benda’nın aydına çizdiği profil, onun kendi köşesine, fildişi kulesine çekilip siyasal ve toplumsal meselelerden elini eteğini çekmesi demek değildir. Benda aydın için böyle bir rol model önermediğini sıklıkla belirtir. Bunu da çoğunlukla tarihsel kişiliklerden verdiği örneklerle açıklar. Hz. İsa, Sokrates, Voltaire, Zola ve Renan vazifelerini başarıyla yeterine getirmiş ideal aydın tipleridir. Ona göre tarihte aydınlar siyasal ihtiraslara kapılmayarak bu vazifelerini iki şekilde yerine getirmiştir. Bunlardan ilki, siyasal ihtiraslarda tamamen kopuk, kayıtsız şekilde diyebileceğimiz bir duruş sergilemektir. Leonardo Da Vinci, Goethe gibi isimler bu sınıftaki aydınlardır. Benda burada Goethe’nin “gelin siyaseti diplomatlara ve askerlere bırakalım” sözüne gönderme yapar.⁷⁹ Bir de siyasal ve toplumsal olaylara dair görüşlerini açıklayan isimler vardır. Bu isimler siyasal ve toplumsal olaylara göre değil, soyut bir ilke adına ve çoğunlukla da doğrudan doğruya siyasallığa zıtlık teşkil edecek şekilde görüşlerini açıklamışlardır. Kant, Sokrates, Erasmus gibi isimler bu ikinci sınıfa giren aydın tipleridir.

Benda’nın kendisini de idealleştirdiği bu aydınlardan biri olarak gördüğünü yukarıda belirtmiştim. Ancak Benda’nın şahsi tutumları ve kritik olaylar karşısındaki tavrı bu kaideyi biraz sorunsallaştırmaktadır. Her şeyden önce Benda zengin bir ailenin çocuğudur. Tüm servetini ilme, sanata ve yeni yerler keşfetmeye ayırmıştır. Aydın olmak için engel olarak gördüğünden geç yaşta evlenmiş ve çocuğu da yoktur.

⁷⁸ Julien Benda, *Aydınlığın İhaneti*, s. 20.

⁷⁹ Julien Benda, *Aydınlığın İhaneti*, s. 39.

Kısaca kendini aydınlara ve aydın olmaya vakfetmiş bir kişiliktir.⁸⁰ Dreyfus Davası'nda ise Dreyfus yanlısı bir tutum almıştır. Nitekim Zola'yı da Dreyfus Davası'ndaki tutumundan dolayı ideal aydının numunelerinden addeder. Ancak Benda diğer yazıları ve görüşleri itibarıyla hiç de Dreyfus gibi Yahudi bir subayın haksızlığına itiraz edecek gibi durmamaktadır. Winock'un aktardığına göre, kendisi de Yahudi olmasına karşın, anti-semitist denebilecek bir Yahudi düşmanlığı vardır yazılarında. Ancak Benda'nın Dreyfus desteği de metodiktir. Zira ona göre bu dava bir anlamda aydının turnusol kâğıdıdır ve kendisini aydın olarak gören her ismin bu davayı desteklemesi gerekmektedir.

Öte yandan aydınların en çok 'zehirlendiklerini' iddia ettiği milliyetçilik bahsinde ise Benda aynı tutarlılığı gösteremez. Her şeyden önce epey ateşli bir Alman düşmanıdır. Bu düşmanlığı "bana gelince ben ahlâkî bakımdan, bugünün Alman toplumunu dünya için bir veba olarak görmekteyim ve eğer tamamını imha edecek bir düğme bulsam, birkaç müstesna doğru tipe ağlamakla beraber o düğmeye derhal basarım"⁸¹ diyebilecek raddededir. Bu minvalde devlete bakışı da bugünkü anlamda çok da eleştirel değildir. Ona göre gerçek aydın devletin yasalarına, bu yasalar kendi ruhunu incitmediği sürece boyun eğer; bu yüzden de gerçek aydın Vauvenargues'tir, Lamarck'tır, Fresnel'dir. Bu aydınlar vatanperverliğin gereklerini kusursuz bir şekilde yerine getirirken milliyetçi bir vatanperverliğe tevessül etmemişlerdir.⁸² Dolayısıyla Benda'nın milliyetçilik ile 'gerçek vatanperverlik' arasında bir ayırım yaptığı görülmekte ve fakat kendisinin Almanlara ilişkin kanaatleri hayli sert milliyetçi bir tutum olarak değerlendirilebilir. 1946 yılında kitabının yeniden basılması için yazdığı önsözde, bu sefer tam tersi davranışları ihanet olarak addetmektedir. Ona göre artık "kişinin sınıf kimliğini, siyasi ittifaklarını seçmekten kaçınması ihanettir". Bu önsözden daha önce ve 1945 yılında ise Benda ateşli bir vatansever olarak şunları yazabilmiştir; "Yurtseverlerin bir hükümeti olarak, hainlere hak ettikleri cezayı vermiş olmalıydık. Görevinizi ihmal

⁸⁰ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 200.

⁸¹ Aktaran Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 202. Winock bu öznel değerlendirmeleri Benda'nın Fransızca "Bir Aydınım Gençliği" adındaki hatıralarından aktarmaktadır.

⁸² Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, s. 126.

etmeniz yüzünden, sabrı taşan kızgın yurtseverler sorunu bizzat çözerlerse, böyle bir halk adaletinin doğuracağı her türlü aşırılıktan siz sorumlu olacaksınız.”⁸³

Benda İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa'nın kurtuluşu için aktif bir mücadeleye girmeyen her entelektüeli hainlikle itham etmektedir. Ayrıca Benda 1949 yılında, Dreyfus Davası'ndaki tutumunun tam aksine hareket ederek Rajk Davası'nda da Rajk'ı değil Macaristan Komünist Partisi'ni destekleyecektir.⁸⁴ Zira ona göre Macar rejimi tehdit altında kalınca kendini savunma hakkına sahiptir. Benda'nın bu ikircikli tavırlarından olsa gerek, eserinden sonra Benda'ya çok sert tepkiler gelmiştir. Boyunun 1.57 cm olmasından dolayı da kendisiyle 'Küçük Benda' şeklinde dalga geçildiği bile görülmüştür.⁸⁵

Benda'ya karşı en sert eleştirilerden biri de Paul Nizan'dan gelmiştir.⁸⁶ Nizan entelektüeller konusunda Benda'nın tam aksine düşünür ve kendi köşesine çekilen entelektüeli düzenin 'bekçi köpeği' olarak nitelendirir. Devrimci bilincin gelişmesinde kültür ve eğitime büyük önem veren Nizan üniversiteler gibi eğitim ve kültür kurumlarında devrimci bilinç eksikliğinden, bekçi köpeği olarak nitelendirdiği profesörlerin sorumlu olduğunu iddia eder. Ona göre entelektüel ilmî yönden donanımlı olmalı ve fakat aynı zamanda devrimin ve ezilenlerin de bir parçası, hiç olmazsa bunlarla meşguliyet içerisinde olması gerekir. Nizan düşüncesini şöyle formüleştirir; Felsefe harekettir ve her düşünce bir hareket anlamına gelir.⁸⁷ Komünist Partisi'ne ve Sovyetler'e daha uzun süre sadık kalan Sartre'in aksine Nizan'ın anti-Stalinist ve anti-Sovyetik tutumu ve özellikle teoriyle eylemselliği

⁸³ Aktaran Tony Judt, *Kusurlu Geçmiş: Fransız Entelektüelleri, 1944-1956*, Çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, s. 89.

⁸⁴ Lazslo Rajk Macaristanlı bir komünistti ve Tito'ya yakındı. 1940'ların sonunda Tito ise Stalin ve Stalin'e bağlı Fransız Komünist Partisi gibi partiler nezdinde Troçki kadar 'hain' bir figürdü. Macaristan Komünist Partisi 1949 yılında Rajk'ın bazı ileri gelen idarecileri öldürüp iktidara Tito namına ve hesabına el koymaya çalıştığını iddia etti. Rajk hızlı ve adaletsiz bir muhakeme sonucunda 15 Ekim 1949 yılında idam edilmiştir. Rajk olayının Sartre ve Roger Garaudy dahil Fransız aydınları arasında epey hararetli tartışmalara sebep olduğu anlaşılmaktadır. Rajk Davası etrafındaki Benda ve diğer Fransız entelektüellerin tavrı için bkz; Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 448-458.

⁸⁵ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 203.

⁸⁶ Paul Nizan 1905 yılında doğmuş ve 1940 yılında, 35 yaşında Dunkerque ya da İngilizcesiyle Dunkirk Tahliyesi olarak da geçen savaşta Almanlara karşı savaşırken ölmüştür. 1920'lerin ortasında Aden'de kalmıştır. Nizan, Sartre ve Raymond Aron'la Ecole Normale Supérieure'den aynı dönemlerde felsefe doktorası almış ve Sartre'in da yakın arkadaşındır. Latince ve Antik Yunanca'yı iyi bilecek kadar kallavi bir eğitim almıştır. Fransa Komünist Partisi'nin ateşli bir üyesidir ancak 1939 yılında Sovyet-Alman Paktı'nı protesto ettiği için partiden ayrılmıştır. Erken dönemde Stalin ve Sovyet Marksizm eleştirisi yapan bir isimdir ve bu anlamda 1960'larda şekillenmeye başlayan New Left'in öncülerinden kabul edilir.

⁸⁷ David, L. Schalk, "Professors as Watchdogs: Paul Nizan's Theory of the Intellectual and Politics", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 1 Ocak- Mart 1973, ss. 79-96, s. 90.

bütünleştirmesi onun 1968 Olayları ve sonrasında yoğun bir şekilde gündeme gelmesine sebep olmuştur.

Nizan'ın savunduğu felsefi ve teorik yönü güçlü aktivist olarak aydın kimliğini daha etraflıca formüleştiren isim ise hiç şüphesiz Antonio Gramsci'dir. Gramsci aydınlar konusunda, özellikle de teorik analizleri açısından, en önemli düşünürlerden biridir. Özellikle daha geç keşfedildiği Türkiye gibi ülkelerde Gramsci hakkında bilinen en önemli başlıklardan birisi onun aydın hakkındaki görüşleridir. Gramsci'nin bu görüşlerinde dönemin genel siyasal atmosferinin, kendisinin hem aktivist hem de teorik yönden güçlü birisi olmasının ve Marksizm'i salt altyapı unsurları bağlamında değil de üstyapıyı da işe katarak ideolojileri ve aydınları da analize dahil etmek gerektiğini öne sürmesinin önemli etkisi ve katkısı olmuştur.

2.2. Antonio Gramsci ve Organik-Geleneksel Aydınlar

Jan-Werner Müller'in Benda için şöyle bir tespiti vardır; "Julien Benda çok atıf yapılan ve fakat az okunan birisidir".⁸⁸ Müller'in Benda için yaptığı bu tespit belki daha fazla Gramsci ve özellikle de Gramsci'nin aydın analizleri için yapılırsa yeridir. Bunun böyle olmasının bir sebebi Gramsci'nin metinlerinin doğasından kaynaklanır. Gramsci'nin hegemonya, tarihsel blok, cephe savaşı-mevzi savaşı ve aydınlar hakkındaki analizleri çok büyük oranda hapisane şartlarında yazdığı metinlerde vardır. Bunlar *Hapishane Defterleri* olarak hem İngilizce hem de Türkçe literatürde var ancak hem İngilizcesi hem de Türkçesi gerek üslup gerekse de bütünlük açısından okunması bir hayli zor metinler. Bu yüzden Gramsci'nin spesifik bir alandaki görüşlerini irdelerken onun bütünsel fikrî paradigmasını akılda tutmakta fayda var. Yine Gramsci'nin hapisane sansürü yüzünden sınıf yerine tabaka, grup gibi kelimeler kullanmasını ve bir konudaki görüşlerini incelerken onun örtülü göndermelerini unutmamak gerekir.

Gramsci aydınlar konusunda salt Marksist teori içinde değil, tüm aydın sosyolojisi çalışmalarında en çok başvurulan isimlerden biridir. Bu kadar öne çıkmasında, aydın analizlerindeki özgünlüğü kadar Marksizm'de Marx'tan sonraki en derin güncelleştirmeleri yapan isimlerden biri olmasının da payı vardır. Üstelik Gramsci bu güncelleştirmelerini altyapı ya da ekonomik analizler temelinde değil üstyapı ve daha

⁸⁸ Jan-Werner Müller, "Julien Benda's Anti-Passionate Europe", s. 125.

özelde sivil toplum ve aydınlar gibi alanlarda yapmıştır. Nitekim Gramsci'nin Türkiye'de, Sol'da ve daha geniş aydın kesimlerinde tanınmaya ve tartışılmaya başlanması Türkiye'deki sivil toplumcu rüzgârın fazlasıyla estiği 1980'lerden itibaren mümkün olmuştur. Bu dönemde Gramsci, 'aydıncı', 'aydın düşünürü' olarak kodlanmış ve sivil toplum tartışmaları bağlamında gündeme getirilmiş; adeta sivil toplumculuğuyla alternatif bir seçenek gibi sunulmaya çalışılmıştır.⁸⁹

Gramsci'yi Marksizm için önemli kılan onun Marx'ın iktisadi ve altyapıya dayalı analizlerine politik ve üstyapısal tahlillerini eklemesidir. Bu şekilde yaptığı analizlerinden biri de onun aydın analizleridir. Gramsci aydınlar üzerinde etraflıca durur ve Gramsci'nin hapisane notlarını dışarı çıkarmasına büyük oranda vesile olan baldızı Tatiana Schucht'a yazdığı Mart 1927 tarihli mektupta, geçen yüzyıldaki İtalyan halk ruhunun oluşumunu; *diğer bir deyişle*, İtalyan entelektüellerinin kökenlerini, kültürel akımlara göre gruplanmalarını ve onların farklı düşünme biçimlerini incelemek istediğini belirtir.⁹⁰ Hegemonya, tarihsel blok, mevzi savaşı ya da tarihi ve somut gerçeklikleri incelediği hemen her yerde aydınlar kendilerine yer bulacaktır. Gramsci aydınları daha çok İtalya özelinde incelemiş daha sonra da bu analizlerini evrensel bir aydın perspektifine dönüştürmüştür. Onun aydınlar üzerinde itinayla durmasının bir diğer sebebi de kendisi de bizzat şahit olduğu gibi dönemindeki İtalyan aydınlarının yoğun bir baskıya maruz kalması ve siyasal erkle kurdukları ilişkiler itibarıyla aydınların tutumlarının hayli belirleyici olmaya başlamasıdır.⁹¹ İtalya'nın özgün koşullarından başka daha teorik boyutta ise, Sassoon'a göre Gramsci düşüncesinde aydınların bu denli merkezî bir yer edinmesinin sebebi kapitalist toplumdaki uzun vadeli ekonomik, toplumsal ve siyasal eğilimlerin entelektüel sorununu siyasetin merkezine yerleştirmesidir.⁹² Aydınlar düşünsel formülasyonunda bu denli merkezî yer bulduğu için de en özgün aydın analizlerinden biri Gramsci'ye aittir.

⁸⁹ Mehmet Gündüz, "Gramsci, İdeoloji, İktidar", *Yapıt: Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Aralık-Ocak 1983-1984, Sayı 47, ss. 63-83, s. 64. Gramsci'nin Türkiye'deki serencamı için şu esere bakılabilir; Selahattin Yıldırım, *Gramsci'yi Okumak*, İletişim, İstanbul, 2018. Gramsci'nin sivil toplumcu perspektiften ele alınmasına ilişkin Yıldırım'ın eleştirisi için bakınız; s. 24.

⁹⁰ Aktaran James Martin, *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction*, Macmillan Press, Londra, 1998, s. 43.

⁹¹ Aysun Yaralı Akkaya, "Antonio Gramsci'de Entelektüelin Bir Eleştirisi Olarak Praksis Düşüncesi", *Celal Bayar Üniversitesi İ.İ.B.F. Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1, 2014, ss.35-46, s. 39.

⁹² Anne Showstack Sassoon, *Gramsci And Contemporary Politics: Beyond Pessimism of the Intellect*, Routledge, London, 2000, s. 17.

Buraya kadarki incelememizde entelektüel kelimesinin kökenine de işaret ederek, aydın/entelektüelin en birincil vasfının zihni/aklı işlerle meşguliyet temelinden tanımlanması ve tasnifinin yapıldığını görmüştük. Dolayısıyla da zihnî işlerle uğraşanlar ve kasla-sinirsel işlerle uğraşanlar şeklinde tabi bir ayrım ortaya çıkmakta idi. Bu ayrımın en tipik görülebileceği analizlerden birini de, bariz bir biçimde zihinsel olanı tercih eden Benda'nın analizinde görmüştük. Her şeyden önce Gramsci böyle bir ayrımı kesin olarak reddeder. Birbirinden apayrı ve farklı entelektüel aktiviteleri tanımlamak için ortak bir kriter bulunup bulunamayacağını soran Gramsci, bugüne kadar böyle ortak bir kriter arama yönteminin yaygın bir hata olduğunu söyler.⁹³ Gramsci'ye göre herkes entelektüeldir ve fakat herkes toplumda entelektüel işlevi görmez. Bu cümleden olmak üzere, Gramsci'nin entelektüel tanımına getirdiği yenilik entelektüelliği salt zihnî birtakım melekelerle indirgemeyi reddetmesidir. Herkes entelektüeldir ancak herkesin entelektüellik düzeyi ve dolayısıyla toplumda oynadığı entelektüel rolü bir ve aynı değildir. Ona göre düşüncenin olmadığı hiçbir insan çabası yoktur; homo faber'i homo sapiens'ten ayıramayız.⁹⁴ Sadece entelektüellik için değil; tüm tasnif ve tanımlamalar için bu kaide geçerlidir. En temel proletarya örneğinde bile ona göre proletaryayı proletarya yapan onun salt emek gücüyle çalışıyor olması değildir; bunun yanında, belirli koşullar ve belirli toplumsal ilişkiler altında yaptığı işidir. Entelektüel/aydın da ancak belirli bir toplumda, verili toplumsal ve tarihsel gerçeklikler üzerinden analiz edilebilir.

Gramsci, özünde basit ama önemli bir soruyla aydın meselesini tartışmaya açar; “Aydınlar özerk ve bağımsız bir sosyal grup mudur yoksa her sosyal grubun kendi

⁹³ Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, Ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, Newyork, 1994, s. 8. Hoare ve Smith'in derlediği bu metin Gramsci'nin Aydınlar, Eğitim gibi temel konu başlıklarındaki metinlerinin özlü bir derlemesidir. Literatürde de yaygınca referans gösterilmektedir. Öte yandan Gramsci'nin Hapishane Defterleri 4 Cilt halinde 2012-2014 yıllarında Türkçe'de yayımlandı: Bkz; Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri Cilt 1*, Çev. Ekrem Ekici, Kalkedon Yayınları, İstanbul, Aralık 2011; *Hapishane Defterleri Cilt 2-Cilt 3*, Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yayınları, İstanbul, Şubat 2012; *Hapishane Defterleri Cilt 4*, Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2014. Bundan önce, Alan Yayıncılık'ın yaptığı gibi parça parça çeviriler vardı; Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, Çev. Vedat Günyol, Ferit Edgü, Bertan Onaran, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985. Ancak 2012-2014 arası olan çevirinin dilinin bir hayli sorunlu olduğu görülmüştür. Alan Yayıncılık'tan çıkan derleme ise nispeten Gramsci'nin genel üslubuna ve İngilizce literatüre daha uygun olmakla beraber yer yer anlaşılması güç kısımları da vardır. Söz gelimi, Gramsci'nin entelektüel tartışmasına başladığı ve aşağıda aktarılan sorusu Alan Yayıncılık derlemesinde şöyledir; “Aydınlar özerk ve bağımsız bir takım mıdır, yoksa her toplumsal takımın kendi aydın uzmanlar bölümü var mıdır?” (s.20). Biz de bu üç metni karşılaştırarak en uygun olduğunu düşündüğümüz kısımlarına atf yaptık.

⁹⁴ Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, s. 26.

uzmanlaşmış aydınları var mıdır?”⁹⁵ Gramsci'nin buradaki sosyal gruptan kastının sınıf olduğu ancak sansür yüzünden bu tür ifadeler kullandığı genel olarak kabul edilmektedir. Gramsci bunu vurgulamak için yer yer “temel sosyal gruplar (fundamental social groups)” gibi ifadeler kullanmaktadır. Dolayısıyla da Gramsci esas olarak aydınların ayrı bir sınıf mı olduğu yoksa her toplumsal sınıfın kendi aydınları mı olduğu sorunsalından hareket etmektedir. Gramsci için herkes entelektüel olduğuna göre, aslında bu sorunun cevabı açıktır; aydınlar ayrı bir sosyal grup ya da sınıf değildir. Bilakis her sosyal grubun kendi uzmanlaşmış aydınları vardır. Aydınları işçi sınıfı ya da herhangi bir sınıfın parçası olarak evrensel bir kategori şeklinde görmek yerine Gramsci, onları toplumda oynadıkları rollere göre tanımlamaktadır. Feodal dönemde toprak sahibi sınıfların, daha yerinde bir ifadeyle aristokrasinin kendi entelektüelleri olduğu gibi kapitalizmin gelişmesiyle de burjuvazinin kendi entelektüelleri vardır. Söz gelimi, kapitalist girişimci sanayi teknisyenini, politik ekonomi uzmanını, daha geniş bir şekilde yeni bir kültür ve yeni bir hukuk sistemi örgütleyicisini yaratmıştır.

Bu sınıfların oluşumu ile aydınların ortaya çıkışı arasında hiyerarşik ya da zamansal bir fark yoktur. Sınıfın olgunlaşması ve bilinçlenmesiyle aydınlarını yaratması birbirine paralel süreçlerdir.⁹⁶ Gramsci bu iki süreç arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar;

Eleştirel yoldan insanın kendi sınıf bilincine varması demek, tarihsel ve politik olarak bir seçkin aydın sınıfının yaratılması demektir: Bir insan yığını (sözcüğün en geniş anlamında) örgütlenmeden, kendini başkalarından ayırdedemez, ‘kendiliğinden’ bağımsız bir duruma geçemez. Ayrıca hiçbir örgüt yoktur ki, içinde aydın, yani örgütleyici ve yönetici bulunmasın.⁹⁷

Öte yandan aydınlar salt araştırmacılar, ilgili sınıfın emrine amade bir kütle de değildir. Daha çok karşılıklı bir münasebet söz konusudur. Yetiş'in yerinde ifadesiyle, “değişik aydın kategorilerinin oluşumu ile yeni bir toplumsal sınıfın ortaya çıkışı arasında diyalektik bir ilişki vardır.”⁹⁸ Görüldüğü üzere, sınıf ilişkilerinin statik değil de dinamik doğasına vurgu yapan Gramsci, aydınları değişen sınıf dinamiklerine göre tasnif etmektedir. Aydınların temel görevi ise söz konusu sınıflara kendileri hakkında farkındalık bilinci ve türdeşlik kazandırmaktır. Daha açık

⁹⁵ Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s. 5.

⁹⁶ Mehmet Gündüz, “Gramsci, İdeoloji, İktidar”, s. 80.

⁹⁷ Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, s. 65-66.

⁹⁸ Mehmet Yetiş, “Gramsci ve Aydınlar”, *Mülkiye Dergisi*, Cilt 26, Sayı: 236, 2002, s. 221.

bir ifadeyle Gramsci için aydınların temel fonksiyonu organik olarak bağlı oldukları sınıfların hegemonyalarını tesis etmek için bu mücadelelerine ideolojik katkı sunmaktır. Ortodoks Marksist perspektiften daha çok altyapının bir uzantısı şeklinde ele alınan entelektüelle Gramsci hayati bir rol verir. Zira entelektüeller hegemonya sağlama misyonlarını salt ekonomik değil kültürel ve sosyal alanda da yerine getirirler.

Sınıflara ve somut toplumsal gerçekliklere göre aydın analizinin doğal sonucu ise, entelektüel işlevi gören kütlenin yekpare tek bir bütün teşkil etmediğidir. Bir başka deyişle, Gramsci için temelde iki tip aydın türü vardır; organik aydınlar ve geleneksel aydınlar. Kendi iktidarı ve hegemonyasını kurmak için her sınıf kendisiyle beraber organik entelektüellerini yaratır. Dahası iktidara geldikten sonra da her grup yığınların desteğini kazanmak ve onları ahlâkî ve ideolojik düzeyde kendi kabulleri doğrultusunda biçimlendirmek için aydınlara ihtiyaç duyar.⁹⁹ Geleneksel entelektüeller ise, edebiyatçı, filozof, öğretmen ve sanatçı gibi her yerde görülebilen ve tarihsel anlamda bir süreklilik arz eden kitlelerdir. Geleneksel entelektüeller sosyal yapılarla daha kopuk bir ilişki içindeyken, organik entelektüeller toplumsal sınıflarla eklemlenmiş bir ilişki içerisindedir.¹⁰⁰ Gramsci'nin entelektüel bahsindeki en önemli tespiti bu kategorilerin belirlenmesinde onların sosyal gerçeklikle ilişkisine yaptığı vurgudur. Zira entelektüeller spesifik koşullarda ve spesifik ilişki biçimleri içerisinde faaliyetlerini yürütürler. Modern zamanlarda proletaryanın savunuculuğunu üstlenen sosyalist aydınlar onun organik entelektüelidir. Benzer şekilde ruhban sınıfı da toprak sahibi aristokrasinin organik entelektüelidir.¹⁰¹

Bu noktada Gramsci'nin entelektüellere tarihsel blokta merkezî bir yer verdiği görülmektedir. Tarihsel blok Gramsci düşüncesinde belli bir topyekün tarihsel durumdur.¹⁰² Bu durum altyapı olduğu kadar üstyapı kurumlarını da kapsar. Bir tarafta üretim güçleri ve ilişkilerinden müteşekkil altyapı unsurları diğer tarafta ise ideolojik ve politik bir üstyapı vardır. Tarihsel blokun oluşabilmesi için bu altyapı ve üstyapı ilişkilerinin organik olarak birbirine bağlanması gerekir. Bir başka deyişle

⁹⁹ Lusın Bağla, "Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu", *Birikim*, Ocak 1977, sayı 23, ss. 84-92, s. 85.

¹⁰⁰ Richard Bellamy, "The intellectual as social critic: Antonio Gramsci and Michael Walzer", (içinde) *Intellectuals in Politics*, s. 34.

¹⁰¹ Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s. 7.

¹⁰² Lusın Bağla, "Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu", Açıklamalar kısmı, s. 90.

altyapı ve üstyapının birleşiminden teşekkül eder tarihsel blok. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi sağlayacak, altyapı ve üstyapı unsurları arasında eklemlemeyi sağlayacak kesim ise bu tarihsel blokun organik aydınlarıdır. Aydınlar bir taraftan sınıflara bağlı iken diğer taraftan bu yapıya türdeşlik verecek olan üstyapıyı hazırlamak ve çekip çevirmekle ayrımlaşan bir kategoridir.¹⁰³

Proletarya aydınları, ideolojik donanımlar ve altyapıdaki üretim ilişkileriyle bir tarihsel blok oluşturmalı ve kapitalist blokun karşısına çıkmalıdır. Gramsci'nin analizine göre bu tarihin devingen bir sürecidir ancak bu blokların karşılaşmasında proletarya cephe savaşı değil mevzi savaşı vermelidir. Mevzi savaşının cephe savaşından ayrılan en önemli yönü düşman siperlerinin derece derece ele geçirilmesidir. Bu siperlere doğrudan, hızla ve cepheden saldırmak proletarya için savaşı daha baştan kaybetmek demek olacaktır. Çünkü özellikle Batı toplumlarında sadece üretim ilişkilerine ya da sadece politik rızaya dayalı bir örgütlenme ve yönetim anlayışı yoktur. Hegemonya bu ikisini de kapsar; hem zor hem rıza Batı toplumlarının siyasal örgütlenmesinde bir arada vardır. Sadece zor unsuruna odaklanıp ona göre bir cephe savaşı örgütlemek sürecin rıza yani hegemonya boyutunu ihmal etmek ve nihayetinde de bir yenilginin kaçınılmaz olması demektir. Dolayısıyla tarihsel blok ve mevzi savaşı gibi Gramsci kavramsallaştırmaları aslında büyük oranda birbirine tamamlayan, bir bütünlük arz eden bir düşüncenin ürünüdür. Tüm bu bileşenleri bir araya getirme daha doğru bir ifadeyle onlar arasında hiyerarşi ya da öncelik sonralık kurmadan bu süreçlerin topyekün yürütülmesinde merkezi rol ise aydınlarla verilmektedir.

Son olarak aydınların işlevlerini yerine getirmede siyasî parti hayatı bir rol oynar. Öncelikle Gramsci modern çağda siyasal partiyi Machiavelli'nin *Prens*'ine benzetir. Nasıl ki Prens dağınık İtalyan şehir devletleri arasında birliği sağlayacak bir figürü temsil ediyorsa, Gramsci tüm analiz birimlerini koordine edecek ve siyasal mücadeleyi yürütecek partiyi bu Prens'e benzetir. Fakat modern çağda bu Prens bir kişi ya da kahraman değil bir siyasal partidir. Gramsci Modern Prens'i "farklı ulusların farklı iç ilişkileri içinde her zaman yeni bir devlet tipi kurmayı amaçlayan, akla uygun ve tarihsel bakımdan bu erekle kurulmuş belirli bir parti" olarak tasvir

¹⁰³ Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Çev. Kenan Somer, Savaş Yayınları, Ankara, 1982, s. 99.

eder.¹⁰⁴ Siyasal bir parti devletin politik alanda oynadığı rolü sivil alanda yerine getirmektedir. Ancak aydın sorunu açısından partinin temel işlevi, bir sınıfın organik aydınları ile geleneksel aydınlarını kaynaştırmaktır.¹⁰⁵ Parti bu işlevi asıl misyonuna sadık kalarak yapar. Asıl misyonu ise, sivil ve politik alanlarda bileşenlerini nitelikli bir aydın, organizatör ve yönetici olarak yetiştirmektir. Bir başa deyişle, önemli olan partinin eğitime ve örgütlenme görevidir ve böylelikle bir partinin bütün üyeleri o sınıfın organik aydını durumuna gelebilecektir.¹⁰⁶ Gramsci'nin Lenin'in avangart parti modelinden yola çıktığı aşikâr olsa da ikisi arasında esaslı bir fark vardır. Lenin'in formülasyonuna göre, işçi sınıfına sosyalist bilinci dışardan bir şekilde parti getirmelidir. Ancak Gramsci'nin formülasyonuna göre işçi sınıfı kendi organik aydınlarını kendi saflarından çıkarmalıdır. Dolayısıyla işçi sınıfının organik entelektüellerinin hem üretim ve örgütlenme safhasında hem de Parti anlamında siyasal olarak yönlendirici olmak gibi bir görevi vardır.¹⁰⁷

Gramsci'nin aydın analizlerinde döneminin şartlarını ve kendi siyasal tecrübelerini mutlaka hatırdan tutmak gerekir. Döneminde işbölümü, uzmanlaşma, Fordizm gibi kavramlar ve tartışmalar hayli revaçta idi. Yine İtalya'nın özgül şartlarının Gramsci'nin aydın analizini daha da güçlü kıldığı da iddia edilmektedir.¹⁰⁸ Kendi tecrübeleri açısından ise şunu tespit etmek gerekir; Gramsci organik entelektüel olarak formüleştirdiği entelektüel tipinin en mümtaz örneklerinden biridir. Marksizm'in en etkili teorisyenlerindedir; aynı zamanda, sağlıksız ve çelimsiz vücuduna rağmen çok küçük yaşlarda çalışmaya başlar. Gerek emek süreçlerinde gerekse de partiden Komintern'e tüm sol örgütler içerisinde aktif ve örgütleyici bir şekilde bulunur. 1926 Kasım'ında tutuklandığında Parlamento'da milletvekilidir. Dolayısıyla teori ve pratiği birleştiren, Praksis felsefesini sonuna kadar savunan ve işçi sınıfının organik aydını olma misyonunu her daim yerine getirmeye çalışan bir Gramsci portresi vardır. Kuşkusuz aydın figürasyonlarında da bu serüvenlerinin etkisi söz konusu olmuştur. Öte yandan, özellikle geleneksel entelektüellerin çok kapsayıcı ya da indirgeyici olduğu yönünde Gramsci'ye eleştiriler getirildiği de görülmektedir. Söz gelimi Erik Olin Wright geleneksel entelektüelleri bu şekilde

¹⁰⁴ Antonio Gramsci, *Modern Prens*, Çev. Pars Esin, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s. 36.

¹⁰⁵ Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s. 15.

¹⁰⁶ Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s.16; Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, s. 37-38.

¹⁰⁷ Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, "Introduction", s. 4.

¹⁰⁸ Tony Judt, *Kusurlu Geçmiş: Fransız Entelektüelleri, 1944-1956*, s. 196.

tasnif etmenin bu sınıf içerisindeki gazeteciler ya da eğitimciler gibi grupları tektip bir şekilde değerlendirdiğini belirtmektedir. Wright'a göre, düşünce üretim aparatlarını, Althusser'in ifadesiyle ideolojik üretim aygıtlarını, elinde bulunduran eğitimciler ya da gazeteciler ile temel faaliyetlerini bu aygıtlar/aparatlar içerisinde icra eden kesimleri ayırıştırmak gerekmektedir.¹⁰⁹ Wright gibi ve özellikle Ortodoks Marksist kanattan Gramsci'ye mebzul miktarda eleştiriler olsa da, Gramsci'nin organik-geleneksel entelektüel formülasyonu Edward Said başta olmak üzere sonraki yıllarda birçok ismi etkilemiş ve yoğun bir şekilde de tartışılmaya devam etmektedir.

Gramsci 1937 yılında, yoğun baskılar sonucu hapisneden çıkarılıp yatırıldığı klinikte öldü. 1939 yılında ise Almanya'nın Polonya'yı işgaliyle İkinci Dünya Savaşı fiilen başlamış oldu. Hitler'in Fransa'yı işgali ve Fransız entelektüellerinin bu işgal sırasındaki ve ilerleyen süreçte işgali sonlandırmak için gelişen Kurtuluş hareketlerindeki rolleri ise 20. yüzyıl entelektüel tartışmalarının en hararetlilerinin Fransa'da yaşanmasının en büyük sebeplerinden biri olacaktır. 1941'den itibaren Nazi işgaline karşı Fransa'da başlayan kurtuluş mücadelesinde Komünistler ve özellikle Fransız Komünist Partisi'nin aktif rol alması sol entelektüelleri hem Fransa'da hem de Avrupa genelinde popülerleştirdi. Savaş döneminde Almanya, İtalya gibi ülkelerin Faşizm baskısından düşünsel anlamda zayıf kalması, Doğu Avrupa ülkelerinin savaş sonrası Sovyet nüfuzuna girmesi ve bu ülkelerdeki Stalinizm'e aykırı seslerin de sert şekilde bastırılması Fransa'yı ve özellikle Paris'i kültürel anlamda öne çıkaran diğer unsurlardı. Yine diğer ülkelerden kaçan sürgün muhaliflerin de ya bizzat Paris'te kendilerine yaşam alanları bulmalarını ya da Paris'in Atlantik'in öte yakasına, ABD'ye geçiş için önemli bir uğrak olarak öne çıkmasını da hatırla tutmak gerekir. Judt'un ifadesiyle 1940'ların ortalarında ve '50'lerin başında Fransa ülkesinden kovulan entelektüelin doğal yurdu konumundaydı.¹¹⁰ Bu durumun bir sonucu da Doğu Avrupa ülkelerindeki, yukarıda bahsedilen Rajk Davası gibi davaların ya da 1956 yılında Macaristan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi gibi olayların entelektüel tartışmalarda kendisine fazlasıyla yer bulmasıydı. Başta Fransız Komünist Partisi olmak üzere o dönemin Fransız sol

¹⁰⁹ Erik Olin Wright, "Intellectuals and the Class Structure of Capitalist Society", (içinde) *Between Labor and Capital*, Ed. Pat Walker, South End Press, 1979, Boston, ss. 191-211, s. 195.

Tony Judt, *Kusurlu Geçmiş: Fransız Entelektüelleri, 1944-1956*, s. 257. Savaş yıllarında Paris'in entelektüel tartışmaları, Bohemya'nın yükselişi ve düşüşü hakkında etraflı ve 'içerden' bir değerlendirme ve muhasebe girişimi için şu kitaba bakılabilir; Enzo Traverso, *Solun Melankolisi: Marksizm, Tarih ve Bellek*, Çev. Elif Ersavcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

entelektüellerinin yoğunlukla Sosyalist hatta Stalinist olması ve dolayısıyla Stalin rejiminin gün yüzüne çıkan ezalarına karşı verdikleri tepkiler onların entelektüel söylem ve duruşlarında hayli belirleyici oldu.

2.3. Jean Paul Sartre ve Siyasî Olarak Aktif Aydın

Aydın ya da entelektüel olmanın Solla özdeşleştiği 1940'lar ve '50'ler Fransa'sı için bu dönemin en ateşli ve etkileyici aydını Jean Paul Sartre'dı. Şayet 20. yüzyılı Winock'un ifadesiyle "Aydınlar Yüzyılı" olarak tanımlarsak, Sartre "20. yüzyıl entelektüelinin ta özüdür".¹¹¹ Gerek aydına atfettiği kutsal anlam ve önem gerekse de kendisinin aydın olarak her daim ön planda olması, aydın olarak davranmayı kendine en aslî misyon olarak biçmesi itibarıyla Sartre gerçekten de 20. yüzyıl aydın hülyasının belki de cisimleşmiş ya da cisimleştiği düşünülen kişiydi. Kendisini de her fırsatta ve her siyasal/toplumsal meselede bu misyon üzerinden konumlandırmıştır.

O halde Sartre'ın aydına biçtiği bu âlî misyon nedir? Sartre için her bilim insanı, öğretmen, sanatçı birer potansiyel aydındır. Sartre bu potansiyel aydın kategorilerini 'pratik bilgi teknisyeni' olarak tarif eder. Pratik bilgi teknisyeni, "matematik disiplinleri aracılığıyla, ilke olarak herkesin iyiliğini hedefleyen bir bilgiler toplamı oluşturur ya da bu bilgileri kullanır".¹¹² Bunların görevi içinde buldukları toplumda evrensel olduğuna inandıkları değerleri ya da bilgileri yaymak ve aktarmaktır. Sartre'a göre siyasal iktidarın emrindeki pratik bilgi teknisyenine yaptıkları 'teknik' işler münasebetiyle aydın diyemeyiz; ancak ne zamanki bu kişiler savundukları evrensel değer ya da bilginin iktidarın hakimiyetini sürdürmesine hizmet ettiğini anlarsa ya da daha doğru bir ifadeyle bu bilince ulaşırsa o zaman aydın olurlar. Dolayısıyla bilgi teknisyeni hegemonyanın alt düzeydeki görevlisi olmayı reddetmesiyle, kendisini biçimlendiren ideolojiyi sorgulamaya başlarsa işte o zaman pratik bilgi görevlisi bir canavar, Sartre'ın başkalarının 'üstüne vazife olmayan işlerle uğraşan' dediği bir aydın olur.¹¹³ Sartre bu ayrımı netleştirmek için atom bombası imalinde çalışan bir teknisyeni örnek verir. Ona göre bu atom silahlarını mükemmelleştirmek için atomu parçalama üzerine çalışan teknisyen sadece bir bilim adamıdır, o kadar. Ancak ne zamanki bu silahların yıkıcı gücü üzerinde dehşete

¹¹¹ Tony Judt, *Kusurlu Geçmiş: Fransız Entelektüelleri, 1944-1956*, s. 294.

¹¹² Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, Çev. Aysel Bora, 7. Baskı, Can Yayınları, İstanbul, 2015, s. 94.

¹¹³ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, s. 36.

düşen bilginler bir araya gelerek atom bombasının kullanılmasına karşı bir bildiriye imza atarlarsa ancak o zaman aydın olurlar.¹¹⁴

Sartre'a göre aydını tanımlayan en önemli hasletlerden biri onun çelişkileridir. Aydın bir çelişki adamıdır. En büyük çelişkisi de sahip olduğu evrensel normların hegemonyaya hizmet ettiğinin farkına varması ve bunları inkâr etmeye başlamasıdır. Bu inkâr ve dolayısıyla çelişkinin başladığı yerde aydın, aydın kimliğini kazanabilir. Aydın evrensel olarak kabul edilebilir görünen değer ve ideallerin egemen sınıfın hizmetine koşmuş olduğunun ayırdına varmalıdır. Bunun son örneği burjuva hümanizmidir. Aydın olduktan sonra da en önemli özelliği hiç kimse tarafından görevlendirilmemiş olması ve statüsünü hiçbir otoriteye borçlu olmamasıdır.¹¹⁵ Hiç kimse onu istememekte o da hiç kimseyi istememektedir; Onun söylediklerine duyarlı olunabilir ancak varoluşuna aldırman yoktur. "Ayrıcalıklı sınıflar tarafından dışlanan, ezilen sınıflar tarafından da kuşkuyla biri olan aydın"ın birkaç temel görevi şöyle tarif edilebilir; İlk olarak aydın egemen sınıfların sürekli olarak ideoloji üretimine karşı savaşmalıdır. İkinci olarak var olan egemen kültüre karşı, bu egemen sınıfın sunduğu bilgi sermayesini kullanarak halk kültürünü yükseltmelidir. Üçüncü olarak, gerektiğinde ve mevcut şartlara uygun olacak şekilde ezilen sınıflar içinden bilgi teknisyenlerini yetiştirmeli; bir anlamda işçi sınıfının organik ya da en azından bu sınıflara en yakın bilgi teknisyenini yetiştirmelidir. Dördüncü ve beşinci işlevleri olarak da, herkes için ulaşılabilecek bilginin evrenselleşmesi, düşünce özgürlüğü gibi hedefler belirlemek ve bu hedefler için başlatılan hareketleri radikalleştirmelidirler. Altıncı ve son olarak ise her türlü iktidara karşı olmalıdırlar.¹¹⁶ Öte yandan aydının özgürlüğü başkalarını özgürleştirmekten geçmektedir. Bir başka deyişle, başkalarını özgürleştirmedikçe aydın özgürlüğe kavuşamaz ki bu da onun diğer bir çelişkisidir. Dolayısıyla aydın bu çelişkilerin farkında ve ayırdında olarak hareket eden, evrensel bilginin yerel plandaki uygulayıcı görevlisi rolünü reddeden kişiyi ifade eder.

Genel hatlarını çizdiğimiz aydın profili Sartre'ın 'Klasik Aydın' dediği aydın tipinin karakteristik özellikleridir. Zira Sartre temelde klasik aydınla Mayıs 1968'den sonra ortaya çıktığını söylediği 'devrimci aydın' arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım aynı zamanda Sartre'ın kendi entelektüel mecrasının da bir izdüşümü mahiyetindedir.

¹¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, s. 18.

¹¹⁵ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, s. 41.

¹¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, s. 61-62.

Dolayısıyla Sartre’ın entelektüel serencamındaki kırılmalar üzerinden bu kategorilerin izhar ettiği aydın tipleri açıklanabilir.

Sartre 1905 doğumludur. 1929 yılında doktora eğitimini bitirmesine karşın 1930’larda politik olarak aktif bir siyasal faaliyeti yoktur. Bir entelektüel olarak sorumluluğunu salt teorik meseleleri yazmaktan ya da gördüğü siyasal ve toplumsal meselelere de daha çok teorik boyutuyla değinmekten öte bir tavır içerisinde değildir. Söz gelimi, 1933-1934 yıllarında Berlin’de bulunmasına rağmen Nazizm’in yükselişi hakkında tek bir satır bile yazmamıştır.¹¹⁷ İşçi sınıfı ve Marksizm’e sempatisi vardır ancak bireysel özgürlükle Marksizm arasında bir çelişki görmekte ve nihai kertede tavrını bireysel özgürlüğünden yana kullanmaktadır. Bu dönemdeki entelektüel portresini kendisi şöyle anlatır;

Ben yalnız bir adamdım; özgür olduğu için, düşüncesinin bağımsızlığı münasebetiyle topluma karşı olan, topluma karşı hiçbir borcu olmayan ve toplumun kendisini etkileyemediği yalnız bir adam. ... Savaştan önceki tüm dönem boyunca, siyasal bir tercihim yoktu; ve tabii ki oy da kullanmadım. Bir komünist olan Nizan’ın konuşmalarıyla ilgilidim ama aynı zamanda Aron ve diğer sosyalistleri de dinlerdim. Bana gelince, sadece yazmak zorunda hissediyordum ve yazmak mutlak olarak sosyal bir aktivite değildi benim için.¹¹⁸

1940 yılında Almanlara esir düşer ve 9 aylık bir esaret hayatı vardır. Kurtulduktan sonra Direniş hareketine katılır ancak Sartre’ın entelektüel serencamındaki esas kırılma Ekim 1945 yılında *Les Temps Modernes* dergisini çıkarmaya başlamasıdır. Bu tarihten itibaren Sartre’ın ‘klasik entelektüel’ dediği aydın tipindeki macerası başlayacaktır. Klasik entelektüeli bilgi teknisyeninden ayıran başlıca husus, hâkim ideolojiyi yeniden üretmek şeklindeki rolünün farkında olmayan bilgi teknisyenin aksine klasik entelektüelin evrensel boyutta sahip olduğu bilginin yerel plandaki kullanımının farkına varmasıdır. Bilgi teknisyeni hâkim ideolojiyi idame ettirirken klasik entelektüel ona meydan okur.¹¹⁹ Teknisyenin bilgi çalışmaları süreci ve bilgi edinme biçimi evrenseldir ancak teknisyen nesnel olarak yönetici sınıfa bağlıdır.

¹¹⁷ David Drake, “Sartre: Intellectual of the Twentieth Century”, *Sartre Studies International*, Vol. 9, s. 2, 2003, ss. 29-39, s. 30.

¹¹⁸ Aktaran, Leon Culbertson, “‘Unhappy Consciousness’: Reflexivity and Contradiction in Jean-Paul Sartre’s Changing Conception of the Role of the Intellectual”, (İçinde), *Marxism, Intellectuals and Politics*, Ed. David Bates, Palgrave Macmillan, New York, 2007, ss. 86-106, s. 91.

¹¹⁹ Leon Culbertson, “‘Unhappy Consciousness’: Reflexivity and Contradiction in Jean-Paul Sartre’s Changing Conception of the Role of the Intellectual” s. 94.

Teknisyenin edindiği evrensel bilginin faydası evrensel değildir.¹²⁰ Bir başka deyişle, evrensel bilginin uygulanma biçimleri evrensel değildir; yereldir, özel gruplara hizmet eder ve aydın da bu bilince ulaştıktan sonra aydın olabilir. Bu bilinçlenmenin bir sonucu olarak da klasik aydın bu hâkim ideolojiye meydan okuyan hareketler içerisinde olacak ya da bizzat bu hareketleri örgütleyen kişi olacaktır. Sartre entelektüeli ayırt eden bu bilinç noktasını Hegel'in 'huzursuz bilinç' kavramıyla ifade eder.¹²¹ Bu anlamda da aydın bu huzursuz bilince ulaşabilen ve bu huzursuzluğu hayatının aslı bir parçası haline getiren kişidir.

Sartre klasik aydın profilinin gereklerinin yerine getirmede 20. yüzyılın en etkili isimlerinden biridir. O bu süreçte sayısız siyasal tartışmaya katılmış, Fransa ve başka ülke basınlarına sayısız demeç vermiştir. Birçok konferans düzenlemiş; birçok kitaba kendi politik görüşlerini ifade ettiği Önsöz yazmıştır. Sartre bu dönemde en çok bildiriye imza atan Fransız entelektüellerinden biridir.¹²² Bu bildirilerin en meşhurlarından birisi de Eylül 1960'ta Cezayir'in Kurtuluş Savaşı münasebetiyle yayımlanan bildiridir. Bildirinin tam ismi "Cezayir Savaşında İtaatsizlik Hakkı Bildirisi" olmakla beraber imzalayıcılarının sayısından dolayı daha çok *121'ler Bildirisi* olarak bilinir. Bu bildiri savaşı ve işkenceyi mâhkum ediyor ve gençlere savaştan kaçmalarını salık veriyordu.¹²³ Bu bildirinin en dikkat çeken imzacıları ise Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir'di. Cezayir Kurtuluş Savaşı'na verdiği destek, yine bu yıllarda Cezayir ve daha genel olarak Afrika kıtasındaki Batılıların insanlık dışı muamelelerine karşı mücadele eden Franz Fanon'a gösterdiği ilgi Sartre'ı Sağ'ın ve hâkim sınıfların düşmanı yaparken, madun ve mağdur kesimlerin de ateşli savunucusu yapmıştı. Ancak '60'ların başında zirveye çıkan popülaritesi bir anlamda kendi serencamındaki klasik aydınının da son yıllarıydı. Zira 1968 Mayıs'ı birçok şeyi olduğu gibi Sartre'ın entelektüel anlayışını ve entelektüel faaliyetlerini de değiştirecektir.

1968 Mayıs ayındaki öğrenci protestolarında Sartre öğrencilere bariz bir şekilde destek verir. Sorbonne Üniversitesi'nin öğrenciler tarafından işgaline bizzat katılmış, onları destekleyen metinler yazmış ve Fransız üniversite sisteminin elitizmini

¹²⁰ Leon Culbertson, "Unhappy Consciousness": Reflexivity and Contradiction in Jean-Paul Sartre's Changing Conception of the Role of the Intellectual", s. 95.

¹²¹ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, s. 34 ve 94.

¹²² David Drake, "Sartre: Intellectual of the Twentieth Century", s. 33.

¹²³ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 537.

eleştirmiştir.¹²⁴ Sartre bu olayların hemen akabinde yaptığı aydın analizinde, aydının bugün rahatsız bilinç aşamasında kalamayacağını sonunda anladığını, yeni bir popüler statüye kavuşmak için, kendi sorunuyla yüzleşmesi ve ‘entelektüel uğrak’ı yadsımak zorunda olduğunu ifade eder.¹²⁵ Buna göre aydın ‘klasik’ rolünü tamamlamıştır; bunu aşmalı ve artık ‘devrimci aydın’ rolünü yerine getirmelidir. Entelektüelin rolü artık sadece teori üretmek olamaz. Dolayısıyla devrimci aydın mücadele yürütenlerle sadece dayanışma için olmamalı; onlarla bizzat yakından çalışmalıdır. Bir başka deyişle kendisi de bu mücadeleye aktif olarak katılmalıdır. Böyle bir aydın anlayışı da kaçınılmaz olarak Sartre’la dönemin aktif solcuları olan Maoçu grupları yakınlaştıracaktır. Hatta 1971’de Sartre Maoçu grupların çıkardığı etkili bir gazete olan *La Cause de Peuple*’nin müdürlüğünü üstlenecektir. Yine ilerlemiş yaşına rağmen sokakta gazete dağıtmak gibi sembolik eylemlere imza atmıştır.

Öte yandan klasik entelektüelin devrimci entelektüele dönüşmesi nihai kerte de mümkün değildir. Eğitim ya da birkaç sembolik tutumla bu dönüşüm gerçekleştirilemez. Kendinden örnek veren Sartre, kendisinin tipik bir klasik entelektüel olduğunu, devrimci entelektüeli tespit etmek ve onlara destek vermekle beraber kendisinin devrimci entelektüel olamayacağını söyler. Bir başka deyişle, kendisi ‘zaten’ bir entelektüel olmasaydı, devrimci entelektüel rolünü benimseyebilirdi; ancak kendisi ‘zaten’ bir entelektüel olmasaydı muhtemelen devrimci entelektüel ihtiyacını da tespit edemeyecekti.¹²⁶ Kendisinin devrimci entelektüel rolünü neden yerine getiremeyeceğine ilişkin Sartre biri genel diğer özel iki sebep üzerinde durur. Genel olanı, bir entelektüelin geçmişinden, geçmişte yazdığı kitaplardan, söylediği sözlerden kurtulamayacağıdır. Isaac Deutscher’in “ideolojik çıkar” kavramına başvuran Sartre, bir aydının geçmişteki ‘külliyatının’ onun ideolojik çıkarını oluşturduğunu ve bunların artık aydının çıkarı haline gelen nesnelere olduğunu ifade eder. Dolayısıyla da Sartre şu soruyu sorar; “Geçmişte pek çok şey üretmiş kırk beş yaşındaki birinden ne isteyebilirsiniz?”.¹²⁷ Nitekim Sartre bu soruyu sorduğunda da devasa bir külliyatı sahip olarak altmış beş yaşındadır. Sartre’nin özel sebebi ise, Flaubert üzerine yirmi beş- yirmi yedi yıldır devam eden

¹²⁴ David Drake, “Sartre: Intellectual of the Twentieth Century”, s. 34.

¹²⁵ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, s. 11.

¹²⁶ Leon Culbertson, “‘Unhappy Consciousness’: Reflexivity and Contradiction in Jean-Paul Sartre’s Changing Conception of the Role of the Intellectual”, s. 98.

¹²⁷ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, s. 102

çalışmasıdır. Sartre, bu çalışmanın devrimci entelektüel misyonu ile bağdaşamayacağını farkındadır. Ancak bunca birikim ve emekten de vazgeçemeyeceğini açıkça söyler. Dolayısıyla da Sartre klasik entelektüelin devrinin bittiğini, artık devrimci entelektüelin sahne aldığını söyler. Kendi konumunu da kritik ederek bazı sembolik hareketleri olsa da nihayetinde kendisini “sabahtan akşama kadar metro bileti zımbalayan birisinden” farklı kılan bazı şeyleri inkâr edemeyeceğini kabul eder. Leon Culbertson Sartre’ın bu çelişkisini şöyle özetler; “Sorun, Foucault’nun iddia ettiği gibi, Sartre’ın 20. yüzyılda düşünmeye çalışan bir 19. yüzyıl entelektüeli olması değil, onun işçileri anlamaya çalışan bir burjuva entelektüeli olmasıdır”.¹²⁸

Sartre hem 1945’ten ölümüne kadar kendi anlayışındaki aydın sorumluluğunda hareket etmeye çalışması hem de çok eleştirilmesine karşın geçmişinden asla pişman olmadığını söylemesi itibarıyla bir ‘komple’ aydın tipidir. Sartre’ın aydın yönünü kuvvetlendiren onun aktivist ve entelektüel üretimi kadar ona yöneltilen aydın eleştirilerinin de sert olmasıdır. O bir taraftan Budapeşte yanarken Paris’te varoluşçuluk tartışan Sartre’dır; diğer tarafta ise ABD’nin Vietnam’daki savaş suçlarını araştırmak üzere kurulan uluslararası Russell Mahkemesi’nin başkanı olan Sartre. Ancak Sartre özellikle Stalinist geçmişi, 1956’da Macaristan’ın işgal edilmesine tepki göstermeyişi gibi gerekçelerle eleştirilmektedir. Bu dönemdeki Sovyet zulümlerini kınamak ya da eleştirmek yerine *açıklamaya* çalışmakla itham edilmektedir. Özellikle 1940’ların sonu ve ‘50’lerde ifşa olmaya başlayan Sovyet kampları hakkında Sartre 1952 yılında şunları yazabilmiştir; “Bu kampların varlığı karşısında öfke ya da dehşete kapılabilir, hatta konuyu kafaya takabiliriz; ama bunlar bizi niçin mahcup etsin”.¹²⁹ Judt Sartre’ı da kapsayacak şekilde İkinci Büyük Savaş sonrası Fransız entelektüellerinin Sovyetler ve Stalinizm hakkındaki tavrını şu sözlerle eleştirir; “Savaş sonrası yıllarda Paris entelektüellerinin tarihi, Stalinizm karşısındaki kolektif miyopluğu belirgin ve şaşmaz biçimde bir Fransız tarihidir”.¹³⁰

¹²⁸ Leon Culbertson, “‘Unhappy Consciousness’: Reflexivity and Contradiction in Jean-Paul Sartre’s Changing Conception of the Role of the Intellectual”, s. 98.

¹²⁹ Aktaran Tony Judt, *Kusurlu Geçmiş: Fransız Entelektüelleri, 1944-1956*, s. 111.

¹³⁰ Tony Judt, *Kusurlu Geçmiş: Fransız Entelektüelleri, 1944-1956*, s. 230. Sartre’ın Stalinizm’e yaklaşımını o dönem Fransız Komünist Partisi’nin Stalinist olmasına ve solun büyük kısmının da bu parti etrafında örgütlenmiş olmasına bağlayan açıklamalar da vardır. Buna göre Sartre da pratik bir gerekçeyle, marjinal sol oluşumlardan ziyade toplum üzerinde daha fazla etkili olacağını düşündüğü solun çoğunluk kanadına bağlanmıştır. Sartre’ın bu minvaldeki bir Stalinizm ilişkisine dair daha

İran ‘yerlici’ düşüncesinin önde gelen isimlerinden Celal Al-i Ahmed de bir Sartre hayranıydı. Ahmed 1960’larda Fransa’dan İran’a yeni dönen Muhammed-Taki Gıyasi adlı bir edebiyat münekkidine Sartre’ı sorar. Gıyasi ise Ahmed’e “Sartre şimdi (entelektüel olarak) ölüdür; bugünlerde herkes Michel Foucault’yu konuşuyor” şeklinde cevap verir. Bunun üzerine de Ahmed “fakat bizim için o (Sartre) henüz doğmuştu” diye karşılık verir.¹³¹ Celal Al-i Ahmed Türkçe’ye çevrilen *Garpzedegi* adlı yapıtında güçlü bir Batı karşıtlığını savunur ve Devrim öncesi İranının en ateşli yerlicilerinden biridir. Sartre’ın bu denli yerlici bir isim nezdinde bile sahip olduğu itibar bu anekdotta sarıh bir biçimde görülebilir. Ancak bu anekdotun gösterdiği diğer bir gerçeklik ise 1960’lardan itibaren, ‘68 Mayısında adeta bir ‘yeniden diriliş’ yaşasa da Sartre’ın ve Sartre tipi entelektüelin miadını doldurmaya başlamasıdır. 1956 yılında Macaristan’ın işgali, 1968 yılında ise Çekoslovakya’nın Sovyetler tarafından işgali Avrupa Solunda Sovyetlerle özdeşleşen Stalinizm’e karşı esaslı sorgulamalar ve kopuşların tetiklendiği olaylardır. Yine Avrupa Solundaki yeni sol arayışların güçlü bir ifadesi konumundaki *New Left Review* dergisi de 1960 yılında çıkmaya başlar ve bu derginin kurucularından ve önemli isimlerinden olan Perry Anderson “Batı Marksizmi” dediği ve sadece Stalinizm ve Sovyet modeli değil Frankfurt Okulu’ndan Althusser’e Batı Marksizmi içindeki birçok ismi kritik ettiği kitabını 1976 yılında yayımlar.¹³² Aynı yıllarda Sartre Kızıl Tugaylar lideri Andreas Bader’i, Stuttgart yakınlarında kaldığı hapisyanede ziyaret eder ve bir basın toplantısı düzenleyerek Bader’in içinde bulunduğu tutukluluk şartlarını protesto eder. Ancak Alman solcuları Sartre’dan biraz da terörist metotları protesto etmesini isterler.¹³³ Dolayısıyla artık Sartre’ın anladığı bir sol ve entelektüel anlayışına esaslı itirazlar yükselmeye başlar ve Sartre miadını doldurmuş bir aydın olarak değerlendirilmektedir.

ayrıntılı bir çalışma için bakınız; Ian H. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, Berghahn Books, London, 2004. Ancak bu tür açıklamaların eksik kaldığı nokta, Stalinizm’in yoğunca tartışıldığı 1970’lerde bile Sartre’ın bu geçmişinden nedamet getirir bir tavır içinde olmamasıdır. 1974 gibi bir tarihte bile Simone de Beauvoir’le yaptığı görüşmede Sartre, geçmişte bazı metot hataları olabileceğini kabul etmekle beraber prensipte hata yaptığını kabul etmez. Geçmişle hem de tüm geçmişle mutabık olduğunu tekrar eder. (But in general I am still in agreement with my past- wholly agreement with my past); Bkz, Simone de Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre*, Fransızcadan İngilizceye Çev. Patrick O’Brian, Pantheon Books, New York, 1984, s. 400.

¹³¹ Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, Çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 105.

¹³² Anderson’ın kitabı Türkçe’ye ilk olarak 1982 yılında çevrildi; Bkz; Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, 4 Baskı, Çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, İstanbul, 2011.

¹³³ Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, s. 581.

2.4. Michel Foucault ve Spesifik Aydın

Sartre'in düşüü başlamadan önce Fransa'da hem fikirleri hem de aktivist hareketleriyle öne çıkan isim, İranlı Gıyasi'nin yerinde gözlemiyle Michel Foucault'ydu. 1926 yılında doğan Foucault 1950'li yıllarda Althusser'in öğrencisiydi ve 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952'de ayrıldı. 1961'de *Deliliğin Tarihi* olarak kitaplaştırdığı doktora tezini savundu ve onu üne kavuşturan *Kelimeler ve Şeyler*'i 1966'da yayımladı. Foucault delilik, cinsellik gibi ilk etapta iktidar ilişkilerinin görülemeyeceği alanlarda iktidar analizleri yapan çok sayıda kitap ve makale yayımladı. Bu teorik birikiminin yanı sıra özellikle mahpusların yaşam koşullarının iyileştirilmesi için verdiği mücadele gibi aktivist yönü güçlü ilişkiler içerisinde de bulundu.

Foucault'nun entelektüel anlayışı onun bilgi, hakikat, iktidar konularındaki görüşleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bir başka deyişle Foucault kendi hakikat telakkisi ve iktidar çözümlemesi ekseninde bir entelektüel profili çizmiş; entelektüeli bu zaviyelerden sorunsallaştırmıştır. Her şeyden önce Foucault evrensel bir hakikat anlayışını reddeder. Foucault'nun ele aldığı şekilde hakikat, "keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür.¹³⁴ Ona göre her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi hakikat siyaseti vardır. Daha açık bir deyişle, her toplum farklı farklı doğru ve yanlış söylemleri, doğru ve yanlış birbirinden ayırt etme prosedür ve mekanizmaları ve bunları teyit etme yolları gibi süreçlerle birbirinden ayrılır.¹³⁵ Bu yüzden de tekil bir hakikat anlayışından bahsedilemez; hakikat çoğuldur ve bu çoğulluğuna binaen de hiçbir grup ya da kişi nihai hakikat iddiasında bulunamaz. Hakikat hiç kimsenin tekelinde değildir. 1970'lerden itibaren hakikat tekeline sahip olma iddiasındaki *grand* teoriler, bütünsel bilgi anlayışları artık yok olmaktadır. Bunun yerine yerel, tekil, her toplumun, her tikel kültür ve grubun kendi bilgi ve hakikat anlayışları söz konusudur.

¹³⁴ Michel Foucault, "Entelektüelin Siyasi İşlevi", (içinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, 4. Baskı, Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 51. Ferda Keskin'in yayına hazırladığı bu kitap Foucault'nun entelektüel ve entelektüelle ilgili görüşlerinde göz önünde tutulması gereken hakikat ve iktidar gibi meseleler üzerindeki makale, söyleşi. önsöz ders gibi materyallerden yapılmış bir seçkidir.

¹³⁵ Foucault, "Entelektüelin Siyasi İşlevi", (içinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 50.

Foucault evrensel hakikat anlayışını reddedişiyile iktidar ilişkilerini çözümlemesini birbirine eklemli olarak ele alır. Bir başka deyişle evrensel hakikat anlayışının reddi onun iktidar çözümlemesini de olumlar niteliktedir. Ona göre iktidar sadece yukardan aşağıya analiz edilecek ya da devlet gibi iktidarın en mümeyyiz olarak görüldüğü bir yapı üzerinden analiz edilecek bir şey değildir. İktidar her zaman ve her yerdedir. Devlet sadece bunun hayatımıza yansıyan ve en bariz biçimde görülebilen formudur. Hakikat rejiminin işleyişini mümkün kılan en temel birim olan bilgi ile iktidar bir karşıtlık oluşturmaz; bir döngüsellik içerisindedir ve ikisi beraber hakikat rejimini oluşturur.

Foucault hakikat, hakikat rejimi ve iktidar arasında kurduğu ilişkiyi şöyle özetler;

‘Hakikat’, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

-‘Hakikat’; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir. Hakikat rejimi.¹³⁶

Foucault için bir analiz nesnesi olarak devlet önemsiz değildir; ancak O, iktidar analizinin mutlaka devletin sınırlarını aşacağı, aşması gerektiğini söyler. Ona göre iktidar genel ve incelikli stratejileriyle, mekanizmalarıyla pek incelenmemiştir; “İktidarın spesifikliği, teknikleri ve taktikleriyle birlikte, somut ve ayrıntılı olarak, işleyiş biçimi, hiç kimsenin iç yüzünü araştırmaya çaba harcamadığı bir konuydu”.¹³⁷ Bunun yerine kurumları, devleti yönetenler ya da iktisadi altyapı süreçleriyle incelenmiştir.¹³⁸ Dolayısıyla da Sosyalizm gibi devleti burjuvazinin icra aygıtı olarak görmek ve burjuvazinin emrindeki devletin proletarya tarafından ele geçirilmesini savunmak Foucault için yeterli değildir. Sosyalizm’deki nihai hedef olan Devrim ise iktidar ilişkilerinin aynı kalarak iktidar sahipliğinin el değiştirmesidir. Önemli olan iktidara kimin sahip olduğu değil; bizatihi iktidarın kendisinin, meşruiyet üretme biçimlerinin, kendini devam ettirme usul ve yöntemlerinin, özellikle de yapısal ya da kurumsal planda ilk etapta tespit edilemeyen süreçlerin analiz edilmesidir. Bir başka deyişle iktidarın *neliğinden* ziyade onun işleyişinin çözümlenmesi gerekir. Zira devlet kendi işlerliğini olanaklı kılan çok sayıda iktidar ilişkisinin kodlanmasından

¹³⁶ Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, (İçinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 51.

¹³⁷ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, (İçinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 65.

¹³⁸ Michel Foucault, “Hapishane Üzerine Söyleşi; Kitap ve Yöntemi”, (içinde) *İktidarın Gözü*, 3. Baskı, Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 35.

meydana gelir.¹³⁹ Esas olan bu ilişkilerin analiz edilmesi ve ortaya çıkarılmasıdır. Bilgi ise iktidar işleyişinin tam merkezinde yer alır. İktidar ve bilgi arasındaki ilişkiyi Foucault ‘dispositif’ kavramıyla açıklar. Dispositifi ‘bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri’ şeklinde tanımlar.¹⁴⁰ Ona göre bilgi iktidara, iktidar da bilgiye eklenmiş durumdadır. İktidara mesafeli olanların, iktidara bağımlı olmayan ve kendi köşesine çekilenlerin hakikate ulaşabileceği kanısına karşı çıkan Foucault’ya göre, iktidarın işleyişi sürekli bilgi yaratır ve bilgi de iktidar etkilerine yol açar. Bu ikisi arasındaki ilişki ayrılmaz bir bütünlük teşkil eder ve bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksız olduğu gibi bilginin iktidar doğurmaması da olanaksızdır.¹⁴¹

Foucault’nun iktidar analizinde merkezî bir iktidar anlayışı söz konusu değildir. Ona göre, merkezî, tek düzenleyici bir iktidar şekli yoktur; geçici ve çatışma halindeki yerel iktidar mücadeleleri vardır.¹⁴² Modern iktidarda, kitleleri disipline eden ve onlara normlar empoze eden söylemin baskı altında tuttuğu ise yerel bilgidir.¹⁴³ Dolayısıyla Foucault entelektüeli de bilgi-iktidar ilişkileri ve özellikle de iktidarın merkezî-genel değil de yerel-tikel olması üzerinden analiz edecek ve entelektüelin rolünü böyle bir analiz doğrultusunda tayin edecektir.

Entelektüel anlayışını izhar ederken Foucault Sartre’la özdeşleştirdiği evrensel entelektüelin soy kütüğünü çıkarır. Ona göre evrensel entelektüelin kaynağı hukukçulardır. Daha iyi bir yasa, daha adil bir toplum için çalışan; zenginliğin iktidarı, küstahlığı ve suiistimaline karşı adaletin evrenselliğini ve ideal bir yasanın eşitçiliğini savunan adalet adamı, hukuk adamıdır evrensel entelektüel figürünün kökeni. On sekizinci yüzyılın büyük siyasi mücadeleleri yasa, hukuk, anayasa gibi şeyler için yapılmıştı. Bu mücadeleyi veren ve evrensel entelektüelin doğuşundaki tipik prototip olarak Foucault Voltaire’i örnek verir.¹⁴⁴ Voltaire ve aydınlanma düşünürlerinde görüldüğü gibi evrensel entelektüel toplumların bilinci, vicdanıdır. Kitlelere öncülük etmek, onlara bilmedikleri ya da idrak edemedikleri olaylar

¹³⁹ Michel Foucault, “Hakikat ve İktidar”, (İçinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 72.

¹⁴⁰ Michel Foucault, “Michel Foucault’nun Oyunu”, (İçinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 121.

¹⁴¹ Foucault, “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntem”, (İçinde), *İktidarın Gözü*, s. 36.

¹⁴² Ahmet Kemal Bayram, “Hakikat Rejimleri ve Söylemin Efendileri Arasında Bir Entelektüel: Michel Foucault”, (içinde) *Entelektüel ve İktidar*, Ed. Kenan Çağan, Hece Yayınları, Ankara, 2005, s. 240.

¹⁴³ Mark Philp, “Michel Foucault”, (içinde), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Ed. Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 76.

¹⁴⁴ Michel Foucault, “Hakikat ve İktidar”, (İçinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 78.

hakkında açıklamalar yapmak evrensel entelektüelin işidir. Örnek alınacak, herkes için adil ve doğru olanı savunan evrensel entelektüel eksiksiz ifadesini yazarda, herkesin kendisini tanıyabileceği değerlerin ve anlamların taşıyıcısında bulur.¹⁴⁵

Çoğul hakikatler evreninde yaşadığımız günümüz konjonktüründe Foucault'ya göre evrensel entelektüel tipi artık mümkün değildir. Bilgi ve hakikat anlayışlarının yerleşmesi ve tikelleşmesiyle beraber evrensel doğru ya da hakikat mefhumu anlamını yitirecek ve dolayısıyla evrensel hakikatin sözcüsü konumundaki evrensel entelektüel de miadını dolduracaktır. Evrensel entelektüel yerine hakikat ve adalet timsali bir duruşu olmadan eleştirel bilgi sunan spesifik entelektüel anlayışını geliştiren¹⁴⁶ Foucault, Sartre özelinde evrensel entelektüele saldırır ve 1970'lerde artık bu tipte bir entelektüelin olamayacağını söyler. Zira '68 Mayıs'ının da açık bir biçimde gösterdiği gibi kitlelerin entelektüellerin onlara gerçeği göstermesine, hakikati bilmede rehberlik etmesine ihtiyacı yoktur.

Devrinin bittiğini söylediği evrensel entelektüelin karşısına Foucault 'spesifik' entelektüel anlayışını koyar. Ona göre spesifik entelektüel İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmıştır. Evrensel entelektüelin prototipi hukukçu, adalet adamı iken, spesifik entelektüelin prototipi 'bilgin'dir. Bilginden kasıt ise, bilgisi belirli bir uzmanlık alanında yoğunlaşan ve evrensel hakikat savunusu ya da iddialı söylemler yerine uzmanlık alanında öne çıkan kişidir. İkinci Dünya Savaşı sonrası önem kazanan atom fizikçisi evrensel entelektüelden spesifik entelektüele geçişi temsil eder. Zira atom bilgini kendi denetiminde tuttuğu bilgi sayesinde iktidarların kendi peşine düştüğünü görmüştür. Evrensel bir iddiadan ziyade kendi spesifik bilgisi atom bilginini iktidarlar için önemli kılarken, atom bilgini muktedirlerin iktidarına sunduğu bu bilgisini iktidara karşı mücadele etmek için de kullanabilir. Böyle bir mücadele yöntemi, tikel, spesifik alanlarda yürütülen mücadele yöntemi ise yerleşen iktidar bileşenlerine karşı en önemli yöntemdir. Bu yüzden de evrensel entelektüel yerine spesifik entelektüel İkinci Dünya Savaşı ve özellikle de '68 Mayıs'ından sonra Batı siyasal ve düşünsel sistemi içerisinde özgün bir tip olarak ortaya çıkmıştır.

¹⁴⁵ Michel Foucault, "Hakikat ve İktidar", (İçinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 79.

¹⁴⁶ Jost Guilherme Merquior, *Foucault*, University of California Press, Berkeley, California, 1985, s. 149.

Foucault'ya göre entelektüel, bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişidir.¹⁴⁷ Foucault'nun bu tanımındaki entelektüel şüphesiz spesifik entelektüeldir. Ona göre entelektüelin rolü, “başkalarına ne yapmaları gerektiğini söylemek değildir. Bunu hangi hakla yapar. Son yüzyıllarda entelektüellerin formüle ettiği ve sonuçlarını gördüğümüz tüm kehanetleri, vaatleri, buyrukları ve planları hatırlayın...”¹⁴⁸ Dolayısıyla da entelektüelin dikkate alınması gereken özelliği ‘evrensel değerlerin taşıyıcısı’ olması değildir. Kitlelerin bilgiyle kurduğu ilişkinin ve bilgiye ulaşma biçimlerinin değişmesiyle birlikte entelektüelin bu öncü dönemi kapanmıştır. Spesifik entelektüel kitlelerle böyle bir ilişki kurmak yerine kendi uzmanlık alanında bilgisini iktidar mücadelesinde kullanmalıdır. Yapması gereken şey, “bilgi, hakikat, bilinçlilik ve söylem alanlarında entelektüeli kendi nesnesi ve aracına dönüştürmüş iktidar biçimlerine karşı mücadele vermektir.”¹⁴⁹ Öte yandan entelektüelin ürettiği teorinin de rolü değişmektedir. Entelektüellerin rolü kitlelerin aydınlanması ve bilinç kazandırmak için teori üretmek değildir; teorinin yeni rolü ‘sadece otoriteyi parçalamak ve ele geçirmek için’ bir mücadele örgütlemektir.¹⁵⁰

Foucault'nun kavramsallaştırdığı entelektüel figürünün bir sonucu da entelektüelin temel siyasi ve toplumsal meselelerde yasa koyucu rolünden yorumcu rolüne evrilmesidir. Entelektüelin yasa koyucudan yorumcuya dönüşümü şeklindeki analiz Zygmunt Bauman'a aittir. Bauman yasa koyucu olarak modern entelektüeli kastederken, yorumcu olarak postmodern entelektüeli tanımlar. Yasa koyucu entelektüel, toplumun tümüne hitap eden, hemen her konuda bir fikri olan ve o konuya ilişkin söyledikleri bir otorite teşkil eden bir tipi temsil eder. Yorumcu entelektüel ise, esasında son hüküm verme, ‘yasa koyma’ muradında değildir; onu rolü, “bir topluluğa özgü gelenek içinde dile getirilmiş ifadeleri, bir başka geleneğe dayanan bilgi sistemince anlaşılabilir şekle tercüme etmeyi içerir”.¹⁵¹ Zira entelektüel bir haksızlık karşısında yükselen isyan dalgasının bayraktarlığını yapmadığı gibi nihaî öznellik damgası isteyen meselelere nokta koyan figür de

¹⁴⁷ Michel Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, (İçinde) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 48.

¹⁴⁸ Aktaran Ferda Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, (İçinde), *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 19.

¹⁴⁹ Ahmet Kemal Bayram, “Hakikat Rejimleri ve Söylemin Efendileri Arasında Bir Entelektüel: Michel Foucault”, (İçinde) *Entelektüel ve İktidar*, s. 242.

¹⁵⁰ Jost Guilherme Merquior, *Foucault*, s. 85.

¹⁵¹ Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, s. 11-12.

değildir. O artık bir yorumcudur; meseleleri hükme bağlamak ya da bir konuda kesin bir tavır koymak yerine diğer birçok yorumdan birisini yapan kişidir.

Foucault 1984 yılında öldüğünde Yeni Sağ'ın da yükselişiyle Sol'la özdeşleştirilen aydın cazibesini kaybetmeye başlamıştı. Bir başka deyişle, bu dönemde sadece sosyalizmin çöküşüne değil, sosyalizmin çöküntüsünün ardından modern çağın aydın algısı ve aydınların saygınlığının çöküşüne de şahitlik edilecektir.¹⁵² Anti-entelektüalizm birçok yerde yükselmeye başlarken Fransa'da Judt ve Winock'un eserleri gibi 20. yüzyıl Fransız entelektüellerini kıyasıya eleştiren metinler çokça görülecektir. Yine İngiltere'de özellikle de Ronald Reagan'la birlikte Yeni Sağ'ın sembol isimlerinden olan Margaret Thatcher iktidarında anti-entelektüalizm fazlasıyla hissedilir. Thatcher döneminin entelektüalizme mesafeli olması ve entelektüel camianın Thatcher yönetimine tepkisi dolayısıyla olsa gerek, Oxford Üniversitesi geleneksel olarak Başbakan olan kendi mezunlarına verdiği fahri doktorayı Thatcher'a vermeyi reddetmiştir.¹⁵³ Yine bu yıllarda İngiltere'de Paul Johnson'ın yayınladığı *Entelektüeller* kitabı da entelektüel metaforuna en galiz saldırılardan biridir.¹⁵⁴ Johnson kitabında, Rousseau'dan Marx'a, Bertrand Russell'dan Franz Fanon'a kadar birçok önemli düşünürü özel hayatlarındaki çirkinlikleri üzerinden mahkûm eder. Rousseau'nun çocuklarını bakımevine vermesi ya da Marx'ın hizmetçisinden gayri meşru çocuğunun olması adeta onların tüm yazdıklarını ve düşünsel miraslarını önemsizleştiren hususlar olarak ele alınır. Johnson'ın yaklaşımı entelektüelleri ne yazdıklarıyla değil de ne yaptıklarıyla değerlendirmenin ve bu yaptıkları üzerinden onları günah keçisi ilan etmenin en bariz örneklerinden biridir.

2.5. Edward Said ve Entelektüel Savunusu

1980'ler ve '90'lar boyunca yükselen bu anti-entelektüalizm tavrına karşı yeni bir soluk getiren isim Edward Said olacaktır. Said 1993 yılında BBC'nin Reith Konferansları serisinde entelektüel üzerine bir dizi konferans verdi ve daha sonra bunları kitaplaştırdı. Said'in bu seride dile getirdiği entelektüel üzerine görüşleri

¹⁵² Doğan Gürpınar, *Türkiye'de Aydınların Kısa Tarihi*, s. 36.

¹⁵³ Jeremy Jennings and Tony Kemp-Welch, s. 3.

¹⁵⁴ Paul Johnson, *Entelektüeller*, Çev. Ayşe Polat, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008. Paul Johnson'ın kitabı üzerine New York Review of Books'da Johnson için şu ifadeler kullanılmıştır; "crass, eccentric, and Catholic ex-socialist" (İncelikten yoksun, kaba, ahmak, aptal, densiz, gibi anlamlara gelir crass ifadesi.) Alıntılanan yer, Jeremy Jennings and Tony Kemp-Welch, s. 19, 12 No'lu dipnot.

İngiltere başta olmak üzere birçok yerde entelektüel tartışmalarını tekrar canlandırdı. İngiltere’de Said’in söylediklerinin çokça tartışılmasının bir diğer sebebi ise, bu konferans serisinin, Salman Rüşdi’nin *Şeytan Ayetleri* kitabı sebebiyle birçok ölüm tehdidi aldığı ve entelektüel kamudan destek istediği bir döneme rastlamasıdır. Gerek Rüşdi’nin metni üzerinden yükselen tartışmalar gerekse de Said’in Benda ve Gramsci’ye referansla entelektüeli yeniden âlî bir misyonla ele alışı aydın analizlerini tekrar popülerleştirdi.

Edward Said, entelektüel üzerine görüşlerini mücezzeh bir şekilde Reith Konferanslarında dile getirirse de, bizzatı bir entelektüel olarak kendisi daha öncesinden de tartışılan bir figürdü. En bilinen eseri *Şarkiyatçılık*’ın yayımlanması ve Filistin Sorununa gösterdiği özel ilgi, bu sorunda bariz bir biçimde Filistin tarafını tutması ve özellikle de Amerikan sol entelektüellerini Filistin konusuna duyarsız kalmakla itham etmesiyle Said entelektüel tartışmalarının merkezindeki isimlerden biri idi. 1988 yılında kendisiyle yapılan bir söyleşide, Amerikan sol çevrelerinde entelektüel kelimesinin kötü bir üne sahip olduğunu ve artık kullanılmadığını; bunun yerine ‘Uzman (Professionnal)’, ‘araştırmacı’ ya da ‘akademisyen’ gibi kullanımların daha çok yaygınlaşmaya başladığını söyler. Bunun sebeplerinden birisi olarak da, entelektüel figürünün somut olaylar üzerine söz söylemek yerine salt genel değerlendirmeler yapan kişi çağrışımları yapar hale gelmesini gösterir.¹⁵⁵ Oysa Said tam tersine, en çetrefilli bir alanda, Filistin Meselesinde Filistin Ulusal Konseyi’ne bağımsız entelektüel olarak girecek kadar tarafını belli etmiş; hatta Yaser Arafat’ın Oslo Antlaşması’nda ABD ve İsrail’e şartlı teslim olduğunu ileri sürerek Filistin Ulusal Konseyi’nden istifa etmiştir.¹⁵⁶

Filistin Meselesine ek olarak, Said’in küçük yaştan itibaren tüm hayatını bir ‘sürgün’ olarak yaşaması onun entelektüel tasavvurunu şekillendiren bir diğer faktördür. Said 1935 yılında Kudüs’te doğar ancak ailesiyle 1948’de Filistin’den göç etmek zorunda kalır. Entelektüel tartışmalarında da sık sık başvuracağı bu sürgün durumu, Said için

¹⁵⁵ Bruce Robbins, ‘American Intellectuals and Middle East Politics: An interview with Edward W. Said’, *Social Text*, No. 19/20, 1988, ss. 37–53, s. 44-45.

¹⁵⁶ Sean Scalmer, “Edward Said and the Sociology of Intellectuals”, (İçinde), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Ed. Ned Curthoys ve Debjani Ganguly, Melbourne University Press, Melbourne, 2007, ss. 36-56, s. 43.

hem edebiyat hem de siyaset kuramında önemli bir temadır.¹⁵⁷ Nitekim Said'in İngilizcesi *Representations of The Intellectual: 1993 Reith Lectures* olan kitabı Türkçe'ye *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı* alt başlıklarıyla çevrilmiştir. İngilizce literatürde Said'in daha çok entelektüelin temsili üzerinde durduğu tartışılırken Türkçe'ye çevrilmeye sürgün ve marjinallik temasının öne çıkarıldığı görülmektedir.

“Entelektüel kimdir ve nasıl olmalıdır?” sorusuna Edward Said'in açık bir cevabı vardır. Said köşeli bir entelektüel tanımı verdiği gibi, entelektüelin kriterlerini tespit eder ve 1990'larda entelektüel bir faaliyetin önündeki tehlikelere işaret eder. Said'e göre entelektüel “belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireydir”.¹⁵⁸ Said bu durumu entelektüelin temsil rolü olarak niteler. Ancak bu rol, doğmalar üretmektense doğmaları sorgulayarak, kolayca büyük şirketlerin ya da hükümetlerin adamı olmayarak, baskılanan ya da görmezden gelinen insanların ve meselelerin temsilcisi olma duygusu hissedilerek oynanabilecek bir roldür. Entelektüel, ezilenlerin, mağdur ve madun edilenlerin, adaletsizliğe uğramış olanların temsilcisidir. Bunu da evrensel ilkeler ışığı altında yapmak zorundadır. Dolayısıyla da entelektüeller temsil etme sanatını görev edinmiş kimselerdir ve bu görev kamunun önünde gerçekleştiği, hem cesaret hem de kırılabilirlik içerdiği için değerlidir.¹⁵⁹

Entelektüelin temsil rolü salt karşı olduğu şeylere pasif olarak itiraz etmekle sınırlı değildir; aktif olarak kamuoyuyla bunları paylaşmalıdır. Nitekim Said Filistin meselesinde yazıları, çevirileriyle aktif rol alırken siyasal örgütler içinde de bulunmuş ve sembolik de olsa bizzat İsrail askerlerine taş atmıştır. Ona göre entelektüel Robin Hood vari zayıf olanların ve temsil edilemeyenlerin safına aittir. Said'in yer yer romantik idealizm boyutuna varan temsil kriteri Gramsci ve Benda'nın entelektüel anlayışlarından çokça etkilenmiştir. Özellikle Benda'ya sık sık atıf yapar. Benda'nın hem sağcı olduğunu bildiğini hatırlatır hem de İkinci Dünya Savaşı hemen sonrasında Benda'nın kitabına eklediği yenilikleri de anımsatır ve

¹⁵⁷ Bryan, S. Turner, “Edward Said”, (içinde) *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*, Der. Bryan S. Turner- Anthony Elliott, Çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 545-560, s. 545.

¹⁵⁸ Edward Said, *Entelektüel*, s. 28.

¹⁵⁹ Edward Said, *Entelektüel*, s. 29.

fakat buna rağmen Benda'nın idealize ettiği aydın figürünü önemseydiğini belirtir. Nitekim Said'e göre, Benda'nın mücadeleci retorikinin altında, "derinde bir yerlerde, ayrı bir varlık; iktidarın yüzüne karşı doğruları söyleyen biri; hiçbir dünyevi gücü eleştirilemeyecek ve sorgusuz sualsiz itaat edilecek denli büyük ve nüfuzlu görmeyen haşin, uzdilli, olağanüstü cesur ve öfkeli bir birey olarak bir entelektüel figürü" vardır.¹⁶⁰ Öte yandan Gramsci'nin entelektüeli toplumda belli işlevleri yerine getiren kişiler olarak değerlendirmesinin, artık uzmanların, gazetecilerin, danışmanların fazlaca olduğu bir zaman diliminde gerçeğe daha yakın durduğunu belirtir Said. Gramsci ve Benda referanslarından mülhem, Said'in Gramsci'nin gerçekçi yaklaşımı ve Benda'nın katı idealistliğinin yeni bir birleşimini oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.¹⁶¹

Said'in formüle ettiği temsil figürünün krize girdiği noktalardan birisi ezilen, mağdur edilen grubun bir millet ya da ulus olması ve entelektüelin de bu ulusu temsil etmesiyle bir anlamda milliyetçi bir çizgiye kaymaktan kendisini nasıl kurtaracağıdır. Zira Said'in kendisi de Filistinlilerin haklarını savunurken Benda'nın milli ihtiraslar dediği milliyetçilik girdabına girmiş bulunmakta mıdır? Said, bu sorunsalı çözümlerken Benda'nın milliyetçilikten uzak durulması gereken bir ihtiras olarak bahsetmesini onayladığını belirtir. Ancak bu mensup olduğu ulusun mağduriyetlerine sessiz kalmak demek değildir. Entelektüel bu noktada yerelden evrensel bir silsile temelinde hareket etmelidir. Bir halkın çektiği bir sıkıntıyı diğer halkların çektiği sıkıntılarla ilişkilendirerek hem başka halkların çektiği eziyetlere sessiz kalmamış hem de yerel bir halk mücadelesinin evrensel bir savunusunu yapabilmiş olmaktadır. Said böyle bir entelektüel ve mücadele örneği olarak Franz Fanon'u örnek verir. Zira Fanon Cezayir Savaşı'nda kendi halkının yaşadığı dehşeti başka halkların yaşadıklarıyla ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla da, bu minvalde, entelektüelin görevi, "krizi evrenselleştirmek, belli bir ırkın ya da ulusun çektiği acıları daha geniş bir insani bağlama oturtup bu deneyimi başkalarının acılarıyla ilişkilendirmektedir".¹⁶²

¹⁶⁰ Edward Said, *Entelektüel*, s. 26.

¹⁶¹ Sean Scalmer, "Edward Said and the Sociology of Intellectuals", (İçinde), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, s. 42.

¹⁶² Edward Said, *Entelektüel*, s. 56. Said bu açıklamayı, tekil bir halk mücadelesini evrenselleştirme formülasyonunu daha çok kendisinin Filistin konusundaki duruşunu meşrulaştırmak için yapıyor görmektedir.

Temsil kavramıyla ilgili Said'in bu minvaldeki diğer bir özgün katkısı da filiation ve affiliation kavramları arasında bir ayırım yapması ve kendisinin affiliation kavramını öne çıkarmasıdır. Bu kavramların ikisi de Türkçe'ye 'bağlılık', 'mensubiyet', 'ilişkilendir(il)me', 'ilişkisellik' gibi kelimelerle çevrilebilir. Kabaca, bir kişinin, bu durumda entelektüelin, kendisini mensup gördüğü, grup ya da kesimle kurduğu ilişkiyi ifade eder. Zira doğrudan ya da dolaylı bir mensubiyet ilişkisi olmaksızın bir kişinin bir grubun, fikrin, tavrın ya da felsefenin temsilcisi olması söz konusu değildir. Ancak Said filiation ve affiliation kavramlarıyla bu mensubiyet ilişkisinin farklılık arz ettiğini belirtir. Her şeyden önce affiliation, dünyadaki pratikler, bireyler, sınıflar ve oluşumlar arasındaki münasebetleri haritalandırma ve bunlar arasında bağlantılar kurma ile ilgili bir şeydir. Affiliation kavramı, unutmaya yüz tutulan ve fakat politik değişimler yapabilmek için açık hatta dramatik hale getirilmesi gereken her türlü bağlantıyı ifade eder.¹⁶³ Filiation ve affiliation kavramlarının bu mensubiyet kurulması noktasındaki farklılık noktası ise, filiation kavramının doğal ve organik olana ait olması iken, affiliation kavramının kültürel ya da toplumsal olana ait olmasıdır.¹⁶⁴ Ayrıca filiation doğal, meslek ya da milliyet bağıyla bağlı olunan bir mensubiyeti ifade ederken, affiliation sosyal ve politik inançlar neticesinde gönüllü bir çabayı ve iradeyi ifade eder. Said'in affiliation'dan kastettiği, siyasal sorumluluk vs. değildir; hatta o affiliation'un siyasal sorumluluktan ziyade 'işbirliği'ne daha yakın olduğunu söyler.¹⁶⁵ Dolayısıyla da entelektüel temsil ilişkisini filiation temelinde değil affiliation temelinde kurar kişidir. Kendi iradesi ve çabasıyla, siyasal ve toplumsal bir meselede üstlendiği gönüllü temsil ilişkisi onun karakteristik tavrı olmalıdır ve Said bunu affiliation olarak niteler.

Said'e göre entelektüelin bir diğer misyonu ise, doğruları söylemek ve her daim muhalif olmaktır. Bu misyonunu yerine getirmede Said sürgün metaforuna başvurur. Kendisi fiilen sürgün olmasına karşın, sürgünü fiili bir durum olmaktan ziyade bir metafor olarak kullandığını bilhassa hatırlatma gereği duyar. Ona göre, kendi toplumlarıyla mensubiyet kurmuş entelektüeller bile ikiye ayrılır; içerdekiler ve yabancılar. İçerdekiler, 'evet deycilerdir'; toplumun mevcut haliyle tamamen uyum

¹⁶³ Bruce Robbins, 'American Intellectuals and Middle East Politics: An interview with Edward W. Said', s. 48.

¹⁶⁴ Edward Said, *The World, The Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1983, s. 20.

¹⁶⁵ Bruce Robbins, 'American Intellectuals and Middle East Politics: An interview with Edward W. Said', s. 48.

içerisinde olanlar, onun içinde bir aykırılık ya da uyumsuzluk hissetmeyenlerdir. Öte yandan yabancılar ise, kendi toplumlarıyla yıldızı barışmayan, şan, şöhret ve imtiyazların cazibesine kapılmayan yabancı ve sürgün olan bireylerdir. Bu yabancı sembolünü en iyi açıklayan kavram olarak da sürgün kavramını seçer Said.¹⁶⁶ Sürgün, çoğunluğa intibak etmemek, milli çıkarlar gibi tuzaklardan azade kalabilmek, ‘yerliler’in genel gündemi ve aşına temalarından uzak durmak demektir. Aynı zamanda sürgün, dışardan geldiği için meselelerin sadece ne olduğu değil, nasıl bu hale geldiğini de anlamlandırma yetisine sahiptir. Dolayısıyla da mevcudu, iktidar ilişkilerini kaçınılmaz, Tanrı vergisi gibi görmek yerine, insan yapısı ve yaratısı olarak görmek ve bu yüzden değiştirilebilir ve dönüştürülebilir olgular olarak değerlendirmek fırsatı sunar sürgünlük. Sürgün kavramına eşlik eden bir diğer kelime ise marjinaldir. Marjinalin çağrıştırdığı uçarılık ve sorumsuzluk kavramlarının aksine Said, marjinalliğin kıyıda ve uçta demek olduğunu ve bunun da kişiyi insanları rahatsız etmekten korkma hissinden kurtardığını söyler. Ona göre, “marjinal ve yabancı olmak, otorite ve güç sahibine değil gezgine, alışkanlığa değil geçiciliğe ve rizikoya, otoritenin belirlediği statükoya değil yeniliğe ve deneye duyarlı olmak demektir”.¹⁶⁷ Bir bakıma entelektüel, alışılmış yerinde saymayı değil, ‘cüret ve küstahlığa açık olmayı’ temsil eder.

Öte yandan, sürgün teması ile affiliation arasında bir zıtlık var mıdır? Zira entelektüelin mevcut ilişkilerin dışında olması, iktidar ilişkilerinden kendini azade kılması onun bir görüş, kesim ya da tavrın sözcüsü olmasıyla nasıl bağdaşabilir? Said bu açmazı çözmek için muhaliflik temasını öne çıkarır. Zira ona göre entelektüel hâkim iktidar ilişkilerine eklememeli ve fakat ezilen bir grubun sözcüsü olmaktan, onunla doğrudan mensubiyet kurmaktan da geri durmamalıdır. Said’in ‘incelikle’ işlediği bu entelektüel figürü, büyük oranda onun kişisel deneyimlerinden beslenmiş gibi durmaktadır. Sürgünlük temasında Adorno’dan sıkça yararlınsa da, en nihayetinde, Adorno, solun diğer isimleri tarafından apolitik olmakla, sınıf ve siyaset mücadelesine kültür karşısında ikincil rol vermekle eleştirilen bir isimdir. Hatta ‘68 Mayıs Olaylarında çekinceli, kimine göre ‘muhafazakâr’ boyuttaki, reaksiyonerliğine tepki olarak üniversite öğrencileri Adorno’nun odasını

¹⁶⁶ Edward Said, *Entelektüel*, s. 63.

¹⁶⁷ Edward Said, *Entelektüel*, s. 73-74.

basmışlardır.¹⁶⁸ Dolayısıyla Said'in salt kendi deneyimleri üzerinden şekillenen bir entelektüel figürü oluşturduğu şeklindeki olası bir eleştiriye karşı Adorno gibi kendisinin genel entelektüel figürüne uymayan fazlaca yönleri olan isimlere seçmeci bir şekilde yaklaştığı söylenebilir. Öte yandan, Terry Eagleton da, Raymond Williams'ın sistemden kurtulduğu müddetçe marjinal olan kişi olarak tanımladığı aylak ile sürgün arasında yaptığı ayrımı gönderme yaparak, Said'in, "köksüz olanın her zaman radikal olduğuna dair etimolojik olarak da doğru olmayan bir iddiayla yersiz yurtsuz aydını sık sık idealize etmesini" onaylamadığını belirtir.¹⁶⁹

Entelektüelin nasıl olması gerektiğine dair birkaç kriteri sıraladığı gibi onu bekleyen tehlikelere de işaret eder Said. Genel anlamda profesyonelleşme dediği bu tehlikelerden en önemlileri uzmanlaşma, bilirkişilik (expertise), ayan beyan bir şekilde iktidar adına çalışmaya doğru sürüklenmektir. Bunlardan uzmanlaşma, söz gelimi, "heyecan duyma ve bir şeyler keşfetme duygusunu da öldürür ki bunların her ikisi de bir entelektüelde mutlaka bulunması gereken duygulardır".¹⁷⁰ Genel anlamda profesyonelleşmeden kasıt ise, entelektüelin mutlak akademik uğraşları ve uzmanlık alanı dışında diğer siyasal ve toplumsal meselelere ilgisini kaybetmesidir. Profesyonelizm, bir entelektüelin yaptığı işi geçim kaygısıyla, sabah saat dokuz ile akşam saat beş arasında yaptığı bir şey diye düşünmesidir. Bir başka deyişle, "denizi bulandırmamanız, kabul edilmiş paradigmalara ya da sınırların dışına çıkmamanız, pazarlanabilir ve öncelikle de 'prezantabl' olmak uğruna kendinizi 'aman bir tatsızlık çıkmasın da' diye düşünen, apolitik, 'nesnel' biri haline getirmenizdir".¹⁷¹

Entelektüelin yaratıcılığına ve iradesine meydan okuyan profesyonelizme karşı entelektüel Said'in amatörizm dediği bir tutumla karşı koyabilir. Amatörizm, kâr ya da ödül beklentisiyle hareket etmeden, belli bir uzmanlık alanına kapatılmayı reddederek, bir meslekte olmanın getirdiği kısıtlamaları ve sınırları zorlayarak

¹⁶⁸ Nitekim Perry Anderson Frankfurt Okulu'nun diğer mensuplarını ve Adorno'yu dahil ederek kategorilendirdiği Batı Marksizminin ayırıcı ve önde gelen özelliğini siyasi pratikten yapısal olarak kopukluk olarak tespit eder. Anderson'ın ifadesiyle, "(S)iyaset ile düşünceyi hiçbir zaman birbirinden ayırmayan klasik Marksistler geleneği içinde gerçekleşen teori ile pratik arasındaki organik birlik Batı Avrupa'da 1918'den 1968'e kadar geçen yarım yüzyıllık süre içinde gitgide kopacaktı". Bkz; Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, s. 59-60. Anderson anti-politik bir tutuma en büyük istisna olarak bu gelenek içerisinde konumlandığı Gramsci'yi örnek verir ve Gramsci'nin büyüklüğünün biraz da bundan ileri geldiğini savunur; s. 80.

¹⁶⁹ Terry Eagleton ve Matthew Beaumont, *Eleştirmenin Görevi: Eagleton ile Söyleşi*, Çev. Ümran Özbalcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 121.

¹⁷⁰ Edward Said, *Entelektüel*, s. 86.

¹⁷¹ Edward Said, *Entelektüel*, s. 83.

düşüncelere ve değerlere özen göstererek hareket etme isteğidir.¹⁷² Profesyonelizm entelektüeli yok ederken, onu kariyeri peşinde koşan bir bilgene dönüştürürken amatörizm ondaki heyecan duyma ve bir şeyler keşfetme duygusunu diri tutar. Entelektüelin temel misyonu risk almak, müdahale etmek, elini taşın altına koymaktır. Oysa profesyonelizmle birlikte entelektüel tüm bunlardan uzak durması gerektiğini savunur ve bunu da nesnellik kılıfına sokarken; amatörü heyecanlandıran şey kâr, ödül ya da kariyer getiren işler yapmak değil, kamusal alanda belli fikir ve değerleri savunmaktır.¹⁷³ Dolayısıyla da entelektüel amatör olmalıdır; hatta Said'e göre, amatör ruhu entelektüelin içine düştüğü profesyonelizm batağında onu daha da radikalleştirebilir.

3. AYDINA KÜLTÜR TEMELLİ YAKLAŞIMLAR

3.1. Karl Mannheim ve Yüzer Gezer Aydınlar

Aydın meselesindeki müstakil aydın yaklaşımları dışında aydını belirli bir kültürel bağlam içerisinde ve bu bağlamdaki rolü ve fonksiyonuna göre irdeleyen 'kültüralist' diyebileceğimiz bir yaklaşımdan daha söz etmek gerekir. Bu yaklaşımın önde gelen ismi ve entelektüel incelemelerinin de ilk örneklerinden birini veren Mannheim 1929 yılında yazdığı meşhur *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserinde ve özellikle de bu eserin Türkçe'ye "*Bilim Olarak Siyaset Mümkün mü?*" başlığıyla çevrilen III. bölümünde bu meseleyi irdeler. Başlık dahi Weberyen etkiyi çağrıştırmakta ve Mannheim Weber'in izinden giderek bir entelektüel prototipi ortaya çıkarmaktadır. Mannheim ve Weber'in ortak özelliği entelektüel fenomenini nesneleştirip, bir inceleme nesnesi olarak ele alıp analizlerini bu zaviyeden yapmalarıdır. Ancak Mannheim'in entelektüel analizinin ayırıcı vasfı eserin 1929 yılında yani Avrupa'da Faşizm'in ayak seslerinin duyulduğu ve solun da yükselişte olduğu bir zaman diliminde yazılmış olmasından ileri gelmektedir. Bir başka deyişle Mannheim sağ ve sol olarak siyasal ve toplumsal bölünmelerin Weber dönemine göre daha da keskinleştiği bir zaman diliminde bu incelemesini yapmaktadır. Nihai olarak da kendisi bu bölünmelerden münezzeh kalabilen, daha doğru bir ifadeyle, bu türden sınıfsal/toplumsal bağları olmayan bir entelektüel profili formüle edecektir.

¹⁷² Edward Said, *Entelektüel*, s. 85.

¹⁷³ Edward Said, *Entelektüel*, s. 114.

Mannheim eserine şu özlü ifadeyle başlar; “Bu kitapta insanların gerçekte nasıl düşündükleri problemi ele alınmaktadır”.¹⁷⁴ Bu cümleden olmak üzere, Mannheim’a göre insanların nasıl düşündükleri, insan düşüncesini şekillendiren ferdi ya da toplumsal dinamikler başlı başına bir incelemeyi gerektirmektedir. Tam da bu yüzden olsa gerek, Mannheim’ın bu eseri Bilgi Sosyolojisi alanının kurucu metni kabul edilmektedir. Ona göre birey içinde bulunduğu grubun dilini konuşur; bu grubun düşündüğü gibi düşünür.¹⁷⁵ Mannheim insanların nasıl düşündüklerinin onların bağlı ya da ilişkili oldukları toplumsal gruplarla beraber incelenmesiyle ortaya çıkarılabileceğini söyler. Hatta doğayı ya da toplumu değiştirmek ya da muhafaza etmek isteyen bu insanlar, bu eylemlerine ait oldukları grupların özelliklerini ve tutumlarını esas alarak girişirler.¹⁷⁶ Grup koşullarından bağımsız, salt mantıksal analiz düşüncesi asli formatından koparmaktadır.

Bireysel düşüncede olduğu gibi grup düşünüşünde de aynı yol izlenmelidir. Zira her toplumda o topluma, dünyaya ilişkin yorum sunma misyonu üstlenen toplumsal gruplar vardır ve Mannheim bunları entelijansiya olarak adlandırır. Bu durumda da büyücüler, ortaçağın ruhban sınıfı ya da Brahmanlar da kendi toplumlarının entelektüel tabakasını teşkil etmektedir çünkü bu gruplar da kendi toplumlarına şekil veren dünya görüşü üzerinde yegane kontrol sahibidirler. Ancak modern entelektüel tabaka ile bu gruplar arasında esaslı bir fark vardır. Mannheim bu farkı şöyle açıklar;

Ortaçağ koşullarının aksine, modernite için belirleyici olan, bu papaz tabakasının kilise temelli dünya yorumu tekelinin kırılmasından başka, kapalı ve inceden inceye örgütlenmiş bir entelektüel tabakanın yerine özgür bir entelijansiyanın oluşmasıydı. Bu entelijansiyanın ana belirtisi, sürekli değişen toplumsal tabakalardan ve yaşam koşullarından daha çok beslenmesi, ayrıca düşünce biçiminin artık kast şeklinde örgütlenmiş bir düzeneğe bağlı olmamasıdır.¹⁷⁷

Mannheim bu modern entelijansiyanı “yüzergezer entelijansiya” olarak tanımlar.¹⁷⁸ Bu yüzergezer entelijansiya kesin bir şekilde konumlandırılmamış, sınıf temeli olmayan, sınıfsal olarak aidiyeti bulunmayan, bağlantısız bir kesimi ifade eder. Mannheim’a göre, sadece sınıflara dayalı, sınıfları temsil eden bir sosyoloji modern

¹⁷⁴ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 29.

¹⁷⁵ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 31.

¹⁷⁶ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 32.

¹⁷⁷ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 40.

¹⁷⁸ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 179.

toplumları tam anlamıyla analiz edemez. Mannheim'ın sözleriyle, “Daima deneyimlerle yaşayan ve içinde toplumsal bir duyarlılık geliştiren dolayısıyla yönünü dinamizm ve bütünselliğe göre tayin eden böyle bir tutuma sahip çıkılması, ortada konumlandırılmış bir sınıftan değil, ancak göreceli bir sınıf temeli olmayan dolayısıyla toplumsal mekânda gereğinden katı konumlandırılmamış bir tabakadan beklenebilir”.¹⁷⁹ Dolayısıyla da Mannheim'ın sınıfların kendi sosyo-ekonomik kökenleri doğrultusunda siyaset yürüttükleri halde, entelektüellerin kendi sınıfsal kökenlerinden bağımsızlaşmış -ya da otonomlaşmış- olarak ahlâkî, ideolojik ve entelektüel tercihlerine göre siyaseten konumlandıklarını göstermeye çalıştığı söylenebilir”.¹⁸⁰

Mannheim'ın yüzergezer entelijansiyasının en önemli vasfı ne sağdan ne de soldan herhangi bir sınıf ya da grup aidiyetinin olmamasıdır. Olaylara nesnel yaklaşabilen ve ideolojik bir yaklaşım göstermeyen tek toplumsal tabakadır. O, ‘boşta salınan’, ‘bağlı olmayan’, ‘istikrarsız’ ve en önemlisi özerk bir profili temsil eder.¹⁸¹ Dolayısıyla entelektüel bir sınıf değil; “sınıflar arasındaki boşluktur.”¹⁸² Böyle bir tanımlama entelektüeli siyasal ve toplumsal alandan çekmek demek değildir. Aksine son derece siyasal bir rol verir entelektüele Mannheim;

Entelijansiya bölümünün ayırt edici özelliği, sınıflar arasında -ama üzerinde değil- bir küme olmak, şeklinde özetlenebilir. Entelijansiya üyesi olan herhangi bir bireyin sınıfsal bir yörüngesi olabilir, sıklıkla da olur da; yine o, güncel tartışmalarda herhangi bir partinin tarafını tutabilir. Hatta seçimi belirli bir sınıfsal konuma uygun ve bunun karakteristik özelliği de olabilir. Ama bu bağlılığın üzerinde ve ötesinde onun güdülenmesinde asıl belirleyici olan, alışkın olduğu düşünsel talimin onu karşılaştığı günlük sorunlara karşı birden çok bakış açısıyla donatmış olmasıdır.¹⁸³

Mannheim'ın entelektüelin sahip olduğunu söylediği birden çok bakış açısıyla bakma becerisi sayesinde ondan son derece siyasî roller beklediği de iddia edilmiştir. Öte yandan Mannheim'ın böyle bir arayışa girmesinin temel sebebi ise onun siyasal ve toplumsal şartlardan duyduğu tedirginlik ve fakat bu şartlara karşı da entelektüele duyduğu iyimser kanaatlerdir. Hatta bir argümana göre O, Avrupa'yı

¹⁷⁹ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 178.

¹⁸⁰ Doğan Gürpınar, *Türkiye'de Aydınlanma'nın Kısa Tarihi*, s. 22.

¹⁸¹ Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch, “The century of the intellectual: from the Dreyfus Affair to Salman Rushdie”, (içinde), *Intellectuals in Politics*, s. 10.

¹⁸² Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, s. 137.

¹⁸³ Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, s. 138.

birleştirebilecek ve yeniden inşa edecek siyasal sentezin potansiyel uygulayıcıları olarak entelektüelleri görmektedir.¹⁸⁴

Ancak Mannheim'ın iyimserliği boşa çıkmış ve Faşizm Almanya'da iktidara gelmiştir. Mannheim da İngiltere'ye kaçmak suretiyle Faşizmin kadrinden kendini kurtarabilmiştir. Bununla paralel olarak Mannheim'ın entelektüellere yaklaşımı iyimserlikten kötümserliğe doğru salınacaktır. Bu değişikliklerle beraber Mannheim'ın entelektüele beslediği iyimser algısı da çökmüştür. Sonuç olarak Mannheim, Marx'ın işçilerden yapmasını istediği şeyi entelektüellere yaptırmaya çalışmış¹⁸⁵ ancak başarılı olamamıştır.

3.2. Kültürün Üreticisi ve Taşıyıcısı Olarak Aydın

Aydına yönelik kültür temelli yaklaşımlardan bir diğerinin başlıca özelliği aydını bir kültürün üreticisi ve taşıyıcısı olarak tasavvur etmektir. Dolayısıyla entelektüel salt modern bir olgu değildir; ister modern ister pre-modern tüm toplumlarda entelektüeller vardır. Bu yaklaşımın önde gelen isimlerinden Edward Shils'e göre, "Entelektüeller, herhangi bir toplumdaki iletişim ve ifadelerinde, toplumlarının diğer üyelerinin çoğundan nispeten daha yüksek sıklıkta, insan, toplum, doğa ve kozmos ile ilgili genel kapsamlı ve soyut referans sembollerini kullanan kişilerin toplamıdır."¹⁸⁶ Bir başka yerde de Shils entelektüellerin misyonunu şöyle tasvir eder; "entelektüeller, model ve standartlara sahiplikleri dolayısıyla ve takdir edilecek sembollerini takdim ederek, bir toplumdaki ifadeye değin eğilimleri oluşturup yönlendirirler".¹⁸⁷ Bu anlamda entelektüeller toplumdaki geleneksel inanç ve değerleri devam ettiren, şekillendiren ve yeniden üreten figürler olmaktadır. Shils'e benzer şekilde Martin Lipset de entelektüelin toplumun temel ve kritik değerlerinden yararlanan ve aynı zamanda içinde şekillendiği toplumsal ifadelerin bir yaratıcısı, yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olarak tanımlandığına dikkat çeker.¹⁸⁸ Kendisi de entelektüeli "kültürün, yani insaniyete has olup sanat, ilim ve dini kapsayan o

¹⁸⁴ John Heeren, "Karl Mannheim and the Intellectual Elite", *The British Journal of Sociology*, Vol. 22, Sayı 1 Mart 1971, ss. 1-15, s. 1.

¹⁸⁵ John Heeren, "Karl Mannheim and the Intellectual Elite", s. 15.

¹⁸⁶ Edward Shils, "Intellectuals", *International Encyclopedia of Social Sciences*, Ed. David L. Sills, Vol. 7, Newyork, 1968, s. 399.

¹⁸⁷ Edward Shils, "Entelektüeller ve İktidarlar", Çev. Salih Özer, (İçinde) *Entelektüel ve İktidar*, s.180.

¹⁸⁸ Seymour M. Lipset, "The Roles of the Intellectual And Political Roles", (içinde) *The Intelligentsia and The Intellectuals*, Ed. Aleksander Gella, Sage Publications, California, 1976, s. 119.

sembolik eylemin üreticisi, dağıtıcısı ve uygulayanı” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸⁹ Dolayısıyla da Lipset’e göre, “entelektüelin siyasetteki rollerinin boyutlarını anlamaya yönelik herhangi bir girişim, kültürel sistemdeki otorite kaynaklarının incelenmesini de içermelidir.”¹⁹⁰

Geleneksel toplumlarda da kültür, ilim büyük oranda din ve kutsal etrafında teşekkül ettiğine göre entelektüel de bir anlamda dinî bilgilerin taşıyıcısı olmaktadır. Shils özellikle entelektüel faaliyetlerin ilk toplumlardaki dinî, belki kutsî demek daha doğru olabilir, yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre, “entelektüel çalışma, dinsel uğraşlardan kaynaklanmıştır; zira o insanlığın ilk dönemlerinde nihaiyle ya da en azından acil somut deneyimin ötekisindeki şeylerle ilgisi çerçevesinde dinsel sembollerle uğraşma eğiliminde olmuştur.”¹⁹¹

Öte yandan Alvin Gouldner de bir entelektüel çözümlemesi sunar ve Gouldner aydın tipini kadim topluluklardan gelen bir geleneğin temsilcisi değil de modern zamanların bir ürünü olarak tasvir eder. Ona göre modern toplumlarda öne çıkan iki kesim vardır; teknik entelijensiya ve entelektüeller. Ona göre entelijensiya ve entelektüeller bir arada yeni bir ‘sınıf’ oluştururlar. Kuşkusuz Gouldner entelijensiya tabirini spesifik bir şekilde kullanmaktadır. O bu kavramla daha çok mühendisler gibi modern toplumda teknik bilgisiyile nüfuzunu ve ekonomik seviyesini artıran kişileri kasteder. Gouldner’e göre, “teknik entelijensiya, çalışmasını, kendi teknik uzmanlık alanında egemen olan paradigmanın ayrıntılı gelişimi üzerinde yoğunlaştırır.”¹⁹² Ancak teknik entelijensiya ile entelektüeller arasında eleştirel söylem kültürü olarak ifade ettiği ortak bir bağ vardır. Dolayısıyla entelektüeller ve teknik entelijensiyadan oluşan yeni sınıfın üyeleri, birbirleriyle daha kolay sosyal ilişkileri kurabilmektedir çünkü birbirlerine benzer eğitim, dil ve kültür kodlarına sahiptirler. Gouldner’in yaklaşımında merkezî unsur kültürdür ve ona göre yeni sınıf, “sermayesi paraya değil, değerli kültürler üzerindeki denetimine dayalı olan yeni bir *kültürel* burjuvazidir.”¹⁹³

Entelektüeli bu şekilde verili kültürün önemli bir bileşeni, kurucusu ya bu kültürel sermayeye sahip bir figür olarak tasvir etmek onun eleştirel/muhafif karakterli

¹⁸⁹ Aktaran Muhammed Hâmid El-Ahmerî, *Entelektüelin Sorumluluğu*, s. 39.

¹⁹⁰ Seymour M. Lipset, “The Roles of the Intellectual And Political Roles”, s. 116.

¹⁹¹ Edward Shils, “Entelektüeller ve İktidarlar”, s. 192.

¹⁹² Alvin W. Gouldner, *Entelektüelin Geleceği*, Çev. Ahmet Özden- Nuray Tunalı, Eti Kitapları, İstanbul, 1993, s. 49.

¹⁹³ Alvin W. Gouldner, *Entelektüelin Geleceği*, s. 37. Alıntıda ki vurgu Gouldner’e ait.

tanımını da geri planda bırakmaya matuftur. Bir başka deyişle, böyle bir entelektüel mevcut toplumsal norm ve değerlere muhalif olmadığı gibi bunların bizatihi üreticisi ve taşıyıcısıdır. Ayrıca bu entelektüel tipi toplumun herhangi bir zümresi ya da sınıfının ‘organik aydını’ değil; bütün toplumun mütemmim cüzüdür. Toplumla olduğu kadar toplumu yöneten otoritelerle entelektüelin mutlak bir muhalif ilişki içerisinde olması iktiza etmez. Hatta aksine Shils’e göre, “entelektüeller ve toplumu yöneten otoriteler arasında etkin bir işbirliği, hem kamusal yaşamda düzen ve süreklilik açısından hem de halkın topluma daha geniş ölçekli entegrasyonu açısından bir gerekliliktir.”¹⁹⁴

Entelektüelin kültürle iç içe bir figür olarak ele alınması dinin ve dolayısıyla alimin nüfuz sahibi olduğu ve modernleşme sürecinde de kendisine aydınlanmış bir öncü sınıf arayan toplumlarda daha baskın bir tutumdur. Zira bu toplumlarda entelektüel daha çok ıslah ve inşa rollerini üstlenen kişidir. Entelektüelin kültürle koşut bir şekilde düşünülmesinin en güzel örneklerinden biri Arapçadaki kültür ve entelektüel karşılıklarında görülebilir. Arapçada entelektüel *müsakkaf* kelimesiyle karşılırken, *müsakkaf* tabiri kültür anlamına gelen *sekâfe* kelimesinden türetilmiştir.¹⁹⁵ Cabiri de aynı noktaya dikkat çekerek kelimenin Arapçaya intikaline dair şunları söyler;

Intellectual’in çevirisi olarak atanan Arapça sözcük olan ‘müseqqaf’ ise fikir ya da ruha gönderimde bulunmaz. Aksine gerçek ve asıl anlamda ‘toprak ekimi’ne ve de ‘insan ve evcil hayvanlar için faydalı bitkiler yetiştirmeyi sağlayan işlemler bütünü’ne işaret eden Fransızca culture kelimesinin çevirisi olan ‘seqâfe/kültür’ sözcüğüne gönderimde bulunur.¹⁹⁶

Dolayısıyla Arapça konuşulan coğrafya başta olmak üzere, bu toplumlar için entelektüelin kültürel bir görevi ve misyonu vardır.

Bu bölümü toparlamak gerekirse, aydın yaklaşımlarını genelde iki kategori şeklinde tasnif etmek mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki aydını daha çok iktidarla ilişkileri bağlamında ele almak şeklindedir. Aydının eleştirel ve muhalif tavrına dikkat çekilen bu yaklaşımın önde gelen isimleri Gramsci, Benda, Sartre, Foucault ve Said’dir. Ancak aydın sosyolojisi bağlamında bir irdelemeye tabi tutulduğu zaman bu isimlerin idealleştirdiği aydın tiplerleriyle kendi fikirsel bütünlüklerinin ve şahsî entelektüel serencamlarının yakın bir münasebeti olduğu görülecektir. Bu münasebet

¹⁹⁴ Edward Shils, “Entelektüeller ve İktidarlar”, s. 199.

¹⁹⁵ Muhammed Hâmid El-Ahmerî, *Entelektüelin Sorumluluğu*, s. 24.

¹⁹⁶ Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, Çev. Numan Konaklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2019, s. 24.

ise sıklıkla çelişki ve açmazlarla yüklüdür. Dolayısıyla bu isimlerin idealleştirdiği aydın tiplerini incelerken bu çelişkilerin ve şahsî entelektüel serencamlarının ayırıcında olmak gerekir.

İkinci olarak aydını verili bir kültürün içerisinde, o kültürün bir parçası olarak değerlendiren aydın yaklaşımları vardır. Mannheim toplumsal bağlamı göz önünde tutar ancak onun idealize ettiği aydın büyük oranda bu bağlardan kendini azade edebilen bir tiptir. Shils gibi daha çok Weberyen gelenekten gelen ve aydını bir misyon altında değil, toplumdaki rolü ve fonksiyonu noktasında irdeleyen bir damar da vardır ve entelektüel incelemelerinde küçümsenmeyecek bir ağırlığa sahiptir. Dolayısıyla aydını toplumsal bağlarıyla angaje bir biçimde ele alan daha Marksist bir gelenekle onun kültüralist boyutlarını öne çıkaran Weberyen bir gelenekten bahsetmek mümkün görünmektedir ve bir anlamda Mannheim bu iki geleneğin sentezini yapmaktadır.¹⁹⁷

Türk düşüncesinde ise modernleşme sürecinde aydın/entelektüel büyük oranda misyonu ve görevi dolayısıyla mevzuu olmuştur. Ancak bu misyon ve görevin ne olduğu ise tartışmalıdır; kimine göre eleştirmek, kimine göre kat'i muhalefet, kimine göre bir ihya ve irşad makamını temsil etmek şeklinde bu durum değişebilmektedir. Uluslararası literatürde tartışılan birçok isim de bu anlamda bir mesnet noktası olarak öne çıkarılmaktadır.

Ancak söylenmesi gereken husus entelektüelin ne salt bir muhalif olduğu ne de Weberyen anlamda siyasî gündemden kendini tamamen azade kılabilen renksiz bir varlık olduğudur. Özellikle de iktidarla ilişkisi ve muhalifliği bağlamında entelektüeli bir yüceltim nesnesi olarak görmek ona sahip olmadığı ve aslında çoğu zaman da olmak istemeyeceği bir misyon ve ideal atfetmek anlamına gelecektir. Zira entelektüeller dolaylı ya da doğrudan ama bir şekilde politik iktidarla ilişkiye girmiş ve hatta iktidar arayışında dahi olmuşlardır. Süleyman Seyfi Ögün'ün ifadeleriyle;

Entelektüeller tarihsel olarak, politik ilişkilere karşı sürekli bir krizli durum içindedirler. Bir yandan taşıdıkları 'özerklik' duygusu, diğer yandan politik iktidarların onlardan yararlanmak amacıyla uyguladıkları baskılar ve nihayet, bizzat iktidar olma yönündeki kendi arayışları, entelektüelleri politik hayat ile karmaşık ilişkiler içine itegelmiştir.

¹⁹⁷ Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Aydınları ve Siyaset", s. 25.

Entelektüel sanıldığı kadar, kronik eleştirel değildir. Politik iktidarlar, iktidarlarını kurumlaştırmak için entelektüellerin desteğini arayagelmışler ve tarihsel tecrübelerin işaret ettiği üzere çoğu kez de elde etmişlerdir.¹⁹⁸

Dolayısıyla entelektüeli iktidar ilişkilerinden bağımsız olmayan ve fakat tamamen iktidar ilişkilerine gömülü bir varlık olarak da telakki etmeyen bir anlayış Türk düşüncesinde çok revaçta olmamıştır. Entelektüelin hem iktidarla ilişkilerinin (ki bu ilişki eleştirmek ya da destek vermek şeklinde olabilir) hem de her toplumun kendi kültürel bağlamı içerisinde nasıl bir rolü ve fonksiyonunun olduğunun/olabileceğinin irdelenmesi gerekmektedir. Öte yandan böyle bütünsel bir münevver tasavvuruna sahip, temel fikrî gündeminin merkezinde aydının/münevverin olduğu, kendi fikrî serencamını ortaya koyduğu münevver tasavvuruyla irtibatlı bir şekilde inceleyebildiğimiz isimler Türk düşüncesinde çok azdır. Erol Güngör bu isimlerden biridir ve onun münevver tasavvurunun yer yer bu bölümde ele alınan yaklaşımlarla ortaklaştığı noktalar vardır. Ancak bu yaklaşımlardan yola çıkarak Erol Güngör'ün münevver tasavvurunu irdelemek, yani merkezimizi bu yaklaşımlardan birine dayandırmak yerine bizatihi Erol Güngör'ün entelektüel serencamındaki aydın portresi ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır. Erol Güngör'e geçmeden önce modernleşme sürecindeki Türk düşüncesinde aydın sorunsalının temel uğrak noktalarına değinmek Güngör düşüncesinin süreklilik ve farklılık noktalarını tespit etmede isabetli bir yöntem olacaktır.

¹⁹⁸ Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Aydınları ve Siyaset", s. 22-23.



İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI'DAN CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNE

AYDIN'IN SERÜVENİ

1. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK AYDINI

Uluslararası aydın literatürü ve yaklaşımlarında da görülebileceği üzere aydının tanımlanmasında temel motivasyon olarak onun siyasi iktidarla, genel anlamda da iktidar ilişkileriyle kurdukları münasebet ve kültürel bağlamı içerisindeki aydının rolü/yeri göz önünde tutulmuştur. Aydına biçilen misyonlarda ilgili düşünürün diğer düşünsel parametreleri ve o düşünürün yaklaşımlarını şekillendiren toplumsal ve tarihsel dönemin etkisi bariz bir biçimde görülmektedir. Bir başka deyişle, iktidar ilişkileri içerisindeki konumu ya da olması gereken tutumunda aydın yaklaşımlarından birini temsil eden isimlerin gerek ferdî düşünsel serencamı gerekse de aydına biçtiği siyasal ve toplumsal roller etkili olmuştur. Zira aydın, diğer düşünsel üretim ve entelektüel faaliyetleri yanında esas olarak toplumsal ve dolayısıyla da siyasal bir olay ya da eylem karşısındaki konumu itibarıyla bir aydın olarak değerlendirilmiştir. Apolitik bir şekilde veyahut da akademinin uzmanlaşmış sınırları içerisinde entelektüel bilgi birikimi sürecindeki her aktörün aydın olarak bir temsiliyetinden söz etmek çok da imkân dahilinde gözükmemektedir. Bu durumda modern dönemde bir milat olarak vurguladığımız Dreyfus Davası ve bu dava münasebetiyle oluşan aydın algısının bariz bir etkisi olduğunu hatırlamak gerekir.

Aydını siyasal/toplumsal bir eylemsellik dahilinde düşünmek Türk aydını için bilhassa geçerli bir husustur. Şayet bir aktör ve fenomen olarak Türk aydınının ortaya çıkışını Tanzimat süreciyle beraber ele almak gerekirse, bu aydını her şeyden önce 'devleti kurtarmak' misyonuyla beraber düşünmek gerekir. Osmanlı'nın Tanzimat'tan itibaren başlıca misyonu modernleşmeyi sağlayarak varlığını korumaya çalışmaksa, bu gayretin her aşamasında Türk aydınının izini görmek mümkündür. Bu gayret kimi zaman Ahmet Cevdet Paşa gibi geleneksel bir eğitimden geçen ve fakat modernleşmenin icbar edici dinamiklerinin de farkında olup bunu kadim değerler bağlamında gerçekleştirmeye çalışan isimler tarafından yerine getirilmeye çalışılmıştır. Kimi zaman da Şinasi ve Namık Kemal gibi daha modernist vurguları

güçlü ve devamında da Abdullah Cevdet gibi tümenden modernist ve Batıcı eğilimlere doğru evrilerek şekillenmiştir. Ancak her halükârda, İmparatorluğun son yüzyılında Türk aydınının misyonu “devleti kurtarmak” üzerinden belirlenmiştir. Türk aydınının iki asra yakındır devleti kurtarmak misyonunu tabir caizse “yumurta küfesi” gibi sırtında taşıdığını söyleyen Tuncay Önder’e göre, “Bu misyon, düşüncenin kendinde/içsel değerini azaltan, araçsal değerini artıran bir dinamiği harekete geçirmektedir.”¹ Cumhuriyet ve sonraki süreci de bir bakıma bu misyonun daha modernist ve Batıcı bir devamı olarak telakki etmek genel kabul gören bir yaklaşım tarzıdır.

İmparatorluğun son döneminin düşünsel topoğrafyasını çıkarmak için en önemli uğraşlardan birini veren Şerif Mardin de Osmanlı düşünsel geleneğini, özellikle de son dönem Osmanlı düşüncesini bu minvalde değerlendirmektedir. Ona göre bu düşünsel geleneğin en önemli özelliği “kısa vadeli, pratik, ‘devlet için geçerli’ çözüm yolları aramasıdır”.² Bu geleneğin bir diğer belirleyici vasfı ise teorik nazariyeler yerine pratik ve politik sorunlar üzerinden şekillenmesidir. Hilmi Ziya Ülken bu durumu “içtimai eyleme aşırı bağlılık” olarak nitelemektedir. Ülken içtimai eyleme aşırı bağlılığın birtakım tarihsel ve siyasi nedenleri olduğunu tespit eder ve O, bu süreci şöyle çerçeveledir; “Yüzyıllar boyu savaş halinde bulunduğumuz bir dünya karşısındaki direnişler ve devrimler, sonunda imparatorluğun yıkılmasıyla yeni bir siyasi bünyenin ortaya çıkışı, bu bir yüzyıllık fikir hayatını çoğu ihtiraslı, günlük siyasi eyleme bağlı ve derin olmaktan uzak bırakmış, Batı’nın fikir kökenine nüfuz etmek ve yeni fikirleri geniş boyutlarıyla kavramak imkânı bırakmamıştır”.³ Ülken’e göre başta Fransız İhtilali sonrasındaki neşriyat olmak üzere, Batı’dan sistemli bir tercüme faaliyeti yapılamamış, Türk düşünürü bu Batılı eserlerden gerektiği gibi istifade edememiştir. Bunun yerine de yıllarca gazete ya da haftalık dergi sayfalarında güncel siyasi meselelere çözüm üretmek için çırpınıp durmuştur. Türk düşünce dünyası üzerine çalışmalarıyla dikkat çeken Kurtuluş Kayalı da siyasi baskınlık unsuruna şu sözleriyle dikkat çekmektedir; “Türk siyasi düşüncesi temelde siyasi gelişmelere bağlıdır”.⁴ İsmail Kara da aynı tespiti nerdeyse aynı

¹Tuncay Önder, “Şevket Süreyya Aydemir üzerinden düşünce-devlet ilişkisine dair bir değerlendirme”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 131, Yaz 2017, s. 29.

² Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 16-17.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. XXII.

⁴ Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 195.

kelimelerle ifade etmektedir; “Çağdaş İslâm ve Türk Düşüncesinin evleviyetle siyasi düşünce veya siyasete bağımlı bir düşünce ağırlıklı olduğu rahatlıkla söylenebilir”.⁵

Ancak hem Ülken hem de Mardin Türk düşüncesindeki siyasal ve toplumsal olayların baskısını ve bu düşünsel geleneği şekillendirici etkiyi göz önünde tutmakla beraber kestirmeden Türk düşüncesini inkâr eden bir pozisyona da evrilmemiştir. Her ikisi de Osmanlı son dönem fikrî hareketlerini önemsemiş ve bu dönemin farklı aydın ve fikir cereyanlarını eserleriyle etraflıca ele almışlardır. Ülken bu düşünsel mirası, her şeye karşın, bir düşünce tarihi disiplini çerçevesinde incelese de, Mardin 19. yüzyıl düşünce tarihinden bahsetmenin mümkün olmadığı sonucuna ulaştığını belirtir. Nitekim ona göre, “ancak bir 19. yüzyıl ‘düşünce sosyolojisinden’ bahsedebiliriz”.⁶ Kurtuluş Kayalı ise bu soruna tarih sosyoloji ilişkisini yeniden tartışmayı ve bir tür bilgi sosyolojisi yapmayı çözüm olarak önermektedir. Nitekim ona göre, düşüncede mutlaklık arayışı da zaten bilgi sosyolojisinin önünü kesen bir faktördür.⁷ Dolayısıyla aydın sosyolojisinin de esasta bilgi sosyolojisi çalışmalarının altında geliştiği düşünülürse, Türk aydının serencamını incelerken siyasal ve toplumsal dinamikleri, dönemin siyasal ve toplumsal atmosferini mutlaka göz önünde bulundurmak gerektiği açıktır. Bunun yanı sıra, tarih ve sosyoloji başta olmak üzere Türk aydınının karakteristik özelliklerini ve bu aydının düşünsel serencamını anlama ve anlamlandırmada tarihe ve sosyolojik verilere sık sık müracaat edilmesi gerektiği de kendini dayatmaktadır.⁸

⁵ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 56.

⁶ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 18. Ayrıca bu tespitinin devamında Şerif Mardin, Jön Türklerde orijinal fikir nüveleri olmamasının bir sebebi olarak Osmanlı’da felsefi/spekülatif düşünce geleneğinin olmamasının, daha doğrusu geniş anlamda bir düşünce geleneği olmamasının da önemli katkısı olduğunu iddia eder. Öte yandan İsmail Kara, Yeni Osmanlı ile başlayan Osmanlı son dönem aydın hareketlerinde ve bu arada Jön Türklerde de “beka/kurtuluş fikri etrafında ve aciliyet kesbetmiş ihtiyaçlar istikametinde pratik olanın öne çıktığı(nı) kabul edilebilir” bulurken, bunun sebeplerini Osmanlı düşünsel geleneğinde aramayı bir önyargı olarak niteler. Kara’nın bu minvaldeki değerlendirmeleri için bakınız; İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 23.

⁷ Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, s. 103.

⁸ Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur; Osmanlı son dönem düşüncesinin politik tarafını öne çıkarmak doğrudan klasik Osmanlı fikriyatını da inkâr eder bir tavra da dönüşmemelidir. Bir başka deyişle, Müslümanlar ve özellikle Türkler, “ilimsiz, sanatsız ve düşüncesiz bir şekilde varlığını sürdürmüş, yani hayatlarını bu boyutlarda eksik yaşamış toplumlar olarak” görülmemelidir; Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi*, Tirekitap, İstanbul, 2020, s. 12-13. Dolayısıyla Osmanlı son dönem fikir hareketlerine yaklaşırken belli bir dönemin fikrî atmosferini geçmiş yüzyıllara teşmil etmek gibi bir garipliğe düşülmemelidir. Osmanlı son dönem düşüncesi, daha çok Batılılaşma ekseninde, imparatorluğun gereklilikleri doğrultusundaki Batılılaşma serüveni bağlamında bir ilgiye mazhar olmaktadır. Görgün ifadesiyle; “Bizim Batılılaşmamıza onun yaptığı çalışmalar bir katkıda bulundu mu, bulunmadı mı? Eğer Batılılaşmamıza bir katkıda bulduysa, katkıda bulunduğu kadar zikre

1.1. Osmanlı'da Aydınlanmanın Doğuşu ve Yeni Osmanlılar

Osmanlı'da geleneksel ulemanın yanında yeni bir okuryazar zümresi olarak aydın sınıfının doğuşu, diğer birçok modern fenomen ve gelişme gibi Tanzimat'ın ilanı ile başlatılır. Tanzimat'tan önce Osmanlı'daki ilim ehlinin âlim, hâkim, arif gibi farklı isimlendirmeleri vardır. İstihlal oldukları bilginin çeşidine göre değişen bu tipteki ilim insanlarını Bekir Karlığa şöyle tarif eder;

Osmanlı düşünürleri, entelektüelleri; genellikle âlim, hâkim ve arif olarak adlandırıyorlardı. Uygulama yönü ağırlıklı olmak üzere beşerî bilimlerle, dinî bilimlerin resmî eğitime müteveccih bölümleri üzerinde çalışanlara normal bilgi sahipleri olarak âlim deniyordu. Hâkim; daha çok resmî bilginin ötesinde metafizik konuları aydınlatmaya çalışan felsefi disiplinlerde derinlik kazanmış kimselere verilen bir sıfattı. Arif ise; bütün bunların ötesinde bir nevi keşif veya ilham yoluyla elde ettiği bilgilerin ışığında düşünce ve hayatı bir vahdet içinde mütâlaa eden derin bilgin niteliğindedir. Genellikle birinci sınıfta yer alanlara ilim ve ma'rifet sahibi denirken, ikincilere erbâb-ı hikmet deniyordu. Üçüncü kategoride yer alanlar ise irfân ehli olarak nitelendiriliyorlardı.⁹

Bu kategorilerden toplum nezdinde en öne çıkan âlimdir. Çünkü âlim sadece ilim sahibi değil; ilmiyle amel edendir. Onun ayırıcı vasfı ilmiyle amel etmesidir; “(h)akiki bir İslâm âlimi ise bildiği ile amel eden, bilmediğini öğrenme cehdini ömrü boyunca terk etmeyen, işe her zaman kendi nefsiyle başlayan, fakat yalnızca kendini düşünmeyen, toplumsal sorumluluk bilinciyle insanlığı hakka ve hayra çağıran, memleketin, ümmetin ve bütün insanlığın meselelerine karşı duyarlı olan bir insandır.”¹⁰ Osmanlı toplumsal hayatı din merkezli olduğu, sorunlara da dinden/İslâm'dan çareler bulmak belirleyici olduğu için ulema toplum nezdindeki itibarı kadar devlet katında da muteber bir yere sahiptir. Ulemanın başındaki Şeyhülislam Sadrazama değil; doğrudan Padişah'a bağlıdır. Bundan dolayı da sembolik düzeyde de olsa, ilmiyenin imparatorluğun başlıca sacayaklarından biri olduğu resmen kabul ediliyor ve bu da ilmiye sınıfı için imtiyaz, itibar ve siyasi

şayan oluyor; şayet bir katkısı yoksa, mesela Filibevî gibi, unutulmaya mahkûm ediliyor.”; Tahsin Görgün, *Osmanlı Düşüncesi*, s. 31.

⁹ Bekir Karlığa, “Bir Dramın Anatomisi: Türk Aydınlanmasını (Dünü Bugünü)”, s. 13.

¹⁰ Asım Cüneyd Köksal, “İslam Âlimine Dair”, *Nihayet*, Sayı 35, Kasım 2017, s. 27.

nüfuz anlamına geliyordu.¹¹ Hatta bir anlamda ilmiye ya da ulema dediğimiz sınıf, devlete bağlı bir kurum değil; devletin yönetim mekanizmasının ortağıdır.¹²

Ancak Batılılaşma teşebbüsleriyle birlikte ulemanın klasik Osmanlı toplumundaki konumu ve nüfuzu önce kırılacak sonra da peyderpey sönmülenecektir. Ulemanın düşüşüne mukabil Osmanlı aydınını üreten olgu Batılılaşmadır.¹³ Batılılaşmayla birlikte sorunların çözümündeki arayışlar çeşitlenecek ve toplumsal sorunlardaki referans merkezleri değişmeye başlayacaktır. Bu bağlamda, “din aliminin modern entelektüelin gerisine düşmesi hayata ilişkin sorunların artık dini bilgi çerçevesinde çözümlenmesi gayretinden vazgeçilmesi ile olmuştur.”¹⁴

Osmanlı'nın Batılılaşma serüveninde bir eşiği ifade eden Tanzimat'la birlikte Avrupa'dan iktibas edilen kurum ve fikirlerde geleneksel ulemanın dışında birtakım uzmanlık bilgisine sahip kişilere gereksinim duyulmuştur. Daha sonraki dönemde çokça eleştirilen ve Tanzimat sonrasının ileri gelenlerinin yetiştiği Tercüme Odası bu minvalde bilinen en iyi örnektir. Yine bizzat Tanzimat'la özdeşleşen isimleri de eleştirecek aydın-memurların yetişeceği Rüşdiyeler bu dönemde kurulmuştur. Ancak aydın olarak, Tanzimat sonrasının ilk aydın zümresi Yeni Osmanlılar olarak bilinen gruptur. Bu grubun ileri gelenleri Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa ve Şinasi gibi isimlerdir. Dolayısıyla da Batılılaşma serüveninde Osmanlı ilmiye sınıfında iki tür epistemik cemaatin aynı anda var olduğu görülmektedir; “Klasik veya İslâmî epistemik cemaat ('ulema' veya 'ilmiye' ve 'tekke' mensupları ve geniş anlamda onlara bağlı 'müminler') ve modern epistemik cemaat (günümüz entelektüellerinin entelektüel atalarının oluşturduğu yeni epistemik cemaat).¹⁵

Öte yandan Osmanlı aydınınının Avrupa'da Aydınlanma'dan itibaren gelişen ve politik bir aktör olarak Dreyfus Davası ile belirginleşen aydın tipiyle bazı ortak ve bu aydın tipinden ayrıştığı noktaları vardır. Her şeyden önce Aydınlanma sonrası gelişen yeni tipteki aydın bir ideologdur; misyon adamıdır. Aydınlanma idealine bağlıdır ve

¹¹ Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, Çev. Bülent Üçpınar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 13.

¹² Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, s. 170.

¹³ Necdet Subaşı, *Türk Aydınlarının Din Anlayışı*, s. 66.

¹⁴ Nuray Mert, “Aydın: Bir Masal Kahramanı”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 35, Temmuz-Ağustos 1995, s. 48.

¹⁵ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 169.

ideoloji üreten, yapan ve savunan kimsedir.¹⁶ Bu kişiler genelde mevcut düzene eleştirel tutumlarıyla ön plana çıkarılırsalar da bu yönleri nispeten tartışmalıdır. Söz gelimi modern aydına giden süreçte önemli bir sembol olan Voltaire'in Prusya kralı II. Friedrich'le yakın ilişkileri var idi. Yine Aydınlanma sonrası şekillenen aydın tipinin bir diğer özelliği Kilise'ye, *clericus*'a karşı mücadelesinde burjuvaziyle ortak hareket etmesidir. Hatta Gramsciye bir dille söylemek gerekirse, Aydınlanma sonrası şekillenen Batılı aydın burjuvazinin organik aydınıdır. Burjuvazinin monarşiye ve Kilise'ye karşı mücadelesinde onun ihtiyaç duyduğu bilgi ve ideoloji üretimini aydınlar yerine getirecektir. Bu süreçle beraber aydın yavaş yavaş nispeten bağımsız ve özgüvenli konumunu edinecektir. Devletin ve hâkim ideolojik söylemi elinde tutan Kilise'nin boyunduruğundan kurtulduğu gibi, yazdığı yazı, yaptığı resim veyahut da bestelediği müzikle kendine az çok bir iâşe temin edebilecek duruma gelecektir. Aydının bu şekilde özerkleşmesi onun "eleştirel söylem kültürü" edinmesini de beraberinde getirecek ve aydın elindeki kitle iletişim araçlarını görüşlerini açıklamak ve sesini kitlelere duyurabilmek için kullanacaktır. Eleştirel söylem kültürü Alvin Gouldner'in "Yeni Sınıf"ı tanımlamak için kullandığı kıstastır. Gouldner'e göre, eleştirel söylem kültürü, bir söylem dilidir ve temelde şu 3 özelliğe dayanır; 1) kendi savlarına haklılık kazandırmak, 2) bu haklılık kazandırma çabasında otoritelerin gücüne başvurmamak ve 3) öne sürülen argümanlarla seslenenlerin gönüllü onayını almak.¹⁷ Eleştirel söylem kültürü yaklaşımını Osmanlı aydınını tanımlamak için kullanan Şerif Mardin'e göre de Avrupalı aydınları bir grup haline getiren temel unsur, "belirli bazı fikirleri savunmaları ve iletişim araçlarını, bu fikirler uğrunda, o zamana kadar görülmemiş bir şekilde kullanmaları"dır.¹⁸

Öte yandan Osmanlı aydınının şekillenişinde böyle bir süreçten bahsedemeyiz. Öncelikle Osmanlı'da aydının sözcülüğünü yapabileceği bir sınıf olarak burjuvazi zaten yoktu. Daha da temelde Aydınlanmavari, geleneksel dünya görüşünün kırıldığı, bunun yerine akla dayalı, rasyonel karar alma süreçlerinin siyasal ve toplumsal tasavvuru yeniden inşa ettiği bir dönemden Osmanlı için bahsedemeyiz. İkinci olarak ve özelde ise Avrupalı aydınının öncülü olan *clericus*'un devletten nispeten bir

¹⁶ Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 55-60, s. 56.

¹⁷ Alvin W. Gouldner, *Entelektüelin Geleceği*, s. 47.

¹⁸ Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 46-54, s. 46.

bağımsızlı varken, Osmanlı aydınının öncülü/ceddi diyebileceğimiz ulema devlete bağlı, devlet içinde bir yapı idi. Aynı zamanda ulemanın dışında ve Tanzimat sonrasında gelişen memur-aydın tipi de yine devlet için ve devletin ihtiyaçlarına göre fikrî faaliyetlerini icra etmekteydi. Devletin Tanzimat’la beraber başta eğitim ve hukuk olmak üzere birtakım radikal değişim hamlelerinden sonra ulema gözden düşmüş ve bu değişim sürecinde imparatorluğun ihtiyaç duyacağı memur-aydınların önemi artmıştır.

Ulemanın yeniliklere karşı tutumu çoğunlukla menfi ve reaksiyoner olarak ele alınırken, Şerif Mardin bu genel teamülü yanlışlayabilecek örnekler de zikreder ve ulemadan birçok kişinin reformist sultanlarla işbirliği yaptığını ekler. Söz gelimi, III. Selim dönemi önemli icraatlarından olan Nizam-ı Cedit’in kurulmasına dair metin, bir alim olan Mehmet Münib Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Yine eğitim kurumlarının sekülerize edilmesinde önemli bir eşik olan Rüşdiyeler’in kurulması kararının uygulanmasında da bir ulema mensubu olan Kemal Efendi’nin imzası vardır.¹⁹ Ulemanın gözden düşmesi, içlerindeki birtakım reaksiyoner tepkilerden daha fazla, devletin yeni bir forma girme ve adeta kabuk değiştirme arayışından ileri gelmektedir. Devlet böyle bir yola girdikten sonra harcama kalemleri ve öncelikleri, kendine ihtiyaç duyduğu departmanlar da değişecek ve ulema bu sıralamada sürekli mevki kaybedecektir. Tanzimat’la beraber imparatorluğun eğitim kaynakları sivil memurları daha iyi eğitmeye yoğunlaşmış ve bunun sonucunda da iyi eğitilmiş, açık fikirli ulema azalmıştır.²⁰ Hem ulema geleneğinin bir devamını temsil eden hem de modernleşme teşebbüslerinin farkında olan ve fakat modernleşmeyi azami ölçüde İslâmî ve muhafazakâr kanala sokmaya çalışan Cevdet Paşa bu dönemin en önemli istisnası kabul edilmektedir.

Ulemanın Tanzimat’tan önceki ve sonraki tutumu ne olursa olsun, Tanzimat yeni bir “ilim ehlinin” doğuşu anlamına gelecektir. Burjuvazi gibi bir sınıfın olmaması ve daha genel planda Avrupa ve Osmanlı arasındaki düşünsel ve tarihsel farklılıklar ile toplumsal ve siyasal örgütlenme farklılıkları bu dönemde oluşmaya başlayan aydın tipinin de bariz bir biçimde farklı olmasını icbar etmiştir. Bu temel ve büyük oranda Cumhuriyet’e de intikal eden mahiyet farkına geçmeden önce Osmanlı aydını ve

¹⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz’er Türköne ve diğerleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 244-245.

²⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 246.

Avrupalı aydın arasında bir ortak nokta tespit edilebilir. Diğer birçok faktörün yanısıra Yeni Osmanlılar olarak bilinen bu aydın sınıfını, Avrupa'daki muadillerinde olduğu gibi, ulema gibi geleneksel ilim ehlerinden ayırt eden hususların başında bu sınıfın ilk kez kitle iletişim araçlarını kullanıyor olması gelir. Bu aydınlar ilk defa Osmanlı yönetimini açıkça ve sert bir şekilde eleştiriyor ve kendi seslerini duyurabilmek için de kitle iletişim araçlarını kullanıyordu.²¹ O dönem için en etkili kitle iletişim faaliyeti olan gazetecilik özellikle 1840'lardan itibaren gelişmeye başlayacaktır. 1840'lardan önce resmi olayları nakletmek için çıkarılan gazete *Takvim-i Vekayi*'dir. *Takvim-i Vekayi* sadece devlet eliyle çıkarılır; muhteviyatı da resmi "beyanname, tevcihat ve teşrifattan oluşan resmi hayata dair neşriyattan ibaretti". Takvim'den sonra çıkan ilk Türkçe gazete İngiliz tebaasından Churchill isminde birinin çıkardığı *Ceride-i Havadis*'dir.²²

Basın-yayın çalışmalarını ansiklopedik bilgiler nakletmek ve devlet gündemini aktaran bir faaliyet olmaktan çıkarma yolundaki en esaslı adım ise Şinasi ve Agâh Efendi'nin 1862'de çıkardığı *Tasvir-i Efkâr* gazetesiyle olmuştur. Yeni Osmanlılar tarafından çıkarılan *Hürriyet*, *Muhbir* gibi gazeteler de önemli politik meselelerin tartışıldığı, padişahın olmasa da Bâb-ı Âli bürokratlarının hedef alındığı mecralar olmuştur. Tanpınar'ın ifadesiyle 1864-67 seneleri Türk matbuatının gelişme seneleridir.²³ Basın-yayın alanında da Avrupalı örnekleri ile Osmanlı'daki numuneleri arasında şöyle bir fark tespit edilebilir; Avrupa'da kitap, broşür, gazete ve dergicilik faaliyetleri daha evvel başladığı ve bir ölçüde demokratikleşerek halk katında daha fazla yayıldığı için, bu işle iştigal eden kimselere bu faaliyetler nispeten bir geçim kapısı da sağlayabilmiştir.

Ancak Yeni Osmanlılara basın-yayın faaliyetleri bir geçim kapısı açmadığı gibi onların özgül durumlarından biri "zararlı" düşünceleri dolayısıyla payitahttan uzaklaştırılmaları ve sık sık sürgüne gönderilmeleridir. Muhalefet hareketlerinin ilk devrelerinden Namık Kemâl, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi isimler Londra ve Paris'e kaçmışlar ve yayın faaliyetlerine buralarda devam etmişlerdir. Öte yandan bu Avrupa şehirlerinde gazete çıkarmak ve hatta kendi işlerini sağlamak için bile Mısırlı Prens

²¹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 11.

²² Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 146.

²³ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 224.

Mustafa Fazıl Paşa gibi kimselerin hamiliğine muhtaç kalmışlardır. Mustafa Fazıl Paşa'nın da alelade varlıklı bir paşa olmadığını ve onun da esas gündeminin Mısır vilayetindeki veraset davasında tekrar söz sahibi olmak şeklinde ifade edebileceğimiz bir siyasi angajmanla hareket ettiğini hatırd tutmak gerekir. Kendisi de Yeni Osmanlı hareketi içerisinde bulunan ve kişisel anılarını da mezcederek Yeni Osmanlıların tarihini yazan ilk kişi olan Ebuzziya Tefvik Mustafa Fazıl Paşa ile Yeni Osmanlıların ilişkileri üzerinde hassaten durur.²⁴

Ebuzziya'nın aktardığına göre, Mustafa Fazıl Paşa yayın işleri için bir sandık kurdurmuş ve sandığa da 250 bin frank ayırmıştır. Ayrıca Namık Kemal'e iki bin frank, Ziya Bey'e(Paşa) üç bin, Ali Suavi'ye bin beş yüz bin ve diğer Yeni Osmanlı sürgünlerine de değişen miktarlarda bir aylık tahsis edilmiştir.²⁵ Mustafa Fazıl Paşa'nın Bâb-ı Âli ile uzlaşması ve İstanbul'a dönmesi sonucu da Yeni Osmanlıların yayın faaliyetleri büyük oranda sekteye uğramış ve hatta aralarında ciddi anlaşmazlıklar peyda olmuştur. Nitekim Namık Kemâl ve Ziya Paşa'nın aralarındaki mektuplaşmalarda da geçim derdinin onları fazlaca kaygılandığı görülmektedir.²⁶ Bunun sonucunda Yeni Osmanlılar maddi sebeplerden mustarip duruma düşüklerinde de devlet onları kolayca affetmiştir. Yeni Osmanlıların bu tutumunu kişisel bir zafiyet veyahut da kariyerizm olarak görmek yerine Osmanlı'da devlet dışında bu tür entelektüel faaliyetleri finanse edebilecek sosyal grupların olmamasına odaklanmak gerekir. Mustafa Fazıl Paşa gibi kendi kişisel siyasi emelleri için maddi destek sağlayan istisnai örnekler olmadığında Yeni Osmanlılar bir şekilde devlete

²⁴ Mustafa Fazıl Paşa, 1830 yılında Mısırda doğmuş olup Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunudur. Devlet memuriyeti çoğunlukla İstanbul'da geçmiş ve iki defa Maliye Nazırlığına getirilmiştir. Mısır'da kardeşi Mısır hıdivi İsmail Paşa ile olan veraset mücadelesini kaybetmiş, daha doğrusu, birkaç milyon İngiliz lirası mukabilinde veraset haklarından vazgeçmek durumunda kalmıştır. Yeni Osmanlılarla ilişkileri başta olmak üzere bütün siyasi ve entelektüel uğraşısı Mısır'daki veraset hakkına tekrar sahip olmaya çalışmaktan ibarettir. Ancak Tanpınar Mustafa Fazıl'ın ıslahat ve reform hakkındaki görüşlerini onun gayesine ulaşmak için bir vasıta kıldığını iddia etmenin haksızlık olacağını ve fakat ikbal ve mevki hırsının da onda bir zaaf olduğunu belirtir. Bkz, Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 222. Ayrıca Mustafa Fazıl'ın Fransa'dan Sultan Abdülaziz'e yazdığı ve onun meşrutiyet yani anayasalı bir yönetim başta olmak üzere temel reform önerilerini ihtiva eden bir mektup da vardır. Bu mektubu Ebuzziya nakletmektedir; Ebuzziya Tefvik, *Yeni Osmanlılar*, Günümüz Türkçesine Uyarlayan Şemsettin Kutlu, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2006, s. 27-40.

²⁵ Ebuzziya Tefvik, *Yeni Osmanlılar*, s. 131. Tanpınar Ziya Paşa'nın aldığı paranın rakamını iki bin frank olarak verir; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 305. Buradaki rakamların miktarından ziyade bu aydın grubunun devletle ve devlet dışında kendilerinin finanse etme arayışları konumuz bağlamında daha mühim bir husustur. Zira devlet dışı finansman kanallarının tükenmesiyle söz konusu aydınların hemen hepsinin devlete ricat ettiğini hatırlamak gerekir.

²⁶ Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 162.

rücu etmek durumunda kalmışlardır. En nihayetinde de birçoğu tekrar devletle uzlaşmış ve idari görevler almışlardır.

Dolayısıyla Yeni Osmanlıların devletle münasebeti aslında Türk/Osmanlı aydın geleneğinin şekillenmesi ve nev'i şahsına münhasır bir vaziyet almasında son derece belirleyici olmuştur. Yeni Osmanlıların hemen hepsi ya devlet memuru olan ya da azledildiği devlet memuriyetini yeniden kazanmaya çalışan kişilerdir. Ziya Paşa ve Namık Kemal sürgünle noktalansa da devletle tekrar uzlaşabilmişlerdir. Ali Suavi ise doğrudan devletin başındaki Padişahı değiştirmeye çalışırken bir darbe girişimi sırasında öldürülmüştür. Ancak bu isimleri gerek fikrî gerekse de pratik birtakım arayışlara iten temel sebep “devletin kurtarılması” meselesidir. Onların entelektüel dünya görüşünü belirleyen ve bu ölçüde de sınırlayan temel saik devlet merkezli düşünmüş olmalarıdır. Birtakım kişisel ikbal ve hesapları da olmakla beraber esas gayeleri devletin kurtarılmasıdır. Bunun için de hükümetin yetkilerini kısıtlayacak meşruti bir monarşinin kurulmasını savunmuşlardır. Nitekim 1876’da Meşrutiyet ilan edildiğinde Namık Kemal Kanun-i Esasi’yi hazırlayan komisyonda görev almıştır. Hatta, düşün planında, Niyazi Berkes’e göre yanlış bir şekilde Mithat Paşa’ya atfedilen Kanun-u Esasi, gerçekte Namık Kemal’in ideolojisinden geliştirilen fikirlere dayanır.²⁷

Buradan çıkan sonuç da devletten bağımsız olma, otoriteden destek almama anlamında Yeni Osmanlıların eleştirel söylem kültürüne sahip aydınlar olmadıkları iddia edilebilir ve edilmektedir de. Ancak Yeni Osmanlılar devletle bağlarını tam koparamasalar ve “sivil” aydınların oluşturduğu bir muhalefet odağını temsil etmeseler de onların da kendilerini ayrıştırmak noktasında kıyasıya eleştirdikleri bir öteki mevcuttur. Bu öteki Bâb-ı Âli olarak tasvir edilen Tanzimat bürokratlarıdır. Tanzimat’ın ilanındaki en önemli isim olan Mustafa Reşid Paşa’nın yetiştirdiği ve uzun süre Sadrazamlık ve Hariciye Nazırlığı yapan Ali ve Fuad Paşalar Bâb-ı Âli ile adeta özdeşleşen isimler olmuştur. Tunaya’nın ifadesiyle “her şeyden evvel bu grup Osmanlı idaresi sınıfı karşısında bir muhalefet olarak, o zamana kadar rastlanmamış, hareket kabiliyetini fikir alanından alan, *aşağıdan yukarı* şekilde kurulmuş bir siyasî

²⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 294.

kuvvet olarak çıkmıştır.²⁸ Yeni Osmanlılar Tanzimat ve sonrasında girişilen reform çalışmalarını ve bu devlet adamlarını temelde İslâm şeriatına mugayir yenilikler yaptıkları ve devlet yönetiminde despotça bir tutum takındıkları gerekçesiyle eleştirirler.

Öte yandan Yeni Osmanlılar için hatırdı tutulması gereken önemli bir husus da bu aydın grubunu teşkil eden isimlerin gerek savundukları dünya görüşleri gerekse de devlet yönetimine ilişkin önerileri itibarıyla birbirinden hayli farklı kutupları temsil etmeleridir. Hepsinde ortak olan devlet merkezli düşünmüş olmak demek, sınırları devletin belirlediği bir ideolojiyi savunmak demek değildir. Bilakis devletin kendisi de Tanzimat'la beraber kendi ideolojisi ve istikametini değiştirmeye karar verdiği için bunun nasıl olabileceğine ilişkin tartışmalar da çeşitli olmuştur. Dolayısıyla devlet aydınları çevreleyen, fikrî arayışlarını sınırlayan bir entelektüel ortodoksluğa kabule de zorlamamıştır.²⁹ Bu çeşitlilik içinde Şerif Mardin Şinasi'yi Avrupa aydınlanma düşüncesine ve rasyonel aklî düşünmeye en yatkın kişi olarak ele alır.³⁰ Öte yandan Namık Kemâl'de vatanseverlik ve hürriyet mefhumlarının yanısıra İslâm şeriatının baskın olduğu söylenebilir. Ali Suavi bu grup içinde düşünceleri en sathî ve avamî olan, kimine göre sarıklı bir devrimci kimine göre de Türklük vurguları itibarıyla erken dönem Türkçülüğün bir temsilcisidir. Suavi ayrıca diğer arkadaşlarının Devletle anlaşmamaları için onlar hakkında jurnaller verecek kadar tâbiyeti olmayan ve başına buyruk bir tiptir.³¹ Ziya Paşa ise özellikle Padişah'a bağlılığı itibarıyla en muhafazakâr konumdaki kişi olarak kabul edilebilir ve İngiltere'de sürgündeyken bile Padişah'a gizliden mektup yazmıştır. Ziya Paşa'nın

²⁸ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 59

²⁹ M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 81.

³⁰ Niyazi Berkes de Şinasi'yi hem laiklik hem de ulusçuluğun asıl öncüsü olarak tarif eder. Bu bağlamda Berkes Namık Kemal ve Şinasi üzerinden *Jeune* ve Yeni Osmanlı şeklinde bir ayırım yapar. Bu ayırma göre *Jeune*'lük Avrupa'da ulusçuluk, meşrutiyetçilik ve hatta cumhuriyetçilik anlamlarına gelirken Osmanlı'da din ve devlet düşmanlığı anlamlarına gelmekte idi. Öte yandan Namık Kemal'le özdeşleşen Yeni Osmanlılarda dil, din, devlet konularında "devrimci" diyebileceğimiz bir istidat tespit etmek mümkün değildir. Bu yüzden de Berkes laiklik ve ulusçuluğun öncüsü olmasından mütevellit Şinasi'yi *Jeune* kabul ederken, bunların ikisinin de olmadığı Namık Kemal'i Yeni Osmanlı olarak kabul eder; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 282-283. Berkes'in böyle bir ayırım yapmasında Osmanlı/Türk modernleşmesini din-devlet ayırımına dayalı laik bir devlet ve topluma giden bir süreç olarak okumasının etkileri görülmektedir.

³¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 235. Berkes Namık Kemal'in, Suavi'nin Abdülhamit'in adamı olduğundan şüphe ettiğini iddia eder ancak devamında şu manidar soruyu sorar; "fakat kim Abdülhamit'in adamı olmamıştı ki?", Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 304 28 No'lu not.

daha çok Bâb-ı Âli paşalarıyla, özellikle de Ali Paşa'yla, olan kişisel hesaplarından dolayı bu gruba katıldığı iddia edilmektedir.

Padişah ve Bâb-ı Âli'nin kendilerini kıyasıya eleştiren bu isimlere karşı tutumu da son derece ilginç ve Türkiye'deki aydının serencamını anlamak açısından manidardır. Bu isimlerin hemen hepsi memur-aydındır. Hayatlarının bazı dönemlerinde memuriyetten uzaklaşsalar da çoğunlukla Devletle uzlaşmış ve tekrar yeni görevlere tayin edilmişlerdir. Ancak gözden düştükleri ya da Devlet erkânını eleştirileriyle kızdırdıklarında bile bu isimlere en büyük yaptırım bir taşra vilayetinde memurluk olmuştur. Çoğunlukla vali ya da vali muavinliği bu isimleri merkezden uzaklaştırmak için kullanılan kadrolardır. Şüphesiz Halit Ziya Uşaklıgil'in *Mai ve Siyah*'ındaki Ahmet Cemil'in Bursa'ya gitmesi gibi, o dönemde kalem erkânı için İstanbul'dan uzaklaşmak bir dramdır. Ancak en nihayetinde adli bir müeyyide yerine taşra vilayetlerine memur olarak atanmak şeklindeki bir yaptırım daha toleranslı bir tutum olarak görülebilir. Bundan da şöyle bir sonuç çıkmaktadır; sürgün edilen memur-aydınların başkente dönme ve yeni görevlere gelme ihtimali her zaman mevcuttur. İkinci olarak da bu memur-aydınlar çıkardıkları tüm "arızalara" karşın bir kalemde silinip atılabilecek kişiler olarak görülmemektedir. Bu minvalde Fuad Paşa'nın Namık Kemâl'e söylediği şu sözler son derece manidardır; "Bana kalsa, seni önce Beyazıt Meydanı'nda asar, sonra darağacının dibinde ağlardım". Dolayısıyla aydın, memleketi ileriye taşıyacak, memlekete yenilikler, görülmemiş fikirler ve öneriler getirecek kişi olarak hem bir taraftan asılmak istenen hem de onu asan darağacının dibinde oturup ağlanmak istenen bir tipi temsil eder. Tanzimat sonrası gelen birçok şey gibi "ilki" temsil eden Osmanlı aydınının devletle kurduğu bu spesifik ilişkinin ve hem onun devlete bakışı hem de devlet katındaki aydın telakkisinin daha sonraki Türk aydınlarının serencamında dikkate alınması gerektiği söylenebilir.

Türk-Osmanlı aydınının başlangıç evresinden gelişen aydın-devlet ilişkisinin özgünlüğüne dair Şükrü Hanioglu da şu tespitleri yapar;

Eğitimle başlayan, çalışma hayatıyla devam eden bir süreçte devlete hizmet, onu yüceltme fikrini içselleştiren bürokrat aydınlar devlete karşı tavır alma konusunda, meselâ bağımsız Rus entelijensiyasıyla kıyaslandığında, oldukça isteksiz davranmışlar, pek çok entelektüel, Âli Paşa'nın, 'Devletin zaafını millete söylemeyi vatanperverlik eseri bulmam' vecizesini

yayıncılığın temel ilkesi haline getirmiştir. ... Buna karşılık, devlet de aydınlar ilişkisini diğer toplumlarda fazla rastlanmayan bir kendi parçası olarak görme zemininde gerçekleştirmiştir. Devletin ‘fetatçı’ kategorisine soktuğu Yeni Osmanlılar’a daha sonra anayasa yaptırmakta bir sakınca görmemesi, bu ilişkinin niteliğini yansıtan ilginç misallerden birisidir.³²

Yeni Osmanlıların en önemli isimlerinden Namık Kemâl 1888’de, mutasarrıf sıfatıyla Sakız Adası’nda sürgünde iken; Ziya Paşa da benzer şekilde 1881’de Adana valisi iken öldü. Ali Suavi ise 1878 yılında V. Murad’ı tahta çıkarmak için girişilen ve tarihte Çırağan Vak’ası olarak bilinen olayda öldürüldü. Yeni Osmanlıların kurduğu ilk cemiyet kabul edilen *İttifak-ı Hamiyyet*’in³³ kurucularından Nuri Bey öldüğü 1906 tarihine kadar memur olarak kalırken, diğer bir kurucu Reşad Bey sonradan “Paşa” oldu ve 1910’da paşa olarak öldü. Yeni Osmanlı hareketini başlatan isimler, Ali Suavi dışında, sürgünde de olsa, değişen derecelerde devlet memuru payesine malik olarak öldüler. Dolayısıyla da entelektüel bir teşebbüs olarak Yeni Osmanlıların aydın hareketi 1876-1877’de Kanun-i Esasi’nin ilan edilmesi ve kısa bir süre sonra da II. Abdülhamit tarafından askıya alınması ile büyük oranda sona ermiştir.³⁴

Yeni Osmanlıların fikirlerinden ricat etmesi, devletin âli menfaatleri lehine geri çekilmeyi kabul etmesi sıkça eleştirilmektedir. Gerçekten de Ali Suavi dışında Yeni Osmanlıların içinde ihtilalci metotları benimseyen isim yoktur. Bu durum Yeni Osmanlıların “devleti kurtarmak” misyonundan yola çıkmasıyla açıklanabilir. Zira her ne kadar uğruna onca mücadele ettikleri Kanun-i Esasi bir çırpıda rafa kaldırılrsa da devleti daha müşkül bir duruma düşüreceğinden bu isimlerin ihtilalci yöntemlere tevessül etmedikleri görülmektedir. Söz konusu tavırları Devlete bağlılıkları ve devletin menfaatlerini her şeyden, bu arada kendi ideallerinden de, âli görmelerinin bir sonucudur. Zira Yeni Osmanlıların “devletin her şey ve tek ufuk olduğu bir zamanda, siyasi ihtirasların en fazla kaynaştığı muhitlerde” yaşamış olduklarını hatırd tutmak gerekir.³⁵ En nihayetinde de Yeni Osmanlılar devlete isyanı doğru

³² M. Şükrü Hanoğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, s. 80.

³³ Hamiyyet kelimesinin o dönemde “partiotism” anlamında kullanıldığını belirten Niyazi Berkes, buradan hareketle bu örgütün adının “Yurtseverler Cemiyeti” olarak çevrilebileceğini iddia eder; Berkes, s. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 275.

³⁴ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 90-91.

³⁵ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 310.

bulmadılar ve Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün sınıflara nüfuz eden “devlete sadakat ideolojisinin” bir devamı olarak nispî bir geri çekilişi tercih ettiler.³⁶

Ayrıca Yeni Osmanlılardan Namık Kemal ve Ali Suavi'de daha yoğun görülen ve II. Meşrutiyet sonrasındaki İslamcı neşriyatta daha da vuzuha kavuşan bir mantığa değinmek gerekir. Bu anlayışa göre Devleti kurtarmak aslında ve aynı zamanda dini kurtarmaktır. Zira devletin gerilemesi ve çöküşüyle dinin/İslâm'ın gerilemesi ve çöküşü aynileştirilmiş ve bu mantığın bir sonucu olarak devletin çöküşünü durduracak ve tekrar ayağa kaldıracak reform ve ıslahatların aynı zamanda dini de ihya, ıslah ve tecdid edeceği düşünülmüştür.³⁷ Bu düşünüş tarzı din-devlet telakkisi arasında kurulan tarihsel, zaruri ve girift bir ilişkinin sonucudur. Din-devlet ayrılmazlığı sonucunda, devleti kurtarınca dinin de kurtarılacağı anlayışı uyarınca, devletin kurtarılması için yapılacak birtakım düzenlemeler dine aykırı olsa bile zaruret hali olarak dinen meşru gösterilebilmiştir. Bu meşru gösterme ameliyesi de daha çok yeni ıslah ve reform teşebbüslerine konu olan fikir ve kurumların muadilini İslâm tarihinde ve İslâmî ilkelerde bulmak şeklinde olmuştur.

Dolayısıyla, devletle münasebetlerinden dolayı oluşan bu aydın geleneğini toptan mahkûm etmek yerine, devlet unsurunu bu aydın geleneğinin şekillenmesinde spesifik bir özellik olarak ele almak daha isabetli bir tutum gibi görünmektedir. İsbetlidir çünkü bu isimleri devletin kapıkulları olarak itham etmek birçok şeyi açıklamış gibi görünmekle beraber esasında indirgemecidir. Ayrıca böylesi bir yaklaşım Osmanlı son dönem fikrî hayatına yeni açılımlar ve yorumlar getirmekten ziyade o dönemdeki aydın telakkisinin sonraki nesillere nasıl intikal ettiğini birkaç kelimeyle özetlemek gibi bir kolaycılığa sebep olmaktadır.

1.2. Teorisi Zayıf Pratiği Güçlü Bir Aydın Hareketi: Jön Türkler

Yeni Osmanlılardan sonraki aydın hareketi olarak tavsif edebileceğimiz Jön Türkler de büyük oranda Yeni Osmanlıları tanımlayan karakteristik unsurlarla malûldü.³⁸

³⁶ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 444.

³⁷ İsmail Kara, *Din ve Modernleşme Arasında*, s. 33.

³⁸ Osmanlı son dönemindeki siyasî ve fikrî hareketlere dair “Yeni Osmanlılar”, “Jön Türkler”, “Genç Türkler”, ve sonrasında da “İttihat ve Terakki Cemiyeti” (sonra partisi) gibi tasnifler yapılmaktadır. Bunlardan Genç Türk ve Jön Türk aşağı yukarı birbirinin yerine kullanılabilen terkiplerdir. 1889 yılında kurulan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nden önceki harekete genelde Yeni Osmanlılar; bu tarihten sonraki harekete ise Jön Türkler adı verilmektedir. İttihad ve Terakki Cemiyeti ise özellikle Ahmet Rıza etrafındaki Jön Türklerin zamanla örgütlenmiş halinin adıdır. Bir anlamda İttihad-ı Osmanî Cemiyeti isminin evrimleşmesi ve bir örgüt halini almasıdır.

Ancak Jön Türklerin Yeni Osmanlılardan en belirgin farkı fikri düzeyde daha az derinlikli olmaları ve Yeni Osmanlıların dinden/şeriattan gelen birikimle Batılı öğretileri birleştirmek şeklindeki fikri ameliyesinin bile gerisinde kalmaları idi.³⁹ Bir başka deyişle Jön Türkler siyasal teoriyle, on dokuzuncu yüzyıldaki seleflerinden bile daha az ilgilenmişlerdi.⁴⁰ Jön Türklerin Yeni Osmanlılardan farklılaşan bir diğer yönü ise, Yeni Osmanlılardan bile daha dağınık bir hareketi temsil etmeleri ve birbirlerinden farklı düşünen birçok ismi bünyesinde barındırmış olmasıdır. Öyle ki bu farklılıklar, Jön Türk hareketini çoğu zaman fikrî bir birlik ve önderlikten mahrum ettiği gibi kişisel rekabet ve kıskançlıkların ve dolayısıyla kişisel çekişmelerin mücadelesine dönüştürmüştür.

Jön Türk hareketinde farklı kutupları temsil eden önde gelen aydınlar olarak Ahmet Rıza Bey, Dr. Abdullah Cevdet, Murat Bey (Mizancı Murat) ve Sabahaddin Bey (Prens Sabahaddin) gibi isimler zikredilebilir. Ancak bu isimlerin Yeni Osmanlılar kadar bile fikrî yönden donanımlı olmadıkları ve özellikle yeni ve orijinal düşünceler üretme noktasında hayli eksik kaldıkları kabul edilmektedir. Murat Bey daha çok geleneksel, meşrutiyetçi ve kısmen liberal görüşleri savunan reformist Osmanlı aydını profilindedir.⁴¹ Ahmet Rıza ve Sabahaddin Bey'ler Avrupa'da etkisinde kaldıkları fikrî cereyanları Türkiye'ye taşımaya çalışmışlardır. Niyazi Berkes Ziya Gökalp'in fikrî tohumlarının bu isimlerden üçünde, Ahmet Rıza, Mehmet Murat ve Prens Sabahaddin'de bulunabileceğini söyler.⁴² Ahmet Rıza Bey daha çok pozitivizmle işgal ederken Prens Sabahaddin Anglo-sakson dünyasının adem-i merkezietçi toplum ve siyaset anlayışını müdafaa etmektedir. Abdullah Cevdet ise Batı'yı her şeyiyle, "gülü ve dikeniyi almak gerektiğini" savunan Batılılaşmacı akımın en ileri gelen temsilcisidir. Bu isimler de Yeni Osmanlılar gibi düşüncelerini daha çok Avrupa'nın farklı yerlerinde ve Mısır'da çıkardıkları gazetelerle yaymaya

³⁹ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 13.

⁴⁰ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 231.

⁴¹ Hatta Niyazi Berkes, Murat Bey'i asıl ilgilendiren sorunun, "II. Abdülhamit'in halifeliği etrafında bütün İslâm dünyasının birleştirilmesi, meşveret usulünün uygulanmasıyla birlikte, bütün Müslümanların kanunu olan İslâm şeriati altında büyük bit Müslüman meşrutiyet rejimi kurulması fikri" olduğunu ileri sürer; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 395. Açıkçası böyle bir yorum Murat Bey'i daha sonra "İslâmlaşmak/İslâmcılık" olarak adlandırılacak bir akımın baş savunucusu haline getirir. Ancak Murat Bey bir İslâmcı olmaktan ziyade daha çok Padişah ve Halifeye bağlı ve onu layihalar yoluyla doğru yola getirebileceğine inanan Yeni Osmanlı aydını tipini temsil eder. Murat Bey'in Avrupa'nın ileri gelen erkânına İslâm ve Osmanlı'yı savunan, din-devlet ayrılığını değil de, İslâm'da dinin devletin başlıca temel işi olduğunu müdafaa eden görüşleri, Berkes'in onu, doğrudan böyle zikretmese bile, İslâmcı olarak kodlaması için yeterli olmuş görünmektedir.

⁴² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 393.

çalışmışlardır. Ahmet Rıza *Meşrevet*, Murat Bey *Mizan*, Abdullah Cevdet *İçtihad*, Sabahaddin Bey de *Terakki* dergileriyle müsemma olmuşlardır. Bunlardan özellikle Abdullah Cevdet'in dergisine, kelime olarak "yorum" anlamına gelen ve İslâmî kaidelerin ulema tarafından günün meselelerine tevîl edilmesi geleneğini ifade eden bir kavram olan "İçtihad" ismini seçmesi hayli manidar görünmektedir.

Jön Türklerin fikrî yönlerine dair bir diğer gösterge de Jön Türk hareketi üzerine yapılan çalışmalarda ortaya çıkmaktadır. Şerif Mardin Yeni Osmanlı düşüncesinin devamı mahiyetinde Jön Türklerin de siyasi fikirlerini incelemiş ancak bu konuda hayli hayal kırıklığına uğramış görünmektedir. Jön Türkler üzerine yapılan diğer çalışmalar da büyük oranda hareketin teşekkülü ve siyasî faaliyetleri üzerinedir. Siyasî faaliyetlerini nasıl bir zihniyetin, düşünsel arka planın oluşturduğu, Jön Türk olarak bilinen isimlerin hangi düşünsel parametrelerle hareket ettiği çok da incelenmemiştir. Fikrî arka plan incelemeleri yerine bu şekilde bir siyasi tarih anlatısının oluşması aslında bir tercihten ziyade eldeki materyallerin de icbar ettiği bir durumdur. Dolayısıyla Jön Türk hareketinin entelektüel bir inceleme için 'telif' ya da 'sentez' kabilinden bile esaslı fikirler ortaya koy(a)madığı ve bu konuda birkaç gazete dışında çok da malzeme sun(a)madığı söylenebilir. Jön Türk hareketi üzerine incelemelerde nispi bir istisna olarak Yusuf Hikmet Bayur'un *Türk İnkılap Tarihi* eserinin birinci cildi gösterilebilir. Bayur bu eserinde Jön Türk hareketinin İkinci Meşrutiyet'e giden süreçteki fikrî serencamı ve siyasî programlarını irdelemektedir.

Orijinal yönü zayıf, en azından Batı'dan aldıkları fikirleri Osmanlı siyasî ve toplumsal formasyonu ile telif etmede bile başarısız olan bu isimlerin siyasal programları büyük oranda Kanun-u Esasi'nin yeniden yürürlüğe konması noktası nazarından hareket etmektedir. Özellikle Ahmet Rıza etrafında toplanan Jön Türkler yeni düşünce ve amaçlar ileri sürmemekte; yeni bir inkılap istememekte ve temelde Kanun-u Esasi'nin ve 1839-1876 arası çıkarılan kanunların yeniden uygulanmasını istemektedir.⁴³ Murat Bey'in ise nispeten özgül bir yanı olarak onun elit yetiştirme düşüncesinden bahsedilebilir. Murat Bey Devletin sorunlarını esasta bir elit yetiştirme sorunu olarak görmüş ve memurun sorumluluğunu öne çıkarmıştır. Ona göre çoğunluğu Tanzimat artığı olan "asalak memur" tipi yerine sorumluluk sahibi

⁴³ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi: Cilt I Kısım I*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 260. Bayur, ayrıca, Fransızca *Meşrevet*'in 15 Ağustos 1897 tarihli 41. sayısında "Genç Türkiye'nin Programı" başlığıyla çıkan bir metnin özetini de verir; Bayur, aynı eser, s. 258-260.

memurlar ve aydınlar yetiştirilmeli ve bu bizzat devlet politikası olmalıdır. Hatta Mardin'e göre, nasıl Namık Kemâl'in temel inancı halk egemenliği ilkesine dayanıyorsa, Murat Bey'in temel inancı da "siyasi liderlik yapabilecek sınıf"ı yetiştirmek ülküsüne dayanmakta idi.⁴⁴ Şüphesiz Murat Bey'in kendisini de bu sınıftan biri olarak gördüğü ve her fırsatta Devlet politikalarına nüfuz etmeye çalıştığını da hatırdan tutmak gerekir.

Öte yandan bu isimlerin devletle ilişkileri ise daha çetrefilli ve tek tip olmaktan uzaktır. Hareketin büyük oranda liderliğini yapan Ahmet Rıza Bey 1889 yılında Paris'e gitmiş ve İkinci Meşrutiyet'in ilanına kadar da dönmemiştir. Mizancı Murat ise 1895 yılında Padişah'a bir ıslahat layihası vermiş ve ardından da önce Mısır'a sonra da Paris'e geçmiştir. Ancak Murat Bey 1897 yılında Abdülhamit'in gönderdiği Ahmet Celaleddin Paşa'nın vaatlerine ikna olmuş ve tekrar İstanbul'a dönmüştür. Bayur'un aktardığına göre de, Murat Bey "otuz lira (altın) aylıkla Danıştay üyeliğini ve birtakım ihsanları kabul etmekle de aydınların gözünden büsbütün düşmüştür".⁴⁵

En nihayetinde ise Jön Türklerin padişaha karşı tutumu menfi değil müspettir ve ihtilalci yöntemler 1906'lara kadar gündemlerinde yoktur. Şerif Mardin'in Hüseyinzade Ali'den aktardığı gibi, Jön Türkler Sultan Abdülhamit'i babalık görevini yerine getirmekte kusuru olan baba olarak görüyordu.⁴⁶ Zira Murat Bey bu bakış açısının en mümeyyiz timsali olarak değerlendirilebilir. Yine Ahmet Rıza Bey de ihtilalci metotlara sonuna kadar karşıdır ve Bayur'un Aralık 1902 tarihli Fransızca *Meşveret*'in 135. sayısından aktardığı bir yazısında şöyle der; "Fakat eğer Türklerin Rum ve Ermeni yurttaşları gibi aynı vasıtalara ve desteklere malik olduklarından emin olsaydım silahlı ayaklanmayı tasvip eder miydim? Hayır!".⁴⁷ İhtilalci metotları benimseyen kişiler ise azınlıktadır. Söz gelimi 1897 yılında çıkmaya başlayan *Osmanlı* gazetesinden bazı isimler ve bu gazetenin kurucularından olan Tunalı Hilmi Bey Jön Türkler içindeki birkaç ihtilalciden biridir.⁴⁸ Ancak Tunalı Hilmi de dahil birçok isim Yeni Osmanlılarda olduğu gibi en nihayetinde Devlet memuriyetlerini kabul etmek durumunda kalmışlardır. Bu isimlerden Abdullah Cevdet Viyana

⁴⁴ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 127.

⁴⁵ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi: Cilt I Kısım I*, s. 253.

⁴⁶ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 87.

⁴⁷ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi: Cilt I Kısım I*, s. 266.

⁴⁸ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 145.

sefaretî doktoru olmuş ve Şefîk Bey Bükreş; Ali Kemal Bey Brüksel; Tunalı Hilmi Bey Madrid ve Rauf Ahmed Bey Atina sefaretlerinde görev kabul etmişlerdir.⁴⁹

1.3. Cumhuriyet'in "Laboratuvarı": II. Meşrutîyet Döneminde Aydın Hareketleri

Jön Türk hareketinin Yeni Osmanlılardan farklılaştığı nokta da buradan sonraki serencamlarında yatmaktadır. Jön Türklerden bazı kişiler devlet memuriyetini kabul etseler de kendi siyasal programlarından ricat etmemişler ve 1908'de İkinci Meşrutîyet'in ilanına kadar gidecek süreçte mücadelelerini devam ettirmişlerdir. Nitekim askeri bir isyanla başlayan süreç sonunda, 1908 yılında İkinci Meşrutîyet ilan edilmiş ve Jön Türk ileri gelenleri Devlette önemli pozisyonlara gelmişlerdir. Söz gelimi Ahmet Rıza Bey 1908'den sonra Ayan Meclisi reisi olmuştur. Dolayısıyla Jön Türkler Yeni Osmanlılardan farklı olarak doğrudan devlet idaresini ele alabilmişlerdir. Ancak fikirlerindeki sathilik sebebiyle, etraflı ve şümüllü bir programlarının olmamasından dolayı da iktidar mevkilerine ilk etapta gelmek yerine meşrutîyeti ilan ettirmek gibi fikirlerini Abdülhamit'e yaptırmışlardır. Ancak 1909'daki 31 Mart Vakasından sonradır ki Jön Türkler, artık bu aşamadan sonraki yerleşen ismiyle İttihat ve Terakki, Abdülhamit'i devirmiş ve iktidar organlarına kendi mensuplarını yerleştirmeye başlamıştır. İttihat ve Terakki'nin iktidara doğrudan el koyamamasının önündeki bir diğer engel de, hareketi oluşturan birçok kişi düşük rütbeli subay ve kıdemsiz memurlardan oluştuğu için, iktidar mevkilerine yerleştirebilecek adamlarının olmamasıydı. Bu yüzden Meşrutîyet idaresinin ilk yıllarında, hangi paşaların iktidarda kalacağı, arka planda ise bu paşaların neleri yapıp neleri yapamayacakları konusunda direktifler vermek suretiyle bir iktidar alanı tesis etmişlerdir. Sina Akşin "yap, yapma diyebilme iktidarı" olarak tanımladığı İttihat ve Terakki'nin bu çeşit iktidar devresini "denetleme iktidarı" şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁰

İkinci Meşrutîyet getirdiği siyasal atmosferin yanında siyasî fikirler sahasında da kesif tartışmaların yaşandığı bir dönemi ifade eder. Bu dönemde ilk defa siyasî fikirler "cereyan"/akım/ideoloji halini almış⁵¹ ve daha sonraki yıllarda yapılan birçok

⁴⁹ Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2000, s. 77.

⁵⁰ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat Terakki*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001, s. 127.

⁵¹ Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 44. Öte yandan Bernard Lewis dönemin basınının hem bir tanığı hem de o dönemi yazan bir isim olan Ahmed Emin Yalman'a da atıfla, bol olan siyasal tartışmaların genel ilkelerden çok günlük sorunlarla ilgilenmeye başladığını

tasnifte belirginleşecek şekilde İslâmcı, Türkçü/Milliyetçi, Batıcı/Garpçi aydın tiplmeleri bu dönemde neşv-ü nema bulmuştur. “Cumhuriyet’e Prolog”⁵² olarak da nitelendirilen II. Meşrutiyet dönemi entelektüel hareketlerini ve aydınlarını böyle bir tasnif altında ele almak daha çok Peyami Safa’nın ilk baskısı 1938 yılında yapılan *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabındaki ayrımlardan miras kalmış gibidir.⁵³ Bu ideolojik cereyanların her biri “bu devlet nasıl kurtarılabilir” sorusuna en iyi cevabı verebileceğine inanmıştır.⁵⁴ Osmanlı devletinin kurtuluşuna dair siyasetleri formüle eden ilk isim olarak zikredebileceğimiz ve Türklük, İslâmlık, Osmanlılık şeklinde üç siyaset şekli olduğunu açıklayan Yusuf Akçura da meşhur *Üç Tarz-ı Siyaset* eserini şu sualle bitirir; “... ötedenberî zihnimi işgal edip de, kendi kendimi iknâ’ edecek cevabını bulamadığım suâl, yine önüme dikilmiş cevap bekliyor; Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha faydalı ve uygulanabilirdir?..”⁵⁵

Şüphesiz II. Meşrutiyet gibi İslâm’ın/dinin ve Osmanlı mefkûresinin hâlâ aydınların zihninde son derece canlı ve cezbedici olduğu bir dönem için böyle bir tasnif yapmanın getirdiği problemler de vardır. Ziya Gökalp gibi Türkçü addedilen kimi aydınlarda bile Harf İnkılabı meselesine menfi bir yaklaşım söz konusudur. Gökalp’in bazı yazılarını İngilizceye çeviren ve bir önsözle giriş yazarak bunları yayımlayan Niyazi Berkes de giriş yazısında, şayet Gökalp yaşasaydı Harf

iddia etmektedir. Lewis, İttihat ve Terakki lehinde veyahut aleyhinde bir neşir faaliyetinin olduğunu, İttihat ve Terakki de eleştirilere karşı daha hoşgörüsüz olunca günlük konulara dayalı tartışmaların sathî ve baştan savma hale geldiğini ileri sürmektedir. Lewis’in değerlendirmeleri için bakınız; Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 231. Konuyla ilgili Ahmed Emin Yalman’ın görüşleri için bakınız, Ahmed Emin Yalman, *The Development of Modern Turkey as Measured by Its Press*, New York, 1914, s. 97. Siyasal gündeme bağlılık, fazla hassasiyet göstermek o gün olduğu gibi bugün de Türkiye’deki fikrî faaliyetlerin temel karakteristik özelliklerinden biridir. Ancak II. Meşrutiyet sonrası fikrî anlamda Türk/Osmanlı düşünce dünyasının en mümbit dönemlerinden birini ifade eder.

⁵²Tezkire dergisi 2018 yılındaki 65. sayısında hazırladığı II. Meşrutiyet Özel Sayısını bu adlandırmayla çıkarmıştır.

⁵³ Peyami Safa’nın bu kitabının 1938 baskısı ile 1950’lerden itibaren yapılan baskıları arasında, bizzat yazarı tarafından yapılan önemli değişiklikler vardır. Bu değişikliklerin gerekçesi olarak da eserin ikinci baskısına yazdığı önsözde Peyami Safa şunları söyler; “O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizme, Altıoka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmî teze uymak zoruyla, muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılıyordu”. II. Meşrutiyet’in siyasi ve entelektüel atmosferi ile Cumhuriyet dönemi arasındaki ilişkiye dair de Safa şunları söyler; “Kitaptaki vesikalardan, Atatürk inkılabının II. Meşrutiyet’te ortaya çıkan ve müdafaası yapılan Avrupalılaştırma hareketinden aynen ilham aldığı görülür”. Kitaptaki yazılar kadar ve hatta ondan bile fazla tartışılan ve daha sonraki dönemde Türk aydınına “bakışların” şekillenmesinde hayli belirleyici olan bu önsöz için bakınız; Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 13-14.

⁵⁴ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 66.

⁵⁵ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Günümüz Türkçesine Uyarlayan: Erol Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 99.

İnkılabı'nı ve öz Türkçe akımını kabullenmekte çok daha fazla zorlanırdı, demektedir.⁵⁶ Yukarda da vurgulandığı gibi II. Meşrutiyet öncesi, sonrası ve hatta Cumhuriyet'in ilanından sonra bile en Batılı, lâdini görüşleri savunan Abdullah Cevdet'in dergisine son derece dinî/İslâmî bir kavram olan *İçtihad* adını vermesi de dinî/İslâmî imgelemin dönemin aydınları arasındaki yerini göstermesi açısından hatırlanması gereken bir husustur.

Bu dönem fikrî atmosferine ilişkin bir diğer ayrıntı da düşünce planındaki arayışların “Devletin kurtuluşu/bekası” noktayı nazarından hareket etmekle beraber daha farklı sahalara da yayılmış olmasıdır. Safa'nın deyişiyle, “hasta adama her biri kurtarıcı birer deva koşturmak derdine düşen fikir sahipleri arasında bütün meseleleri ortaya döken münakaşalar” baş göstermiştir.⁵⁷ Niyazi Berkes de bu dönemdeki fikrî mülahazaları irdelediği eserinin “büyük tartışma” adlı bölümünde temel tartışma başlıklarını şöyle tasnif eder; Devlet sorunu, Ulusçuluk sorunu, Dinde reform sorunu, Aile sorunu, Din ve eğitim sorunu, Ulusal ekonomi sorunu.⁵⁸

Dönemin önemli dergilerinden *İslâm Mecmuası*'nda yayımlanan yazıların başlıkları bile ele alınan meselelerin çeşitliliğine dair fikir vermektedir.⁵⁹ Ziya Gökalp'ten Mehmet Şemsettin'e (Günaltay), Tekin Alp'ten Şeyhülislâm Musa Kazım'a kadar birçok ismin yazısının yayımlandığı bu dergide en çok Fıkıh, İçtimâiyat, İslâm İçtimâiyatı, Kadın ve İslâm coğrafyasındaki son olayları ele alan İslâm Havadisleri konularında makalelerin neşredildiği görülmektedir.⁶⁰

⁵⁶ “*Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*”, Translated and Edited with an Introduction by Niyazi Berkes, Columbia University Press, New York, 1959, s. 14.

⁵⁷ Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 26. Safa bu meselelerden başlıcaları olarak şunları zikreder; “Türk Tarihi Sultan Osman'dan mı başlar, daha evvelden mi? Timurlenk bizden sayılır mı, sayılmaz mı? Osmanlı İmparatorluğu'nun banileri Türk müdürler, değil midirler? Cengiz mi daha büyüktür, Yavuz mu? Tanzimatçılık taklidi ve zararlı bir ruh mudur, değil mi? Medrese kalmalı mı, kalmamalı mı? Turan mı, İrfan mı? Tesettür ve Taaddüdü zevcat kalkabilir mi, kalkamaz mı? Ulema sınıfından bu memlekete ziyan mı gelmiştir, fayda mı? Şiflik mi, Sünnilik mi? İslâm terakkiye mani mi, değil mi? Lâtin harflerini alalım mı, almayalım mı? Arap ve Acem kültürlerinden tecrid edilen bir Türk'ün medeni bir kıymeti kalır mı, kalmaz mı?”; Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* s. 26.

⁵⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 429-468.

⁵⁹ Dönemine göre daha “milliyetçi” bir İslâm'ı savunan *İslâm Mecmuası* 1914-1918 yılları arasında 63 sayı yayımlanmıştır. Bu derginin sayıları, sayılara dair tahlil ve dizinden oluşan istatistikî verilerle zenginleştirilmiş olarak ve tıpkı basım nüshaları Latinize edilerek Zeytinburnu Belediyesi tarafından yayımlanmıştır. Bu dergi hakkında malûmat ve sayılar için bakınız; *İslâm Mecmuası 3 Cilt*, Yayına Hazırlayanlar: İlhami Danış-Mustafa Göleç-Ömer Faruk Köse, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, Şubat 2019.

⁶⁰ *İslâm Mecmuası*, Cilt 1, s. 132-148.

Yine dönemin önemli fikir adamlarından Babanzade Ahmed Naim'in 1914 yılında yazdığı “*İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyet*” metni bu bağlamda iyi bir örnektir. Maarif Nezareti bünyesinde kurulan ve felsefî terimlerin Türkçeleştirilmesi misyonunu üstlenen Istîlâhat-ı İlmiye Encümeni'nin de üyesi olan Ahmed Naim Bey yabancı felsefî kavramların Türkçe'ye aktarılması noktasında çok değerli katkıları olan bir isimdir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın “her ne zaman bir kelimedede tereddüde düşsem ona sorar, tereddüdümü giderirdim”⁶¹ dediği kişi olan Ahmed Naim Bey Arapça ve aynı zamanda Fransızca'yı mükemmel düzeyde bilmekte idi. 1900 küsur felsefî kavrama Türkçe karşılık önererek Türkçe bir felsefe dili kurulması çabalarında kıymetli katkıları olmuştur. Ancak bu katkılarından ziyade Ahmed Naim Bey'in belki siyaseten nadir eserlerinden olan milliyetçilik üzerine bu metni sıkça tartışılmıştır. Felsefe ve tercüme faaliyetleri nispeten daha geri planda kalmıştır.

Dolayısıyla II. Meşrutiyet'in mümbit bir fikrî dönemi ifade etmesinde “kurtuluş” reçetelerinin çoğullaşması ve farklılaşmasına ek olarak, ilk etapta doğrudan kurtuluş/beka fikriyle bağlantılandırılmayacağımız tartışmaların filizlenmesinin de katkısını not etmek gerekir. İsmail Kara da, bu türden farklılık arz eden düşünce çeşitleri için modernleşme/muasırlaşmanın ortak payda ve üst ayırım olduğunu vurgular.⁶² En nihayetinde ise Kara'ya göre gaye tektir ve o da beka veya kurtuluştur; “Zaafa uğrayan, yenik düşen, sosyal çatlakları artan Osmanlı Devleti'nin siyasî bütünlüğünü ve hilafeti korumak, merkezî otoriteyi güçlendirmek, devletin ayrılmaz bir parçası olarak telâkki edilen Müslüman beldeleri kurtarmak, kalkındırmak ve mümkünse eski itibarlı ve ihtişamlı haline irca etmektir”.⁶³ Kara'nın vurguladığı modernleşme/asrileşme ortak paydası önemli olmakla beraber Tanzimat sonrası Türk/Osmanlı fikir hayatında ve entelektüel tarihinde II. Meşrutiyet sonrası dönem kadar zengin ve çeşitli/aykırı fikirlerin aynı zamanda dile getirildiği başka bir dönem hemen hemen yok gibidir. Dolayısıyla 1908 ile 1918 yılları arasındaki on yıllık tartışma, iki yüz yıllık çağdaşlaşma/modernleşme sorunlarının tümünü kapsayan bir tartışma olmuştur.⁶⁴

⁶¹ Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm'da Irkçılık ve Milliyetçilik Dâvâsı*, Hazırlayan Fahrettin Gün, Beyan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 36.

⁶² İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 42.

⁶³ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 42-43.

⁶⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 410.

1.3.1. II. Meşrutiyet Döneminde Bir Aydın: Said Halim Paşa

II. Meşrutiyet dönemi fikrî tartışmalarının öne çıkan düşünürleri Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp'tir. Said Halim Paşa ve özellikle Ziya Gökalp “değişim süreçlerinin hızlı ve büyük ölçekli yaşandığı bir dönemin etkili ve önde gelen aktörlerindedir.”⁶⁵ Said Halim Paşa hem meselelere dair etraflı fikirleriyle hem önemli bir entelektüel hem de aydın fenomeninin erken dönem bir münekkidi. Paşa Osmanlı son dönem yenileşme ve Batılılaşma çabalarını ve bunlardan umulan sonuçların alınamamasını temelde aydınlara ve daha geniş anlamda yönetici elitin yanlış kararlarına bağlar. Ona göre Batılılaşma sürecini hızlandıran Tanzimat ricali ve sonra gelen yönetici elit Osmanlı ve Müslümanların neden geri kaldığı noktasında yanlış teşhisler yapmışlar ve bu yanlış teşhislerinden dolayı da çözümü yanlış yerde aramaktadırlar. Paşa'nın en çok eleştirdiği husus Batılılaşma meftunu aydınlara geri kalmadan dini ve İslâm medeniyetini mesul tutmalarıdır. Paşa'ya göre bu durum Batılılaşmacı aydınlara kendi tarih ve medeniyetlerini bilmemelerinden, adeta kendi toplumlarına yabancılaşmalarından ileri gelmektedir.

Said Halim Paşa aydın mefhumu üzerinde çok durur. Onun fikrî evreninde aydın eleştirileri önemli bir momenti oluşturduğu gibi temel sorunlar da bir aydın ve yönetici sorunu olarak belirginleşmektedir.⁶⁶ Paşa aydın kategorisini çok geniş anlamda kullanır. Bu kategoriye devleti yöneten Paşalar, ilmiye sınıfı ve daha genel anlamda kalem erbabı hemen herkes girmektedir. Said Halim Paşa nazarında aydın bir misyon adamıdır; onun bir vazifesi vardır ve bu vazifesi de “millî gayeye hizmet ederek, onu bir kat daha kuvvetlendirip yükseltmek ve elden geldiği kadar tatbikine çalışmaktan ibarettir.”⁶⁷ Millî gayeden kasıt ise Osmanlı Devleti'nin ve İslâm dininin ihyâ ve inşasına çalışmaktır. Bu anlamda aydın sorumluluğunun veçhesi itibariyle Said Halim Paşa'dan Erol Güngör'e bir süreklilik noktasına da işaret etmek gerekir. Zira Said Halim Paşa'nın millî gaye olarak isimlendirdiği olguya benzer şekilde Erol Güngör de millî kültürün ihyası ve inşasında aydına önemli mesuliyetler yüklemektedir.

⁶⁵ Mehmet Karakaş, “Ziya Gökalp: Düşüncesi ve İzdüşümleri”, (içinde) *Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi*, Ed. Öner Buçukcu, Bibliyotek Yayınları, Ankara, 2017, ss. 143-187, s. 143.

⁶⁶ Kurtuluş Kayalı, “Said Halim Paşa”, (İçinde) *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Cilt 5*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 1305.

⁶⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 169.

Paşa'ya göre aydınlarımız ancak millî gayelerine hizmet ettikleri takdirde vazifelerini hakkıyla yerine getirmiş olacaklardır.⁶⁸ Ancak Osmanlı son döneminde zuhur eden Batılılaşma meftunu aydın tipi bu millî vazifesinden uzak olduğu gibi memleketi kurtarmak adına daha büyük felaketlere sebebiyet vermektedir. Batılılaşmacı aydınlar, Batı'yı şaşaalı, hoş giden zevklerle dolu bir medeniyet olarak görmüşler ve Batı'nın yaşayışını memleketlerine tatbik etmenin dertlerine çare olacağını zannetmişlerdir.⁶⁹ Ancak Paşa'ya göre, Batılılaşma teşebbüslerinin bir netice vermediği geçen zaman zarfında ayyuka çıkmıştır ve Devletin ve dinin kurtuluşu ancak millî vazifelerinin idrakinde olan bir aydın zümre vasıtasıyla mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Paşa için Batılılaşma serüveninin getirdiği tüm olumsuzluklar büyük oranda aydınların icraatlarından kaynaklandığı gibi mevcut durumu düze çıkaracak da ancak "yerli ve millî" aydınlar olacaktır.

Said Halim Paşa'nın kendisi de aydına biçtiği bu misyonu yerine getirmek adına birçok mühim görevler ifa etmiş ve Osmanlı Devleti'nin I. Cihan Harbi'ne girdiği süreçte sadrazamlık makamını deruhte etmiştir. Hem entelektüel kimliğiyle hem de devlet adamı yönüyle devlete hizmet etmiştir. Bu görevleri onun aydına biçtiği misyonla uyumlu görünmektedir. Ancak Said Halim Paşa'nın kendi kişisel tecrübelerinden ziyade aydın mefhumuna yönelttiği eleştiriler konumuz bağlamında önem arz etmektedir. Zira aydını, kendi medeniyetine, halkına ve tarihine yabancı bir figür olarak tasvir etmek Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinin tipik tezahürlerinden biridir. Cemil Meriç, Kemal Tahir, Attila İlhan gibi farklı kulvarlardaki düşünürlerde, birçok roman karakterinde ve 1960 sonrası milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller nezdinde yabancılaşmış, Batıcı aydın figürü tenkid mevzuu olarak merkezî bir yerdedir.

Yeni Osmanlılardan itibaren Batılılaşma hareketlerini koordine eden Devlet ricali eleştiri konusu edilmiştir. Yine Tanzimat sonrasında Ahmet Mithat Efendi gibi isimlerin romanlarında Batılılaşmanın şekil ve kıyafet değişikliğinden ibaret anlaşılmasını, bu çabalardaki sathîliği eleştiren tipler mevcuttur. Ancak ilk defa Said Halim Paşa nezdinde aydınlar Batılılaşma sürecindeki başarısızlıkların müsebbibi ilan edilmiştir. Bu durum Paşa'nın şahsen aydın/mütefekkir efkârına verdiği önemden kaynaklandığı gibi Türk-İslâm devlet geleneğinin âlimin öncülüğü

⁶⁸ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 173.

⁶⁹ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 110.

ve saygınlığına dayanan tarihî geçmişinden de beslenmiş gibidir. Nitekim aydının öncülüğü meselesi, tarihini ve toplumunun değerlerini bilerek ve milletin bir neferi olarak ona öncülük etmesi, onu ihya etmesi tasavvuru 1960'lar sonrası milliyetçi-muhafazakâr entelektüellerde de karşımıza çıkacaktır.

1.3.2. II. Meşrutiyet Döneminde Bir Aydın: Ziya Gökalp

Öte yandan Ziya Gökalp ise Said Halim Paşa kadar aydın meselesi üzerinde durmaz. Ancak Gökalp'i bu dönem için ve bizim konumuz bağlamında önemli kılan temelde iki husus vardır. Bunlardan ilki Gökalp'in İttihat ve Terakki'nin resmî, Kemalist Cumhuriyet'in gayrı resmî ideoloğu olmasıdır. Gramsciye anlamda Gökalp İttihat ve Terakki'nin tipik organik aydınıdır. Hemen hiçbir siyasi vazife kabul etmemiş ancak kültürel ve eğitsel konularda partinin en saygın ideoloğu olmuştur.⁷⁰ Partiyle ve aktüel siyasetle bu kadar ilişkili olması siyasi, sosyolojik ve felsefî görüşlerine dair etraflı araştırmalar yapmasını da önlemiştir. Bu bağlamda Gökalp “derin bir bunalım ve değişim döneminde yaşayıp yazmış” olmanın handikaplarını fikrî serüveninde ziyadesiyle yaşamıştır.⁷¹

İkinci husus Ziya Gökalp'in Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesine ve aydınlarına bıraktığı düşünsel mirastır. Gökalp üzerine yapılan çalışmalar ve Gökalp etkilenimleri yer yer birbirleriyle tezatlık teşkil edecek boyutlara varabilmektedir. Gökalp'i Türkçü, Korporatist, Devletçi sosyalizmin Türkiye'deki ilk temsilcisi gibi farklı yönelimlerle ilişkilendirenler olmuştur. Berkes'in ifadesiyle, Gökalp'i “sosyalist eğilimli devletçiler, aşırı ırkçılar, Batıcılar ve liberaller farklı şekillerde” görebilmiştir.⁷² Bu çalışmaların bir kısmı ekseriya önyargı içeren bir kısmı da kaba bir methiye hüviyetindeki çalışmalardır. Ancak açık olan husus Gökalp'in fikirleri ve eserlerinin Türk siyasal ve entelektüel yaşamı üzerinde kalıcı izler bırakmış olması, basın ve akademi dünyasında önemli mevkilere gelmiş izleyicilere sahip oluşudur.⁷³

Ziya Gökalp'in fikrî mirasının paltosunu oluşturan eserleri olan *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* (1918) ile *Türkçülüğün Esasları* (1923) farklı

⁷⁰ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Metis Yayınları, İstanbul, 2020, s. 40.

⁷¹ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 19. Nitekim Berkes'in aktardığına göre, Ziya Gökalp'in kendisi de sosyolojik ve felsefî görüşlerini ayrındılandırarak zamanı bulamadığını itiraf etmektedir; “*Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*”, Translated and Edited with an Introduction by Niyazi Berkes, s. 15.

⁷² *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, s.14-15.

⁷³ Mehmet Karakaş, “Ziya Gökalp: Düşüncesi ve İzdüşümleri”, s. 151.

platformlarda yazdığı yazılarının bir araya getirilmesinden müteşekkildir. Birçok Gökalp yorumcusuna göre, Ziya Gökalp'in bu eserlerde yapmaya çalıştığı İslâmcı, Batıcı ve Türkçü temayüllerin bir sentezini/terkibini yapmaktır. Türkçülük Gökalp'te baskın bir unsur olarak bilinse de özellikle *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* metninde İslâmî etkilerin daha görünür olduğu söylenebilir. Yeni ve ulusal formdaki bir devlete geçişin arifesinde yazılması münasebetiyle *Türkçülüğün Esasları* nispeten Türkçü ve milliyetçi vurguları daha yoğun bir metindir. Cumhuriyet Türkiye'sinin teşekkül devrinin hemen başında ölmesi, onun fikirlerini bir anlamda kutsileştirmiş ve böylelikle Gökalp Cumhuriyet inkılapları ve ileri gelenleriyle olası çatışmalara girmeden adeta dokunulmaz bir mertebeye ulaşmıştır.

Bu kitaplardaki yazılarında Gökalp'in en önemli teması ve sonraki döneme kalacak mirası hars ve medeniyet arasında yaptığı ayırmadır. Gökalp harsı kültür yerine kullanır ve her bir millî kültürü hars olarak niteler. Dolayısıyla hars her bir milletin dini, ahlâkî, lisanî, hukukî ve iktisadî hayatlarının bir toplamıdır.⁷⁴ Medeniyet ise ortak medeniyet dairesine dâhil olan harsların, farklı milli kültürlerin bir toplamıdır. Medeniyet bir ulusa, kültüre özgü olmadığı için taklitle bir milletten diğer milletlere geçebilen teknik ve kavramların toplamıdır. Hars ise, başka milletlerden alınamayan ve dolayısıyla taklidi mümkün olmayan millî hasletlerin bir araya gelmesine denir. İkisinin arasındaki ilişki ise, muhtelif milletlerin bir araya gelerek ortak bir medeniyet dairesi oluşturmasıdır. O halde Türkler, asrî/çağdaş medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olacak şekilde bir "Türk-İslâm" harsı yaratmaya çalışmalıdır.⁷⁵

Aydın sorunsalı bağlamında Gökalp aydın/okuryazar kategorisi için genel olarak "güzidelerimiz" ifadesini kullanır. "Güzideler" sınıfı, yüksek bir tahsil ve terbiye gördükleri için halktan ayrılmış olanlardır. Avam ve havas ayırımına başvuran Gökalp'e göre Osmanlı güzideler sınıfı, harsa, milli kültür sahasına değil, medeniyet sahasına girer. Zira hars denilen şey halkta mevcuttur ve güzidelerin harsî bir terbiye alması için halka doğru gitmesi gerekir. Halkın da güzidelerden alacağı şey medeniyettir; çünkü onda da medeniyet yoktur. O halde güzideler sınıfının, kalıcı eserler üretebilmek, sanat dâhileri olabilmek için halktan feyiz almaları gerekirken,

⁷⁴ Ziya Gökalp, "Hars (Millî Kültür) ve Medeniyet", (içinde) *Türkçülüğün Esasları*, Nilüfer Yayıncılık, Ankara, 2008, s. 29.

⁷⁵ Ziya Gökalp, "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi", (içinde) *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2020, s. 30.

halka da medeniyet götürmesi gerekir. Ancak bu medeniyet Doğu ya da Osmanlı medeniyeti değil; Batı medeniyetidir.⁷⁶ Gökâlîp'in Osmanlı klasik dönem güzîdeler zümresini harsa sahip olmamakla, dolayısıyla da halktan, halk kültüründen kopuk olmakla itham etmesi, sonraki dönemde esasen bir Gökâlîp takipçisi de olan Erol Güngör tarafından eleştirilecektir.

Ziya Gökâlîp'in fikirlerinin Osmanlı son döneminden Cumhuriyet Türkiye'sine serencamına dair Niyazi Berkes şu değerlendirmeyi yapar;

Gökâlîp, kendisinden başlangıçlar çıkabilecek, fakat gerçek bir sonuç olan bir düşünürdür. Daha öncekileri telife, terkibe çalışır Bitmeyen, tamamlanmayan 'son' ile gelişmemiş, belirlenmemiş, kesinleşmemiş 'başlangıç' arasında kalmış bir 'geçiş'. Bu 'son' üzerindeki tahlilleri doğru. 'Baş' üzerindeki görüşleri eksik.⁷⁷

Berkes'in bu değerlendirmeleri Gökâlîp'in tam anlamıyla laik/seküler bir fikrî evrime savrulmamasına bir eleştiri mahiyetinde olsa da, onun fikirlerinin iyi bir özetidir. Ancak Berkes'ten farklı olarak Gökâlîp'in bir mirasından söz etmek mümkün. Taha Parla bunu korporatizm olarak inceler. Bize göre, Gökâlîp'in özellikle milliyetçi-muhafazakâr aydınlar nezdinde ayrı bir kıymeti harbiyesi vardır. Gökâlîp'teki Türk-İslâm harsına olan vurgu 1960 sonrası milliyetçi-muhafazakâr aydınların ve özellikle de Erol Güngör'ün fikrî evreninde önemli bir yere sahiptir.

⁷⁶ Ziya Gökâlîp, "Halka Doğru", (içinde), *Türkçülüğün Esasları*, ss. 43-47.

⁷⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 411. Bu alıntı Berkes'in eserin ilk baskısına kendi düştüğü notlarının dipnot şeklinde gösterilen kısmındandır. Nihayetinde ifadeler bizzat Berkes'e aittir.

2. CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRK AYDINI

Ziya Gökalp İkinci Büyük Millet Meclisi'ne Diyarbakır milletvekili olarak girdi ve 1924 Anayasası'nın hazırlık komisyonlarında bulundu.⁷⁸ Ancak bu görevini çok fazla sürdüremedi ve 24 Ekim 1924'te öldüğünde yeni kurulan Cumhuriyet en önemli ideoloğunu kaybetmiş bulunuyordu. 1924 Anayasası'nın ilanı, 1924 ve '25 yıllarındaki diğer inkılaplarla yeni bir devrin temeli atılırken, 1925 Takrir-i Sükun Kanunu ve 1926 yılındaki İzmir Suikastı Davasıyla da 1946'ya kadar sürecek olan fiilî tek parti devri başlıyordu. Bu dönemde yapılan inkılapları savunmalarıyla yeni rejimin gözdesi olan Falih Rıfkı Atay, Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi aydınlar olmakla beraber esaslı bir fikrî atılımdan söz etmek çok da mümkün değildir.

2.1. Ziya Gökalp'ten Kadroculuğa Kemalist İnşa

Genel kabul edilen görüşe göre, Kemalizm Osmanlı'dan Türkiye'ye devam eden Batılılaşma teşebbüslerinin en "radikal" safhasını oluşturmaktadır. Bu dönemde kabul edilen temel ideolojik yönelim "Batıcılık" olarak kodlanabilir ve II. Meşrutiyet'in düşünce mirasından Batıcılık diye tavsif edebileceğimiz kanalı takip etmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu Batıcılık teşebbüsleri ılımlı ve milli değerlerle kısmî bir uzlaşmaya dayanırken, Takrir-i Sükun kanunundan sonra katıksız bir Batıcı tutum benimsenmiştir.⁷⁹ Dolayısıyla Kemalizm topyekün ve ödünsüz bir Batılılaşma programına sahiptir.⁸⁰

Ancak belirtilmesi gereken husus Kemalizm'in programatik bir çerçeveye kavuşması, bir "ideoloji" halini alması 1930'larda mümkün olmuştur. Nitekim bu yıllarda Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) ve Kemalizm'in umdeleri olan "altı ok" önce parti programına sonra da anayasaya girmiştir. Yine bu dönemde Cumhuriyet inkılaplarının ideolojisini, programatik çerçevesini tespit ve tayin etmek üzere ilk metinlerin neşredildiği görülmektedir. Tekin Alp'in *Kemalizm'i* ile Şevket Süreyya Aydemir'in *İnkılap ve Kadro'su* bu minvalde öne çıkan örneklerdir. İnkılabın ideolojisini oluşturmak gayesiyle yola çıkan önemli bir aydın hareketi olarak Kadro Dergisi/Hareketi ise şüphesiz erken dönem Cumhuriyet Türkiye'sinin en önemli entelektüel girişimi olarak değerlendirilebilir.

⁷⁸ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 42.

⁷⁹ Mete Tunçay, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasal Düşünce Akımları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt 7*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 1924.

⁸⁰ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 244.

Esasen asrileşme/modernleşme ve devleti kurtarma ülküsü etrafında aydınların Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişteki başat rollerini izah etmeye çalışmıştık. Ancak Cumhuriyet Türkiye'sine geçişle birlikte olayın rengi biraz değişmektedir. Zira artık kurtarılması gereken bir devlet yoktur; eğitimden hukuk sahasına kadar her alanda topyekün Batılılaştırılması gereken bir devlet ve toplum vardır. Bu yüzden de Cumhuriyet'in erken döneminde aydın misyonu bu gereklilik etrafında şekillenmiştir. Türkiye gibi, Batı'nın yüzyıllar boyunca geçirdiği iç evrimi sonucu ulaştığı siyasî, toplumsal ve kültürel kurum ve değerleri edinmek ve iktibas etmek için Batı kadar uzun yüzyılları olmayan ülkelerde aydınların batılılaştırıcı/modernleştirme rolü ön plana çıkmaktadır. John Kautsky “modernleştiriciler” olarak adlandırdığı bu grubu şöyle tarif eder; “geleneksel bir toplumla modern bir toplum arasındaki temaslar bir kez başladıktan sonra, süreç içinde artık sanayileşme yoluna girmiş olan geleneksel toplumda bu sürecin gereklerini yerine görevini üstlenecek bir ‘entelektüeller grubu’ oluşmakta”tır.⁸¹

Cumhuriyet'e gelene kadar böyle öncü bir aydın timsalinden söz etmek mümkünse de Cumhuriyet'in ilk yıllarında aydının bu türden bir öncülüğü yerine getirip getirmediği tartışmalıdır. “Kendi ideolojik ortodoksluğunu tesise gayret eden yeni Türk siyasetinde” aydınlar da “bir onay mercii ve siyasetin belirleyeceği Ortodoksluğun yılmaz savunucusu olarak” yerlerini almışlardır.⁸² Dolayısıyla Cumhuriyet'in “organik aydınları” CHP politikaları ile parti ve devletin başındaki Mustafa Kemal Paşa'nın eylem ve söylemlerini meşrulaştırmak ve hatta bir kişi kültü oluşturmakla meşgul olmuştur. Zira Cumhuriyet'in siyasi ve entelektüel elitlerinin büyük oranda II. Meşrutiyet dönemi aydınlarından ve fikirlerinden çıkmış olduğunu hatırd tutmak gerekir. Bu durumda da fikir hareketleri ve aydın şahsiyetleri bağlamında Cumhuriyet elitlerinin kendilerini farklılaştırma noktaları ‘inkılabın emrinde’ olup olmamaları noktasında toplanmıştır. Dolayısıyla II. Meşrutiyet dönemine nazaran bile, fikrî ve ideolojik anlamda bir geri çekilme söz konusudur.

Bu bağlamda olmak üzere, II. Meşrutiyet İslâmcıları ile Cumhuriyet dönemi İslâmcıları arasında bir kıyaslama yapan Tarık Zafer Tunaya, Cumhuriyet İslâmcılarının ilmî bakımdan çok daha fakir olduklarını iddia etmektedir.⁸³

⁸¹ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s. 66.

⁸² M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, s. 91.

⁸³ Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 237.

Tunaya'nın iddia ettiği ilmî fakirliğin İslâmcılara münhasır olmadığı, 1920 ve '30'lar Türk düşüncesinin de önemli bir zaafı olduğu söylenebilir. Şükrü Hanioglu da bu konuda “son dönem Osmanlı entelektüel tartışmalarını yakından izleyenler için yeni entelektüel hayatın renksizliği, tekdüzeliği ve gitgide, az sayıda istisnalar dışında, bir ortodoksluk yarışı haline gelmesi oldukça çarpıcıdır” şeklinde bir değerlendirmede bulunur.⁸⁴ Yine bu bağlamda yeni rejimin önemli “projelerinden” Halkevleri'nin yayın organı *Ülkü* dergisi üzerine yaptığı bir incelemede Şerif Mardin şunları söyler;

1933'le 1948 arasında 'eşitlik-müsavvat kavramının bir kere bile gözükmemesini nasıl yorumlamak gerekir? Tümü 64 makale olan örneğimizden yalnızca iki makalede 'Sosyalizm'in gözükmesiye CHP'li seçkinlerin Avrupa'da enikonu tartışılan konulara oldukça yabancı olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan 'işçi' kelimesinin 15 yılda – örneğimizde- ancak üç kere geçmesini yorumlamak da kolay değildir. Aynı görüşler 'demokrasi', 'devletçilik', 'Kemalizm', 'Faşizm' ve 'Marksizm' için de geçerlidir. *Ülkü*'nün stili sanki bir değirmenin taşları arasında öğütülmüş, sivrilikleri çıkarılmış, yeknesak ideolojik bir lapaya benziyor.⁸⁵

Ülkü dergisi üzerine yapılan çalışmadan alınan bu iktibas daha ilginç kılan husus söz konusu derginin Halkevleri'nin yayın organı olmasıdır. Zira Halkevleri'nin kurulma amacı ise, “kent ve köylerdeki kitlelere ulaşarak onlara Kemalist devrimi anlatmak”tı.⁸⁶ Dolayısıyla yeni rejimle beraber fikrî arayış ve çeşitlenmelerin de önemli ölçüde tekdüzeleştiği söylenebilir. Bunun yanında Kautsky'nin ifade ettiği modernleştirici misyonuna benzer olarak, yeni rejimin kat etmesi gereken yolda ona ilmî ve ideolojik destek sunma noktasında en önemli girişimin *Kadro* dergisi etrafında toplanan aydınlar olduğu söylenebilir. *Kadro* dergisi ve *Resimli Ay*⁸⁷ gibi

⁸⁴ M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, s. 89.

⁸⁵ Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 14.

⁸⁶ Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, Çev. Fatmagül Bertay, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 208.

⁸⁷ *Resimli Ay*, 1924-28 ve 1928-30 yılları arasında yayımlanan, kurucuları Zekeriya ve Sabiha Sertel olan dergidir. Dergi ilk döneminde Cumhuriyet inkılaplarını onaylar. İkinci döneminde ise, sosyalist yönelimleri daha belirgindir. Derginin yazarları arasında Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, kurucuları Zekeriya Sertel ve özellikle sert yazılarıyla sonraki dönemde dikkat çeken Sabiha Sertel vardır. Sabiha Sertel dergiyi “gerçekçi bir halk dergisi olarak” niteler ve dergi sayfalarındaki sosyalizmle münasebetlerini şöyle tasvir eder; “Sosyalist düşüncüyü açık açık belirtmek imkânsızdı; bu fikirler hikayelerde, makalelerde bir sınır içinde ele alınıyordu”. Bakınız; Sabiha Sertel, *Roman Gibi*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2019, s. 81. *Resimli Ay* için daha geniş bilgi, aynı eser.; ss. 79-158. Ayrıca Zekeriya Sertel'in anlarına da bakılabilir; Zekeriya Sertel, *Hatırladıklarım*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2019, ss.127-145. Feroz Ahmad *Resimli Ay* gibi bir derginin bu dönemde yayımlanmış olmasının, Kemalist Türkiye'nin sonraki dönemden (1945-1960) düşünce özgürlüğüne daha açık bir görünüm arz ettiğine bir delil teşkil ettiğini iddia etmektedir; Bkz; *İttihatçılıktan Kemalizme*, s. 205. Ancak, Feroz Ahmad, derginin yazarlarından Nazım Hikmet ve Sabahattin Ali'nin, dönemin

Nazım Hikmet'in de yazarlarından olduğu ve fakat daha çok edebî mülâhazalarıyla öne çıkan girişimler dışında fikrî ve ideolojik yönü güçlü bir aydın hareketinden söz edilememektedir. Bunlardan da özellikle *Kadro* dergisinin entelektüel yönü güçlü bir aydın hareketi olarak Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi içerisinde mümeyyiz bir yerinin olduğunu söylemek gerekir.

2.2. 1930'lardan 1960'lara Üç Dergi Üç Hareket: Kadro, Forum ve Yön Dergileri

Kadro, *Forum* ve *Yön* dergileri bir döneme damga vuran süreli yayınlardır. Türk düşüncesi ve Türk siyasal hayatındaki işgal ettikleri önemli rol salt fikrî anlamda ortaya koydukları düşüncelerden ileri gelmez. Bunun yanında ve hatta bundan daha fazla bu dergiler etrafında bir araya gelen isimlerle oluşan aydın hareketleri Türk aydınının serencamında mümeyyiz bir yere sahiptir. Bu sebepten *Kadro* dergisi ya da *Yön* dergisinden daha çok Kadro hareketi ve Yön hareketinden söz etmek gerekir. Ki literatürde de esas olarak bu teşebbüsler gerek dönemlerine damga vuran gerekse de uzun erimli fikrî ve siyasî sonuçları olan aydın hareketleri olarak ele alınır.

Bunlardan ilki olan *Kadro* dergisi Ocak 1932 yılında yayımlanmaya başlamıştır.⁸⁸ Derginin temel hedeflerinden biri, daha doğru bir deyişle, en temel hedefi “Ankara rejimi için özgün bir ideoloji üretmek”tir.⁸⁹ Çıkış yazısına “Türkiye bir inkılap içerisinde. Bu inkılap durmadı.” ifadeleriyle başlayan dergi gayesini, “inkılabın zatında mündemiç ileri fikir ve prensip unsurlarını, inkılabın seyri içinde ve onun icaplarına uygun bir şekilde izah işini Türk münevverlerine düşen en acil ve en şerefli vazife” olarak ifade etmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla Türkiye'nin bir devrim içerisinde olduğu, ancak henüz bir devrim ideolojisi üretilmediği vurgulanmakta ve *Kadro* kendine bu misyonu biçmektedir. Kadroculara göre, “İnkılâbın irade ve menfaati, inkılâbı duyan ve yürüten azınlık, fakat şuurlu (bilinçli) bir Avangard'ın, azınlık, fakat ileri ve disiplinli bir öncü 'Kadro'nun iradesinde temsil olunur.”⁹¹ Kadrocuların öngördüğü 'Kadro' aslında seçkin, elit bir grubun teşkilatı anlamına

müsemma sosyalisti Kemal Tahir'in, Ahmad'ın fikren özgürlükçü addettiği dönemde, hem de uyduruk gerçeklerle hapsedildiği gerçeğini görmezden gelmektedir.

⁸⁸ Derginin birinci sayısında, “Kadro müessisleri (kurucuları)” olarak şu isimler geçmektedir; Yakup Kadri, Şevket Süreyya, Dr. Vedat Nedim, Burhan Asaf, İsmail Hüsrev. İmtiyaz sahibi ise Yakup Kadri'dir.

⁸⁹ Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, s. 210.

⁹⁰ *Kadro*, Sayı 1, Ocak 1932, s. 3.

⁹¹ Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılâp ve Kadro*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 73.

gelmektedir. Türkiye özelinde ise Kadro, milli kurtuluş hareketinin, millî inkılâbın kumanda heyetidir; az ve fakat şuurlu öncüsü ve yöneticisidir.⁹²

1930'lar CHP'sinin ve dolayısıyla devletin ideolojisini belirlemede etkin olan isimler daha çok *Ülkü* dergisi etrafındaki yazarlardır. *Kadro*'yu oluşturan isimler bir anlamda *Ülkü* çevresi gibi diğer kliklere karşı kendilerini inkılabın içeriği ve ideolojisini oluşturabileceklerini, inkılabı asıl gayesine uygun bir yörüngeye sokabileceklerini iddia etmektedir. *Kadro* dergisi üzerine ilk çalışmalardan birini yapan, *Kadro*'yu bir aydın hareketi olarak telakki eden ve “muhteva analizi” yöntemini kullanmak suretiyle de alanının sayılı örneklerinden birine imza atan İlhan Tekeli ve Selim İlkin'in çalışmalarında da belirttiği gibi, Kadrocuların yeni rejimin esas siyasal elitleri olma istekleri vardı; bunu da temellendirmek için kendilerini diğer aydınlardan farklılaştırmak, kendilerinin de nispeten mensubu olduğu bu toplumsal kesimi yadsımak durumundaydılar.⁹³

Bir aydın hareketi olarak Kadrocuların kendi dışında, yadsıdıkları ve eleştirdikleri üç türden aydın kategorisinden söz edilebilir. Bunlar; yarı münevverler, İnkılap öncesi ya da Meşrutiyet münevverleri ve Üniversite yani Darülfünun münevverleridir.⁹⁴ Bunlardan yarı münevver tabiri ve kategorisinin derginin fikri ve ideolojik olarak en önde gelen ismi olan Şevket Süreyya (Aydemir) tarafından sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.⁹⁵ Şevket Süreyya yarı münevveri şöyle tanımlar; “ya şahsî veya

⁹² Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılâp ve Kadro*, s. 227.

⁹³ Selim İlkin ve İlhan Tekeli, “Türkiye’de Bir Aydın Hareketi: Kadro”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Kış 1984, s. 36.

⁹⁴ İlkin ve Tekeli, “Türkiye’de Bir Aydın Hareketi: Kadro”, s. 37-38.

⁹⁵ Şevket Süreyya hiç şüphesiz *Kadro*'nun fikren en ileri gelen ismidir. Aydın misyonu ve sorumluluğunu, inkılâbın emri altında vazifesini yapma ülküsünü hayatının sonuna kadar korumuştur. *İnkılâp ve Kadro*'ya 1968 yılında yazdığı önsözde de *Kadro* Dergisi ile *İnkılâp ve Kadro*'nun her sayfasına bugün de imzama atabilirim demektedir; *İnkılâp ve Kadro*, s. 16. Şevket Süreyya *Kadro*'nun en müneyyiz aydını olmakla beraber, *Kadro* ve Kadroculukla da sınırlandırmayacak bir isimdir. Mustafa Kemal Paşa, İsmet Paşa ve Enver Paşa üzerine hacimli kitapları alanının hâlâ sayılı eserlerindedir. Ancak hayat hikâyesini anlattığı *Suyu Arayan Adam* kitabı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e idealist aydının fevkalade bir panoramasını çizer. Bu kitabında Şevket Süreyya, Edirne'nin bir göçmen mahallesinden başlayıp İstanbul'dan Kafkaslar ve Azerbaycan'a yani Turan'a, sonra sosyalizme ve ardından istikamet kırıp 'inkılabın emrine' girmesini anlatır. İnkılâbın emrine girme gerekçesini ise şöyle açıklar; “Bize, bütün tarihî ve teorik şartlarıyla işlenmiş bir inkılâp ideolojisi, bir inkılâp doktrini ve bunlara dayanan bir inkılâp heyecanı lâzımdı”; Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2019, s. 357. Dolayısıyla suyu arayan bir aydın olarak Şevket Süreyya'nın hayat hikâyesi ve fikri serüveni, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir aydın neslinin de sıradışı hikâyesini gözler önüne serer. Şevket Süreyya Aydemir'e ilişkin bu minvaldeki yakın zamanlı bir makale için bakınız; Tuncay Önder, “Şevket Süreyya Aydemir üzerinden düşünce-devlet ilişkisine dair bir değerlendirme”, *Türkiye Günlüğü*, Yaz 2017, Sayı 131, ss. 29-37.

zümrevî fakat muayyen bir ‘cihan telakki tarzından’ mahrum olan adamdır”.⁹⁶ Şevket Süreyya’ya göre yarı münevver, bir cihan telakkisinden mahrum olduğu gibi, bütün hadiselere karşı bir “lâübalilik” ve “hafifmeşreplik” içindedir. Aksi yönden ise *Kadro*’nun temsil ettiği şey Türk inkılabının ideolojisi ve muhatabı, inkılabın münevverliğidir; dolayısıyla “inkılap münevveri, bu vazifeyi idrak eden, bu vazifeyi benimsiyen, yani kendini inkılâbın davalarına veren adamdır.”⁹⁷

Kadroculuğun fikrî anlamdaki temel niteliği, “Kemalizmle uyumlu bir milli kurtuluş hareketleri teorisi, daha doğrusu ideolojisi üretmek”tir.⁹⁸ Kadroculara göre Türk ulusal kurtuluş savaşı alanında bir öncüdür; bu sebeple de kendine mahsus bir inkılap ideolojisi, düşünce telakkisi geliştirmek zorundadır. Münevverin rolü de bu inkılap ideolojisi ülküsüne sadık kalarak bu amaç uğruna fikirler geliştirmektir. Bu ülkeye hizmet etmeyen aydınlar, yarı münevverler gibi genel kategoriden başka Darülfünun hocaları ve Meşrutiyet aydınları yahut Meşrutiyet zihnindeki aydınlardır. *Kadro*’nun sonradan bambaşka siyasal çizgilere savrulacak ismi olan Burhan Asaf (Belge), üniversite meselesini ele aldığı bir yazısında, Darülfünuncuların inkılap hareketinin manasını, ilmen ehemmiyetini anlamadıklarını iddia eder.⁹⁹ Yine *Kadro*’nun siyasi ve fikrî meselelerde en velut kalemi olan Şevket Süreyya da, Darülfünun kürsülerinin Türk inkılabının ilk gününden beri, inkılabın kuruluş ve yaratılış davalarını işleyen, gerçekçi, orijinal tek bir eser, broşür hatta tek bir sayfa bile neşretmediğinden yakınmaktadır.¹⁰⁰ Şüphesiz Darülfünunun bu kadar hedef alınmasında 1932-33 yıllarında Darülfünun reformunun gündemde olması ve yeni rejimle uyumlu olmayacağı düşünülen, yukarda da bahsi geçen Ahmed Naim Bey gibi, birçok ismin kadrosuzluktan tasfiye edilmesinin de önemli payı vardır.

Kadrocuların kendilerini farklılaştırmak adına hedef aldıkları bir diğer aydın zümresi ise, Meşrutiyet dönemi zihniyetindeki aydınlardır. Kadrocular Meşrutiyet dönemi aydınlarını körü körüne Batıcı, Batı taklitçisi olmakla eleştirmektedir. Şevket Süreyya’nın Hüseyin Cahit (Yalçın) Bey’le girdiği polemikteki yazılarında bu tenkitleri bariz bir biçimde görülebilir. Şevket Süreyya’ya göre, Hüseyin Cahit Bey

⁹⁶ Şevket Süreyya (Aydemir), “Yarı Münevverler Kulübü”, *Kadro*, Ağustos 1932, Sayı 8, s. 41.

⁹⁷ Şevket Süreyya (Aydemir), “Yarı Münevverler Kulübü”, s. 42.

⁹⁸ Kurtuluş Kayalı, “Kadro Hareketi ve Gelişimi”, (içinde) *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, s. 16.

⁹⁹ Burhan Asaf (Belge), “Üniversite’nin Manası”, *Kadro*, Ağustos 1933, Sayı 20, s. 24.

¹⁰⁰ Şevket Süreyya (Aydemir), “Darülfünun- İnkılap Hassasiyeti ve Cavit Bey İktisatçılığı”, *Kadro*, Şubat 1933, Sayı 14, s. 8.

için bilhassa geçerli olmak üzere, “yalnız nakilci ve tercümeçi bir fikri temele dayanan, zahiren avrupaî ve fakat hakikatte müstear şahsiyet hemen bütün Meşrutiyet münevverliğinin bariz karakteridir.”¹⁰¹ Buna göre, Kadrocular dışındaki Meşrutiyet aydını gibi tipler, kötü bir Avrupa hayranlığından ileri gidememiş; Türkiye’nin mevcut durumuna ya da günün dünya meselelerine dair bir fikrî faaliyette bulunamayan ancak döneminin sınırlarıyla mahdud ve böylelikle zamanı çoktan geçmiş bir aydın tipini temsil eder.

Dolayısıyla Kadroculuk, Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesindeki en orijinal aydın hareketlerinden biridir. Siyasal ve kültürel anlamda rejim ideolojisine muhalif olmayıp aksine onu tanımlamaya, tamamlamaya ve kendince eksik gördüğü noktalarda da geliştirmeye çalışmıştır. Bu eksikliğin en belirgin özelliği iktisadî devletçilik noktasındaki ısrarıdır ve nitekim derginin Celâl Bayar ve İsmet İnönü taraflarında temsil edilen devletçiliğin uygulanması noktasındaki tartışmalar sebebiyle kapandığı/kapatıldığı ileri sürülmüştür. Ancak iktidara gönüllü bir ideoloji üretme işine soyunması, iktidar dışında kalarak iktidarı yönlendirme stratejisi sonraki dönem aydın telakkisine miras kalmış gibidir. Sağ ya da soldan olması fark etmeksizin, Türk aydını her daim siyasetle içli dışlı olmasına ek olarak, bizzat siyasete müdahil olmak, onu kılavuzluk etmek vazifesini kendinde görmüştür. “İktidarla ve iktidara yol göstermekle ülkenin temel sorunlarının çözülebileceğini” düşünen Kadrocular, şahsî ya da tekil bir teşebbüs olmanın ötesinde “bir zihniyettir”.¹⁰²

Kadroculuğun bir zihniyet olarak birçok Türk aydınında tezahürünü görmek mümkündür. *Kadro*’dan sonra bir dergi etrafında bir araya gelerek oluşan aydın hareketlerinden en önemlileri, yukarıda da belirtildiği gibi, 1950’lerde yayın hayatına başlayan *Forum* dergisi ve 1960’ların hemen başında yayımlanan *Yön* dergisidir. *Forum* ve *Yön* farklı kulvarlardaki fikirlerin bayraktarlığını yapsa da hem kendi dönemlerine hem de sonraki dönemlere damgasını vuracak bir aydın hareketine dönüşmeleri bağlamında Türkiye aydın tarihinde kalıcı izler bırakmıştır.

¹⁰¹ Şevket Süreyya (Aydemir), “Biz Avrupa’nın hayranı değil, mirasçısıyız!”, *Kadro*, Mayıs 1934, Sayı 29, s. 43.

¹⁰² Kurtuluş Kayalı, “Kadro Hareketi ve Gelişimi,” s. 20 ve 18.

Her iki derginin de kendisiyle müsemma isimleri vardır. Bunlar *Forum* için Turhan Feyzioğlu ve Aydın Yalçın; *Yön* için de Doğan Avcıoğlu ve Mümtaz Soysal. Her iki dergi de önce farklı siyasî kanallar ve görüşler için bir platform olarak önemli işlevler görmüş ve fakat daha sonra kendisiyle müsemma isimlerden birinin gittikçe belirginleşen siyasî tercihinin ifade mecrası haline gelmiştir. *Forum*'da aydınların fikrî çeşitliliği derginin en etkili olduğu ilk 3-4 yıldan itibaren daha az görünür olmuş ve nihayetinde *Forum* Aydın Yalçın'ın siyasî tercihlerine uygun bir çizgiye evrilmiştir. *Yön*'de ise, Mümtaz Soysal gibi isimler dergiden ayrılmış ve dergi büyük oranda Doğan Avcıoğlu'nun fikirleri etrafında bir yayın çizgisine kaymıştır. Ancak yine de ilk zamanlarından itibaren fikrî çeşitlilik ve tartışmalar bağlamında *Forum*'un ilk dönemlerinin *Yön*'den daha zengin olduğunu eklemek gerekir.

Forum 1 Nisan 1954 yılında çıkmaya başlar ve derginin sahibi Aydın Yalçın'ın eşi Nilüfer Yalçın olarak görülür. Yazar kadrosunun hemen hepsi Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesidir. Bunlardan çoğunluğu da Şerif Mardin gibi akademiye yeni atılmış asistanlardır. Hemen hepsi en az bir dili, İngilizce'yi çok iyi bilen bu kadro iki şeyi temsil eder; ilk olarak bu kadro Cumhuriyet'in yetiştirdiği, Cumhuriyet okullarında formasyonunu tamamlayan ilk aydın tipidir. İkinci olarak bu kadronun hemen hiçbir üyesi yaşı ya da unvanı ne olursa olsun o zamana kadarki aydın çevrelerinde görünür olmayan kişilerdir. Söz gelimi Forumculardan hiçbiri Türkiye'de akademi üzerinden ilk aydın hareketlenmelerini ifade eden 1940'lardaki Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kadrosundan değildir ve dolayısıyla 1947 tasfiyelerine maruz kalmamışlardır.

Forum ilk çıkmaya başladığında derginin Aydın Yalçın'la beraber en etkili ismi olan Turhan Feyzioğlu İngiltere'dedir ve yazılarını oradan göndermektedir.¹⁰³ Ancak Feyzioğlu daha sonra derginin ideolojik ve siyasî çizgisine ağırlığını koyacaktır. *Forum* dergisi siyaseten tarafsız olduğu iddiasındadır ancak kat'i bir tarafsızlık içerisinde olmadığı da rahatlıkla söylenebilir.¹⁰⁴ Derginin ilk çıktığı yıllarda Demokrat Parti iktidarına eleştirilerin dozajı nispeten daha küçük kalırken 1956-

¹⁰³ Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler-5*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 584.

¹⁰⁴ Hamit Emrah Beriş, "Kemalist-Liberal Sentez Çabası: *Forum* Dergisi", (içinde) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Ed. Murat Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 531.

1957'den itibaren Demokrat Parti icraatlarını eleştirme ölçüsünün yükselişe geçtiği görülmektedir.¹⁰⁵

Dergi çevresinde Aydın Yalçın ve Turhan Feyzioğlu'nun başlarını çektiği siyaseten iki kanadın mevcut olduğu görülmektedir. Aydın Yalçın kanadı Hürriyet Partisi çizgisine yakinken Turhan Feyzioğlu kanadı CHP çizgisine daha yakındır. Nitekim bu iki siyasî kanadın gün yüzüne çıktığı kırılma noktası 1957 seçimleri olmuştur. 1957 seçimlerinde başta Aydın Yalçın olmak üzere Şerif Mardin, Münici Kapani, Turan Güneş gibi isimler Hürriyet Partisi'nden milletvekili adayı olurken Turhan Feyzioğlu ve Osman Okyar gibi isimler CHP'den aday olmuştur. Böylelikle de *Forum*'da ilk ve esaslı bölünme gerçekleşmiştir. Hürriyet Partisi 1958 yılında CHP'ye katılsa da Aydın Yalçın Amerika'ya gitmiş ve dergideki etkisi nispeten azalmıştır.

27 Mayıs Darbesinden sonra ise CHP kanadını seçen Turhan Feyzioğlu gibi isimler 27 Mayıs'ı desteklemiş hatta 27 Mayıs Anayasasının yapım sürecinin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Aydın Yalçın ise 1960 sonrasında Adalet Partisi'nden milletvekili olacak ve daha sağa, anti-komünist bir çizgiye kayacaktır. Öte yandan akademisyen olmamasına rağmen derginin başlangıcından itibaren içerisinde yer alan ve yazılarıyla dergiye katkı veren isimlerden biri de sonraki yıllarda CHP Genel Başkanı olacak ve Başbakanlık da yapacak olan Bülent Ecevit'tir. Dolayısıyla her ne kadar entelektüel bir mecra olmak iddiasıyla yayına hayatına başlasa da Forumcular siyasî konularda hemen her dönem bir tarafı tercih etmişlerdir. Bu yüzden de Forumcuların siyaseten mutlak bir tarafsızlığından ziyade görece bir tarafsızlık içinde oldukları şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır.¹⁰⁶

Forum dergisinin fikrî istikameti liberalizm ile Kemalizm'in sentezlenmesi şeklinde tasvir edilmektedir. Zira *Forum*'un önde gelen isimlerinin hemen hepsi hem Kemalist eğitimin mahsulü hem de Batı dünyası özellikle de Anglosakson dünyanın değerlerine vakıf isimlerdir. Bir yandan Kemalist modernleşmeciliği savunurken diğer yandan Batılı özgür ve demokratik esasların Türkiye'de de tatbik edilmesini istemektedirler. Bu bakımdan *Forum*, "Türkiye'nin geleceğini Batı tipi bir liberal demokrasinin her yönüyle tesis edilmesinde ve esas olarak Anglosakson dünyasına

¹⁰⁵ Diren Çakmak, *Forum Dergisi (1954-1960)*, Libra Kitap, İstanbul, 2010, s. 115.

¹⁰⁶ Diren Çakmak, *Forum Dergisi (1954-1960)*, s. 119.

ait değerlerin Türkiye’de de güçlenmesinde görmektedirler.”¹⁰⁷ Forumculara göre hem liberal değer ve normlara dayalı bir siyasî yapı inşa etmek hem de Kemalizm’i müdafaa ve tatbik etmek mümkündür. Dolayısıyla Forumcular “Kemalizm ile liberalizmi birbirlerine eklelemeye, daha doğru bir ifadeyle savunulan liberal değerleri Kemalist ilkeler doğrultusunda meşrûlaştırmaya çalışır.”¹⁰⁸

Forum’un öne çıkan bir diğer özelliği ise anti-komünist tavrıdır. Zira 1950’ler dünyanın siyasî ve fikrî olarak Hür Dünya ve Sosyalist Dünya olarak bölünmesinin hararetli bir dönemidir. *Forum* da bu bölünmede tarafını bariz bir biçimde Hür Dünya’dan yana koyar. Nitekim Kemalizm’e bağlılıkları ile anti-komünist tavrı birbiri destekler mahiyettedir. Yalçın Küçük *Yön*’e kıyasla *Forum*’un Kemalizm ve anti-komünizm arasında kurduğu ilişkiyi şöyle açıklar; “*Yön* dergisi, Kemalizm’in tam uygulanmasıyla sosyalizme bir kapı açmak istiyor veya hiç olmazsa bir kapı kurulacağına inanıyor. *Forum* dergisi ise Kemalizm’in tam uygulanmasının böyle bir kapıyı sıkıca kapatacağını savunuyor.”¹⁰⁹ Bir bakıma Forumcular için Kemalizm’in tam anlamıyla tatbik edilmesi komünizmin esas panzehiri olacaktır. Kemalizm’in uygulanmasıyla komünizmin Türkiye için geçerli olamayacağını düşünen Kadrocularla bir mukayese yapan Cangül Örnek ise bu anlamda *Forum* ve *Kadro*’nun birbirine yaklaştığını ve fakat aralarında da şöyle bir fark olduğunu tespit eder; “*Forum*, *Kadro*’nun tersine Türkiye’nin kendine özgü, içe kapanmacı bir yol izlemesini savunmak niyetinde değildi; Batı tipi liberalizmle uyumlulaşmış bir Kemalizm arayışındaydı.”¹¹⁰

O dönemde savunulan fikirleri anti-komünizmle meşrulaştırmak aslında Forumculara has bir tutum da değildir; dönemin önde gelen milliyetçi-muhafazakâr aydını Ali Fuad Başgil de toplumdaki dinî ve manevî değerleri kaim kılmanın gerekliliğine işaret eder. Maddî hayatta dinî ve manevî değerleri öncelemenin en büyük faydası ise komünizme karşı en önemli silah olmalarıdır. Ona göre “Eğer komünizm hakikaten bir tehlike ise” insanı bundan kurtaracak deva “maneviyat ve iç disiplindir”.¹¹¹ Dolayısıyla anti-komünizm o dönemin entelektüel hayatında iç ve dış dinamiklerle

¹⁰⁷ Cangül Örnek, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı*, s. 281.

¹⁰⁸ Hamit Emrah Beriş, “Kemalist-Liberal Sentez Çabası: Forum Dergisi”, s. 537.

¹⁰⁹ Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler-5*, s. 594.

¹¹⁰ Cangül Örnek, *Türkiye’nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı*, s. 284.

¹¹¹ Ali Fuad Başgil, “Maneviyata Muhtacız”, *Sebilürreşad*, Sayı 124, 1952, s. 380.

de şekillenen önemli bir olgudur ve bunu fikrî yelpazenin farklı kesimlerinde de görmek mümkündür.

Nihayetinde *Forum*'u tanımlayan en karakteristik vasıflardan birisi onun bir aydın dergisi olması ve aydınlara hitap etmesidir. Dergide sık sık aydının kim olduğuna, nasıl bir misyonu ve sorumluluğu olması gerektiğine ilişkin tasviri ve tahlili nitelikte yazılar çıkar. Söz gelimi *Forum*'da aydınlar üzerine önemli yazılar yazan Metin And Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* eserine atıf yapar ve Mannheim'dan mülhem aydının özelliklerini şöyle tasvir eder; “Kendi kendini tenkid eden, bir bütünün özelliğini taşımayan, dinamik, kolaylıkla her kalıba giren, sürekli olarak yeni problemlerle karşı karşıya kalan bu kümenin öteki toplumsal sınıflar gibi belli bir görüşü, davranışı yoktur; yolunu kendi istemi, seçimi ile kendi bulur.”¹¹² Aydın dergisi olmasından kasıt, Forumcular ülke siyasetinde, ülkenin gelişmesi ve kalkınmasında aydınların önemli bir yere sahip olduklarını düşünmektedir. Bir başka deyişle değişen zamanlarda muhalif tarafları öne çıksa da Forumcuların aydın telakkisindeki temel motivasyon onun kütlelere öncülük etmesi ve siyaseten sorumluluk üstlenmesidir. Özellikle ülkede demokratik bir sistemin tesis edilmesinde aydınlara büyük sorumluluk düşmektedir ve aydınların bu sorumluluktan kaçmaması gerekir. Aydınların bu minvaldeki misyonunu Aydın Yalçın şöyle tarif eder; “Türk aydını bugün, demokratik düzenin başarı ile işleyebilmesinin temel şartı olan, hareket noktalarını ve müşterek zemini artık münakaşa kabul etmez esaslar olarak tesir etmek misyonu ile karşı karşıyadır.”¹¹³

Forumcuların aydına bakış açısını yansıtan en iyi yazılardan biri de Şerif Mardin'e aittir. Mardin'in aydın üzerine ilk yazılarını teşkil eden bu metinlerinden birinde Mardin aydının siyasî hayata iştirak mesuliyetinden söz eder. Ona göre aydınlar siyasî hayata aktif bir şekilde iştirak etmeli; mevcut hükümet tarafından iştirak yolları kapansa bile bedbinliğe düşmeden iştirak yollarının usulünü aramalıdır. Bir başka deyişle aydın iktidarın uygulamaları, kısıtlamaları karşısında bedbinliğe düşmek yerine bunları aşmanın yollarını bulmak durumundadır. Mardin bu bahiste Hitler Almanya'sı ile Anglosakson dünyasını mukayese eder ve Hitler'in iktidara yürüdüğü yıllarda Alman aydınlarının sükut etmesinin kendilerine bir Hitler vahşeti olarak geri döndüğünü söyler; “Hitler'in iktidara geçmesini sağlayan amiller arasında

¹¹² Metin And, “Sınıfsız Bir Sınıf”, *Forum*, Cilt:2, Sayı: 15, 1 Kasım 1954, s. 15.

¹¹³ Aydın Yalçın, “Aydınların Ferdietçiliği”, *Forum*, Cilt:3, Sayı: 29, 1 Haziran 1955, s. 16.

en mühimlerinden bir tanesi Alman aydınlarının günlük politikayı bir hayli kirli bir alış veriş telâkki etmiş olmalarıdır.”¹¹⁴

Bir başka yazısında ise Şerif Mardin Türk aydın geleneğini Batılı muadilleriyle kıyaslamakta ve Türk aydınının en büyük zaafları olarak tenkid geleneğinin olmaması ve yapılan tenkitlerde bile istikrarlı bir duruş sergilenmemesidir. Mardin’e göre Türk aydınları, siyasî bir tenkitten buldukları zaman bile kolayca “kompromi”yi yani uzlaşmayı kabul etmişler, prensiplerine sadık kalmamışlar ve bugün “siyah” dediklerine yarın kolaylıkla “beyaz” diyebilecek bir haleti ruhiye içerisinde olmuşlardır. Oysa demokratik bir düzenin yerleşmesi ve güçlenmesi için her şeyden önce aydınların bu tavırlarından kurtulması gerekir; “Bu gibi bir vaziyette aydınlarımız ilk defa olarak prensiplerinden dönmeyeceklerini davranışlarıyla ilan ederlerse, demokrasimizin şimdiye kadar geçen arızalı seyrine bir hayli kuvvetli istikrar dozu getirmekle tarihte yadedileceklerdir.”¹¹⁵

Dolayısıyla *Forum* dergisi için memleketin demokratik bir nizama kavuşmasında aydınların hayatî bir rolü vardır. Aydınlar Türkiye’nin birçok sorun alanlarında sorumluluk almaya davet edilmektedir. Forumcular her ne kadar kendilerini siyaseten tarafsız olarak konumlandırırsalar da özellikle 1957 seçimlerinde yoğun bir siyasî angajman içerisine girmişlerdir. 27 Mayıs darbesinden sonra hazırlanan 1961 Anayasası ise büyük oranda Forumcuların izini taşır. Özellikle Turhan Feyzioğlu 1961 Anayasasının banilerinden biridir. Anayasa Mahkemesi, Çift Meclisli parlamento çoğunlukla Forum’un önerdiği yeniliklerdir.¹¹⁶ Ancak Forumcuların izlerini taşıyan 1961 Anayasasının getirdiği görece özgürlük ortamından yoğun bir şekilde istifade edenler Forum’un fikrî düzeyde çok da olumlayamayacağı sol hareketler olacaktır. 1961 yılının sonunda yayın hayatına başlayan *Yön* dergisi sol

¹¹⁴ Şerif Mardin, “Demokrasi ve Aydının Mesuliyeti”, *Forum*, Cilt: 2, Sayı: 16, 15 Kasım 1954, s. 8. Mardin bu yazısında Türk toplumunda aydının itibarî konumu hakkında şunları söyler; “Bugün Türkiye’de aydınlara karşı gösterilen hürmet de tarihi bir mirasımızdır. Osmanlı İmparatorluğunda ‘elite’in on dokuzuncu yüzyılda bile memlekette yüksek bir itibarı olduğu muhakkaktır.

Bugün Türk efkârı umumiyesinin aydına karşı gösterdiği sempati, bu ‘ulemayı hukuku şinasların’ ve aydınların eskiden cemiyet hayatımızda işgal ettikleri mevkiin uzak bir aksidir. Türk aydını bu teveccühün muhafaza edilmesini istiyorsa son derece dikkatli davranmalı ve mesuliyetini idrak etmelidir.” Aynı yazı, s. 9. Şerif Mardin’in sözünü ettiği bu tarihi mirası, Erol Güngör’ün aydın tasavvuru bahsinde görüleceği gibi, Erol Güngör de aydının tarihi serüvende ve toplumdaki yerini ele alırken nerdeyse aynı sözcüklerle vurgulayacaktır.

¹¹⁵ Şerif Mardin, “Aydınlarımız ve Tenkid”, *Forum*, Cilt: 4, Sayı: 47, 1 Mart 1956, s. 9.

¹¹⁶ Yalçın Küçük Anayasa Mahkemesinin Turhan Feyzioğlu’nun üniversitedeki tez çalışması konusu olduğunu söylemektedir; Bakınız Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler-5*, s. 579.

fikriyat ve Türkiye'deki aydın hareketleri bağlamında en önemli oluşumlardan biridir.

Yön dergisinin ilk sayısı 21 Aralık 1961 yılında çıkmıştır. *Yön*'ün birinci sayısında bir "Aydınlar Bildirisi" yayımlanır ve ilk etapta 164 kişi tarafından imzalanan bu bildiriye ilerleyen sayılarda gelen eklerle birlikte toplamda 1042 kişi imza atmıştır. Bu bildiride o dönemin ulusal ve uluslararası planda en önemli gündemlerinden biri olan kalkınma meselesine nasıl yaklaşıldığı ve Türkiye'nin kalkınması için elzem görülen devletçilik politikalarının esasları ilan edilmiştir. Ancak Bildiriyi hazırlayanlar bu fikirlerinin şu ya da bu noktalarının tartışılabileceğini ve esas amaçlarının da bu türden tartışmalara yol açmak olduğunu söylemektedir.¹¹⁷ *Yön* gerçekten de Asya Tipi Üretim Tarzı'ndan sosyalist devrim ve Doğu Sorununa, kalkınma stratejisinden aydın sorumluluğuna kadar sol kamudaki hemen tüm tartışmalar için bir platform işlevi görmüştür.

Yön dergisi üzerine yapılan çalışmalar Yöncülerin sosyalizm ve Kemalizm arasında bir telif içerisinde oldukları konusunda hemfikirdir. *Forum*'un aksine Yöncüler için Türkiye'nin kalkınması hür teşebbüse dayalı bir stratejiyle mümkün değildir. Türkiye gibi kalkınma davasında geri kalmış memleketler için ancak devletçi bir kalkınma modeli çare olabilir. Bu noktada *Yön* ile *Forum* arasındaki kat'i bir ayrılıktan ve hatta tenakuzdan söz etmek gerekir. *Forum*'un Kemalizm'le eklemlenmiş düşündüğü ilkeler ve prensipler hür dünyanın savunduğu liberal değerler iken *Yön* bunların karşısına sosyalizm eklemlenmiş bir devletçiliği koymaktadır. Özellikle de Doğan Avcıoğlu Forumcuların ürünü olarak gördüğü 27 Mayıs'la getirilen düzenlemelere ve genel anlamda Forumcuların tespit ve önerilerine karşıt bir pozisyonda fikirler savunmaktadır.

Yön'ün Kemalizm'le kurduğu ilişkiye dair merkezlerinin Kemalizm mi yoksa Marksizm mi olduğu tartışmalıdır. Bu konudaki en erken dönemli değerlendirmelerden biri Aziz Nesin'e aittir. Nesin yaptığı bir değerlendirmede şunları söyler; "Kadrocularla *Yön* ve *Devrim*'cilerin¹¹⁸ bizce en büyük ayrımı şudur;

¹¹⁷ Bildiri'nin tam metni için bakınız; "Aydınların Ortak Bildirisi", *Yön*, Sayı:1, 20 Aralık 1961, s. 12-13.

¹¹⁸ *Devrim* gazetesi 1969 yılında, *Yön*'ün kapatılmasından sonra doğrudan doğruya zinde kuvvetlere dayalı askerî bir darbeye iktidarı ele geçirmek isteyenlerin çıkardığı bir gazetedir. Bu gazetenin de başında Doğan Avcıoğlu vardır ve aynı zamanda Avcıoğlu 12 Mart 1971 Muhtırasından önce ifşa

Kadrocular, Marksizmi, yaratmak istedikleri Kemalist teoriye bir araç olarak kullanmak istiyorlardı. Oysa bugünkü Sol Kemalistleri, Kemalizmi, Marksizme bir araç, hiç değilse, sosyalizmin ilk aşaması için bir araç olarak kullanmak istiyorlar.”¹¹⁹ Nesin’in buradaki vurgusu Yöncülerin temsil ettiği Sol Kemalistlerin esasında Marksist oldukları ve kendi ideolojilerine Kemalizm’den bir destek ve mesnet bulmak istediklerini ima eder. Yön üzerine, derginin sembol isimlerinden Mümtaz Soysal danışmanlığından bir tez yazan Hikmet Özdemir de bu kanıyı genel hatlarıyla paylaşır. Özdemir de Kadrocuların Marksizm’i, geliştirmek istedikleri Kemalizm için; Yöncülerin ise Kemalizm’i yorumlamak istedikleri Marksizm için kullandıklarını söylemektedir.¹²⁰ Öte yandan Yön-Devrim çizgisine bir aydın hareketi olarak yaklaşan Gökhan Atılğan ise Yöncülerin ideolojilerinin merkezinde Marksizm’in değil Kemalizm’in olduğunu savunur. Atılğan’a göre Kemalist Yöncüler Marksizm’i bir araç olarak kullanmışlar ve Kemalizm’den bir nevi sosyalist toplum projesine ulaşabileceklerini düşünmekteydiler.¹²¹

En nihayetinde Yöncülerin Kemalizm ile Marksizm arasında kurdukları ilişkide fikrî ağırlık noktasının hangisinden yana olduğu tartışmalı olsa da Yöncüler üzerine mutabık kalına bir nokta vardır; O da *Yön*’ün bir aydın hareketi teşkil ettiğidir. Ergun Aydınoglu *Yön* dergisi için şöyle bir tespit yapar; “*Yön* her şeyiyle bir aydın dergisidir. Hem aydınlar tarafından çıkarılır, hem de esas olarak aydınlara hitap eder.”¹²² Gerçekten de *Yön* dergisi ilk sayısında bir Bildiri yayınlar ve bu bildiri binin üzerinde aydın tarafından imzalanmıştır. Dergide birçok ileri gelen aydın yazdığı gibi entelektüel bir platform olarak başlayan *Yön* girişimi zamanla zinde kuvvetlere dayalı bir iktidar stratejisinin karargâhı durumuna gelse de onun esas damgasını vurduğu alan bir aydın hareketi olmasıdır. Bu sebeple de *Yön* dergisi çevresi Cumhuriyet dönemindeki en etkili aydın hareketlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

olan 9 Mart cuntacılarının sivil liderliğini ve teorisyenliğini yapmaktadır. Bir anlamda *Devrim* de yapılmak istenen askerî darbenin propaganda yayını olmuş ve 12 Mart Muhtırasından sonra gazete ileri gelenleri tutuklandığı gibi gazete de kapatılmıştır.

¹¹⁹ Aziz Nesin, “Kemalist Devrim İdeolojisi’ ve Bu Kuşağın Tradejisi”, *Ant*, Sayı:171, 7 Nisan 1970, s.11.

¹²⁰ Hikmet Özdemir, *Sol Kemalizm*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 297-298.

¹²¹ Gökhan Atılğan, “Yön-Devrim Hareketi”, (içinde) *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Sol*, Ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 630.

¹²² Ergun Aydınoglu, *Türkiye Solu (1960-1980)*, Versus Yayınları, İstanbul, 2011, s. 85.

Yöncüler esas itibariyle Türkiye'nin mevcut durumundan rahatsız olan bir grup aydın tavrını ifade eder. Bu aydınlara göre Türkiye mevcut durumundan da ancak aydınlar eliyle kurtarılabilir. Yöncüler Türk modernleşme çabalarını da büyük oranda aydın tercihlerinin sonucu gelişen bir süreç olarak görür ve bu anlamda kendilerini bu aydın geleneğinin bir devamı olarak telakki ederler. Türkiye'nin modernleşme tecrübesindeki aydın hareketlerini önemseyen Yöncüler bu hareketlerin başarısız olmasında, kendilerinin gayrı memnun olduğu bir Türkiye'nin vücuda gelmesinde de yine geçmiş aydınlarını tecrübelerini eleştirmişlerdir. Türk aydının tarihsel serüvenini irdeleyen özellikle Niyazi Berkes'in yazıları *Yön*'de dikkat çekicidir. Berkes aydının mukadderatının devletin mukadderatına bağlı olması şeklinde özetlediği Türk aydınının tarihsel serüveninin sonunda onu yeni bir görevin beklediğini söylemektedir; "Türk aydını bugün tarihin hiç bir döneminde görülmedik bir döneme, kendi ödevini anlama ve anlatma dönemine gelmiştir."¹²³

Dolayısıyla Yöncüler nazarında aydın toplumsal değişim faili ve dahası öncüsü olmalıdır. Zira "değişim; cahil, miskin, muhafazakâr hâkim sınıfların etkisi altındaki halkın değil, okumuş, fedakâr ve kurtarıcı aydınların işi olabilir."¹²⁴ Türkiye'nin içinde olduğu buhranlı günlerde de aydının yeni bir anlam taşıması gerektiğini söyleyen Gülten Kazgan aydın kişiyi şöyle tanımlar; "İçinde yaşadığı toplumun dâvâları ile yakından ilgilenen, bunlar üzerinde belirli fikir sahibi olduğu fikirleri her zaman ve her şart içinde savunmağa hazır, inandığı fikirlerin gerçekleşmesini görmek için çalışan bir kimse, eğitim seviyesi ne olursa olsun bizce aydındır."¹²⁵ Aslında Gülten Kagan'ın tasvirinden çıkan sonuç aydının siyasî ve toplumsal meselelerde kitlelere rehberlik etmesidir. Ancak bu rehberlik daha önceki aydın hareketlerinden farklı bir anlayış üzerinde şekillenmelidir. Her şeyden önce Yöncülere göre 'gerçek' aydın, aynı zamanda anti-emperyalist ve sosyalist olmalıdır.¹²⁶

Doğan Avcıoğlu da Türkiye'nin öğretmeniyle, subayıyla, memuruyla fakir ve orta sınıflardan gelmiş önemli bir aydınlar grubuna sahip olduğunu vurgular ve ona göre

¹²³ Niyazi Berkes, "Türk Aydınlarının Özellikleri Üzerine Düşünceler...", *Yön*, Sayı: 119, 9 Temmuz 1965, s. 9.

¹²⁴ Gökhan Atılğan, "Yön-Devrim Hareketi", s. 615.

¹²⁵ Gülten Kazgan, "Aydının Sorumluluğu", *Yön*, Sayı:8, 7 Şubat 1962, s. 8.

¹²⁶ Atıl Cem Çiçek, *Milliyetçik Bayrağını Sosyalistler Taşır: Türk Siyasal Yaşamında Yön Dergisi (1961-1967)*, Tezkire Yayınları, İstanbul, 2016, s. 177.

bu aydınların milli kurtuluş cephesinin gayelerini benimsememeleri için hiçbir sebep yoktur.¹²⁷ Doğan Avcıoğlu'nun memurlardan, subaylardan müteşekkil saydığı aydın grubu daha sonra zinde kuvvetler kavramsallaştırmasına evrilecektir. Dolayısıyla Yöncüler Türkiye'de işbaşına gelmesini murat ettikleri anti-emperyalist ve sosyalist bir milli cephede aydınlara büyük önem atfetmişlerdir. Bu cephede aydınların yeri ideolojik önderlik olarak belirlenmiştir. Ancak sivil ve asker aydın tabakalardan oluşan zinde kuvvetlere dayalı iktidara gelme stratejisi başarısız olmuş; *Yön* ve *Devrim* hareketlerinin kaptanı konumundaki Doğan Avcıoğlu 1973 yılında siyasî arenadan çekilip şahsi araştırmalarına yoğunlaşmıştır.

Görüldüğü üzere Yeni Osmanlılardan 1960'lara Türk aydınının bir serencamından söz etmek mümkündür. Bu hikâyede Türk aydını tüm yokluk ya da eksiklik iddialarına karşın vardır; varlığını her daim hissettirmiştir. Polemiğe girmiş, polemik nesnesi olmuştur. Değişen siyasî ve toplumsal şartlardan etkilenen, bunları zaman zaman etkileyen ve hatta belirleyen Türk aydınıdır. İktidarla kurduğu ilişkiler yönünden benzeşen, halkla münasebeti noktasında yer yer önemli ölçüde farklılaşan Türk aydınının serencamı bir anlamda Türk modernleşmesinin hikayesidir. 1960'lardan itibaren aydın Türk siyasî ve toplumsal hayatına daha fazla etki etme gayreti içerisinde olacak; bir özne ve aktör olarak daha fazla öne çıkacaktır. 1960'lardan sonraki uyanış daha çok sol tandanslı aydınlar özelinde düşünülse de milliyetçi-muhafazakâr aydınlar bu dönemde etki ve söz sahibi olmuştur. Bu aydınlardan ve yazdıklarıyla da hem döneminde hem de sonraki yıllarda en etkili olmuş isimlerden birisi Erol Güngör'dür. Güngör'ün fikriyatına ve aydın tasavvuruna geçmeden önce onun bir aydın olarak entelektüel portresine odaklanmak gerekecektir.

¹²⁷ Doğan Avcıoğlu, "Sosyalist Gerçekçilik", *Yön*, Sayı: 39, 12 Eylül 1962, s. 20.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK DÜŞÜNÇESİNDE BİR AYDIN PORTRESİ: EROL GÜNGÖR

1. EROL GÜNGÖR'ÜN ENTELEKTÜEL PORTRESİ

Charles Taylor'ın da belirttiği üzere, insanlar gibi düşünürlerin de tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı içerisinde ele alınması gerektiği söylenebilir.¹ Mannheim ise bu durumu entelektüelleri anlamının asgari şartı olarak telakki eder. Zira ona göre;

Entelijansiyayı anlamak, entelektüelleri etkileyen, onları ilgilendiren etkenlerin geniş hacimli karmaşasını anlamaya bağlıdır. Anılan etkenlerin en önemlileri, bireyin geldiği toplumsal zemin; mesleki yaşamının ilk, orta ve nihai biçimini aldığı özel evre (bu evrelerde de ayrıca; bireyin yükselişte mi olduğu yerinde mi saydığı yoksa düşüşte mi olduğu; yükselişteyse bu yükselişinin tek başına mı grup üyesi olarak mı gerçekleştiği; ilerleyişinin engellenip engellenmediği veya geldiği duruma geri itilip itilmediği, yine bireyin katıldığı toplumsal hareket evresi de aynı derece de önemlidir); yine kuşağının diğer kuşaklarla ilişkisi; toplumsal ortamı ve son olarak içinde faaliyet göstereceği, ait olduğu birleşmenin tarzıdır.²

Nitekim buraya kadarki incelememizde mümkün merteye gerek yerel gerekse de uluslararası literatürde ele aldığımız düşünürlerde bu kaideyi daima göz önünde tutmaya gayret gösterdik. Tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamın belirleyiciliğinin daha görünür olduğu entelektüeller ise günlük politik gündemi yakından takip eden ve süreli yayınlara düzenli bir şekilde yazan isimlerdir. Türk aydınının ekseriya böyle bir profili temsil ettiğine sıklıkla işaret etmiştik. Ancak II. Meşrutiyet gibi siyasal ve toplumsal çalkantının had safhada olduğu dönemlerde yaşayan ve yazan aydınlar için siyasal ve toplumsal bağlam ayrıca bir önem kazanmaktadır. II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e giden sürece benzer şekilde, siyasal ve toplumsal hareketliliğin son derece canlı olduğu diğer bir zaman dilimi olarak da 1960'ları işaret edebiliriz. 27 Mayıs 1960 darbesinin getirdiği görece özgürlük ortamıyla beraber sağ ve sol cemahta önemli bir fikrî, siyasî ve kültürel canlanmaya şahit olunmuştur. Bir önceki bölümde incelenen Yön dergisi ve hareketi bu canlanmanın timsallerinden biridir.

¹ Marcos Ancelovici-Francis Dupucis-Déri, "Charles Taylor", (içinde) *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*, s. 377.

² Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, s. 210.

Erol Güngör de temel eserlerini 1960'lar ama özellikle 1970'lerde vermiş, düşüncenin değil eylemin, pratikliğin ve itaatın ne çıkarılmasıyla maruf bir ideoloji ve hareket olan milliyetçiliğe yakın durmuş bir isimdir. 1960'lar ve '70'lerin siyasi ve toplumsal hengamesine karşın Erol Güngör'n eylem yönü güçlü bir hareket olan milliyetçilikle ilgilenmesi ve ilişkilendirilmesi onun durumunu daha özgün ve enteresan bir hale getirmektedir. Buna ek olarak, Erol Güngör özelinde söylenmesi gereken bir diğer husus da merkezde değil de taşrada yetişen bir isim olan Güngör'n buna rağmen kültürlü bir aileden gelmesi ve lise döneminden başlayarak fikri bir beslenme sürecine girmiş olmasıdır. Elbette bu beslenmenin kaynakları daha çok Nihal Atsız gibi milliyetçi isimlerdir ancak bunların yanında Güngör'n lise döneminde Hilmi Ziya lken'i bile okuduğunu görmekteyiz. lken'in *Yeni Sabah*'taki haftalık yazılarını takip eden Güngör ayrıca onun *Türk Tefekkür Tarihi*, *Millet ve Tarih şuuru*, *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* gibi eserlerini de okur.³ Bu eserleri o zamanki ilmi ve tecrübesiyle hakkıyla anlamadığını itiraf etse de, kk bir taşra vilayeti olan Kırşehir'de böyle entelektüel bir gündeminin olması bile başlı başına değerlidir.

Erol Güngör 1938 yılında Kırşehir'de doğmuştur. Aile büyükbabaları Osman Hamdi Bey'le beraber yaşamaktadır ve Erol Güngör'n babası Abdullah Sabri Bey adliye zabıt ktibi olduğu için hizmet gereği ilçelerde dolaşmaktadır. Erol Güngör'n de dâhil olduğu çocuklarla ekseriya Osman Hamdi Bey'in ilgilendiği aile üyelerinin anlatımlarından anlaşılmaktadır. Yine aile efradının aktarımına göre Osman Hamdi Bey Ahi Evren Camii imamlığı da yapan, gençliği II. Abdülhamit devrinde geçmiş, medrese eğitimi almış güçlü bir adamdır.⁴ Torunları üzerinde tesiri büyük olmakla beraber Erol Güngör'e ayrı bir ihtimam gösterdiği ve ona eski yazı yani Osmanlıca okuma ve yazmayı öğrettiği, iyi bir dinî terbiye verdiği ifade edilmektedir. Nitekim

³ Erol Güngör, "Hilmi Ziya ÜLKEN için", *Orta Doğu*, 16 Haziran 1974, s. 1.

⁴ Hidayet Güngör, "Erol Güngör'n Hayatı, İlmî ve Fikri şahsiyeti", (içinde) *Erol Güngör'n Anısına Armağan*, Yay. Haz. Ahmet Sevgi, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 1998, s. 108. (Bu yazı *Türk Edebiyatı* Dergisinin Ağustos 1986 tarihli 154. sayısından ilgili anma kitabına iktibas edilmiştir.)

Bu noktada Erol Güngör'e dair iki hususa dikkat çekmek gerekir. Öncelikle Erol Güngör'n hayatının biyografik ayrıntılarına dair aile efradının anlatımları dışında ve özellikle de niversite tahsili için İstanbul'a geldiği 1956 yılından önceki hayatı hakkında ayrıntılı malumat yoktur. Ailesinin aktarımı da Erol Güngör'n gençlik döneminden itibaren okumayı ve araşırmayı seven bir kişi olduğu üzerindedir. Dolayısıyla henüz etraflı bir Erol Güngör biyografisinin olmadığını söylemek gerekir. İkinci bir husus da Erol Güngör zerine ikincil kaynakların az olmasıdır. Çok popüler olmasına ve din, aydınlar gibi spesifik konulardaki görüşlerinin irdelenmiş gözükmesine rağmen Erol Güngör düşüncesi üzerine etraflı ve derinlikli metinler yok denecek kadar azdır.

Erol Güngör'n çok iyi "rik'a"⁵ yazdığı ve bu sayede hızlı not tutma becerisinin gelişkin olduğunu da eklemek gerekir.

Aile kütüphanesinde ilk okuma ve araştırma çabalarına başlayan Güngör'n ilmf konularda iştiyaklı olduğu belirtilmektedir. Lise döneminde Ziya Gökalp ve özellikle Hilmi Ziya lken'in metinlerini okumuştur. İlk yazısını da lise döneminde iken yerel bir gazetede yazmıştır. "Beni asıl heyecanlandıran" diyerek tavsif ettiği ulusal medyadaki ilk yazısı da lise döneminde, 1955 tarihlidir ve bu yazı *Milliyet Gazetesi* yazarı Ref'i Cevat Ulunay'a gönderdiği bir mektubun Ulunay tarafından köşesinde neşredilmesidir. Güngör devşirme sistemi zerine Ulunay'a bir eleştiri olan bu mektuptaki fikirlerini daha sonra "ok çocukça" bulduğunu itiraf eder.⁶ Altan Deliorman ise 1950'lerin ortasında haftalık *Ocak* adında bir dergi çıkardıklarını, bu dergiye okuyucuların da yazılar gönderdiğini ve bir gün Kırşehir'den A. Buğra adında bir lise talebesinden bir yazı aldığını, bu yazıdan etkilenererek yazarına cevap verdiğini ve yazılarını devam ettirmesini istediğini ve fakat bu yazıların devamının gelmediğini aktarır.⁷ A. Buğra'nın Erol Güngör olduğu daha sonra anlaşılacaktır. Öte yandan lise döneminde Fransızca hocası olan İlhan Berk'ten öğrendiği Fransızcasını

⁵ Rik'a Arap alfabesiyle yazılan bir yazı çeşidi olup özellikle hem estetik açıdan hem de hızlı not tutulabilmesi açısından tercih edilen bir türüdür.

⁶ Erol Güngör, "Fikir, Daima Serbestlik, Açıklık ve Genişlikler İster", *Töre*, Haziran 1983, Sayı 145, s. 8. Bu mülakat ilk defa Ltf şehsuvaroğlu tarafından yapılmış ve 3 Haziran 1982 tarihli *Milliet* Gazetesinde yayımlanmıştır. Aynı mülakat Erol Güngör'n farklı konulardaki yazı, mülakat ve sohbetlerinden oluşan "Sosyal Meseleler ve Aydınlar" kitabında da vardır; Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Neşriyat, 1994, ss. 473-478.

Erol Güngör'e yapılan atıflara dair şöyle bir metot izlenecektir; öncelikle Erol Güngör'n temel düşüncelerini veren eserleri farklı mecralardaki neşriyatının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Bunlar arasında sağlığında bizzat kendisinin yayımladığı eserler çoğunlukla olmakla beraber, ölümünden sonra derlenip yayımlanan eserler de vardır. Bu çalışmada referanslarda ř yöntem izlenecektir; şayet atf yapılan metnin süreli yayınına ulaşılmışsa atf süreli yayındaki metne yapılacak ve bazı durumlarda bu metnin hangi kitapta olduğu da eklenecektir. Süreli yayına ulaşılamamışsa doğrudan kitap olarak basılan eserine referans verilecektir.

⁷ Altan Deliorman, *Türk Yurdunun Bilgeleri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 14. A. Buğra ismi Erol Güngör'n kullandığı müstear isimlerden biridir ve ona dair anlatılarda bu isimle farklı mecralarda yazılar yazdığından söz edilir ancak Deliorman'ın aktarımı dışında somut bir yayın ismi zikredilmez. (Bir tek Mehmet Genç *Diriliş* Dergisi'nde A. Buğra adıyla yazılarının olduğunu söyler ancak *Diriliş*'te bu isimle neşredilmiş yazı yoktur.) Beşir Ayvazoğlu ise Güngör'n 1968'e kadar genellikle A. Buğra ve E. Kırşehirlioğlu müstearını kullandığını belirtmektedir. Ancak bu kısmen doğrudur. 1968 öncesinde *Türk Yurdu*, *Yol*, *Toprak*, *Hilal* gibi dergilerde doğrudan Erol Güngör ya da E. Güngör ismiyle yazılar neşretmiştir. Özellikle E. Kırşehirlioğlu ismini sadece Türkiye'de misyonerlik faaliyetlerine dair kitabında kullanmıştır. Öte yandan *Yol* dergisinde A.B. ve A. Buğra isimleri vardır. Güngör'n bu isimlerle *Yol* dergisinde hem tercümeleri hem de yazıları yayımlanmıştır. Bu hususa süreli yayınlardaki yazıları bağlamında değinilecektir.

üniversite döneminde geliştiren⁸ Erol Güngör Fransızcaya ek olarak, İngilizce, Arapça ve Farsça da bilmektedir.⁹

Üniversite eğitimi için 1956 yılında İstanbul'a gelen Erol Güngör, önce İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolur. Henüz birinci sınıfta iken İstanbul'un entelektüel mecralarıyla irtibat kurar; Hüseyin Nihal Atsız'ın yanına gider gelir ve eğitim hayatının yönünün değişmesinde etkili olan Fethi Gemuhluoğlu ile tanışır. Gemuhluoğlu onu Mümtaz Turhan'a götürür ve Turhan da Erol Güngör'e Hukuk Fakültesinden ayrılıp kendi bölümü olan Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne geçmesini, yani yanına gelmesini teklif eder. Güngör'ün bu teklifi kabul etmesi üzerine de aralarında uzun yıllar devam edecek hoca öğrenci ilişkisi başlamış olur.

1961 yılında üniversiteyi bitiren Güngör 1965 yılında "Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon" başlıklı teziyle doktorasını tamamlar. 1966-1968 yılları arasında ABD'de Colorado Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak bulunur. Güngör'ün Amerika yılları hakkında etraflı malumat yok ve orada yaptığı çalışmalardan bazıları ailesindeki arşivinde mevcuttur. Söz gelimi bunlardan birisi Carl E. Kuhlman ve Monroe J. Miller ile kaleme aldığı, dilin şahıslar arası ihtilafı azaltmadaki etkisinin incelendiği bir kitap bölümüdür.¹⁰ Erol Güngör ABD'den dönüşünden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikolojisi Kürsüsünde sosyal psikoloji dersleri vermeye başlar.¹¹

⁸ Asım Öz, "Tarihe, Kültüre ve Dünyaya Açılan Düşünür: Erol Güngör", (İçinde) *Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi*, Ed. Öner Buçukcu, Bibliyotek Yayınları, Ankara, 2017, s. 192.

⁹ Erol Güngör biyografisi olmayışının sorunlu bir yansımasını da onun Arapçayla ilişkisinde görmek mümkün. Aile efradının anlatımına göre, Erol Güngör lise döneminde, okuldan sonra Mehmet Lütfi İkiz'in evine gider ve orada Arapça öğrenmiştir. Ancak Güngör'le ilmî ve akademik beraberliğinin yanında aynı zamanda askerlik arkadaşı da olan Süleyman Hayri Bolay, askerde bir sohbetleri esnasında tasavvufun söz açıldığını, Güngör'e tasavvufun temel eserlerine girebilmek için Arapça öğrenmeyi düşünüp düşünmediğini sorduğunu ve Güngör'ün de kendisine "böyle bir şey düşünmüyorum" şeklinde cevap verdiğini aktarmaktadır, Bkz: Süleyman Hayri Bolay, "Erol Güngör Üzerine Hatıralar", (İçinde) *Erol Güngör'ün Anısına Armağan*, s. 234. Ancak Bolay'ın da vurguladığı gibi *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* kitabındaki Gazali'ye ait tercüme metinde Erol Güngör imzası vardır. O halde Güngör'ün Mehmet Lütfi İkiz'den bir miktar Arapça öğrense bile sonraki yıllarda bunu geliştirdiği anlaşılmaktadır ve dolayısıyla Bolay'ın aktarımına ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

¹⁰ Carl E. Kuhlman, Monroe J. Miller ve Erol Güngör, "Interpersonal Conflict Reduction: The Effects of Language and Meaning", (içinde) *Human Judgment and Social Interaction*, Ed. Leon Rappoport-David A. Summers, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1973, ss. 228-237. (Bu çalışmayı Erol Güngör'ün şahsi kütüphanesinden benimle paylaşan Prof. Dr. Şeyma Güngör'e teşekkür ederim.)

¹¹ Ersin Özarıslan, "Erol Güngör Kronolojisi", (içinde) *Erol Güngör*, Ed. Murat Yılmaz, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006, s. 16-17. Erol Güngör'ün hayatına dair ayrıntılar için en etraflı ve güncel kaynak Ersin Özarıslan'ın hazırladığı Erol Güngör Kronolojisidir. Buradaki

Erol Güngör'ün fikrî tekâmülünü hazırladığı tezler ya da akademik hayatının sınırları çerçevesinde irdelemek bütünsel ve entelektüel bir Güngör portresi çıkarmak için yetersiz olacaktır. Zira Güngör'ün daha üniversite talebeliği zamanında entelektüel muhitlerle sıkı bir ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır. E. Kırşehirlioğlu müstearı ile yazdığı *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri* adlı ilk eserini 1963 yılında yazmış ve bu eser dönemin etkili isimlerinden Mehmet Şevket Eygi'nin sahibi olduğu Bedir Yayınevi'nden çıkmıştır. Bu kitaba Eygi de bir takdim yazısı yazmıştır. Bu eserinden önce de yine misyonerlik faaliyetleri üzerine *Hilal* dergisinde 1959 Mayıs'ında bir yazısı vardır. Bu yazısında Güngör Türkiye'deki misyonerlik faaliyetini değerlendirirken Hüseyin Cahit Yalçın gibi isimlerin de içinde olduğu girişimlerden de söz etmekle beraber esas olarak “Müslüman Türklerin inancını sarsmaya maruf her türlü neşriyatın” Hristiyan emellerine hizmet ettiği kanaatindedir.¹² Ancak gerek *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri* kitabında gerekse bu türden yazılarında misyonerlik faaliyetlerini daha çok kültür meselesi üzerinden irdelemiş ve bu faaliyetlerin nihai amacının Türk kültürü yerine Hristiyan kültürünü geçirmeyi amaçladığını belirtmiştir. Zira Güngör'e göre, “Türkiye'deki Hristiyan kültürü, yerli kültürün uğradığı tahribat neticesinde onun yerine kaim olmak üzere yayılan bir

detaylar farklı kaynaklarla da karşılaştırılmakla beraber esas olarak Özarlan'ın metni temel alınarak verilmiştir.

Ayrıca Erol Güngör üzerine farklı mecralarda hazırlanmış bibliyografiler mevcuttur. Bunların ilki ve en gelişkini Vehbi Başer'in 1988 yılında hazırladığı bibliyografyadır; Bkz. Vehbi Başer, “Erol Güngör Bibliyografyası”, (İçinde) *Erol Güngör İçin*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s.199-208. Bu bibliyografyaya kısmi bir ek Hanefi Bostan tarafından yapılmıştır; Bkz. Hanefi Bostan, “Prof. Dr. Erol Güngör Bibliyografyasına Ek”, *Yedi İklim*, Cilt 8, Sayı 55, Ekim 1994, ss. 69-70. (Bostan'ın metnine İslâmcı Dergiler Projesi (İDP) veri tabanından ulaşılmıştır; <https://katalog.idp.org.tr/pdf/17394/22147>). Ancak özellikle Vehbi Başer'in hazırladığı bibliyografyanın iki dezavantajından söz edilebilir; Öncelik bu bibliyografyada Erol Güngör'ün *Töre*'deki bazı yazılarının sayıları ve tarihleri yanlış verilmiştir. Güngör gibi istikrarlı ve tutarlı bir düşünce istikametine sahip bir mütefekkin fikrî serencamını izlemek noktasında bu durum bir handikap olarak değerlendirilebilir. Vehbi Başer'in hazırladığı bibliyografyadan yararlanmış olmakla beraber, tespit edebildiğimiz bu türden hatalara düşmemeye gayret gösterdik. İkinci olarak bu bibliyografyada Erol Güngör'ün gazete yazıları yoktur. Özellikle üç yıla yakın yazmış olduğu *Ortadoğu* gazetesindeki yazıları onun birçok konuya dair temel metinlerini oluşturmaktadır. *Ortadoğu* ve kısa süreler yazdığı *Ayrıntılı Haber* gibi gazetelerdeki yazılarının bir listesini Cafer Vayni'nin şu kitabında bulmak mümkündür; Bkz. Cafer Vayni, *Türk Düşünce Hayatında Erol Güngör*, Akıl fikir Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 259-283. Bu liste aynen Kültür Bakanlığı tarafından hazırlanan Erol Güngör kitabına da alınmıştır; Bkz. “Kaynakçasıyla Erol Güngör”, (İçinde) *Erol Güngör*, ss. 374-382. Ancak bu listede de sehven yapılmış bazı hatalar vardır. Erol Güngör'ün *Orta Doğu Gazetesindeki* bazı yazılarının tarihleri yanlış verildiği gibi, bazı yazıları atlanmış; yani listeye hiç alınmamıştır. Ayrıca Erol Güngör tarafından yazılmayan, “Ortadoğu” imzasıyla yayımlanan bazı yazıların da Erol Güngör'ün yazısıymış gibi listeye dahil edildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Erol Güngör'ün gelişkin bir biyografisinin olmadığı gibi etraflı bir bibliyografyasının da henüz hazırlanmadığını belirtmek gerekir.

¹² Erol Güngör, “Misyoner Tehlikesi Karşındayız”, *Hilal*, Sayı 7, Mayıs 1959, s. 24. (Bu metne İDP veri tabanında ulaşılmıştır; <https://katalog.idp.org.tr/pdf/3216/6324>.)

içtimaî vetire teşkil etmektedir”.¹³ Dönemin önemli milliyetçi cereyanlarından *Türk Kültürü* dergisinde aynı yıllarda yazdığı bir başka yazının başlığı ise doğrudan doğruya “Türkiye’de Yabancı Kültürü”dür ve bu yabancı kültürün misyonerlik faaliyetleri ile yayılmaya çalışıldığını izah etmektedir. “Hristiyan terbiyesi ve kültürünün ne derece ehemmiyetle yayılmasına çalışıldığını, ortadoğudaki mektep ve müesseselerin sayısından da anlamak mümkündür” diyen Güngör yazıda başlıca bu müesseselerin tarihine ve gelişimine dair bilgiler vermektedir.¹⁴ Dolayısıyla *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* kitabının aslında bu türden yayınlarından mühlhem ortaya çıkan bir çalışma olduğu söylenebilir.

Üniversite talebeliği yıllarında anti-komünist neşriyatın önemli isimlerinden İlhan Darendelioğlu’nun çıkardığı *Toprak* dergisinde de yazılarının yayımlandığı görülmektedir. Arada kesintiler olmakla beraber, *Toprak* dergisi anti-komünist neşriyatın 1950’lerden 1970’lerin sonuna kadar bayraktarlığını yapmış yayın organlarından biridir. Güngör’ün de bu dergideki yazılarında anti-komünizm vurgusu baskındır. Ancak Güngör’de bu yıllardaki anti-komünizm kaba ve saldırgan bir komünizm düşmanlığı olmaktan ziyade komünizmle mücadelede milli kültür unsurlarının geliştirilmesi suretiyle bir mukavemet noktası oluşturulması şeklindedir. Bir başka deyişle Güngör, komünizmi telin ve tahkir etmenin veyahut da komünist fikirlerin ülkeye girişini engellemeye çalışmanın beyhude bir çaba olduğunu; esas yapılması gerekenin bu fikirlere mukavemet edebilecek kültür kaleleri inşa etmek olduğunu söylemektedir. Söz gelimi “komünizm din ve dil düşmanıdır” şeklindeki bir ithamla saldırmak yerine, dil meselesi hakkında ne düşünüldüğü, dinin temel meselelerinin neler olduğu ve bunların nasıl çözümleneceğine dair çabalar ortaya konması gerekmektedir. Güngör bu mücadeledeki stratejini şöyle özetler; “Komünizm gibi bir âfetin dünyayı her an tehdit ettiğini bilerek saldırdığı müesseseleri kuvvetleri alıp ihyasına çalışmalıyız”.¹⁵

¹³ E. Kırşehirlioğlu, *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1963, s. 13. Bedir Yayınevi dönemin milliyetçi-muhafazakâr-İslâmcı çevreleri için önemli bir yayınevidir. Nitekim Said Halim Paşa’nın Risaleleri de ilk kez 1960’lı yıllarda tek tek risaleler şeklinde Bedir Yayınevi’nden çıkmıştır ve bunları yayına hazırlayan da Süleyman Hayri Bolay’dır.

¹⁴ Erol Güngör, “Türkiye’de Yabancı Kültürü”, *Türk Yurdu Dergisi*, Sayı 2, Mayıs 1959, s. 21. Derginin bu sayısının Yazı İşleri Kadrosunda Erol Güngör ve Mehmet Çavuşoğlu isimleri İstihbarat-İstanbul kısmında görünürken, Mehmet Genç ismi de Harici Neşriyat kısmında görülmektedir.

¹⁵ Erol Güngör, “Komünizmle Asıl Mücadele”, *Toprak Dergisi*, Sayı 31, 1957, s. 8.

Güngör bu önerilerini kâğıt üzerinde bırakmamış, dil ve din meselesi başta olmak üzere Türk kültürünü oluşturduğunu düşündüğü hemen tüm unsurlar üzerine fikirler geliştirmiştir. Elbette Güngör'ün anti-komünizminin '70'lerden sonra yazılarındaki görünürlüğü azalacak ve fakat buna mukabil Türkiye'nin temel meseleleri olarak gördüğü Türk Dili, İslâm Dini, eğitim gibi konulara dair etraflı ve derinlikli metinlerinin sayısı da artacaktır. Kültürel geçişgenliklerin kaçınılmaz olduğunu ve Batı ile bu kadar yakından ve yoğun münasebetler neticesinde arzu edilen yenilikler yanında istenmeyen şeylerin gelmesinin mukadder olduğunu düşünen Güngör önemli olanın bu zararlı girişlere karşı hazırlıklı olmak gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla yerli kültürün zayıf yönlerinin geliştirilmesi ve bunlarla baş edebilme imkân ve olanaklarının geliştirilmesi gerekmektedir.

Yine yazı işleri müdürlüğünü Tarık Buğra'nın yaptığı *Yol* dergisinin de düzenli yazarları arasındadır. Bu dergide güncel konularda ve özellikle Marksizm'e karşı metinler yazmıştır. Güngör'e atfedilen A. B. ya da A. Buğra müstearıyla yayımlanan yazılardan *Yol* dergisinde mebzul miktarda vardır. Derginin 2. Sayısında, henüz Erol Güngör ismi dergi sayfalarında yokken yayımlanan "Sosyalist Ülkelerde İlim ve Felsefe" ile "Sanat, Edebiyat ve Sosyalizm" yazılarında A.B. imzası vardır.¹⁶ Yine Erol Güngör Dankwart A. Rustow'dan da "Türkiye'de Siyaset ve İslâmiyet" başlıklı bir yazı serisini çevirmeye başlamış; 7 sayı devam eden bu seri derginin kapanmasıyla akamete uğramıştır.¹⁷ Güngör Rustow'dan çevirdiği bu yazı serisinde de A. Buğra mahlasını kullanmıştır. Şahsi bir dostluğu ve münasebeti olduğu bilinen Sezai Karakoç'un *Diriliş* Dergisine de yine çevirileriyle katkı vermiştir.

1.1. Entelektüel Bir Mahfil: Marmara Kıraathanesi

Entelektüel mekanlar olarak kafe/kahvehanelerin aydınların fikrî serencamındaki yeri Türk düşüncesinde görece araştırılmamış alanlardan birisidir. Batı modernleşme serüveninde Jürgen Habermas ve Karl Mannheim gibi isimler entelektüel mahfiller olarak kafe/kıraathanelere özel bir önem atfeder. Söz gelimi Mannheim modern öncesi aristokratik 'salonlar' ile kahvehaneler arasında şöyle bir karşılaştırma yapar; "salon toplantılarına katılım birilerinin takdimine ve toplumsal uygunluğa bağlıken,

¹⁶ Bu yazılar için bakınız; *Yol*, Sayı:2, 22 Aralık 1965, s. 15 ve s. 12.

¹⁷ Bu yazılar *Yol* dergisinin 28. sayısından 34. sayısına kadar yayımlanmıştır. 34. sayı *Yol*'un bu döneminin son sayısıdır.

kahvehane cemaatleri kendi görüşlerini paylaşan herkese sonuna kadar açıktı.”¹⁸ Dolayısıyla da kahvehaneler bir anlamda kültür alışverişinin yapıldığı mümbit mekanlar olarak da bir işlev görmüştür. Bu işlev bariz bir biçimde Türk aydınları ve özellikle de milliyetçi-muhafazakâr aydın mekânları için belirgindir. Zira Türkiye’de milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin ‘sohbet halkaları’, ‘dost meclisleri’ önemli kültürel işlevler görmüştür. Marmara Kırcaathanesi de 1950’lerden 1980’lerin başına kadar milliyetçi-muhafazakâr camia için bu işlevi gören önemli mahfillerden biridir.

Erol Güngör’ün de üniversite yılları ve sonraki fikrî serencamında dönemin sağ aydınlarının önemli muhitlerinden Marmara Kırcaathanesinin önemli payının olduğu görülmektedir.¹⁹ Nitekim Erol Güngör’ü Mümtaz Turhan’a götüren Fethi Gemuhluoğlu da Güngör’ü Marmara Kırcaathanesi’nde “keşfetmiştir”. Aşağıda değinilecek olan Aydınlar Ocağı’nın ve 1950’lerin ortasından itibaren milliyetçi-muhafazakâr aydınların önde gelenlerinden biri olan Altan Deliorman’ın ifadeleriyle “Genç istidatları keşfetmekte, onların daha iyi yetişmelerini sağlamakta ve onları lâayık oldukları yerlere götürmekte, şaşılacak bir marifet sahibi olan” ve “Gerekli yerlere gerekli adamları yerleştirme uzmanı” Fethi Gemuhluoğlu²⁰, Erol Güngör’ü Kırcaathane’de dedesine Osmanlıca mektup yazarken görür. Dönemin genç milliyetçi-muhafazakâr aydınlarından olan ve Marmara Kırcaathanesi’ni anlatan *Deliler ve Dahiler* diye bir roman da yazan Mehmed Niyazi (Özdemir) ise Fethi Gemuhluoğlu’nun Erol Güngör keşfini şöyle anlatır;

Yüksek tahsil için İstanbul’a gelen Erol Güngör’ün, Marmara Kırcaathanesi’nde dedesine eski harflerle yazdığı mektubunu, masasına oturan Fethi Gemuhluoğlu görür. İnci gibi yazdığı mektubunu hayran hayran seyreden Gemuhluoğlu, Erol Güngör ile tahsil durumunu ele alıp biraz sohbet eder; onu gözüne kestirir. Necip Fazıl’ın ‘Fikir Sakası’ dediği Gemuhluoğlu’nun kulağı deliktir. Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ın asistan alacağını biliyordur. Erol Güngör’e, ‘kalk seninle bir yere gidelim’ der. Tabi Erol Güngör büyüğüne saygısından dolayı hemen ayağa

¹⁸ Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, s. 184.

¹⁹ Önemli entelektüel muhitlerden Marmara Kırcaathanesi’ne dair genel bir bilgi mesabesinde olmak üzere dönemin tanıklıklarına da yer veren, yakın tarihli şu iki yazıya bakılabilir; <https://www.star.com.tr/pazar/mezun-vermeyen-mektep-marmara-kiraathanesi-haber-1390356/>; <https://www.fikriyat.com/tarih/2018/02/25/bir-devrin-kultur-ocagi-marmara-kiraathanesinin-portresi>.

²⁰ Altan Deliorman, *Türk Yurdunun Bilgeleri*, s. 15 ve s. 105.

kalkar. Marmara Kıraathanesi'nden çıkarak az aşağıdaki Edebiyat Fakültesi'ndeki Mümtaz Turhan'ın odasına girerler; 'İşte aradığım ilim adamını getirdim' müjdesini verir.²¹

Erol Güngör'ün hayatındaki en önemli hadiselerden olan Mümtaz Turhan'la tanışmasına giden sürecin başladığı mekân olmasının yanısıra, Altan Deliorman'a göre Marmara Kıraathanesi "alelâde bir kahvehaneden çok akademik konuların konuşulduğu, fikir tartışmalarının yapıldığı, dost meclislerinin kurulduğu bir yer"dir.²² Daha evvelinden Yahya Kemâl Beyatlı gibi isimlerin müdavimlerinden olduğu Küllük Kahvesi'nin 1950'lerin ortasındaki imar planlaması yüzünden yıkılmasıyla onun yerine geçen Marmara Kıraathanesi dönemin sağ entelektüellerinin ana uğrak yerlerinden birisidir. Hatta Cem Sökmen'e göre "Marmara Kıraathanesi, insanları ve sohbet konularıyla zamanının sosyal dokusunun bir yansımasıdır".²³ Buraya hemen her akşam gelen Erol Güngör, Mehmet Genç, Sezai Karakoç, Fethi Gemuhluoğlu, Mehmet Şevket Eygi, Emin Işık, zaman zaman Necip Fazıl Kısakürek, dönemin sohbetleriyle meşhur popüler tarihçisi Ziya Nur Aksun, dönemin meşhur psikiyatri doktoru Ayhan Songar ve Ali İhsan Yurt gibi isimlerden oluşan sohbet halkasının müdavimlerindedir. Bu isimlerden Ali İhsan Yurt Erol Güngör'le Marmara Kıraathanesinde her akşam saatlerce konuştuklarını aktarırken, kendi neslinin çabuk ve isabetli yazmakta iki ustasının olduğunu ve bunlardan birinin Erol Güngör diğerinin de Mehmet Genç olduğunu aktarır.²⁴

Kendisi Erol Güngör'den dört yaş büyük olmasına rağmen Mehmet Genç'le Erol Güngör'ün bu sohbet halkalarını aşan çok derin bir dostluğu olduğu onları tanıyan üçüncü kişiler tarafından da sıklıkla vurgulanmaktadır. Marmara Kıraathanesi'ne öğrenci iken gidenlerden Nevzat Kösoğlu da hem Güngör-Genç münasebetini hem de kıraathanedeki sohbet atmosferini şöyle tasvir eder;

Erol rahmetli, ciddi, ağırbaşlı bir insandı; yaşının üstünde idi. Halbuki Mümtaz Turhan'ın genç bir asistanı idi. Erol'un masasına, Marmara'nın en kalantorlarından, müptedilerine, işportacı Hilmi'den şoför Kamil'e kadar herkes oturabilirdi. Soğuk görüntüsüne rağmen

²¹ Mehmed Niyazi Özdemir, "Erol Güngör'den Bir Hatıra", *Yeni Şafak*, 10 Temmuz 2016. Özdemir bu hatırasını nerdeyse aynı sözlerle Marmara Kıraathanesi üzerine müstakil bir çalışma yapan Cem Sökmen'e de anlatmıştır. Bkz; Cem Sökmen, *Marmara Kıraathanesi: Beyazıt'ta Bir Hayat Sahnesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2017, s. 106.

²² Altan Deliorman, *Türk Yurdunun Bilgeleri*, s. 16.

²³ Cem Sökmen, *Marmara Kıraathanesi: Beyazıt'ta Bir Hayat Sahnesi*, s. 48.

²⁴ Ali İhsan Yurt, "Arkadaşı Anlatıyor", (İçinde) *Erol Güngör*, s. 79. (Bu yazı daha önce *Türk Kültüründe Dağarcık* Dergisinde, Haziran 1984 yılında yayımlanmıştır.)

yumuşak ve geniş gönlü idi. İçeri girince genellikle ocağa yakın, duvar dibinde bir masaya otururdu. Anladınız ki, Mehmet Genç ya oradadır, ya da gelmek üzeredir. O da, Ömer Lütfi Barkan'ın asistanı. Yani, mensubiyeti çok prestijli.²⁵

Mehmet Genç'in kendisi de Erol Güngör' n Amerika'da bulunduğu süre dışında 22-23 yıl hemen her gün görüŐtüklerini ve özellikle tarih, kültür ve Türkiye'nin mevcut kültürel buhranları üzerine konuştuklarını aktarır.²⁶ Yine Beşir Ayvazoğlu da Erol Güngör' n Marmara Kır athanesiyle münasebetine dair Şunları yazar;

Erol Güngör akademik kariyerini yaparken,  niversitenin duvarları dışındaki hayattan da kopmamıŐ, bir yandan gazetelerde yazarken, diğer yandan başta Marmara Kır athanesi olmak üzere, alternatif bir kültür hayatının canlı bir Şekilde yaŐandđı mahfillere girip  kmaya başlamıştır. Bu mahfillerde Ziya Nur, Ali Osman Yurt (Ali İhsan Yurt olmalı, y.Ő.) vb. gibi Osmanlı irfanını devam ettiren birçok insandan faydalanmak için çok özel bir gayret sarf eden ve kitaplardan edinilemeyecek bilgileri onlardan  ğrenen Erol Güngör'  bir gün İskenderpaŐa cemaatiyle sohbet ederken, bir başka gün Yahya Efendi Derg hi'nda Mesnevi dersi dinlerken yahut Ziya Uygur'la Tevrat, Yahudilik ve masonluğa dair meseleleri tartışırken görmenin mümkün olduğunu yakın dostlarından dinlemiŐtim.²⁷

Bu anlatılardan çıkan sonuç Güngör' n toplumun hemen her kesimiyle diyalog kurabilen, en  trefilli meseleleri en  li m nevverlerle tartıŐabilmesinin yanısıra halktan yahut halkın daha özel fragmanlarından kimselerle de pekala münasebet kurabilen ve hemen hepsinden kendi okumaları ve görüşlerini zenginleŐtirme adına istifade edebilen bir aydın olduğudur. Dolayısıyla Marmara Kır athanesi Güngör için tarihsel ve teorik mal matını tartıŐabileceđi, farklı görüş ve tahlilleri dinleyebileceği kıymetli bir entelektüel ortam sunmuŐtur. Zira kendisinin Türk aydınına yönelik temel eleştirileri de halka yabancılık, kendini halkın üstünde görme ve halkla ortak noktalar kurma eksiklikleridir. Bir anlamda Marmara Kır athanesi barındırdđı halkın hemen her katmanından insan profiliyle Erol Güngör' n bu eleştiri noktalarından sıyrılabilmesine de katkı sunmuŐtur. Marmara Kır athanesi'nin Güngör için esas ehemmiyeti ise onun entelektüel bir ortam sunmasıdır. Zira yeni  niversiteler kurulmasına dair görüşlerinde değinileceği üzere, kendisinin yeni  niversiteler kurulmasına itiraz etmesinin temel sebebi  niversitenin aynı zamanda

²⁵ Osman  akır, *Hatıralar yahut Bir Vatan Kurtarma Hikayesi: Nevzat Kösoğlu ile Söyleşiler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 98.

²⁶ Mehmet Genç, "Arkadaşı Erol Güngör'  Anlatıyor", (içinde) *Erol Güngör*, s. 62.

²⁷ Beşir Ayvazoğlu, "Yiğit İken  len  lim: Erol Güngör", (içinde) *Defterimde Kırk Suret*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 140.

entelektüel bir ortamı gerektirdiği ve bunun da taşra vilayetlerinde mümkün olmadığı görüşüdür. Güngör'ün böyle düşünmesinde Marmara Kıraathanesi'ndeki verimli ortamının payı olsa gerektir.

Marmara Kıraathanesi'nin Erol Güngör'e dair anlatılarında vazgeçilmez isim Ziya Nur Aksun'dur. Ziya Nur Aksun Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olmuş; fakat mesleğini icra etmeyip İstanbul'da matbaacılık işiyle uğraşmaktadır. “Marmara”yı Marmara yapan isimlerin başında gelmektedir. Engin bir tarih bilgisinin olduğu, Osmanlı'yı ve Osmanlı tarihini çok önemsendiği aktarılmaktadır.²⁸ Nevzat Kösoğlu'na göre Aksun, “İslâm'a, Osmanlı Saltanatına, Hilafete son derece bağlı, hassasiyetleri son derece yüksek bir insan”dır.²⁹ Yine dönemin diğer Marmatörlerinde de Osmanlı'nın önemsendiği, benimsendiği anlaşılmaktadır. Ziya Gökalp ve Kemalist milliyetçi çizginin dışladığı, yok saydığı Osmanlı mirasının Marmara Kıraathanesi müdavimlerince bir hayli kanıksandığı görülmektedir.

Kendisi Ankara'da yaşamasına rağmen İstanbul'a gittikçe Marmara'ya uğrayan ve Erol Güngör'le hususi bir münasebeti olduğu bizzat Güngör'ün yazdıklarından ortaya çıkan Dündar Taşer ismini de Osmanlı bahsinde mutlaka zikretmek gerekir. Dündar Taşer'in Erol Güngör düşüncesi üzerinde bariz bir etkisi vardır. Güngör'e göre Taşer, “bizim tarihimizdeki “Vefî” ve “Alp” tiplerinin her ikisinin de özelliklerini” uhdesinde taşıyan biridir.³⁰ Taşer'in Güngör üzerindeki etkisinin en müşahhas örneği ise hiç şüphesiz her iki ismin de Osmanlı'ya olan muhabbetlerinde görülebilir. Dündar Taşer Osmanlı'ya adeta hayrandır; ona göre Osmanlı “kudretli, adaletli, haşmetli” bir devlettir. Türk milleti büyük devlet bilinci ve şuuruna sahip bir millettir ve Osmanlı bu devlet bilincinin tecessüm etmiş halidir. Kardeş katlinden devşirme sistemine kadar Osmanlı tartışılan hemen her uygulamasında bu devlet bilinci ve şuuruyla hareket etmiştir.

²⁸ Ziya Nur Aksun'a dair bilgiler daha çok ikincil isimlerden gelmez. Zira 1976 yılında ağır bir felç geçiren Aksun okuma ve konuşma yetisini kaybetmiş ve vefat ettiği 2010 yılına kadar sadece bir miktar sol elini kullanmak suretiyle yaşamını idame ettirmiştir. Dündar Taşer'e dair Marmara Kıraathanesi'ndeki sohbetlere dayanan *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi* kitabı sağlığında (1974 yılında) yayımlanan tek telif kitabıdır. Aksun'un etraflı bir Osmanlı Tarihi çalışması içinde olduğu aktarılmaktadır ve nitekim bu çalışması 1994 yılında Ötüken Neşriyat tarafından 6 cilt olarak yayımlanmıştır. Ayrıca Aksun sağlığında Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin *İslâm Tarihi* eserini notlar ve açıklamalarla yayınlamıştır.

²⁹ Osman Çakır, *Hatıralar yahut Bir Vatan Kurtarma Hikayesi: Nevzat Kösoğlu ile Söyleşiler*, s. 102.

³⁰ Erol Güngör, “Taşer'in En büyük Hizmeti”, *Töre*, Sayı: 97, Haziran 1979, s. 16.

Taşer'in sohbetlerinden, Ziya Nur Aksun'un notlarına dayanarak hazırladığı *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si: Osmanlı Devlet Anlayışı* kitabı adeta Osmanlı'ya meftun bir aydının Osmanlı devlet anlayışı çözümlemesidir. Ayrıca Taşer'in Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden meseleleri tartışırken büyük oranda aydın-halk ikiliği dikotomisine başvurması da Güngör-Taşer düşünce etkileşiminin nişanelerinden biri olarak kabul edilebilir. Taşer'in aydın konusundaki hükmü kat'idir ve ona göre "Türk milletinin geleceği, kendi milliyetinden çıkmış, doğasındaki özellikleri yitirmiş, Doğu'dan ve Batı'dan tuhaflik maddeleri arayan bir zavallılar grubuna bırakılamaz".³¹ Dolayısıyla da Türkiye'nin aydınla halk arasındaki zıtlığı gidermesi gerekir ve Türk aydını halkın istediği adam olmak zorundadır.

Aydın konusundaki Taşer'in sözleri büyük oranda milliyetçi-muhafazakâr aydınların birçoğunda farklı derecelerde de olsa görülebilir. Ancak Taşer'in aydın mevzuuna ek olarak meseleyi Osmanlı'dan itibaren tarihsel bütünlük içerisinde ele alması ve Osmanlı'yı yaşanmış, bitmiş bir tecrübe olarak telakki etmemesi önemlidir. Erol Güngör'ün tarihe ilgisi, meseleleri tarihî bağlamı ve sürekliliği içinde ele alması ve özellikle Osmanlı'ya yaklaşımı itibariyle Ziya Gökalp'i bile eleştirmesi Marmara Kıraathanesi'nin fikrî atmosferiyle ve Dündar Taşer'in görüşleriyle uyum içerisinde dir. Taşer'in Erol Güngör düşüncesinde tayin edici bir yeri olduğunu vurgulayan Tahsin Görgün, Taşer'in onun için sadece fikir aldığı bir yol gösterici olmadığını, 'bizim milletimizin dün yaşadığı gerçeği, bugün de gördüğü büyük rüyayı' temsil eden, müstesna bir insan olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla onun için "onu dinlerken ruhlarımızın yükseldiğini hissediyorduk"³² diyen ve onu kaybettikten sonra uzun müddet yarı mefluç dolaştığını söyleyen Güngör nazarında

³¹ Ziya Nur Aksun, *Dündar Taşer'in Büyük Türkiye'si: Osmanlı Devlet Anlayışı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 64.

³² Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, Yer-Su Yayınları, İstanbul, 2019, s. 116. Erol Güngör Dündar Taşer'in ölümünden sonra yazdığı yazıda onu biraz da abartılı ve yarı-mistik bir üslupla şöyle tasvir eder; "Bir âlimin dikkati ve titizliği ile bir sanatkârın zerafetini, bir velinin ızdırabını kendine saklayıp sevgi ve şefkati başkalarına sunan diğergâmlığını, bir Türk köylüsünün karşısındakini küçülten tevazu ve mahcubiyetini, bir Osmanlı paşasının vekar ve azametini şahsında toplayabilmek için mutlaka yukarılarda bir kaynaktan ilham alıyor olmalı, çünkü bu vasıfları bir araya getirmek her fâniye nasip olacak gibi değil."; Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Yer-Su Yayınları, İstanbul, 2019, s. 101. Yine Taşer'in ölümünden iki yıl sonra yazdığı yazıda ise onun yokluğunu şöyle tasvir edecektir; "Taşer'in ölümünden bu yana geçen iki yıldır hep vücudumun ve zihnimin yarısı kopmuş gibi yaşıyorum. Onu yakından tanımak ve anlamak bahtiyarlığına erişmiş olanlar da herhalde aynı eksikliği duyuyorlardır. Biz O'nun ölümüyle bir dostu değil, dünyamızın bir yarısını kaybettik." Bkz: Erol Güngör, "2. Ölüm Yılında Dündar Taşer", *Orta Doğu*, 14 Haziran 1974, s. 1.

Dünder Taşer geçmişte, Osmanlı örneğindeki hadisenin yaşanmış bitmiş bir mazi olmadığını, pekala bir realite de olabileceğinin örneğidir adeta.³³

Osmanlı irfanından başka Ziya Nur Aksun, Ali İhsan Yurt gibi isimler Nur cemaatiyle de iltisaklı isimlerdir. Ziya Nur Aksun Zübeyir Gündüzalp vasıtasıyla Said Nursi'nin eserleriyle tanışır ve üniversite yıllarında Said Nursi'yi sık sık ziyaret eder.³⁴ Beşir Ayvazoğlu da yaz tatillerinde *Emirdağ*'da risale çoğaltmak şeklinde sıkı bir disiplinden geçtiğini söylediği Ziya Nur Aksun'un adındaki "Nur"un, soyadı olmadığını, bunun çok yakınında bulunduğu Bediüzzaman'a bağlılığını gösteren bir nişane olduğunu iddia eder.³⁵ Yine Marmara Kıraathanesinin müdavimlerinden sahaf Muzaffer Ozak da Karagümrük'teki Cerrahi Dergâhı'nın 1966'da şeyhi olmuştur.³⁶ Erol Güngör'ün ise herhangi bir dinî cemaatle/tarikatla doğrudan bir iltisakı tespit edilememiştir. Ancak Güngör'ün ailesinde, özellikle dedesi vesilesiyle önemli bir dini irfan geleneğiyle büyüdüğü yukarıda aktarılmıştı. Marmara Kıraathanesi'ndeki yakın dost meclisinin de dini yönleri baskın milliyetçi-muhafazakâr aydınlardan müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla din meselesi Güngör'ün düşüncesinde esaslı bir yere sahipken bunun ailevî sebepleri olmakla beraber entelektüel mahfiller ve çevresinin de buna uygun ortamı sağladığı görülmektedir. Marmara Kıraathanesi'nin en aktif ve mümbit dönemi olarak aktarılan 1958-1971 arasının Güngör'ün fikirlerinin şekilleniş evresine denk gelmesini de bu bağlamda not etmek gerekir. 1970'lerin ortasından itibaren Ziya Gökalp üzerine yazdığı metinde iyice tebarüz eden dine yaklaşımı 1980'lerle birlikte bizzat İslâm ve İslâm'ın meselelerine yoğunlaşmasıyla daha da görünürlük kazanacaktır.

1969 yılında akademik ve ilmî yönden adeta müşidi kabul ettiği Mümtaz Turhan ölür. 1970 yılında ise "Şahıslararası İhtilaflarda Lisannın Rolü" başlıklı teziyle doçent olur. Bu yıllarda kalbinden ciddi bir rahatsızlık da geçiren Güngör'ü esas sarsan olay ise 1972 yılında kendisine pek değer verdiği Dünder Taşer'in ölmesidir. Taşer

³³ Tahsin Görgün, "Erol Güngör'ün İlmî ve Fikri Gelişimi ve Düşüncesinin Ahlâkî Ciheti", (içinde) *Kültür Ocağında Bir Müttefekkir: Erol Güngör*, KOCAV Yayınları, İstanbul, 2009, s. 184.

³⁴ Cem Sökmen, *Marmara Kıraathanesi: Beyazıt'ta Bir Hayat Sahnesi*, s. 75.

³⁵ Beşir Ayvazoğlu, "Fetih Devirlerinden Kopup Gelmiş Bir Adam: Ziya Nur Aksun", (içinde) *Defterimde Kırk Suret*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 102. Nevzat Kösoğlu da, Ziya Nur Aksun'un, Bediüzzaman'ın kitaplarında "Hukuktan bizim Ziya" diye adının geçtiğini ve fakat Marmara'da tanıdığı yıllarda O'nda (Ziya Nur Aksun'da) öyle bir ize rastlamadığını aktarmaktadır. Bkz; Osman Çakır, *Hatıralar yahut Bir Vatan Kurtarma Hikayesi: Nevzat Kösoğlu ile Söyleşiler*, s. 102. Ayrıca Nevzat Kösoğlu Ali İhsan Yurt'un da "Nurcu" olduğunu ancak o dönem Nurcuların kapalı insanlar olarak bilinmesinin aksine kendisine çok güzel kitaplar tavsiye ettiğini aktarır.

³⁶ Cem Sökmen, *Marmara Kıraathanesi: Beyazıt'ta Bir Hayat Sahnesi*, s. 91.

üzerine *Töre* Dergisinde art arda üç yazı neşreder. 1973 yılında Şeyma Taşcıoğlu ile evlenen Erol Güngör akademik çalışmalarının yan ısıra aylık ve haftalık dergilere ek olarak günlük gazetelerde de yazmaya başlar. Ayrıca kendi fikrî çerçevesiyle de uyumlu çeviriler yapar.

1.2. Eserleri

Hocası Mümtaz Turhan'a ithaf ettiği ve büyük oranda makalelerinin bir araya getirilmesiyle oluşan *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* kitabı 1975 yılında yayımlanır. Bu kitaptaki 25 yazının 21'i *Töre* dergisinde yayımlanmıştır. Bu bağlamda *Töre* Dergisinin '70'ler sağ-milliyetçi düşüncesi için önemli bir konum işgal ettiğini söylemek gerekir. *Törenin* sahibi ve neşriyat müdürü Emine Işınso³⁷ (Öksüz) iken Erol Güngör ilk sayısından itibaren fikren birçok gelişkin makalesini bu dergide yayınlamıştır. Ayrıca *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* kitabı milliyetçi camiada hayli kuvvetli tesirler uyandırmıştır ve bunda Erol Güngör'ün *Orta Doğu* Gazetesinde yazdığı günlük başyazılar vesilesiyle hayli popülerleşmesinin de katkısının olduğu iddia edilmektedir. Güngör'ün ölümünden sonra yazdığı yazısında Ahmet Bican Ercilasun da bu noktaya işaret eder; "Öyle zannediyorum ki onun milliyetçi geniş kitle tarafından tanınmasını ve bu kadar sevilmesini sağlayan; son yıllarda birbiri ardına çıkan kitaplarıyla ve idareciliği ile birlikte, o günlerde *Orta Doğu*'da yazdığı yazılardır."³⁸ Zira siyasetle fazlasıyla iştiğal eden Türk aydını düşünsel yönü belirgin siyasal yazıları iştiyakla okumakta ve bu yazıların müellifinin kitabına da aynı iştiyakı göstermektedir. Buna benzer bir durumun 1960'ların sonunda Doğan

³⁷ Derginin künyesinde kurucusu Halide Nusret Zorlutuna, sahibi ve neşriyat müdürü olarak kızı Emine Işınso (Öksüz) görünmekte ve ilk sayının kapağında *Töre* ismi varken künye kısmında dergi adı olarak "*Ayşe*" ismi görülmektedir. Nitekim Derginin *Töre* olarak birinci sayısı olan Mayıs-Haziran 1971 sayısı da 29. sayı olarak çıkmıştır. Sonraki sayılarda ise tüm sorumluluğu Emine Işınso almış ve dergi adı kapakta ve künyede *Töre* olarak geçmektedir. AYŞE'den TÖRE'ye geçişe 30. sayıda bir açıklık getirme gereği hisseden Emine Işınso şöyle yazmaktadır; "Aslında TÖRE, yirmi sekiz aydan beri Ankara'da çıkarmakta olduğumuz "AYŞE" isimli derginin devamıdır. AYŞE, adı üstünde, daha çok hanımlarımıza, çocuklarımıza hitap eden ve genellikle 'ev', 'aile' konularını ele alan bir dergiydi. Milliyetçi harekete yalnız bu konular açısından hizmet etmeğe çalışıyordu. "AYŞE"yi mütevazı havasından ve dar sınırlarından çıkarmağa, bizi, memleketin bugün içinde bulunduğu şartlar ve milliyetçi hareketin günlük politikanın üstünde bir fikir ve sanat dergisinden yoksun bulunuşu zorlamıştır. Kurucumuzun gayeleri doğrultusunda, "AYŞE" sınırlarını aşarken, şekil ve isim değıştirmeğe karar verdik. Sayın Dündar Taşer; 28. sayıda "AYŞE"nin, "TÖRE" olacağını bildirirken şöyle yazmıştı: 'Türk Milleti'nin mazisinden gelen değerleri geleceğe yöneltmek için halin doğrultularını tespit ederken, kıymetli kurucunun gayelerine sadakatten ayrılmadan, özü yitirmeden yürümek arzusunadadır.' Bu arzuya en uygun isim, bizce, "TÖRE" idi. Çünkü, elbet, milliyetçi hareket Türk'ün töresinden doğmuştur ve öz değerlerimizi muhafaza ederek, milletimizi; sosyal, kültürel ve teknik alanda dünya milletleri arasında üstün seviyeye ulaştırma çabasındadır."; E. I., "TÖRE"ye Dair", *Töre*, Sayı: 30, Temmuz 1971, s. 39.

³⁸ Ahmet B. Ercilasun, "Erol Güngör Hakkında", *Töre*, Sayı: 145, Haziran 1983, s. 5.

Avcioğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni* kitabı için de söz konusu olduğu söylenebilir; zira Avcioğlu'nun *Yön ve Devrim* dergisi ve gazetesindeki yazıları ve bundan mütevellit popülaritesinin *Türkiye'nin Düzeni*'nin etki sahasında da belirleyici olduğu gözlemlenebilir.³⁹ Avcioğlu'nun kitabı sonraki yıllarda çokça tartışılsa da yayımlandığı dönemde bir yılda dört baskı yapmış; ilk üç baskıda toplamda 16 bin, dördüncü baskıda ise bir 16 bin daha basılmıştır.⁴⁰ Erol Güngör'ün kendisinin belirttiğine göre de *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* 1975'ten 1980'e kadar dört baskı yapmıştır.⁴¹

1980'den öldüğu tarih olan 1983'e kadar Erol Güngör tercüme ve farklı türdeki yazıları dışında 4 telif eser daha neşreder. Bunlardan ilki 1980 yılında yayımlanan *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*'tir. Bu kitaba yazdığı önsözde Güngör aslında tüm yazı serüveninin gayesini şöyle açıklar; “Bundan önceki bütün yazılarımız gibi bu kitaptaki denemelerin de bir tek ana teması var: Çağdaş bir Türk millî kültürü kurmanın gereği ve bunun yolları”.⁴² Ele aldığı bütün konuların da bu gaye ile uzak-yakın ilişkileri bakımından tahlil edildiğini belirtir.

Erol Güngör'ün 1970'lerin ikinci yarısından itibaren İslâm'la daha meşgul olduğu görölmektedir. İslâm'ı milliyetçilik ve Türklük için yazılarında hep ön planda tutan Güngör ayrı bir inceleme nesnesi olarak da İslâm üzerine ilgisini artırmıştır. Bu ilgisinin bir neticesi olarak da 1981'de *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* kitabı çıkar.⁴³ 1981 yılı Atatürk'ün doğumunun 100. yılı olması vesilesiyle Atatürk Yılı ilan edilmiştir ve o dönemde birçok anma, özel sayı vs. yapıldığı görölmektedir. Nitekim Erol Güngör'ün de '80 öncesinde yoğun fikrî yazılarını yazdığı *Töre Dergisi* Kasım 1981 tarihli 126. sayısında, kapağında Atatürk resmi ve altında “Atatürk 100 yaşında” ibaresiyle çıkar. Derginin birinci yazısı ise şöyle başlar; “1981, yüzüncü doğum yılı münasebetiyle Atatürk yılı: Bu yıl, Atatürk'ü bir askerî, politik dehâ olarak anlamamız; manzumecilik veya gazete fıkıracılığından arındırılmış bir şekilde

³⁹ Kurtuluş Kayalı, “Kültürel Süreklilik”, (İçinde) *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 25.

⁴⁰ Fikret Otyam, “Doğan Avcioğlu ile Bir Konuşma”, (İçinde) *Doğan Avcioğlu: Bir Yön Türk'ün Ardından*, Hikmet Özdemir, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 282.

⁴¹ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Yer-Su Yayınları, İstanbul, 2019, s. 3.

⁴² Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 3.

⁴³ Dönemin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Bekir Topaloğlu'nun bu kitabı okuduktan sonra “Türkiye'de böyle bir kitap yazabilecek insan var mıymış, doğrusu çok taaccüp ettim” dediği aktarılır. Bakınız; Osman Sezgin, “Bir İlim ve Fikir Adamı Olarak Erol Güngör”, (İçinde) *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, s. 31.

kavramamıza imkân verecek çalışmalar yapılmalıdır”.⁴⁴ Ayrıca Aralık 1981 tarihli 127. sayısının kapağında da Atatürk ve ona ait bir söz vardır. Erol Güngör’ n bu sayılarda yayımlanmış bir yazısı yoktur.

Öte yandan 1981 yılı aynı zamanda Hz. Muhammed’in Mekke’den Medine’ye Hicretinin 15. yüzyılıdır. Erol Güngör de *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*’ni “Hicretin 15. Y zyılına Armağan” alt başlığıyla yayımlar.⁴⁵ Bu ibare Ötüken Neşriyat’tan çıkan baskılardaki kitaplarda görünür bir Şekilde mevcuttur.⁴⁶ Yine Türkiye Yazarlar Birliğı tarafından 29 Mayıs 1982 tarihinde Ankara’da düzenlenen “15. Hicr  Asırda İslâm” başlıklı seminere de “Türkiye’de Gelişen Tasavvuf Hareketi  zerine Müşahede ve Yorumlar” başlıklı bir tebliğ gönderir.⁴⁷ Aynı yıl, yani 1982 yılında, bir diğerkelif eseri *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* yayımlanır. Bu iki kitap hem Erol Güngör’ n fikrî yönelim ve ilgisindeki değışimi ve çeşitlenmeyi göstermesi bakımından hem de o dönemde milliyetçi çevrelerin çok da gündemine girmeyen meselelere eğılmesi itibarıyla ayrı bir önemi haizdir. Nitekim *İslâmın Bugünkü Meseleleri* tekrar tekrar basılan ve Erol Güngör’ n en çok bilinen ve okunan çalışmalarından biridir. Bu iki eser  zerine Ahmet Yaşar Ocak’ın Şu değerlendirmesi ise eserlerde ele alınan konu ve yapılan tespitlerin mahiyetini göstermesi açısından hayli manidardır;

Uzman ilahiyatçı olmayan laik bir sosyal bilimcinin, İslam ve Modernleşme konusunda, eğer önyargıların esiri olmaz ve objektif davranabilirse, İslam ve kültürü hakkında yol gösterici, aydınlatıcı yaklaşım ve perspektifler ortaya koyabileceğini ve ciddi bilimsel ve düşünsel katkılar yapabileceğini, vaktiyle Prof. Erol Güngör ve Cemil Meriç mükemmel bir Şekilde göstermişlerdi. Erol Güngör’ n bence Türk fikir hayatının bu konudaki en ciddi eserlerinden

⁴⁴ S. K. Tural, “Atatürk-Kavramlar-1980’li Yıllar”, *Töre*, Sayı 126, Kasım 1981, s. 2.

⁴⁵ İslâmın Bugünkü Meseleleri kitabı için düşünülen ilk başlığın “İslâm Dünyasının Bugünkü Problemleri” olduğu anlaşılmaktadır. Zira Erol Güngör Kasım 1980’de yazdığı bir yazıda bu kitaptan uzun iktibaslar yapar ve bu iktibasları da “yakında yayımlanacak olan ‘İslâm Dünyasının Bugünkü Problemleri’ adlı kitabımdan” Şeklinde bir açıklamayla verir. Bakınız; Erol Güngör, “Medrese, İlim ve Modern Düşünce”, *Töre*, Sayı 114, Kasım 1980, s. 9. Bu açıklamadan söz konusu çalışma için ilk düşünülen ismin “İslâm Dünyasının Bugünkü Problemleri” olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kitabın isminin nihai Őekline yayınevinin tercihleri doğrutusunda mı karar verildiğı yoksa bizzat bu değışikliğı Erol Güngör’ n m  yaptığı tam olarak bilinmemektedir. En nihayetinde ise alışma “İslâm Dünyasının Bugünkü Meseleleri” ismiyle yayımlansa idi, çalışmanın içeriğini yansıtması bakımından bu terkinin daha yerinde bir isimlendirme olacağı bir tespit olarak söylenebilir.

⁴⁶ Erol Güngör’ n eserleri çoğunlukla Ötüken Neşriyat’tan çıkmıştır. Ancak uzun süredir baskısı olmayan kitapları varisleri tarafından kurulan Yer-Su Yayınlarından çıkmaya başlamıştır. *İslâmın Bugünkü Meseleleri* de Yer-Su Yayınları tarafından 2021’in hemen başında yayımlanmıştır. Fakat Ötüken baskılarında kapakta yer alan “Hicretin 15. Y zyılına Armağan” ibaresi Yer-Su Yayınlarından çıkan baskıda yoktur.

⁴⁷ Asım  z, “Tarihe, Kültüre ve Dünyaya Açılan Düşünür: Erol Güngör”, s. 195-196.

ikisi olarak kabul edilmesi gereken *İslam'ın Bugünkü Meseleleri ve İslam Tasavvufunun Meseleleri* isimli kitapları, bu konuda en güzel iki örnektir. Ne yazık ki bu çok önemli bu iki kitap, bırakınız laik aydınları, Müslüman aydınlar arasında dahi layık oldukları ilgiyi ve tartışma zeminini bulamamışlardır. Eğer bu kitaplar Batı'da yayımlanmış olsalardı, onları tartışan kaç seminerin veya yuvarlak masanın düzenleneceğini, kaç kitabın veya makalenin yayımlanacağını tahmin edebiliyorum.⁴⁸

Erol GÜNGÖR'ün hayatta iken yayımlanan son telif eseri ise yine 1982 yılı içerisinde çıkan *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*'tir. Bu kitabında da farklı mecralarda yayımlanan yazılarını bir araya getiren GÜNGÖR “Türkiye'nin son yüzyılda geçirdiği kültür değişmesinin çeşitli boyutlarına”⁴⁹ dair değerlendirmelerini toplu şekilde ifade eder. Türk Dili, Milli Eğitim, Din Eğitimi, Ordu ve Siyaset ilişkisi, Türkiye'nin kültür politikası bu boyutlardan bazılarıdır. Bu bağlamda GÜNGÖR'ün bu metni uzun süredir üzerinde durduğu ve tüm yazdıklarının gayesi olarak tavsif ettiği ‘milli kültür’ meselesini ele almak için “giriş mahiyetinde bir eser olarak okunabilir”.⁵⁰

1.3. Rektörlük Deneyimi

Erol GÜNGÖR'ün ‘80 sonrasındaki birkaç yılı için son derece önemli bir hadise de Selçuk Üniversitesi rektörlüğü dönemidir. Bilindiği üzere 12 Eylül Darbesinden sonra Yükseköğretim Kurulu (YÖK) kurulur ve yeni kurulan üniversitelere rektör atanması gündeme gelir. Esasında Erol GÜNGÖR yeni kurulan üniversitelere dair yazdığı bir yazıda mevcut üniversiteleri geliştirmektense yeni üniversiteler açılmasını eleştirir. Yoğun devlet desteği ve gayretlere rağmen Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin hâlâ sunî teneffüsle ayakta kalabildiğini belirten GÜNGÖR buna da Erzurum vilayetinin iklim ya da doğa şartlarının, öğretim elemanlarının maddi kaygılarının sebep olmadığını belirtir. Zira ona göre bir üniversite, “herşeyden önce akademik bir çevre ister; oradaki bir hoca en basit bir araştırma için İstanbul ve Ankara'nın kütüphane ve arşiv imkânlarına muhtaç bulunuyorsa, uğraştığı meseleler üzerinde görüşmek için yine İstanbul ve Ankara'daki meslektaşlarını aramak zorundaysa böyle bir üniversite kökleşip gelişemez”.⁵¹ Ancak bu yazıyı yazdıktan

⁴⁸ Ahmet Yaşar Ocak, “İslami Bilimler ve Modernleşme Problemi”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 19, 2004, s. 22.

⁴⁹ Erol GÜNGÖR, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, s. 3.

⁵⁰ Asım Öz, “Tarihe, Kültüre ve Dünyaya Açılan Düşünür: Erol GÜNGÖR”, s. 189.

⁵¹ Erol GÜNGÖR, “Yine Üniversite Davası”, *Yeni Sözcü*, Sayı: 20, 20 Nisan 1981, s. 3. Erol GÜNGÖR'ün bu konudaki yazdıklarının fikrî planda ve kendi içinde tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira daha önce de Malatya'ya İnönü Üniversitesi kurulması gündeme geldiğinde bu durumu sert bir şekilde

yaklaşık 2 yıl sonra Erol Güngör Selçuk Üniversitesi'ne rektör atanır. İlk etapta tutarsızlık gibi gelebilecek bu tavır ve kararında ne gibi faktörler etkili olmuştur?

İlk olarak Erol Güngör'e Karadeniz Teknik Üniversitesi teklif edilir. Ancak sağlık sorununu gerekçe göstererek bu teklifi reddeder. Daha sonra ise ilk YÖK Başkanı olan İhsan Doğramacı Selçuk Üniversitesi'ni teklif eder. Bu süreci Erol Güngör'ün eşi Şeyma Güngör şöyle anlatır;

Şükrü Elçin Bey yakını, Erol'u çok seven bir insandı. Erol'u tavsiye etmiş, Samsun'du galiba ilk düşündükleri, hayır Trabzon'du. Ama sonra Konya dendi. İstemedi Erol, çünkü sağlığı müsait değildi buna. Fakat İhsan Doğramacı çok fazla ısrar etti. Yani o kadar ısrar etti ki, mesela annemin evini nerden bilsin İhsan Bey, oranın numarasını bile bulmuş. ... 'Ben hastayım, çalışmam, rektörlük yapamam' dediği zaman ona 'tıp fakültesi emrinde' dedi.⁵²

Dolayısıyla bu görevi kabul etmesinde İhsan Doğramacı'nın yoğun baskıları rol oynamış gözükmektedir. Gerçekten de İstanbul Üniversitesi'nin çeşitli birimlerinden birçok hoca Erol Güngör'ün davetiyle Selçuk Üniversitesi'ne geçmiştir. 2021'in başında ölen Nur Vergin de bunlardan biridir. Onun aktarımına göre, Vergin ve Güngör din sosyolojisi araştırma merkezi kurmak, bu merkeze zengin bir kütüphane kazandırmak, yurtdışından konunun otoritelerinin de katıldığı bir din sosyolojisi sempozyumu tertip etmek konularında sözleşmiştir.⁵³ Nur Vergin Selçuk Üniversitesi'nde kısa bir süre görev yapsa da, Erol Güngör'ün erken ölümü üzerine tüm bu projeler gerçekleşmez ve Vergin de İstanbul'a döner. Bunun gibi Tıp Fakültesi'nden de birçok hoca Erol Güngör'ün daveti üzerine Konya'ya gitmiştir.

tenkit eden üniversite kurmanın mandıra kurmaya benzemeyeceğini söyleyen bir yazı yazmıştır; Bakınız, Erol Güngör, "Mandıra ve Üniversite", *Orta Doğu*, 18 Haziran 1974. Aslında Erol Güngör'ün bu tespitleri Türk sağındaki 1980 öncesi müşterek tutumun bir tezahürüdür. Üniversite ve ilim adamları zümresini ziyadesiyle önemseyen milliyetçi-muhafazakâr aydınlar ilmin mekânsal ve toplumsal asgari şartlarının olduğunu vurgularlar. Erol Güngör'ün 12 Eylül sonrası yeni üniversiteler açılmasını eleştirmesi gibi Mümtaz Turhan da kendi memleketi olan Erzurum'a üniversite açılmasına eleştirel yaklaşmıştır. Zira "ilim, ferdî gayret ve kabiliyette tezahür etmesine rağmen içtimâî seviye ve muhite bağlı olan bir kültür faaliyetidir." diyen Turhan'a göre "Bugün siyasî icaplar, içtimâî temayüller ne olursa olsun şarkta yeni bir üniversite kurmak, mevcut şartlar içinde imkânsız ve faydasız, hattâ zararlı bir teşebbüs olacaktır." Bkz. Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hal Çareleri*, s. 91 ve 98. Aynı şekilde, hem de o dönem Trabzon milletvekili olan Osman Turan da kendi memleketi olan Trabzon'a üniversite açılmasına karşı çıkmıştır. "Türkiye'de henüz İstanbul ve Ankara Üniversitelerini kemâliyle kurmaya muvaffak olmadığımız halde, üçüncü ve dördüncü üniversitelerinin kurulmasında memleket menfaatine uygun bir durum yoktur" diyen Osman Turan Meclis'te de aleyhte oy kullanmıştır. Bu konudaki alıntı ve bilgiler için bakınız; Nasrullah Uzman, "Türkiye Siyasetinde Sıra Dışı Bir Portre: Prof. Dr. Osman Turan", *Millî Mecmua*, Sayı 19, Mart-Nisan 2021, s. 79.

⁵² "Ailesi Erol Güngör'ü Anlatıyor", (İçinde) *Erol Güngör*, s. 53.

⁵³ Nur Vergin, "Sadece Sosyal Bilimleri Değil Türkiye'yi de Çok İyi Bilirdi", (İçinde) *Erol Güngör*, s. 369.

Erol Güngör rektrlg döneminde de Türk aydınını çok eleştirdiği hususlara kendisi dikkat etmiştir. Söz gelimi halktan kopuk olmakla itham ettiği Türk aydınının aksine kendisi halk ve esnafla i içe bir rektör profili çizmiştir. Aynı zamanda dönemine göre aykırı bir eylem olarak görülen Cuma namazlarına bilhassa gitmiştir. Bu türden sembolik eylemleriyle aydınla halkı yakınlaşmasını sağlamaya çalışmış ve aynı zamanda modern bir Türk aydını olarak cami ile niversitenin bir arada var olabileceğini, bunların birbirini reddetmek zorunda olan iki ayrı alan olmadığının canlı timsalini vermiştir.

Erol Güngör 24 Nisan 1983'te kalp krizinden öldü. Ölümünden sonra 1988'de *Tarihte Türkler*; 1993'te ise farklı mecralardaki yazılarından bir seçki olan *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* yayımlanır. Doktora, Doçentlik ve Profesörlük Tezleri de müstakil olarak Ötüken Neşriyat'tan, toplu halde de Yer-Su Yayınları'ndan neşredilmiştir. Ayrıca Erol Güngör'n ölmeden önce üzerinde çalıştığı ve fakat tamamlayamadığı eserleri vardır. Söz gelimi son telif kitabında, Batılılaşma meselesini müstakil olarak ayrı bir kitapta ele alacağını kendisi ifade eder.⁵⁴ Ancak bu çalışma da tamamlanamamıştır. Yine "80 veya 100 Soruda Türk Tarihi" şeklinde bir çalışması daha olduğu; Türk tarihine ilişkin temel meselelere dair etrafından sorular topladığı ve bunlara cevaben bir çalışma içerisinde olduğu aktarılmaktadır. O dönem Ötüken Neşriyat'ın başındaki kişi olan Erol Kılınç bu sorulardan 12 tanesine Güngör'n verdiği cevabı daktilo ettiklerini aktarmaktadır. Bunlardan ikisi, "Türklerin Aşiretten Devlete Geçişte Karşılaştıkları Meseleler Hakkında" başlığıyla *Türk Yurdu* dergisinin şubat 1987 sayısında yayımlanmıştır.⁵⁵

1.4. Aydınlar Ocağı ile İlişkileri

Selçuk niversitesi'ne rektör atanmasıyla da bağlantılı bir şekilde gündeme gelen hususlardan birisi de Erol Güngör'n Aydınlar Ocağı'yla ilişkisidir. Resmi adıyla "Aydınlar Ocağı Derneği" 14 Mayıs 1970 tarihinde İstanbul'da kurulmuştur.⁵⁶ Aydınlar Ocağı aslında 1962 yılında kurulan Aydınlar Kulübünün büyük oranda devamı niteliğindedir. Daha sağda diye konumlandırabileceğimiz, milliyetçi-

⁵⁴ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, s. 4.

⁵⁵ Erol Kılınç, "Erol Güngör' Anarken ... (1938- 24 Nisan 1983)", (İçinde) *Prof. Dr. Erol Güngör'n Anısına Armağan*, s. 88. Kılınç'ın elindeki diğer müsveddeler aynı eserin 89-106 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

⁵⁶ Mustafa zcanbaz, *Bir Sivil Siyaset Modeli Aydınlar Ocağı*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, s. 81.

muhafazakâr ve hatta kısmen İslâmcı isimleri bünyesinde toplayan bir örgüt görünümündedir. Aydınlar Ocağı'nın ilk başkanı Türk-İslâm Sentezi fikrinin de en önemli mimarlarından olan İbrahim Kafesoğlu'dur. Dar bir kadrosu olan, kolay kolay yeni üye kabul etmeyen Aydınlar Ocağı'nın 1970 tarihinde kabul edilen tüzüğü'nün 3. maddesinde "Aydınlar Ocağı Derneği siyasetle uğraşmaz" denmektedir.⁵⁷ Bu maddeden de anlaşıldığı gibi Aydınlar Ocağı kendisini siyaset üstü, uzman bir seçkinler kulübü olarak kabul etmiş ve öyle takdim etmiştir. "Devlete hizmet eden, devleti taşıyan münevver" düsturunu kendine misyon edindiği söylenebilir.⁵⁸

Aydınlar Ocağı her ne kadar kendini siyasetlerüstü konumlandırırsa da özellikle Milliyetçi Cephe⁵⁹ hükümetlerinin kurulmasında aktif bir dahlinin olduğu sıklıkla kurucuları tarafından dile getirilmektedir. Hatta birinci milliyetçi cephe hükümetinin kurulma sürecinde Ocak Başkanı Süleyman Yalçın başkanlığındaki toplantılara Süleyman Demirel, Necmettin Erbakan, Turhan Feyzioğlu ve Alparslan Türkeş seri konferanslar için davet edilmiş ve aralarındaki sıkıntıların halli için görüşmeler yapılmıştır.⁶⁰ Öte yandan Aydınlar Ocağı'nın bir diğer siyasi faaliyeti 12 Eylül Darbesi'nden sonra bir Anayasa taslağı hazırlamak ve bunu Milli Güvenlik Konseyi'ne sunmak olmuştur. Konsey'e sunulan taslakla 12 Eylül Anayasası'nın %75-80 aynı olduğu iddia edilse de⁶¹, Aydınlar Ocağı'nın başkan vekilliğini ve genel sekreterliğini de yapan Metin Eriş'e göre bu önerilerin ancak %50'si tahakkuk etmiştir.⁶² Yine 12 Eylül sonrası kabul edilen zorunlu din eğitiminde ve Türk-İslâm Sentezine dayalı milli kültür anlayışının şekillenmesinde Süleyman Hayri Bolay, Muharrem Ergin gibi Ocak ileri gelenlerinin katkısı olduğu ifade edilmekte ve Aydınlar Ocağı bir anlamda 12 Eylül'ün "organik aydınları" mesabesinde ele alınmaktadır. Ancak bir noktayı teslim etmek açısından şu bilgiyi eklemekte fayda

⁵⁷ "Aydınlar Ocağı Ana Tüzüğü", (İçinde) Mustafa Özcanbaz, *Bir Sivil Siyaset Modeli Aydınlar Ocağı*, s. 203.

⁵⁸ Tanıl Bora- Kemal Can, *Devlet, Ocak Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 154.

⁵⁹ 1975 ve 1977 yıllarında kurulan koalisyon hükümetlerini tanımlamak için kullanılır. Birinci Milliyetçi Cephe hükümeti Süleyman Demirel Başbakanlığında Adalet Partisi (AP), Milli Selamet Partisi (MSP), Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) ve Milliyetçi Hareket Partisi'nden (MHP) müteşekkildir. 1977 yılında kurulan Milliyetçi Cephe Hükümetinde bu partilerden CGP yoktur. Milliyetçi Cephe Hükümetleri için bakınız; Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, Hil Yayınları, İstanbul, 2010, s. 424-436, özellikle 429-430.

⁶⁰ Mustafa Özcanbaz, *Bir Sivil Siyaset Modeli Aydınlar Ocağı*, s. 88.

⁶¹ Tanıl Bora- Kemal Can, *Devlet, Ocak Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, s. 156.

⁶² Fatma Yurttaş Özcan, *Bir Aydın Hareketi Olarak Aydınlar Ocağı ve Türk Siyasetindeki Yeri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya, 2011 s. 146.

var; Aydınlar Ocağı eski genel sekreterlerinden Metin Eriş'in aktarımına göre sadece 12 Eylül döneminde değil, 1971 yılında da Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'la 14 kişilik bir Aydınlar Ocağı heyeti iki kez görüşmüşler ve ülke meselelerine dair fikirlerini arz etmişlerdir.⁶³ Yine Ocağın 1979-1981 yılları arasında genel sekreterliğini yapan Altan Deliorman da 12 Mart Muhtırasının akabinde 15 kişilik Ocağ mensuplarından oluşan bir heyetle İstanbul Sıkıyönetim Komutanı Faik Türün'ü güncel meselelere dair görüşlerini iletmek için ziyaret ettiklerini aktarır.⁶⁴ Dolayısıyla salt 12 Eylül'deki tutumları itibarıyla Aydınlar Ocağı'nın siyasetle münasebetini değerlendirmek biraz indirgemeci ve eksik kalmaktadır.

Aydınlar Ocağı'nın 12 Eylül sonrasında öne çıktığı bir diğer alan ise içinde Erol Güngör'ün de olduğu rektör atamalarıdır. Özellikle de soldan isimler 12 Eylül sonrasında üniversitelerin yeniden kadrolaşmasında Aydınlar Ocağı'nı nerdeyse tek faktör gibi gösterme eğilimindedir. Aydınlar Ocağı başkanlığı da yapan Salih Tuğ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığına atanırken, Ankara ve Gazi üniversitesi ile TRT gibi kurumlardaki kritik görevlere Aydınlar Ocağı'yla doğrudan ya da dolaylı münasebeti olan kişilerin atandığı iddia edilmektedir.⁶⁵ Öte yandan Metin Eriş rektör atamaları konusundaki bir soruya şu cevabı vermektedir; “Çok fazla müessir olabildiğimizi zannetmiyorum, eğer biz orda müessir olsaydık İstanbul Üniversitesine doğru dürüst rektörler atattırırdık.”⁶⁶ Aynı söyleşide Eriş esas İstanbul Üniversitesi rektörlüğüne Aydınlar Ocağının önde gelen isimlerinden Muharrem Ergin'i getirmek istediklerini ve fakat bunda muvaffak olamadıklarını söylemektedir. Erol Güngör'ün bilhassa hatırlatılması üzerine de, “Bir tek o doğru.” cevabını

⁶³ Fatma Yurttaş Özcan, *Bir Aydın Hareketi Olarak Aydınlar Ocağı ve Türk Siyasetindeki Yeri*, s. 241. Öte yandan 12 Eylül Darbesinden sonra *Yeni Sözcü* Gazetesi'nde, 12 Mart 1971'in hemen sonrasında milliyetçi aydınlar tarafından yazıldığı söylenen bir açık mektup yayımlanır. Bu açık mektup, gazetenin aktarımına göre, “Bir grup öğretim üyesi tarafından” 1 Ağustos 1971 tarihinde Genelkurmay Başkanı Orgeneral Memduh Tağmaç'a sunulmuştur. Mektup kabaca sol ve anarşi tehlikesine dikkat çekmekte ve bu anlamda alınması gereken tedbirleri sıralayan bir dizi önerilerle doludur. Ancak mektubu kimlerin sunduğu ya da var ise kimlerin imzasıyla bu mektubun gönderildiği *Yeni Sözcü* Gazetesi'nin ilgili neşriyatında mevcut değildir. Bu mektup için bakınız; “Memduh Tağmaç'a Sunulan Görüş Mektubu”, *Yeni Sözcü*, Sayı: 25, 25 Mayıs 1981, ss. 8-9-10. Bu mektup kuvvetle muhtemel Aydınlar Ocağı ileri gelenlerince sunulmuş bir metne benzemektedir. Bu türden mektuplarda Erol Güngör'ün bir dahli olduğuna dair elimizde herhangi bir veri mevcut değil.

⁶⁴ Altan Deliorman, *Türk Yurdunun Bilgeleri*, s. 19.

⁶⁵ Tanıl Bora- Kemal Can, *Devlet, Ocağ Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, 186. Bora ve Can uzun bir isim listesi verip bu listeye Erol Güngör'ün Selçuk Üniversitesi'ne atanmasını da ekledikten sonra parantez içine şu notu düşme gereği duyarlar; “Bu isim kalabalığı içinde, Erol Güngör'ün diğerleriyle kıyaslanamayacak bilimsel değerini teslim etmek gerekir.”; aynı yer.

⁶⁶ Fatma Yurttaş Özcan, *Bir Aydın Hareketi Olarak Aydınlar Ocağı ve Türk Siyasetindeki Yeri*, s. 263.

vermekte ve fakat bu konuya ve Güngör'ün rektör atanmasında Aydınlar Ocağının ne tür bir dahli olduğuna dair bir ayrıntı vermemektedir. Yine Aydınlar Ocağının en önemli isimlerinden olan ve 1988-1998 yılları arasında yönetim kurulu başkanlığını da yapan Nevzat Yalçıntaş da Erol Güngör'ün rektör atanması üzerine bir soruya şöyle cevap vermektedir; “Üye olmuş olabilir. Aydınlar Ocağı fikriyatında olduğu için onlara Aydınlar Ocağı öyle olmuş olabilir.”⁶⁷ Kaldı ki Nevzat Yalçıntaş Erol Güngör'ün *Orta Doğu*'da yazdığı ve I. Milliyetçi Cephe hükümetini savunduğu zaman Milliyetçi Cephe hükümeti tarafından TRT Genel Müdürlüğü'ne tartışmalı bir şekilde İsmail Cem'in yerine getirilen isimdir. Güngör bu atamayı, özellikle İsmail Cem'in görevden alınmasını desteklemiş ve fakat ilerleyen süreçte Yalçıntaş'ın idare tarzına *Orta Doğu*'daki başyazılarında ciddi eleştiriler getirmiştir.

Sabahattin Zaim'in aktarımına göre Aydınlar Ocağı'nın öncüsü konumundaki Aydınlar Kulübü'nün kurucuları arasında Erol Güngör de vardır.⁶⁸ Ancak Aydınlar Ocağı'nın yönetim kurulu listelerinde, kurucular kurulu listesinde vs. Erol Güngör'ün ismine rastlanmaz. Ocağa ait listelerde Erol Güngör ismi bir tek 30 Haziran 1981- 04 Nisan 1984 yılları arasında İlim-İstisare Kurulu Üyeleri arasında geçmektedir.⁶⁹ Yine Ocağa müntesip akademisyenlerin zaman zaman yayınladıkları bildirilerde de Erol Güngör ismine rastlanmamaktadır. Söz gelimi derneğe kayıtlı 30 öğretim üyesinin komünizm tehlikesine dikkat çekmek için 11 Ekim 1978 tarihinde yayınladıkları bildiriye imza atan akademisyenler arasında Erol Güngör ismi yoktur.⁷⁰

Öte yandan Erol Güngör'ün Aydınlar Ocağıyla doğrudan organik bir ilişkisini saptamak da çok mümkün görünmemektedir. Nitekim Erol Güngör'ün eşi Şeyma Güngör de Aydınlar Ocağı ile Erol Güngör münasebeti hakkında “bu dernekle Erol Güngör'ün çok sıkı ilişkisi olduğu hakkında bilgi ve görgüm yok.” demektedir ve Erol Güngör'ün bu örgütle sıklıkla anılmasının mahiyetinin ve sebeplerinin araştırılması

⁶⁷ Fatma Yurttaş Özcan, *Bir Aydın Hareketi Olarak Aydınlar Ocağı ve Türk Siyasetindeki Yeri.*, s. 339.

⁶⁸ Sabahattin Zaim'in Aydınlar Kulübü'nün kurucuları olarak verdiği listede Erol Güngör, Ayhan Songar, Ferruh Bozbeyli, Fethi Gemuhluoğlu, Ahmet Kabaklı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Turgut Özal, Sezai Karakoç, Mehmet Şevket Eysi, Ziya Nur Aksun, Sabahattin Zaim, Nurettin Topçu, Salih Tuğ, Mehmet Kaplan, Süleyman Yalçın gibi isimler vardır; Bkz, Sabahattin Zaim, *Bir Ömrün Hikayesi (1926-2007)*, Ed. Prof. Dr. Sedat Murat- Dr. İsmet Uçma- Yasin Beyaz, İşaret Yayınları, İstanbul, 2008, s. 326.

⁶⁹ <http://aydinlarocagi.org/ilim-istisare-kurulu-uyeleri/> (Erişim Tarihi: 22.01.2021).

⁷⁰ Mezkur bildiriye imza atan 30 öğretim görevlisi için bakınız; Mustafa Özcanbaz, *Bir Sivil Siyaset Modeli Aydınlar Ocağı*, s. 91.

gerektiğini eklemektedir.⁷¹ Dolayısıyla gerek Aydınlar Ocağı yöneticilerinin aktarımı gerekse de Şeyma Güngör'ün değerlendirmeleriyle şunu söylemek mümkündür; Erol Güngör'ün Aydınlar Ocağı ile münasebeti fazlasıyla abartılmış bir mevzuudur. Şayet bir münasebeti varsa bunun zayıf bir üyelik gibi bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Ancak aynı entelektüel muhit içinde bulunmaları ve muhtemelen Güngör'ün de sıklıkla Aydınlar Ocağı ve müntesipleriyle yakın ilişkilerinden mütevellit rektör olması gibi hadiseler bu ilişkilere dayandırılmıştır diyebiliriz. Nitekim derneğin 1982-1984 yıllarında vekaleten başkanlığını yürüten ve Güngör'den bahsederken “Horhor'daki evimde sabaha kadar oturup konuştuğumuz, dertleştiğimiz olurdu”⁷² diyen Ayhan Songar'ın ve Altan Deliorman gibi isimlerin Erol Güngör'ün çok yakın dostları oldukları bilinmektedir. Öte yandan Erol Güngör'ün '70'lerin ortasından itibaren MHP çevreleriyle angajmanlarını azalttığını da göz önünde tutmak gerekir. Elbette Erol Güngör'ü milliyetçi çevrelerden azade kılma, onu ayırma amaçlı söz konusu değildir. Ancak unutulmaması gereken milliyetçi çevre ve örgütlere Erol Güngör'ün ihtiyaç duyduğundan daha fazla, bu çevre ve örgütlerin Erol Güngör'e ihtiyacının olduğudur. Rektör atanmasında da dernek kurucularının aktarımına göre, derneğin doğrudan bir dahli olmamış gibi görünmektedir. Derneğin esas uğraştığı yer İstanbul Üniversitesi'dir. Erol Güngör'ün Selçuk Üniversitesi'nde atanmasında, eşi Şeyma Güngör'ün anlatımında da görüleceği üzere, İhsan Doğramacı'nın büyük etkisi var gibi görünmektedir.⁷³

Ayrıca Aydınlar Ocağı meselesinin gösterdiği bir diğer realite ise, üniversiteler sorununun ve aydın/entelektüel mefhumunun 1960 ve özellikle '70'ler milliyetçi-muhafazakâr intelijansiyası için ne kadar mühim olduğunu izhar etmesidir. Üniversiteler üzerinde hassaten durulmasının ise konjonktürel hassasiyetlerden beslendiğini de göz önünde tutmak gerekir. Zira sağ aydınlar için üniversiteler büyük oranda '70'lerin anarşi ortamının baş müsebbibi konumundadır. Sadece sol

⁷¹ Şeyma Güngör'le yapılan 10 Nisan 2021 tarihli görüşme.

⁷² Ayhan Songar, “Erol Güngör'ü Uğurlarken”, *Türk Edebiyatı*, Haziran 1983, Sayı 116, s. 16.

⁷³ Bilkent Üniversitesi öğretim üyesi İlker Aytürk'ün bizzat İhsan Doğramacı'dan aktarımına göre de Erol Güngör'ü İhsan Doğramacı'ya tavsiye eden kişi Muharrem Ergin'dir. (İlker Aytürk'le 28 Ocak 2021 tarihli görüşme.) Ancak Şeyma Güngör, yukardaki aktarımını teyit etmiş ve Erol Güngör'ün rektör atanmasında tarafımıza şunları söylemiştir; “Erol Güngör'ün rektör seçilmesini sağlayan şahsın Rahmetli Prof. Dr. Şükrü Elçin hocamız olduğunu kesinlikle biliyorum. Merhum Doğramacı ile Elçin yakın dosttu, Şükrü Bey Erol'u çok methetmiş, böyle bir makamda çok başarılı olacağını söylemiş. Doğramacı da Erol Güngör hakkında zaten olumlu kanaate sahipmiş. ‘Erol sağlığım iyi değil, böyle bir görevi kabul edemem’ demiş olmasına rağmen Doğramacı'nın evimize birkaç defa telefon ettiğine şahidim.” (10 Nisan 2021 tarihli cevaplarından.) Dolayısıyla da İlker Aytürk'ün İhsan Doğramacı'dan yaptığı aktarımı nispeten ihtiyatla karşılamak gerektiği söylenebilir.

militanların birçoğunun üniversite öğrencisi olması ve sol örgütlerin kahir ekseriyetinin üniversitelerde teşekkül etmesinden dolayı değil; bunları yetiştiren akademisyenlerden dolayı da üniversite kürsüleri önemli ve ele geçirilmesi gereken kadrolar olarak görülmektedir. Bu durumu ‘70’lerin ilk yarısında *Töre* Dergisinde yayımlanan imzasız bir güncel değerlendirme yazısında da görmek mümkündür. *Töre*’nin 13. sayısında neşredilen bu metinde, dönemin Jandarma Genel Komutanı Orgeneral Kemalettin Eken’in Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu militanlarınca kaçırlma teşebbüsü eleştirilmekte ve bu olayın faillerinin üniversite mensubu olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu tür olaylara karşı tedbirlerin sadece üniversitede yetişenleri hedef aldığı ve fakat bunları yetiştirenlere dokunulmadığı vurgulanmaktadır. Metinde “‘Az da olsa bu gibi gençleri bu hale getiren ve onları koruyan...’lar idarelerindeki müesseselerde saklayanlar, ideolojik eğitimlerini sağlayanlar hâlâ kürsülerindedirler ve eksilenlerin yerlerine yenilerini yetiştirmekle meşguldürler.”⁷⁴ denilerek esas bu öğrencileri yetiştiren üniversite kadrolarının hedef alındığı görülmektedir. ODTÜ ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi gibi birimler ise ismen de anılarak solcu öğretim üyelerinin bu müesseselerden tasfiyesi gerçekleşmeden solun tasfiye edilemeyeceği iddiası yinelenmektedir.

Erol Güngör de ‘70’lerin milliyetçi-muhafazakâr aydınlarının ileri gelenlerinden biri olarak üniversite meselesini ve daha genelde münevver kavramını hayli önemseyecek ve birçok meseleyi bir şekilde münevver sorunu olarak ele alacaktır. Ayrıca Güngör’ün kendisi de etraflı ve donanımlı, uzmanlık bilgisinin dışında birçok konuyu bilen ve takip eden bir akademisyen-aydındır. Dönemin önemli örgüt ve partileriyle doğrudan organik ilişkileri olmasa da konjonktürel fikrî atmosferi hem kendi düşüncesinin şekillenmesinde hissetmiş hem de ‘70’lerin ortalarından itibaren bu fikrî çerçeveyi belirleyen önemli isimlerden biri olmuştur. Bunlara ek olarak, Erol Güngör’ün çeviri faaliyetleri ve 1974 yılından itibaren yazmaya başladığı günlük gazete yazıları onun fikrî bütünselliğini anlamlandırma noktasında önem taşımaktadır.

1.5. Tercüme Faaliyetleri

Erol Güngör’ün entelektüel portesinin bir diğer tamamlayıcı unsuru ise onun yaptığı çevirilerdir. Çevirilerine de 1960’ların başında başlamıştır. Kitap olarak ilk çeviri metni 1962 yılında Doğan Cüceloğlu ile birlikte Fred Mckinney’den çevirdikleri

⁷⁴ “Silahlı Tecavüz ve Müesseselerdeki Sol”, *Töre*, Sayı 13, Haziran 1972, s. 4.

Türkiye’de Psikoloji adlı risaledir.⁷⁵ Bunun yanında *Diriliş* Dergisine de çevirileriyle katkı vermiştir. Erol Güngör’ün *Diriliş* Dergisi’nde yayımlanan çevirileri şunlardır⁷⁶;

1. Prof. P. A. Sorokin, "Çağımızın Buhranları", (Çev. E. Güngör), *Diriliş*, Nisan 1960, S.1, s.14-16.
2. Prof. P.A. Sorokin, "Üç Hakikat", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Mart 1966, S.1, s.22-23.
3. Erich Fromm, "Rüyaların Mahiyeti", (Çev. E. Güngör), *Diriliş*, Mart 1966, S.1, s.27-28.
4. Patricia Blake, "Rus Yazarlarını Ziyaret", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Nisan 1966, S.2, s.25-29.
5. Soren Kierkegaard, "Korku ve Titreyiş", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Ekim 1969, S. 1, s.24-29.
6. Paul Hazard, ".Avrupa Zihniyetindeki Buhran (1680-1715)", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Kasım 1969, S.2, s.23-3. 6.
7. Soren Kierkegaard, "Korku ve Titreyiş'ten", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Kasım 1969, S.2, s.49-52.
8. Dylan Thomas, "Hayal ve Dua", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Ocak 1971, S.16, s.21-23.
9. Soren Kierkegaard, "Çağımız'dan", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Mart 1970, S.6, s.14-19.
10. Gabriel Marcel, "Etik Değerlerin Kritik Durumu", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Nisan 1970, S.7-8, s.22-25.
11. Soren Kierkegaard, "Çağımız'dan", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Mayıs 1970, S.910, s.23-26.
12. Soren Kierkegaard, "Korku ve Titreyiş'ten", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Haziran Temmuz 1970, S.11-12, s.68-73.
13. Arthur Koestler, "Dinazor'un Çizdiği Yol'dan", (Çev. Erol Güngör), *Diriliş*, Kasım 1970, S.14, s.20-27.

Erol Güngör’e dair hatıratlarda Güngör’ün *Diriliş* Dergisi’ne A. Buğra (Arık Buğra) müstearıyla yazılar yazdığı aktarılmaktadır. Derginin Nisan 1960 tarihli birinci sayısının kapağında “Yazı Ailesi” listesinde⁷⁷ A. Arık ismi olsa da dergi sayfalarına bu imzayla yazılmış bir yazı yoktur.⁷⁸

Çeviri alanındaki esas katkıları ise Batı’daki önemli kitapları Türkçe’ye tercüme etme gayretlerinde görülür. Erol Güngör’ün kitap olarak yedi çevirisi vardır ve bunlar şunlardır⁷⁹;

⁷⁵ Ersin Özarslan, “Erol Güngör Kronolojisi”, s. 16.

⁷⁶ Hakan Soydaş, “Erol Güngör’ün *Diriliş* Çağırısına İştiraki”, *Millî Mecmûa*, Sayı 12, Ocak-Şubat 2020, s. 164.

⁷⁷ *Diriliş* Dergisi, Sayı 1, Nisan 1960. Şuradan ulaşılabilir; <https://katalog.idp.org.tr/pdf/549/1295>

⁷⁸ Hakan Soydaş, “Erol Güngör’ün *Diriliş* Çağırısına İştiraki”, s. 154.

⁷⁹ Harun Yıldız, “Erol Güngör’ün Hayatı ve Eserleri”, İçinde) *Erol Güngör’ün Anısına Armağan*, Yay. Haz. Ahmet Sevgi, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 1998, s. 23.

1. Sosyal Psikoloji -Nazariye ve Problemler, David Krech ve Richard S. Crutchfield, Baha Matbaası, İstanbul, 1965.
2. Yirminci Asrın Manası, E. Kenneth Boulding, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.
3. İktisadi Gelişmenin Merhaleleri, W. Whitman Rostow, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970.
4. Sanayileşmenin Kültür Temelleri, John U. Nef, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
5. Sınıf Mücadelesi, Raymond Aron, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973.
6. Batı Düşüncesinde Büyük Değişme, Paul Hazard, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1973.
7. Dünyayı Değiştiren Kitaplar, Robert B. Downs, Tur Yayınları, İstanbul, 1980.

Tercüme meselesinin Erol Güngör'ün entelektüel portresinde önemli bir yeri vardır. Onun tercümelerindeki entelektüel iştiyakı göstermesi bakımından Robert B. Downs'tan çevirdiği *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*'a yazdığı önsöz hayli manidar ve kitabın muhtevası kadar önemlidir. Güngör tercüme faaliyetini milli kültür yaratma ameliyesine öncülük etmesi gereken münevverin aslî bir faaliyeti olarak görmektedir. Aşağıda ayrıntılandırılacağı üzere Erol Güngör'ün temel fikrî meselesi modern bir Türk milli kültürü oluşturulmasıdır. Bunda da öncü rolü üstlenmesi gereken münevverler Tanzimat sonrasında, yani modernleşme sürecinde bu rollerini yerine getirememişlerdir. Batıda bir yüksek kültür oluşmuş ve kitlelerin bu kültürü kendilerine göre benimsemek, dejenere etmek vs. yoluyla bir kitle kültürü meydana gelmişken Türkiye'de böyle bir süreç yaşanmamıştır. Entelektüel bir azınlık öncülüğünde bir yüksek kültür inşa edilemediği için, Türkiye'de kiteselleşme değil, avamîleşme, avamî kültürün yaygınlaşması söz konusu olmuştur. Bunun da temel sebebi modern Batı medeniyetinin mevcut halini almasında büyük tesirleri olan kitapların, temel eserlerin Türk aydını tarafından sağlıklı bir şekilde takip edilip bilinmemesidir. Oysa Osmanlı'daki yüksek kültür tabakası Tefsir ve Hadis gibi ilimlerin yanında İbn Haldun, Attar, Kınalızâde gibi isimlerin eserlerine vâkıftır. Bugünkü aydınlar ise Batı medeniyetinin temel eserleri şöyle dursun, Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk'ün eserini, Nutuk'u bile okumamışlardır.⁸⁰ Bu yüzden modern bir kültür inşa edebilmek için Türk aydınının Batılı metinlere aşına olmasını sağlamak adına tercüme faaliyetlerine girişmiştir. Nitekim Machiavelli'nin *Prens/Hükümdar*'ından Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* ve Albert Einstein'ın

⁸⁰ Erol Güngör, "Büyük Eserler ve Biz", (içinde), *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, Robert B. Downs, Çev. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 10. Bu önsöz *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* kitabına alınmıştır; ss. 190-194.

Özel ve Genel İzaftiyet Teorileri kitabına kadar on altı farklı kitabın tanıtımını içeren *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*'ı tercüme etme muradını şöyle açıklar;

Öyle ümit ediyoruz ki, bu kitabı okuyanların pek çoğu, Makyavelli'yi siyasi iktidar için her türlü ahlâksızlığı mübah sayan bir kudret delisi, Darwin'i insanların maymunluğunu isbata çalışan bir kaçık, Freud'u aklını cinsiyetle bozmuş bir deli doktoru diye görmekten kurtulacaklardır. Einstein artık "herşey izafidir" şeklinde ilkel ve manasız bir ifade çerçevesine sokulmayacak, Newton'ın elma ağacı altında otururken yerçekimini keşfettiği şeklindeki yanlış ve ilkel bilgi geride kalacak, Kopernik ve Harvey'in ilim tarihindeki gerçek yerleri anlaşılacak, hatta uğruna nice vatan çocuğunun anarşist kurşunlarıyla öldürüldüğü Marksist doktrininin neden ibaret olduğu da öğrenilecektir.⁸¹

Dolayısıyla Erol Güngör için tercüme faaliyeti her şeyden önce Batılı eserlerin Türk kamuoyuna aktarılması ve tanıtılması amacına matuftur. Zira ona göre, "Bir kültür kendi içine kapalı kaldığı müddetçe onun yaratıcı gücü ancak belli bir devre içinde canlılık gösterdikten sonra yavaş yavaş kurumaktadır."⁸² Bu yüzden Türk düşüncesini zenginleştirmek ve bir milli kültür inşa edebilmek ancak Türk münevverinin Batı kültürünün yarattığı eserleri tanınması ile mümkün olacaktır. Batılı eserlerin münevver tabaka tarafından bilinmesine ek olarak, bu tefekkürün memleket çapında da yayılması icap etmektedir.⁸³

Erol Güngör tercümelerinin bir diğer boyutu da daha çok kendi fikri temellerine uygun eserleri çevirmiş olmasıdır. Bir diğer deyişle, Marksizm eleştirileri yoğun eserler ve dönemin sol/sosyalist kamuoyunca bayraklaştırılan kalkınma meselesini daha çok ekonomik, teknolojik ve maddi sahaya münhasır kılan anlayışa muhalif eserleri çevirdiği görölmektedir. 20. yüzyılın en anti-Marksist isimlerinden Raymond Aron'dan çevirdiği *Sınıf Mücadelesi* Marksizm eleştirileri bahsinde tipik bir örnektir. Yine bilim felsefesi alanındaki çalışmalarıyla bilinen, Marx'ı Hegel ve Platon'la beraber "açık toplum"⁸⁴ düşmanı olarak inceleyen Karl Popper'in "The Poverty of

⁸¹ Erol Güngör, "Büyük Eserler ve Biz", s. 11.

⁸² Erol Güngör, "Tercüme Faciaları", *Yol*, Sayı: 23, 18 Mayıs 1966, s. 4

⁸³ Erol Güngör, "Tercüme Faciaları", s. 4.

⁸⁴ Popper açık ve kapalı toplumlar arasında şöyle bir ayırım yapar; "Kapalı toplumu sihirli tabulara inanış niteliklendirir; açık toplum ise insanların tabulara karşı bir dereceye kadar eleştirici olmayı öğrendikleri ve kararlarını (tartıştıktan sonra) kendi zekâlarına dayanarak aldıkları bir toplumdur". Bakınız; Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları- Cilt 1*, Çev Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 193-194 (Notlar kısmı).

Historicism”ini “Tarihi Kehanetçiliğin Sefaleti” adıyla çevirmeye başlamış ancak tamamlayamamıştır.⁸⁵

Türkiye’nin 1960’lar ve ‘70’lerdeki hâkim fikrî yönelimi sosyalizm ve en geniş manada sol’dur. Aydın da sol ve sosyalizmle özdeşleştirilen bir figürdür. Dönemin sağ aydınlarında, ya da en azından solda olmayan aydın ve akademisyenlerinde, birçok sorun tartışılırken ve bu arada münevver meselesi ele alınırken konu bir şekilde dönemin sol neşriyatı ve entelektüellerine gelmektedir. Söz gelimi Türkiye’de Weberyen geleneğin ilk ve en etkili temsilcilerinden olan ve entelektüel incelemelerinde özgün bir yeri olan zihniyet incelemeleriyle bilinen Sabri Ülgener’in metinleri bu minvalde tipik bir örnek olarak kabul edilebilir. Ülgener Tanzimat ve sonrası, yani Yeni Osmanlılar, Genç Türkler’i yığınla/kütleye yani halkla diyalog kuramamakla itham ederken “bürokrat aydın” dediği Cumhuriyet devri aydınını da aynı kusurla malûl olarak değerlendirir. Ülgener’e göre, Yeni Osmanlılar, Genç Türkler, “bürokrat aydın” olarak Cumhuriyet aydını ve 1960 ve ‘70’lerin sol aydını arasında toplumla kurulan ilişkiler, yabancılaşma ve *Yabanılılık* olmaları hasebiyle bir süreklilik ve devamlılık vardır.⁸⁶ Erol Güngör de özellikle *Yol* Dergisi’ndeki metinlerinde ve günlük gazete yazılarında Sol’u daha çok tenkit etmiştir. Bununla beraber tercüme etmek için seçtiği metinlerde ve bu metinlere yazdığı bazı önsözlerde de Sol ve “solcu aydın” eleştirilerine sıklıkla rastlamak mümkündür. Aron’un *Sınıf Mücadelesi*’ne yazdığı önsözde toplumları tabakalar şeklinde irdeleyen Marx, Weber ve Talcott Parsons gibi isimlerin sosyoloji kuramlarını kısaca tanıttıktan sonra Aron’un sınıf meselesini nasıl ele aldığını özetler. Ancak Aron’un metninin neden özellikle de Türk münevveri için önemli olduğunun altını ise şöyle çizer;

Türkiye’ye gelince, bizde sınıf esasına dayalı sosyal tahliller Batı’daki sosyoloji ve politika geleneğinin gereksiz bir uzantısından ibaret kalmış ve hiçbir verimli hipoteze yol açmamış bulunuyor. Marksistlerin her şeyi ‘kitaba uydurma’ alışkanlığı veya mecburiyet yüzünden, Türkiye’de sınıfların varlığı ve tesirini göstermek üzere birçok kimsenin hayal gücünün aşırı derecede zorlandığını hepimiz biliyoruz. Bu gayretlerin realitede hiçbir karşılığının bulunmayışı, bir de Marx’ın her gün yeniden keşfedilmesi sonunda, yerli Marksistler klasik

⁸⁵ Asım Öz, “Tarihe, Kültüre ve Dünyaya Açılan Düşünür: Erol Güngör”, s. 194. Bilindiği üzere Popper’ın bu eseri daha sonra Türkçe’ye *Tarihselciliğin Sefaleti* olarak çevrilmiştir.

⁸⁶ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, Derin Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 101.

sınıf tahlilini bırakarak bu defa **Asya Tipi Üretim Tarzı** denilen bir başka hipotezi işlemeye çalışmışlardır.

Aron'un kitabı hem bu konuda Türk aydınına ışık tutmak, hem de bazı çevrelerde hâlâ devam edegelen sınıf tartışmasının gerçek mahiyetini ortaya koymak bakımından değerli bilgiler ihtiva etmektedir.⁸⁷

Yine E. Kenneth Boulding'den çevirdiği *Yirminci Asrın Manası*, W. Whitman Rostow'dan çevirdiği *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri* ve John U. Nef'ten çevirdiği *Sanayileşmenin Kültür Temelleri* kitapları da dönemin hâkim paradigması olan sanayileşmenin sadece ticari ve teknolojik değil aynı zamanda kültür sahasındaki gelişme ve değişmelerle de alakalı olduğuna matuf eserlerdir.⁸⁸ Bunlardan söz gelimi Rostow daha eserinin başında iktisadi gelişmenin aşamalarından ne kast ettiğini, bunu Marksist anlamda bilhassa kullanmadığını izhar eder. “Biz daha başlangıçtanberi Marx'ın sırt çevirdiği ve Engels'in de ancak son yıllarda öğrenmek istediği bir bakışı kabul etmiş bulunuyoruz: Yani muhtelif sektörleri birbirleriyle karşılıklı tesir halindedirler.”⁸⁹ diyen Rostow siyaset, sosyal organizasyonlar ve kültürün sadece ekonomiden çıkmadığını ve salt ekonomiye dayanan üstyapı unsurlarını oluşturmadığını iddia eder. Dolayısıyla da Rostow iktisadi gelişmenin siyasi ve toplumsal sonuçları da olduğunu kabul etmekle beraber iktisadî değişmeyi sosyal ve siyasal dinamiklerin de bir neticesi olarak gördüğünü açıkça belirtir. Nitekim Erol Güngör de 1966 yılında yazdığı bir yazıda iktisadî gelişme noktasında sol/komünist telakki ile kendi anlayış farklılığını şöyle izah eder; “Biz komünistler gibi iktisadî kalkınmanın kendi kendini yaratan bir vetire olduğuna inanmıyoruz. Her

⁸⁷ Raymond Aron, *Sınıf Mücadelesi*, Çeviri ve Önsöz: Erol Güngör, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 19-20.

⁸⁸ Asım Öz, “Tarihe, Kültüre ve Dünyaya Açılan Düşünür: Erol Güngör”, s. 193. Erol Güngör'ün tercüme ettiği tüm eserlere dair birkaç cümlelik kısa malumatlar için bakınız; M. Yavuz Alptekin, “Erol Güngör”, (İçinde) *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II*, Der. M. Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2008, s. 449-450.

⁸⁹ W. W. Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri*, Çev. Erol Güngör, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s. 2. Bu kitabın 1966 yılında Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası tarafından basılan bir nüshası daha vardır; Bkz; W. W. Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri*, (Çeviren Belirtilmemiş) Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası, Ankara, 1966. Bu nüshada mütercimim ismi yazmamaktadır. Ancak tarafımızca yapılan tetkikte Milli Eğitim Basımevi'nden çıkan metin ile bu nüshanın çevirisinin birebir aynı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu metni de Erol Güngör'ün çevirdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Fakat genelde literatürde Güngör'ün bu metni çevirişi tarihi Milli Eğitim Basımevi'nden çıkan ve mütercim olarak Erol Güngör imzasıyla ilk yayımlandığı tarih olan 1970 olarak verilmektedir. Bir tek Erol Güngör'ün eşi Şeyma Güngör'ün Türkiye Diyanet Vakfı'nın İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı Erol Güngör metninin çeviriler bahsinde bu tercümesi için 1966 tarihi verilmekte ancak yayınevi belirtilmemekte ve yayın yeri olarak da Ankara değil İstanbul verilmektedir. Mukayese için bakınız; Şeyma Güngör, “GÜNGÖR, Erol (1938-1983)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ*, Cilt 14, ss-305-307.

türlü kalkınma şuurulu bir gayretin mahsulüdür, yani insan zekâsı ve bilgisinin eseridir.⁹⁰ Fikirlerinin ilerleyen evrelerinde de bu türden mukayeseleri sıklıkla yapma gereği duyar ve bir başka yerde 1970’lerde yükselişe geçen milliyetçi bir yeni hareketten bahsederken yeni hareketi şöyle tavsif etmektedir; “Yeni hareket iktisadî kalkınma gayretini ideoloji haline getiren her türlü entelektüel budalalığın karşısındadır; iktisadî hayatı sosyal hayatın bir parçası olarak görmekte ve iktisadî değişmeden ziyade kültür değişmesine önem vermektedir.”⁹¹

Tercüme bahsinde konumuz itibarıyla önemli gördüğümüz iki hususa daha değinmek gerekir. İlk olarak, Erol Güngör’ün bizim de birinci bölümde incelediğimiz Karl Mannheim’ın *İdeoloji ve Ütopya* eserini çevirmeye başladığı ve fakat tamamlayamadığı iddia edilmektedir. Aşağıda görüleceği üzere böyle bir tercüme faaliyeti içinde olup olmadığı şüpheli olsa da, şayet böyle bir olay vaki olsa idi bu eserin de Güngör perspektifine fevkalade uyan bir çeviri olacağını kestirmek zor değildir. Zira birinci bölümde gösterdiğimiz gibi Mannheim Avrupa’nın bunalımda olduğu, sağ ve sol siyasal ve toplumsal aşırılıkların yükselişe geçtiği bir dönemde tüm bu çıkar ve politik angajmanlardan azade bir entelektüel profili çizmiş ve bir anlamda Avrupa’nın kurtuluşuna öncülük edecek misyonu kendisinin ifadesiyle “yüzergezer intelijansiya”ya tevdi etmişti. Elbette ki tarihsel, toplumsal ve kültürel dinamikleri münasebetiyle esaslı farklılıklar olmakla beraber, aydın/münevver figürüne yüklenen sorumlulukları itibarıyla Güngör’ün münevver tasavvuru ile Mannheim’ın yüzergezer intelijansiyası arasında önemli irtibat noktaları kurmak mümkün görünmektedir.

İkinci olarak ise Erol Güngör’ün rektör atandıktan sonra kurduğu Selçuk Üniversitesi sosyoloji bölümündeki ilk lisansüstü öğrencilerinden ve kendisinin asistanlığını da yapan Vedat Bilgin’in bir aktarımına değinmek gerekir. Güngör’ün “çağdaş düşünce hayatını çok iyi izleyen bir fikir adamı” olduğunu söyleyen Bilgin yapmaya başladığı tercümelere birinin de yazılarında sık referans verdiği Pitirim Sorokin’in *The Crisis of Our Age (Çağımızın Buhranı)*; Güngör metinlerinde kitabın İngilizce isminin yanında bu çeviriyi vermektedir) adlı eseri olduğunu ifade etmektedir. Bu

⁹⁰ Erol Güngör, “Aldatmaca”, *Yol*, Sayı: 26, 8 Haziran 1966, s. 4.

⁹¹ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 8.

çalışmayı bizzat gördüğünü ve sonra da okuduğunu söyleyen Vedat Bilgin bu çalışmanın yayımlanmamış olmasından dolayı üzüntüsünü dile getirmektedir.⁹²

Ancak tüm bu anlatılanlara karşın meseleyi Erol Güngör'ün eşi Prof. Dr. Şeyma Güngör'e sorduğumuzda farklı bir manzara ortaya çıkmaktadır. Şeyma Güngör Sorokin ve Mannheim'dan tercümelerine ilişkin ellerinde herhangi bir müsvedde ya da belge olmadığını tarafımıza aktarmıştır. Erol Güngör'ün bu metinlerden istifade etmek için birkaç sayfalık çeviriler yapmış olabileceğini ve fakat bir tercüme faaliyeti olarak böyle çevirilere başladığına ilişkin bile herhangi bir belgeye malik olmadıklarını söylemiştir. Vedat Bilgin'in böyle birkaç sayfalık çevirileri görmüş olmasının muhtemel olduğunu da eklemiştir.⁹³

Öte yandan özellikle Sorokin Erol Güngör'ün eserlerinden sıklıkla referans verdiği bir isimdir. Mannheim da entelektüele biçtiği vazife itibarıyla Güngör'ün münevver tasavvuruna hayli yakın düşen görüşleri serdetmiştir. Bu itibarla Erol Güngör'ün bu isimlerden bir tercüme faaliyeti olmadığı ve fakat bu isimlerin düşüncelerinden geniş bir şekilde istifade ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bu da onun da Batılı metinlere aşinalığını ve dahası vukfiyetini gösteren nişanelerden biri olarak değerlendirilebilir. Bu durum aynı zamanda Mannheim'ın entelektüele verdiği öncü rolün Erol Güngör'ün münevver tasavvurunda da izdüşümlerinin olabileceğini izhar etmektedir.

⁹² Vedat Bilgin, "Bir Düşünür Olarak Erol Güngör'ün Dünyası", (İçinde) *Erol Güngör*, s. 131.

⁹³ Prof. Dr. Şeyma Güngör ile 10 Nisan 2021 tarihli görüşme.

2. EROL GÜNGÖR'ÜN FİKİRLERİ

Tuncay Önder Cumhuriyet Dönemi Türk düşüncesi ve dolayısıyla aydın tipi için şöyle bir tespit yapar; “Süreklilik ve tutarlılıktan ziyade ‘kırılma’ ile tanımlanabilecek fikrî serüven, Türk aydınının ekseriyetine ait bir özelliktir.”¹ Gerçekten de Türk düşüncesinde sağdan ve soldan birçok ismin yazdıklarını farklı dönemler halinde değerlendirmek daha makul bir yöntem olabilmektedir. Zira söz konusu isimlerin farklı dönemlerde farklı fikrî çizginin bayraktarlığını yapması Türk düşüncesinde sıklıkla görülen bir hadisedir. Bu farklılık birtakım ideolojik fraksiyonlar arasında yaşanan gitgeller şeklinde görülebildiği gibi, ilgili kişilerin fikrî gündemlerinin değişmesi, yoğunlaştıkları konuların farklılık arz etmesi şeklinde de olabilir. Söz gelimi Ali Fuat Başgil 1930’larda “devletçi, inkılâpçı” bir profil çizerken 1940’ların sonunda liberal; 1950’ler boyunca, özellikle de laiklik, din ve vicdan özgürlüğü gibi alanlarda liberal-muhafazakâr bir aydın profili çizer. Yine Peyami Safa’nın da konjonktürel şartlara göre değişen ideolojik yönelimleri özellikle sol tarafından sıklıkla eleştirilmektedir. Dolayısıyla esaslı fikrî gündeminin olması ve ilk yazılarından son metinlerine kadar bu gündemiyle iştigal etmesi Türk aydınının pek az görülen hasletlerindendir.

Erol Güngör ise fikrî anlamda Türk aydınında az görülen bir istikrar ve tutarlılığa sahiptir. Güngör’ün fikirlerinin merkezinde ilk yazılarında ne var ise, aşağı yukarı son yazılarında da o vardır. Bu fikrî gündeminin ilgilenmesini icbar ettiği diğer alanlarla da alâkadar olmayı ihmâl etmemiştir. Bu bağlamda Erol Güngör’ün fikirlerinin ana teması kültür; biraz dar anlamda millî kültür ve daha da dar anlamda Türk millî kültürüdür. Kendisinin bizzat ifade ettiği gibi bütün akademik ve entelektüel meşgalesinin yegâne gayesi çağdaş bir Türk millî kültürü kurmak ya da bunun yollarını aramaktır. Bu gayesini ilk yazılarından itibaren satır aralarında görmek mümkündür. Aylık mecmualardaki yazılarında bile, millî kültüre dair o günün öncelikli gördüğü meselesi ne ise onu işlemiştir. Komünizmle mücadeleden dil meselesine, din telakkisinden tasavvuf yorumuna kadar hemen tüm yazılarında ve özellikle kitaplarında çağdaş bir millî kültür kurma üzerinde durduğu görülür. Dolayısıyla onun farklı alan ve temalardaki yazıları bir şekilde bu ideal ve ülküsüyle irtibatlıdır. Bu irtibatının izlerini henüz 25 yaşında iken yazdığı *Türkiye’de Misyoner*

¹ Önder, Tuncay, “Şevket Süreyya Aydemir üzerinden düşünce-devlet ilişkisine dair bir değerlendirme”, s. 37.

Faaliyetleri metninden ölmeden önceki son eseri olan *Tasavvufun Bugünkü Meseleleri*'ne kadar bütün neşriyatında görmek mümkündür.

Ancak bu noktada bir hususun ayırt edilmesi gerekir. Bilindiği üzere kültür Marksist olmayan sosyal bilim geleneği açısından toplumsal değişimleri analiz etmek için başvurulan temel değerler kümesini ifade eder. Milliyetçi-muhafazakâr aydınlar ise kültür meselesini, bir inceleme nesnesi olarak gördükleri gibi aynı zamanda bir “dava” olarak da önemserler. Türkiye'nin siyasî ve toplumsal buhranlarının esası kültür bunalımı olarak görülür ve Batılılaşmayla başlayan bu süreç Cumhuriyet dönemi boyunca daha fazla yaygınlaşmıştır. Türkiye'de sol ise kültür meselesini nispeten 1980 sonrasında gündemine almıştır. Gramsci başta olmak üzere kültür meselesiyle iltisaklı Batı Marksizmden önemli isimler solun çoğunluğunun radarına ancak 1980 sonrası girebilmiştir. Öte yandan 1990'lar gibi geç bir tarihte bile kültür meselesinin milliyetçi-muhafazakâr aydınların gündeminden çıkmadığını görmek mümkündür. Edebî kişiliğinin yanı sıra Mümtaz Turhan'la 1960'ların ortasında *Yol* dergisini çıkaran Tarık Buğra da kültür sorununu her daim gündeminde tutmuştur. “Kültür bir toplumun kimliğidir” diyen Buğra'ya göre “Kendine has bir kültürü olmayan toplum kişiliksizdir; milletleşemez. Sağlıklı bir devlet edinemez.”² Buğra'nın bu ifadelerinin ilginç tarafı kültür tartışmalarının görece sönümlendiği 1990'larda yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla kültür meselesi sağıın müsemma isimlerinin hemen hepsinde öncelikle çözülmesi gereken alanlardan biridir.

Yine Mümtaz Turhan da süreli yayınlarda Türk kültürünün inşası ve geliştirilmesi üzerine görüşler serdetmekle beraber Turhan'ın esas ilgili olduğu ve bu konuda ilmî katkılar sunduğu sahalar Türk kültürünün değişim ve dönüşümleridir. Özellikle *Kültür Değişimleri* eserinde Mümtaz Turhan Türkiye'nin son yüzyılda yaşadığı kültür değişimini, Osmanlı'daki ilk batılılaşma hareketlerinden itibaren kültürel unsurların Batı'dan nasıl alındığını irdeler. Erol Güngör de sosyal psikolog olarak temelde kültür meselesiyle iştigal eder; ancak Güngör'ü farklı kılan husus salt kültür unsurlarını incelemek ve kültür değişimlerini tahlil ediyor olması değildir. Erol Güngör hem kültürü, özelde Türk millî kültürünü inşa etmeyi, geliştirmeyi bir “dava” olarak görmekte hem de bu kültürel dönüşümün merhalelerini, tarihsel dönüşümlerini ve temel unsurlarını tetkik etmektedir. Erol Güngör'le Mümtaz

² Tarık Buğra, “Kültür ve Devlet İlişkileri”, *Türk Dili*, Sayı: 486, Haziran 1992, s. 983.

Turhan'ın çoğunlukla aynı konular üzerinde durmasına rağmen bu konulara yaklaşımlarında içerik ve biçim olarak görülen farklılıkları onun Mümtaz Turhan için yaptığı mütefekkir ve ilim adamı ayırımında görmek mümkündür. Zira Güngör, Mümtaz Turhan'ın ilim adamlığı dışında bir yazarlığı ve mütefekkirliği olmadığını tespitini yapar. Hatta ona göre Turhan'ın siyasî yazıları bile ilim adamlığının bir yanını teşkil eder; ondan ayrı bir şey değildir.³ Bu ayırmadan yola çıkarak Erol Güngör'ün meselelere yaklaşımında ilim adamlığı ciddiyeti ve hassasiyetinin yanında mütefekkir kimliğinin de bariz bir biçimde belirgin olduğunu söylemek gerekir. Onun akademik sahası dışındaki yazdıkları akademik birikiminden beslenmekle beraber salt onun akademik ilgisi ve bilgisiyle mahdut değildir. Güngör ilim adamlığı ile aydın ve mütefekkir kişiliğini biri diğerinden baskın olmayacak şekilde kendi şahsında mezcedebilmiştir. Böylelikle de bir anlamda Tarık Buğra ve Mümtaz Turhan'ın yapmaya çalıştığını aynı kalemde birleştirmiş olmaktadır.

2.1. Batılılaşma ve Kültür Değişmesi Karşısında Erol Güngör

Erol Güngör'e değin, Türkiye'nin Batılılaşma serüveninde yaşadığı kültür değişmesi, birçok isim tarafından genel anlamda Batılılaşma ya da Çağdaşlaşma başlıkları altında incelenmiştir. Erken dönemde Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp başta olmak üzere birçok isim Türkiye'nin Batılılaşma serüveninin bir panoramasını çizmiş, bu serüvende kendilerine göre yanlış ya da hatalı gördükleri noktalar üzerinde kendi görüş ve önerilerini dile getirmişlerdir. Cumhuriyet devrinde bu yönde kısmî bir teşebbüs Peyami Safa tarafından yapılsa da esas olarak Niyazi Berkes'in ve Mümtaz Turhan'ın çalışmaları bu türdeki tipik örneklerdir. Berkes meseleyi daha çok din-devlet ilişkilerinin dönüşümü zaviyesinden ele almış ve Türk/Osmanlı modernleşmesini laikliğe/sekülerizme giden bir süreç olarak okumuştur. Berkes'in birçok tahlil ve tespiti günümüzde bile varlığını korumakla beraber, onun modernleşme yorumu esas itibarıyla sekülerleşme merkezlidir. Nitekim kitabını Türkçe'ye *Türkiye'de Çağdaşlaşma* olarak çevirse de İngilizce ismi *The Development of Secularism in Turkey*'dir. İncelemesinin hemen başında Berkes, amacını şöyle açıklar; "Bu kitabın konusu, Türkiye'nin son iki yüzyıl içindeki yenilenme çabalarının aşamalarını (din ve dünya işlerini ayırma davasını ölçek olarak), çabaların düşün düzeyindeki yansımalarının yardımı ile, incelemektir."⁴

³ Erol Güngör, "Mümtaz Turhan'ın Ardından", (*İçinde*) *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, s. 209.

⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 17.

Dolayısıyla da Berkes için Türkiye'nin modernleşmesi, onun ifadesiyle çağdaşlaşması, siyasî ve hukukî sahadaki laikleşme adımlarıyla eşdeğer görülmüş ve bu laikleşmenin yavaşladığı yahut da bu adımlardan ricat edildiği dönemler başarısızlık olarak nitelendirilmiştir.

Mümtaz Turhan da *Kültür Değişmeleri* ve *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* eserleriyle Batılılaşma teşebbüslerini analiz etmiş ve eksik ya da yanlış gördüğü noktalar üzerindeki görüşlerini ifade etmiştir. Bunlardan *Kültür Değişmeleri*, saha araştırması dayanağı da olan nispeten teknik konuların işlendiği bir metin iken, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* sürece dair daha öznel eleştiri, tahlil ve önerilerin olduğu bir çalışmadır. Modern Türk kültürünün nasıl şekillendiğini, Batı ile temasının mahiyetini ve iktibasları irdelemeyi amaçlayan Turhan, kültür değişmelerinin tetkikini zarurî görmektedir. Bu zaruretin sebebini ise “(b)u zaman zarfında kültür değişmelerinin hangi safhasına vardığımızı, onun bize neler kazandırıp neler kaybettirdiğini; bu hususta ne dereceye muvaffak olduğumuzu; nerelerde, neden ve nasıl bocaladığımızı; bütün bunların sebeplerini, sosyal psikolojiye ait saiklerini bilmemiz, onları dünyanın diğer kısımlarında meydana gelen değişmelerin neticeleriyle mukayese etmemiz, istikbaldeki inkişafımız hesabına inkâr edilmez bir kıymeti haiz olması” olarak açıklamaktadır.⁵

Ancak kültür mefhumu çok yönlü ve çok boyutludur. Bir toplumun paylaştığı ve kültür dairesine giren birçok farklı hususiyetten söz edilebilmektedir. Turhan'ın kendisi de kültürü en geniş şekilde şöyle tanımlar; “Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakalara, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüt, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır”.⁶ Böyle bir tanım en geniş anlamda bir kültür tanımıdır ve Erol Güngör de esasen bu sahalarda hocasından ayrı düşünmez. Ancak Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişmeleri* daha çok bir tetkiktir; mecburî ve serbest kültür değişimlerinde gösterilen mukavemetler, Türkiye'nin yaşadığı kültür değişmelerinin hangi unsurlarının hangi kategoriye girdiğine ve bunların benimsenme ya da reddedilme durumlarına ilişkin bir soruşturma

⁵ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Altınordu Yayınları, Ankara, 2020, s. 25-26.

⁶ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, s. 36-37.

mahiyetindedir.⁷ Söz gelimi II. Mahmut dönemindeki değişimler sonraki devirlere tesirleri ve açtığı kapılar itibariyle serbest değişmelerin sonu ve mecburi değişmelerin başlangıcı kabul edilmektedir.

Mümtaz Turhan *Garplılaştırmanın Neresindeyiz?* eserinde ise temelde ilim ve ilim zihniyeti dediği şey üzerinde durur. Ona göre Batılılaşma yanlış bir şekilde cereyan etmiştir; bu yanlışlık da esas olarak Batı'yı Batı yapan hususların iyi bilinmemesinden ileri gelmektedir. Ona göre “Garp medeniyeti ilme, ilim zihniyetine ve bunların meydana getirdiği teknikle hak ve hürriyet prensiplerine dayanan müesseselerden teşekkül etmiş bir nizamdır.”⁸ Bir başka deyişle ona göre Batı medeniyetini diğer medeniyetlerden farklılaştıran temel unsur bilim zihniyeti ve tekniğidir. Oysa Türkiye’de bir bilim zihniyeti teşekkül etmeden Batılılaşma teşebbüslerine girişilmiş ve plansız, öngörüsüz ve istikrarsız kurumlar açılmıştır. Kurumlara gerçek karakterini veren insan unsuru göz ardı edilmiş ve kurumları gerçek anlamda işlevli kılabilecek insanlar yetiştirilmemiştir. Bu yüzden de bilim zihniyeti edinilmemiş, bilim uzmanları yetiştirilmemiş, meslek insanlarının kalitesi ve ehliyeti sağlanamamış ve ülke seviyesizliğe mahkûm olmuştur.⁹ Batı’da her sahada ilmin rehberliğine ve dolayısıyla da ilim adamlarının, konunun uzmanlarının kılavuzluğuna başvurulmaktadır. Türkiye’de ise Batılı anlamda bir ilim zihniyeti olmadığı gibi ilme gereken önem de verilmemektedir. Tarımdan ekonomiye, hukuktan siyasete modernleşme hamlelerindeki yanlışlar ise bize “(b)ir memleket insanının bilgi ve görgüsünü artırmadan, ona yeni teknik maharetler kazandırmadan, düşünüş ve yaşayış tarzını ilmi esaslara göre değiştirmeden ne kalkınmanın, ne

⁷ Mümtaz Turhan serbest ve mecburî kültür değişmelerini şöyle açıklar; “Serbest kültür değişmesinden, bir içtimaî grup ya da cemiyetin, yabancı bir kültüre sahip grup veya cemiyetle temasa geldiği zaman hiç bir zaman dahilî veya haricî tazyik altında bulunmaksızın münferit unsurlar yahut o kültürün muayyen bir kısmını alıp benimsemesi neticesinde bünyesinde husule gelen tahayyüller kast olunmaktadır.

Mecburî veya empoze kültür değişmesi diye, ayrı kültürlere sahip iki içtimaî grup veya cemiyetten biri kendi kültürü veya muayyen bazı unsurlarını kabul etmesi için diğerini tazyik eder veya idarî bir nüfuz iktidara sahip bir zümre yabancı yabancı bir kültürü veya bunun muayyen bazı unsurlarını ekseriyetin arzusu hilâfına kendi cemiyetine zorla kabul ettirmeğe çalışırsa neticede meydana gelen değişmelere denir”; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, s. 39.

⁸ Mümtaz Turhan, *Garplılaştırmanın Neresindeyiz?*, Altınordu Yayınları, Ankara, 2018, s. 51.

⁹ Yılmaz Özakpınar, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2015., s. 108.

sanayileşmenin, ne de garplılışmanın mümkün olamayacağını göstermiştir”.¹⁰ Turhan bu durumu “insan unsurunun dışında bir garplılışma” olarak niteler.¹¹

Mümtaz Turhan’ın ilim zihniyeti dediği şey aslında modern bilim anlayışıdır. Turhan için Batı ve Batılılaşma bilim demektir. Bu anlamda onun Batılılaşmadan anladığı esasında çok yalındır; “Batı’da ilerlemiş olan ve Batılı ülkelerin gücünü temsil eden bilimi öğrenme, yapma ve o zihniyetle bütün toplum işlerini daha etkin hale getirme.”¹² Ona göre bilim zihniyeti Türkiye’nin batılılaşma sürecindeki birçok problemi halledecektir. Bu sayede Türk kültürü yeni bir canlılığa kavuşacak; diline, dinine ve tarihine sadık kalarak bir ilerleme sağlayabilecektir. Böyle bir bilim vurgusu zaman zaman pozitivismi de andırır ve Turhan’a yönelik eleştirilerden biri de budur. Erol Güngör ise hocasının açıkça pozitivist olmadığını, “onun ilmi put edinmek yerine ilmi vazgeçilmez bir vasıta, çok kıymetli bir vasıta saydığı”¹³ni iddia etmektedir.¹⁴ Bu cümleden olmak üzere, ilim, Turhan nazarında, Batılılaşma ve daha genel anlamda kültür değişmelerinin sağlam bir zemine oturması ve sıhhatli bir istikamet kazanması için gereklidir. Batılılaşmanın anlamı, Batı medeniyetini karakterize eden bilim zihniyeti ve bilim kapasitesinin edinilmesi ve bunun da toplumun tüm işlevlerine sindirilmesi demektir.¹⁴ Batılılaşma teşebbüslerindeki en büyük eksiklik olarak ilim zihniyeti olmayışını gösteren Turhan’ın önerisi de bununla paraleldir; ona göre ilim zihniyetini rehber edinmek ve konularında uzman mütehasıs yetiştirmek gerekmektedir. Zira Batı denilen şeyin temelinde modern ilim ve ona dayanan teknik vardır ve bunlar olmadan sıhhatli bir Batılılaşma mümkün değildir.

Niyazi Berkes ve Mümtaz Turhan’ın Batılılaşma analizleri ve bu süreçteki temel eleştirileri genellikle ele aldıkları ölçek üzerinden şekillenmiştir. Berkes, din-devlet ayrımını ölçek alırken Turhan temelde ilim zihniyeti üzerinden süreci okumuştur. Batılılaşma serüvenini belirli bir ölçek üzerinden okumanın sonucu da eleştiri ve

¹⁰ Mümtaz Turhan, *Garplılışmanın Neresindeyiz?*, s. 70.

¹¹ Mümtaz Turhan, *Garplılışmanın Neresindeyiz?*, s. 67. Turhan “insan unsurunun dışında garplılışma”yı şöyle tanımlar; “bir cemiyetin fertlerinin ilmî, teknik bilgisini kafi derecede artırmadan, ona yeni teknik maharetler kazandırmadan ilim zihniyetini aşılama, memlekette mevcudiyeti zaruri olan ilim adamları ve teknisyenlerden teşekkül etmiş kadroyu hazırlamadan sadece teknik vasıtalar satın almakla kalkınabileceği, ilerlenebileceği” düşüncesidir. Bkz; *Garplılışmanın Neresindeyiz?*, s. 67.

¹² Yılmaz Özakpınar, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*, s. 99.

¹³ Erol Güngör, “Mümtaz Turhan’ın Ardından”, (*İçinde*) *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, s. 209.

¹⁴ Yılmaz Özakpınar, *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*, s. 148.

önerilerin bu ölçek temelinde şekillenmesidir. Söz gelimi Turhan'ın önerileri temelde eğitim, bilim merkezleri kurmak ve alanında uzman isimler yetiştirmek konularındadır. Hatta “Kültür, Teknik ve Sanayi Merkezleri” kurmak gibi somut projeler sunar.

Erol Güngör'ün ise Batılılaşma meselesinin müstakil olarak inceleyen bir eseri yoktur. Böyle bir çalışma içerisinde olduğu ve fakat ömrünün buna vefa etmediği portresi kısmında aktarılmıştı. Güngör mevcut yazılarında ise kültür ve medeniyet kavramlarına başvurmak suretiyle Batılılaşma meselesini irdelemiştir. Zira ona göre kültür medeniyet ayrımı “bizler -Türkler- için sadece sosyolojik kavram meselesi değildir; millet hayatına nasıl bir yöne vereceğimiz hususundaki isteklerimize objektif veya ilmî destek bulma gayretidir.”¹⁵ Meslekî ilgisi ve bilgisi Türkiye'nin yaşadığı kültür değişmesi sürecini, yani Batılılaşmayı her daim Güngör'ün gündeminde tutmuştur. Türk kültürünün değişim ve dönüşüm aşamalarını analiz ederken bu sürecin geldiği nokta üzerinde hassaten durur. Kültür meselesi üzerine derinlikli metinleri 1970'lerin başında *Töre* dergisinde çıkmaya başlamıştır. Bu yıllarda kültürü irdelemek entelektüel kamunun gündemine mugayir bir işe girişmek anlamına gelmektedir. Zira Türkiye'de kültür, sivil toplum gibi Marksist olmayan temaların Türkiye entelektüel gündemine yoğun bir şekilde girişi 1980 sonrasında olmuştur. Bu tarihten önceki kültür meselesi üzerine zikredilen görüşler ise ancak daha sonraları etraflıca tartışılabilmiştir.

Erol Güngör'ün Türkiye'nin 1970'lerdeki kültürel durumuna dair analiz ve değerlendirmeleri çoğunlukla geleceğe yönelik önerilerle sonuçlanır. Önerileri ise salt akademinin sınırları içerisinde değildir; o bu noktada akademik ilgisi ve kimliğinin ötesinde kendini sorumlu bir aydın olarak görmekte ve bu sorumluluk doğrultusunda hareket etmektedir. Bu öneriler ise belli bir alanda değil, kültürü oluşturduğunu düşündüğü, dil, eğitim kurumları, din ve hatta Türk kültürü özelinde tasavvuf gibi farklı mecralar için caridir. Dolayısıyla bu noktada Erol Güngör'ün fikirlerini daha doğru analiz edebilmek için onun sadece ne yazdığına değil, ne yaptığına yahut da ne yapmaya çalıştığına dair bir okuma yapmak gerekmektedir. Zira Tahsin Görgün'ün belirttiği gibi “bir ilim adamını veya düşünürü anlamak için,

¹⁵ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 5.

onun söylediklerinin bu anlamda ötesine geçerek, onun bununla ne yapmaya çalıştığını tespit etmek gerekir.”¹⁶

Erol Güngör siyasetle fikrî düzeyde meşbu bir aydındır; ancak doğrudan siyasî bir faaliyeti söz konusu olmamıştır. O halde ne yapmaya çalıştığını anlamaya çalışırken onun birtakım aktivist yönlerinden ya da pratik hayata ilişkin örgütsel faaliyetlerinden ziyade fikirlerinin sürekliliği ve muhtevasından hareket etmek icap etmektedir. Sinema tarihinin en önemli ve etkili yönetmenlerinden biri olarak kabul edilen Japon yönetmen Akira Kurosawa'nın şu sözünü bu bağlamda hatırlamak gerekir; “Hiçbir şey bir insanla ilgili gerçekleri onun eserlerinden daha iyi sergileyemez”.¹⁷ Gerçekten de Erol Güngör ilk yazı ve kitaplarından son eserlerine kadar hep aynı gaile ve gaye etrafında düşünüp yazmıştır ve eserleri onun ne yapmaya çalıştığını çok iyi sergiler. Onun kültür analizleri, tarihe olan ilgisi ve hatta tarih yoğunluklu metinleri, antikomünist tutumları bu zaviyeden bakıldığı zaman tutarlı ve kompakt bir bütün teşkil etmektedir. Bu yüzden de Erol Güngör'ün ne yaptığını veya yapmaya çalıştığını onun eserlerini bazı meseleler etrafında ve bütünlüklü bir okumaya tâbi tutmak suretiyle tespit etmek mümkündür.

Erken dönem eserlerinden *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri* kitabında millî bir Türk kültürü kurmanın gereği noktasında şunları söyler; “Netice itibariyle, Türkiye, millî bir kültür meselesini halledip, kendi millî kıymetler nizamını kurmadıkça dev bir medeniyet karşısında hiçbir zaman kuvvetli bir unsur olamayacaktır”.¹⁸ Kendi millî kültürünü kuramamış bir ülkenin ise misyoner faaliyetlerine ve bunların toplumun değerlerini dejenere edici sonuçlarına maruz kalması kaçınılmazdır. Güngör'ün misyoner faaliyetlerini irdelemesinin sebebi, Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasındaki kıyaslamalarla yapılan din münakaşaları vs. değil, İslâm ve Hristiyan dini etrafında gelişen kültür ve bu kültürlerin milletlerin toplumsal hayatındaki yerini ve mahiyetini incelemektir. Batılılaşma serüveni sonunda oluşturulmaya çalışılan Türk kültürü ise İslâm etrafında gelişen kültürü yıktığı gibi yerine yeni bir kıymetler sistemini koyamamıştır. 1960'lardan itibaren daha da belirginleşen ve birtakım aydınları buna çare bulmak için Sol'a iten sebep Türk kültürünün içinde olduğu buhrandır. Erol

¹⁶ Tahsin Görgün, “Erol Güngör'ün İlmî ve Fikri Gelişimi ve Düşüncesinin Ahlâkî Ciheti”, (içinde), *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, s. 163.

¹⁷ Düccane Cündioğlu, *Bir Mabel İşçisi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2018, s. xvi.

¹⁸ E. Kırşehirlioğlu, *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri*, s. 18.

Güngör'e göre, bugünkü Türk gençliği ebeveynleri tarafından terkedilmiş çocuklara benzemekte ve bir kısmı kurtuluş vaadiyle kandırılırken bir kısmı da kendi başına kurtulmaya çalışmaktadır.¹⁹ Misyonerlik faaliyetleri de sallantıda ve mütereddit bir kültürel yapıya sahip böyle bir toplumsal yapıda kolaylıkla tutunabilmiş ve yıllardan beri de kendi emelleri doğrultusunda faaliyetlerini icra etmektedir. Geleneksel Türk kültürünün yerine ikame edilmeye çalışılan ve Cumhuriyet'le hızlanan Batılılaşma süreci ise Türk millî kimliğini muhafaza etmekten çok uzaktır. Zira ona göre, “Cumhuriyet’in âlî prensipleri, Müslüman-Türk çocuklarını mâneviyat bakımından sallantıda bırakarak onları Hristiyan misyonerlerinin kucağına atmak değildir.”²⁰ Cumhuriyet döneminde girişilen Türk kültüründeki dinî ve manevî unsurların “maziye gömülmesi” teşebbüsüne karşı oluşan tepkileri ise *Tasavvufun Bugünkü Meseleleri*'nde irdeleyecektir.

Erol Güngör'ün ne yapmaya çalıştığının izlerini akademik metinlerinde yani tezlerinde de görmek mümkündür. Özellikle 1969 yılında hazırladığı doçentlik tezinin girişindeki değerlendirmeler onun ilmiyle neler yapmak istediğine dair niyetlerini izhar etmektedir. Bu konuya dair doçentlik tezinin girişinde şunları söyler;

İnsan ve cemiyet hayatının tetkiki ile uğraşan ilim dalları herşeyden önce bu hayatın yeryüzünde devamına son verebilecek derecede âcil ve tehlikeli problemler üzerine eğilmelidir. İlimin esas itibarıyla insana ait problemleri çözmek üzere yaratılmış bir kıymet sistemi oluşu böyle bir gayreti lüzumlu kılmaktadır. Üstelik, insanlar arasında uzlaşma temin etmek bakımından bütün diğer kıymet sistemlerinden daha kudretli olan ilim, muhtemel felaketlerin temelindeki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmanın da en iyi vasıtasını teşkil edecektir.²¹

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Erol Güngör'e göre ilmin amacı problem çözmek ya da en azından problemlerin çözümüne katkı sunmaktır. Ancak mevcut problemlere somut çözümler sunmak daha çok karar merciindeki siyasetçi ve idarecilere işaret etmektedir. Bu anlamda Güngör bilimsel verilerin sorunların çözümüne uygulanması noktasında ihtiyatlıdır. Bir başka deyişle Güngör'de realiteden kopuk ilme bir vazife tayin etme anlayışı yoktur. Ona göre ilmin değeri ona inanan icraat mevkiinde kimseler bulunduğu müddetçe bir anlam ifade edecektir. Bu sebeple de ilmî araştırmanın gayesi, “politikacılara yol göstermekten ziyade

¹⁹ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 10.

²⁰ E. Kırşehirlioğlu, *Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri*, s. 45.

²¹ Erol Güngör, *Doktora, Doçentlik, Profesörlük Tezleri*, Yer-Su Yayınları, İstanbul, 2018, s. 77.

problemler hakkında bir anlayış kazanmaktır, bu anlayış bir defa kazandırıldıktan sonra tatbikatın eldeki bilgiye göre ayarlanması bir zaruret olur.”²²

Bir başka yerde ise Erol Güngör politikacı ile fikir adamı arasındaki münasebeti irdeler. Her ne kadar ilim ve politika sahasını birbirinden ayrı tutsa da politikanın ilimden tamamen kopamayacağını, en azından kopmaması gerektiğini ifade eder. Ancak bundan kastı fikir adamlarının politikacı olması değil; bu iki vazife arasındaki ayrılığın muhafaza edilmesidir ve böylesi hem politikacı hem de fikir adamı için daha iyidir. Fikir adamının ilim yaparken ilim zihniyetini muhafaza ve müdafaa etmesi gerekir. Ancak bu salt objektif, nesnel bir ilim anlayışı demek değildir. Her Şeyden önce fikir adamı içinde yaşadığı toplumun sorunlarını ele almak, kendi bilgi sahası çerçevesinde bu sorun alanlarına işaret etmekle mükelleftir. Dolayısıyla da onun ilimden beklediğinin “mutlak anlamda ‘objektiflik’ değil, mutlak anlamda ‘gerçekçilik’ ve buna bağlı olarak da insanın veya toplumun veya bir milletin karşı karşıya olduğu meselelerle ilgilenmek olduğunu” söylemek mümkün görünmektedir.²³ İlme böyle bir vazife yükleyen Erol Güngör bir sosyal bilimci olarak da sorumluluğunun farkındadır ve içinde yaşadığı toplumun en acil sorun alanı olarak da kültür meselesini görmektedir. Bu sebeple de akademik ve fikrî mesaisini büyük oranda kültür sorunu ve millî bir kültür inşası üzerine hasretmiŐtir.

Erol Güngör’ n kültür üzerinde durması elbette onun fikrî düzeydeki kültür tartiŐmaları mirasıyla da hesaplaŐmasını icbar etmiştir. Özellikle Ziya Gökalp düşüncesiyle bu anlamda eleştirel bir diyalogu olduğunu vurgulamak gerekir. Zira Gökalp sosyolojik anlamda “kültür” ve “medeniyet” kavramlarını Türk düşüncesine getiren kişidir.²⁴ Erol Güngör de kendisini fikrî düzeyde Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan çizgisinin bir takipçisi olarak görür. Gökalp ve Turhan’ı öncüsü sayma sebebi ise onların salt milliyetçi olmaları değil; bu isimlerin sosyal ilimlere dayalı bir milliyetçilik geliştirmeye çalışmalarından ileri gelmektedir. Ancak kendini bu devamlılık içerisinden konumlandırması onun özellikle Gökalp’e önemli eleştiriler getirmesine mâni olmamiŐtir. Yaptığı hars(kültür)-medeniyet ayrımı konusunda Gökalp’e önemli eleştirileri vardır ve en başta da Güngör Gökalp’in yaptığı kültür-

²² Erol Güngör, *Doktora, Doçentlik, Profesörlük Tezleri*, s. 78.

²³ Tahsin Görgün, “Erol Güngör’ n İlmî ve Fikrî Gelişimi ve Düşüncesinin Ahlâkî Ciheti”, (içinde) *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, s. 175.

²⁴ Yılmaz  zakpınar, *Kültür Değişmeleri ve BatılıŐma Meselesi*, s. 13.

medeniyet ayrımını reddeder. Bir anlamda Güngör'n kültür konusundaki fikirleri Gökalp'le hesaplaşma ve hatta onu aşma denemesidir.

Bu bağlamda öncelikle Erol Güngör'n kültürü nasıl tanımladığına bakmak gerekir. Ona göre kültür “bir topluluğun kendi hayatı problemlerini zmek üzere denediği ve uzun yıllar içinde standart hâle getirdiği usuller ve vasıtalar”dır.²⁵ Dolayısıyla kültürden bir topluluğun ihtiyaçlarını gidermek üzere benimsediği maddi ve manevi unsurlarıyla birlikte bir hayat tarzı anlaşılmalıdır. Bu hayat tarzının en önemli yönü ise tarihî süreç içinde şekillenmesidir. Bir milletin kültüründen söz ederken onun tarihinin belli bir devrini benimseyip diğer bir devrini reddetme imkânı yoktur. Süreklilik ve devamlılık bir kültürün şekillenmesindeki en önemli amiller konumundadır. Öte yandan Güngör medeniyet bahsinde ise ortak bir tanım ve uzlaşmaya varılmış bir kanaat olmadığını belirtir. Ancak ikinci bölümde de tartışıldığı gibi, Ziya Gökalp medeniyetten kültürlerin birbirine benzeyen ve birbirleri arasında iletilebilen unsurlarını kastederken, milletleri birbirinden ayıran unsurları da kültür olarak nitelemektedir. Güngör ise böyle bir ayırım ve tarifte bazı glkler olduğu kanaatinindedir.

Ziya Gökalp'in aksine Erol Güngör bir milletin değerlerinin kültür ve medeniyet dairesi şeklinde iki kategoriye ayrılmasının mümkün olmadığını söyler. Kültürden medeniyete olduğu gibi medeniyetten de kültüre geçişler söz konusudur. Söz gelimi Türk kültürünün önemli unsurlarından olan halk hikayeleri bir başka kültür havzasına aittir. Ancak bunlar yine de millidir; “Türk halkının malı olmuş, onun tarafından işlenerek kültüre asilime edilmiştir.”²⁶ özellikle aynı medeniyet dairesine ait kültürler arasında devamlı bir alış-veriş söz konusudur ve bu alışveriş kültüre olduğu gibi medeniyete de önemli bir canlılık kazandırır. Ayrıca ortak kültüre sahip bir toplum sosyal sınıf ve tabakalara sahip bir bütündür. Böyle bir toplum içerisinde farklı tabakaları oluşturan zümrelerden birini kültür diğerini medeniyet dairesine dahil etmek mümkün değildir. Bu cümleden olmak üzere Güngör'n vurguladığı husus Ziya Gökalp'in Osmanlı yönetici elitleri ile halk arasında olduğunu söylediği zıtlık ve bu zıtlıkta idareci elitleri medeniyet, halkı da kültür kategorisinde saymasıdır. Gökalp gerçek Türk kültürü unsurlarını Osmanlıca'da değil Türkçe'de, Divan Edebiyatı'nda değil halk edebiyatında, ulema geleneğinde değil halkla daha iç

²⁵ Erol Güngör, “Milli Kültür ve Halk Kültürü”, *Töre*, Sayı 35(7), Aralık 1971, s. 5-6.

²⁶ Erol Güngör, “Milli Kültür ve Halk Kültürü”, s. 13.

içe olan Bektaşî dergâhları gibi kurumlarda bulmaktadır. Ancak Güngör böylesi bir mukayeseyi kabul etmez; elbette bir halk ozanı ile divan şairi arasında fark vardır. Bu fark bir derece farkı olmaktan ziyade mahiyet farkıdır. İstanbul'daki medrese eğitimi ile Van'daki medrese eğitimi arasında bir fark yoktur; farklılık İstanbul'dakilerin aynı eğitimi daha iyi hocalardan ve daha kaliteli bir şekilde almasıdır. Dolayısıyla da Türkler halkı ve münevveri ile birlikte mütecanis ve ahenkli bir kültür meydana getirmişlerdir. Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımında Osmanlı'ya yaklaşımı hatalıdır ve Güngör Gökalp'i "Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği" olarak niteler.²⁷

Kültürün maddi ve manevi yönleri üzerine antropolog ve sosyal antropologların yaptığı bir ayırım vardır. Bu ayırımı Mümtaz Turhan da yazılarında kullanır. Buna göre, kültürün inanç, norm ve değerleri onun manevî yönünü oluştururken bunların sosyal hayatta, teknik ve pratik işlerdeki tezahürü onun maddî yönünü oluşturur. Kültürün maddî ve manevî yönlerinde yapılan böyle bir ayırım da büyük ölçüde kültür-medeniyet ayrımına denk gelir. Buna göre, kültür toplumların daha çok inanç ve değerlerini oluştururken medeniyet teknik ve teknolojik aletleri ifade eder. Nitekim Ziya Gökalp de esasen kültürü korumak suretiyle Batı'nın tekniğini yani medeniyetini almanın formülünü inşa etmeye çalışmıştır. Oysa Erol Güngör nazarında kültür ve medeniyet arasında, bir başka deyişle, hayatın maddî ve manevî düzeni arasında kesin bir ayırım yapılamaz. Ona göre "maddî olaylarla manevî -yani psikolojik ve sosyal- olaylar karşılıklı etki halindedir."²⁸

Böylelikle kültür ve medeniyet arasında bir tezatlık olmadığını, aralarında karşılıklı bir etkileşim olduğunu söyleyen Güngör bu konudaki görüşlerini şöyle özetler;

(K)ültür ve medeniyet birbirinden ayrı hadiseler değildir. Millî kültürler bir medeniyetin çeşitli manzaralarından ibarettir. Milletler arasında alış-veriş konusu olan ortak medeniyet

²⁷ Erol Güngör, "Millî Kültür ve Halk Kültürü", s. 10. Bu noktada bir ekleme yapmak gerekir. Erol Güngör Ziya Gökalp'i ziyadesiyle eleştirmekle beraber onun Mümtaz Turhan'a karşı doğrudan doğruya tek bir eleştirisi yoktur. Osmanlı'daki kültür-medeniyet uyarlamasında Gökalp'i eleştirip Turhan'dan söz etmemesi de bu anlamda manidardır. Zira Osmanlı'nın kültürel yapısındaki kültür-medeniyet tasarımına ilişkin Turhan değerlendirmeleri şöyledir; "İmparatorluğun ömrü boyunca bu kültür farkı azalacak yerde gittikçe büyümüş, idarecilerle halk birbirine yabancı kalarak yaşamış, böylece içtimaî faaliyetlerde, yaratıcı fikir ve sanat hamlelerinde, medeniyet sahasında bu iki zümre birbirinde layıkıyla faydalanamamış, devlet de medeniyet sahasında hakiki mesnedinin yardımından mahrum kalmıştır." Bkz. Mümtaz Turhan, *Garphlaşmanın Neresindeyiz?*, s. 40. Görüldüğü gibi aynı konuda Gökalp ve Turhan'ın yaklaşımları birbiriyle nerdeyse aynıyken Güngör birincisini eleştirmiş, hocasını bu eleştirilere dahil etmemiştir.

²⁸ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 11.

unsurları her milletin kendi şartları içinde kendisine mahsus bir hüviyete kavuşur ve böylece her millet medeniyeti kendi tarzında benimser. Bizim kültür dediğimiz şey medeniyetin cemiyetlere intikal ediş tarzı veya onlarca benimsenmiş şeklidir. Aynı kültüre mensup fertlerde ve gruplarda o kültürün değerleri nasıl birbirinin tıpatıp benzeri olarak benimsenmiyorsa, aynı medeniyetin unsurları da çeşitli cemiyetlerde birbirinden farklı şekil ve muhtevalar kazanmaktadır.²⁹

Bu yüzden salt kültür üzerine vurgu yapmak sosyolojik bir gerçekliğe işaret etmediği gibi bunda ısrar etmenin o kültüre bir faydası da yoktur. Bir milletin saf ve orijinli tutum ve davranışları üzerinden bir kültür sınırı çizmek o milletin inkişafını ve tekâmülünü engellemek demektir. Kültür unsurları milletin kâhir ekseriyeti tarafından ne şekilde alınmış ve özümsemişse o haliyle millîdir ve kültürün bir parçası olmuştur. İdareciler ya da aydınların bu kültür unsurları arasında millî ya da gayri millî şeklinde bir ayıklamaya gitmesi o kültürün bütünlüğüne ve aynı şekilde kapsayıcılığına sekte vuracaktır. Erol Güngör'ün kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiyi dinamik ve çift taraflı bir süreç olarak okuması onun Türk kültürü ve tarihine yaklaşımıyla da uyum içindedir. Gökalpvari bir çözümlemede, tarihî süreçte Türk kültürünün en önemli şekillendiricisi konumundaki İslâm dini kültür-medeniyet ayrımında bir ayrışıklık teşkil edecektir. Bir başka deyişle Ziya Gökalp gibi kültür ve medeniyet arasındaki bir tezatlık en çok da Türklük ve İslâmiyet arasındaki ilişki özelinde bir çelişki arz etmektedir. Zira Türkler kendi kültür dairelerinden olmamasına karşın İslâmiyet'i kabul etmiş, bu dini kendi kültürleri içinde özümsemiş ve kendi kültür unsurlarını da ona katarak yeni bir terkip meydana getirmiştir. Türkler kendilerini birçok Müslüman milletten daha fazla İslâm'la bir ve özdeş saymışlar, İslâmiyet'le kendi kültürlerini kaynaştırmışlardır. Bu kaynaştırmanın son ve en büyük nişanesi ise Osmanlı İmparatorluğu'dur.

Erol Güngör'ün kültür ve medeniyet arasındaki ilişki vesilesiyle ilgilendiği bir diğer mesele ise Batı medeniyeti ile münasebetlerde hangi unsurların alınıp hangilerinin alınamayacağı sorunudur. Batı'dan neyin alınıp neyin alınmaması gerektiği Türk/Osmanlı modernleşmesiyle yaşıt bir tartışmadır. Bu tartışmanın taraflarından İslâmcılar ile Batıcılar iki zıt kutbu temsil eder. İslâmcılar Batı'dan sadece teknik ve teknolojiyi alıp ahlâkî ve hukukî kaideleri almamayı savunur. Batıcılar ise Batı medeniyetinin bir bütün olduğunu, Batı'nın tekniği ve ahlâkî şeklinde bir ayırım

²⁹ Erol Güngör, "Batılılaşma ve Millî Kültür", *Töre*, Sayı 37(9), Şubat 1972, s. 8.

olamayacağını ve Batı'nın gülü ve dikenini ile alınması gerektiğinde ısrar eder. İslâmcıların bu görüşlerinin mümeyyiz ismi Mehmet Akif Ersoy iken Batıcıların en önde gelen ve ileri gideni Abdullah Cevdet'tir. Erol Güngör nazarında ise “Batının ne reddi ne kabulü söz konusudur. Bizim onunla, ayrı bir medeniyet olarak alışverişimiz olabilir ve bu alışverişten büyük faydalar sağlamayı bekleyebiliriz.”³⁰

Kaldı ki ona göre Batı da zaten mütecanis bir yapı değildir. Daha da önemlisi kültür iktibasları iradî süreçler değildir. Farklı kültürlerin birbirleriyle irtibatı ve birbirlerinden istifade etmesi tabii ve zarurî bir süreçtir. Bu sürece yapılacak müdahaleler bunları hızlandırmaktan ya da yavaşlatmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Söz gelimi Mustafa Reşid Paşa ya da II. Mahmut olmasa da Batı'dan birtakım iktibaslar yapılması zarureti vardı. O halde Batı ve Batılılaşma mefhumlarına karşı Erol Güngör'ün oksidental³¹ bir tavır içerisinde olduğu söylenemez. Hatta en geniş manada millî kültür geliştirme gayesi bile Batılılaşmacı bir tavra işaret eder; çünkü en nihayetinde Batılı devletler kendi millî kültürlerini inşa etmiştir. Ancak burada önemli olan nokta, millî kültürü oluşturan değerlerin işlenmesi ve geliştirilmesinin iyi eğitim görmüş seçkin kimselerce yerine getirilmesi zaruretidir. Dolayısıyla “millî kültüre yabancı kültürler karşısında bağımsız ve itibarlı bir şahsiyet kazandırmanın biricik ve en önemli şartı, bu kültürü çağdaş standartlar karşısında değerlendirebilecek insanlar yetiştirmek”tir.³²

Batı medeniyeti ya da herhangi bir başka medeniyetten yapılacak teknoloji transferi için de aynı şey geçerlidir. Teknolojik değişimlerde de tekniği ve teknolojisini alınan ülkelerin manevî buhranlarından korunma kaygısı öne çıkmaktadır. Bu yönde etkili stratejiler geliştirmek için teknoloji iktibaslarının kültür değişmesi içindeki yerinin saptanması gerekmektedir. Erol Güngör'e göre, “bir ülke, bir başka ülkenin sadece teknolojisini veya sadece manevî kültürünü benimsemek istese bile bunu istediği şekilde gerçekleştiremez.”³³ Teknolojik yenilikler manevî kültürde de kaçınılmaz bir şekilde bazı değişim ve dönüşümlere sebebiyet verecektir. Tersinden, inanç ve değer sistemlerindeki değişimlerin de birtakım teknolojik yenilikleri ve değişimleri icbar

³⁰ Erol Güngör, “Taşer'in Aydınlatığı Dünya”, *Yeni Düşünce*, Sayı 3, 15 Haziran 1981, s. 7.

³¹ Oksidentalizm, en genel anlamda Batı karşıtlığı hatta Batı düşmanlığı olarak tarif edilebilir. Doğu'nun otantikliğini ve biricikliğini savunan ve oryantalist tezlere karşı bir antitez üretme çabasındaki hareketler oksidentalizm olarak adlandırılabilir.

³² Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, s. 142.

³³ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 11.

etmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla değişim sürecini tek yönlü okumamak gerekir; teknolojik değişmelerin kültür değerleri üzerinde, kültürel değişmelerin de teknolojik gelişme üzerinde mutlaka bir tesiri olacaktır.

Böyle doğal bir sürecin yanlış bir şekilde dönüşmesi ya da normale göre daha sarsıntılı ve yıkıcı olmasının sebebi ise yanlış kişiler eliyle yürütölmüş olmasından ileri gelmektedir. Bilgi ve tecrübe yönünden eksik kişilerin elinde cereyan eden kültür iktibasları millî kültürün mahvına sebep olacak bir şekilde dönüşebilmektedir. Türkiye'nin Batı ile münasebetlerindeki esas sorun buradan kaynaklanmaktadır; Bu süreç ehil olmayan kişilerce ve yanlış kanaat ve kabuller çerçevesinde yürütölmüştür. Yoksa Batı'da gelişen yeni medeniyet unsurlarına bigâne kalmak mümkün olmadığı gibi bunlar arasında bilinçli ve iradî bir tercih yapmak da mümkün değildir. Yeni unsurları kendi içinde özümseyebilecek ya da bünyesine uymadığı için reddedilecek bir millî kültürün inşası zarurettir. Kültürün kuvvetli olması ve araçlar ve teknikleri gibi maddi unsurları kendi bünyesinde eriterek kullanması asıl meseledir.³⁴ Dolayısıyla Erol Güngör'e göre, Batı medeniyetinden yapılacak kültür iktibasları ve teknoloji transferleri için bir sansür ya da kontrol mekanizması aramak beyhude bir çaba olacaktır. Bunun yerine Türkiye'de sağlam bir millî kültür kurmanın yolları aranmalıdır. Hem Batı medeniyetiyle olan diyalogunun mahiyetini hem de Türkiye'nin bu süreçteki tarihî ve bu tarihî geçmişinden miras kalan mevcut vaziyetini Güngör şöyle tasvir eder;

Batı ile veya -herhangi bir yabancı ülke ile- bu derece yakın ve kesif bir münasebete giriştikten sonra, oradan istenilen şeylerle birlikte istenmeyenlerin de gelmesi kadar tabii bir şey olamaz. Üstelik nelerin iyi, nelerin kötü olduğunu kararlaştırmaya kalkmak, ister istemez antidemokratik ve gayri ilmî yolların denenmesini gerektirir. Önemli olan, yerli kültürün bunlarla yer değiştirecek şekilde zayıf kalmasını önlemektir. Batı medeniyetini almak ve benimsemek isteyen bütün ülkelerin ortak özellikleri, kültürlerinin henüz böyle bir medeniyetten gelecek bozucu tesirlere direnecek kadar sağlam olmayışıdır. Türkiye'ye gelince, onun asıl talihsizliği bu medeniyet alışverişinde kendi millî kültürünün dıştan ziyade içten tahribata uğraması, böylece Batılılaşmanın bozucu tesirlerine tamamen açık bir hâle getirilmesidir.³⁵

³⁴ Muallâ Türköne, "Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Medeniyet Kavramı", (İçinde), *Erol Güngör İçin*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1988, s. 189.

³⁵ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 33.

Öte yandan yaşadığı tüm tahribata rağmen hâlâ bir Türk kültüründen bahsedilebiliyorsa, bu durum Osmanlı'dan tevarüs eden kültürün dayanma ve direnme gücü sayesinde. Ancak bu kültüre tekrar bir hamle gücü kazandırılmazsa da daha fazla ayakta kalması imkân dahilinde değildir. Türk kültürünün yaşadığı erozyondaki en önemli faktör ise, dıştan ziyade içten gelen dinamiklerin bizzat bu kültürü yozlaştırması ve onu besleyen tarihî kaynaklarından koparmasıdır. Bu şekilde kültürü dıştan ziyade içten tahribata uğratanlar Batıcı, ya da Erol Güngör'ün ifadesiyle inkılapçı münevverlerdir. Kültürün öncelikle bu tahribatının giderilmesi ve yeniden inşa edilmesi gerekmektedir.

Bu noktada Erol Güngör'ün kültür ve medeniyet arasında kurduğu ilişki onun milliyetçilik anlayışıyla da doğrudan irtibatlı ve uyum içerisindedir. Zira ona göre milliyetçilik “Türk millî kültürünü dış kuvvetler karşısında bir varlık olarak ortaya çıkarmak ve geliştirmek” iddiasıdır.³⁶ Dolayısıyla milliyetçilik bir memleketteki millî kültüre dayanmak mecburiyetindedir. Ancak Erol Güngör 12 Mart Muhtırasından sonra yaygınlaşmaya başladığını söylediği Atatürk Milliyetçiliği gibi terkiplere ise mesafelidir. Ona göre bu terkip yükselen sol ve sağ cereyanlar karşısında devletin aldığı bir tedbirdir. Ancak iyi işlenmiş ve hazırlanmış bir Türk milliyetçiliği görüşü teşekkül ettirildiği zaman Atatürk Milliyetçiliği gibi altı boş ve yanlış anlamalara müsait terkiplere gerek kalmayacaktır. Bu milliyetçi görüşün yani Türk milliyetçiliğinin esas gayesi ise, “memlekette halka dayanan bir rejim kurarak Türkiye’yi modern bir millî devlet haline getirmektir.”³⁷

Milliyetçilik ve kültür-medeniyet ayrımı arasındaki ilişkiyi ise şöyle kurgular; “Milliyetçilik; millî kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazar yeri hâlimden kurtarmak hareketidir.”³⁸ Dolayısıyla milliyetçilik esas olarak millî kültürü inşa etme ülküsü olduğu gibi aynı zamanda bir medeniyet, millî kültürü bir medeniyet hâline dönüştürme davasıdır. Böyle bir milliyetçiliği kendisi “medeniyetçi bir milliyetçilik” olarak tarif eder. Medeniyetçi

³⁶ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 8.

³⁷ Erol Güngör, “Halk ve Politika”, *Töre*, Sayı 33(5), Ekim 1971, s. 18. Erol Güngör 1974 yılında yazdığı bir yazıda ise şöyle diyecektir; “Türkiye’de her türlü bozuk ve kötü işe Atatürkü kalkan etmek, her kötü işte onu kalkan etmek adetâ alışkanlık haline gelmiş bulunuyor”; Erol Güngör, “Bakalım Zerdüş Ne Söyleyecek”, *Orta Doğu*, 15 Kasım 1974.

³⁸ Erol Güngör, “Milliyetçilik ve Medeniyetçilik”, *Töre*, Sayı 39(11), Nisan 1972, s. 7-8.

bir milliyetçilik terkininin en anlama geldiği onun şu sözlerinde bariz bir biçimde görölmektedir;

Milliyetçiler Avrupa medeniyetinin hegemonyasına karşı Türk milletinin kendi özünden bir medeniyet yaratma gayretindedirler; tıpkı dedeleri gibi manevî sahada yenemeyeceği ancak kan ve ateşle temsilcilerini ortadan kaldıracabileceği bir insanlık düzeninin inşasını gönüllerine yerleştirmişlerdir. Kısacası, Avrupa'nın temsil ettiği ve bütün dünyaya 'evrensel' diye kabul ettirmeye çalıştığı medeniyete karşı bir alternatif getirme niyetine ve potansiyeline sahip tek zümre milliyetçilerdir.³⁹

Bu yüzden Güngör'ün milliyetçiliğinin esasında bir kültür milliyetçiliği olduğunu söylemek gerekir. Kültür-medeniyet ayrımında Ziya Gökalp'i eleştirse de, milliyetçiliği anlama ve anlamlandırma noktasında Gökalp-Turhan çizgisinin devamı olarak kültür milliyetçiliği tarafındadır. Gökalp'in kültür milliyetçiliği *Türkçülüğün Esasları*'nda yer yer ırk milliyetçiliğine kayan emareler gösterir. Yine onun milliyetçilik mirası üzerine bina edilen Kemalist milliyetçiliğin Reşit Galip ve Mahmut Esat Bozkurt gibi "uç" örnekleri de vardır.⁴⁰ Ancak Güngör'ün bu konudaki tavrı nettir; ona göre "milliyetçilik bir kültür hareketi olmak dolayısıyla ırkçılığı, halka dayanan bir siyasî hareket olarak da otoriter idare sistemlerini reddeder.⁴¹ Onun milliyetçiliği bariz biçimde dil ve kültür esasına dayanan, yayılmacı olmayan ve ırkçı-Turancı tınıları nerdeyse hiç barındırmayan bir milliyetçiliktir. Nitekim kendisinin Türkçeyi son derece nizamî ve estetik kullanmakla beraber bir mesele olarak Türk dili üzerinde de durması bu durumun bir göstergesi olarak okunabilir.

³⁹ Erol Güngör, "Öyle Diyecekler", *Yeni Sözcü*, Sayı 23, 11 Mayıs 1981, s. 3.

⁴⁰ Taha Parla, Ziya Gökalp üzerine olan ve düşünce tarihçiliğinin iyi numunelerinden addedilmesi gereken eserinin birinci baskısına yazdığı önsözde Gökalp'i kesin olarak kültür milliyetçisi kategorisinde değerlendirir. Ancak 2009 yılında altıncı baskısına yazdığı önsözde görüşlerinde revizyona gider ve Gökalp'in milliyetçiliğini biraz "munis" yorumladığını ve onun milliyetçiliğinin çok etnili bir ortamda pekala etnik milliyetçiliğe de dönüşebileceğini gözden kaçırdığını söyler. Bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 17. Açıkçası böyle bir revizyon için Parla'nın Gökalp'i yeniden mi okuduğu yoksa zaman içinde düşüncelerindeki etnisite ve kimlik boyutlarının daha bir baskın hale mi geldiği tartışmalıdır. Esasen genel anlamda mensubu olduğu entelektüel cemaatinin de 1980'lerin sonundan 2010'lara etnisite ve kimlik hassasiyetlerinin bir hayli değiştiğini ve Parla'daki revizyonun da bu değişimin bir izdüşümü olduğunu düşünmek daha mantıklı bir açıklama gibi gelmektedir.

⁴¹ Erol Güngör, "Milliyetçilik ve Medeniyetçilik", s. 5.

2.2. Ziya Gökalp'e Eleştirileri

Ziya Gökalp Erol Güngör'ün fikrî anlamda hem çok önemseydiği hem de çok kritik ettiği bir isimdir. Bu bağlamda Güngör Gökalp'i sadece kültür ve medeniyet ayrımı dolayısıyla eleştirmez. Onun Gökalp eleştirileri kendi düşüncelerinin temel parametrelerini vermesi açısından önemli olduğu gibi milliyetçi aydınlar nezdindeki durumu açısından da bir hassasiyet kaynağıdır. Bu bağlamda önce Gökalp eleştirileri vesilesiyle düşüncesinde öne çıkan temaları sonra da bu eleştirileri sebebiyle gelen tepkileri değerlendirmek gerekmektedir.

Erol Güngör'ün fikrî gelişiminde Ziya Gökalp'in özel bir yeri vardır. Hem milliyetçiliği ilmî bir tarzda müdafaa ettiği için hem de kendi düşüncelerindeki birçok unsuru ona borçlu olduğunu düşündüğü için Gökalp'le sürekli bir hesaplaşma halindedir. Ancak bu münasebet onun Gökalp'i eleştirmesine de mâni değildir. Zira ona göre, “milliyetçilik bir dogmatik sistem olmadığı için, ne kadar âlim olursa olsun bir tek kişinin görüşleri herkesin uymak zorunda bulunduğu birer prensip veya kanun sayılamaz.”⁴² Güngör'ün Gökalp'e eleştirilerini dört başlık altında toplamak mümkündür; 1) Kültür-medeniyet ayrımı, 2) Din meselesi, 3) İktidarla İlişkileri ve 4) Osmanlı'ya yaklaşımı. Bunlardan kültür-medeniyet ayrımına dair eleştirilerini yukarıda tartıştık. Diğer üç eleştirisine ise kısaca bakmak gerekir.

Öncelikle din meselesi Erol Güngör'ün fikrî evreninde son derece güçlü yeri olan bir konudur. Kendisinin Ahi Evren geleneğinden gelmesi, entelektüel portresi kısmında izah ettiğimiz entelektüel çevresi ve elbette kültürle uğraşan bir sosyal bilimci olması münasebetiyle din olgusunu fazlasıyla önemser. Genelde dinin toplum ve kültür içindeki yeri ve özelden İslâm'ın Türk kültürü içindeki yerine bu konuya dair müstakil yazılarında ya da diğer konularındaki metinlerinde sık sık temas eder. Onun yazılarında çokça vurguladığı tema dine dair yanlış kavrayışlardır. Comte ve Durkheim gibi sosyologların başını çektiği isimler dinin miadını doldurduğunu ve modern ilmin yani pozitivizmin dinin yerine geçeceğine iddia ederler ona göre. Oysa Güngör bu tür kehanet tezlerine şiddetle karşı çıkar. Onun nazarında din “sosyal müesseselerin en köklü ve üniversal olanıdır”.⁴³ Dinin yerine geçeceği iddia edilen

⁴² Erol Güngör, “Ziya Gökalp ve ‘Türkçülükte Din’ Meselesi”, (içinde) *Atsız Armağanı*, Haz. Erol Güngör-M. N. Hacıeminoğlu-Mustafa Kafalı- Osman F. Sertkaya, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 267.

⁴³ Erol Güngör, “Din Meselesi”, *Töre*, Sayı 22, Mart 1973, s. 13.

pozitivist ilim terakkisi daha 1900'lerde tenkitler almaya başlamıştır. Ancak 20. yüzyılda faşizm ve komünizm gibi ideolojik doktrinler birer din gibi telakki edilmiştir. Hatta Hitler ve Stalin gibi şahıslar putlaştırılarak adeta ilahî bir konuma yükseltilmişlerdir. Ancak bu tür karizmatik ve kudretli figürlere, kurulan onca sosyal müesseseye rağmen bu sistemlerden faşizm kısa sürede çökmüş, komünizm ise çökme emareleri göstermeye başlamıştır.⁴⁴

Güngör'ün bunları hatırlatmaktaki kastı dinî bir sistemden dindışı, dinin olmadığı bir sisteme geçişin ve böyle bir sistemin sürdürülebilirliğinin olmadığını ispat etmektir. Zira o dine yapılan onca “ilmî” ve rasyonalist taarruza rağmen dinin etkisini kaybetmediğini, ne şu ne de bu sistem karşısında geri çekildiğini düşünmektedir. Onun bu konudaki değerlendirmeleri şöyledir;

Görülüyor ki, insanlar dinden ayrılıp başka bir sisteme geçmiyorlar, bir dinden başka bir dine geçiyorlar. Din duygusu hiçbir zaman ölmüyor. Mevcut bir dinin yerine geçmek üzere ortaya atılan her sistem yine bir dinî sistem oluyor. Son yüzyılın siyasî ve sosyal doktrinleri din adı altında ortaya çıksalar, çok kimsenin anlamadan hayran kaldığı ilmin maskesini takmasalar, herhalde fazla taraftar bulamazlardı.⁴⁵

Bu yüzden de ona göre din insan cemiyetleri var oldukça yaşamaya devam edecektir. Dine meydan okuyan en önemli hadise olan “ilim zihniyeti” de bu sebeple dinin yerini alamayacaktır. Zira tarihte birçok toplumun ilimsiz yaşadığı görülmüş ve fakat hiçbirinin dinsiz yaşadığı görülmemiştir. Bundan sonra mesele dinin var olup olmayacağını tartışmaktan ziyade toplum hayatında geçmişte nasıl bir rol oynadığı ve gelecekte de oynaması muhtemel yollar üzerine düşünmektir. Dolayısıyla bir sosyoloğu ilgilendiren asıl mesele, “dinin kalıp kalmayacağı değil, dinin umumî hayat üzerindeki tesirlerinin hangi hal ve şartlarda azalacağı veya çoğalacağıdır.”⁴⁶ Dinin toplum hayatında oynadığı rol ise başlıca iki tanedir. Bunlardan ilki dinin insana bu dünya içerisinde bir manâ vermesidir zira insan bu dünyanın akıcılığı ve geçiciliği karşısında kalıcı noktalar, sabit inanışlar aramak arzusundadır. Bunu da ancak dinde bulabilmektedir. İkinci olarak din insanlara herkesin kabul edebileceği birtakım müşterek ahlâkî normlar vermektedir. Bu normlar sayesinde ki, cemiyet hayatı mümkün olabilmekte, barış ve huzur içinde bir toplum varlığını devam

⁴⁴ Erol Güngör'ün bu görüşlerini ifade ettiği yazılarını ekseriya 1970'lerin ortalarında yazdığını unutmamak gerekir.

⁴⁵ Erol Güngör, “Din Meselesi”, s. 14.

⁴⁶ Erol Güngör, “Din Meselesi (II)”, *Töre*, Sayı 29-30, Ekim-Kasım 1973, s. 12.

ettirebilmektedir. Dolayısıyla da din genel anlamda kültürün ve özel olarak da Türk kültürünün temel norm ve değerlerini oluşturan unsurların başında gelmektedir.

Erol Güngör dine böyle bir anlam yüklediğine göre, Türk kültürü içerisinde dinin yerinin nasıl tayin edileceği meselesi ve bu konunun ayrıntılandırılması onun fikrî mesaisinin başlıca alanlarından biri olmuştur. Hatta 1980'lerle birlikte din meselesi Güngör için kültürü oluşturan unsurlardan birinin incelenmesi değil, bizzat müstakil bir inceleme nesnesi olarak karşımıza çıkacaktır. Ancak kültürün temel parametrelerini soruşturduğu yazılarında Türk kültürü içerisinde dinin yerini tartışırken mesele bir şekilde Ziya Gökalp'e gelmektedir. Erol Güngör II. Meşrutiyet ve buradan Cumhuriyet'e intikal eden Batıcı ve inkılapçı aydınların din telakkilerini eleştirir. Bunların sığ bir pozitivizme duçar olduklarını ve kendi toplum ve kültürlerinden bihaber bir şekilde din meselesini bu pozitivist dogmalar etrafında ele aldıklarını belirtir. Ziya Gökalp de hem II. Meşrutiyet'in hem de Cumhuriyet'in güzide bir aydını olduğu gibi Güngör' n din bahsinde en çok eleştirdiği Comte ve Durkheim gibi isimlerden Durkheim sosyolojisini Türkiye'ye getiren kişidir. Elbette tüm bunlara ek olarak milliyetçi aydınların da fikrî babasıdır.

şu halde milliyetçilik ve daha özelde Türk kültüründe din sorununu tartışırken Ziya Gökalp'le iltisaklı bir şekilde bunu yapmak isabetli bir yöntem gibi durmaktadır. Erol Güngör *Töre* dergisinde din meselesini ele aldığı yazılarında bu bahiste Gökalp'e dolaylı bir şekilde değinirken *Atsız Armağanı* kitabına yazdığı bir yazıda doğrudan bu meseleyi soruşturur. Bu yazısında Ziya Gökalp'i eleştirir ancak Gökalp'e karşı Durkheimci bir din telakkisini savunduğu şeklinde bir eleştirisi yoktur. Tenkidinin temel sebebi, Gökalp'in Cumhuriyet Türkiye'sinde din ve özelde İşl m'ın nasıl olacağına dair ayrıntılı şeyler söylememesidir. Zira Güngör'e göre Gökalp Cumhuriyet'in fikrî anlamda b nisidir; o öldükten sonra yapılan birçok inkılap onun görüşlerinin eseridir. *T rk l ğ n Esasları* da Cumhuriyet inkılâplarının içinden çıktığı adeta bir "palto"dur. Ancak Gökalp *T rk l ğ n Esasları*'nda din bahsine "Din  T rk l k" bölümünde sadece 1-1,5 sayfalık bir yer ayırmış ve onda da "Dinî T rk l k, din kitaplarının ve hutbelerle vaazlarının Türkçe olması demektir" şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.⁴⁷

⁴⁷ Ziya Gökalp, "Dini T rk l k", (İçinde) *T rk l ğ n Esasları*, s. 151.

Gökalp'in bu tavrını ise Erol Güngör Türkçülükte din meselesini bir dil meselesine indirgediği için eleştirir. Hatta ona göre, “bu düşüncesiyle Ziya Gökalp’i Cumhuriyet devrinin laik inkılâpçılarından ve hattâ dinde reform yapmak isteyen din-dışı aydınlardan ayırdetmek çok güçtür”.⁴⁸ Güngör Gökalp'in bu tavrını, din meselesini birkaç cümleyle “geçıştirmesini” o dönemin siyasî atmosferinin dini Türkçülük konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirdiğine dayandırır. Dini Türkçülük metninde dinin ferdî ve sosyal hayattaki fonksiyonuna dair değerlendirmeler olmadığı için Gökalp'in daha önceki metinlerine bakmak gerektiğini söyler. *Küçük Mecmua* dergisindeki bir yazısı üzerinden ve *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* kitabındaki metinleri üzerinden Gökalp'in din anlayışının bir hülasasını yapar. Bu özetinde temelde Gökalp'in dine ve özelde İslâm'a, ümmet kavramına müsbet bakışını ve alfabe değişikliğine karşı çıkmasını, diğer Müslüman devletlerle kültürel rabitaların devam ettirilmesi için getirdiği önerileri irdeler. Cumhuriyet'ten önce kaleme aldığı bu metinlerdeki dine ve İslâm'a dair son derece müspet değerlendirmelerinin “geçıştirme” tavrıyla uyuşmadığını söyler ve şu soruyu sorar; Ziya Gökalp yaşasaydı bu fikirlerinde ısrar eder miydi? Bu noktada Güngör'ün Gökalp'e dair değerlendirmesi şöyledir;

Hem İttihatçılara hem Cumhuriyetçilere kolaylıkla hizmet etmiş bir insan, iktidar sahiplerinin görüşü dışında bir şey söyleyebilir miydi? *Türkçülüğün Esasları*'nı yazarken de bir yıl önceki fikirlerini hemen bırakarak İslâmiyet'i Türkler için bir Türkçecilik meselesinden ibaret sayması bile bunu göstermiyor mu?⁴⁹

Dolayısıyla bu değerlendirme aslında Gökalp'e yönelik bir başka eleştirisini ima etmektedir ki o da Gökalp'in iktidarla ilişkileridir. Güngör iktidar ilişkileri bağlamında da Ziya Gökalp'i eleştirir ancak bu türden bir eleştiri onun Gökalp eleştirilerinin en naif kısmını oluşturur. Ziya Gökalp hem İttihatçılara hem Cumhuriyet'e hizmet etmiş, her iki hareketin elitleriyle iyi ilişkiler kurabilmiş bir isimdir. Güngör de Gökalp'in hem İttihatçılara hem de Kemalizm'e hizmet etmesi ve bir anlamda bu hareketlerin resmî ideoloğu olmasını ‘yakışksız’ bulur.⁵⁰ İlişki kurduğu iktidar rengine göre de kendi fikirlerini revize etmiş, bazılarını daha çok vurgularken diğer kısımlarını geri planda tutmayı bilmiştir. Din bahsinde Cumhuriyet elitlerini tedirgin edecek bir tavırdan kaçınması bunun bir göstergesidir. Ancak

⁴⁸ Erol Güngör, “Ziya Gökalp ve ‘Türkçülükte Din’ Meselesi”, s. 268.

⁴⁹ Erol Güngör, “Ziya Gökalp ve ‘Türkçülükte Din’ Meselesi”, s. 280.

⁵⁰ Tanıl Bora, *Cereyanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 359.

Gökalp'in iktidar odaklarıyla böyle bir ilişkisinin olması onun birtakım menfaat ve kariyer emellerinden ileri geliyor değildir. Erol GÜNGÖR nazarında O, döneminin aktüel ihtiyaçlarına pratik ve acil çözümler arayan biridir ve bu çözümleri uygulayabileceğini düşündüğü iktidar odaklarıyla yakınlaşmaktan da çekinmemiştir. Bir başka deyişle, Gökalp birtakım siyasî hırs ve menfaat uğruna iktidara yaklaşmamıştır; aksine bu dünyadan hiçbir beklentisi olmayan bir adamdır. Dolayısıyla Ziya Gökalp kendi hırs ve menfaatleri peşinde koşmayan ve fakat hem İttihatçıların hem de Cumhuriyet elitlerinin ihtiyaç duyduğu “fıkrî müdir” kişiliktir. Cemal Paşa, Talat Paşa, Mustafa Kemal Paşa için şiirleri olsa ve bu farklı iktidar dönemlerinin önde gelen kişisi olsa da bu durum onun eyyamcılığını değil, fikirleriyle kazandığı kıymeti gösterir GÜNGÖR'e göre.

Erol GÜNGÖR'ün Gökalp için son bir eleştirisi de Osmanlı sebebiyledir. Gökalp'in Osmanlı edebiyat, sanat ve idareci zümrelerini kültüre katmayıp kozmopolit addetmesi ve dolayısıyla medeniyet dairesine almasını sıkça eleştirir. GÜNGÖR'e göre Osmanlı cemiyeti için böyle bir ayırım mümkün olmadığı gibi, bu tasnif Osmanlı ve hatta Selçuklu tarihlerini Türk kültür dairesinden çıkarmaktadır. Türklerin esas kültürü olarak İslâmiyet öncesi Türklüğü kabul etmek 1000 yıllık birikim ve tecrübeyi hiçe saymaktır. Bu yüzden GÜNGÖR Gökalp için “tek kusuru, Osmanlı yüksek kültürünü milli kültürün dışında tutmuş olmasıdır” değerlendirmesini yapacaktır.⁵¹

Tarih hassasiyeti ve Osmanlı'yla münasebetini göz önünde tutunca, Erol GÜNGÖR'ün bu eleştirisi şaşkıncı olmamalıdır. Özellikle Dündar Taşer gibi isimlerin Osmanlı tasavvuru konusunda Erol GÜNGÖR üzerinde bariz bir etkisi vardır. Bunun yanında tarihi, kültürü oluşturan, farklı zaman ve mekanlar arasındaki sürekliliği anlamlandırmak ve geçmişin tecrübelerinden istifade etmek için önemli bileşenlerden biri olarak görmesinde bu eleştirilerinin payı olsa gerektir. Ayrıca Erol GÜNGÖR Ziya Gökalp'in İttihatçılarla ilişkisini de menfî bir haslet olarak niteler. Genel anlamda İttihatçılığa karşı olumsuz bir tutum içerisinde olduğu gibi Gökalp'in Abdülhamit'i deviren İttihatçılarla bir olmasını eleştirir. Hatta bir yerde “Abdülhamit

⁵¹ Erol GÜNGÖR, “Elli Yıl Sonra Gökalp”, *Orta Doğu*, 9 Kasım 1974.

idaresine karşı İttihatçılarla birlikte başkaldırması Gökalp'in en zayıf tarafıdır” şeklinde bir ifade kullanır.⁵²

Öte yandan Erol Güngör'ün Gökalp'e Osmanlı münasebetiyle eleştirilerinin daha çok Gökalp'in Osmanlı kültürünü milli kültür alanında kabul etmeyip medeniyet kategorisine sokmasından ileri geldiğini unutmamak gerekir. Zira Gökalp'te Güngör'ün tasvirlerinden çıkarılabilmeye müsait bir Osmanlı düşmanlığı yoktur. Gökalp Hilafet'i hep savunduğu gibi harf inkılâbı teşebbüslerine de karşı çıkmıştır. Nitekim bu yönlerini Erol Güngör'ün kendisi de kabul eder. Niyazi Berkes'e göre de, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'na kadar Gökalp'in “Türkçülüğü Osmanlı imperium'ı çerçevesinde içinde kaldığı gibi, Batıcılığı bile İslâm 'beynelmileliyetçiliği'nden henüz kopamamıştı.”⁵³ Dolayısıyla Gökalp, Berkes'in mukayesesine göre, Hilafetçi, Bir Müslüman milliyetçiliği tasavvur ederken, Türk milliyetçiliğinin Cumhuriyet sonrasındaki anlaşıldığı şekliyle esas bânisi Yusuf Akçura'dır. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün yayımladığı *Sosyoloji Konferansları* dergisinin 1976 yılındaki Ziya Gökalp özel sayısına yazdığı yazıda da Berkes, Gökalp'ten çok Akçura'yı tartışır ve onu “unutulan adam” olarak niteler. Berkes'in Gökalp özel sayısına yazdığı yazıda Gökalp'i değil de Yusuf Akçura'yı tartışması, onu öne çıkarmaya çalışması aslında genel kabule muğayir olarak Cumhuriyet dönemi Türk ulusçuluğunu fikrî olarak Gökalp'e değil Akçura'ya dayandırma iştiağından ileri gelmektedir.

Erol Güngör'ün Ziya Gökalp'e Osmanlı münasebeti ile olan eleştirilerinde Güngör'ün Osmanlı hassasiyetini unutmamak gerekir. Onun Osmanlı hakkındaki kanaatleri en sarıh bir şekilde şöyledir;

Benim kanaatimce İmparatorluk'u iyi anlamadan Türk milletini iyi anlamaya imkân yoktur. Ben şimdiye kadar bu anlayışı erişmiş pek az münevver gördüm; bunlar arasında en kıymetlileri olarak Yahya Kemal'i ve çağımızın tanımaya fırsat bulamadığı merhum Dünder Taşer'i sayabilirim. Biz Yahya Kemal'i sadece bir şair olarak tanıyoruz, Dünder Taşer ise ancak kendisini yakından tanıyan bir avuç kişiyi aydınlığa kavuşturduktan sonra genç yaşta aramızdan ayrıldı.⁵⁴

⁵² Erol Güngör, “Elli Yıl Sonra Gökalp”, aynı yazı.

⁵³ Niyazi Berkes, “Unutulan Adam”, *Sosyoloji Konferansları*, Yıl 1976, Sayı 14, s. 197.

⁵⁴ Deniz Dağoğlu, “Doç. Dr. Erol Güngör ile Bir Konuşma”, *Töre* Dergisi, Sayı: 16, Eylül 1972, s. 29.

Bu iktibas Güngör'n Gökalp'e Osmanlı konusunda yönelttiği eleştirilerin fikrî çerçevesini de vermektedir. Onun Osmanlı'yı ve Tarih'i önemsemesi duygusal bir mazi anlayışından ya da Osmanlı'nın kahramanlıklarına meftun bir popüler aydın hezeyanlarından ileri gelmemektedir. Ona göre, Osmanlı Türk milletini anlamanın ve dolayısıyla Türk kimliğini anlama, anlamlandırma ve inşa etmenin vazgeçilemez bir bileşenini oluşturur.

Ziya Gökalp'e dair eleştirileri üzerinde biraz fazla durmamızın sebebi Ziya Gökalp ismi üzerindeki tartışmaların o dönemin fikrî atmosferini ve milliyetçi aydınlar arasındaki ayrışmaları göstermesi açısından manidar oluşudur. Öncelikle şunu hatırlatmak gerekebilir; 1974 yılı Ziya Gökalp'in ölümünün ellinci yılı, 1976 yılı ise doğumunun yüzüncü yılıdır. 1975 yılı Ziya Gökalp yılı ilan edilmiř⁵⁵, 1974-76 yıllarında bolca Ziya Gökalp dosyası hazırlanmış ve Türk düşüncesinin birçok ismi Gökalp zerine değerlendirmeler yazmıştır. Dönemin milliyetçi-muhafazakâr aydınlarını çok etkileyen Cemil Meriç'in de bu tarihlerin hemen öncesinde Gökalp'e dair tartışma yaratan değerlendirmeleri vardır. Meriç 1973 yılında *Hisar* dergisinde yazdığı *Trkperestlik ve Türkiyat* yazısında bu kavramları irdelemekle beraber esas olarak Gökalp'in yazdıkları üzerinden bunları ele alır ve Gökalp'i Osmanlı'yı, Selçuklular'ı ihmal etmekle suçlar. Zira Türkoloji'nin esas mevzuunun Osmanlı, Selçuklu yani Türk-İşlm dünyası değil, Moğollar, Hunlar vs. olduğunu söyler. İlginç olan nokta ise şudur; *Hisar* Dergisi sahibi Mehmet ınarlı Gökalp eleştirileri dolayısıyla bu yazıda bazı tadiller istemiş ve Meriç de bunları kabul etmiştir. Yani Meriç'in bu eleştirileri sansürden geçtikten sonraki ifadelerdir. Cemil Meriç daha sonra bu yazıyı sonuna bir paragraf daha ekleyerek *Sebil* Dergisinin 12-19 Mart 1976 tarihli 11. ve 12. sayılarında yayınlamıştır. *Sebil*'deki yazısını Meriç şöyle bitirir; "Millî tarihi, hakikî buudlarıyla takdim etmek, gölgede kalmış ağları aydınlatmak, şuurlu bir Türkçü'nn hem hakkı hem vazifesi. Ama bu çok yerinde teşebbüsü Türk-İşlm medeniyetini küçültmek bahasına olursa, bizi değil, Osmanlı'yı tarih'den silmek isteyenleri sevindirir."⁵⁶

⁵⁵ Prof. Dr. Faruk K. Timurtaş, "ZİYA GÖKALP'DA Milliyetçilik ve Din Anlayışı", *Töre* Dergisi, Sayı: 46, Mart 1975, s. 31.

⁵⁶ Cemil Meriç, "Trkperestlik ve Türkiyat-II", *Sebil Dergisi*, Yıl 1976, Sayı 12, s. 5. (Bu dergiye İDP'nin veri tabanında ulaşılmıştır; <https://katalog.idp.org.tr/pdf/6316/11317>). Ayrıca bu yazının yazılış hikyesine dair etraflı bilgiler için bakınız; Dcane Cündioğlu, *Bir Mabel İşçisi*, s.43-55.

Cemil Meriç'in bu yazısının bizi esas ilgilendiren kısmı ise bu yazıya gösterilen tepkilerdir. O dönemin milliyetçi-muhafazakâr aydınlarının Meriç'in Gökalp eleştirilerine karşı tutumları bize bir perspektif sunar. Bu tepkilerin içerisinde en şedidi Mehmet Kaplan'ındır. Mehmet Kaplan milliyetçi aydınların o yıllardaki yaşı itibarıyla da birkaç otoritesinden biridir ve Meriç'in *Hisar*'daki yazısı üzerine *Hisar* Dergisi sahibi Mehmet Çınarlı'ya bu konuyla ilgili bir mektup yazar. Mektuptaki şu ifadeler çarpıcıdır;

Son sayıda Cemil Meriç'in Gökalp'i tenkit eden yazısı hoşuma gitmedi. Belki taassup ama, ben milliyetçiliğimizin temellerine dokunmak istemiyorum. Cemil Meriç, Kemal Tahir yolunda. Osmanlıyı müdafaa ediyor ama Marksizm'e karşı cephe almıyor. Bizim Osmanlıya bakışımız da ondan farklı. Benim için Osmanlı "aşılmış bir merhale"dir. Büyüktür, muhteşemdir, güzeldir ama "aşılmış"tır. Bir daha geri gelmez. Tarihin hiçbir ânı geri gelmez. Tarihi bilmek bana güven verir. Fakat Topkapı sarayında yaşayamam.⁵⁷

Öte yandan Mehmet Çınarlı olaydan çok sonra bu olayı nakletse ve Mehmet Kaplan'ın mektubunu yayınlasa da, *Töre* Dergisine yazdığı portre yazılarında bu konuya temas etmez. *Töre*'nin 65. sayısında Mehmet Kaplan'la dostluğu ve diyalogunu anlattığı bir yazısı ve 62. sayısında da Cemil Meriç'e dair bir yazısı vardır. Bu iki yazısında da Gökalp üzerinden ilgili isimlerin kendileriyle olan diyalogundan söz etmemesi ilginçtir. Muhtemelen dönemin fikrî atmosferinin böyle bir tartışmayı açık etmeye uygun olmadığını düşündüğünden bu yazılarında mevzubahis sürece değinmemiştir.

Mehmet Kaplan gibi bir ismin Gökalp'e yönelik eleştirilere böyle tepki vermesi, Erol Güngör'ün Gökalp eleştirilerinin nasıl karşılanacağına dair de önemli bir işarettir. Dolayısıyla Kaplan'ın bu tavrı aslında ferdî bir tutum değil, dönemin milliyetçi-muhafazakâr aydınlarının Gökalp konusundaki genel tutumunu göstermektedir. Güngör de bu genel tutumdan nasibini almış ve Gökalp eleştirileri sebebiyle içinde bulunduğu milliyetçi-muhafazakâr çevrelerden gelen tepkilere maruz kalmıştır. Hatta bu tenkitleri sebebiyle Güngör'e "kibirli bir kişilik" gibi değerlendirmeler yapılmıştır.⁵⁸ Konuya dair bir başka aktarıma göre ise, Abdullah Uçman Erol Güngör'ün ölümünden sonra yazdığı bir yazıda *Töre* yöneticilerinin Erol Güngör'ün

⁵⁷ Mehmet Çınarlı, "Mektuplar XI", *Türki Dili*, Sayı: 486, Haziran 1992, s. 1012.

⁵⁸ Tayfun Amman, "Örnek Bir Akademisyen ve Türk Aydını Olarak Erol Güngör", (içinde) *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, s. 280.

Ziya Gökalp'i eleştirdiği bir *Töre* sayısını gelen tepkiler üzerine toplattığını duyduğunu yazar.⁵⁹ Ancak o dönem dergiyi çıkaran isimlerden ve Emine Işınsoy'un kocası olan İskender Öksüz'ün bize aktardığına göre Ziya Gökalp eleştirileri için tepkiler olmuş; hatta bazı milliyetçi öğrenciler derginin çıktığı binanın önünde gösteriler yapmışlardır.⁶⁰ Fakat “dergi toplatma” hadisesi vuku bulmamıştır. Şeyma Güngör de bu şekilde, gösteri türünden tepkiler geldiğini duyduğunu ve fakat dergi toplatma hadisesini duymadığını aktarır. Bu aktarımlardan Uçman'ın dile getirdiği şekilde olmasa da Erol Güngör'e Gökalp eleştirileri dolayısıyla fazlaca tepkiler geldiğini çıkarsamak mümkün görünmektedir. Yine bu tepkilerin bir emaresi olarak da *Töre* Dergisinin Ocak 1975 tarihli Ziya Gökalp sayısında Erol Güngör'ün bir yazısının olmamasına işaret edebiliriz. Biraz spekülatif olmak pahasına belki şu söylenebilir; Erol Güngör yukarıda tartıştığımız *Atsız Armağanı*'na yazdığı “Ziya Gökalp ve ‘Türkçülükte Din’ Meselesi” yazısını *Töre*'nin Ziya Gökalp sayısı için yazmış ve fakat burada yayımlanma durumu olmayınca söz konusu kitapta bu yazıyı değerlendirmiş olabilir. Gökalp'e dair diğer metinlerine nazaran bu yazısının sonunda nispeten sert ifadeler kullanmasının bir sebebi de bu olabilir.

Erol Güngör başta kültür-medeniyet ayrımı olmak üzere, Ziya Gökalp'i birçok noktada eleştirse de kendisi de bu bağlamda eleştirilmektedir. Güngör kültür-medeniyet ayrımında kültürü önceler ve kültürün bileşenlerine dair de bir sözü vardır. Ancak medeniyet kategorisi Güngör'de nispeten muğlak kalmış gibidir. Medeniyeti yer yer Batı medeniyetiyle özdeşleştirir yer yer de teknolojiyle bir tutar. Güngör'e yönelik bu eleştirilere geçmeden önce onun dil, tarih, din gibi kültürün bileşenlerine dair fikirlerini biraz açmakta fayda var.

2.3. Dil ve Tarih Hakkındaki Görüşleri

Erol Güngör'ün dil ve tarih hakkındaki görüşleri de onun kültür hakkındaki düşüncelerinin alt parametrelerini sunmaktadır. Mehmet Genç gibi tarihçi olan yakınları onun özellikle Osmanlı son dönem tarihini çok iyi bildiklerini ve iyi bildiği Osmanlıcası sayesinde de birçok arşiv belgesinde ondan istifade ettiklerini aktarır. Nitekim kendisi de Türk kültürünün başlıca üç kaynağının olduğunu söyler; bunlar dil ve tarih gibi kavmi olarak Türklerin uzun yıllardan beri geliştirdikleri vasıflar, dinleri de olan İslâm ve İslâm medeniyeti ve Anadolu ve Rumeli gibi coğrafyalarda

⁵⁹ Abdullah Uçman, “Erol Güngör Ağabey İçin”, *Türk Edebiyatı*, Sayı: 116, Haziran 1983, s. 26.

⁶⁰ İskender Öksüz'le 31 Mart 2021 tarihli, mesaj yoluyla görüşme.

uzun yıllardır biriktirdikleri bilgi ve tecrübeler.⁶¹ Türk kültürünün bu üç farklı kaynağı da Erol Güngör'ün ilmî ve fikrî sahasını sıklıkla meşgul etmiştir.

Her şeyden önce Erol Güngör bir dil bilimci ya da edebiyatçı kadar dil meselesi üzerinde durmuştur. Dil meselesinde temelde Ziya Gökalp ve dönemin diğer Türkçü isimleri tarafından savunulan “Türkçeleşme” görüşünü benimsediğini söyler.⁶² Zira Türkçecilik hareketi halkın kullandığı dil ile Osmanlı münevverinin kullandığı dili birbirine yakınlaştırmayı gaye edinmiş ve bunda da başarılı olmuştur. Falih Rıfkı Atay, Reşat Nuri Güntekin ve Ömer Seyfeddin gibi isimlerin kullandığı Türkçeyi bu hareketin güzide mahsulleri olarak telakki eder. Fakat ona göre Gökalp'lerin başlattığı bu hareket daha da geliştirilmek yerine durdurulmuş ve dilde tasfiyecilik adı altında bir hareket başlatılmıştır. Türk dilinin gelişmesinin akamete uğratılması ve dilde tasfiyecilik hareketinin Türk kültürü üzerindeki menfi sonuçları üzerine önemli yazılar yazmıştır.

Bu bağlamda Erol Güngör'ün Cumhuriyet devri inkılapları içerisinde en fazla eleştirdiği konulardan biri dilcilik hareketidir. O dildeki tasfiye teşebbüslerinin hiçbir mantikî gerekçesinin olmadığını belirtir. Ayrıca ona göre bir “dil devrimi”nden de bahsedilemez; zira dil devrimi terkibi dilde tasfiye işine girenlerin kendilerine yaptığı bir kalkandır. Neyin Atatürk Devrimi olarak adlandırılıp neyin adlandırılmayacağı Anayasa’da açıkça belirtilmiş olup bunların arasında dil devrimi yoktur. Dile yerleşen, halk arasında kullanılagelerek kültürün bir parçası haline gelen yabancı kökenli kelimelerin atılıp yerine eski Türkçeden kelimeler ikame edilmesini ise hassaten eleştirir. Böyle bir teşebbüs her şeyden önce ilmî düşünceye ve ilim zihniyetine zarar vermiştir. Dolayısıyla Türkiye’de Cumhuriyet’ten itibaren ilmî gelişmenin bir türlü istenilen seviyeye gelmemesinin en büyük sebeplerinden biri bu “uydurma dil hareketi”dir. Bundan mütevellit Türkiye’nin yaşadığı sorunlar ise sadece Türkiye’ye özgü değil bütün uydurma dil hareketlerinin umumî kusurlardır; amatörlük, başboşluk, ırkçı bir milliyetçilik, yeniliğe tapma ve köksüzlük.⁶³

⁶¹ Erol Güngör, “Türk Millî Karakterinin Kaynakları”, *Töre*, Sayı: 43, Aralık 1974, s. 15.

⁶² Erol Güngör, “Fikir, daima açıklık, genişlik ve serbestlik ister”, *Töre*, Sayı: 145, Haziran 1983, s. 11.

⁶³ Erol Güngör, “Düşünce ve Kültür Buhranımız ve Türk Dili”, (İçinde) “Türk Dili” Semineri, Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, 26-27 Aralık 1980, İstanbul, s. 65.

Dilcilik hareketinin bir diğeri eleştirisi noktası ise dilin kültür içinde oynadığı rolden ileri gelmektedir. Erol Güngör'e göre dil, kültürün doğuşunda yegâne âmili teşkil eder. Zira dil milletlerin nesilleri arasında, geçmişin birikim ve tecrübesinden istifade etmeyi mümkün kılan en önemli vasıta durumundadır. Oysa Türkiye'de yapılan harf inkılâbı ve dil tasfiyeleriyle böylesine etkin bir âmil 30-40 yıllık bir geçmiş olan bir olguya indirgenmiştir. Adeta insanlık tarihinde ilk konuşmadan sonraki 30-40 yılda bir kültür ne kadar yaratılabilmişse Türk kültürü de mevcut diliyle ancak bu kadar olabilmıştır.

Dolayısıyla dilin tasfiyesi Türk milletini geçmişin tecrübe hazinesinden mahrum bırakmıştır. Bunun milliyetçilik adına yapılması ya da öyle zannedilmesi ise tam bir garabettir. Erol Güngör dil, millet, milliyetçilik ve kültür arasında şöyle bir korelasyon kurar;

Milliyetçiliğin ilk ve en büyük şartı millî dilin korunması ve geliştirilmesidir. İnsanın fazileti dile dayandığı gibi, millî cemiyetin üstünlüğü de ancak insanları sıkı sıkıya birbirine bağlayan ortak bir dil sayesinde mümkündür. Millî dil uydurma dil olamaz, çünkü millet tarihin belli bir anında birdenbire ortaya çıkmış veya gökten zenbille inmiş değildir. Dili milletin kendi yaratır, bu da ancak tarihin derinliklerine kadar inen ve geleceğin ufkuna doğru uzayan bir millî hayat içinde olur. Ancak uydurma milletlerin, masa başına haritası çizilen milletlerin uydurma bir dili olabilir. Türk milleti ise uydurma millet değildir, masa başında veya bir an içinde yaratılmamıştır.⁶⁴

Millet olmak demek farklı zaman ve mekanlar arasında onu birleştiren ortaklıklara sahip olmak demektir ve dil de bu ortaklıkların en önde gelenlerinden biridir. Dil gibi tarih de Erol Güngör için millet hayatında vazgeçilmez bir kıymeti ifade eder. Zira millet ortak bir tarihe ve dil etrafında gelişen ortak bir kavrayışa sahiptir. Dili yaratan milletin kendisidir. Halk içinde yüzyıllar boyunca kanıksanmış kelimelerin atılması bir milleti birbirine sıkı sıkıya bağlayan en birincil etmen olan dilin birleştiriciliğini parçalayacaktır. Çünkü dil müşterek bir gelenek inşa eder ve kültürün esas önemli özelliği de geleneklerinin bulunmasıdır. Öte yandan;

Yeni dil denen şeyin hiçbir geleneği yoktur. Halbuki kültürün asıl özelliği geleneklerinin bulunmasıdır. Biz böyle köklü bir kültür geleneği sayesinde bizden önce yaşamış yüzlerce nesilden milyonlarca insanın hayat tecrübesini sanki bizim tecrübemiz gibi kullanabiliyoruz.

⁶⁴ Erol Güngör, "Yine Türkçe Üzerine", *Orta Doğu*, 6 Aralık 1975.

İnsan cemiyetini başka topluluklardan ayırdeden de budur. Dilin tasfiyesi bizi bu tecrübe hazinesinden mahrum bırakmıştır.⁶⁵

“Bir halkın millet haline gelmesinde en mühim faktörlerden biri de anlaşmayı temin edecek müşterek bir dil olduğuna göre”,⁶⁶ Türk milliyetçilerinin ve Türk aydınlarının bu meseleyi mutlak surette gündemine alması gerekmektedir. Dildeki bozulmanın ve yozlaşmanın birincil mümessillerinden birisi dilde tasfiyeciliğin bayraktarlığını yapan Türk Dil Kurumu gibi yapılarıdır. O yüzden dildeki gidişatı durduracak, teknolojik yeniliklere uygun kelime ve kavramları koyarak dilin gelişmesini sağlayacak olanlar aydınlardır. Erol Güngör bu konuda aydınları göreve çağırmakta ve şöyle demektedir; “Türk aydınları Türk dilini kurtarmak zorundadırlar. Dilin kurtarılması milliyetçiliğin asgari şartıdır.”⁶⁷

Tarih ise Erol Güngör nazarında geçmişteki olayların entelektüel bir merakla ya da şoven duyguları tatmin etmek maksadıyla önemi haiz bir alan değildir. Öncelikle Erol Güngör Batılılaşmaya çalışan toplumlarda tarihin daha çok önem kazandığını belirtir. Zira bu toplumlar Batı karşısında bir yenilgi psikolojisiyle hareket ettikleri için mevcut duruma düşmeden önce de kendilerinin şanlı bir geçmişinin olduğunu, şimdiki durumlarının eskiden beri böyle değil, yakın zamanda ortaya çıkmış arızî bir durum olduğunu ikrar etme gereği duyarlar. Türkiye özelinde ise bu durum daha da travmatiktir; Türkiye eskiden dünyanın birkaç büyük devletinden biri kabul edilen bir imparatorluk iken ancak onun artıklarından müteşekkil ve hükmettiği toprakların çok az bir kısmı üzerinde kurulmuş, kalkınmaya çalışan bir ülke konumundadır. Bu noktada Osmanlı'nın kültürel yapısı, yetiştirdiği şair, yazar ve mimarların Türkiye Cumhuriyeti ortalamasının çok üzerinde olduğuna dikkat çeken Güngör, şu hatırlatmayı yapar; Osmanlı'nın Rusya, Fransa, İngiltere gibi büyük düşmanları varken Türkiye'de düşman kategorisini işgal eden devlet Yunanlılar olmuştur.⁶⁸

Ancak Erol Güngör Türk tarihinin büyüklüğünün Türk milleti için hem zaaf hem de bir kuvvet kaynağı olduğunu belirtir. Bir başka deyişle, şoven duygularla tarihe yaklaşmak ve onun sadece müspet yönlerini öne çıkararak hamasî bir tarih anlatısı inşa etmek, tarihin sosyal fonksiyonuna uygun bir tavır değildir. Tarihteki iftihar

⁶⁵ Erol Güngör, “Düşünce ve Kültür Buhranımız ve Türk Dili”, s. 67.

⁶⁶ Erol Güngör, “Türk Dilini Kurtarınız”, *Yol*, Sayı: 30, 6 Temmuz 1966, s. 4.

⁶⁷ Erol Güngör, “Türk Dilini Kurtarınız”, s. 4.

⁶⁸ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 48.

konusu olan hadiseler ancak belirli bir bütün içinde bir mana ifade edebilir; o mana bütününü göz ardı ederek oluşturulan seçmeci bir tarih cansız ve ruhsuz bir malûmat yığınının öte bir şey olmayacaktır. Elbette, milletlerin geçmişi, milletlerin şahsiyet temelini inşa eder. Ancak bu geçmişin olduğu gibi günümüze aktarılması imkân dahilinde değildir; bunları zamanın ruhuna tevil ederek millî kültüre katmak gerekir.

Erol Güngör tarihe de günümüz meselelerin saik ve sibakını çözümlmek, bu meselelere getirilecek çözümlerde tarihten azamî yararlanmak üzere başvurmak gerektiğini düşünmektedir. Kendisiyle yapılan bir röportajda ilmî çabanın ama özellikle de tarihin günümüze, gündelik kültürün inşasına nasıl tahvil edilmesi gerektiğine dair şu tespiti yapar; “Benim kanaatimse tarih öğretimindeki prensip eski çağlardan bugüne gelmek değil, bugünden eski çağlara gitmektir; yani okutulan şey mutlaka bizim yaşadığımız hayatla, bugünkü problemlerimizle irtibat haline getirilmelidir”.⁶⁹ Bunun için de tarihî hadiselerin ideolojik ve dogmatik önyargılardan uzak bir şekilde ele alınması gerekir. Tarihî gerçeklikler tüm yönleriyle ve mümkün mertebe sıhhatli bir şekilde aydınlatıldığı zaman bunların çağın sorunlarına yol gösterici olmasından söz edilebilir. Aksi halde tarihî hakikatleri çarpıtmasının yanında özellikle gençlerin kendi tarihlerinden kopması ve hatta utanması kaçınılmaz olacaktır.

Bu bağlamda Erol Güngör Türkiye’de yakın tarihin tüm gerçekliğiyle ortaya çıkarılmasındaki eksikliklere dikkat çeker. Ona göre bu tutumun kökeninde, Türk tarihinin kısa zamanda birçok radikal girişime sahne olması vardır. II. Meşrutiyetçiler kendilerinden önceki II. Abdülhamit devrini irticaî kabul ederken, Cumhuriyet rejimi nerdeyse tüm Osmanlı geçmişini, bu geçmişle irtibatlı gördükleri başta dil ve din gibi tüm unsurları irticaî görmüşlerdir. Bu yüzden de yakın tarihin objektif bir incelemesini yapmak yerine her dönem iktidarı kendine meşruiyet devşirecek unsurları tarihten pragmatist bir şekilde çıkarmaya çalışmıştır. Güngör’e göre böyle bir tutum yerine tarihe objektif olarak yaklaşmak ve yakın tarihin hakikatlerini açığa çıkarmak gerekmektedir. Aslında Güngör’ün kendisinin de farkında olduğu gibi siyahla beyaz kadar farklı ve ideolojik bir tarih yorumu her toplumda ve her dönemde görülebilen bir hadisedir. Ancak Türkiye özelinde bu durumun daha vahim bir şekil almasının sebebi, bunun kitleler nezdinde ciddi

⁶⁹ Erol Güngör, “Fikir, daima açıklık, genişlik ve serbestlik ister”, *(İçinde) Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, s. 475.

bölünme ve kırılmalara sebebiyet vermesidir. Objektif bir tarih anlayışının olmaması ise bu bölünmenin hem sebebi hem de sonucudur.⁷⁰

Tarihe yaklaşım konusunda pür bir objektiflik aramak aslında fazlaca ‘iyimser’ bir tutum olarak görülebilir. Nitekim Erol Güngör de tarihin en nihayetinde tarihî veriler üzerindeki birtakım yorumlara dayandığının farkındadır. Tarihî argümanlar her zaman şu ya da bu kişi ya da grupların kendi bakış açılarından yorumlanmaya devam edecektir. Bu sebeple de Güngör objektif bir tarih derken esas olarak tarihin sübjektifliğini/öznelliğini reddetmediğini, zaten tarihin salt objektif olgular olarak ele alınmasından da bir şey elde edilemeyeceğini söyler. Ancak buradaki kıstası şudur; tarih sübjektif yorumlara, tarihî argümanların sübjektif bakış açılarından tahliline dayalı olduğuna göre, farklı yorumlama tarzlarına imkân tanımak gerekir. Tek tip ve tornadan çıkmışçasına aynı sonuçları birkaç küçük değişiklikle tekrarlayan tarih anlatılarının yakın geçmişi anlama ve anlamlandırmada son derece sakıncalı sonuçları olabileceği gibi milli kültürün inşasında elzem olan tarih bilgisi, bilinci ve şuuruna da katabileceği bir şey yoktur. Bu anlamda hakikatin, özellikle de tarihî hakikatlerin birtakım fertlere ya da küçük gruplara belki kısmî bir zararı olabilir; fakat bu hakikatlerin cemiyetin bütün içini ancak faydası olacaktır.⁷¹

Öte yandan, Erol Güngör milliyetçi aydınların sıklıkla vurguladığı “tarih şuuru”nun gençlere özel bir eğitimle vs. verilebileceğini düşünmez. Bundan kasıt tarih şuuru vermek adına tarihî birtakım yüceltme ya da çarpıtmalara konu etmemektir. Türkiye’deki resmî tarih böyle bir endoktrinasyon amacı güttüğü içindir ki tarihe yönelik ilgi artmadığı gibi tarihî anlatılara duyulan güven de sarsılmıştır. Bu yüzden onun esas üzerinde durduğu konu, toplumda ve özellikle gençlerde tarihe dair bilgi ve yönelimin menfî bir şekilde gelişmesidir. Bunun da en büyük sebebi “resmî tarih doktrininin yanlışlığı ve ondan başkasına da hiç müsaade edilmeyişi”dir.⁷² Resmî tarihle ise ancak tarihin bir kısmı öğretilmekte; diğer kısmı öğretilmemekte ya da yanlış bir şekilde öğretilmektedir. O halde yapılması gereken tarihe karşı böyle ideolojik ve tek yanlı bir tutumu terk etmek ve bunun yerine ilmî bir yaklaşımı benimsemek gerekir. Sağlam bir tarih şuuru vermek de objektif tarih olaylarıyla

⁷⁰ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, s. 11.

⁷¹ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, s. 12.

⁷² Erol Güngör, “Fikir, daima açıklık, genişlik ve serbestlik ister”, *(İçinde) Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, s. 475.

sübjektif tarih yorumlarını olabildiği kadar birbirine yaklaştırmaya çalışmakla mümkün olacaktır.⁷³

Nikayetinde Erol GÜNGÖR bir milletin tarihi ve kültürü arasında şöyle bir ilişki kurar; “Tarih bir milletin hayatıdır; yani hayat içinde karşılaşılan ve büyük ölçüde başkalarınınkinden farklı olan şartların ve bu şartlara yapılan tepkilerin hikâyesidir; kültür ise bu tepkilerden doğan inanç, norm ve davranış özellikleridir.”⁷⁴ Dolayısıyla Erol GÜNGÖR’ün dil ve tarih konusundaki görüşlerinin temel karakteristik vasfı kültürün devamlığına olan vurgudur. Zira o, dil konusunda aynı tavrı benimsediğini söylediği Türkçecilik cereyanının kültürde sürekliliği hiçbir zaman ihmal etmediğini ifade etmiştir. Öte yandan Türkçülerin aksine inkılapçılar kültürdeki devamlılık kaidelerini göz ardı etmişler ve tarihî ve diliyle tüm Osmanlı ve Selçuklu mirasını reddetmek gibi bir garabete girişmişlerdir. İnkılapçılar Selçuklu ve Osmanlı’yı adeta sömürge yönetimleri gibi görmüş ve yeni istiklâl kazanan bir devletin aynı zamanda bu sömürgelerinden de kurtulduğunu zannetmişlerdir. Böyle yanlış bir teşhisten yol çıktıkları için de Osmanlı-Türk kültürünü millî karakterden uzaklaşmış yapılar olarak telakki etmişlerdir. Osmanlı-Türk kültüründe bulamadıkları geçmişlerini eski Türk kültüründe bulmaya çalışmışlar, bunun sonucunda da bin yıllık bir kültür birikimini reddetmek durumunda kalmışlardır. Oysa “Türk milleti için asıl tarih, yani eserleriyle ve hatıralarıyla canlı bir şekilde yaşayan Osmanlı Tarihi idi” diyen Erol GÜNGÖR’e göre, “Türkiye’de milliyetçilik uğruna millî tarih tezine sarılanlar hakikatte bugün içinde bulunduğumuz millî tarih buhranının temellerini atmış bulunuyorlar.”⁷⁵

Erol GÜNGÖR’ün dil ve tarih konusundaki hassasiyeti en başta bu yanlış telakkiyi ifşa etmeye dayanır. Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet dönemi boyunca dil ve tarih konusundaki bu türden yanlışlar Türk kültürünün 1970’lerdeki perişan halinin en önemli sebeplerindendir. O halde gaye Türk kültürünü tekrar millî esaslar üzerinden ihya ve inşa etmek olduğuna göre, münevverlerin bir an evvel resmî tarih doktrini dışında bir tarih anlayışı geliştirmeleri; dilde tasfiyecilik hareketinin tesirlerini silecek bir Türkçe bilgisi ve hassasiyetine erişmeleri gerekir.

⁷³ Erol GÜNGÖR, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 64.

⁷⁴ Erol GÜNGÖR, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 16.

⁷⁵ Erol GÜNGÖR, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 57.

2.4. Din ve İslâm'a Yaklaşımı

Kültürün dil ve tarih gibi unsurları dışında Erol Güngör' n müstakil olarak eğildiği alanlar din/İslâm ve Türk kültürü özelinde tasavvuftur. Zira ona göre,

Türklerde millî birliği kuran unsurlar arasında din dilden hiç de geri kalmamıştır. Türkler Müslüman olmasaydı değişik isimlerde kavimler halinde dağılıp gidebilirlerdi, nitekim daha önce çeşitli dinlere girerek birbirlerine düşman olmuşlardı. İlk defa Müslümanlık bütün Türkleri -bazı istisnalar hariç- topyek n içine alacak kuvveti gösterdi ve Türkler Müslüman olduktan sonra kuvvetli birlikler teşkil ettiler. Bugün dahi din birliği dil birliğinden daha kuvvetli bir rol oynamaktadır.

Türkiye içinde de millî birliği parçalamak isteyenlerin en çok istismar ettikleri hususlardan biri mezhep farklarıdır.⁷⁶

Dolayısıyla da İslâm Türk kültürü ve milliyetçilik için de vazgeçilmez bir kıymet sistemidir. Böyle olduğu için de milliyetçiler arasında cereyan eden birtakım ihtilaflar İslâm için söz konusu değildir. Bir başka deyişle, Türk milleti ve milliyetinin İslâm dışında d ş n lemeyeceği kaidesi milliyetçileri birleştiren, onlar arasındaki müşterek birkaç normdan biridir Erol Güngör'e göre.⁷⁷

Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinde aydınların dinle münasebetleri noktasında İsmail Kara'nın şu tespiti yerindedir; "Düşünce yapısı itibariyle hangi gruba mensup olursa olsun modern dönem Türk ve Müslüman aydınlarının kafalarında şu veya bu ölçüde bir din/İslâm projesinin güçlü bir unsur olarak yer aldığı da bir v kiadır".⁷⁸ Kara'nın bu tespiti dine hem kültürel zaviyeden önemi itibariyle yaklaşan hem de şahsî olarak menfi bir tutumu olmayan Erol Güngör  rneğinde ziyadesiyle geçerlidir. Zira Güngör dinin Türk kültürü ve genel anlamda insan toplumları için hayati bir konumda olduğunu ilk yazılarından itibaren ısrarla vurgulamaktadır. Onun eleştirdiği, batılılaşma ya da modernleşme adına dinin köhneleşmiş ve ilkel kaldığını, dolayısıyla batılılaşma için mutlak surette bu köhne "kaideler" bütününden kurtulunması gerektiğini iddia eden materyalist, pozitivist ve kendi döneminde bunların devamı olarak gördüğü sol aydınlardır. 1970'lerin başında sosyoloji nazariyesi itibariyle din bahsine yaklaşırken, 1980'lerle beraber Güngör' n İslâm'a ilgisi ve vurgusu artmış gibidir. Bunda Ortadoğu ve İran gibi Türkiye'nin yakın komşularında yükselişe geçen İslâmî uyanış hareketlerinin bir tesiri olsa

⁷⁶ Erol Güngör, "Türk Millî Karakterinin Kaynakları", s. 16.

⁷⁷ Erol Güngör, "Milliyetçiler Arasında Birlik Meselesi", *Töre*, Sayı 48, Mayıs 1975, s. 27.

⁷⁸ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 28.

gerektir. Güngör bir anlamda bu hareketlerin akislerinin Türkiye’de de er geç olacağını öngörmekte ve yükselen bu İslâmî heyecanın millî kültürün insasına kanalize edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

İslâm’ın Türk kültürü içerisindeki belirleyici konumu dinin toplumlar için kıymeti ve sönümleme oluundan kaynaklanır. Zira insanlar din yerine bir başka doktrin ikame edebilmi değildir. Komünizm gibi dine meydan okuyan ve dinin yerini almak isteyen doktrinlerin ksm başarısı ise dinî yapıları andıran hususiyetler barındırmasından ileri gelmektedir. Nihayetinde bu teşebbüsler başarısız olmuştur. İnanlık tarihi boyunca dinin yerine ikame edilebilecek bir sistem bulunmuş değildir ve dinin yerini ancak bir başka din alabilmitir. İslâm’ın bir din olarak Türk kültürüne karakterini veren başlıca hususiyetlerden birisi olması ise, onun dinî karakteristik yapısıyla ilgilidir. Kültür bir toplumun gündelik hayattaki yapıp ettiklerinin bir toplamı, genel anlamda hayat tarzı demektir. İslâm ise insanın hayattaki tüm faaliyetlerini kapsayan bir dindir. Sadece ibadet ya da ahiret inancını vaaz eden, bu dünyadan kopuk ve soyut bir din olmadığı içindir ki İslâm kültürel unsurlara mührünü vurabilmitir. Güngör İslâm’ın bu yönünü u ifadelerle güçlü bir şekilde vurgular;

İslâm, insanın dünyasını maddî ve manevî veya Kayser’in shası ile İsa’nın shası diye ikiye ayırmamıtır. Başka bir ifade ile, İslâm insanı maddî ve manevî bütünüyle kavramaya çalışan, onu topyekn ele alan bir sistemdir. Bu yüzden İslâm hristiyanlıktaki mansıyla laik değildir. İslâm’da laiklik daha ziyde vicdan hürriyeti şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hristiyanlıkta insanın günlük hayatına ait bz hükümler bulunmakla birlikte bunlar zamanla tammen geri plna atılmış, deta unutulmutur. Halbuki İslâm daha başlangıcında hem inanç ve ibdete hem günlük hayatın gdiine ait hükümler getirdi ve bu hükümler uzun yıllar, yüzyıllar içinde uygulandı, geliştirildi, bir hukuk kllytı meydana getirildi.⁷⁹

İslâm’ın böyle mull bir kavrayıcı ve kapsayıcı yönü olduğu İslmc isimlerden sık duyulan bir deklarasyondur. Ancak Güngör tipik bir İslmc olarak kodlanamasa dahi İslâm’ın bu yönü üzerinde bilhassa durur. Ona göre ‘‘İslâm bir hayat nizamıdır’’ ve hatta ‘‘onu hayattan çeken insan İslâm’a hizmet değil, belki bilmeden ihnet etmiş olur.’’⁸⁰ Ayrıca İslâm’ın bu yönünü vurgularken onun millî kültür ve yapılarla, daha geniş anlamda milliyetçilikle de uyumadığı iddialarını reddeder. II. Meşrutiyet

⁷⁹ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 51.

⁸⁰ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 201.

dönemindeki “kavmiyetçilik” tartışmalarını hatırlatarak İslâm’ın kavmiyetçiliği reddettiğini kabul eder ancak özellikle millî kültür ve millî devlet gibi olguların, bunların geliştirilmesini müdafaa etmenin İslâm’la bağdaştığını iddia eder. Bu bağdaşmanın başlıca sebebi ise, İslâm şeriatının örfî hukuka uygulamada geniş yer vermesidir. Ona göre, İslâm, şeriatın esasa dayanan birtakım prensipleri dışında kalan alanlarda ve İslâmî esaslarla da çatışmamak kaydıyla, örfî hukuka geniş bir şekilde yer vermiştir. Böyle bir tavrın ise, son derece isabetli ve gerçekçi olduğunu iddia etmektedir.⁸¹ Bundan başka, Güngör, İslâm tarihi boyunca, tek bir halife çatısı altında olmayan farklı devletlerin bulunduğunu ve dolayısıyla tek bir siyasî lider ve otoritenin ne tarihî bir gerçeklik ne de şeran bir emir olarak kabul edilemeyeceğini; bu yüzden İslâm tarihi boyunca farklı devlet yapılarının uygulanmasının millî devletlerin varlığı ve meşruluğuna da bir dayanak oluşturacağını eklemektedir.

Erol Güngör *İslâmın Bugünkü Meseleleri*’ni yazdıktan bir yıl sonra da *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*’ni yazmıştır. Güngör bu kitabında mistik düşüncenin İslâm dışı kaynakları, Antik Yunan dünyası ve Asya dinlerinden gelen etkilerini etraflıca ele aldıktan sonra tasavvufun meselelerini irdeler. Ancak bu kitap elbette İslâm tasavvufu hakkında bir bilgi kitabı değildir. Yaptığı tarihî ve teorik tetkikler sonucunda Güngör tasavvufun İslâm dışı kaynaklardan ziyadesiyle beslendiğini kabul eder. Ancak en nihayetinde ona göre bir İslâm tasavvufu, daha özelde ise Türk-İslâm tasavvufu ve kültürü oluşmuş durumdadır. Bu tarihî verilerin ışığında Güngör esas irdelemek istediği hususu şöyle izah eder; “Yirminci yüzyılın son çeyreğinde tasavvuf Türk aydınının zihnini ne bakımlardan meşgul etmektedir?”⁸²

Erol Güngör’ün İslâm ve daha özelde tasavvufu 1980’lerde daha yoğun bir şekilde ilgilenmesi onun şu gözlemine dayanmaktadır; Güngör’e göre Cumhuriyet öncesinde başlayan ve Cumhuriyet’le devam eden Batılılaşma serüveninde “müspet ilim” veyahut “rasyonalist ilim” uğruna geleneksel değerler, ahlâkî normlar hor görülüp ihmâl edilirken bunlar yerine yeni bir kıymet sistemi konulamamıştır. Sokaktaki ilişkilerden aile hayatına kadar “müsbet ilim”in girmediği yer kalmamış ve tüm bu sahalara dair ilimden değerler çıkarması beklenmiştir. Ancak ilmin değer yaratıcı bir tarafı olmadığı için de bu müsbet ilim anlayışı ancak kaba bir materyalizmle sonuçlanmıştır. Bu trende karşı ise halk kitleleri içine kapanarak, İslâm dinine daha

⁸¹ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 151.

⁸² Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Yer-Su Yayınları, İstanbul, 2018, s. 10.

sıkı sarılarak bir tepki göstermiştir. 1980'lerdeki tepki ise böyle pasif bir tutumdan farklıdır. Erol Güngör bu ilk tepkiyi dinsizliğe karşı dini h kım kılma olarak nitelerken ikincisini Őoyle tasvir eder; "bu defaki ise, din'i donuk ve ölü bir gelenek haline getirenlere karşı, onu insanları sıvacık saran, bütün benliklerine n f z eden, tıpkı güneş gibi bir hayat kaynağı haline getirmek isteyenlerin reaksiyonu"dur.⁸³ Ancak Güngör'e göre bunlar yapıcı olmaktan ziyade reaksiyonerdir; amaÇları bir alanın düzenlenmesi değil, o alanı bozduğu düşünülen müdahalenin ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla da  sl m'a ilgi ve bağlılığın ortaya çıkardığı bu muazzam potansiyeli heba etmemek, onu en çok ihtiyaç duyulan istikamete çevirmek gerekmektedir ve bunun yolu da i tihatır.⁸⁴

Bu kısmı toparlamak gerekirse, Erol Güngör' n fikrî mesaisinin temel odak noktası bir millî kültürün inşasıdır. O, yazı hayatının ilk döneminden itibaren bu mesaiyle iştigal etmiştir. Bu doğrultuda kültür-medeniyet tartışmasının kurucu ismi konumundaki Ziya Gökalp'e tenkitleri millî kültür inşası yönündeki fikirlerini yansıtılmaktadır. Buna ek olarak, dil, din, tarih ve tasavvuf gibi alanlarda da millî kültürün gerekleri doğrultusunda fikirlerini açıklamıŐtır. Onun kültür kavramı etrafında durması, soyut ve temelsiz bir kültür savunusu değil, kültürün temel parametreleri üzerinden Şekillenen bir tutumu ifade eder.  htisas sahası olmayan alanların bile üzerine gitmiş, bunların millî kültürle münasebetleri bağlamında nasıl ve hangi sorunları olduğunu teşhis edip fikrî müdahalelerde bulunmuştur. Onun fikirlerinin bu denli farklı mecralara yayılmış olması bazı kavramları kullanımına ilişkin eleştiriler getirilmesine de sebep olmuştur. Söz gelimi Güngör kültür kavramı üzerinde etraflıca dururken, yer yer kültür tanımı yapıp hemen tüm inceleme nesnelerini millî kültürle irtibatlandırırken medeniyet kavramı etrafında yeterince durmamıştır.

Gerçekten Güngör' n medeniyet kavramını net olmayan bir Şekilde, farklı yerlerde farklı anlamlara gelecek Şekilde kullandığı görülür. Bazen Batı ve  sl m medeniyeti derken, bazen de Batı ve  sl m kültürü ifadesini kullanır. Hatta Avrupa kültürü ve Avrupa medeniyetinin olduğunu ve bunların da birbirinden ayrılmayacağını, bütünlük oluşturacak Şekilde birbirlerine bağlı olduğunu söyler. Yine bir başka yerde de medeniyetten teknolojik yenilikleri kasteder. Ancak en nihayetinde teknolojinin

⁸³ Erol Güngör, * sl m Tasavvufunun Meseleleri*, s. 165.

⁸⁴ Erol Güngör, * sl m Tasavvufunun Meseleleri*, s. 170.

kendi başına bir kıymet değeri taşımadığını ve dolayısıyla o teknolojiyi yaratan arka plana odaklanmak gerektiğini ekler. Zira ona göre, “modern teknolojinin vazgeçilmez gibi görünen kıymetleri, hakikatte teknolojiyi de içine alan daha geniş bir sosyal çerçevenin yaratmış olduğu kıymetlerdir.”⁸⁵ Nitekim bu sosyal çerçeveye Yılmaz Özakpınar medeniyet diyecektir.

Öte yandan Erol Güngör’e göre medeniyet unsurları objektif kriterlerle tespit edilebilirken kültür unsurları ancak sübjektif kıymeti haiz varlıklardır. Medeniyet yani teknolojik ilerleme daima ileriye doğru iken kültürde böyle devamlı bir ilerilik bulmak mümkün değildir. Söz gelimi Cumhuriyet Türkiye’si teknolojik yönden Osmanlı’dan ileri olmasına karşın Yahya Kemal ve Nedim ayarında bir şair, Mimar Sinan büyüklüğünde bir mimar yetiştirebilmiş değildir. Medeniyet daha somut ve objektif unsurlara dayandığı için kültür değişmesi medeniyet değişmesinden daha zordur. Dolayısıyla, medeniyetin zamanla değişim ve dönüşümü hep ileriye doğru olduğu için medeniyet bahsinde bir ilerilik-gerilik durumundan bahsedilebilir; ancak kültür için zamanın belirleyici olduğu bir kriterden söz etmek mümkün değildir.⁸⁶

Erol Güngör’ün medeniyeti böyle geniş ve elastik bir şekilde kullanmasına yönelik en esaslı eleştiriler ise Yılmaz Özakpınar’dan gelmiştir. Özakpınar, Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Osman Turan ve Erol Güngör’ün kültür-medeniyet tasavvurlarını eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak kendisi bir medeniyet teorisi inşasına girişir. Esasen Özakpınar’ın medeniyet telakkisi Gökalp’ten sonraki en köşeli ve muhtevası güçlü bir medeniyet tasavvurudur. Ona göre medeniyet bir inanç ve ahlâk nizamıdır; kültür ise bu medeniyetin ancak ürünü ve eserleridir. Batı bir medeniyettir, tüm laik ve dindışı görünüşüne rağmen modern Batı medeniyeti, Hristiyanlık, Antik Roma ve Hümanizma hareketlerinin bir bileşkesi ve sonucudur. İslâm medeniyeti ise Türk kültürünün esas ruhu ve enerjisidir. Ancak bu ruh ve enerji sayesinde Türklerin kültüründen ve dolayısıyla kültürel ürün ve eserlerinden söz edilebilir. Dolayısıyla da Türkiye’nin yaşadığı modernleşme/Batılılaşma serüveninde yaşanan sorunlar kültür farklılaşmasından değil, kültür kaynaklarının

⁸⁵ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 14.

⁸⁶ Erol Güngör, “Kültürde Eski ve Yeni”, *Töre*, Sayı: 14, Temmuz 1972, s. 11-12.

ayrılığı meselesinden ileri gelmektedir. Zira “kültürün kaynağı medeniyettir ve medeniyet rasyonel bir inanç ve ahlâk nizamıdır.”⁸⁷

Dolayısıyla Erol Güngör’ n kültür üzerine olan vurgusuna karşın Yılmaz  zakpınar’ın medeniyet telakkisini  ne çıkardığı söylenebilir. Ancak Güngör’deki kültür tasavvuru çok geniştir; onu yer yer medeniyeti de kapsayacak şekilde kullanması da bunu gösterir. Özakpınar’ın Güngör’  medeniyeti müphem bıraktığı şeklindeki eleştirisi ilk planda makul görünebilir. Ancak Güngör’deki kültür mefhumunun şümulü göz önünde tutulunca aslında bu eleştirinin farklı kavramları  ne çıkarma iştiyakından kaynaklandığını söylemek gerekir. Zira Erol Güngör’ n kültür kavramından anladığı şey büyük oranda Yılmaz  zakpınar’ın medeniyet telakkisine işaret etmektedir. Güngör kültür değişmelerinde bütünlüklü bir millî kültür inşasını zarurî görmekte iken  zakpınar bunu medeniyet olarak ifade etmiştir. Biri medeniyete diğeri de millî kültüre dayanmak suretiyle kültür değişmelerinin yapılabileceğini söyler. Biri medeniyetin kültür değişmelerinde hangi unsurların alınıp hangilerinin alınmayacağın dair bir  er eve sunduğunu söylerken diğeri muhkem bir millî kültürün bu rolü oynayabileceğini iddia etmektedir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Erol Güngör’ n 1980’lerle birlikte İşl m  zerindeki ilgisi arttıka İşl m medeniyeti terkiğini daha sık kullandığı görülür. Onun erken  l m  İşl m  zerine incelemelerinin ve daha genel anlamda düşüncelerinin tekemmül etmiş şeklini görmemizi engellemiştir.

Muhteva olarak kültür ve medeniyet kavramlarını birbirine yakın kullanmalarına rağmen, bu iki ismin farklı kavramları  ncelemesinin konjonktürel etkilerinden de söz etmek gerekir. 1960 sonrası Türk düşüncesinde kültür kavramının bariz bir etkisinden söz edilemez. Sol’un da bu dönem fikrî ve siyasî anlamda hareketli olmasıyla birlikte kültür kavramı ancak birkaç milliyetçi-muhafazakâr ismin gündemini işgal eder vaziyettedir. 1970’lerle ve özellikle de 1980’lerle birlikte kültür kavramı daha fazla Türk düşüncesinde tartışılan bir meseledir. Özellikle de Erol Güngör gibi köşeli bir kültür tasavvuru ve tasarımı olan isimler birkaç istisna dışında yoktur. Nitekim İşmet  zel’in kültür-medeniyet tartışmasını İşl mc  bir zaviyeden yaptığı *   Mesele* kitabının ilk baskı yılı 1978’dir. Cemil Meriç’in daha çok kültür,

⁸⁷ Yılmaz  zakpınar, *Kültür ve Medeniyet  zerine Denemeler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 57.

kültür iktibasları üzerinde durduğu *Kültürden İrfana* kitabındaki yazıların bir kısmı 1970'lerdir ve fakat kitabın ilk baskı tarihi 1986'dır.

Yılmaz Özakpınar'ın medeniyet teorisini geliştirdiği metinleri ise 1980'lerin sonu ve özellikle 1990'lardır. 1990'lar Türkiye'de medeniyet mefhumunun sıkça tartışıldığı bir dönemdir. Yükselen İslâmcı aydınların bu kavramı ve İslâm medeniyeti telakkisini güçlü bir şekilde dile getirmesinin de bunda payı vardır. Yine Samuel Huntington'ın "medeniyetler çatışması" tezinin bu yıllarda Türkiye'de sıkça tartışıldığını hatırlamak gerekir. Özakpınar'ın çalışmaları medeniyet tartışmaları bağlamında 1990'larda sıkça tartışılrsa da 2000'lerle birlikte etkisini kaybetmişe benzemektedir. Zira 2000'lerle birlikte medeniyet tartışmaları "medeniyetler ittifakı" gibi meşum oluşumlarla anılmaya başlanmış ve Özakpınar gibi bu türden oluşumları fikren ve fiilen kabul etmesi mümkün olmayan isimleri de tedirgin etmiştir.

Dolayısıyla farklı dönemlerdeki entelektüel ve fikrî ortama binaen milliyetçi-muhafazakâr aydınların kültür-medeniyet telakkilerinden hangilerini öne çıkaracağını deyişebileceğini söylemek mümkündür. Erol Güngör bunlardan kültürü öne çıkarmıştır. Millî bir kültürün kurulmasını ve geliştirilmesini yazılarının öncelikli meselesi haline getirmiştir. Ancak buradaki soru şudur; bu millî kültür inşasını kim(ler) yapabilir ya da yapmalıdır? Bu yapılırken dikkat edilmesi gereken kriter ve prensipler neler olmalıdır? Erol Güngör'ün bu sorulara verdiği cevap aslında onun tüm düşünce dünyasının merkezî kavramını vermektedir. Bu, münevver kavramıdır. Erol Güngör'ün hemen tüm metinlerinde ne yapılması ya da neyin yanlış yapıldığına dair tüm mülâhazaları bir şekilde münevver kavramı etrafında sorunsallaştırılmaktadır. Güngör'ün temel düşünsel evreni bir millî kültürün inşası ise, bu evrenin merkezinde münevver vardır. Kendisi de sorumlu bir münevver olarak, bu kültürün inşası için akademik ve entelektüel tüm ilgisi ve bilgisini seferber etmekten geri durmamıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRK DÜŞÜNÇESİNDE AYDIN SORUNSALI: EROL GÜNGÖR ÜZERİNDEN BİR ÇÖZÜMLEME

1. EROL GÜNGÖR'ÜN MÜNEVVER TASAVVURU

Cumhuriyet Döneminden önce de tartışılmakla beraber, Cumhuriyet'in ilanıyla beraber Türk aydınının durumu birçok mülahazaya konu olmuştur. İdeolojik skalanın farklı taraflarında bulunan birçok isim Türkiye'de bir aydın sorunu olduğundan bahisle bu soruna dair kendi durdukları yerden bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. Aydın kişinin kim olduğu, sorumluluklarının mahiyeti ve ne türden kusur ve eksikliklere duçar olduğu sıklıkla ele alınmıştır. Bu tartışmalar mütareke devrinden hemen sonra bile, yeni rejimin kuruluş günlerinde dahi gündeme gelebilmiştir. Aydın mahiyetini saptarken, onun yabancılığı, Anadolu halkına karşı mütekebbir tavrı ve halkı tanımayı, meftun olduğu Batı ve özellikle de Fransız toplumsal ve fikrî evrenine yeteri kadar vakıf olmadığı ve bu sebeple de birçok meselede sathî kalmaya mahkûm olduğu, özgür ol(a)madığı, korkak, çekingen, hatta satılmış ve hain olduğu gibi ideolojik olarak durulan yere göre değişen birbirinden farklı eleştiriler ve tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Adeta aydının kim ve ne olduğundan ziyade, Türk aydınının ne ol(a)madığı vurgulanmakta, buna da çoğunlukla dil bilmezlik, toplumu tanımamazlık, "hainlik" ve satılmışlık gibi hasletlerin sebep olduğu ifade edilmektedir.

Esasında tepeden bir modernleşme yaşayan ve dil inkılâbı gibi radikal adımlarla bunu kısa sürede gerçekleştirmeye çalışan Türkiye'de aydının bu denli çetrefilli bir şekilde ele alınması tabii görülebilir. Zira aydın yaşanan değişim ve dönüşüm süreçlerinin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde içinde olmuştur. Yaşanan inkılâplar bir şekilde aydınlarla iltisaklandırılmış ve çoğunlukla doğrudan bu inkılâbın eleştirisi yerine aydın eleştirisi yoluyla bu tenkitler yapılmaya çalışılmıştır. Yerine göre Yeni Osmanlılar, İttihatçılar, Cumhuriyet elitleri ya da sol/sosyalist aydınlar bu tenkitlerden nasibini almıştır.

Aydına yönelik eleştirel yaklaşımın ima ettiği diğer bir gerçek de etraflı ve bütünlüklü bir aydın tasavvurunun olmayışıdır. Yapılan eleştiriler daha çok ilgili

yazarın/düşünürün kendince ehemmiyetli gördüğü bir mevzuu üzerinden geliştirmiştir. Her isim kendince aydın olmak neye delalet ediyor ise, o delaletin aydın kimselerde olmadığı üzerinden eleştirisini kurgulamıştır. Elbette bu yaklaşım ve tasvirlerde dönemin sosyo-politik boyutunu göz ardı etmemek gerekir. Sosyal ve siyasî arka planı analize dahil etmek kendi fikrî gündemi olan aydınların olmadığı anlamına gelmez. Aksine bu arka planın aydının gündemini ne kadar belirlediği ve aydının da bu sürece dair müdahalelerini ve bundan etkilenimlerini tespit etmemizi mümkün kılar.

1.1. Türk Düşüncesinde Aydın Tasvirleri

Söz gelimi, Celâl Nuri (İleri) 1920'lerin sonunda yazdığı bir yazısında aydın telakkisinin en mümeyyiz vasfının lisan bilmek olduğunu söyler. Zira ona göre yalnız Türkçe tenevvür imkânsızdır. Ancak bir lisan bilmek de sadece o lisanı okumak değil, aynı zamanda o lisanda yazmak ve söylemek hususiyetlerini ihtiva etmelidir. Kaldı ki, Türk aydını dönemin yaygın yabancı dili olan Fransızca'yı bilmiyor, az çok vâkıf olanlar da ancak sathî öğrenmişlerdir.¹ Bu sebeple de mutlak surette aydın zümresinin dil meselesini çözmesi gerekmektedir.

Bir başka zaviyeden Ağaoğlu Ahmet de 1935 yılında yazdığı bir yazıda Türkiye'deki münevver zümresinden bu kadar şikâyet edilmesinin sebebinin münevverlerin Batı kültürüne tam anlamıyla intibak edememesinden kaynaklandığını ifade eder. Ona göre Batı kültürü demek, Greko-Romen ve Antik Yunan dünyası ile Latince demektir. Modern Batı kültürü bu tarihî miras üzerinde yükseldiği için de Türk aydınının aynı istikameti takip etmesi ve bu kaynaklara ulaşmanın yollarını araması gerekir. Kültür Bakanlığının o dönem üniversitede haftada iki saat Yunanca ve Latince dersler vermesini isabetli ve fakat eksik görmektedir. Ona göre bu intibak sağlanırsa, biz de Avrupa'nın ilham aldığı kaynaklardan doğrudan doğruya içmeye başlayabiliriz ve o ruha varabiliriz.² Ağaoğlu Ahmet ve Celâl Nuri örneklerinde olduğu gibi aydına bir yönden yaklaşan ve bu istikamette bir misyon biçip bu misyona göre bir aydın bulamadığı için eleştirilerini ifade eden birçok isim zikredebiliriz. Hilmi Ziya Ülken aydını Anadolu'ya yabancı olmakla eleştirdiği gibi,

¹ Celâl Nuri (İleri), "Münevverlerimiz", (İçinde), *1915'ten Günümüze "Aydın Tartışmaları"*, YKY, 2002, s. 6. Celâl Nuri'nin bu yazısı ilk olarak 13 Nisan 1928'de *İkdam* Gazetesi'nde çıkmıştır. Bizim yararlandığımız derleme ise *Cogito* dergisinin, 2002 tarihli 31. sayısının özel ekidir.

² Ağaoğlu Ahmet, "Münevver Zümre Meselesi", (İçinde), *1915'ten Günümüze "Aydın Tartışmaları"*, s. 10.

Metin And da 1950'lerin ortasında aydının üniversiteye kendini hapsedmesinden dem vurmaktadır. Yine Gülten Kazgan ve Behice Boran gibi solda/sosyalist aydınlar da Türk aydınının toplumsal dönüşüme öncülük edemediği, kalkınma davasında üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmediği için aydın zümresine menfi bir yaklaşım sergilerler.

Tüm bu örneklerden aydının ne olmadığına dair bir kavrayış ya da olumsuz birkaç parametre elde etmek mümkünken, aydının ne olması gerektiğine dair etraflı ve bütünlüklü bir tasavvur çıkarmak imkân dahilinde görünmemektedir. Türk sağının önemli isimleri dahi aydının öncülüğü ve önceliğini önemserken yazılarında aydın meselesini tarihî sürekliliği ve bağlamı içerisinde irdeleyen çok azdır. Cumhuriyet sonrasında önce sıfat olarak kavram dünyasına giren, sonra da bir isim ve fenomen haline gelen aydının, kendinden önceki timsallerinden nasıl ve nerelerde ayrıştığı, kavramın geldiği Fransız kültüründe nasıl bir konumda olduğu 1960 öncesi Türk düşüncesinde derinlemesine incelenen alanlar değildir. Sadece istisna kabilinden birkaç ismin, aydın fenomenini kendi tıynetlerine göre bir aydın prototipi çizmekten ziyade meseleyi kendi tarihi sürekliliği içinde Batı'yla mukayese ederek ele aldığı görülür. Söz gelimi Mustafa Şekip Tunç 1923 yılında yazdığı bir yazıda, münevver ile mütefekkir kelimelerinin Fransızca karşılıklarını verdikten sonra fikrî iştilal noktaları itibariyle bu iki zümrenin nasıl ayrıştırılabileceğini ifade eder. Peyami Safa da münevver meselesini çokça önemsemesine karşın onun yazıları da çoğunlukla polemikçidir ve Türkiye'deki aydın idesinin sert bir şekilde tenkidine dayanır. Necip Fazıl Kısakürek ise bu konudaki eleştirilerinde çok daha hoyrat ve acımasızdır.³

Türk sağının ve daha genelde Türk düşüncesinin aydın tasavvuru ile öne çıkan isimlerinden birisi şüphesiz Mümtaz Turhan'dır. Turhan aydın sorunu üzerinde hassaten durmuş ve Batılılaşma serüveninde gördüğü eksiklerinin başında aydın yetiştirilmemesini saymıştır. Aydın yetiştirmek terkibi, ilk etapta biraz tuhaf görünebilir ve Turhan'ın kendisi de daha çok *mütehassıs* ifadesini kullanır. Ancak onun kavramlaştırdığı mütehassıs ibaresi günümüzdeki uzman tabirinden çok daha geniş bir zümreyi ifade eder. Bu sebeple de mütehassıs yetiştirme projesi ve buna dair fikirleri genelde onun aydın tasavvurunun parametreleri olarak ele alınır.

³ Necip Fazıl münevverine dair şu benzetmeyi yapar: “Hakikat bir geyik, münevver bir avcıysa bu avcının vurduğu avdan yediği şey onun tırnaklarıyla boynuzlarıdır”; Necip Fazıl (Kısakürek), “Münevver”, (İçinde), *1915'ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”*, s. 9.

Mümtaz Turhan'ın batılılaşma konusundaki temel eleştiri noktasının bilim zihniyeti eksikliği olduğunu ifade etmiştik. Zira Batılılaşmak demek yollar, köprüler, barajlar yapmak ya da kurumlar ihdas etmek değil, bunlardan evvel tüm bu gelişmelerin arkasındaki ve Batı'yı Batı yapan bilim zihniyetini edinmektir. Bilim zihniyeti olmadığı için serbest ve kültür değişimleri arasındaki farklar anlaşılmamış, toplumun hangi iktibaslara uyum gösterip hangilerini benimseyemediği tespit edilememiş, kısaca sıhhatli bir kültür değişmesi süreci geliştirilememiştir. Bilim zihniyetinin topluma zerk edilmesi ise insan yetiştirmeye, yani elit yetiştirmekle mümkün olacaktır.⁴

Elit, aydın, mütehassıs, uzman, tekniker gibi kavramlar Mümtaz Turhan'ın kullanımında iç içe geçmiş bir halde bulunur. Turhan'ın bunlara verdiği esas rol toplumsal işbölümünün her kademesinde Batı'nın bilim zihniyetiyle yetişmek suretiyle bu kademelerdeki yenilik ve dönüşümlere öncülük etmesidir. Dolayısıyla ona göre esas dava alanında mütehassıs kişilerin yetiştirilmesidir. Türkiye Batılılaşma yolunda olup henüz sıhhatli bir kültür değişmesi yapamamıştır. Bu sebeple en öncelikli mesele kültür değişmelerinin sağlıklı bir temele oturtulmasıdır. Bunu yapacak olan da aydınlardır ve en öncelikle bilim zihniyetiyle donanmış aydınlara ihtiyaç vardır. Hatta Turhan için “aydın olma, bilim zihniyeti denilen düşünce niteliğine sahip olma demektir.”⁵

Bu sebeple aydınların bilim uzmanı olmasa bile mutlaka bilim zihniyetiyle yetişmiş olması gerekir. Hiçbir memleket yoktur ki, bilime, bilim zihniyetine ve bilim zihniyetiyle yetişmiş ilim ve ihtisas adamlarından müteşekkil bir kadroya sahip olmadan garplılaşmış olsun.⁶ Türkiye ise Tanzimat'tan beri hep aynı hatayı yapmış; gerekli ve yeterli kadroları olmadan Batılılaşmaya çalışmıştır. Doktoru ve hemşiresi olmadan hastane açılmış; öğretim görevlisi olmadan üniversite açılmış ve hepsinden önemlisi tüm yanlış işlemlerin nasıl bir netice doğuracağı öngörülmeden eski ve yerleşmiş kurumlar ilga edilmiştir. Yönsüz, plansız ve programsız böyle bir Batılılaşma teşebbüsünün en büyük sebebi bilim zihniyeti eksikliği ve bu zihniyeti tatbik ve temsil edecek aydın kadronun olmayışıdır.

⁴ Tanıl Bora, *Cereyanlar*, s. 358.

⁵ Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*, s. 30-31.

⁶ Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, s. 58.

Öte yandan Mümtaz Turhan'a göre kültür bir bütündür; kültürün unsurları birbirine bağlı, anlamlı bir bütün teşkil eder. Bir başka kültürün tarihî ve toplumsal inkişafı neticesinde meydana gelen unsurlarından iktibas yaparken mutlak surette ilmin rehberliğine ihtiyaç vardır. Bu iktibaslar yapılmadan önce, kültür unsurları iktibas edilecek muhitlere talebeler gönderip oradaki bilim zihniyetini edinmeleri gerekir. Böylece bilim zihniyetini edinmiş olarak dönen aydın kadronun öncülüğünde bir kültür değişmesi yapılırsa idi, bu değişmelerin toplumun kültürel, örfî ve tarihî dinamiklerine uygun olması söz konusu olabilirdi. Ancak Türkiye'de böyle bir yol izlenmemiş ve kültür değişiminde köksüz, halkın benimseyemediği, aydın zümreler ile halkın daha çok birbirinden uzaklaşmasına yol açan metot tatbik edilmiştir. Bu sebeple de, bunlar olmadığı sürece yani "memlekette hakiki ilim müesseseleri kurulmadıkça yeter sayıda birinci sınıf ilim adamları bulunmadıkça bütün değişmeler bir kalıptan ibaret kalacak ve bizi garba yaklaştıracak yerde, ondan uzaklaştıracaktır."⁷

Bu teşhisinden sonra Turhan'ın Batılılaşma için iki temel formülü vardır; bunlardan ilki "Avrupa'ya külliyetli miktarda çok iyi seçilmiş talebeler göndermek" ve diğeri de "Araştırma enstitüleri açmaktır".⁸ Turhan bu enstitülerde Avrupa'dan gelen yetişmiş talebelerin istihdam edilmesini ve buralarda bir "ilim meclisleri" teşekkül ettirilmesi gerektiğini savunur. Hatta Türkiye'nin muhtelif sahaları için kaç tane ilim ve ihtisas sahibi kişi olması gerektiğine dair ayrıntılı hesaplamalar da yapar. Böyle bir bakış açısının mantıkî sonucu da eğitimde öncelik meselesinin nereye verileceğidir. Turhan'a göre, eğitimde esas olarak bu öncü kadronun eğitilmesi amaçlanmalıdır. İlköğretimden başlayacak bir eğitim seferberliği kadük kalmaya mahkûmdur çünkü en nihayetinde ilköğretim müesseselerinde eğitim verilecek kadro yetiştirilmeden bu işe girilmiş olacaktır. Turhan'ın deyişiyle, "iptidai bir kavmi medenileştirmek gayesiyle, sadece okuma yazma öğretirseniz, okuma yazma bilen iptidai bir kavim elde etmiş olursunuz."⁹ Bu sebeple de toplumların gelişmişlik düzeyi okuma-yazma oranlarından değil münevverlerin eğitim ve kültür durumundan belli olur. Dolayısıyla da Türkiye'nin geri kalmış olmasının sebebi halkının cehaleti değil, münevverlerinin kemiyet ve keyfiyet olarak kifayetsiz oluşudur.

⁷ Mümtaz Turhan, *Garplılışmanın Neresindeyiz?*, s. 59.

⁸ Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hal Çareleri*, s. 87.

⁹ Mümtaz Turhan, *Garplılışmanın Neresindeyiz?*, s. 83.

Mümtaz Turhan'ın ilmî ve elitist bir önderlik altındaki modernleşme vurgusu onu pozitivismeye yaklaştırır. Her ne kadar kültür değişmesi münasebetiyle aydın temasını gündeminde tutsa da, onun formülasyonundaki esas unsur elit yetiştirmektir. Kendisi de sıklıkla da aydın ya da elit kavramlarından ziyade mütehassıs kelimesini kullanır. Bu mütehassıslar Batı metotlarını icbar eden tarımdan sanayileşmeye kadar her alanda öncülük edecektir. Onun araştırma enstitülerine biçtiği vazife de elit önderliği mefhumunun kapsamını göstermesi açısından manidardır; “bu enstitülerin vazifesi, umumi ve memlekete ait mevzular, meseleler üzerinde araştırmalar yapmak, bunların neticelerini herkesin faydalanması için neşretmek, hükümete icraatında rehber olmak, halka yol göstermek, memlekette ilim havası yaratmak, zihin mahsullerini kıymetlendirmek suretiyle hakiki fikir hayatı meydana getirmektir.”¹⁰ Öte yandan Erol Güngör'ün münevver tasavvuru bu denli çeşitli alanları kapsayacak şekil ve tarzda değildir. Güngör için esas kaide millî kültürün inşasıdır ve Güngör bu inşada bir ilim ve fikir adamı profilindeki münevverle işigal etmiştir. Ona biçtiği rol de dil, din ve tarih gibi sahalarda yapılacak faaliyetler ve bu alanlarda millî kültürün icabında bir tavır ve tutum almaktır.

Bu noktada Erol Güngör'ün münevver tasavvurunu çözümlmeden önce kavramsal planda bir iki açıklama yapmamız gerekmektedir. İlk olarak, Güngör'ün yazılarının kahir ekseriyetinde münevver kavramını kullandığını belirtmek gerekir. Münevverden daha az olmakla beraber aydın kavramını kullandığı görülür. Ancak entelektüel kelimesini hemen hiç kullanmaz, kullandığında da müspet değil menfi bir şekilde kullanır. Hatta, aşağıda ayrıntılandıracağımız üzere, olumsuz bir aydın prototipi olarak “entelektüalist aydın”dan söz eder. Cemil Meriç'in sık kullandığı “entelijansiya” kavramını ise pek sahiplenmemiş ve sadece Batılı literatürü aktardığı birkaç yazısında kullanmıştır. Dolayısıyla Güngör'ün düşünce dünyasını daha iyi açıkladığını düşündüğümüz için onun münevver/aydın tasavvurunu irdelerken ekseriya münevver ve aydın kelimelerini kullanacağız.

İkinci olarak, Erol Güngör'ün münevver derken neyi kastettiğine değinmek gerekir. O Batılı anlamda bir münevver tabiriyle, yüksek tahsil diploması almış kişileri işaret etmektedir. Bu tahsilin niteliği ya da yeknesak olup olmadığına bakmaksızın yüksek tahsil sahibi olmayı münevver olmanın ilk emaresi olarak kabul etmektedir.

¹⁰ Mümtaz Turhan, *Garpllaşmanın Neresindeyiz?*, s. 105.

Güngör'e göre "onu halktan ayıran taraf, herşeyden önce bu farklı ve ileri seviyedeki bilgiyi kazanabilecek bir zihnî terbiye ve düşünme metodu kazanmış olmasıdır."¹¹ Yüksek tahsil gören bu zümre, toplumda bir tabakayı oluşturur ve bu tabaka eğitim yoluyla ortak vasıfları olan bir sosyal grup anlamına gelir. Bu sosyal grup Marksist anlamda iktisadî sınıf değildir zira ortak tahsile sahip olmakla beraber farklı sosyal sınıflara mensup olabilirler. Ancak münevverler gördükleri eğitim dolayısıyla kendi sosyal mensubiyetlerinin dışına çıkabilir yahut bu mensubiyetlerinin tesiri altında kalmadan ilmî faaliyetlerini icra edebilirler. Tam da bu yüzden, "münevverlerin sosyal sınıflara bakışları hep mücerred (soyut) ve idealist açılar içindedir."¹² Erol Güngör'ün münevveri sosyal-sınıfsal bağlarından azade kalabilen bir figür olarak tasvir etmesi, bariz bir biçimde Mannheim'ın yüzergezer entelijansiyasını hatırlatmaktadır. Zira Mannheim gibi Güngör de, toplumdaki yeri bakımından münevveri tahsil boyutuyla ayrıştırmakta ve aynı zamanda onun sosyal-sınıfsal mensubiyetlerinden azade bir şekilde, bu mensubiyetinin telkin ve taarruzlarına karşı koyarak ilmî ve zihnî faaliyetlerini icra edebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca bu durum Erol Güngör'ün Türk, Osmanlı ve İslâm tarihi ve düşüncesine vukfuyeti ve aşinalığı kadar Batılı metinlere de son derece vakıf olduğunu göstermektedir.

Batılı münevver telakkisinin işaret ettiği bir gerçek de münevverin rolünün zaman zaman değişmesidir. Sanayi devriminin ilk yıllarında münevver tabaka çoğunlukla burjuvazi ile hareket etmiş olmasına karşın zamanla entelektüel hak ve hürriyetlerin yegâne savunucusu konumuna gelmiştir. Ancak Türkiye'de ve Türkiye gibi Batı dışı birçok memlekette münevver entelektüel hak ve hürriyetleri korumaktan da öte bir vazife yüklenmiştir; "cemiyetin siyasî ve iktisadî bünyesini, çok defa değiştirmek suretiyle, kuvvetlendirmek."¹³ Nitekim Türk-Osmanlı modernleşmesinde münevverlerin çoğunlukla devlet hizmetinde olmasını da bu farkın başlıca sebeplerinden biri olarak işaret eder. Söz gelimi Ziya Gökalp'in Talat Paşa, Enver Paşa ve Mustafa Kemal Paşa için şiirler yazmasının onun bir kusuru olmadığını, bunun Türk münevverinin ruh halini aksettirdiğini söyler.¹⁴ Dolayısıyla Erol Güngör

¹¹ Erol Güngör, "Aydınlara Hitap Etmek", *Yol*, 16 Şubat 1966, Sayı 10, s. 4.

¹² Erol Güngör, "Bir Sosyal Tabaka Olarak Türk Münevverleri", *Töre*, Sayı 35, Nisan 1974, s. 22.

¹³ Erol Güngör, "Bir Sosyal Tabaka Olarak Türk Münevverleri", s. 23.

¹⁴ Erol Güngör, "Bir Sosyal Tabaka Olarak Türk Münevverleri", s. 27. Hüseyin Cahit Yalçın da, Ziya Gökalp düşüncesinin sürekli bir tekevvün içinde olmasını methederken, karşıt durumları açıklamak için geliştirdiği kuramlar birbirini tutmuyorsa, "kabahat hayatındı" dermiş; Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Siyasi Anılar*'ından aktaran, İskender Savaşır, "Aydınlığın Kibri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Kış 1984, s. 23.

münevverin Batıdaki serüveninin idrakindedir ve fakat Türk/Osmanlı modernleşmesinin Türk münevverine biçtiği rolü, bu süreçteki Türk münevverinin haleti ruhiyesini de ayrıca ele alır. Onun münevver telakkisinin ayırıcı yönlerinden biri bu noktada belirginleşmektedir; O, Batıdaki münevver zümresinin değişen dönemlerdeki rolü ve fonksiyonun farkındadır ve bunu her daim göz önünde bulundurur. Ancak Türk münevverine dair bir tasavvur geliştirirken salt Batılı paradigmadan hareket etmez ve sorunu bir şekilde Türk/Osmanlı geleneği ve modernleşme süreci bağlamında ele alır.

Erol Güngör'ün Türk münevverine dair dikkat çektiği bir diğer nokta da bürokrat aydın tavsifidir.¹⁵ Sabri Ülgener'i hatırlatır tarzda, Erol Güngör de Türk münevverinin özellikle II. Dünya Savaşı'na kadar büyük oranda bürokrat karakterine vurgu yapar. Hepsi de devleti kurtarmak ve kuvvetlendirmek noktayı nazarından hareket eden bu münevverler yeknesak bir yapı oluşturmaları da bürokrat olmaları onların müşterek tarafı olarak öne çıkmaktadır. Bürokrat aydın tiplemesinin siyasî ve toplumsal planda esaslı bir sonucu olmuştur. Bu sonucu Erol Güngör şöyle ifade eder; “Türkiye’deki siyasî 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.”¹⁶

Erol Güngör'ün siyasî ve toplumsal mücadeleyi bu satırlarda olduğu gibi münevverler arası bir mücadele şeklinde değerlendirmesi onun yaygın bir yaklaşımı değildir. Böyle bir elit mücadelesi tasviri daha çok Vilfredo Pareto'nun elit kuramını akla getirir. Pareto, tarihi elitlerin mezarlığı olarak görürken, tarihî gerçeklikte gerçek mücadelenin sınıf mücadelesi değil, elitler arası mücadele olduğunu söyler. Tarihte belirli bir dönemde elitler hüküm sürdüğü gibi, mevcut elitlerin iktidarına da ancak yükselen yeni bir elit tabakası son verecektir. Böylelikle de tarih bir anlamda elitlerin

¹⁵ Erol Güngör'ün Türk aydını üzerine temel metinlerinden olan “Bir Sosyal Tabaka Olarak Türk Münevverleri” yazısında “Osmanlı bürokrasisi” ifadesine bir dipnot düşülmüş ve şu açıklama eklenmiştir; “Halen üzerinde çalışmakta olduğumuz bu konu ileride geniş bir araştırma halinde neşredilecektir” (s. 22). Bu not bürokrasi ve bürokratik aydın mevzularıyla Erol Güngör'ün yakından alakadar olduğunu göstermekle beraber Güngör'ün bu konuda neşredilmiş müstakil bir eseri yoktur.

¹⁶ Erol Güngör, “Yeni Türkiye’de Münevver Tabaka”, s. 21. Bir başka yazısında ise Erol Güngör geri kalmış aydınlardan söz eder. Bu aydınların tipik özelliği cahil halkın kendisini anlayamadığını düşünen, bu yüzden tatbiki mümkün olmayan işlerin, boş hayallerin peşinde koşan bir tipi temsil eder. Ona göre, “satıhtaki modernizm kalkınma kavgaları gerisinde asıl mücadele, işte bu geri kalmış aydınlarla modern aydınlar arasında olmaktadır.”; Erol Güngör, “Geri Kalmış Aydınlık”, *Yol*, Sayı 6, 19 Ocak 1966, s. 4.

dolaşımından ibarettir. Pareto bu döngüyü şöyle özetler; “insanlık tarihi seçkinlerin durmadan devam eden yer değiştirme tarihidir. Biri yükselirken diğersinin alçalması gibi... Bu gerçek bir fenomendir fakat bize başka biçimde gözükebilir.”¹⁷ Erol Güngör’ün elitist bir münevver anlayışının olmadığına aşağıda değinilecektir. Ancak burada vurgulanması gereken Güngör’ün münevver telakkisinin Pareto kadar soyut, tüm ilmî ve siyasî gayesini kendi aralarındaki iktidar mücadelesine hasreden ve kitleleri sömüren bir tip olmadığıdır. Erol Güngör’ün Pareto’yu okuyup okumadığını bilmiyoruz; şayet okumuşsa bazı küçük etkilenmeler olması muhtemel görünmektedir. Ancak daha genel planda Erol Güngör’ün münevver telakkisinin elitler arası bir mücadeleye dayanan ‘elitist’ bir yaklaşım olmadığını mutlak surette söylemek gerekir.

1.2. Aydın Merkezli Modernleşme Analizi

Erol Güngör’ün düşünceleri, önerileri ve fikrî mesaisi için de esas olarak aydın merkezli bir düşünüş tarzına sahip olduğu söylenebilir. Aydınoğlu’nun yukarıda aktarılan *Yön* için yaptığı tespite benzer şekilde Güngör kendi yazdıkları için şunu söyler;

Bunca yıldır kültür ve eğitim konularında yazılar yazarım; bunların bir tekinde bile mevki sahiplerini uyarmak veya bunlara fikir telkin etmek gibi bir gayem olmadı. Bütün yazdıklarım Türkiye’deki aydın kamuoyu içindir. Çünkü Türkiye gibi siyasî istikrarsızlıklar içinde çalkalanan bir ülkede hiçbir siyasî iktidarın ve hiçbir şahsın hükmü olmadığını öğrenmiş olmamız lazım.¹⁸

O münevver merkezli bir düşünüş ile siyasî ve toplumsal sorunlar arasında nasıl bir irtibat kurulacağını ise şöyle açıklar; “Memleketimizin içine düştüğü siyasî sefalet ile münevverlerimizin fikrî sefaleti arasında iyi bir paralel kurulduğu takdirde zihinlerimizi işgal eden batıl itikat ve hurafelerin kaynaklarını da bulabiliriz.”¹⁹ Dolayısıyla siyaset eliyle mevcut problemlere bir çözüm beklemek ilk planda rasyonel bir tutum değildir. O halde Güngör’ün bu ifadelerinin izhar ettiği gerçek şudur; O Türkiye’de sorunlu gördüğü alanlarda bir anlayış kazandırmak ve uyarıcı olmak gayretindedir. Bu bahiste de ilk olarak münevver zümresinin bu sorunların farkına ve bilincine varması gerektiğini düşünmektedir. Aynı zamanda münevverler

¹⁷ Vifredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s. 35.

¹⁸ Erol Güngör, “Eğitim Dedikleri”, *Yeni Düşünce*, 15 Temmuz 1981, Sayı 4, s. 6.

¹⁹ Erol Güngör, “Millî Kültür ve Halk Kültürü”, s. 6.

kendi fikrî düzeyleri ile Türkiye'nin sosyo-politik durumu arasında bir korelasyon kurmalıdır. Zira genel anlamda bir millî kültür inşasında da özel olarak bu kültürün alt parametrelerinin sorunlarının çözümünde de en nihayetinde aydınlara sorumluluk düşmektedir. Güngör kendisini tüm bu başlıklardan sorumlu bir aydın olarak görür ve bütün fikrî mesaisi bu sorumluluğu yerine getirme gayreti içerisinde şekillenmiştir.

Öte yandan Güngör'ün aydına yüklediği sorumluluk ve genel anlamda aydın telakkisi Batılı bir zihniyetten, Batı medeniyetinde aydının oynadığı rolden ileri geliyor değildir. Onun aydına böyle bir misyon biçmesinin esas sebebi meseleyi tarihî gerçekliği ve sürekliliği içerisinde ele almasıdır. Bu noktada Mümtaz Turhan'la da ayrıştığını ifade etmek gerekir. Turhan Batılı bilim zihniyeti ve bu zihniyetle mücehhez bir aydın telakkisine sahipken Erol Güngör aydın zümresini ulema geleneği içerisinde düşünmektedir. O münevver zümresinin sorumluluğunu Osmanlı ulema geleneği içinde ele almaktadır ve dolayısıyla münevverin sorumluluğu bu gelenek içinden neşet etmiştir. Zira ulema hem Osmanlı siyasî hayatında mühim bir yere sahiptir hem de toplum nazarında itibarlı bir statüsü vardır.

Erol Güngör'e göre ulemanın Osmanlı siyasî ve toplumsal hayatında müstesna bir yeri vardır. Osmanlı her şeyden önce “ilim adamlarının reyleriyle padişahların tahttan indirildiği bir ülke”dir. Bütün Osmanlı toplumunda ulema en itibarlı ve nüfuzlu kesimi temsil etmektedir. “Taç ve taht sahipleri kadar kılıç ve servet sahipleri” de ulemanın önünde eğilmişlerdir.²⁰ Bu şekilde sadece devlet ileri gelenleri değil her katmandan halk zümreleri de ulemaya sonsuz bir saygı ve ihtimam göstermiştir. Bu saygı ve ihtimamın merkezinde ise din vardır. Zira Osmanlı'da tahsil demek büyük oranda din tahsili demektir ve “en aşağıdan en yukarıya kadar her sınıf halk içinde dinin temel kıymet sistemini teşkil ettiği bir cemiyette okumuş insanların son derece nüfuzlu olması mukadderdir.”²¹

Elbette Güngör'ün de işaret ettiği gibi Osmanlı'da ulemanın politik mücadelelere girdiği olmuştur. Bir siyasî hizbi tutarak diğer bir hizbe karşı cephe aldığı gibi yer yer isyan ve kalkışma teşebbüslerinde de ulemanın boy gösterdiği vakidir. Ancak Güngör ulemanın bu türden teşebbüslerinde şöyle bir tefrik yapar; O dönemki politik

²⁰ Erol Güngör, “İlim ve Sanat Karşısında Devlet”, *Töre*, Sayı: 76, Eylül 1977, s. 4.

²¹ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 174.

mücadelelerde ulema devlet içi güç ve siyasî hizip kavgalarında bir taraf tutmuştur. Ancak devletin ileri gelenleriyle ortak hareket edip de toptan halka, yönetilenlere karşı bir siyasî faaliyet içerisine girmesi söz konusu olmamıştır. Bu yüzden de ulemanın halk nazarında hep bir saygınlığı olmuş; medresenin en dejenere olduğu zamanlarda bile ulema bu saygınlığından istifade etmiştir. Hatta Cumhuriyet devri ilim adamları ve aydınlarının bir anlamda halka miras kalan bu saygınlıktan istifade ettiğini ifade eder Güngör.

Ulemanın bu konumunun kaynağı Güngör'e göre, Osmanlı'da ulemanın da dahil olduğu en alttakilerden en üsttekilere kadar herkesin hayatında etkili olan bir değerler sisteminin olması ve her eylemin bu sistemin çerçevesi içinde icra edilmesidir.²² Ulema ise her yerde ve hayatın içindedir. Medresede eğitim verip talebe yetiştirirken Camide hutbe irad etmekte ve aynı zamanda Padişah'a danışmanlık hizmeti sunmaktadır. Dolayısıyla da ulema dediğimiz zümre bir şahsiyet bütünlüğü arz etmektedir. Cumhuriyet devrinde ise ilim adamları bu bütünselliği ve mütecanis yapıyı koruyamadığı için kendilerini konjonktürel siyasî dalgalanmaların üzerinde tutamamışlardır. Güngör'ün "ortak kıymetler sistemi" ifadesi biraz muğlak kalmakla beraber onun bu ifadeyle "ortak kültürü", toplumun tüm katmanlarına davranış kalıbı veren ortak bir millî kültürü kastettiği söylenebilir. Zira Güngör'e göre Osmanlı'da bir millet olmanın esası olan ortak bir millî kültür vardı ve ulema da bu kültür içerisinden anlamlı ve muteber bir konuma sahipti.

Ayrıca Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden süreçte ulema/alim/münevver profilinin bir yönüne daha işaret etmek gerekmektedir. Bu da Osmanlı'da genelde iki ayrı zümreyi temsil eden kalem ve kılıç erbabının tek bir kaleme dönüşmesidir. Bir başka deyişle, modernleşme süreciyle birlikte Batılı eğitim ordu kurumları içinde yaygınlaşınca ordu mensupları medrese karşısında kesin bir üstünlük sağladılar ve böylelikle kılıç ve kalem erbabı bütünleşmiş oldu. Kılıç gücünün yanına münevverlik vasfını da katan ordu Türkiye'de modernleşmenin en önemli dinamiklerinden biri haline gelmiş oldu. Ancak Batılı eğitim sistemi halk katmanlarına da yayıldıkça ve Türkiye de harpten uzak kaldıkça ordunun nüfuzu nispeten azalır olmuştur. Bazılarına göre Türk modernleşmesinin en büyük handikabı bazılarına da göre en büyük avantajı olan bu

²² Erol Güngör, "İlim ve Sanat Karşısında Devlet", s. 4.

durumun işaret ettiği gerçek ise, ordu subaylarından müteşekkil tabakanın Türkiye'nin Batılılaşma serüveninde hep önde giden kesimi oluşturmasıdır.²³

Öte yandan Cumhuriyet devrinde ulemanın yani ilim adamlarının itibar kaybetmesinin bir diğer sebebi de devletin ilmî faaliyetlere karışması ve ilim sahasını kendi usul ve standartlarına göre işleyen bir alan olmaktan çıkarmasıdır. Bu durum esasen Osmanlı için de geçerlidir; zira Osmanlı'da da devletten bağışık, devletin etki ve nüfuz sahasından kendini azade kılabilmiş bir ilim sahası yoktur. Ancak Güngör'ün Cumhuriyet devri için bu olguyu vurgulaması onun inkılap geçiren tüm toplumlarda görülebilen aydın/münevvere farklı bir rol tanınmasına yönelik eleştirisinden ileri gelmektedir. Bu toplumlarda inkılabın radikalizasyonuna göre ulema da bu inkılabın ya yanında ya da karşısında konumlanmak mecburiyetinde kalmış ve böylece siyasî cereyanlara daha fazla muhatap olmuştur. Dolayısıyla Cumhuriyet devrinde ilim adamlarının mevcut durumu büyük oranda cemiyetin geçirdiği dönüşümden ileri gelmektedir. Cemiyetin bu gidişinin düzeltilmesi, ilmî bir rotaya sokulması gerekecektir. Bu noktada devlete büyük iş düştüğünü, devlet ileri gelenlerinin ilgisinin yeni yollar açabileceği iddialarını kabul eden Güngör, nihai anlamda işin böyle bitmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla bu gidişatı düzeltecek olan nihai kertede aydının kendisidir. Bir başka deyişle, aydın hem cemiyetin geçirdiği dönüşümlerden etkilenir hem de kendisi bu etkilenmenin farkında ve bilincinde olarak bu gidişata çareler bulmak zorundadır. Böylelikle, Güngör Osmanlı'daki ulema geleneğini vurgulamış, bunun Cumhuriyet devrinde dönüşüm geçiren toplumda nasıl bir evrime uğradığını tespit etmiştir. Ulema geleneğine sahip olmasına rağmen Cumhuriyet'e giden süreçte ve sonrasında ilim adamlarının temel karakteristik vasıfları, hata ve kusurlarının neler olduğu; mevcut durumda ise rol ve fonksiyonlarının nasıl olması gerektiğine dair tespitleri ise onun münevver tasavvurunun ana omurgasını oluşturacaktır.

1.2.1. Halk-Münevver Ayrışması

Erol Güngör'ün münevver terimini çok geniş bir anlamda kullandığını ifade etmiştik. Münevver onun nazarında çok geniş bir tabakayı ifade eder. Bu tabaka esas olarak halktan ayrı ve farklı bir zümredir. Daha çok idare edenlere işaret etse de, Cumhuriyet'le birlikte politikayla mahdut kalmamış ve birçok alanı kapsayacak

²³ Erol Güngör, "Bir Sosyal Tabaka Olarak Türk Münevverleri", s. 24.

şekilde karmaşık bir bünyeye bürünmüştür. O halde münevver tabakayı halktan ayıran esas amil meslekî ya da siyasî bir statüden ziyade kültür farkıdır. Halk ve münevver tabakaları iki ayrı kıymet sistemi ve iki ayrı hayat tarzına sahiptir. Bu iki zümre arasındaki esas fark temel kıymet sistemlerinin farklılaşmasından ileri gelmektedir.²⁴ Ancak temelde eğitim durumuna göre şekillenen böyle bir farklılaşma her toplum türünde ve her zaman görülebilir bir durumdur. Buradaki esas sorun halk ile münevver arasındaki farklılaşmanın bir derece değil mahiyet farkı arz etmesidir. Hatırlanacağı üzere, Erol Güngör Osmanlı'da bu farklılaşmanın tam tersi bir şekilde olduğunu; bu durumun mahiyet değil derece farkı, yani bir bilgi ve kabiliyet meselesi olduğunu ve dolayısıyla mütecanis bir kültürden söz edilebileceğini söylemekte idi.

Cumhuriyet Türkiye'sinde ise, mütecanis bir millî kültür olmadığı için aynı eğitimi farklı derecelerden almaktan ileri gelen bir halk-münevver farklılaşması yerine, bambaşka bir eğitim ve zihniyet dünyasıyla şekillenen bir halk-münevver farklılaşması söz konusudur. Erol Güngör bu durumu şöyle izah eder;

Bir milletin bâriz, mümeyyiz vasıfları uzun bir tarihin mahsulü olarak ortaya çıkar ve elli yıl gibi zaman içinde bunların kaybedilmesi bahis konusu olamaz. Türkiye'de eski kültürden ve dolayısıyla eski tarihî karakter vasıflarından ayrılma hareketi halkta değil, münevver tabakada görülmektedir. Batı'nın tesiriyle Türkiye'deki kültür bütünlüğü sarsıldığı zaman, ortaya kozmopolit münevver kültürü ve geleneksel halk kültürü olmak üzere iki ayrı kültür çıkmıştır.²⁵

Bu sebeple mevzubahis farklılaşma bir derece farkı değil; ayrı kaynaklardan beslenen bir mahiyet yani nitelik farkıdır. Halk ve münevver kültürlerinin müşterek ve tektip bir millî kültür içinde bütünleştirilmesiyle bu farklılık ortadan kaldırılabilecektir.

Halk kültürü ve münevver kültürü şeklinde bir ayırımın ortaya çıkması ve dolayısıyla halk ve münevver zümrelerinin oluşma süreci aslında Türkiye'nin Batılılaşma serüveninde ortaya çıkmıştır. Erol Güngör modernleşme mefhumuna karşı değildir; Batılılaşma kavramını eleştirirse de bir süreç olarak Türkiye'nin modernleşmesini zaruri görmektedir. Ayrıca ona göre Türkiye'nin modernleşme tecrübesi Tanzimat'la başlamadığı gibi, Tanzimat hareketinin etrafıca ele alınıp incelenmesi

²⁴ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 17.

²⁵ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s.117.

gerekmektedir. Tanzimat öncesi ve sonrası hareketler arasında bir devamlılık gören GÜNGÖR bu süreklilik içinde kısmî bir kırılma olarak Cumhuriyet devrini görür. Zira ona göre Tanzimat'ın esas gayesi modernleşme iken Cumhuriyet'in esas gayesi Batılılaşmak'tır. Modernleşme ile Batılılaşma ise salt kelime farklarına dayalı bir ayrımı değil, bir dünya görüşü farklılığını izhar eder. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi radikal devrimleriyle Tanzimat'ın açtığı modernleşme süreci o zamana kadarki yörüngesinden çıkmış ve tamamen farklı bir mecraya sokulmuştur.²⁶

Modernleşme ise birçok modernleşmeye çalışan memlekette olduğu gibi aydınlar eliyle yürütülen bir süreç olmuştur. Münevver tabakası Batı medeniyetinin ve Batılı değerlerin ülkeye aktarılması misyonunu yerine getirmeye çalışmış ve fakat bunda da başarılı olamamıştır. Dolayısıyla Türkiye'nin Batılılaşma süreci başarısızlıkla sonuçlanmış ve neticede halk ve münevver şeklinde aynı toplumda iki ayrı kıymet ve kültür sistemini ifade eden, hayat tarzları olarak bunları benimseyen iki ayrı zümre teşkil etmiştir. Böyle bir ayrımın müsebbibi münevver olmakla beraber Erol GÜNGÖR münevverin bundaki rolünü daha çok kültür değişmesi zaviyesinden ele alır.

Ona göre, kültür değişmesinde şayet dışarıdan yeni bir kültür adapte edilmeye çalışılırsa, yeni benimsenen kültür çoğunlukla yüzeysel bir şekilde ele alınmaktadır. Bu kültürün özünü oluşturan unsurlar, yapısı ve işleyişi etraflıca analiz edilmeden bir iktibas yapıldığı takdirde bunun tüm topluma yayılması mümkün olmayacaktır. Öte yandan, her kültürü kendi bünyesi, tarihi ve sürekliliği içinde yenileştirme ve dönüştürme teşebbüsleri daha özlü, kalıcı ve kabul edilebilir değişimler yapabilecektir. Zira bu kültür değişimine aracılık eden kişi ya da zümreler kendi kültürlerinin sorunlarını ve değişim dinamiklerini daha iyi bilebileceği için bu dönüşüm toplumun değişim ihtiyacına cevap verecek ve böylelikle de toplum tarafından daha yüksek oranda benimsenecektir. Türkiye'nin Batılılaşma serüvenindeki esas maraz tam da bu noktadadır. Zira Batı medeniyetini Türk toplumuna taşımakla görevli münevver zümresi bunu yaparken kendi toplumlarını, tarihlerini, bu toplumun dinamiklerini, önceliklerini hesaba katmadan bir kültür iktibası yoluna gitmişlerdir. Erol GÜNGÖR Batı medeniyetiyle karşılaşmada münevver zümresini bir ordunun ileri saflarındaki neferlerine benzetir. Zira “mağlup olan ordunun ileri karakolları ve birinci hat birlikleri tamamen teslim veya imha olurken,

²⁶ Erol GÜNGÖR, “Tanzimat Üzerine Birkaç Not”, *Töre*, Sayı: 102, Kasım 1979, s. 15.

düşmanla en az temasta kalmış birlikler arasında bu genel mağlubiyet bir moral çöküntüsü bile yaratmayabilir.”²⁷ Bu bağlamda en büyük zayıtı ön saftaki bu neferlerin vermesi kaçınılmazdır ve münevverlerin Batılılaşma sürecinde en çok deforme olan kesim olmasının sebebi budur. Ancak Türkiye özelinde ise, münevver zümresi adeta “gücünü ve istiklâlini yitirmiş bir askerî birlik manzarası” arz eder. Münevverler uzun yıllar Batının ezici darbelerine maruz kalmış ve yeni bir kültür hamlesine girişecek güç ve cesaretlerini kaybetmişlerdir. Bunlara nazaran Batıdan daha az darbe yiyen, Batının menfî tesirlerine ya hiç muhatap olmayan ya da çok az muhatap olan bir halk vardır.

Aydının bu tavrından dolayı halk-münevver farklılaşması oluşmuştur. Bir başka deyişle, halk-münevver ayrışmasının modernleşme sürecinden doğan birtakım yapısal sebepleri olmakla beraber Osmanlı aydınının cehaleti ve sorumluluğunu yerine getirememesinden ileri gelen sebepleri de vardır. “Türk halkını değişen dünyaya uydurması beklenen Türk münevverinin” böyle bir hale düşmesinin Erol Güngör’e göre birkaç sebebi vardır. Bunlardan birincisi Türk aydınının kaba bir materyalizm ve pozitivismeye duçar olmasıdır. Esasen doğa ve fizik bilimlerine uygulanan metotların insan ve toplum bilimlerine de uygulanabileceğini savunan pozitivism Avrupa’da cazibesini çoktan kaybetmiştir. Bu yüzden Avrupalılar de pozitivismi aşma yönünde ilmî faaliyetlerini artırmışlardır. Ancak Türk aydını modası geçmiş materyalizm ve pozitivismeye meftun olmuş, pozitivism ve materyalizme dayalı bir modernizm uğruna kendi toplumuna yabancı kalmıştır. Elbette pozitivist ve materyalist bir zihniyetle kendi toplumuna yaklaştığı için de, ilk elimine etmesi gereken unsur olarak dini görmüştür. Dindarlık ile münevverlik zıt kutuplar olarak görülmüş ve bir münevverin dindar olması düşünülemez bir olgu haline gelmiştir. Böyle bir zihniyete sahip Türk münevverine göre, din geri kalmış kitlelerin inandığı birtakım gayrı ilmi ve gayrı medenî itikat ve inanışlardır. Oysa halk için din, onun kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Münevver modernleşmek, asrileşmek için dini ortadan kaldırmayı ya da en azından ıslah etmeyi düşünürken, halk kitleleri geri kalmışlıktan kurtulmak için dine daha fazla sarılmak gereği duymuşlardır. Dolayısıyla bundan şöyle bir sonuç çıkmaktadır; Batılılaşmanın menfî tesirleri münevver tabaka üzerinde görülürken halk kitleleri nispeten kendini bu süreçte muhafaza edebilmiştir.

²⁷ Erol Güngör, “Halk Kültürü ve Münevver Kültürü”, *Töre*, Temmuz 1971, Sayı 30, s. 6.

1.2.2. Modernleşmenin Yapısal Unsurları ve Münevverin Sorumluluğu

İkinci bir sebep de Türk/Osmanlı modernleşmesinin yaşadığı kültür değişmesinin mahiyetidir. Türkiye'deki kültür değişmesi büyük oranda serbest değil zorlayıcı bir kültür değişmesi halinde cereyan etmiştir. Kültür değiştirmenin esas motivasyonu askerî mağlubiyetleri önlemek olmuş; bu sebeple de etraflıca düşünülen ve uzun vadede neticeleri olacak değişmeler yerine kısa vadeli ve hemen göze çarpan unsurlar iktibas edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca münevver Avrupa karşısında yaşadığı bozgunların müsebbibi olarak kendi toplumundaki kültürü, bu kültürün duçar olduğunu düşündüğü yozlaşmışlığı ve çürümüşlüğü görmüş ve Batıdan alelaide aldığı yeniliklerle bu toplumu ıslah etmeye girişmiştir. Münevverin kendi halkına dikte ettiği unsurlar ise birtakım ideolojik beyin yıkama faaliyetlerinden ibarettir ve kendi toplumunun sağlıklı bir kültür değişmesi yaşamasına vesile olmak yerine gitgide toplumdan uzaklaşmış ve kendi kendini üreten elit bir tabaka haline gelmiştir. Dolayısıyla da Erol Güngör'e göre, "münevverin hayatı halk ile devamlı ve fuzulî bir çatışmanın hikâyesi şeklinde özetlenebilir."²⁸

Batılılaşma sürecinde halk-münevver farklılaşmasının ama esas olarak da halkın kendi karakterini münevvere kıyasla daha iyi korumasının Türklere mahsus özel bir sebebi daha vardır Erol Güngör'e göre. O da Türklere hâkimiyet duygusudur. Ona göre Türklere İslâmîyet'ten önce de olan ve İslâm diniyle daha da perçinleşen bir hâkimiyet telakkisi vardır. Bunun bariz bir göstergesi ise Türklere devlet anlayışdır. Türklerin devlet kurucu misyonlarına dair kabulleri büyük ölçüde ikrar eden Güngör, bunun kültür değişmelerinde de izlerinin görülebileceğini söylemektedir. Zira kültür değişmeleri analizleri göstermiştir ki, "hâkimiyet duygusuna sahip olanların en çok mukavemet ettikleri şey kendi hâkimiyetlerinin sembolü olan unsurların değiştirilmesidir."²⁹ Dolayısıyla da Türkler Batılılaşma sürecinde en çok kendi hâkimiyet duygularına aykırı olan hususları kabul etmekte zorlanmışlardır. Erol Güngör bu tespitine dayanak olarak şapka inkılâbını örnek göstermektedir. Zira şapka bir semboldür; Türklerin Yahudi ve Hristiyanlardan farklılığını gösteren ve onlara karşı tarihten gelen hâkimiyetinin bir numunesidir. Rum ve Ermeniler gibi Hristiyanlar Batı kültürünün Osmanlı içindeki temsilcisiydi ve halk için Batı demek bir anlamda ilk önce Rum ve Ermeni ile olan ilişkileri

²⁸ Erol Güngör, "Halk Kültürü ve Münevver Kültürü", s. 10.

²⁹ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s.104.

demekti. Ölçü ve tartının, hatta alfabenin değiştirilmesine mukavemet etmeyen bir milletin Hristiyanlığı temsil ettiğini düşündüğü şapka inkılâbına karşı güçlü bir direnç göstermesinin arkasında bu hâkimiyet duygusunun yattığını söyler. Bu yüzden de Batılılaşma serüveninde halk böyle bir motivasyona sahip olduğu için teknik ve teknolojik konulardaki birçok teşebbüse rıza göstermekle beraber tarihinden ve bir millet olarak karakteristik özelliklerinden ileri gelen unsurların değiştirilmesine direnmiştir. Böylelikle de münevver tabakaya nazaran kendisini millet yapan ve diğer milletlerden ayıran hasletlerini daha iyi koruyabilmiştir.

Erol Güngör kültür değişmesi bağlamındaki yapısal nedenleri analiz ederken Osmanlı aydınının yanlışlarını da somut örnekler üzerinden eleştirir. Bu yanlışlarla oluşan halk-münevver ayrımında halk, münevveri kendine yabancı, kendi değer ve kıymetlerine düşman bir tip olarak telakki ederken münevver de halkı dogmatik, değişime kapalı, gerici vs. bir kitle olarak görmektedir. Böylelikle iki kesim arasındaki fark daha da derinleşmektedir. Avrupalı görünen, Avrupalı görünmekten başka çare olmadığını düşünen ve böylelikle Avrupa'dan gelecek saldırıları önleyebileceğine inandığı yeniliklere öncülük etmeyi kendine şiar edinen Türk münevveri halk nazarındaki itibarını da yitirmiştir. Öte yandan halk nazarında Türk münevveri ise, savaşta yendiği düşmanın kültürünü gönüllü bir şekilde memlekete taşıyan ve bir anlamda düşmanın cephede yapamadığını gönüllü olarak kendine vazife edinen bir kliği temsil eder.

Ayrıca bu münevver zümre kendi toplumlarını bilmediği gibi bayraktarlığını yaptıkları Batı medeniyetinden de bîhaberdir. Erol Güngör buna misal olarak Ahmet Rıza Bey'in durumunu örnek verir. Güngör Ahmet Rıza Bey'in pozitivistimin ne kadar sathî olduğunu göstermek için şu aktarımı yapar; "Meclis Başkanı olduğu zaman 'Ben isbatiye mesleğindenim (pozitivistim)' diyerek yemin etmek istemeyen Ahmet Rıza Bey öldüğü zaman kütüphanesinde bir sürü değersiz kitap arasında Auguste Comte'un bir tek kitabı bulunmuş, onun da sadece önsözüne ait sahifelerin açık olduğu görülmüştür."³⁰ Gerçi Güngör bu aktarımı yaparken bir kaynak göstermez ancak Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza gibi isimler onun nazarında 'batıdaki gelişmeleri lâyıkıyla takip edemeyen geri kalmış memleket aydını' tipinin iki güzel örneğidir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e aydınların sathî bir pozitivism ve

³⁰ Erol Güngör, "Halk Kültürü ve Münevver Kültürü", s. 8.

materyalizme duçar olduklarını belirtir ve iki ismi bu minvalde sık sık menfi örnekler olarak zikreder.

Dolayısıyla halk-münevver ayrışması bir zihniyet derecesi farkı olmanın ötesine geçmiş, iki tarafı birbirine husumet besler bir pozisyona itmiştir. Halktan hiçbir şekilde kabul görmeyen münevver zümresi kendi projesini gerçekleştirmek için otoriter ve despotik metotlara başvurmakta; halk da kendini savunmak adına daha çok içine kapanmaktadır. Münevverler kısa zamanda radikal değişiklikler yapmak isteyince demokrasiyi de ister istemez göz ardı etmek durumunda kalmışlardır. Hatta Erol Güngör 1970’lerde Türk demokrasisi karşısındaki en büyük engel olarak inkılapçı siyasî partiler ve grupları görmektedir.³¹ öte yandan halk tabakaları çok partili demokrasi tecrübelerinde oy hakkını münevver zümreye karşı elindeki yegâne koz olarak görmektedir. Birçok seçimde de görüldüğü üzere halkın bu kozu en etkili bir şekilde kullandığı müşahede edilmiştir. Güngör’e göre, “modernizmin öncüsü olması beklenen münevverin baskı ve zorlama rejimlerine heves etmesine karşılık, gelenekçi halk kitlesinin modern bir siyasî rejimi savunması” ilk bakışta garip görünebilecek bir durumdur.³² Ancak Türkiye’deki modernleşme sürecini bilen ve bundan mütevellit halk-münevver ayrışmasını tetkik eden biri için bu hadise hiç de gariptenecek gibi değildir.

Erol Güngör’ n münevver profili etrafında analiz ettiği Türkiye’nin Batılılaşma tecrübesi farklı şekillerde de ele alınmıştır. şerif Mardin’in merkez- evre kavramları etrafındaki analizleri veyahut da İdris K  k mer’in sağ-sol kavramlarını tersten yorumlayan analizleri bunlardan en bilinenleridir. Erol Güngör ise süreci genelde kültür değişmesi ve özelde bu kültür değişmesinin başrolünde gördüğü münevver teması etrafında irdelemiştir. O halde Erol Güngör pekala Batılılaşma analizi ya da kültür değişmeleri tetkiki olan incelemelerini neden münevver teması etrafında yapmıştır? Bunun birinci sebebi Güngör’ n meslekten bir sosyal-psikolog olmasıdır. Esas ihtisas sahası toplumların geçirdiği değişim ve dönüşümleri sosyolojik ve psikolojik mal matları çerçevesinde analiz etmektir. Halkın münevvere, münevverin de halka karşı his ve duygularına dair tasvirleri büyük oranda meslek  bilgisini Türk toplum ve modernleşme hayatına tatbik etmesinden türemektedir. Bu konuyu kendisi şu cümleyle bariz bir biçimde izhar eder; “Biz burada sosyal-psikolojik bir izah

³¹ Erol Güngör, “Halk ve Politika”, s. 14.

³² Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 22.

yapmaya çalıştığımız için meseleyi daha ziyade sosyal değişimin ajanı olan münevverlerin tavır ve kıymet sistemleri bakımından inceliyoruz.”³³

Erol Güngör’ n münevver temalı analizlerinin ikinci sebebi ise, şahsî olarak münevverin sorumluluğuna yüklediği anlamla ilişkilidir. Onun nazarında münevver “milletimizin tekrar kudret ve itibar kazanmak için yaptığı mücadelede önderlik yapması gereken” bir zümreyi ifade eder.³⁴ Bu anlayışının izlerini, aşağıda ayrıntılandıracağımız üzere, *İslâmın Bugünkü Meseleleri* gibi kitaplarında bariz bir biçimde görmek mümkündür. Daha açık bir deyişle, Erol Güngör sosyal değişmenin öncüsü konumundaki münevveri Türk toplumunun değişimi bağlamında irdelemektedir. Ancak bununla yetinmeyerek, Osmanlı ulema geleneğinden de gelen bir mirasın etkisiyle alim-ulemanın Türk toplumundaki rolünü sorunsallaştırmakta ve modern dönemde alimin yerini alan münevveri bu rol bağlamında değerlendirmektedir. Bir anlamda Erol Güngör’ n münevver temalı analizlerinin meslek  bilgisinden gelen *objektif* yönünden, diğer yanda ise kendi şahsî aydın telakkisi cihetinden kaynaklanan *sübjektif* yönünden söz edilebilir. Elbette bu analizler birbirinden beslenmeyen ve bambaşka neticelere ulaşan bir mülahazalar demeti değerildir. Aksine Güngör’ n analizlerinde objektif ve sübjektif değerlendirmeleri çoğunlukla i içedir. Ancak bir tespit olarak bu meseleyi ele aldığı ilk yazılarında soruna daha çok objektif saiklerle yaklaşsa da zamanla artan bir şekilde münevver konusundaki sübjektif değerlendirmelerinin  ne çıktığını söyleyebiliriz.

Gerek kültür üzerinde durması gerekse de münevverin rolüne ilişkin yaptığı vurgular Erol Güngör’ n devleti bu süreçte geri planda bırakması gibi bir görünüm arz etmektedir. Güngör, Osmanlı modernleşme çabalarının en nihayetinde devleti kurtarmak saikiyle başladığını ikrar eder. Bu süreci başlatan isimler de tüm hata ve kusurlarına rağmen neticede devleti kurtarmak üzere yola çıkmışlardır. İçlerinden bazılarının yabancı devlet müdahalesinden medet umması veyahut da yabancı ülke sefirlerine adeta yaptığı işlerin hesabını vermesi gibi garabetler onların bu niyetlerini gölgelememelidir. Zira ona göre kişilerin düşüncelerini şahsî hasletlerine bağlayarak değerlendirmek ilmî bir tutum olmayacaktır. Fakat sonuç itibariyle de, tüm iyi niyetli girişimlere rağmen devlet yani Osmanlı kurtarılamamıştır. O halde 1970’ler’de

³³ Erol Güngör, “İmparatorluk Halkı ve Sömürge Münevveri”, *Töre*, Sayı 33(6), Kasım 1971, s. 19.

³⁴ Erol Güngör, “İmparatorluk Halkı ve Sömürge Münevveri”, s. 17.

devletin çökmesi gibi bir durumun olmadığı bir vasatta, yeni bir kültür inşasına girişmesi gereken münevverlerin devletle münasebeti ne olmalıdır? Elbette Erol Güngör özellikle günlük gazete yazılarında devleti idare edenleri sert şekilde eleştirir. Ancak onun bu eleştirisinde devlet mefhumuna duyduğu saygı ve itibarın izlerini her daim görmek mümkündür. Zira ona göre, insanlar arasında millî birliği temin eden şey, menfaatler arası münasebetler değil, devlet denilen, “hükmî şahsiyette ifadesini bulan manevi kıymetlerdir.”³⁵ O halde, Erol Güngör devleti önemser, mevcut siyasilere olan tenkitleri asla devlet aygıtını karşısına alacak düzeyde değildir. Devlete gösterdiği itibar ise, ideolojik anlamda milliyetçi doktrinin devleti kutsallaştırması gibi bir saikle açıklanamaz. Bu saygı daha çok, Osmanlı ve Selçuklu’dan gelen devlet geleneğine duyulan bir saygıdır. Osmanlılar tarihin en haşmetli ve uzun süreli devlet idaresini kurmuşlardır ve Türkiye de bu geleneğin mirasçısıdır. Ayrıca bir sosyal bilimci olarak devlet organları ve özellikle bürokrasinin Türkiye’deki tüm değişim ve dönüşüm süreçlerini domine ettiğinin farkındadır ve projelerini bu veriler çerçevesinde şekillendirir. Bir başka deyişle, Türkiye’nin tarihî geçmişinden de tevarüs ettiği gibi, Türkiye’de esas olan bürokrasinin tutumudur. Bilgi ve bilim adamlarının ancak bürokrasiye nüfuz etmekle bir etkisinin olacağı söylenebilir.

Onun Türk milleti, Türk devleti ve Türk kültürü arasında şöyle bir korelasyon kurduğu söylenebilir; “Türk milleti varlığını Türk devletine borçlu olduğu gibi, Türk devleti de varlığını Türk milletine borçlu olarak, en önemli vazifesi, hatta varlık nedeni Türk kültürünün muhafazasıdır veya olmalıdır.”³⁶ Öyleyse Türk kültürünü inşa etmekle görevli addettiği münevverlerin hem mevcut siyasî realiteyi hem de Türklerin devletle münasebetinin mahiyetinin farkında olması gerekir. Devleti dışlayan ya da göz ardı eden değil devlet aygıtını da işin içine katan bir çalışma içerisinde olmaları icap eder. Bir cümleyle Erol Güngör kültür inşasında münevverin devletle irtibatını şöyle formüle eder; “Türk milliyetçileri kendilerine eski sorumsuz münevverlerden intikal eden bu kötü geleneği tamamen ortadan kaldırmak için

³⁵ Erol Güngör, “Tersine Dönen Eğitim Çarkı”, *Töre*, Sayı 37, Haziran 1974, s. 20.

³⁶ Tahsin Görgün, “Erol Güngör’ün İlmî ve Fikri Gelişimi ve Düşüncesinin Ahlâkî Ciheti”, (içinde), *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, s. 181.

çalışmalı ve bağımsız bir Türk kültürünün sağlam bir siyasî organizasyon olmadan gelişmeyeceğini gözden uzak tutmamalıdır.”³⁷

Burada bir ayırım noktasına değinmek gerekir. Erol Güngör’ün münevver merkezli düşünüşünün ve toplumsal değişime öncülük edecek münevver telakkisinin onu elitizme götürdüğü gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira elit yetiştirme projesi sağlıklı bir modernleşme için Osmanlı son dönem ve Cumhuriyet aydınları tarafından savunulan tezlerden biridir. Türk-Osmanlı modernleşmesinde elit yetiştirme fikri ilk kez 1909 ve 1911 yıllarında Maarif Nazırlığı yapan Emrullah Efendi tarafından ortaya atılmıştır. O dönemki eğitim tartışmalarında maarif ıslahatının ilkokullardan mı yoksa üniversiteden mi başlaması gerektiği tartışmaları yapılmış ve Emrullah Efendi Tuba Ağacı³⁸ Nazariyesiyle bu ıslahatın üniversitede başlatılmasını savunmuştur. Bu nazariyeye göre temel fikir, bir memleketin kalkınması için önce üniversiteler ıslah edilmeli, elitler yetiştirilmelidir. Bu elitler vasıtasıyla daha alt kademedeki eğiticiler eğitilmeli ve böylelikle yukardan aşağıya doğru önce eğiticilerin eğitilip yetiştirildiği bir silsile geliştirilmelidir. Nihayetinde ise Emrullah Efendi bu görüşlerini uygulama fırsatı bulamamış ve Osmanlı’nın şartlarını gözeterik ilkokullar üzerinde yoğunlaşmıştır.

Emrullah Efendi’nin bir anlamda elit yetiştirme projesini ifade eden ve Tuba Ağacıyla özdeşleşen nazariyesi daha sonra birçok isim tarafından savunulmuştur. Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan bu isimlerin önde gelenlerindedir. Nitekim Erol Güngör de Ziya Gökalp’in fikirleriyle Emrullah Efendi’ye yakın olduğunu söyler.³⁹ Emrullah Efendi’nin ölümünden üç yıl sonra, *Yeni Mecmua*’da Tuba Ağacı nazariyesi tekrar ele alınmış ve gerçekleşmeyen bu fikrin pekala gerçekleştirilebilir olduğu iddia edilmiştir. Bu dergide imzasız yayımlanan ve fakat Hilmi Ziya Ülken’in Ziya Gökalp’e atfettiği bir yazıda şöyle denmektedir;

İlk ve orta öğretmenlerin telkin edeceği idealleri, ilim metotlarını üniversite hazırlayacaktır. Çünkü her şeyden önce memlekette bir ilim havası ve çevresi kurulmalıdır ki eğiticiler ondan yardım isteyebilsinler. Demek ki maarifte okullar mantıkî sıraya göre yukarda aşağıya doğru

³⁷ Erol Güngör, “Batılılaşma ve Türk Kültürü”, *Töre*, Sayı 36(8), Ocak 1972, s. 24.

³⁸ Tuba Ağacı, kimi müfessirlere göre Cennet’teki bir ağaçtır. Bu ağacın temel özelliği, kökünün yukarda, meyveleri ve dallarının aşağıda olmasıdır.

³⁹ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, s. 28.

gidiyorsa da, bunun her devresinde ilim yüksek zümreden aşağı doğru iniyor. Aşağısını düzeltmek için önce yukarıyı yapmak gerekiyor.⁴⁰

Gerçekten de Ziya Gökalp'in elit yetiştirme meselesini ciddiye aldığı görülmektedir. Zira ona göre, bir milletin gerçek temsilcileri yalnızca dâhileri ile kahramanlarıdır ve “milletin zekâ ve iradesini temsil eden, bu seçkin fertlerdir.”⁴¹ Terbiye ve öğretim arasında bir ayırım yapan Gökalp, terbiyeyi millî, kültüre has görürken öğretimi beynelmilel, medeniyet sahasına ait görür. Modern bir kültür demek de millî bir terbiye ve dolayısıyla modern bir millî kültür demektir. Modern kültürün inşası ve böylece modern anlamda bir millet olabilmek için seçkinler yetiştirmek gerekmektedir. Darülfünunda sosyoloji dersleri de veren Gökalp, “üniversiteyi, millî kültürü kurup geliştiren ve liselere yayan bir kurum olarak görmektedir.”⁴² Bu kurumda yetişen münevverler, tekrar halka gitmeli, halktaki harsı kendi beynelmilel medeniyet unsurlarına dahil etmelidir. Osmanlı güzideleri bunu yapmadığı için millî kalamamış ve halk katındaki millî kültürden uzak kalmışlardır.

Elit yetiştirme meselesinin en istikrarlı ve sistematik savunucusu hiç şüphesiz Mümtaz Turhan'dır. Turhan Batılılaşma meselesini temelde ilim zihniyeti edinme ve ilim zihniyeti edinmiş aydınlar yetiştirme meselesi olarak gördüğü için elit yetiştirme stratejisi üzerinde hassaten durma gereği duymuştur. Turhan'a göre modern, medenî bir millet her şeyden önce ilim zihniyetine sahip birinci sınıf ilim adamlarına sahip cemiyet demektir. O halde Türkiye'nin Batılılaşma serüveninde yaşadığı bocalamaların sebebini burada aramak gerekmektedir. Dolayısıyla Türkiye'nin birinci sınıf ilim adamları yetiştirmeyi kendine aslî misyon yapması gerektiğini savunan Turhan bu konuda şöyle demektedir;

Bugün duyulan hakikî sıkıntı, en küçük teknik ihtisastan, en yüksek ilmî ihtisasa varıncaya kadar memlekette kâfi derecede mütehasısın bulunmamasından ileri gelmektedir. Bu itibarla mevcuda aynı cinsten daha birkaç yüzbin belki de milyonlarca münevver yahut yarı münevver katmakla büyük bir şey yapılmış olmaz; memleket bunun ihtimal farkına bile varmaz. Buna mukabil her sahadan olmak üzere eğer beşyüz tane birinci sınıf ilim adamımız

⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 270.

⁴¹ Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, Haz. Rıza Kardaş, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s. 52.

⁴² İsmail Çelik, “Milli Elit Yetiştirme Probleminiz Üzerine İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi*, Mart 2017 21(1), s. 268.

olabilse ve onların memleket işlerinde fikirleri alınsa çok kısa zamanda Türkiye'nin çehresi değişebilir ve birinci derecede medenî bir memleket olurdu.⁴³

Bu yüzden de Mümtaz Turhan'a göre eğitimde öncelik ilköğretime değil yükseköğretime verilmelidir. Bu önceliğe uygun olarak da Türk maarif sisteminin "birinci vazifesi içtimaî ve iktisadî hayatın her sahasına lider rolünü oynayacak birinci sınıf ilim ve teknik adamları yetiştirmektir."⁴⁴

Erol Güngör'ün münevver telakkisinin elit yetiştirme stratejileriyle bazı ortaklıkları vardır. Söz gelimi Güngör de maarifte esas olarak ilköğretime değil üniversite camiasına odaklanılması gerektiğini kabul eder ve bu noktadaki görüşleriyle Mümtaz Turhan'a iştirak eder. Üniversitedeki tahsil mantalitesi ile okuma-yazma öğrenmenin birbirinden tamamen başka şeylere işaret ettiğini vurgulayan Güngör, esas tehlikenin tahsil müesseselerinin birer okuma-yazma kurumlarına dönüşme temayülü göstermesi olduğunu söyler.⁴⁵ O halde sürekli bir okuma-yazma seferberliği içerisinde olmak ve hele de bundan mucizeler bekleyerek milletin parasını bu uğurda çarçur etmek rasyonel bir politika değildir ona göre. İlim ve fikir sahasında kuraklaşmanın ve bu yüzden de Türkiye'de fikir münakaşası yerine ideoloji kavgalarının revaçta olmasının sebebi de burada aranmalıdır. İlim ve fikir adamı yetiştirmek yerine okuma-yazma bilen cahiller yetiştirilmek üzere milyonlarca lira sarf edilmiş ve Türk çocukları en güzel yıllarını boşu boşuna geçirmiştir. Bu durum aslında eğitim çarkının nasıl tersine döndüğünün bariz bir göstergesidir.⁴⁶

Öte yandan bu bağlamdaki aydın bahsinde ise, Erol Güngör'ün münevver telakkisinde bir farklılaşma görülecektir. Güngör'ün aydın tasavvuru salt Batılı ilim ve ilim zihniyetiyle donanmış elitlerden müteşekkil değildir. O her şeyden önce halkın tanıyan ve onunla birlikte çalışan bir münevver tasavvuruna sahiptir. Bu yüzden de herhangi bir şekilde merkezîyetçi ve otoriter bir elit yönetimine karşı

⁴³ Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hal Çareleri*, s. 24.

⁴⁴ Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hal Çareleri*, s. 113-114.

⁴⁵ Erol Güngör, "Türkiye'de Eğitim ve Türk Kültürü", *Töre*, Sayı 32, Ocak 1974, s. 16.

⁴⁶ Erol Güngör, "Tersine Dönen Eğitim Çarkı", s. 18. Eğitimde ilköğretime mi yoksa üniversiteye mi öncelik verilmesi gerektiği konusunda Mehmet Kaplan da Mümtaz Turhan-Erol Güngör fikriyatıyla uyum içerisinde. 1970'lerin ortasında yazdığı bir yazıda Türkiye'nin iktisadî şartlarının işaret ettiği gerçeğe göre onun nazarında ilköğretimden başlayacak bir kalkınma imkânsızdır. Kaplan'ın ifadesiyle "Türkiye fakir memleket"tir ve ancak üniversiteli kadrolar eliyle yaratılacak bir istihdam ve refah artışı sonucunda ilköğretimden bir eğitim seferliği başlatılarak halkın tamamının okuryazar hale getirilmesi mümkün olabilecektir. Bakınız; Mehmet Kaplan, "İlk Öğretim mi, Yüksek Öğretim mi?", *Orta Doğu*, 21 Kasım 1975, s.1 ve 8.

menfî bir tavır içerisinde. Zira ona göre “Türk münevverinin politikada en büyük kusuru kendi milletini tanımamış olmasıdır.”⁴⁷ Münevver zümrenin ister modernleşme adına isterse başkaca bir gaye uğruna icra ettiği tüm faaliyetleri en nihayetinde halkın tasvibini almak zorundadır. Aksi halde, dar bir elit çevresinin kendi kendini eğlediği ve hiçbir şekilde halkın reyini alamadığı bir düzen tesis edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Türkiye’nin modernleşme serüveni halkı anlayan ve halka yaslanan bir münevver zümre yerine halktan uzak, halkı modernleştirme isteğiyle yolan çıkan ve fakat modernleştirmek istediği halktan bihaber bir münevver zümresi eliyle yürütülmüş ve sonuçları da pek hayırlı olmamıştır.

Ziya Gökalp ve “halka doğru” düşüncesinde olduğu gibi halka gitmek, halktan kopmamak prensibi Erol Güngör’de bir ileri noktaya taşınır. Halka doğru hareketi, Türk aydınının halka yönelmesini, halkla bütünleşmesini, halkın seviyesine inerek onu eğitmesi gerektiğini savunuyordu.⁴⁸ Halka doğru gidilmesi gerektiği fikri, aslında aydınların halktan olmadığı, onların dışında yahut üstünde konumlandığını ima eder. Oysa Erol Güngör’de münevverin halkla münasebeti bu şekilde değildir. Halk ve münevver ilişkisine dair Erol Güngör’ün farklılığı şöyle formüle edilebilir; “Gökalp’in aydınların halktan kopmamak için halka gitmeleri gerekir prensibi Erol Güngör’de zaten halkın değerlerinden başlamaktadır.”⁴⁹ Halka doğru hareketi daha çok elitist bir tavır ifade ederken Erol Güngör’ün münevver telakkisi halkın değerlerinden çıkan bir anlayışı ifade eder. Böyle bir anlayışın şekillenmesinde Erol Güngör’ün Kırşehir gibi küçük bir taşra vilayetinde yetişmesi ve fakat taşranın kalıplarından sıyrılarak fikrî anlamda ufku ve perspektifi geniş mütekâmil bir münevver oluşunun da etkisi olsa gerektir. Güngör yetiştiği kültürden beslenmiş, o kültürün değerlerini bizzat tecrübe etmiş ve nihayetinde entelektüel formasyonu ile bunları bütünleştirebilmiştir. Bir anlamda lokal değerleri ve kültür unsurlarını entelektüel malûmatıyla başarılı bir şekilde tamamladığı için elitist bir tavır içinde hiç olmamıştır. Onun nazarında münevver mutlak surette halkı bilmeli, onun kıymet

⁴⁷ Erol Güngör, “Halk ve Politika”, s. 18.

⁴⁸ Zafer Toprak, “Osmanlı Narodnikleri: ‘Halka Doğru’ Gidenler”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Kış 1984, s. 71. “Halka Doğru” aynı zamanda Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Mehmet Emin (Yurdakul) gibi isimlerin çıkardığı bir mecmuanın ismi idi. Zafer Toprak’ın bu hareketi “narodnik” olarak nitelemesi ise, bu hareketin Rusya’daki halkçılık hareketinin ismi olan Narodnik hareketinden etkilendiğini göstermek sebebiyledir.

⁴⁹ Vedat Bilgin, “Erol Güngör’ün Milliyetçilik Düşüncesine Katkıları”, (içinde) *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, s. 43.

dünyasını idrak edebilmeli ve siyasî ve toplumsal fikirlerini bu idrakle mezcedebilmelidir.

1.2.3. İnkılapçı-Entelektüalist Aydın Versus Milliyetçi Aydın

Erol Güngör bu noktada iki tip münevver prototipi öne çıkarır. Bunlardan birincisi inkılapçı münevverler, diğeri de milliyetçi münevverlerdir. Bu iki münevver tipinin ayrıştığı esas nokta Türk milletinin modernleşmesinde takip edilecek yolun seçimindedir. Zira milliyetçi aydınlar, medeniyet değişimi esnasında millî hüviyetin kaybedilmemesi için çalışırken, inkılapçılar onların millî kültür dedikleri şeye zaten cephe almış vaziyette idiler.⁵⁰ İnkılapçı münevverlerin fikren kurucu isimleri olarak da Abdullah Cevdet ve Kılıçzade Hakkı gibi figürleri öne çıkarır. Dil ve tarih konusunda geçmişi reddetme, Türk kültüründen Osmanlı ve Selçuklu mirasını yok sayma inkılapçı münevverlerin temel hasletlerindedir. Bu münevver tipi Batıya ve Batılı değerlere ne kadar meftunsa kendi tarihine ve bu tarihsellikte şekillenmiş kültür geçmişine de bir o kadar lakayt ve ilgisizdir. Cumhuriyet devrinde ise, yıkılan imparatorlukla beraber onu simgeleyen her şey de yenilmiş ve yıkılmış kabul edildiği için Cumhuriyet devrindeki münevver tabakanın inkılapçılığı önceki devirlerden daha şiddetli olmuştur.⁵¹ Bazı yazılarında inkılapçı münevverlere tenkit dozunun daha da sertleştiği görülür. Mustafa Reşid Paşa ve Mithat Paşa'dan Ağaoğlu Ahmet Bey'e kadar kendi tarih ve toplumlarını kötileyip Avrupa'ya meftun, Avrupalıya hayran tiplere çok sert eleştirilerde bulunur. Genel olarak bu münevver tipine ilişkin şöyle bir tasvir yapar;

Onlar hafızalarını kaybederek yeni bir şahsiyet kazanmak sevdasına kapıldıkları için kendi kendilerini çocuk durumuna düşürdüler. Onlar babasının borcunu yüklenemeyecek kadar aciz olduğu için mirası reddeden hatta daha ileri giderek aradaki veraseti inkâr eden evlada benziyorlardı. Avrupalının nefretinden kurtulabilmek için; üstün olan taraflarımızı, yani milletimizin tarihini reddettiler. Mesela *İçtihad* dergisinde çıkan makaleler Avrupalının merhametini kazanmak için yazılmış bir dilekçe gibidir: Babamız sadece size değil bize de çok eziyetler etti. Ama şimdi biz on elbirliğiyle öldürdük ve sizi kendimize baba yaptık. Ne isterseniz yapmaya hazırız, yeter ki bizi evlâtlığa kabul edin.⁵²

Dolayısıyla inkılapçı münevverler eski toplumdaki millî kültürü tamamen düşman bir nazarla görüyor ve halk kültürüne ise yer yer müsamaha ve fakat çoğunlukla da

⁵⁰ Erol Güngör, "Bir Adım İleri İki Adım Geri", *Töre*, Sayı 31, Ağustos 1971, s. 6.

⁵¹ Erol Güngör, "Yeni Türkiye'de Münevver Tabaka", s. 26.

⁵² Erol Güngör, "İmparatorluk Halkı ve Sömürge Münevveri", s. 20.

küçümsemeye bakıyordu. Böylelikle kadim ve işlenmiş kültür mirasının üzerinde yükselmek suretiyle bunları kendine dayanak kılmak yolunu tutmamış oldular. Bunun yerine, adeta tekrar sıfır noktasından başladılar ve her şeyi yeni baştan inşa etme iştiafına kapıldılar. Bir mirasın üzerinde ileriye doğru gelişerek hamle yapmak yerine yeni baştan başlayarak bir anlamda geriye doğru bir gidişata öncülük etmiş oldular. 1970'lerde bile kültür seviyesinden şikayetçi olunması ve özellikle münevver tabakanın sosyalizmde tatmin araması bu tercihin ne kadar yanlış olduğunu da göstermiştir.

Erol Güngör nazarında inkılapçı münevverin vardığı son safha sosyalizm olmuştur. Müesses geçmişini reddeden ve fakat bunun yerine esaslı bir kimlik ve dayanak bulamayan Türk münevveri çareyi ve manevi tatmini sosyalizmde arar hale gelmiştir. İnkılapçı münevverler yeni bir kültür kuramadığı gibi Batıyı kopya etmede bile başarısız olmuş ve inkılapçı münevverlerden sonraki nesil bu başarısızlıktan kurtuluş için sosyalizme sarılmıştır. Hatta ona göre, Marksist gençler sosyalizmi hüviyet ve şahsiyet kazanma mücadelesinin bir vasıtası olarak benimsemektedirler.⁵³ Erol Güngör nazarında bunun başka bir türlü olması da beklenemezdi. Çünkü "geçen devrin inkılâpçılığı ile bu devrin solculuğu hep aynı yarı-münevver ve Batı hayranı, halktan kopmuş bir bürokrasinin iktidarda kalmak üzere bulduğu formüllerden ibaretti; her iki cereyanın arkasında yatan hedef de aynı idi: Türk halkını iktidardan uzak tutmak".⁵⁴ Dolayısıyla inkılapçı münevverlerin bir halk dayanağı olmadığından, sosyalist aydınlar ısrarla örgüt ve teşkilatlarında "halk" terimine yer vererek halka inmeye çalışmaktadır. "Halk ordusu", "halk cephesi" gibi kullanımlar bunlardan bazılarıdır. Ancak Erol Güngör'e göre bu teşebbüsler de sathîdir ve inkılapçı münevverlerin modernleşme projesi gibi başarısız kalmaya mahkûmdur. Çünkü inkılapçı münevverler sosyal realiteyle yüzleşmek yerine kendilerini bu realiteden kaçırarak sihirli değnekler peşindedir. Son dönemde (1970'lerde) ellerindeki bu efsunlu vasıta da Marksizm'dir ve dolayısıyla "eski devrin inkılapçı tipi bile hayatımızdan çekilmiş bulunuyor, şimdi devrimci demek Marksist demektir."⁵⁵

Eskiden inkılapçı sonradan Marksist olan aydınlar, Erol Güngör'e göre, kalkınma ve gelişme konularındaki tutumları sebebiyle "entelektüalist" bir tavır içerisindeyler.

⁵³ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 10.

⁵⁴ Erol Güngör, "İki Elma ile Üç Armut Kaç Eder", *Orta Doğu*, 2 Mayıs 1974.

⁵⁵ Erol Güngör, "Tersine Döner Eğitim Çarkı", s. 17.

Erol Güngör aydın ve münevver kelimesini sıklıkla ve sahiplenici bir tarzda kullanırken entelektüel kelimesini birkaç istisna dışında hiç kullanmaz ve hatta inkılapçı aydınları eleştirmek için onların tavrını entelektüalist olarak niteler. Entelektüalist aydının en birincil vasfı, onun sorunlara çözüm nerileri için masa başında proje geliştirmeleridir. Bir başka deyişle onlar sosyal realitelerden kopuk bir Şekilde fikirler geliştirdikleri için kendilerinin “kitaba uygun” fikirleri ile hayat realiteleri arasındaki bir dramı tecrübe etmektedirler.⁵⁶ Kitaba uygun fikirleri hayatla uyuşmadığı için sıklıkla uygulama güçlükleriyle karşılaşır. Bu güçlükleri açmak için de sıklıkla rota değiştirir; kendi toplumunun gerçeklerinden çıkmayan ve fakat bunun dışında başkaca kaynaklardan beslenen fikirleri uygulamaya çalışır. Bu beslenme kaynakları bazen Fransız kültüründen bazen de Sovyet Marksizminden ilhamını alabilir. Ancak nihai kertede “yerli ve milli” olmadıkları kesin gibidir. Zira Güngör’e göre, “Avrupa taraftarı mnevverlerimiz Batı medeniyeti denen Şeyin hep muzahrafatını topladığı için solcu olmuştur.”⁵⁷ Böylelikle de istikrasız ve sık sık değişen bir fikir yapısına sahiptirler. Ancak o fikirlerini sosyal hayata intibak ettirmek yerine bunları zorla uygulama yolunu seçer. Uygulamada çıkan sorunların müsebbibi ise kendi fikirlerinin sosyal gerçekliğe uygun olup olmaması değil, hep yanlış kişilerin, ‘fesatıların’ ya da ‘gericilerin’ süreci sekteye uğratmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla da kendi fikri evrenlerinden ‘hainler’ ve ‘cahiller’ olmak üzere temelde iki grup düşmanları vardır.

Erol Güngör entelektüalist olarak nitelendirdiğı aydınların bir diğer özelliğinin ‘lafılık’ olduğunu söyler. Lafılık tabirinden kasıt aslında retoriktir yani halkı tumturaklı sözlerle cezbetme hadisesidir. Bu tavrın esasında daha çok siyasetçilere mahsus olduğunu Erol Güngör de kabul eder; ancak ona göre lafılık salt siyasetçilerle mahdut değildir. Entelektüalist aydının lafılığı aslında onun zihin yapısından ileri gelmektedir zira “onun dünyası bizim yaşadığımız gerçek dünya

⁵⁶ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 35. Bu yazı Töre’de yayımlanmıştır. Bkz. Erol Güngör, “Bir Zihin Yapısının Tahlili”, *Töre*, Mayıs 1980, Sayı 108, ss. 4-7. Ancak kitaba alınan yazı ile *Töre*’deki yazı arasında bazı farklar vardır. O yüzden *Töre*’deki yazı değil kitaba alınan yazı dikkate alınmıştır. Ayrıca Erol Güngör’n bu yazısının hemen başında, *Töre* dergisi tarafından Şöyle bir not düşülmüştür; “Yazarın yakında Töre-Devlet Yayınları arasında çıkacak olan ‘Modernleşme ve Millî Kültür’ adlı eserinden”. Ancak Erol Güngör’n yayımlanmış böyle bir kitabı yoktur. Yer-Su yayımlarından çıkan “Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik” kitabında da bu yazıya dair bir not vardır. Buna göre, Erol Güngör’n böyle bir eseri olmadığı tekrarlanmış, hatta vefatından sonraki evrakları arasında da söz konusu kitapla ilgili bir hazırlıkla karşılaşılmadığı bilgisi eklenmiştir. Bkz; Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 35.

⁵⁷ Erol Güngör, “Rejim stne Pazarlık”, *Orta Doğu*, 23 Mayıs 1974.

değil, kendi kafasında kurduğu dünyadır".⁵⁸ Onun kafasındaki şeylerin gerçek dünyadaki hadiselerle hiçbir münasebeti yoktur. Esasında entelektüellerin soyut ve metafizik fikirlerle iştiğal etmesi tabii karşılanabilir; ancak ona göre işin garip tarafı, bu türden pozitivist ve soyut düşüncenin temsilcisi olduğunu iddia edenlerin dünya hayatını düzenlemeye çalışmalarıdır. Bu sebeple söz gelimi modernleşme sürecindeki başarı ve başarısızlıkları hep fikrî ve zihnî zaviyeden analiz etmeye çalışmaktadırlar. Böylelikle de nesnel şartlardaki değişim ve farklılıkları hesaba katmadan salt kendi fikrî evrenlerine hapsolmuş durumdadırlar.

Öte yandan entelektüalist tavrın siyasete yansımaları da görülecektir. Entelektüalist bir kimse siyaseti sadece kişisel çekişmelerden, polemiklerden ibaret zanneder. Siyasetin asıl gayesi olan sosyal problemlere çözüm arayışı bu ana mecrasından saptırılmış olur. Hatta aralarındaki siyasî çekişmeler halk nezdinde cahilce bile görülebilir. Ancak Erol Güngör'e göre, "entelektüalist tavrın zekâ azlığı ve karakter bozukluğu ile birlikte gittiği haller bulunabilir, ama normal zekâlı ve özü itibariyle dürüst birinin sırf zihnî tavrı yüzünden böyle bir çehre ile karşımıza çıkması bizi hiç şaşırtmamalıdır."⁵⁹ Erol Güngör bu sözleriyle aslında inkılapçı münevverleri tasvir etmekten ziyade daha çok döneminin sol aydınlarıyla hesaplaşıyor gibidir. Özellikle günlük ve haftalık süreli yayınlardaki metinlerinde sert bir polemik üslubu varken aylık süreli yayınlardaki metinleri fikrî yönden daha yoğun, polemik yönünden daha naif metinlerdir. Ancak bir de bu türden ilmî olarak bir tahlil gibi görünse de esas olarak dönemin sol aydınlarını zekâ ve karakter meselesini de işin içine katacak şekilde tenkit eden metinleri vardır. Bu durum da dönemin hâkim fikriyatının Erol Güngör de dahil olmak üzere aydınları ne derece etkilediğini gösteren iyi bir örnektir. Her ne kadar Güngör sık sık meselelere ilmin penceresinden yaklaştığını söylese de konjonktürel meşgalelerin akisleri fikren yoğun metinlerinde bile böylece görülebilmektedir.

Nitekim entelektüalist aydını analiz ettiği yazısının *Töre*'de olmayan ve fakat kitabındaki metinde olan son paragrafında entelektüalist aydının son bir özelliği olarak onun bürokratik zihniyeti yüzünden sosyalist fikirlere kolayca kapılmasını sayar. Kalkınmakta olan ülkelerde devletin değişmedeki rolüne dikkat çeken Güngör, bu ülkelerde özel sektörün zayıf, girift ilişkilere sahip ve özellikle aydınlar tarafından

⁵⁸ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 36.

⁵⁹ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 38.

intibak edilmesi güç bir alan olduğunun altını çizer. Bu sebeple de bu ülkelerde aydınlar, “iktidar ve itibar arzularını tatmin etmek, ideal edindikleri şeyleri gerçekleştirmek üzere devleti tercih eder ve memuriyet -yahut politik mevki- yoluyla yükselmeye çalışırlar”.⁶⁰ Erol Güngör’ n Türkiye gibi modernleşme ve kalkınma yolundaki bir ülke aydınları için yaptığı bu tespit fevkalade isabetlidir. Ancak bu durum o ülkenin sadece sosyalist aydınlarına münhasır bir durum değildir. Sosyalist olsun ya da olmasın kalkınmakta olan ve özellikle de Türkiye gibi devlet geleneği g cl  olan toplumlarda aydınlar bir Şekilde devletle iltisak kurmak durumunda kalmışlardır. Erol Güngör’ n kendisinin de milliyetçi aydınların devleti ihmal etmemesi ve dıŐlamaması gerektiği Şeklindeki düşüncelerini yukarda aktarmıŐtık. Ancak onun buradaki eleştirisi devletle irtibatı ve iltisakı g cl  tüm aydınlar için değil de toplumsal realitelerden uzak, salt bürokratik ve kariyerist emelleri uğruna devletle böyle bir münasebet kuran aydınlar için geçerli olabilir. Zira Erol Güngör’ n kendisi de Millî Eğitim Bakanlığı komisyonlarında görev almış; devlete ve devlet büyüklerine hep itibar göstermiştir. Ancak hiçbir zaman kariyerist ve bürokratik emellerinin peşinde olmamış ve fikrî yönden o kadar eleştirmesine rağmen Ziya Gökalp’e de bu tür amaçları olmadığı için iltifat ve itibar etmiştir.

Görüldüğü üzere, entelektüalist aydının temel karakteristik vasfı sosyal realitelerden yani halktan ve halkın değerlerinden, halkın gündemi ve önceliklerinden kopuk olmasıdır. Buna karşın, milliyetçi aydınlar bu konuda biraz daha avantajlı bir konumdadır. Zira milliyetçi aydınlar kendilerinin millî kültürü temsil ettiklerini, halkın değerlerine saygılı olduklarını d Ő n rl r ve böylelikle de siyasî ve toplumsal sahadaki fikirlerinin halk nezdinde itibarlı olacağını kabul ederler. Ancak Erol Güngör milliyetçi aydınların da halkla kaynaşması noktasında bazı problemler yaŐamasının kaçınılmaz olduğunu söyler. Zira aydınlar en nihayetinde bir ‘seçkinler’ grubudur. Halkın geleneksel değerleri ve yaŐayıŐı karşısında, modern olanın, yeni ve daha önce tecrübe edilmemiŐ olanın timsalidirler. Dolayısıyla ne kadar millî kültürü savunsa ve bu kültürü benimsediğini söylese de ilk planda toplum katında ‘farklılığın’ temsilcisidirler. Bu yüzden de milliyetçi aydınların yerli kültüre iştirak ve intibakları üzerinde durmaları gerekmektedir. Erol Güngör’e göre, bu aydınlar halkın değerlerine saygılı olmayı halka yakın olmak Şeklinde telakki ederlerse büyük bir yanılđı içine d Őerler. Zira Batılı ve oryantalist bir aydın da halkın değerlerine

⁶⁰ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 38.

saygılı olabilir; o halde yerli bir milliyetçi aydınının halkın değerleriyle kuracağı irtibatla Batılı ya da Batıcı aydının kuracağı irtibatlar arasında bazı farklar olsa gerektir.⁶¹

Erol Güngör, aydının halkın umumîsinden bazı farkları olması gerektiğini, bu farkların eşyanın tabiatı gereği olacağını kabul eder. Zira aydın zümre aldığı eğitim ve formasyonla, yurtiçinde ve yurtdışındaki bilgi ve görgüsüyle halktan bir şekilde farklılaşmak zorundadır. Zaten tamamen halktan biri olan, hiçbir ayırıcı vasfı olmayan bir kimseyi halk da aydın olarak telakki etmeyecektir. Böylelikle de kendisinden farklı birtakım meziyetleri olmayan bir kimseyi kendine 'lider' ve 'rehber' olarak kabul etmeyecektir. O halde aydının halktan bazı farklılıkları olması gerekiyorsa, aydının halkla kaynaşması nasıl mümkün olacaktır? Halk bir şekilde kendinden farklı gördüğü kimselerin önderlik ve rehberliğine nasıl ikna olacak ve en nihayetinde halk-aydın kaynaşması nasıl sağlanacaktır?

Bu kaynaşmada Erol Güngör meselenin yine kültür değişmesinde düğümlendiğini ifade eder. Zira ona göre milliyetçi aydınlar, kültürün manevî unsurları olan insan münasebetleri, müşterek norm ve değerler kısmında meydana gelecek değişmeleri uygun görmezler. Bu alanlardaki değişmeler mümkün merteye olmamalı; olacaks da tedricen ve peyderpey olmalıdır. Birtakım tepeden ve radikal müdahaleyle kültürün bu yönlerini tanzim etmek milliyetçi aydının tasvip edebileceği bir yöntem değildir. İşte Erol Güngör kültür değişmesinin bu mahiyeti üzerinde milliyetçi aydın ve halkın ortaklaşmasını iddia eder. Halk da milliyetçi aydın gibi, manevî kültür unsurlarını mümkün merteye muhafaza etmek ister. Aynı zamanda halk unsurları kültürün manevî unsurlarındaki tutuculuğuna rağmen modern bir iktisadî ve sosyal sistemin kurulmasını, modern teknik ve teknolojik aletlerin edinilmesini de ister. Dolayısıyla da halk kendi manevî kültür değerlerine mümkün merteye dokunmayan ve fakat kendisine modern yenilikleri, alet ve vasıtaları kazandıran bir aydının önderlik ve rehberliğini kabul edecektir. Böylelikle halk bu türden aydına samimiyetle bağlanacağı ve bütün iradesiyle bu aydını destekleyeceği için de aydın halk kaynaşması sağlanmış olacaktır.⁶²

⁶¹ Erol Güngör, "Küçük Şeyler", *Töre*, Sayı: 109, Haziran 1980, s. 3.

⁶² Erol Güngör, "Küçük Şeyler", s. 5.

Öte yandan Erol Güngör nihai kertede yine de bazı farklılaşmaların kalabileceğini kabul etmektedir. Bir başka deyişle, milliyetçi aydınların tüm çabalarına rağmen aydın ve halk kaynaşması ancak bir dereceye kadar mümkün olabilecektir. Esasen Güngör' n milliyetçi aydın-entelektüalist aydın tipolojileriyle ifade ettiği mesele, Batı'nın ilim ve tekniğinin alınıp ahl kının alınmaması Şeklindeki klasik formülasyonun bir anlamda aydınlar üzerinden güncellenmiş versiyonudur. Erol Güngör kültür değişmesini dinamik ve karşılıklı cereyan eden bir süreç olarak gördüğü için böyle net bir tasnifi kabul etmez; ancak en nihayetinde milliyetçi aydın da Batı'ya tümüyle kapalı veyahut Batı'yı reddeden bir tiplene değildir. Erol Güngör' n kendi entelektüel formasyonu da bu tipleneyi destekler mahiyettedir. Her fırsatta milliyetçi olduğunu deklare etmesine karşın o, Batı'yı ve Doğu'yu çok iyi bilen, Batı'yı reddetmeyen ve fakat aynı Batı'yı kutsallaştırıp tartışılmaz görmeyen bir aydındır. Esas olan modern medeniyeti temsil eden Batı'dan yapılacak kültür iktibaslarında Batıcı aydınların düştüğü hataya düşmemektir. Milliyetçi aydının esas vazifesi, halkın değerlerine saygılı olmanın da ötesinde, halkla kaynaşmış; mecburî değil serbest kültür değişmeleri Şeklinde cereyan edecek bir kültür değişmesinin imkân ve vasıtalarını aramaktır. Bu değişmenin öncüsü ve ajanı rolünü yerine getirmektir. Erol Güngör milliyetçi aydınla özdeşleştirdiği Türk münevverinin Doğu ile Batı, yerli ile yabancı, eski ile yeni arasında nasıl bir terkip meydana getirmesi gerektiğini Şu sözlerle ifade eder;

Türk münevveri yüzyıl  nceki Türkçeyi kullanmayacak, ama bin yıl  nceki Türkçe metinleri bile anlayacak; yeni harfleri kullanacak, ama  niversite kapısı önündeki kitabeyi görünce alık-alık bakmayacak, demokrat olacak ama atalarının siyasî ve idarî değasından faydalanmasını bilecek; bir Osmanlı Türk'  gibi ayakları yerde, başı dik, g nl  geniş, kalbi metin olacak, hiçbir zaman basitliğe düşmeyecek.⁶³

Erol Güngör için Türk-Osmanlı modernleşmesi bir anlamda aydınlar, aydınların tercihleri, yaptıkları ve yapamadıkları üzerinden tahlil edilebilecek bir süreçtir. Dolayısıyla da Erol Güngör' n Türkiye'nin millî kültür meselelerini ele aldığı yazılarında, s z n dönüp dolaşıp inkıl pi ve sosyalist aydınlara gelmesi, onun bu meselelerde aydınların sorumluluğuna atfettiği önemi gösteren önemli bir işaret olarak değerlendirilebilir.⁶⁴

⁶³ Erol Güngör, "Dünden Bugüne Geçiş", *Töre*, Sayı: 15, Ağustos 1972, s. 11.

⁶⁴ Fatih Yıldız ve Fikret elik "Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazak rlık  zerinden Tenkidi: Erol Güngör  rneği", *Bilig*, Sayı: 62, Yaz 2012, s. 288.

1.3. Aydının Kurucu Misyonu

Erol Güngör'ün aydın telakkisinin buraya kadar incelemesi, onun daha çok tasvirî ve eleştirel boyuttaki münevver anlayışıdır. Bir başka deyişle, Erol Güngör'ün aydın değerlendirmelerinin bir yönü Türk/Osmanlı modernleşmesinde aydının yeri ve tutumunun bir eleştirisi mahiyetindedir. Diğer bir yönü ise, aydının nasıl bir kuruculuk misyonu ile hareket etmesi gerektiği ve bu kurucu misyonun formüle edilmesi şeklindedir. Millî kültürün inşasında aydının öncüllüğü ve rehberliğine olan vurguları bu kurucu misyona işaret eden değerlendirmelerdir. Ancak Erol Güngör düşüncesinde aydının/münevverin nasıl bir kurucu misyonunun olduğu veyahut da olması gerektiği en bariz bir biçimde *İslâmın Bugünkü Meseleleri* kitabında görülebilir. Bir anlamda bu eserine kadarki aydın tahlilleri münevver zümresinin nerelerde yanlış yaptığını modernleşme süreci bağlamında okumak şeklinde iken *İslâmın Bugünkü Meseleleri*'nin özellikle son bölümü aydını tarihî misyon ve sorumluluğunu yerine getirmeye bir davet şeklinde telakki edilse yeridir.

İslâmın Bugünkü Meseleleri'nde, Erol Güngör'ün münevver hakkındaki düşüncelerinin özü ve esasını görmek mümkündür. Kültür değişmesinin siyasiler eliyle değil de ilim adamları eliyle yapılması, İslâm'ın bir medeniyet olarak donmuş ve durağan değil de dinamik bir hayat nizamı sunması bunların başında gelir. Kitabın birinci baskısının önsözünde şunu söyler; "İslâm davasının öncelikle siyasî bir davâ olduğuna da inanmıyoruz. Müslümanlar yeni bir medeniyet kurarak varlıklarını korumak ve yüceltmek mecburiyetinde bulunuyorlar. Bu ise herşeyden önce fikir ve sanat alanında yoğun gayretler sarfetmekle mümkün olur."⁶⁵

Bu alıntıda görülen "İslâm davası" terkibi Erol Güngör'ün bu meseleye neden eğilme gereği duyduğunun anahtar ifadeleridir. Güngör'ün bu kitabının ilk yayımlanış tarihi 1981'dir; o, bu yıllarda başta Ortadoğu ülkeleri olmak üzere birçok Müslüman ülkede bir İslâmî uyanış hareketi olduğu tespitinden yola çıkmaktadır. İslâm ülkelerinde görülen bu uyanış birtakım ani tazyik ve tahrikler neticesinde patlak veren gelişmeler olmayıp büyük oranda bu ülkelerin modernleşme problemlerinden neşet eden bir süreci ifade etmektedir. Bu ülkelerin hem aydınları hem de halkı Batı ve Batılılaşma ile bir ve aynı tutulan modernleşme telakkisine itiraz etmekte ve yeni ve farklı bir anlatının inşa edilebileceğini iddia etmektedir. Müslüman aydınlar

⁶⁵ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Birinci Baskı Önsözü.

Batı'yı artık daha iyi bilmekte ve Batı'nın kendi içinden yükselen Batı eleştirilerini yakından takip etmektedir. Bu eleştirilerden de istifade ederek kendileri Batılı değerler yerine İslâmî norm ve değerlerin üstünlüğünü savunabilir bir duruma gelmiştir. Halk kitleleri ise, kendilerinden imtiyazlı bir konumda olan, üstelik bu imtiyazlarını da kendilerine karşı kullanan Batıcı elitlerden mustarıptır. O halde halk da Batı ve Batılı değerleri bu aydın kitlesine beslediği hınç ve öfke üzerinden değerlendirmekte ve Batı dışındaki arayışlara iştiaqla katılım göstermektedir.

İslâm toplumlarının kendi iç dinamikleri olduğu kadar modern toplumların yaşadığı sıkıntılar da İslâmî bir uyanışı ve İslâm'a olan alâkayı artırmış durumdadır. Erol Güngör'e göre modern medeniyeti temsil eden Batılı toplumlar iki temel noktada kriz içerisindedir. Bunlardan biri, bu toplumların bütüncül hakikat anlayışını kaybetmesidir. Din ise insana içinde bulunduğu hayatın gelip geçici birtakım aktivitelerden ibaret olmadığını telkin eden bir kıymetler sistemini vaaz ettiği için insanı bütünsel anlayışı içinde kavrar. İslâm da bu bağlamda insanın anlam arayışına esaslı cevaplar verebilecek bir mahiyettedir. Batı toplumlarının diğer bir kriz noktası ise, bu toplumlarda insanın sadece menfaatleri peşinde koşan, maddî tatmini önceleyip manevî dünyasını ihmal eden mekanik bir vasıtaya indirgenmiş olmasıdır. Böylelikle insanın ruhî ve psikolojik ihtiyaçları geri plana atılmış ve insan maddî değerlerin dünyasına hapsolmuş durumdadır.

İslâm ise, Erol Güngör nazarında Batılı toplumların krizi noktasında esaslı çözümleri olan bir sosyal organizasyon sistemini ifade etmektedir. Zira ona göre “din, zaten sosyal bir hadisedir, insanların sosyal münasebetlerini düzenleyen bir sistemdir. Dinin ferdî bir inanış meselesi olduğunu söyleyenler ya onun cemiyetteki tesirini silmek isteyen gizli niyetliler, yahut da bu gibilere inanan ahmaklardır.”⁶⁶ Öte yandan sosyal bir sistem olarak İslâm'ın liberal-kapitalist bir politikanın dizginsiz at koşturmasına müsâade etmeyeceği de açıktır.⁶⁷ İslâm mevcut liberal-kapitalist sisteme hem ontolojik hem de kullandığı araçlar itibariyle epistemolojik bir itirazı ifade eder. Ancak bu itiraz reaksiyoner ve bağınaz bir Batı karşıtlığı demek değildir. Aksine, söz gelimi teknoloji bahsinde, İslâm'ın makineleşmeye toptan bir karşıtlık içerisinde olması mümkün değildir; O, mevcut teknolojik vasıtaları daha yüksek bir medeniyetin emrine verecektir. Dolayısıyla bu noktada İslâm bir denge noktasını

⁶⁶ Erol Güngör, “Birlik Şuuru ve Bayram”, *Orta Doğu*, 24 Aralık 1974.

⁶⁷ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 75.

temsil etmektedir. Erol Güngör modern medeniyete dair Öyle ikili bir tavır tasvir eder; “Günlük hayattaki menfaat çatışmalarının ötesinde bir değer tanımayanların felsefesi insanı bir ‘dolap beygiri’ derekesine indirmiştir; o hayatı büsbütün inkâr edenlerin ise, insanı, bir ‘miskinlik felsefesi’ içinde hapsedme tehlikesi vardır.”⁶⁸ İşlm bu iki tutum arasında bir denge felsefesini temsil ettiği gibi, Erol Güngör’e göre İşlm’ın en kuvvetli tarafı da budur.

Buhran içinde bir Batı medeniyeti tasviri çizip bütün bu buhranlara İşlm’ı çare göstermek yaygın bir tutumdur. Ancak Erol Güngör böyle içi doldurulmamış soyut genellemeleri yapmaz. Onun İşlm’a inancı, bir akide olarak iman etmenin ötesinde bir sosyal organizasyon olarak güvenmesi ve inanması şeklindeydir. Onun için İşlm’ın en bariz vasfı her daim taşıdığı yaratıcı potansiyeldir. O halde 1400 yıl önce tebliğ edilen bir dinin 1400 yıl sonrasına sosyal bir sistem olarak nasıl intibak ettirileceği en önemli meseledir. Erol Güngör İşlm’ın modern medeniyete tahvil edilmesi noktasında şunları söyler;

İşlm esas itibriyle bir değerler sistemidir; her değer sistemi tarihî şartlara belli bir intibk gösterir. İşlm vaktiyle belli bir kültür birikimi, belli bir coğrafya ve tarih içinde doğmuş, o şartlar çerçevesinde belli bir uygulama imkanına kavuşmuştu. O değer sisteminin başka bir zaman ve mekânda uygulanması elbette farklı olacaktır ve bu fark sistemin ilkelerinde değil, maddî görüşünde olacaktır. Böyle bir uyanış içinde mutlaka Abbas hilfetinin idare sistemi veya Çin’den İşpanya’ya kadar ftht yapan ordular gerekmez. Bunların şimdi olmayışı da İşlm’a dayanan bir medeniyetin artık söz konusu olamayacağı mnsına gelmez. Bunu kabul etmezsek sosyal değişmeyi ve kültür değişmesini de inkâr etmiş oluruz. Her ağ kendi imknlarıyla İşlm’a yeni yorumlar getirecektir ve herhlde çağımızın imknları İşlm prensiplerine daha geniş bir uygulama shası verecek durumdadır.⁶⁹

Dolayısıyla modern toplumlar bir kriz içerisindeydir ve İşlm bu kriz noktalarına çözümler üretebilecek potansiyeli ihtiva etmektedir. Bu yüzden de Müslüman lkelerde Batılılaşma teşebbüsleri ve zaten kendi de krizde olan Batı’dan İşlm’ı ikame etmek üzere devşirilmeye çalışılan ideolojiler başarısız olmuş durumdadır. Bu başarısızlığın Erol Güngör’e göre genelde din ve özelde İşlm’a münhasır olmak üzere iki sebebi vardır. Din sebep, dinin ancak başka bir dinle ikame edilebileceği gerçeğidir. Tarih boyunca tüm toplumlar dine dayalı bir toplumdan dinsiz bir

⁶⁸ Erol Güngör, *İşlmın Bugünkü Meseleleri*, s. 77.

⁶⁹ Erol Güngör, *İşlmın Bugünkü Meseleleri*, s. 78.

topluma geçmemiş; ancak bir başka dine dayanan topluma geçmiştir. O halde din tüm toplumlar için kurucu bir moment olduğu gibi yerini ancak bir başka dinî öğretiye bırakabilir. Başarısızlığın İslâm'a içkin sebebi ise, İslâm'ın insanın maddî ve manevî boyutunu kapsayan bir din olmasıdır. İslâm dünyevî alanı boş bırakan bir doktrin olmadığı için modernleşme sürecindeki bütün yeni gelişmeler en nihayetinde İslâm süzgecinden geçmek durumunda kalmıştır. İslâmî prensiplerle bir şekilde uyumlulaştırılabilen yenilikler alınırken bariz bir biçimde İslâm'a mugayir olduğu düşünülen unsurların tevarüs edilmesi çok daha sancılı olmuştur. Ancak Erol Güngör için en nihayetinde İslâm dünyası mevcut modernleşme problemleriyle yüzleşmekte; kendi dinlerinden vazgeçmeden modernleşmenin imkân ve vasıtalarını aramaktadır.

Şu halde İslâm dünyasında bir uyanış başlamış olmakla beraber bunu bir veya birkaç sebebe baŐlamayıp tarihî sosyo-politik baŐlamı içinde deŐerlendirmek gerekir. Erol Güngör bu baŐlamı Őoyle ifade eder;

İslâm dünyasındaki son gelişmelerin bir veya birkaç memlekete mahsus olmayıp son derece köklü ve yaygın bir hareketi temsil ettiği düŐünülecek olursa, İslâm'ın uyanışı denen Şey her tarafta hâkim olan dünya görüŐüne, id re tarzına, iktisadî ve sosyal sisteme karşı ortak bir reaksiyonu temsil etmektedir. Bu reaksiyon yeni değildir, s dece uzun bir zaman içinde çeşitli örnekleri görülmüş olan uyanış hareketlerinin bugünkü Şartlar altındaki görünüŐüdür.⁷⁰

Erol Güngör' n “modernleşme sancısı” dediği bu süreç sonunda İslâm  lkeleri kalkınma ve modernleşme çabalarında baŐarıya ulaŐamadıĐı gibi modernleşmenin temsilcileri konumundaki seçkinler halkın genel refahının aksine müreffeh bir hayat sürmektedir. Bu ‘mutlu azınlığa’ karşı halk kitlelerinden ve İslâmî doktrinlerden hareket eden Müslüman aydınlardan tepkiler yükselmektedir. Müslüman ülkelerdeki isyan ve arayıŐın sağlıklı bir zemine oturabilmesi içinse bu ülkelerin gerileme sebeplerinin iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle, Erol Güngör modernleşme sancısı yaşayan İslâm  lkelerinin mevcut baŐarısızlıklarını tarihî ve toplumsal kontekstlerinde ele almak gerektiğini ifade etmektedir.

Bu baŐlamda Erol Güngör' n ilk ele aldığı mesele, Müslümanların geri kalmasından dinin sorumlu tutulup tutulamayacağıdır. Zira bilindiği gibi, Müslüman ülkelerin geriliğinden İslâm'ın sorumlu tutulması birçok Batıcı aydının görüşlerini yansıtır ve Türk/Osmanlı modernleşmesinde de bu telakkiyi paylaşan birçok isme rastlamak

⁷⁰ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 23.

mümkündür. Erol Güngör İslâm'ın bir din olarak böyle bir gerilemeden sorumlu tutulamayacağını ifade eder. O bir anlamda bir akide olarak İslâm dini ile Müslümanların aktiviteleri arasında bir ayırım yapar. Elbette Müslümanların faaliyetleri en nihayetinde İslâm'a uymak mecburiyetindedir, en azından teorik olarak bu mecburiyeti hiçbir Müslümanın inkâr etmesi düşünülemez. Ancak din yani İslâmî akideler de değişmez; ilk nazil olduğu dönemdeki kural ve kaideler aynen geçerliliğini korumaktadır. O halde din değil, insanların dinle ilgili anlayışları değişti diyen Erol Güngör şu tespiti yapar; “Din değişmediği halde insanların onunla ilgili anlayışları değişiyorsa, o zaman bu değişimin sebeplerini dinde veya insanlarda değil, fakat onların dışında birtakım kaynaklarda aramak lazımdır.”⁷¹ Söz konusu birtakım kaynaklar ise esasında insanları, onların dine, hayata bakışını ve beklentisini de değiştiren zamansal ve toplumsal âmillerdir. Bu sebeple de din telakkisinin değişmesinde bu etkenlere odaklanmak gerekir. Modernleşme sürecine giren Müslümanların öncelikleri, siyasî ve toplumsal plandaki gündemleri değiştiği ölçüde dinle münasebetleri de bu ölçekte dönüşüme uğramıştır. Dolayısıyla Erol Güngör'e göre dinin gerilemeye sebep olduğu tezi doğru değildir; bunun Müslümanlar açısından özellikle modernleşmeden kaynaklı birtakım rasyonel ve toplumsal sebeplerine odaklanmak gerekir.

Din gibi gerilemeden sorumlu tutulan daha özeldeki kurumlardan biri de hiç şüphesiz medresedir. Erol Güngör medresenin yaşadığı tahribatı da gerilemenin başlıca sebebi olarak görmez. Zira ona göre medrese de bir bütün olarak İslâm medeniyetinin yükselişine ve düşüşüne eşlik eden bir kurum olmuştur. Bir başka deyişle, İslâm ülkelerindeki umumî manzara ne yönde olmuşsa medresenin seyri ve mahiyeti de bu umumî manzaraya göre şekillenmiştir. Ancak Batı'daki muadilleriyle kıyaslanınca medrese ve ulema açısından önemli bir fark olduğu için şunu hatırlatmak gerekir; İslâm'da ulema Kilise gibi maddî gücü yüksek bir kurumsallaşmayı ifade etmez. Matbaa ve okuryazarlık gibi faktörler de olmayınca modernleşme sürecinde ulema devletten dışlandıkça büyük oranda itibarını ve maddî varlıklarını kaybetmiştir. Bu sebeplerden dolayı gerileme hadisesinden tek başına medreseyi suçlamak isabetli bir çözümlenme olmayacaktır. Kaldı ki Erol Güngör'e göre taassuba ve bağınazlığa evrildiği şeklindeki eleştirilerin aksine medrese İslâm dünyasının rasyonel ilim tarafını teşkil eder. Bu noktada o, tekke ve medrese, şeyh ve müderris arasında bir

⁷¹ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 31.

ayrım yapar; “Şeyhin irrasyonel iddialarına karşı medrese rasyonel bir doktrini temsil eder; medrese doktrinin rasyonel olması onu şahsî özelliklere bağlı olmaktan çıkarır ve dolayısıyla ‘demokratik’ bir özellik kazandırır.”⁷² Yani şeyh kendisine ittiba eden belirli ve gönüllü bir kitleye hitap ederken medrese aralarında fark gözetmeksizin dine inanan tüm Müslümanlara hitap eder.

Erol GÜNGÖR’ÜN genel anlamda din ve özelde medreseyi gerilemeden suçlu tutmamasının kendi fikrî bütünselliği içerisinde bir yeri vardır. Zira dini yaşayan Müslümanlar ve bir kurum olan medreseyi medrese yapan müderrisler yahut günümüz kavramıyla aydınlardır. Dolayısıyla dini ve medreseyi sorumlu tutmayı süreci Müslümanlar ve medreseli aydın zümresindeki dönüşüm üzerinden okumak aslında muhatabı somutlaştırmakta ve bu da mevcut kriz durumundan çıkış için bir ipucu sunmaktadır. Bu muhatap da müderris yani medreseli aydındır; o halde mevcut krizden çıkış da ancak aydın ve fakat bu kez modern aydınlar eliyle mümkün olabilecektir. Fakat tam da bu nokta modernleşme krizinin yaşandığı yerdir zira medreseli aydından modern aydına giden süreçte en önemli gelişme ise medresenin donması ve çağdışı kalmasıdır. Bu süreci Erol GÜNGÖR şöyle tasvir eder;

Medresenin donması ve çağdışı kalmasının ne önemli neticesi, yeni aydın zümrenin onun yerini almasına kadar çok uzun ve buhranlı bir zamanın geçmiş olmasıdır. Aslında bu oluş henüz tamamlanmış değildir, yani henüz memleketimizde çağın gereklerine göre yetişmiş, ayrıca halkımıza ve kültürümüze medreseli aydın kadar yakın olan bir aydın zümre doğmuş değildir.⁷³

Bu satırlarda açıkça görüldüğü üzere Erol GÜNGÖR medreseden modern aydına geçişte bir süreklilik görmektedir. Ancak esas sorun bu sürekliliğin istikrarlı ve inşacı bir dönüşüm yerine geçmişin reddine dayalı ve kopuk bir süreç şeklinde ilerlemesidir. Medreseli aydın modern aydına dönüşmemiş; modern çağın gerekleriyle mücehhez bir aydın ol(a)mamış; aksine modern aydın medreseli aydını reddetmiş ve onu çağdışı kılmıştır. Bu iki zümre arasındaki kopukluk esasında İslâm ülkelerindeki modernleşme sancısının temel sebebidir. Zaten Erol GÜNGÖR de medreseli aydın gibi, yani çağın gerekleriyle donanımlı ve halka ve kültüre daha yakın bir aydın zümrenin olmamasından şikayetçidir.

⁷² Erol GÜNGÖR, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 35.

⁷³ Erol GÜNGÖR, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 41.

Bu kopukluğun bariz bir biçimde görüldüğü alanlardan birisi hukukî münasebetlerin düzenlenmesidir. Her şeyden önce Erol Güngör'ün İslâm'daki hukuk-iktidar ilişkilerinin yorumlayışı pratik uygulamalardan ziyade teorik arka plana dayanır. Söz gelimi ona göre İslâm'da hükümdar kanun koyan değil; ancak o kanunu uygulayan ve bunu yaparken de İslâmî normların kendisine çizdiği sınırlara riayet etmek mecburiyetinde olan bir kimsedir. Yine Osmanlılarda teoride de olsa, Şeyhülislam'ın padişahı azletme yetkisi vardır ya da bir başka deyişle bir padişah azli için Şeyhülislam fetvası zaruridir. Elbette padişahın hâl'li için fetva istendiğinde bu bir zor kullanımını ifade eder ve bu fetva isteğine direnebilmiş şeyhülislam yoktur. Ancak Erol Güngör en azından ulemanın yani ilim adamlarının, okuryazar ehlinin İslâm'da ve Osmanlı gibi devletlerde muteber bir konumda olduğunu vurgulamak için bu noktaları önemseydiğini belirtir. Buradaki itibarın bir kaynağı da ilim adamlarının İslâm ülkelerinde bir şekilde devlet ve bürokrasi aygıtıyla dolaylı ya da doğrudan irtibat ve iltisakının olmasıdır. Erol Güngör aslında Batı'da da kilisenin ya da bürokratik kurumların dışında bir aydın telakkisinin mevzubahis olmadığını söyler. Kilise ve devlet aygıtı dışında bir aydın ancak matbaanın ve okur-yazar kitlesinin yaygınlaşmasıyla mümkün olabilmıştır. Nitekim Le Goff'un birinci bölümde irdelediğimiz Ortaçağ Entelektüelleri de büyük oranda skolastik sistemin bir parçası olan isimlerdir. O halde Erol Güngör'ün İslâm'daki ulemanın devletle bütünleşik konumuna ilişkin tasvirlerini modern anlamdaki entelektüel telakkisiyle değerlendirmemek gerekir. Ayrıca Erol Güngör'ün İslâm'ın örfi hukuka uygulamada büyük yer verdiğini de sık sık hatırlatarak bir anlamda ulemanın çizdiği güçlü konumunun şerî planda carî olduğu yönünde değerlendirmeleri de vardır. Dolayısıyla da Güngör'e göre, hukuk sahasında devletten çok âlimler söz sahibidir ve bu durum siyasî iktidarın icraatlarına karşı bir teminat teşkil etmiştir.⁷⁴

Ancak birçok sahada olduğu gibi hukukî planda da İslâm hukuku çağının gerisinde, çağının gerekliliklerinin gerisinde kalmıştır. Müslüman toplumların yöneticileri Batı'ya intibak etme kaygıları yüzünden etraflıca irdeleyemeden, neyin doğru neyin yanlış olduğunu tetkik edemedi bir hukuk iktibası yoluna gitmişlerdir. Bu yolun sakıncalarını gören, İslâm hukukunu modern anlamda kodifiye etmek isteyen Ahmet Cevdet Paşa gibi isimler ve onun başını çektiği Mecelle hareketi gibi girişimler de mevcuttur. Erol Güngör “mükemmel bir kanun mecmuasıdır” şeklinde tasvir ettiği

⁷⁴ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 83.

Mecelle'yi ve "dünyanın büyük hukukçuları arasında yerini almıştır" dediği Ahmet Cevdet Paşa'yı fevkalâde önemli görür.⁷⁵ Ancak en nihayetinde bu türden teşebbüsler akim kalmış ve Osmanlı da kendi hukukunu modernleştirememiştir. Bunun neticesi olarak da önce kısmî sonra da topyekûn olarak Batılı hukuk sistemleri iktibas edilmeye çalışılmıştır. Sathî bir şekilde ve ilim adamlarının yörüngesinde ilerlemeyen diğer tüm süreçler gibi hukukî iktibas süreci de modern Türk kültürünün bir parçası olamamıştır. Erol Güngör'ün ifadesiyle, "Türkiye şimdi Batı kültürüne girememiş, İslâm kültüründe kalamamıştır."⁷⁶

İslâm ülkelerinin modernleşme sürecinde eksikliğini en çok hissettiği konu ise kendi ilim ve sanat adamlarını yetiştirememesidir. Bu ülkelerin binbir güçlükle yetiştirdiği az sayıdaki aydını ise iktisadî kalkınma hamlesini birincil gündemleri yapmışlar ve esas öncelenmesi gereken siyasî ve ideolojik plandaki konular ise ikinci sınıf aydınlarca ele alınabilmiştir. Dolayısıyla Erol Güngör nazarında İslâm ülkelerinin modernleşme sancıları yine bir şekilde aydın sorunu olarak ele alınmalıdır. Zira bu ülkelerin uyanış sürecinde birinci derecede ihtiyaç duyduğu zümre aydınlardır. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*'nin son bölümü olan aydınlar bahsinin adı "geçmişin ve geleceğin kurucuları"dır. Bu terkip aslında Güngör'ün münevver/aydın temasına nasıl yaklaştığını, aydına İslâmî uyanış süreçlerinde, millî kültür inşasında nasıl kurucu bir rol verdiğini çok iyi ifade eder. Aydınlar sadece geçmişin kurucusu değil, sadece mevcut sorunlara sebebiyet vermekle tenkit edilmesi gereken bir zümre değil; aynı zamanda ve esas önemlisi geleceğin de kurucularıdır. Bir başla deyişle, bir gelecek inşası mümkünse, yeni bir uyanış ve direniş hareketi söz konusu olabileceksen Erol Güngör'e göre bu yine ancak ve ancak aydınlar eliyle olabilecektir.

Modernleşme sürecinde ulemanın ve medresenin gözden düşmüş olması İslâm'ın ilim adamlarıyla ilişkisine bir hanel getirmemelidir. Mevcut durumda İslâm ülkeleri modern sosyal ve siyasî yapıları iktibas etmek ve bunlara intibak etmek gayesi içindeyse bu gaye için en önemli vazife yine alimlere ve aydınlara düşmektedir. Modern yapılara intibak için, Müslümanların yaşadığı hayat ile inandığı değerler arasındaki uygunlukları tesis etmek için içtihatlar ihtiyacı vardır. Bu içtihatları yerine getirmek de din ulemasının vazifesidir. Ancak ulema şayet bu ihtiyaçlara kayıtsız kalırsa kendini "müçtehit" zanneden birtakım siyasetçiler yahut din

⁷⁵ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 88.

⁷⁶ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 101.

reformcularının türemesi kaçınılmazdır. Ona göre, İslâm cemiyetlerinde ulema kendi kabuğunu kırmalı, saplandığı bataklıktan çıkmalı ve önderlik vazifesinin gereğini yerine getirmelidir. Ancak bu yolla, bu şekilde ve bu sayede, “İslâm cemaâtı hayat ile din arasında tereddütler içinde bocalayan, maddî hayatı gibi manevî hayatı da kararsızlıklar içinde olan bir yarım-adamlar topluluğu olmaktan kurtulabilir.”⁷⁷

Toplumların dönüşümünde okuryazar kimselerin rolünü sürekli vurgulayan Erol Güngör için İslâm’ın durumu çok daha belirgindir. Tarihten günümüze İslâm toplumları ve teorik planda bir inanç sistemi olarak İslâm dininin ilim adamları/aydınlar/ulema ile münasebetine dair Erol Güngör şu tespitleri yapar;

Eğer İslâm dünyasının yeniden yücelmesi mümkün olacaksa bunun kaynağını siyasî gelişmelerde değil, tefekkür sâhasında aramalıyız.

Bu demektir ki İslâm davâsının asıl yükü fikir adamlarının omuzlarına yükleniyor. Müslüman aydınlar ve din adamları, âlimler, mütefekkirler, sanatkârlar bu sorumluluğun şuuruna ermek zorundadırlar. Medeniyetleri politikacılar yaratmaz; medeniyet âlimlerle sanatkârların işidir. Yeni bir İslâm medeniyeti de elbette ilim, fikir ve sanat eseri yaratanların omuzlarında yükselecektir. Eğer onların gayretleriyle Müslümanlar arasında bir silkinme ve kalkınma olursa, siyasî hedefler kendiliğinden ele geçecektir.

Bu gayeye ulaşabilmek için İslâm aydınlarının kendilerini yıpratın, enerjilerini büyük ölçüde boşa çıkaran siyasî çekişmelerden mümkün olduğu kadar uzakta kalmaları, günlük hâdiselere tepeden bakarak kalıcı, köklü çözümler üzerinde kafa yormaları gerekiyor.⁷⁸

Erol Güngör’ün İslâm toplumlarında aydınların rolüne ilişkin düşünceleri bariz bir biçimde bu satırlarda görülebilir. O Türk aydınının modernleşme sürecinde yaşadığı sorunlar ve savrulmaları bütün boyutlarıyla irdelemeye çalışır. Yer yer şahsî tutum ve tercihlerinden dolayı onları tenkit ederken yer yer de süreci daha yapısalcı bir tarzda, makro bir perspektifte ele alır. Ancak en nihayetinde aydının sorumluluğu, kendi toplumu ve milletine karşı üstlenmesi gereken vazifeleri bâkidir; 1970 ve ‘80’ler gibi kültür buhranının had safhada olduğu bir zamanda kültürün esas taşıyıcısı ve bânisi konumundaki aydınların bu sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir. O “mensup olduğu kültür imkân ve terkiplerini kullanarak üst seviyede yeni terkiplere varabilme”yi⁷⁹ kendine vazife edinecek; bu terkinin başlıca bileşeni olan İslâm’dan da bu süreçte azamî istifade etmenin yollarını arayacaktır. 1980’lerden

⁷⁷ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 201.

⁷⁸ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, s. 208-209.

⁷⁹ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s. 63.

itibaren meseleyi daha da hayatî kılan bir diğer husus da kültür buhranının sadece okuryazar zümre değil halk kitlelerince de fark edilmiş ve bu yüzden yeni arayışlara yönelmiş olmasıdır. Nitekim ‘80’lerde yükselen İslâmî hareketlerde birtakım tasavvuf erbabının da öne çıkmaya başlaması bu durumu göstermektedir.

Yukarıda da izah edildiği gibi, Erol Güngör tasavvufa ne tarihsel ne de doktrinel düzlemde karşı değildir. Ancak tasavvuf meselesiyle 1980’lerde hassaten ilgilenmesi ve bu konuda müstakil bir eser yazmasının da birtakım hususî sebepleri vardır. Erol Güngör ‘80’lerle birlikte Cumhuriyet dönemindeki din politikalarının iflas ettiğinin artık anlaşıldığını düşünmektedir. Cumhuriyet dönemi dinî söylemin öncesinden devşirilen bir mirası da söz konusudur; ancak 1923’ten itibaren değişim, modernleşme, asrileşme adına/uğruna din üzerindeki ameliyeler tesirini 50-60 yıl sonra bariz bir biçimde göstermeye başlamıştır. Güngör’ün bu ameliyeler üzerinde yer yer kendi standardının üstünde sert tenkitleri de vardır. Bir yerde Cumhuriyet dönemi din politikalarındaki değişimi şöyle tasvir eder; “Dikkat edilirse, değişimin özünde yatan tavır ‘millîlik’ kavramı içinden Müslüman dünyasıyla ve belki bizzat Müslümanlıkla ilgili görülen şeyleri çıkarmaktır.”⁸⁰ Ancak böyle bir politika 1980’lerde artık iflas etmiş; Türk milletini İslâm merkezli kültüründen koparamadığı gibi yeni kültür temeli, Şerif Mardin’in deyişiyle yeni bir etik temel de inşa edilememiştir. Bu temelsizlik ve köksüzlük, artan hızlı şehirleşmeyle beraber geleneksel kalıplardan sökülerek büyükşehirlerde bir yığın haline gelen halk kitlelerinde birtakım arayışları da beraberinde getirmiştir. Erol Güngör’e göre ‘80’lerde tasavvufî meselelerde görülen canlanmanın temel sebebi budur. Cumhuriyet ideolojisi halk kitlelerinde müşterek bir değer sistemi yaratamadığı için halk da en önemli dayanağı olan İslâm’dan ve İslâm’ın tasavvuf gibi bileşenlerinden medet ummaktadır.

Erol Güngör’ün tasavvuf meselesine eğilmesinin arkasında, tasavvufun halk kitlelerinin ihtiyaçlarına cevap verip veremeyeceği sorunsalı vardır. Elbette tasavvuf meselesini irdelerken sadece İslâm’daki tasavvufî ve sufi hareketleri değil İslâm dışı, Antik Yunan ve Asyaî dinler gibi farklı kültürel yapılardaki mistik hareketleri de inceler. Ancak en nihayetinde tasavvuf Sünnî İslâm paradigmasının içerisine yedirilmiş; onun içinde mezcedilmiştir. Ona göre tasavvuf “bizim medeniyetimizin”

⁸⁰ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, s. 132.

en kıymetli bir parçasıdır ve genel İslâm doktrini içinde tasavvuf diye başlı başına bir meselenin olması esasında kaynağın aynı olduğu, yani Sünni paradigma içerisindeki tasavvufun İslâm dışında bir kaynağının olmadığı anlamına gelir. Ancak tasavvufun daha çok insanın dış dünyasından ziyade iç dünyasına yönelik olması ise Erol Güngör' n en önemli eleştirisi noktasıdır. İslâm ve özellikle Türk İslâmlığı tarihinde tasavvufun yeri ve önemini teslim etmekle beraber modern şartlara Müslümanların intibak etmesi noktasında tasavvufun pozisyonu hakkında birtakım Őüpheleri vardır. Elbette sufi bir dinî hayat yaŐamak isteyenlere kimsenin itirazı olmayacağı gibi bunun engellenmesi de söz konusu değildir. Ferd  bir dinselikle içtimaî bir dindarlık arasında Müslümanların nasıl bir tutum takınacağı noktasında Erol Güngör Şu önemli hatırlatmayı yapar;

Fakat bir yol ayırımında açık-seçik bir tercih yapılması şarttır: Cemiyet halinde İslâmî bir hayat mı yaŐayacağız, yoksa bir manevî bir de maddî hayatımız mı olacaktır? İnanıklarımızla yaptıklarımızın birbirini tutmasını mı istiyoruz, yoksa sağ elimizle dünyaya, sol elimizle Allah'a uzanabileceğimizi mi düŐünüyoruz? İkinci yolu tutarsak gündüz tefecilik yapıp gece ibâdet etmemiz veya her türlü sef hati iŐlerken kalbimizin Allah'a dönük ve s f olduğunu iddia etmemiz mümkündür?⁸¹

Dolayısıyla Erol Güngör' n tasavvuf yorumu da modern bir toplum olmanın gereklilikleri çerçevesinde Şekillenmiştir. Erol Güngör'e göre tasavvuf erb b  derviŐlerin bir iŐgale karşı direniŐinin pek çok  rneği vardır; fakat iŐgalciler kovulduktan sonra kurulacak düzen konusunda tasavvufun söyleyebileceği pek az Şey vardır. O halde sosyal düzlemdeki değişim ve dönüşüm karşısında tasavvufun durumu ve özellikle de bu değişim ve dönüşüme Müslümanların nasıl bir intibak süreci yaŐayacağı konusunda tasavvufun birtakım eksikleri olması kaçınılmazdır. Zira ona göre tasavvuf erbabının tarihsel süreçte birçok hizmeti olmakla beraber modern dönemdeki dönüşümün mimarı konumundaki aydınlarla münasebetlerini tam da bu noktada irdelemek gerekir. Bu sebeple de Erol Güngör nazarında ‐tasavvufun İslâm kültürüne yaptığı en büyük menfî tesir, en kaliteli zihinleri, en parlak zek ları kültür hayatının dışına çekmesi ve onları kısırlığa mahkûm etmesidir.‑⁸²

Őiir ve musiki alanında tasavvuf erbabının millî kültüre çok kıymetli katkıları olmuştur; Erol Güngör bunları inkâr etmez. Ancak onun nazarında millî kültür, bir

⁸¹ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 168.

⁸² Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 152.

toplumun tümünün kültürüdür ve toplum hayatıyla sürekli, dinamik bir ilişki içindedir. Kendisini toplum hayatından azami tecrit etmeyi şiar edinen tasavvuf kültürünün bu cemiyetin sorunlarına çözüm olabilecek proje ve öneriler getirmesi mahdud kalmak durumundadır. Erol Güngör cemiyet hayatının temel aktörleri ile tasavvuf erbabı arasında Şu kıyaslamaları yapar; “Devlet adamları arasında s filiere raĒbet eden çok olmuştur; fakat s fi bir devlet adamı gösterilemez. S fi  lim çoktur; ama ilim adamlıĒı yapan s fi parmakla gösterilir. DüŐüncelerine felsefe karıŐmıŐ s fi çoktur, ama s fi filozof yoktur.”⁸³ Dolayısıyla Erol Güngör için tasavvuf, sufilik gerek İŐl m  normlar çerçevesinde gerekse de Türk-İŐl m geleneĒi içerisinde müspet bir mevkie sahiptir. Ancak Türk toplumunun modern ihtiyaçları ve modern bir toplum olması için gereken icaplar noktasında birtakım kısıtlılıkları vardır. O halde tasavvuf erbabı da mümkün mertebe modern bir kültürün teşkil edilebilmesi noktasında kendini revize etmelidir.

Aydına böyle kurucu bir rol atfedene Erol Güngör kendi aydın sorumluluĒunu salt bu konularla sınırlı tutmamıŐtır. 1970’lerin ortalarından itibaren yazmaya baŐladıĒı gazete yazılarında da aktüel siyasete dair düşüncelerini paylaŐmıŐtır. Güngör’ n gazete yazılarında da entelektüel nazarı sıklıkla görmek mümkündür; ancak en nihayetinde bunların bir gazete yazısı olduĒu ve hitap ettiĒi kitlenin de farkındadır. Güngör’ n münevver tasavvurunun ikinci kısmında 1970’lerin önemli bir aydınının aktüel siyasete dair deĒerlendirmeleri analiz edilecektir. Bu yapılırken yoĒunlukla gazete yazıları merkeze alınmakla beraber temas edilen konulardaki diĒer yazıları ve dönemin sosyo-politik iklimi de göz önünde tutulacaktır.

⁸³ Erol Güngör, *İŐl m Tasavvufunun Meseleleri*, s. 153.

2. AKTÜEL SİYASETE ENTELEKTÜEL NAZAR: SÜRELİ YAYINLARDA EROL GÜNGÖR

Aydının aktüel siyasetle ilişkisi entelektüel yaklaşımlarında önemli bir tartışmadır. Aydın en nihayetinde sosyo-politik bir varlıktır. Ancak onun politikayla ve güncel meselelerle iştigalinin ne boyutta olması gerektiğine dair elimizde herkesin kabul ettiği bir ölçek yoktur. Bazı yaklaşımlar aydını muhalif kimliğinden dolayı adeta her türlü politik angajmandan azade bir varlık gibi görmeye yatkındır. Diğer bazıları da aydını mevcut sosyo-politik bağlam içerisine fazlaca eklemli bir aktör olarak telakki ettiği için böyle politika-dışı ve üstü bir aydın tasavvurunun gerçeklikle bağdaşmadığını savunur. Ancak gerek Türkiye bahsinde gerekse de uluslararası örnekler ve çözümler üzerinden anti-politik bir aydın tasavvurunun realist bir yaklaşım olmadığını söylemek mümkün görünmektedir. Aydınların gerek politik angajmanları gerekse de aktüel siyasetin içerisinde konumlanması noktasında Karl Mannheim şunları söyler;

Entelektüel tabakası partiler ve özel çıkarlar üstü değildir; ama hiçbir ekonomik vaat veya siyasal tasarı da onu bir eylem grubuna bağlamaz. Entelektüel kesimin tek derdi entelektüel uğraştır; durum değerlendirmesine, tanı koymaya ve ileriye dönük tahmin yapmaya, ortaya çıktığı zaman seçenekleri fark etmeye, reddetmek veya kendinde eriterek yok etmektense farklı farklı bakış açılarını anlamaya konumlandırmaya yönelik hiç bitmeyen bir çaba. Entelektüeller sıklıkla, onların olmayan bir kimliği arayan kişiler uğruna kendilerini yadsımak pahasına belirli ideolojilerin katı destekçileri olmuşlardır.⁸⁴

Mannheim gibi entelektüeli “yüzgerzer” bir şekilde tanımlayan bir isim dahi onun çoğunlukla bir şekilde aktüel siyaset içerisinde kendini konumlandıracağını kabul etme gereği duyar. Çünkü aydın kendine mahsus olaylara birçok açıdan bakabilme yetisi sayesinde aktüel gelişmeleri takip eder; onaylar ya da reddeder. Tanı ya da teşhis koyar; öngöründe bulunur. Çoğu zaman öneri de sunar. Ancak aydını bu şekilde konumlandırmak mutlaka onu “kalemşor” vs. şeklinde tavsif etmemizi icbar etmemelidir. Aktüel siyasete bakış ve yorumlayış tarzındaki entelektüel nazarı tespit edebilmemiz; böyle bir nazarın ve hassasiyetin olmasını asgari bir şart olarak kabul etmemiz gerekir. Bu durum Türkiye gibi aydının siyasetle fazlaca meşbu olduğu siyasî ve kültürel örnekler için daha belirgindir. Dolayısıyla siyasetle meşbu olması

⁸⁴ Karl Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, s. 225.

ya da siyasî konumlanışının doğru olup olmadığından ziyade verili durumun mahiyetini analiz etmek daha gerçekçi bir yöntem gibi durmaktadır.

Nitekim Türk aydınının siyasette ilişkisinin onun karakteristik ve bir anlamda ayırt edici yönlerinden biri olduğu ikinci bölümde tartışılmıştı. Erol Güngör de siyasette ilgili, siyasete açık, siyasî bir tarafı olan, siyasî figür ve partilerle yakından alâkadar bir aydın profilini temsil eder. Siyasî çizgisi itibarıyla Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ama özellikle Alparslan Türkeş'e yakın bir isimdir. Üç yıla yakın başyazılarını yazdığı *Orta Doğu* Gazetesi tarafsız bir gazete mottosuyla yayın hayatına başlasa da MHP çizgisine son derece yakındır. Öte yandan Erol Güngör'ün herhangi bir siyasî görevi tespit edilememiştir. O tüm hayatı boyunca üniversite içinde kalmış, Millî Eğitim Bakanlığına ders kitabı hazırlamak dışında üniversite dışı bir devlet kurumunda dahi herhangi bir görev almamıştır. Güncel siyasete ve olaylara yaklaşımında da ilim adamlığını her daim ön planda tutmuş; özellikle gazete yazılarında üslubu yer yer çok sertleşse de kendisini ilim adamlığı sıfatıyla analizler yapan bir kişi olarak konumlandırmıştır.

2.1. Siyasî Hayatı Takip Eden Bir Düşünce Adamı

Erol Güngör'ün *Orta Doğu*'daki ilk yazısının tarihi 5 Nisan 1974'tür. Erol Güngör 5 Nisan 1974'ten 17 Şubat 1977'ye kadar bu gazetenin başyazılarını yazmıştır. 1975 yılının Ağustos ayında "yıllık izin" kullandığı için birkaç yazı yazmış; 1976 Nisan ayında 1 hafta kadar ve yine 1976 yılının yaz aylarında da İngiltere'ye tedaviye gittiği için yazamamıştır.⁸⁵ Bunların dışında 147 sayı devam eden Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nin İstanbul kısmını yayınladığı bir yazı dizisi vardır. Bu tür fasıllar dışında Erol Güngör'ün *Orta Doğu* gazetesinde yoğun bir yazı macerasının olduğunu söylemek mümkündür. Birçok siyasî olay ve entelektüel figüre dair yazılarını bu gazetede yazmıştır. Son yazısı 17 Şubat 1977 tarihlidir; ancak ne bu yazısında ne de önceki yazılarında gazeteye veda edeceğine dair bir açıklama, emare yoktur. *Orta Doğu* gazetesi de 17 Şubat 1977'yi takip eden nüshalarında bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Dolayısıyla da Erol Güngör'ün *Orta Doğu*'da yazmayı neden

⁸⁵ 25 Haziran 1976 tarihli *Orta Doğu* gazetesinde şu açıklama vardır; "Bir süredir rahatsız bulunan ve Londra'da ameliyat olması gereken Başyazarımız sayın Erol Güngör dün uçakla İngiltere'ye gitmiştir. Türkiye'deki doktorlar tarafından İngiltere'de ameliyatı uygun görülen Başyazarımız bu sebeple kısa bir süre yazılarına ara vermek zorunda kalmıştır. Sayın EROL GÜNGÖR'ün iyileştikten sonra yazılarına devam edeceğini duyurur, arkadaşımıza Allah'tan şifa dileriz." Güngör'ün bu açıklamadan sonraki ilk yazısı 15 Eylül 1976 tarihlidir.

bıraktığı henüz aydınlatılamamış bir konudur. Bu husus, tarafımızdan Erol Güngör' n eşi Şeyma Güngör'e sorulmuŐtur. Şeyma Güngör de sebebini bilmediğini; muhakkak Erol Güngör'  çok etkileyecek çok önemli bir Şey olması iktiza ettiğini ve fakat Güngör'  bu kadar etkileyecek Şeyin ne olduğunu kendisinin de bilmediğini söylemiştir.⁸⁶ Dolayısıyla bu gazetede yazmayı neden bıraktığına dair herhangi bir açıklama veyahut da aktarım yoktur. Son yazısında herhangi bir veda sinyali olmadığı gibi gazete tarafından yapılmış herhangi bir açıklama da mevcut değildir.

Erol Güngör' n yazdığı dönemi siyasi hadiselerini kısaca hatırlamak onun yazı gündemini anlamlandırmak noktasında önemli bir husustur. 12 Mart 1971 Muhtırasından sonra yapılan ilk genel seçimler olan 1973 genel seçimlerinde hiçbir parti Meclis'te çoğunluk saĐlayamamıŐtır. Mecliste başlayan koalisyon görüşmeleri sonunda Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)- Millî Selamet Partisi (MSP) koalisyonu ancak Şubat 1974'te kurulabilmiŐtir. Kasım 1974'e kadar devam eden bu koalisyon döneminde başlıca Şu       konudaki kararlar ve eylemler dikkat çekici olmuştur; HaŐhaŐ ekim yasağının kaldırılması, Genel AF Yasası ve Kıbrıs Barış Harek ti.⁸⁷ Bunlardan  zelikle Af Yasası ve Kıbrıs Barış Harek ti Erol Güngör' n yazılarını ziyadesiyle meşgul etmiştir. Bilhassa Af Yasasında  nce Ceza Kanunu'nun sola karşı kullanılmasıyla maruf 141 ve 142. Maddelerinden hüküm giyenlerin af kapsamına alınmaması ve fakat sonrasında bizzat CHP'nin Anayasa Mahkemesi'ne baŐvurarak bu maddelerden hüküm giyenlerin affını sağlaması Güngör' n CHP ve Bülent Ecevit eleştirilerinin en önemli dayanak noktalarından birini oluşturacaktır.

Kıbrıs Harek ti vesilesiyle lehine oluşan olumlu havayı seçimlerde oya tahvil etmek isteyen Ecevit İskandinav ülkelerine yapacağı bir ziyarette Başbakanlık vekaletini Erbakan'a vermek istememiŐ ve Erbakan da Ecevit'in gezi kararnamesini imzalamayınca CHP-MSP koalisyonu fiilen sona ermiştir.⁸⁸ CHP-MSP koalisyonunun bozulmasından sonra yine bir hükümet buhranı olmuş ve ancak 28 Mart 1975 tarihinde I. Milliyetçi Cephe hükümetinin kurulmasıyla bu buhran sona ermiştir. Milliyetçi Cephe koalisyonunun kurulmasını başta Erol Güngör olmak

⁸⁶ Şeyma Güngör'le 30 Eylül 2021 tarihinde yapılan görüşme.

⁸⁷ Tevfik  avdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1950-1995)*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, s. 252.

⁸⁸ Cemal Fedayi, "Türkiye'nin Siyasal ve Sosyal Kaos Dönemi (1971-1980), (içinde) *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, Ed. Adem  aylak-Seyit Ali Avcu, Savaş Yayınevi, Ankara, 2018, s. 500.

üzere birçok milliyetçi aydın desteklemiş, *Orta Doğu*'da bu koalisyonun ilk gündeme geldiği andan itibaren bunun gereklilikleri üzerine yazılar kaleme alınmıştır. Hatta Erol Güngör gibi milliyetçi aydınların *Orta Doğu* etrafında bir araya gelmesi Milliyetçi Cephe hükümetlerine paralel bir seyir izlediği için bir anlamda bir misyon üzere bu bir aradalığın mümkün olduğu şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır. Güngör de Milliyetçi Cephe'yi TRT gibi bazı müstakil meselelerde tenkit etse de genelde bu koalisyonu destekleyici bir tutum içerisinde olmuştur. Ayrıca 1970'lerin politik ikliminin şekillenmesinde 12 Mart Muhtırasını da hatırd tutmak gerekmektedir. 12 Mart övgü ya da yergi konusu olarak birçok siyasî polemğin merkezî temalarından biri olmuştur. Güngör de 12 Mart üzerine müstakil birkaç yazı yazmıştır.

Dolayısıyla Erol Güngör'ün köşe yazılarında döneminin konjonktürel şartlarını mutlaka hesaba katmak gerekmektedir. Siyasî ittifaklar ve taraflar kadar toplumsal hareketlilik, yükselen sol ve anarşik faaliyetler bu konjonktürün önemli alt parametreleridir. Bu konjonktürel şartlar altında köşe yazısı yazmanın haleti ruhiyesi üzerindeki etkisini kendisi 1979 yılı Şubat ayında *Ayrıntılı Haber* gazetesindeki ilk yazısında bariz bir biçimde tasvir eder. Yazının başlığı “sinir harbi”dir ve Erol Güngör toplumun havasını toz-duman içinde, sorumluluk mevkilerindekileri de birer sorumsuzluk abideleri olarak niteler. Bu şartlarda köşe yazısı yazarken şöyle bir soruyla muhatap olduğunu söyler; “Yazılarınızı sağlıklı bir toplumda yaşıyormuş gibi ciddî mi tutacaksınız, yoksa küfür ve hakaretle mi dolduracaksınız?”. Güngör aslında bu iki yolun da alıcıları olduğunu; mevcut şartlarda ikincisinin daha da revaçta olduğunu ifade eder ve kendi yapmaya çalışacağı yöntemi ise şöyle açıklar;

Biz her şeye rağmen bu iki alternatifin dışında çıkar bir yol bulunduğuna inanıyoruz. İşimizi ciddiyetle yürüteceğiz. Yumrukla hak istemeye kalkanları tasvip etmediğimiz gibi hakaret ve tezyifle bir hedefe varılacağına da kani değiliz. Sabırla, tahammülle fikir tartışması yapacağız.⁸⁹

Güngör'ün köşe yazısında fikir tartışması yürüteceğini söylemesi, bariz bir biçimde onun kendi ikilemleri ile alakalıdır. Bir taraftan kavgaya odun taşıyan bir portre haline gelmek istemez bir taraftan da yorumlarıyla “okuyuculara ve sorumlulara bir şeylere vermeye çalışmak”tır. Güngör'ün bilhassa en uzun erimli gazete yazarlığı

⁸⁹ Erol Güngör, “Sinir Harbi”, *Ayrıntılı Haber*, 1 Şubat 1979, s. 4.

tecrübesi olan *Orta Doğu*'da bu gayretinin izlerini görmek mümkündür. Yeri geldiğinde kavgaya, polemiğe girmekten de kaçınmayan ve fakat asıl vazife telakki ettiği sorumluları uyarma görevinden de taviz vermemeye çalışan bir aydın görünümü arz eder. Ancak fikir tartışması bahsi, özellikle belirli temalarda sıklıkla Güngör'ün gazete yazılarını da işgal etmeye devam etmiştir. Öyle ki bu yazıları vesilesiyle onun düşünsel parametrelerindeki süreklilik noktalarını da tespit etmek mümkün görünmektedir.

Erol Güngör Ziya Gökalp üzerine olan yazılarının birini şu cümleyle bitirir; “hiçbir mevki ve makam düşünmeksizin sırf doğru bildiği fikirler yolunda her iktidarı uyarmayı vazife bilen ve bu niyetle politik hayatı takip eden bir düşünce adamının en iyi örneğini vermiştir.”⁹⁰ Bu cümlede Gökalp'e olan övgüsü kadar aslında kendi misyonuna da bir pay çıkarmış gibidir. Zira Erol Güngör de haftalık ve günlük süreli yayınlarda sıklıkla yazmış; en hararetli siyasî meselelere temas etmekten kaçınmamıştır. Birçok siyasî figürü sert bir şekilde eleştirirken ordu ileri gelenlerini yahut da Alparslan Türkeş gibi isimleri açıkça övmekten, onlara karşı muhabbetini deklare etmekten de kaçınmamıştır. Doğru olduğunu düşündüğü fikirler için iktidar seçkinlerini kıyasıya eleştirmiş ve fakat makul gördüğü siyasî uygulamalardaki memnuniyet ve onaylarını da izhar etmiştir. Yine Gökalp gibi Erol Güngör de üniversite rektörlüğü dışında hemen hiçbir siyasî ve bürokratik makama yazılarıyla gelebilmiş değildir. Bir başka deyişle aslında Erol Güngör Gökalp üzerinden yaptığı tasvirle, aslında kendisinin doğru gördüğü fikirleri için iktidarı uyarmayı kendine vazife edinen ve bu maksatla siyasî gündemi takip eden bir aydın olduğunu ima ettiği söylenebilir.

Aktüel siyasî meseleler ve özellikle de siyasî şahsiyetler hakkında yazarken takip ettiği prensibi ise şu şekilde açıklar; “Siyasî şahsiyetler ancak muayyen fikirler ve icraat çerçevesinde ele alınsın, münakaşası yapılan şey onların şahısları değil görüşleri olsun.”⁹¹ Bu yüzden CHP ile koalisyona girdiği dönemde MSP genel başkanı Necmettin Erbakan'ı kıyasıya eleştirirken milliyetçi cephe oluşumlarında Erbakan eleştirilerine daha az yer verir. Yine Sadi Irmak, Süleyman Demirel, Ferruh Bozbeyle gibi dönemin önemli siyasî figürleri hakkında o günkü politik duruşlarına göre farklılaşan, lehte ve aleyhte şeyler yazmıştır. Bir tek Alparslan Türkeş hakkında

⁹⁰ Erol Güngör, “Yüzüncü Yılında Gökalp”, *Orta Doğu*, 25 Mart 1976.

⁹¹ Erol Güngör, “İki Lider ve Bir Prensip”, *Orta Doğu*, 8 Mart 1975.

olumsuz ifadeleri hemen hemen hiç yoktur. Onun dışındaki tüm siyasî figür ve fikirleri o günün muayyen gündemi bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Öte yandan Erol Güngör aktüel siyasî gündeme dair yazılar yazmanın tefekkür sahasına olan etkilerinin de farkında görünmektedir. Hilmi Ziya  lken  zerine yazdığı bir yazıda,  lken'in kenarda kalmayı seçmesini, sadece kitap ve kütüphaneyle iştibal edip kendi tefekkür dünyasında yaşamayı tercih etmesini metheder. "Türk fikir aleminin senyörü" dediği  lken için şu değerlendirmeyi yapar;

Hilmi Ziya Bey hiçbir hükümetin doktrincisi olmadı, ama bu doktrinlere açıkça karşı durmak imk nını da bulamadı. Arkadaşlarının bir kısmı, hatta çoğu, birer birer devlete kapıldılar, ama o evindeki kitaplar arasında kalmayı tercih etti. Herhalde ona, 'bir başka zemin, başka zaman' lâzımdı.

Hilmi Ziya  lken'in vefatıyla Türkiye'de bir devir kapandı: Hasbi tefekkür devri. Bütün eksikliklerin rağmen o bizde akademik hayatın dağ gibi bir temsilcisiydi. Günlük politika endişelerinin hakim olduğu Türk fikir hayatında yeni Hilmi Ziyalara çok muhtaç olacağız.⁹²

Bu alıntıda da görülebileceği gibi Erol Güngör Hilmi Ziya fikriyatını günlük politik endişelerin dışında g rd ğu için kıymetli bulmaktadır.  lken'in fikrî mesaisi ona göre, hasb dir; " ok büyük servet ve şöhrete kavuşabilecek parlak bir zekâ ve çalışma azmine sahip olduğu halde hep kenarda kalmış" bir isimdir. Erol Güngör' n Hilmi Ziya d şncesini hasb  tefekkür olarak nitelemesi tefekkürün, mütefekkirin ve münevverin mahiyetine ilişkin önemli ipuçları taşımaktadır. O,  lken'i aktüel kaygılardan uzak olması, sadece ilmiyle ve akdemiyle meşgul olması, hemen her alanda kendini sorumlu hissettiği için bu alanlara dair de eserler vermesi sebebiyle önemser. Ancak aktüel siyasetten uzaklık Erol Güngör' n entelektüel serencamına uygun bir tavır olmadığı gibi her zaman övülen bir meziyet de değildir. Nitekim Cemil Meriç Erol Güngör' n bu yazısına ve özellikle de "hasb  tefekkür" nitelemesine sert bir eleştiri yazmıştır. Meriç'e göre tefekkür, "d şnmek başlı başına bir meydan okuma, bir savaş vermek demektir. Muammaları  ozmek, karanlıkları aydınlatmak; bir millet, bir medeniyet uğruna savaşmak demektir." Meriç'e göre, "içtimaî ilimlerde hasb lik olmaz. Hasb lik düşmana hizmet demektir,

⁹² Erol Güngör, "Hilmi Ziya ÜLKEN için", *Orta Doğu*, 16 Haziran 1974, s. 8. Erol Güngör Hilmi Ziya  lken'in bu eseri ilk kez yayımlandığı zamanda da bir yazı yazmış ve o yazısını da şöyle bitirmiştir; "Profesör  lken'in bu eseri, yeni nesillere Türk d şunce tarihini üretmek bakımından iyi bir teşebbüs sayılabilir. şimdilik bütün temennimiz, bu türlü eserlerin çoğalması ve gençler tarafından okunmasıdır."; Erol Güngör, "Türkiye'de  ağdaş D şunce", *Yol*, Sayı 20, 27 Nisan 1966, s. 4.

kavgadan kaçıştır, yalanların devamını sağlayıştır.”⁹³ Hilmi Ziya'nın yaşadığı döneme vurgu yapan Meriç, Cumhuriyet inkılâplarının en hararetli zamanında, tarih ve millet hafızasının silindiği bir dönemde yaşadığını ancak Ülken'in tüm bu mukaddesler yıkılırken sessiz kaldığını iddia eder; “Mazi tasfiye edilirken, konuşmadı. İstikbal hazırlanırken, konuşmadı. Daha doğrusu sükutuyla kurulu düzeni müdafaa etti. Hayatta kitaplara kaçarak mesuliyetten kurtulacağını sandı. Filhakika onda eksik olan şey kahramanlıktı, kahramanlık ve mesuliyet korkusu.”⁹⁴

Aynı kişi hakkında Erol Güngör ve Cemil Meriç'in birbirine tamamen zıt değerlendirmeleri aslında her ismin tefekkür ve aydının sorumluluğu gibi alanlardaki düşüncüyle doğrudan ilgilidir. Cemil Meriç kendini münzevî bir aydın olarak tanımlasa da aslında aydının bir mükellefiyeti olduğu ve bundan kaçınmaması gerektiğini düşünmektedir. Kendi entelektüel serencamı, idealindeki aydın tasavvuruyla çok da uyumlu değildir ancak siyasî meselelere daha çok dokunan isimlere karşı fikren yakın olduğu da bir vakıdır. Öte yandan Erol Güngör entelektüel serencamının hemen her safhasında siyasî meselelere, aktüel gündeme çok duyarlı bir isimdir. Cemil Meriç'in Hilmi Ziya'nın kaçtığını iddia ettiği mükellefiyette, aydın sorumluluğundan hiç kaçmamış, aksine bu sorumluluğunu her daim metinlerinde zikretmiştir. Yazı hayatının hemen her döneminde günlük ya da haftalık süreli yayınlarda peyderpey de olsa yazılar yazmıştır. Ancak ilginç bir şekilde Güngör'ün kendisi Hilmi Ziya'nın hasbîliğini önemsemektedir. Güngör de

⁹³ Cemil Meriç, “Hasbî Tefekkür”, *Orta Doğu*, 23 Haziran 1974, s. 3.

⁹⁴ Cemil Meriç, “Hasbî Tefekkür”, s. 3. Ancak Meriç'in Ülken'e yaptığı eleştirilerin kendi entelektüel serencamı açısından bazı tutarsızlıkları vardır. Meriç de harf inkılâbı gibi bir iki istisna dışında Ülken'in sessiz kaldığını iddia ettiği meseleler hakkında etraflı şeyler söylememiştir. Meriç'in vurguları ve sert tenkitleri daha çok Tanzimat sonrası, Osmanlı'nın son dönem düşünürleri, devlet adamları ve bunların icraatları hakkındadır. Meriç'in Ülken'e menfi yaklaşımının başkaca sebepleri de olmakla beraber genel anlamda onun siyasî yönü belirgin isimlere karşı bir yakınlık duyduğu söylenebilir. Hikmet Kıvılcımlı ve Kemal Tahir gibi hem fikrî yönü güçlü hem de siyasî mevzularda açık sözlü isimlerden hep övgüyle bahseder. Cemil Meriç düşüncesindeki bu hasletler için bakınız; Kurtuluş Kayalı, “Cemil Meriç: Bir Münzevî Aydın Düşünsel Serüveni”, (İçinde) *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 241. Öte yandan, ironiktir, aynı Cemil Meriç Erol Güngör'ün siyasî ve toplumsal mevzularda fikirlerini beyan etmesini ve taraf tutmasını da eleştirir. Bu bağlamda Meriç Erol Güngör'e dair şu değerlendirmeleri yapar; “Erol arayan bir çocuk. Arayan ve bulmadan bulduğunu sanan. Etrafındakilerden daha âlim. Ama nazariyeci olmak kabiliyetinden uzak. Zekâsını bozuk para olarak harcıyor. Lüzumsuz düşmanlıkları, lüzumsuz taraf tutuşları var. Niçin harcıyor kendini? Daha ne kadar harcayabilir? Meçhul. Şimdiden tükenmiş gibi.” Bakınız; Cemil Meriç, “Sağ, Sol, Münzevî Aydın”, (İçinde) *Jurnal- Cilt 2*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 201. Cemil Meriç'in Hilmi Ziya'yı sessiz kalmakla, Erol Güngör'ü de taraf tutmakla itham etmesi gerçekten ironik bir durum arz etmektedir. Son olarak, Meriç bu satırları Temmuz 1974'te kaleme almıştır; oysa “şimdiden tükenmiş gibi” dediği Erol Güngör hemen tüm eserlerini bu tarihten sonra vermiştir.

makam ve mevki peşinde olmayıp devlete kapılanmak telaşesi içerisinde olmamıştır ve fakat aktüel politik endişelerden kendini çok da azade tutamamıştır.

Dolayısıyla Cemil Meriç ve Erol Güngör' n Hilmi Ziya değerlendirmeleri üzerinden her iki ismin aydın telakkisine dair Öyle bir sonuca ulaşılabilir; Erol Güngör hasb lik meselesini önemsemiştir; kendi hayatında çok da uygulayamasa bile hasb liğin Türk tefekk r  ve Türk aydını için önemli bir meziyet olduğunu tespit ve teslim etmiştir. Cemil Meriç ise hasb liği yermiş, aydının kendi köşesine çekilmesini eleştirmiş ve fakat kendisi de birçok meselede görüş beyan etmekten kaçınmıştır. Kendi entelektüel serencamı için de geçerli olan bazı hasletlere sahip diye  lken'i kıyası eleştirmiştir. Bir anlamda Hilmi Ziya portresi Cemil Meriç ve Erol Güngör' n münevver tasavvurunun turnusol k ğidi olmuştur. En nihayetinde ise Erol Güngör' n kendine biçtiği misyon politik hayatı takip eden bir düşünce adamı olmaktır. Hem politik hayatı takip eden hem de düşünce adamlığından feragat etmeyen, bir anlamda ikisini şahsında birleştirmeye çalışan bir tavır içerisinde olmuştur.

Öte yandan Erol Güngör gibi fikrî derinliği gelişkin bir aydının siyasî bir gazetede başyazılar yazması, dahası MHP ve daha genel anlamda milliyetçi hareketle bu kadar yakından anılmasını Türk aydınının 1970'lerdeki görünümü ve politik angajmanlarıyla beraber düşünmek gerekir. Zira 1960 ve '70'lerde aktif siyaset içerisinde yer almayan aydın sayısı çok azdır. Özellikle sol/sosyalist aydınlar için bu daha belirgin bir durumdur. Solun bir kanadını temsil eden Doğan Avcıoğlu gibi bir isim doğrudan devletteki asker ve sivil kadroların bir kısmına fikrî önderlik ederek darbe yapmaya kalkışmıştır. Solun legal siyaset alanındaki en önemli tecrübelerinden olan ve işçi partisi olması hasebiyle sol içinde övgüye mazhar olan Türkiye Işçi Partisi (T P) esas popülaritesini aydınların partiye katılmasından sonra kazanmıştır. Nitekim Mehmet Ali Aybar başta olmak üzere, Behice Boran, Sadun Aren gibi doğrudan akademik unvanı haiz isimlerin partiye katılmasından sonra T P daha iddialı bir konuma gelmiştir. Aybar dâhil Aybar'dan sonraki üç genel başkanının    de işçi ya da sendikacı kökenli değildir. Mehmet Ali Aybar hukukçu ve eski akademisyen, Aybar'dan sonra kısa bir süre genel başkanlık yapan Mehmet Ali Aslan avukat ve Aslan'dan sonra parti kapatılana kadar genel başkanlık yapan Behice Boran da eski bir sosyoloji do entidir. Bunlardan  zellikle Boran'ın sosyolojik çalışmalarının literatürde önemli bir karşılığı olmasına rağmen bu

yayınların hemen hepsi 1950 öncesidir. TİP kapatıldıktan sonra da hem Aybar hem de Boran siyasî faaliyetlerine yeni parti ve oluşumlarda devam etmiştir.

1970'lerin siyasî tansiyonunun yüksek olduğu bir ortamda birçok milliyetçi-muhafazakâr aydınlar da siyasî faaliyetler içerisinde aktif olarak bulunmuştur. Özellikle Aydınlar ocağı çevresi, her ne kadar kendilerini siyasetlerüstü konumlandırırsa da, siyasî ittifakların ve koalisyon hükümetlerinin teşekkülünde yönlendirici bir misyon üstlenmiştir. Bu çevrenin birçok ismi MHP'den aktif siyasete atılmış Nevzat Yalçıntaş da TRT Genel Müdürlüğü gibi önemli bir mevkie gelmiştir. Dolayısıyla Erol Güngör'ün siyasî çizgisi belirgin bir gazetede başyazılar yazması bu konjonktürel bağlam içerisinde bir yere oturabilmektedir. Bu yazılarındaki temel meselelere yaklaşımı, fikrî sorunlara getirdiği açıklama ve çözümlerinin güncel siyaseti yorumlamasında ne kadar etkili olduğu ise yazıların incelenmesinden anlaşılacaktır. Bir başka deyişle gazete yazılarında fikrî yönü gelişkin bir aydın ve akademisyen tavrını ne kadar ve nereye kadar sürdürebildiği, aktüel siyaseti takip etme ve bu siyasete dair yazılar yazmanın bir aydını ne yönde etkilediğini araştırmak bu bölümün başlıca amacı olacaktır.

2.2. Türkiye Siyasetinde Erol Güngör'ü Konumlandırmak

Erol Güngör'ün ilk yazılarını yazdığı dönemde Türkiye'de CHP-MSP koalisyonu vardır. Bu koalisyonda Başbakan Bülent Ecevit, Başbakan Yardımcısı da Necmeddin Erbakan'dır. Erol Güngör bu koalisyona milliyetçi bir aydın olarak muhalif pozisyonundadır. Ancak ilk yazılarının gündemini meşgul eden iki temel mesele vardır; bunlardan biri Başbakan Yardımcısı Erbakan'ın Suudi Arabistan ziyareti, diğeri de Af Kanunu'dur. Erol Güngör Erbakan'ın dış politikadaki arayışlar neticesinde Suudi Arabistan'a gitmesinden ziyade, bu vesileyle gündeme gelen tepkilere odaklanmaktadır. Zira Erbakan'ın bu ziyaretinde ihramlı ve namaz kılan görüntüleri servis edilmiş ve bazı aydınlar ile muhalefetten bazı isimler bunları eleştirmiştir. Zira Suudi Arabistan Müslüman ve Ortadoğu ülkesidir. Türkiye'nin bir Ortadoğu ülkesinden ucuz petrol, kredi ve turist çekmek için teşebbüslerde bulunmasına Batıcı aydınlar tepki göstermişlerdir. Erol Güngör bu tepkileri yanlış bulur; Türkiye'nin Ortadoğu ülkeleriyle de yakın ilişkiler geliştirmesi gerektiğini, hatta ortak bir pakt kurulması gerektiğini ifade eder.⁹⁵ Ancak bundan daha önemlisi Cumhuriyet tarihi

⁹⁵ Erol Güngör, "Türkiye'den Ortadoğu'ya Bakış", *Orta Doğu*, 5 Nisan 1974, s. 5.

boyunca Batıcı aydınlar tarafından geliştirilen Ortadoğu ve İslâm algısına itiraz etmektedir.

Ona göre, inkılapçı münevverler İslâm düşmanlığını Arap düşmanlığı ile eş tutmuşlar ve Arap düşmanlığını vesile ederek İslâm medeniyetinden uzaklaşmak gerektiğini telkin etmişlerdir;

Unutmayalım ki, Arap düşmanlığı propagandasının temelinde İslâm düşmanlığı vardır; İslâm dünyasının yan yana yaşayan iki büyük kitlesini birbirine düşman etmek, böylece herbirini tek tek Batılılara esir etmek gayreti vardır. Ortadoğu devletleri arasında ilim, kültür ve sanat münasebetleri dost ile düşmanı ayırdetmekte hepimize yardımcı olacaktır. Bu sahada da Türkiye'nin insiyatif kullanması sağlam bir dış politikanın gereği sayılmalıdır.⁹⁶

Güngör'ün bu türden değerlendirmeleri Erbakan'ın Suudi Arabistan ziyareti vesilesiyle olmakla beraber aslında onun genel bir tavrını yansıtır. Nitekim bu ziyaretten hayli sonra yazdığı bir yazıda da Cumhuriyet dönemindeki hâkim zihniyeti ve tatbik edilen süreci şöyle özetler;

Cumhuriyet devrinde Türkiye'de gayet sistemli bir Arap düşmanlığı yapıldı. İnkılapçıların gayesi Türkiye'yi Doğudan koparıp Batıya bağlamaktı, bunun için de Doğu medeniyetinin temel dokusu olan İslâmiyeti bertaraf etmek gerekiyordu. İslâmiyete doğrudan doğruya saldırmak hem din düşmanlığı olacağı hem de şiddetli tepkiyle karşılanacağı için İslâm medeniyeti Araplarla bir tutuldu sonra da bir Arap düşmanlığı başladı.⁹⁷

Oysa Güngör'e göre böyle bir Ortadoğu tasviri ve tasavvuru yanlıştır; bu yüzden Türk hükümetlerinin Ortadoğu politikasının iflasa sürüklendiğinin artık kabul edilmesi gerekmektedir.⁹⁸ Dolayısıyla Türkiye'de “Batı kuklası” münevverlerin yerleştiği Arap ve İslâm düşmanlığının bütün izleri de silinmelidir. Cumhuriyet'ten sonraki hükümetlerin takip ettiği politika revize edilmeli ve “Cumhuriyet hükümetleri İslâm memleketleri ile olan münasebetlerini geçici buhranlara değil, köklü ve uzun vadeli ittifaklara dayandırmalıdır.”⁹⁹

Erol Güngör'ün gazete yazılarında yer alan diğer önemli bir mesele de askerî konular ve daha genel anlamda Türkiye siyasetinde ordunun durumudur. *Orta Doğu*

⁹⁶ Erol Güngör, “Türkiye'den Ortadoğu'ya Bakış”, *Orta Doğu*, s. 5.

⁹⁷ Erol Güngör, “Dünya Değişti”, *Orta Doğu*, 8 Ocak 1975.

⁹⁸ Erol Güngör, “Zararın neresinden dönülürse kâr sayılır”, *Orta Doğu*, 27 Nisan 1974.

⁹⁹ Erol Güngör, “Moskova-Ankara-Libya”, *Orta Doğu*, 13 Ağustos 1974.

gazetesinde başyazılar yazmaya başlamasından kısa bir süre sonra Kıbrıs buhranının ortaya çıkması ve devamında yapılan Kıbrıs Barış Harekâtının da GÜNGÖR'ÜN yazılarında ordu ve askeriye temasının sıklıkla yer almasının sebeplerinden biri olduğu söylenebilir. Yine 27 Mayıs 1960 darbesi, 12 Mart muhtırası ve 12 Eylül darbesine dair de müstakil değerlendirmeleri vardır. Ayrıca ordunun politika içindeki yerini irdelediği ve hatta yer yer sonradan yanlışlanan öngörülerde bulunduğu metinler de yazmıştır.¹⁰⁰ Özellikle 27 Mayıs'a, 12 Mart'a ve 12 Eylül'e ilişkin söyledikleri ordu ve askerî müdahaleler karşısındaki tutumu itibarıyla bütünlüklü ve fakat Erol GÜNGÖR için tenkit noktaları teşkil eden bir külliyat oluşturmaktadır.

Bu bağlamda 27 Mayıs'a dair yazdığı ilk yazısında Erol GÜNGÖR 27 Mayıs'ı onaylarken esas olarak 27 Mayıs'ı dejenere edildiğini iddia eder. GÜNGÖR nazarında 27 Mayıs meşrudur; çünkü şartlar orduyu 27 Mayıs hareketine mecbur bırakmıştır. Bu hareketin ortaya çıkmasında esas kabahat CHP ve Demokrat Parti (DP) arasındaki çekişmede aranmalıdır; zira ona göre, “kuruluşundanberi hiçbir devrede seçim kazanarak iktidara gelememiş bir siyasî parti ile, bütün şansını o parti hakkındaki popüler nefrette arayan bir başka siyasî partinin yaptığı iktidar kavgası memleketi adeta bir iç savaşın eşiğine getirmişti.”¹⁰¹ Bu şartlarda hareketi yapmaya mecbur kalan ordu ise bir yıllık bir süre içinde iktidarı tekrar sivillere devretmiştir ki bu son derece kıymetlidir Erol GÜNGÖR'e göre. Ancak GÜNGÖR 27 Mayıs'ı amacından saptıranların CHP ve hatta İsmet İnönü olduğunu, CHP'ye mesafeli Millî Birlik Komitesi üyelerinin tasfiye edildiğini ve geriye kalan 23 kişiye İnönü'nün senatörlük vaat ettiğinin aktarıldığını iddia eder. GÜNGÖR'ÜN burada CHP'ye mesafeli olarak kast ettiği isimlerin başında Alparslan Türkeş ve Dündar Taşer gelmektedir. Bu iki ismin 27 Mayıs içerisinde aktif olarak bulunması GÜNGÖR'ÜN 27 Mayıs'a dair değerlendirmelerini daha müspet bir zaviyeden yapmasının sebeplerinden biri olabilir. Daha sonra tasfiye edilmeleri de 27 Mayıs'ın dejenere olduğu argümanının

¹⁰⁰ Söz gelimi 1979 Ağustos ayında yazdığı bir yazıda ordunun Türkiye siyasetinde neden önemli olduğunu Türk-Osmanlı modernleşmesinin dinamikleri bağlamında açıkladıktan sonra şöyle bir öngöründe bulunur; “Türkiye’de kimse silâhlı kuvvetlerden bir hükümet darbesi veya askerî idare bekleyemez. Gerek Silahlı kuvvetlerin gerekse Türkiye’nin yapısı artık böyle zayıf bir devreyi atlatmış bulunmaktadır.” Bakınız; Erol GÜNGÖR, “Ordu ve Politika”, *Töre*, Sayı: 99, Ağustos 1979, s. 15. Ancak bu yazının sonunda da ordunun millete bağlı olduğunu vurgulama gereği duyar GÜNGÖR; “Şimdi artık ‘ordu ne düşünüyor’ şeklinde esrarlı bir soru soracak yerde, Türkiye’nin şartları ordu üzerinde nasıl bir etki yapabilir sorusunu sormamız daha gerçekçi bir davranış olur. Millet ne düşünüyorsa ordu da herhalde onu düşünecektir.” Aynı makale, s. 15. Nitekim bu yazıdan 1 yıl sonra ordu yönetime el koyacak ve Erol GÜNGÖR bu müdahaleyi anarşiyi önlemek suretiyle milletin muradına uygun bir hareket olduğu gerekçesiyle destekleyecektir.

¹⁰¹ Erol GÜNGÖR, “Bu İşte Karışık Bir Taraf Yoktur”, *Orta Doğu*, 27 Mayıs 1974.

dayanağını oluşturmuştur. Ancak kişiler özelinde değil de, olgusal olarak yaklaşıldığı zaman Erol Güngör' n saygın askerî kiŐiliklere ve askerî müdahalelere çok da menfi yaklaŐmadığını tespit etmek gerekir. Orduyu “saygıdeğer bir ocak” olarak niteleyen Güngör bu saygısının temelini Őuna dayandırır;

Belki bu gururun tarihin derinliklerinde bir kaynağı var: Bizim hemen bütün siyasi m esseselerimiz 50-60 yıllık bir maziye sahip bulunduğu halde Ordumuzun en azından 650 yıllık bir geçmişi var. 650 yıldır devletini muhafaza ve müdafaa eden bir müessesenin kökleŐmiŐ gelenekleri üç-beş siyasi muhterisin tahrikiyle yıkılabilir mi?¹⁰²

27 Mayıs gibi Erol Güngör' n müspet yaklaştığı ordu müdahalelerinden biri de 12 Mart Muhtırasıdır. 12 Mart  zerine, 12 Mart'ın yıl dönümlerinde birkaç yazısı olmakla beraber özellikle, Faruk Gürler'e hitaben yazmış olduğu Açık Mektup'ta çok net ifadeler kullanır. Güngör Muhtıra hakkındaki kanaatini en başta Şöyle  zetler; “Hemen ifade edelim ki biz 12 Mart Muhtırasının Türk paŐalarına yakıŐır bir yurtseverlik ve sorumluluk duygusu içinde verilmiŐ bulunduğuna, hatta Türk demokrasisinin ayakta kalmasında da başlıca amil olduğuna inanıyoruz.”¹⁰³ Erol Güngör' n 12 Mart'a müspet yaklaŐması, Muhtıranın sol bir cuntta girişimini engellemek için yapılmış olmasından ileri gelmektedir. Bunu birçok yazısında kendisi de izhar eder. Ancak bu yazısında olduğu gibi, 12 Mart'a giden süreçte tartışmalı bir isim olan ve ilk başta 9 Mart cuntacılarının safında olup sonradan taraf deėiŐtirdiėi iddia edilen Faruk Gürler'e bile sahip çıktığı ifadeler vardır. Gürler hakkında kendisinin de birtakım duyumlar aldığını ancak bunların bilgi değil dedikodu olduğunu söyler. Nitekim Gürler'in Muhtıradan sonraki söylemleri itibariyle bu dedikoduları yalanlar bir tarzda hareket ettiğini söyleyen Güngör son tahlilde Gürler'i Türk Ordusundaki görev ve sorumluluk bilinciyle hareket eden paŐalardan biri olarak kabul eder ve yazısını da “Sizi saygı ile sel mlarım.” diyerek bitirir.

Sol-sağ cepheleŐmesinin has safhada olduğu bir zamanda ve 12 Mart'ın sol cuntaya karşı yapıldığı argümanlarını göz önünde tuttuğumuzda sadece Erol Güngör değil, sağın hemen tüm kesimlerinin 12 Mart'a olumlu yaklaŐtıkları söylenebilir. Ancak 12 Mart en nihayetinde seçilmiş bir hükümetin silah tehdidiyle istifa ettirilmesidir. Erol

¹⁰² Erol Güngör, “Bu İŞte Karışık Bir Taraf Yoktur”, s. 1.

¹⁰³ Erol Güngör, “Açık Mektup”, *Orta Doğu*, 30 Kasım 1974.

Güngör de hareketin sola karşı yapılmış olması kısmını sonuna kadar onaylar; ancak Silahlı Kuvvetlerin sola karşı rejimi ve bir anlamda devleti kurtarma hareketini mevcut seçilmiş hükümetle değil de, bu hükümeti de devirip yeni hükümet kurdurarak icra etmesi, Güngör için bu hareketin tek anormal tarafıdır. Yine de ona göre bu durum demokrasinin akamete uğratılması demek değildir; aksine demokrasiye inanan herkesin bu el çektirmeyi bir zaruret olarak anlamaları ve öyle kabul etmeleri gerekir. Zira şayet o dönemki mevcut seçilmiş hükümet görevden el çektilmese idi, sol gruplar orduyu siyasî çekişmede bir taraf ve hatta bir partinin “inzibat kuvveti” olarak addedebilirdi. Bu yüzden de ona göre, “12 Mart hareketi seçimle gelen iktidarı devirmemiş, tabir caizse ‘kızağa çekmiştir’. Bu hareketten sadece rejim düşmanı olanların gocunmaları gerekir.”¹⁰⁴

Dolayısıyla bu değerlendirmelerden şu sonuç çıkmaktadır; Erol Güngör’e göre 12 Mart dönemin iktidar partisi Adalet Partisi’ni ve dönemin Başbakanı Süleyman Demirel’i iktidardan uzaklaştırmak için yapılmamıştır. Adalet Partisi başkaca birtakım zaruretlere uğruna iktidardan el çektilmek durumunda kalmış ve bir anlamda böyle yapılarak partinin kendisi de korunmuştur. Adalet Partisi’nin 1973 seçimlerine güçlü bir parti olarak girebilecek düzeyde varlığını muhafaza etmesi 12 Mart’a rağmen değil 12 Mart sayesinde olmuştur. Erol Güngör’ün bu akıl yürütmesinde en önemli faktör 12 Mart öncesinde sol örgütlerin ve anarşist vakaların tavan yapması ve fakat bunlar karşısında Adalet Partisi iktidarının yetersiz kalmasıdır. Ancak 12 Mart öncesi manzaranın bu kadar kötüleşmesinde Adalet Partisinin de payı vardır; Erol Güngör Süleyman Demirel ve bazı bakanlarının icraatlarının anarşi olaylarını artırdığını iddia eder. Dolayısıyla da aslında “Türk Silahlı Kuvvetleri, seçim sandığına her şeyden fazla kıymet veren Demirel’e huzur içinde bir seçime girme imkânı” vermiştir.¹⁰⁵

Güncel siyasî hadiselerde bile olaylar karşısında hükümetin yetersiz kaldığını düşündüğü durumlarda eski bir asker olan Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk ile orduya güvendiğini söylemektedir. Nitekim Kıbrıs müdahalesi öncesinde koalisyon hükümetinin Kıbrıs’taki Yunanistan tacizlerine mukabele etmede yetersiz kaldığını düşünen Erol Güngör Meclis’i acil toplantıya çağıran muhalefet partilerini eleştirmektedir. Güngör’e göre Mecliste CHP-MSP çoğunlukta olduğuna göre ve bu

¹⁰⁴ Erol Güngör, “12 Mart”, *Orta Doğu*, 13 Mart 1975.

¹⁰⁵ Erol Güngör, “12 Mart ve Adalet Partisi”, *Orta Doğu*, 25 Ekim 1974.

partinin oluşturduğu koalisyon da harekete geçmekte geç kaldığına göre, muhalefet partileri doğrudan devlet başkanı ve Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk'le görüşmeli ve devlet başkanı ve ordu inisiyatifi ele almalıdır. Hatta ona göre muhalefet partilerinin girişimiyle Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk liderliğinde millî bir cephe kurulması gerekmektedir ve bu cepheye hükümeti oluşturan partiler olan CHP lideri Bülent Ecevit ile MSP lideri Necmeddin Erbakan Meclisteki herhangi bir partinin lideri gibi iştirak edebilirler.¹⁰⁶

Erol Güngör bir anlamda Meclis'i ve o dönemki mevcut hükümeti devre dışı bırakan böyle bir önerisine Anayasa Mahkemesi'nin o dönem verdiği bir kararını dayanarak olarak göstermektedir. Zira Kıbrıs Buhranından hemen önce Türkiye'nin iç siyasi gündemini Şekillendiren hadiselerden bir genel af meselesidir. Bu af kanununun solun ekseriya iliŐkilendirildiĐi suçlar olan ceza kanununun 141. ve 142. Maddelerinden hükümlüleri kapsayıp kapsamayacağı uzun süre tartışılmıştır. Nihayetinde Meclisteki oylamada koalisyon ortağı MSP fire vermiş ve 141. ve 142. maddeden ceza alanlar af kapsamına alınmamıştır. Ancak akabinde Anayasa Mahkemesi'ne dava açılmış ve mahkemenin bir kararıyla 141-142. madde hükümlüleri de af kapsamına alınmıştır.

Erol Güngör zaten başından itibaren 141- 142. madde hükümlülerinin af kapsamına alınmasına karşı  kmıŐtır. Ancak Anayasa Mahkemesi son kararıyla adeta kendini Meclisin yerine koymuŐ ve Meclisin hükm-i salahiyyetini yok etmiştir. CHP-MSP koalisyonu da Anayasa Mahkemesinin bu kararı doğrultusunda 141-142 suçlularını salıvererek bir anlamda Mahkemenin kararına boyun eĐmiŐtir. Hatta Erol Güngör'e göre, "Anayasa Mahkemesinin bazı üyelerinin verdikleri bir kararını tatbikata koyarak, Meclisten karar almaksızın komünistleri dışarı salıveren ve böylece hukuk dışı, fiili bir durum yaratan Ecevit hükümetinin o anda düŐürülmesi" gerekirdi.¹⁰⁷

O halde Kıbrıs gibi hassas bir konuda Meclis üzerinden geliŐtirilecek  z m arayışları bir netice vermeyecektir. "(koalisyon h k metini kastederek) Meclislerin iradesini çiğneyen bu ekiple işbirliği yapmak muhalefete iyi not getirmeyeceği gibi, memleket için de ancak zara doğurur" diyen Güngör'e göre Kıbrıs meselesinde

¹⁰⁶ Erol Güngör, "Haklarımızı Koruyacak Olanlar Vardır", *Orta Doğu*, 17 Temmuz 1974; "Korutürk' n Liderliğinde Bir Millî Cepheye İhtiyaç Vardır", *Orta Doğu*, 18 Temmuz 1974.

¹⁰⁷ Erol Güngör, "İktidar Partisinin Siyasi Taktiği Memlekette İkilik Yaratıyor", *Orta Doğu*, 5 AĞustos 1974.

Türkiye'nin tek dayanağı Türk Silahlı Kuvvetleri'dir.¹⁰⁸ Muhalefet liderlerinden ise özellikle Alparslan Türkeş'i öne çıkarmakta ve gerek Fahri Korutürk'e gerekse de diğer muhalefet parti liderlerine Türkeş'in görüşlerine başvurmalarını salık vermektedir.

Öte yandan Erol Güngör devlet başkanı olması hasebiyle Fahri Korutürk'ü önemser; onun açıklamalarına ve siyasî olaylara dair yorumlarını genelde onaylar bir tutum içerisinde. Ancak milliyetçi cephe hükümetlerinin kurulması gündeme geldiğinde ve bu cepheyi oluşturacak partiler CHP dışında bir koalisyonda ittifak ettiklerinde Fahri Korutürk ilk etapta bu girişime soğuk davranmıştır. Oysa Erol Güngör ve *Orta Doğu* gazetesinde yazan diğer milliyetçi yazarlar Milliyetçi Cephe'yi destekler; hatta Güngör'ün ifadesiyle "Milliyetçi Cephe hareketini *Orta Doğu* gazetesinin delaletiyle milliyetçi ilim, fikir ve politika adamlarının başlattığı" bile iddia edilmektedir.¹⁰⁹

Fahri Korutürk ise, 1975 yılı yılbaşı mesajında milliyetçi cephe şeklinde bir koalisyon kurulmasına menfi yaklaşmış; koalisyonların istikrarsız hükümete sebep olduğunu hatırlatma gereği duymuştur. Dolayısıyla Korutürk koalisyonlarla yola devam etmek yerine yeni bir seçimi ima etmekte ve istikrarlı bir hükümet kurabilecek bir partinin Meclis'te çoğunluk sağlaması gerektiği arzusunu dile getirmektedir. Bu tez ise, daha çok Bülent Ecevit liderliğindeki CHP'nin yaklaşımıdır. Zira Ecevit Demokratik Parti ile bir koalisyon kurma teşebbüsünde bulunmuş ancak bu koalisyon görüşmeleri bile erken seçim tarihi yüzünden neticelenmemiştir.

Ecevit'in siyasî hesabı 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sonrasında kendi adına oluşturulmuş rüzgarla seçimlere gitmek ve tek başına iktidara gelmektedir. O yüzden de 1974 Eylül'ünde CHP-MSP koalisyonunun dağılması ve Başbakanlıktan istifa etmesinden sonra Ecevit'in temel siyasî gündemi en hızlı bir şekilde erken seçime gitmektedir. Demokratik Parti ile koalisyon görüşmelerinde erken seçim tarihi konusunda anlaşamamıştır ancak burada ilginç olan durum olası böyle bir koalisyon girişimine Fahri Korutürk'ün herhangi bir şekilde menfi bir tutum içerisinde olmamasıdır. Milliyetçi Cephenin kurulacağından anlaşılmasından sonra böyle bir ihsası rey yapması CHP tezlerini savunuyor gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak Erol

¹⁰⁸ Erol Güngör, "Muhalefet Partilerimize Bir Dost Tavsiyesi", *Orta Doğu*, 19 Temmuz 1974.

¹⁰⁹ Erol Güngör, "Biz de mi Hakaret Edelim?", *Orta Doğu*, 1 Ocak 1975.

Güngör Korutürk'ün bu şekilde eleştirilmesine itiraz etmekte ve sorunun bir üslûp farkı olduğunu savunmaktadır. Ona göre Korutürk, “hükümet buhranını gidermek için seçimden başka yol kalmamıştır, CHP dışında kurulacak herhangi bir hükümetten istikrar beklenemez demek istemiyor, sadece istikrarlı bir hükümet kurulmasının şart olduğunu” söylemektedir.¹¹⁰

Erol Güngör'ün Fahri Korutürk'ün beyanları hakkındaki iyimserliği uzun sürmeyecek ve Cumhurbaşkanının koalisyon görüşmelerinde az çok tarafını belli ettiği ve milliyetçi cepheye ilk etapta çok da sıcak bakmadığı anlaşılacaktır. 1975'in ilk aylarının hemen başında milliyetçi cepheyi oluşturan Adalet Partisi, Millî Selamet Partisi, Cumhuriyetçi Güven Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi büyük oranda anlaşmış; bu cephenin Meclisten güvenoyu almak için kendisine muhtaç olduğu Demokratik Parti'nin de en azından bir kısmı cephenin kuracağı koalisyon hükümetine katılmamakla beraber bu koalisyonu dışardan desteklemeyi kabul etmişti. Ancak Fahri Korutürk'ün bu süreçte yine sürpriz bir hamle yaptığı ve Said Irmak'ın Başbakanlığında ülkeyi seçime götürecek millî bir koalisyon kurulmasını teklif ettiği iddia edildi. Daha sonra 19 Mart 1975 tarihinde de Ecevit'e doğrudan hükümeti kurma görevi verdi ancak bunun beyhude bir çaba olduğunu düşünen Ecevit bu teklifi aynı gün reddetti.¹¹¹ Ancak Korutürk'ün milliyetçi cepheye böyle menfi bir yaklaşım içerisinde olmasına Erol Güngör de isyan etmiş görünmektedir. “Bu noktada zatîalinizi siyasî partilerden biri ile, yani CHP ile aynı paralelde görmek bizi hesapsız üzmüş, demokrasimizin yakın geleceği hakkında ciddi endişelere düşürmüştür.” diyen Güngör bu üzüntü ve endişelerinde yanılmış olmayı çok istediğini de belirtme gereği duyar.¹¹² Bu hadise işgal ettiği makam itibariyle Erol Güngör'ün fevkalade hürmet ettiği Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk hakkındaki ilk hayal kırıklığıdır.

Erol Güngör'ün gerek Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) gerekse de TSK menşei bir Cumhurbaşkanı olan Fahri Korutürk'e karşı bu tavrının birkaç sebebinden söz edilebilir. Her şeyden önce Güngör için Cumhurbaşkanlığı makamı siyaset üstü, devleti temsil eden âlî bir mevkiidir. O Cumhurbaşkanını ve temsil ettiği makamı siyasî çekişmelerin dışında ve üzerinde görmek istidadındadır. Hem

¹¹⁰ Erol Güngör, “Cumhurbaşkanının Tarafsızlığı”, *Orta Doğu*, 3 Ocak 1975.

¹¹¹ Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 428.

¹¹² Erol Güngör, “Hayır, Sayın Cumhurbaşkanımız!”, *Orta Doğu*, 3 Mart 1975.

Cumhurbaşkanlığı makamının hem de o vazifeyi deruhte eden kişinin kutsallığı ise bizatihi devletin kutsallığından ileri gelmektedir. Bir başka deyişle Güngör'e göre devlet âlf ve kutsaldır ve devletin başını temsil eden bir makam ve kişi de itibarını buradan alır. Ancak devlete atfettiği bu kutsallık dinden bağımsız olmadığı gibi Cumhuriyet Türkiye'siyle de sınırlı değildir. Onun devlet anlayışı Türklerin tarihî tecrübe ve telakkilerinden neşet eden bir tasavvura dayanır. Kendi sözleriyle devlet tasavvurunu şöyle açıklar;

(Türklerde) din ve devlet aynı manâ taşıyan bir mefhum haline gelmiş, her türlü gayretin ve fedakârlığın din ve devlet uğruna yapılması bir nass olmuştur. Türklerin elindeki kılıç din ve devlet için çekilir, karşısındaki düşman da din ve devlet düşmanıdır. Devlet de din gibi 'ebed-müddet'tir.¹¹³

Dolayısıyla onun gerek TSK'ya gerekse de devlet başkanına gösterdiği iltifatı Türk devlet geleneğine gösterdiği ilgi ve alaka çerçevesinde anlamlandırmak gerekir. Güngör'ün bu noktada milliyetçi-devletçi bir devlet doktriniyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Benzer şekilde siyasî ve toplumsal kaosa karşı da her daim düzenden, devrimci girişimlere karşı tecdidi değişimlerden yana tavır alması da devletçi nizam anlayışıyla paraleldir. CHP-MSP koalisyonuna ve özellikle CHP lideri Bülent Ecevit'e son derece sert eleştiriler yöneltmesine karşın bu koalisyonun bozulacağına anlaşıldığı günlerdeki tutumu manidardır. Zira Güngör Kıbrıs Barış Harekâtının sıcaklığını koruması ve devletin dış münasebetlerde zora düşmemesi için tüm kusurlarına rağmen CHP-MSP koalisyonunun bir süre daha devam etmesini salık verebilmiştir.¹¹⁴

O halde Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk ve TSK'ya dair söylemlerinin arka planında böyle bir telakkinin olduğu söylenebilir. Cumhurbaşkanı'nın tartışma mevzuu olduğu hemen her meselede istikrarlı bir şekilde aynı tavrını sürdürür. Hatta Korutürk'ün "Türkiye'de Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizm tehlikeleri vardır" şeklinde beyanat verdiğinde dahi onun açıklamalarındaki yanlışları düzeltme yoluna gitmiş ve Çankaya'ya sunulan Türkiye manzarasının doğru aksettirilmediğini izah etmiştir. Korutürk'ün açıklamaları dolayısıyla birtakım siyasî münakaşaların ortasında kaldığı bir vasatta ise şunları yazar;

¹¹³ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 102.

¹¹⁴ Bu minvaldeki bir yazısı için bakınız; Erol Güngör, "Sürat Felaket Getirir", *Orta Doğu*, 14 Eylül 1974.

Cumhurbaşkanı devletin başkanıdır ve biz Türkler devlet başkanlarımızı daima siyasî çekişmelerimizin üstünde kalan şahsiyetler olarak görmek isteyen bir milletiz. Bu bakımdan son günlerin hadiselerini münakaşa ederken sayın Korutürk'ü hedef almamız elbette beklenemez. Türk milletinin icra organının başı olan siz, milletin huzuruna çıkararak meseleyi açıkladığınız takdirde hiç olmazsa söylentilerin önünü alabilirsiniz.¹¹⁵

İkinci olarak Erol Güngör' n toplumsal hareketliliğin had safhada olduğu bir dönemde bunları yazdığını göz önünde tutmak gerekir. Yazılarında sık sık üniversitelerdeki anarşilerden, her gün gelen ölüm ve yaralama hadiselerinden söz eder. On göre bu anarşi ve kaos ortamını körükleyen veyahut da en azından manipüle eden aktörleri başında CHP ve lideri Bülent Ecevit gelmektedir. Bu yüzden Cumhurbaşkanlığı gibi bir makamın CHP lehine olmak üzere birtakım politik tarafgirliklerde bulunmasını yadırgar; bu makama yakıştıramaz. Anarşi ve terör olaylarının önlenmesi için, başta üniversitelerde eğitimin engellenmesi olmak üzere birçok hizmetin ilerleyemez duruma gelmesinden dolayı askerin vazife alması gerektiğini söyler.

Bir anlamda ona göre TSK ve Cumhurbaşkanlığı gibi kurumlar süregiden toplumsal kaos ve her an çatlamaya matuf siyasî istikrar ortamında bir emniyet supabı görevi görmektedir. Orta Doğu Teknik  niversitesi'ndeki hadiseler üzerine olan bir yazısını şöyle bitirir; "Unutmasınlar, Türk'ün hakim olduğu yerde Türk' n askeri nizamı tesis eder.. Türk' n bir yerdeki hakimiyeti onun askeri, bayrağı ve tesis ettiği nizamdır."¹¹⁶ Dolayısıyla bu anlamda Erol Güngör Türklerin "asker-millet" olduğu kabulünü de paylaşıyor görünmektedir. Ona göre Türk askeri birtakım siyasî menfaatler ve veyahut toplumun bir zümresinin diğeri üzerinde baskı kurması için bir araç durumunda vs. değildir. Kendi sözleriyle "bütün zaferlerin hakiki kahramanı olan Türk askeri yine eskiden olduğu gibi 'din ve devlet' için  arpışıyordu."¹¹⁷

Son olarak TSK'ya muhabbetinin bir özel sebebinden daha söz etmek gerekir. O da ağabeyi Hidayet Güngör' n general mevkiine kadar yükselen bir asker olmasıdır. Yakınlarının bizzat aktardıklarına göre Erol Güngör' n ağabeyi Hidayet Güngör'le yakın bir ilişkisi ve diyalogu vardır. Nitekim Fethi Gemuhluoğlu ile tanışması ve Gemuhluoğlu'nun onu Mümtaz Turhan'a götürmesi sürecinde de Turhan'ın teklifini

¹¹⁵ Erol Güngör, "Açık Mektup", *Orta Doğu*, 2 Ocak 1976.

¹¹⁶ Erol Güngör, "Türk' n Hakimiyeti Nizamdan Anlaşılır", *Orta Doğu*, 9 Haziran 1975, s. 8.

¹¹⁷ Erol Güngör, "Yeni Türkiye'de Münevver Tabaka", s. 22, dipnot kısmı.

istişare ettiği isimlerin başında ağabeyi Hidayet Güngör gelmektedir. Hidayet Güngör'ün muvazzaf bir asker olması ve Erol Güngör'ün onunla olan yakın diyalogunun da onun askere bakışında önemli bir rol oynamış olabileceğini söylemek gerekir. Yine şahsî anlamda en çok itibar ettiği Dündar Taşer ve Alparslan Türkeş gibi isimlerin de birer asker olduğunu unutmamak hatırlamak gerekebilir.

2.3. Milliyetçi Hareket ve Türk Milliyetçiliği Karşısındaki Konumu

Devlet mefhumu ve TSK'ya bakışıyla da kısmen alâkalı olarak, Erol Güngör'ün milliyetçi hareket içindeki konumunun tespit ve teşhis edilmesi gerekir. Güngör'e yaklaşımlar onu genelde milliyetçi bir aydın olarak ele alırlar. Muhafazakâr yönü ağır basan ve bu yüzden Türkiye'deki muhafazakârlık incelemelerine dahil edilen tarafları da olmakla beraber Güngör'ün konumlandırıldığı ideolojik spektrum genelde milliyetçilik olmuştur. Özellikle aktüel yazıları göz önünde tutulunca böyle bir konumlandırmanın çok da yersiz ve yanlış olmadığı söylenebilir. Buradaki esas sorun Güngör'ün milliyetçi harekete ve hatta MHP'ye nasıl bir misyon biçtiği; gerek hareket gerekse de kurumsal bir parti olarak bunları diğerlerinden hangi noktalarda ayırttığıdır.

Bu bağlamda olmak üzere, MHP'ye ve milliyetçiliğe yaklaşımları noktasında bir hususa dikkat etmek gerekir. Erol Güngör, resmî olarak hiçbir zaman MHP'ye üye olmamış; parti organlarında politik olarak aktif bir görev almamıştır. Aile yakınları da bu durumu teyit etmektedir. Ancak Güngör 1970'lerin ortasında Türkiye'deki birçok ihtilafın aslında milliyetçiler ve milliyetçi olmayanlar arasındaki kavgadan ileri geldiğini düşünmektedir. Bizzat kendisi bu kavgadaki yerini şöyle tasvir eder;

Biz ister istemez bu kavganın milliyetçiler tarafında yerimizi alıyoruz. Siyasî mücadelelerden hoşlandığımız veya politik hedeflerimiz bulunduğu için değil, milliyetçiliğe karşı komünist veya kapitalist emperyalizmin Türkiye için bir varlık-yokluk meselesi olduğunu düşündüğümüz için oradayız.¹¹⁸

O dönemki konjonktür içerisinde kendi pozisyonunu böyle konumlandıran Güngör milliyetçi çizgideki bir gazetenin başyazılarını yazan bir isim olarak aktüel şiddet olaylarında, sağ-sol çatışmasında da tarafını açıkça belli eder. Hatta ona göre bir sağ-sol çatışmasından ziyade, kendi ifadesiyle “devrim eşkiyasının” sebep olduğu,

¹¹⁸ Erol Güngör, “Kavganın Arkasında Ne Var?..”, *Orta Doğu*, 4 Ocak 1977, s. 7.

Türkiye’deki sosyalist devrim imkân ve şartlarının hazırlanması için başlatılan bir anarşi ortamı mevcuttur. Kendi varlığını ve bekasını doğrudan hedef alan bu anarşiye karşı devlet polis ve askeriyle birtakım önlemler almakta; ülkücü gençler de üniversiteler gibi yerlerde temel hizmetlerin aksamaması için sorumluluk almaktadır. Ona göre, “Ülkücü gençler bugüne kadar her siyasî ihtilafta ve her talebe hareketinde anarşiye karşı nizamı, bozgunculara karşı millî birliği, anarşistlere karşı Türk devletinin güvenlik kuvvetlerini tuttular.”¹¹⁹

Bir başka deyişle, bir tarafta devletin asker ve polisi ile diğer yanda asker ve polis “katili” MHP’li ve ülkücüleri öldüren anarşistler vardır. Özellikle sol örgüt ve hücrelere yapılan operasyonlar, MHP’li veya ülkücü gençlerin öldürülmesi gibi tekil hadiselerde bu konulardaki görüşlerini gayet nobran bir dille ifade etmekten kaçınmamıştır. Yine solcuların saldırıları karşısında tepki göstermeyen veyahut da devletin kolluk birimlerini ya da ülkücü gençleri suçlayan beyanlar veren CHP ricaline karşı hayli sert bir üslupla yazılar yazmıştır. Diğer meselelerdeki eleştirilerinde nispeten mutedil bir lisanı varken ölüm, saldırma, yaralama gibi hadiseler sonrasında CHP’lilere karşı son derece polemikçi ve münekkid bir tutumu vardır. Dolayısıyla onun bu tür yazılarında bir kavganın içinde olmanın ve konjonktürün üslubuna getirdiği tüm hasletleri görmek mümkündür.

2.3.1. Siyasî versus Fikrî Particilik

Bu yüzden, Erol Güngör’ün MHP’ye ve ülkücü harekete yakın olmasında bir kavganın içinde taraf tutuşunun yeri yadsınamaz. Ancak bu yakınlığı salt bu etkiyle açıklamak da Erol Güngör’ün fikrî portresini anlama ve anlamlandırmada birtakım eksikliklere ve yanlışlıklara sebebiyet verecektir. O MHP’yi siyasî iktidara namzet herhangi bir siyasî parti olarak telakki etmez. Ziya Gökalp’ten itibaren gelişen ve şekillenen milliyetçi düşüncenin mücessem hali ve müdafii olarak görür. MHP’nin bir kongresi vesilesiyle yazdığı şu satırlar bu bağlamda okunabilir;

Milliyetçi Hareket Partisi, Türkiye’de Ziya Gökalp’ten sonra sönmeye bırakılan ve bazan başka istikâmetlere çekilerek dejenere edilmek istenen milliyetçi düşüncenin hem fikir planında gelişmesi, hem hareket olarak bütün memleketi sarması için büyük bir gayret içindedir. Bu yüzden memleketimizin her sahada kaliteli ve milliyetçi ilim ve fikir adamları bu partinin çalışmalarını takdirle karşılamakta, bu yolda ona manevi destek olmaktadırlar. ...

¹¹⁹ Erol Güngör, “Türkeş’in Hizmeti”, *Orta Doğu*, 28 Şubat 1975.

Milliyetçi düşüncenin billurlaştığı bir siyasî kuruluş olan Milliyetçi Hareket Partisine, hür düşünce, ilim zihniyeti, yurt sevgisi ve iman yolundaki hayırlı çalışmalarında başarılar dileriz.¹²⁰

Bu alıntıda geçen ‘ilim zihniyeti’, ‘hür düşünce’, partiye omuz verdikleri söylenen ‘ilim ve fikir adamları’ gibi terkipler aslında Güngör’ün bu partiyi nasıl konumlandığını bariz bir biçimde göstermektedir. O, MHP’nin bu hasletleri taşıyan bir parti olmasını Türkes ve çevresinin particiliğe yükledikleri anlama bağlamaktadır. Zira Güngör’e göre “Türkes ve arkadaşları herşeyden evvel particiliği siyasî olmaktan ziyade bir fikir cereyanı olarak görüyorlar ve rey üretmeye değil fikir üretmeye çalışıyorlar.¹²¹ Kendisi de dâhil olmak üzere milliyetçi aydınların bu partiye sempati beslemeleri ve hatta bazılarının bizzat parti yönetiminde olması MHP’nin fikir hareketi temeline dayanmasından ileri gelmektedir. Bu yüzden de Güngör nazarında MHP Türkiye siyasî tarihinde olduğu kadar Türk düşünce tarihinde de müstesna bir konuma sahiptir.

Dolayısıyla şunu söylemek mümkün görünmektedir; Milliyetçi Cephe hükümetlerinin kuruluşu Erol Güngör nazarında milliyetçi aydınların partiye iltifatlarının ve milliyetçiliğin kapsayıcı bir doktrin olmasının somut bir timsalidir. Gerçekten de Milliyetçi Cephe hükümetlerinin kurulmasında başta Muharrem Ergin olmak üzere dönemin milliyetçi aydınlarının *Orta Doğu*’da yazdıklarının etkisi olduğu iddia edilmektedir. İkinci bölümde de Aydınlar Ocağı çevresinin Milliyetçi Cephe’nin kurulmasında aktif bir dahlinin olduğu ifade edilmişti. Birçok kesişen isme sahip olan Aydınlar Ocağı çevresi ve *Orta Doğu*’da bu minvalde yazılan yazıların Milliyetçi Cephe’nin en azından teorik çerçevesini şekillendirdiği söylenebilir. Nitekim Erol Güngör’ün de *Orta Doğu*’yu, “milliyetçi düşüncenin yüksek seviyede fikriyatını ve pratik meselelere uygulamasını yapan bir yayın organı” şeklinde tanımlaması da bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹²²

Milliyetçi aydınların Milliyetçi Cephe kurulması için gösterdikleri gayret sonuç vermiş ve neticede Demokratik Parti dışındaki partiler ortak bir hükümet kurabilmiştir. Güngör de milliyetçiliğin Milliyetçi Cephe’yi oluşturan dört partiyi bir

¹²⁰ Erol Güngör, “Bu Dava Milliyetçilik Davasıdır”, *Orta Doğu*, 19 Mayıs 1975, s. 8.

¹²¹ Erol Güngör, “Öz Milliyetçiler”, *Orta Doğu*, 10 Temmuz 1975.

¹²² Erol Güngör, “Dünkü, Bugünkü ve Yarınki Orta Doğu”, *Orta Doğu*, 27 Nisan 1976.

araya getiren en önemli amil olduğu tespitini paylaşır. Hatta ona göre, tam da bu yüzden, yani milliyetçilik gibi “bağlayıcı ve bileştirici” bir prensip olmadığı için CHP-MSP koalisyonu “bir zoraki aşıklar ortaklığına dönüşmüş” ve üzerinde çalışabilecek ortak bir zeminden mahrum kalmıştır.¹²³

Kaldı ki sadece siyasî çevrelerden değil siyaset dışından da MHP’ye teveccüh vardır. En azından Erol Güngör’ n kendisi böyle bir teveccüh olduğu kanaatindedir. Bu teveccühün asıl sebebi ise MHP’nin Erol Güngör’ n konumlandırđı mahiyetinden iler gelmektedir. “Türkiye Cumhuriyetinde milliyetçi d şunceyi sadece siyas i değil aynı zamanda fikir olarak temsil eden ve geliştiren kuruluş MHP olmuştur” diyen Güngör için siyaset dışı pek çok kuruluŐun MHP ile münasebetinde bu konumun etkisi vardır.¹²⁴ Bir anlamda Güngör MHP’ye, belki de bir siyas i partiden beklenebilecek rolün çok üzerinde bir anlam yüklemektedir. MHP’nin Güngör’ n tasavvurundaki idealle ne  l de örtüŐtüđü tartışmalıdır. Esasen herhangi bir siyas i bir partinin Güngör’ n tasvir ettiği Şekilde bir fikir hareketi olması başlı başına tartışmalıdır.

O MHP’yi siyas i gündem ve gailleler etrafında değil, bir doktrin, milliyetçilik doktrini etrafında örgütlenmiş bir parti olarak resmetmek istemektedir. Ancak genelde sol partilerde görülen doktrin partilerinin benzeri bir durum MHP için tam anlamıyla söz konusu değildir. MHP milliyetçilik fikrinin savunusunu yapsa da aktüel siyasetin içerisinde, kitlelerden oy alma gündemi olan bir partidir. Milliyetçilik ve devletçilik onun mümeyyiz vasfı, kurucu unsurudur. Ancak yine de MHP ile özdeşleşen milliyetçilik ile Erol Güngör’ n MHP’nin temsil ettiğini düşündüğü milliyetçilik arasında bir mahiyet farkı olmasa da bir derece farkı olduğunu tespit etmek gerekir. Güngör MHP’liğin çok ötesinde bir milliyetçilik tasavvuruna sahiptir; bir başka deyişle onun telakkisindeki milliyetçilik terkibi çok daha geniş ve Ő mull d r. Bir anlamda hayli geniş bir perspektifteki fikrî spektrumunda milliyetçiliğin merkez i ve tüm fikriyatını çapraz kesen bir birleŐtirici moment olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

Erol Güngör’ n kendi fikriyatında milliyetçiliği fikrî bir birleŐtirici olarak telakki etmesi onun düşünsel parametreleri açısından da istikrarlı bir tutumunu yansıttığı

¹²³ Erol Güngör, “Başarının Düğüm Noktası”, *Orta Doğu*, 15 Ağustos 1975.

¹²⁴ Erol Güngör, “ lk c  Gençler”, *Orta Doğu*, 10 Şubat 1976.

gibi çoğu tekil olaylarda da tutarlı bir tavrını temsil eder. Milliyetçiliğe yüklediği anlamı tarihi ve aktüel meseleleri yorumlayış tarzında baskın bir şekilde görmek mümkündür. Hemen her olumlu, Türkiye'nin lehine, memleketin hayrına gördüğü tüm hadise, hareket ve kişileri milliyetçilik çatısı altında tasvir eder. Söz gelimi ona göre, "Millî mücadele başından sonuna kadar bir milliyetçilik hareketidir; millî kıymetlerden alınan güçle yürütülmüş, millî kıymetleri yaşatmak ve geliştirmek gayesiyle yapılmıştır."¹²⁵ Millî mücadeleyi ve 1970'lerin sol karşısındaki milliyetçi cereyanlarını bir ve aynı kefeye koymak nasıl mümkün olabilmektedir? Zira millî mücadeleyi yürütmüş olmak gibi kendine tarihî meşruiyet çerçevesi çizen bir parti olan CHP Gungör nazarında 1970'lerin sol partisi hüviyetindedir. O halde Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinin farklı zamanlarına, farklı siyasî ve toplumsal şartlarına teşmil edilebilecek denli şümulü bir milliyetçilik tasavvuru ancak Gungör'ün milliyetçiliğe yüklediği anlam ve misyon çerçevesinde açıklanabilir.

Bu tasavvuru biraz daha ayrıntılandırmak için Erol Gungör'ün milliyetçilik tasavvurunun yerlilik boyutuna odaklanmak isabetli bir yöntem gibi durmaktadır. Ona göre millî mücadele millî kıymetler için ve millî kıymetlerden alınan güçle yapıldığı gibi 1970'lerin milliyetçilik mücadelesi de aynı saik ve yöntemlerle icra edilmektedir. Bir yazısında milliyetçilik anlayışını şöyle özetleyebileceğini söyler; "Milliyetçiliği bir tek cümle halinde tarif edecek olursak şöyle diyebiliriz: Siyasette millet iradesini, iktisatta millet menfaatını, kültür hayatında ise millî kültürü hâkim kılmak."¹²⁶

Oysa milliyetçiliğin aksine sol devrimcilik milletin kıymet ve değerlerinden hareket etmek yerine, yabancı ülkelere ve yabancı fikir adamlarından devşirilmiş fikirleri ve çözümleri savunmaktadır. Devrimcilik her şeyden önce müesses nizamı yıkmak demek olduğu için bu en başta halkın değer, norm ve önceliklerinin yıkılarak yeni baştan tekrar dizayn edilmesi demektir. Bu yüzden Erol Gungör devrimcilik ve milliyetçilik arasında bariz bir tezatlık kurar; ancak en nihayetinde milletin menfaatine olan, yerli ve millî olan milliyetçi tasavvurdur. Ancak en nihayetinde sosyalizmi benimsemiş kimselerden beklenen de bu yerlilik diskuru çerçevesinde bir sosyalizm arayışında olmalarıdır. Gungör göre, "yurdunu seven bir insan, eğer sosyalist ise, beynelmilel komünizmin klişelerini nakledecek yerde, Türkiye'de bir

¹²⁵ Erol Gungör, "Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri", *Orta Doğu*, 16 Şubat 1976.

¹²⁶ Erol Gungör, "Bu Günü de Gördük", *Orta Doğu*, 5 Mart 1976.

sosyalist rejimin hangi imkânlarla neleri gerçekleştireceği üzerinde durur, bunlara kafa yorar.”¹²⁷

Dolayısıyla da esas gaye, Amerika ya da Rusya'nın peşinde gidip Amerikan ve Rus çıkarlarına göre siyaset ve fikir üretmek değil “kuvvetli bir Türkiye” inşa etmektir. Böyle bir Türkiye de ancak kendi sorunlarını kendileri çözmek isteyen kişilerin eliyle kurulabilecektir. Ancak Türk sosyalistlerinde böyle bir istidat ve iştihak olmadığı için, sosyalizmin Türk fikir ve siyaset hayatına ne getirdiğinden ziyade ne götürdüğü üzerinde konuşmak gerekmektedir. Bunun başlıca sebebi ise, “soldaki yazar, sanatkâr ve politikacıların bir Türk sosyalizmi kurmak yerine Marksist sosyalizme adeta kayıtsız şartsız teslim oluşlarıdır.”¹²⁸

Bu yerlici tavrın her dönem savunucuları, millî mücadelede de ‘70’lerde de timsalleri vardır. Zira bu tavır inkılapçı ve devrimci zihniyetin karşısında, ithal ve yabancı çözümlerin karşısında yerli dinamikler üzerinde yükselen bir tutumu ifade eder. Güngör millî mücadele ile kendi dönemindeki milliyetçi yükseliş arasında şöyle bir rabita kurar;

Türk milliyetçileri şimdi Ziya Gökalp ve Mehmet Akif’ten sonra yerli düşüncede meydana gelen kopukluğu doldurmuşlar ve kaynaklarına dönmüşlerdir. Milliyetçiler sadece yerli sistemler kurmakla uğraşmıyorlar, kendilerine fikir rehberi olarak da Türk milletinin yetiştirmiş olduğu kıymetleri alıyorlar. Fikirlerini hiç değilse kendileri üretmek istiyorlar, şuradan buradan hazır elbise toplamıyorlar.¹²⁹

¹²⁷ Erol Güngör, “Yeni Bir Dış Yardım Şekli”, *Yol*, Sayı 31, 13 Temmuz 1966, s. 4.

¹²⁸ Erol Güngör, “Türk Kültür Hayatı ve Sosyalizm”, (İçinde) *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, s. 355. Erol Güngör’ün Sol’u yerliliğe davet eden yazılarının sol içindeki tartışmalar göz önünde tutulduğu takdirde bir bağlama işaret ettiği görülecektir. 1960’ların ortasından itibaren sol içerisinde evrenselci sol ile yerli sol diyebileceğimiz bir ayrışmanın farklı vetireleri vardır. 1965 seçimlerinde Millî Bakiye Sistemi’nden yararlanarak parlamentoya 15 milletvekili sokan Türkiye İşçi Partisi (TİP) içindeki tartışma ve bölünmeler bu minvaldeki sol içi tartışmaların en bilinen örneklerinden biridir. O dönem TİP Genel Başkanı olan Mehmet Ali Aybar “bize özgü sosyalizm”, “güleryüzlü sosyalizm” gibi terkiplerle Türkiye’nin kendi iç dinamiklerine uygun bir sosyalizm arayışından olurken parti içerisinde Behice Boran-Sadun Aren ikilisinin başını çektiği grup Sovyetler çizgisindeki Ortodoks Marksist doktrininin müdafii konumunda olmuşlardır. Netice ise, yerli tarafı öne çıkan Aybar değil, evrenselci kanadı temsil eden Boran-Aren kanadı galip çıkmış ve partiyi ele geçirmiştir. Aybar ise hem genel başkanlıktan hem de partiden istifa etmiştir. Dolayısıyla da Sol’da baskın olan kanat yerlici damar değil, evrenselci damar olmuştur. Solda Kemal Tahir, İdris Küçükömer gibi aktif siyasî faaliyetlerin kısmen dışında konumlanan ve yerlici tarafıyla öne çıkan isimlerin ise sol kmau tarafından çok da kabul görmediğini not etmek, bu bahis için yeterli olacaktır.

¹²⁹ Erol Güngör, “Yerli ve Yabancı Sistem Meselesi”, *Orta Doğu*, 15 Haziran 1976. Erol Güngör’ün bir tip olarak devrimci ve milliyetçi figürleri müstakil olarak karşılaştırdığı *Orta Doğu*’daki birkaç yazısı için bakınız; “Milliyetçi ve Devrimci”, 16 Temmuz 1975; “Bir Tip Olarak Devrimci”, 17 Mayıs 1975; “Devrimcilik ve Demokrasi”, 11 Kasım 1976.

Bu yüzden de ona göre, sağda görünen partilerin hemen hepsinin milliyetçi addedilmesi gerekir. Zira bunlar devrimci ve inkılapçı zihniyetlerin aksine, “Türkiye’nin meselelerini Türkiye’nin tarihî gelişme seyrine ve sosyal yapısına uygun bir şekilde” halletmeye çalışan partilerdir. Elbette bu partiler arasında birtakım ayrılıklar vardır; hatta Milliyetçi Cephe’yi oluşturan partiler arasında dahi farklılıklar söz konusudur. Tam da bu yüzden mesela, seçimler arifesinde Milliyetçi Cephe’yi oluşturan partilerin birleşmesi gündeme geldiğinde Güngör buna şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre olması gereken birleşme değil; ittifak, seçim ittifakı olmalıdır. Ancak bu farklılıklarına rağmen hemen hepsinin milliyetçi addedilmesi devrimci düşünde karşısındaki tutumlarından ileri gelmektedir. Zira bu partilerin hepsi de ithal ve yabancı değil yerli sisteme taraftar, yerli değerlere dayanmaktadır.

Güngör’ün sağdaki hemen tüm partileri milliyetçi addetmesi aslında onun milliyetçiliği ne kadar geniş bir zaviyeden tasavvur ettiğine de delalet etmektedir. Elbette bu genişlikte dahil edilen önemli unsur İslâm olacaktır. 1976 yılında İslâm Konferansı Teşkilatı’nın 7. Dışişleri Bakanları Konferansı Türkiye’nin ev sahipliğinde İstanbul’da yapılır. Bu toplantının tertip edilmesini Milliyetçi Cephe iktidarı adına olumlu işlerden biri olarak gören, “hükümetin parlak bir başarısı” olarak tavsif eden Güngör, muhalif kanattan gelen eleştiriler üzerine yazdığı bir yazıda süreci şöyle özetler;

Bir husus açık seçik ortaya çıkmıştır; İslâm konferansına kıyasından bakan veya bundan hiç hoşlanmayanlar sırf İslâmiyetin bir kuvvet olarak görünmesini istemeyenlerdir.

Türkiye’de iki zihniyet mücadele etmektedir ve edecektir. Bunlardan biri Ziya Gökalp’in yarım asır önce ortaya attığı Türklük, Müslümanlık, çağdaş medeniyet formülünü benimseyen milliyetçi düşünce, öbürü ise Türklük ve Müslümanlıkla medeniyetin bağdaşamayacağını düşünerek Avrupa’lı, Amerika’lı veya Rus olmakta hiçbir mahzur görmeyen devrimci düşüncedir. Bütün o karmakarışık münakaşaların arkasında bu basit, iki kelimelik gerçek yatıyor.¹³⁰

Güngör’ün iki zihniyet şeklinde tasvir ettiği milliyetçi ve devrimci düşüncelerin aydınlar bağlamındaki karşılığı milliyetçi aydın ile inkılapçı aydındır. Milliyetçilik ve dolayısıyla milliyetçi aydın olmak Türklüğü, Müslümanlığı ve aynı zamanda Türk ve Müslüman kalarak modernleşmeyi ifade eder. Devrimcilik ve inkılapçı aydın olmak ise CHP’nin tek parti idaresini, halkın norm ve değerlerine mugayir tepeden

¹³⁰ Erol Güngör, “Yahşi ile Yaman Belli Oldu”, *Orta Doğu*, 17 Mayıs 1976.

yapılan inkılapları, Cumhuriyet modernleşmesini ve 1960 sonrasının sol/sosyalist temayüllerinin tümünü kapsayan bir hiper gösterendir. Güngör'ün her iki kategoriye de bu kadar geniş tutmasının özünde esasen önemli bir prensip yatar; o da yerli, yerel dinamiklerden, tarihî ve millî değerlerden yana olmak, sorunlara bu çerçevede çözümler aramaktır. Bunun karşısında ise, yerel unsurları göz ardı eden ya da küçümseyen, bunun yerine birtakım yabancı fikir ve değerleri koymaya çalışan, Türkiye'nin siyasî ve toplumsal yapısına bir başka ülke ya da kültürden çareler arayan devrimci zihniyeti konumlandırır.

2.3.2. Ayrık Bir Anti-Komünizm

Erol Güngör özellikle aktüel yazılarında fikrî çerçevesini devrimci-milliyetçi, (CHP'yi de kapsayacak şekilde) sol-sağ dikotomisinde kurar. Ancak böyle ikili bir ayırım Güngör düşüncesinde hiçbir zaman kuru ve kaba bir anti-komünizme evrilmemiştir. Dönemin diğer birçok milliyetçi aydınında sol karşıtlığı şedid bir anti-komünist tavra dönüşebilmiştir. Güngör bilhassa şiddet olaylarında sola ve CHP'ye karşı sert ve hoyrat bir dil kullanırken Sol'a, Marksizm'e, Türk soluna yönelik eleştirilerinde nispeten daha mutedil bir dil kullanır ve tenkitleri daha derinliklidir. Onun anti-komünizmi daha çok komünist neşriyatı, solun önemli isimlerini tetkik ve kritik etmek şeklindedir. Şiddet olaylarının akabinde yazdığı gazete yazılarında ihanet, hainlik, ajanlık gibi temalara başvursa da bunların Güngör düşüncesinde baskın temalar olduğunu söylemek mümkün değildir. Polis ya da askerin öldürülmesi, ülkücülere karşı yapılan saldırılar sonrasında ancak bu yönleri baskın yazılar kaleme almıştır.

Erol Güngör'ün anti-komünist tavrının mahiyetini *Yol* dergisindeki yazılarında bilhassa görmek mümkündür. Güngör bu yazılarında çoğunlukla Sol neşriyat üzerine yazılar kaleme almıştır. Aslında bu durum dergide spontane gelişmiş gibidir. Öncelikle derginin çıkış sunuşunda Erol Güngör ismi yoktur; katkı verecekler arasında A. Buğra ismi vardır.¹³¹ Nitekim derginin 2. sayısında "Sosyalist Ülkelerde Felsefe ve İlim" ile "Sanat, Edebiyat ve Sosyalizm" başlıklı iki yazı A.B. imzasıyla yayımlanır.¹³² Bu yazılardaki tenkit ve tespitler dergi okuyucuları ve dergi idaresi

¹³¹ "YOL'dan Mektuplar", *Yol*, Sayı 1, 14 Aralık 1965. Bu ilk sayısında Sahibi Turgut Atasoy, Yazı İşleri Müdürü Tarık Buğra olarak verilmektedir. Tarık Buğra 3 Ağustos 1966 tarihli son sayı olan 34. Sayı haricinde ilk 33 sayıda Yazı İşleri Müdürü'dür ve her sayıya sunuş yazan isimdir.

¹³² A. B., "Sosyalist Ülkelerde Felsefe ve İlim", *Yol*, Sayı 2, s. 14-15; "Sanat, Edebiyat ve Sosyalizm", *Yol*, Sayı 2, s. 12.

tarafından müspet karşılanmış olmalı ki, 3. sayıda “İki Ünlü Sosyalist’in Otopsi” Erol Güngör imzasıyla yayımlanır. Bu yazının epigraf kısmında şöyle bir açıklama vardır;

Yol’un okuyucuları iki sayıdan beri bu sahifelerde solcuların eserleri ve fikirleri hakkında tenkid yazıları istemektedirler. Biz sosyalizmin çıkar bir yol olmadığını, bilhassa Türkiye için bir ‘ölüm denemesi’ olacağını söylüyor ve sosyalist doktrinin nazari temellerinden, başka memleketlerdeki tatbikatından bol bol misaller vermeye çalışıyoruz. Bu arada bizim solcuların fikirlerini ve eserlerini ayrıca ele almayı düşünmedik. Zira biliyoruz ki, memleketimizdeki fikir fukaralığı içinde solcuların yazabilecekleri en güzel şeyler, yurtdışında yazılmış olanların aktarılmasından ibaret kalacaktır. Kaldı ki bu aktarma ve kopye işi yapılırken bile daima en kötü müellifler seçiliyor, bunların eserleri ise, yan yanlış yahut kasıtlı şekilde değiştirilerek tercüme ediliyor. Yol’un gelecek sayılarında bu tercüme hakkında da bir inceleme yazısı bulacaksınız. Şimdi okuyucularımızın arzusuna uyarak, Türkiye’deki solcular arasında en çok okunan ve değer verilen iki yazarı ele alacağız.¹³³

Güngör gerçekten de bu açıklama kısmında çerçevesini çizdiği minvalde yazılar yazmıştır. Uluslararası sol literatürü ve Sosyalist blok içerisindeki hadiseleri çok iyi takip etmiş ve bunları sosyalizmin teori ve pratikte ne tür sorunlara yol açtığını göstermek için etraflıca irdelemiştir. Sovyetlerin azınlıklara uyguladığı siyaset, Doğu Almanya Planlama Başkanı Eric Apel’in gizemli intiharı ve onu intihara sürükleyen olaylar, Romanya’daki gelişmeler ya da Sovyet Komünist Partisi kongresinin gündemi gibi o dönem Türk entelektüel kamuoyundan çok az kimsenin haberdar olduğu birçok meseleyi yazılarında irdelemiştir. Yine aydınlara dair, aydının kim ve ne olduğu, diğer halk zümrelerinden nerde ve nasıl ayrıştığı gibi temalar da Yol’daki yazılarında kendine yer bulmuştur.

Yol’daki yazılarında Erol Güngör Türkiye’de Sol’un sosyalizmi, Marksizm’i, çok kullandıkları diyalektik materyalizmi bilmediklerini söyler. Türk solunun Sol adı altındaki tüm kategorilere adeta her şeye kadir, tılsımlı, mutlak bir üstünlük atfettiklerini ve fakat bunun son derece sathî birtakım yanlış anlaşılmalardan ibaret bulunduğunu sıklıkla dile getirir. Gerçekten de Sosyalist blok içerisindeki tartışma ve

¹³³ Erol Güngör, “İki Ünlü Sosyalist’in Otopsi”, *Yol*, Sayı 3, 29 Aralık 1965, s. 8. Tarık Buğra 4. sayıya yazdığı sunuş yazısında “Otopsi” yazısıyla ilgili şunları söyler; “Yol’un geçen sayısında çıkan ‘iki ünlü sosyalistin otopsi’ tahmin ettiğimizden de fazla alâka topladı. Genç ilim adamlarımızdan Erol Güngör’ün bu yazısı sosyalistlerin bel bağladığı iki ‘gemi arslanı’nın yarısı acıklı, yarısı da gülünç mahiyetlerini ortaya seriyordu. Bilgisi ve seviyeli esprisi ile gerçekten de örnek bir tenkid olan bu yazının benzerlerini de görmek isteyen okuyucularımıza haber verelim, GÜNGÖR, bu çeşit otopsilere devam edecektir.”; Tarık Buğra, “YOL’dan Mektuplar”, *Yol*, Sayı 4, 5 Ocak 1966.

kırılmaları takip etme noktasında o dönemin Türk solunun Güngör'ün eleştirileri karşısında hayli geri bir durumda olduğunu söylemek gerekir. Söz gelimi ancak Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni*'nde fikirlerini kısmen çarpıtarak değindiği Polonyalı İktisatçı Oskar Lange'nin Doğu Alman ekonomisi üzerindeki etkilerinin analizini de görmek mümkündür bu yazılarda.¹³⁴

Dolayısıyla Güngör nazarında tüm diyalektik materyalizm, sınıf, altyapı temrinlerine karşın Türk solunun bu kabul ve prensiplerle ilişkisi son derece zayıftır. Zira ona göre, “Türkiye’de komünizm hareketi iktisadî değil, kültürel faktörlere dayanmaktadır.”¹³⁵ Bu kültürel faktörler dolayısıyla da Erol Güngör inkılapçı zihniyet ve inkılapçı münevverlerden Sol’a ve Sosyalist aydınlara bir süreklilik ilişkisi kurabilmiştir. İnkılapçı münevverleri irdelediği yazıları ‘70’lerin ortasında olsa da, *Yol*’daki erken dönem yazılarında da inkılapçı münevverler ile sol aydınlar arasında bu rabıtaı kurmuştur. *Yol*’daki erken dönem yazılarını onun Sol’a hakimiyetinin, Sol’daki ulusal ve uluslararası tartışmaları etrafıca takip etmesinin ve sonuçta da bunlara karşı getirdiği derinlikli eleştirilerin iyi bir timsali olarak kabul etmek mümkün görünmektedir.

2.4. Gazete Yazılarında Millî Kültür Davası ve İslâm

Erol Güngör gazete yazılarında çoğunlukla aktüel siyaset üzerine yazsa da fikrî mesaisinin ana omurgasını oluşturan millî kültür inşası ve bu inşa için geliştirilmesi gerektiğini düşündüğü parametrelere de yazılarında yer verir. Bu bağlamda millî kültür inşası için yazdığı şu satırlar bir köşe yazısı formatının ve muhtevasının çok dışındadır;

Biz Türk millî kültürünü yeniden kurmak mecburiyetindeyiz, bu yolda kaybedilecek bir saniyemiz bile yoktur. Türk kültüründe açılan yaralar bu memlekette millî birliği bozacak kadar ağır olmuştur, gittikçe de ağırlaşmaktadır. Bu tahribatın neticesinde Türkiye’de birbirine yabancı, birbirine rakip, birbirine düşman zümreler doğmuştur; bu zümrelerden birinin saadeti öbürünün felâketi, birinin kahramanı öbürünün haini, birinin müttefiki öbürünün şarlatanı halinde idrak edilmektedir. Bu zümrelerin sadece inanç ve idealleri değil,

¹³⁴ Erol Güngör, “Bir Acı Hikaye”, *Yol*, Sayı 15, 23 Mart 1966, s. 4.

¹³⁵ Erol Güngör, “Aldatmaca”, *Yol*, Sayı 26, 8 Haziran 1966, s. 4.

dilleri de birbirinden ayırır. Türk milliyetçisi işte bu vahim ayrılıkları ortadan kaldırmak ve herkesi ortak bir millî kültür etrafında birleştirmek gibi mukaddes bir vazife almıştır.¹³⁶

Bu kutsî amaçları dolayısıyla da Türk münevveri, Türk politikacısı, Türk sanat adamı bu vazifenin bilincinde olmalı ve bunu hiçbir zaman aklından çıkarmamalıdır. Bu bağlamda ona göre ele alınması gereken temalardan biri de Türk müziğidir. Zira inkılâpçı münevverler eliyle, Batılılaşma adına Türk müziği resmî kurumlardan kaldırılmış ve bunun yerine Batı müziği konmuştu. Hatta “devrimci zihniyet Türk milletinin tarihi, dili ve her türlü kültür varlığıyla birlikte müziğini de lânetlemiş, onu önce okullardan sonra da Türk radyosundan kovmuştu.”¹³⁷

Ancak Güngör’e göre 1970’lerle birlikte Türk milleti iktisadî kalkınmanın yanında bir de kültür kalkınmasına girmiş bulunmaktadır. Böyle bir çaba içerisinde Türk müziğine de gereken yer verilecek ve böylelikle de Türk çocukları okullarda Türk kültürünün önemli bir bileşeni olan Türk müziğini de öğrenmiş olacaklardır. Hatta ona göre bu devlet politikası haline gelmeli; “milliyetçi hükümet bu iş üzerine süratle ve ciddiyetle eğilmelidir.”¹³⁸ Nitekim Güngör bu uyarılarıyla paralel şekilde Milliyetçi Cephe koalisyonunun Kültür Bakanı’nın Devlet Türk Müziği Korosu’nu kurma girişimini bütün Cumhuriyet dönemi Kültür Bakanlıklarının yaptığı en ileri hizmetlerden biri olarak vasıflandırmıştır.

Özellikle milliyetçi cephe koalisyonu kurulduktan sonra yeni hükümetten kültür konusundaki beklentilerini her fırsatta ifade eder. Hükümet programını ele aldığı bir yazısını ise şöyle bitirir; “Programdaki kültürel tedbirlere gelince, biz asıl kalkınmanın bu uzun vadeli ve köklü teşebbüslere bağlı bulunduğuna zaten inanıyorduk. Bu yüzden yeni hükümeti tebrik etmek ve ona yardımcı olmak isteriz.”¹³⁹ Ancak Güngör’ün kültür politikası alanındaki en hassasiyet gösterdiği konu hiç şüphesiz dil meselesidir. Özellikle CHP-MSP koalisyonunda TRT’ye İsmail Cem İpekçi’nin getirilmesini ve İpekçi yönetimindeki TRT’nin yayın dilini çok sert eleştirir.¹⁴⁰ Başta TRT’nin yayın dili olmak üzere, Türk dilinin kurtarılması ise ona

¹³⁶ Erol Güngör, “TRT’den Beklenen Hizmet”, *Orta Doğu*, 10 Haziran 1975.

¹³⁷ Erol Güngör, “Büyük Bir Kültür Hizmeti”, *Orta Doğu*, 3 Aralık 1975.

¹³⁸ Erol Güngör, “Türk Okulunda Türk Müziği Yok”, *Orta Doğu*, 7 Mayıs 1975, s. 8.

¹³⁹ Erol Güngör, “Hükümet Programı”, *Orta Doğu*, 9 Nisan 1975, s. 8.

¹⁴⁰ Erol Güngör TRT konusunda çok hassastır. TRT üzerine hayli yazı yazmıştır. İsmail Cem’i ve onu bu göreve getiren Bülent Ecevit’i hedef alır. TRT’nin ülkedeki tek basın-yayın olmasına vurgu yaparak TRT’de kullanılan dilin, öne çıkarılan başlıkların tüm toplumu etkilediğini ve bu yüzden

göre milliyetçi cephe hükümetinin en öncelikli meselesi olmalıdır. Güngör bu konuda açık ve tutarlı kanaatlere sahiptir;

Yeni hükümetin eğitim ve kültür politikasıyla ilgili görüşleri arasında bir de Türkçenin kurtarılması vardır ki bizim kanaatımızca hükümet programının bütün ruhu, en can alıcı noktası burada yatmaktadır. Türkçenin kurtarılması ile Türkiye'nin kurtarılmasını bir tutmak gerekir, çünkü her türlü ilim, sanat hatta teknik kalkınmamız sağlam bir millî dile ihtiyaç göstermektedir. Bir millet istiklalini kaybedebilir, sonra tekrar kazanabilir, yoksul ve perişan olabilir, yine refaha erişebilir. Ama dilini kaybederse millet olmaktan çıkar ve ancak bir hiç olur.¹⁴¹

Dolayısıyla da aslında Erol Güngör'e göre hükümet hiçbir şey yapmasa bile, bir tek Türk dilini kurtarsa her şeyi kurtarmış olacaktır. Erol Güngör'ün Milliyetçi Cephe hükümeti bakanlıklarından beklediği teşebbüsler bir anlamda karşılık bulmuşa benzemektedir. Nitekim milliyetçi cephe koalisyonunun Millî Eğitim Bakanı Ali Naili Erdem'in kamu kurumlarında Türkçe'nin geliştirilmesi yönündeki gayretleri ve resmî direktiflerini, tamimlerini memnuniyetle karşılaşmıştır. Güngör Ali Naili Erdem'i Tevfik İleri'den sonra "tek parti diktatörlüğünün eğitimimize yaptığı savleti göğüsleyecek kişi" olarak tavsif eder.¹⁴² Millî Eğitim Bakanlığının o günlerdeki Türk dili üzerine bir tamimi vesilesiyle yazdığı bir yazıda ise hem tamimin önemine dikkat çeker hem de bunun salt resmî kurumların gayretleriyle olmayacağını, meselenin daha geniş bir kesim tarafından ciddiyetle ele alınması gerektiğini belirtir; "Türk dilinin içine düşürüldüğü feci durumdan kurtarılması sadece Millî Eğitim Bakanlığının aldığı resmî kararlar olacak iş değildir. Her Türk aydını hayatının her anında ve her türlü faaliyetinde aynı hassasiyeti gösterirse o zaman bu karar geçerli bir hale gelir."¹⁴³

TRT'nin hayatî bir konumda olduğunu söyler. Erol Güngör'ün TRT ve İsmail Cem eleştirileri dolayısıyla mıdır, bilinmez, Bülent Ecevit de Milliyetçi Cephe koalisyonunu eleştirirken bir yerde şöyle der; "TRT faşizmin nasıl oluştuğunu anlatıyor diye onu kınayan gazetenin yazarlarından birini şimdi bu hükümet TRT'nin başına genel müdür olarak getirmek istiyor." Ecevit'in bu sözlerini Erol Güngör aktarır; Erol Güngör, "Yazık, Yazık...", *Orta Doğu*, 13 Mayıs 1975. Güngör bu sözleri Ecevit'in milliyetçi cephe hükümetine eleştirilerini sıralarken alıntılar ve yazının devamında diğer eleştirilerine cevap verirken buradaki "kınayan gazete yazarı" tabirine cevap vermez. Ecevit'in burada kimi ima ettiği, Erol Güngör'ü mü kastettiği belli değildir. Ancak etti ise de Erol Güngör'ün de bunu cevaplamadığını ya da yalanlamadığını not etmek gerekir. Nihai kertede ise I. Milliyetçi Cephe hükümeti döneminde TRT'nin başına önce Nevzat Yalçıntaş sonra da Şaban Karataş getirilecektir.

¹⁴¹ Erol Güngör, "Türk Dili ve Yeni Hükümet", *Orta Doğu*, 25 Nisan 1975.

¹⁴² Erol Güngör, "Türkçenin Kurtuluşu Yolunda", *Orta Doğu*, 4 Aralık 1975.

¹⁴³ Erol Güngör, "Yine Türkçe Üzerine", *Orta Doğu*, 6 Aralık 1975.

Dolayısıyla tüm aktüel yoğunluğuna rağmen GÜNGÖR'ÜN kendi fikrî gündeminin merkezinde yer alan temalara da sıklıkla eğildiği görülmektedir. Dil ve kültür meselelerinden başka, GÜNGÖR'ÜN aktüel gelişmeler dışında, belki aktüel meseleler vesilesiyle demek daha doğru olabilir, fikirlerini serdettiği bir diğer konu da din ve İslâm meselesidir. Ortadoğu'daki gelişmelere dair yazılarında İslâm'a dair görüşlerini ve özellikle inkılapçı zihniyet olarak tasvir ettiği anlayışın İslâm algısına dair tenkitlerini yazmıştır. Kendisinin bizatihi İslâm anlayış ve algılayış şekli de yazılarında bariz bir biçimde görülmektedir. Aşağıdaki sözleri 1975'in sonunda onun İslâm'a dair yorumlarını göstermesi açısından hayli manidardır;

İslâm dünyası zaman zaman duraklama ve gerileme devirleri geçirmiş olmakla beraber yeryüzündeki en yüce, en adaletli, en sade ve en insancıl sistemin sahibi olarak tıpkı geçmişinde olduğu gibi geleceğinde de parlak bir hayata namzet olarak beklemektedir. Hiçbir doktrin insanın bütününe İslâmiyet kadar kavrayamamış, hiçbir nizam onun kadar hayat gücü göstermemiştir. Bütün sıkıntılı günlerimizde, bütün felaketlerimizde ancak İslâmın bize en büyük örnekleriyle öğrettiği iman sayesinde teselli ve kuvvet buluyoruz. Kaynağını dünya nimetlerine dayandıran her heves bu nimetlerle kolayca söndürülebilir, ama Allah'a imanın verdiği gücü söndürecek hiçbir şey yoktur.¹⁴⁴

İslâm'ı bir din ve doktrin olarak böyle müdafaa eden Erol GÜNGÖR din adamlarını da koruyucu refleksler göstermiştir. MSP'nin 1970'li yıllarda sıklıkla dile getirdiği her köye bir imam tayini, İmam-Hatip okullarının durumu gibi tartışmalar vesilesiyle GÜNGÖR bu konulardaki görüşlerini izhar eder. Ona göre din adamlarına ama özellikle İmam-Hatip mezunlarına yönelik tepkiler bir usul meselesi olmaktan ziyade bir zihniyet meselesi, bir zihniyetin bu vesile ile kendi ifşa etmesidir. GÜNGÖR bu zihniyetin din adamları ve İmam-Hatiplilere yönelik tutumunu şöyle tasvir eder;

Din eğitimine olduğu kadar din eğitimi görmüş olanlara da eskiden beri bazı çevrelerde duyulan husumetin sebebi gayet iptidai bir inkılapçılık ve ilerencilik anlayışıdır. ... Türkiye'de bütün geri kalmışlığın dinden ve din adamlarından doğduğunu söyleyen sözde-aydınların sayısı hayli kabarıktır. ... Din adamına karşı husumetin başlıca sebebi sahillik, tembellik ve kıskançlıktır. Hiçbir bilgisi olmayan, hiçbir şeyi beceremeyen, devlet kesesinden bedava yaşayan bir zümre kendi saltanatını tehlikeye düşürebilecek olanlara karşı Haçlı Seferi başlatmıştır.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Erol GÜNGÖR, "Bayram ve Figan", *Orta Doğu*, 13 Aralık 1975.

¹⁴⁵ Erol GÜNGÖR, "Fırsat Eşitliğini Kimler İstemez", *Orta Doğu*, 5 Ocak 1976.

Bu yüzden de ona göre, esas karşı olunan şey dindar mühendis, dindar hukukçu, dindar doktor, dindar subay vs.'dir. İnkılapçı ve ilerici çevrelerin kendilerine bir kast sistemi oluşturmaya çalıştıklarını söyleyen Güngör, bu çevrelerin iktidar odaklarının bulunduğu Cumhuriyet'in ilk elli yılında memlekete ne kattıkları, ülke kalkınmasını ne seviyeye getirebildikleri üzerine de pek bir sorumluluk kabul etmediklerini ekler. Dolayısıyla Erol Güngör İslâm'ın anlaşılması ve algılanışı üzerine olduğu kadar Türkiye'de yaşayan Müslümanların sorunlarına da başyazılarında sıklıkla yer vermiştir.

Bunların dışında Güngör'ün İslâm üzerine düşüncelerinden kesitler görebileceğimiz yoğunluklu metinlerini yukarda bahsi geçen 1976 tarihinde İstanbul'da tertip edilen İslâm Konferansı Teşkilatı'nın 7. Dışişleri Bakanları Konferansı vesilesiyle yazdığını söylemek mümkündür. Dışişleri Bakanları Konferansı vesilesiyle yazdığı yazılarda Güngör bu konferansın Türkiye'de düzenlenmesinden ve Türkiye'nin de aktif bir katılımcı olmasından son derece memnuniyet duyar. Söz konusu yazılarında İslâm hakkındaki yanlış olduğunu düşündüğü kanaatleri ele alır ve bu yanlışlıklara kendi açıklamasıyla itiraz eder.

Ona göre, İslâm'a yaklaşımdaki esas hatalardan birisi İslâm'ın her şeyden önce bir dünya görüşü olduğu ve kendine mahsus bir medeniyet telakkisine sahip olduğunun görülmemesi ya da bilinmemesidir. Ancak daha büyük anlaşmazlık noktası ise, İslâm'ın gerilemesinden kimlerin ya da hangi faktörlerin sorumlu olduğudur. Güngör bu noktada gerileyenin esas olarak İslâm değil Müslümanlar olduğunu, bir din olarak İslâm ile onu hayata tatbik eden Müslümanlar arasında bir tefrik yapılması gerektiğini vurgular. Bu sebeple de ona göre eksik ya da geri kalan İslâm değil, Müslüman dünyasıdır ve bunun en büyük sebebi, "elindeki sistemi değişik bir dünya karşısında yenilemeyi bilmeyişidir."¹⁴⁶ Oysa İslâm, Güngör nazarında, zamana ve mekâna bağlı olmayan, tüm dünyaya hitap eden bir dindir ve onu özüne uygun bir biçimde yorumlamak da imkân dahilindedir.

¹⁴⁶ Erol Güngör, "Bir Medeniyetin Kavgası", *Orta Doğu*, 13 Mayıs 1976. 14 Mayıs tarihli yazısında ise, İslâm ülkelerinin petrol gibi vasıtalarla imkânlarını irdeler ve yazısını şöyle bitirir; "Ümit edilir ki İslâm ülkeleri kendi aralarında bütün ülkelerin kalkınmasını finanse eden ve aynı zamanda bu kalkınmayı kontrol eden üst seviyede bir teşkilât kurarlar." Bakınız; "... Ve Öbür Gerçekler", *Orta Doğu*, 14 Mayıs 1976. Güngör'ün bu ümidinin gerçekleşmesi yönünde 1990'lı yıllarda, Necmettin Erbakan'ın öncülüğünde D-8 gibi oluşumlar kurulmaya çalışılmış ancak istenilen neticeler elde edilememiştir.

Son olarak İnan İslâm Devrimi üzerine yazdığı bir yazıda ise, bu hareketi İslâm uyanışının önemli bir adımı olarak görmektedir. Bizatihi İslâm'ın bu hareket vesilesiyle ne ifade ettiğini ise şöyle tasvir eder;

İslâm bugüne kadar Müslüman ülkelerde kendine alternatif olarak çıkan bütün doktrinleri bütün politik ve mistik hareketleri yenmiştir. İslâm ülkelerinin tarihi İslâmı yersiz gören doktrinlerin mezarlığı haline gelmiştir. Fakat İslâm yaşıyor ve yeni bir medeniyet hareketine maya olacak kadar canlı görünüyor.¹⁴⁷

Hem tekil olaylar üzerine yazdığı yorumlarından hem de genel olarak İslâm hakkındaki değerlendirmelerinden ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır; Erol Güngör'ün İslâm'a ilgisi 1980'lerde başlamış değildir. Esas fikrî mesaisi, millî kültür ve milliyetçilik gibi temalar üzerinden şekillenmekle beraber genelde din ve özelde İslâm'ı fikri mesaisinin merkezinde tutmuştur. İslâm'ı Türklüğün vazgeçilmez bir bileşeni olarak kodlamasının bunda elbette payı vardır; ancak bunu bir şekilde “Türk-İslâm Sentezi”¹⁴⁸ bakışıyla Erol Güngör'ün din ve İslâm algısını açıklamak tabloyu biraz eksik okumak olacaktır. Bir başka deyişle, Türk-İslâm Sentezi gibi özellikle 1980'lerle popülerleşen fikrî terkiplerin Güngör'ün İslâm algısıyla ilişkilendirilemeyeceğini söylemek mümkündür. Onun İslâm'a yaklaşımı çok daha derinlikli ve vukufuyetlidir. Bu derinlik İslâm'ı bir medeniyet olarak ele almasında, Müslümanların geri kalmasında hiçbir zaman bir din olarak İslâm'ı sorumlu

¹⁴⁷ Erol Güngör, “İslâm Cumhuriyeti”, *Ayrıntılı Haber*, 4 Nisan 1979, s. 4. Güngör bu yazısını, “Bu noktalar üzerinde derin derin düşünmeden akıl yormadan batılı ağzıyla ezbere konuşmaktan Türk aydınları kaçınmalıdır.” diyerek bitirmektedir. Burada dikkat çektiği husus, onun meseleleri yaklaşımındaki perspektifi vermesi açısından önemli bir noktadır.

¹⁴⁸ Türk-İslâm sentezi, aynı adla bir kitap yazan ve ölümünden sonra kitabı yayımlanan İbrahim Kafesoğlu'yla özdeşleşen bir terkiptir. Aydınlar Ocağı'nın ilk başkanı da olan Kafesoğlu milliyetçi camianın önde gelen tarihçilerinden biridir. *Türk-İslâm Sentezi* adlı eseri Kafesoğlu'nun ölümünden sonra, 1985 yılında yayımlanmış ve 12 Eylül sonrası temel devlet felsefesi olduğu gerekçesiyle sol kesim tarafından kıyasıya eleştirilmiştir. Türk-İslâm sentezi temelde Türk ve İslâm kültürlerinin tarihsel süreçte karşılaşma ve kırılma noktalarını tespit ederek ikisinin bir araya gelmesinden husule gelen sosyo-politik kültürü ifade eder. Bu terkiplerin en önemli tarafı süreci tarihsel boyutuyla okumasıdır. Söz gelimi Türklerin birçok farklı dine geçmesine rağmen İslâmiyet'i daha daha rahat benimsemelerindeki sebepler bu terkiplerin doğuşundaki önemli faktörlerden biridir. Zira Kafesoğlu'na göre eski Türk inançlarıyla İslâm dininin esasları arasındaki yoğun benzerlik ve korelasyon bu terkiplerin meydana gelmesindeki en önemli faktördür. Bu yüzden de ona göre bu terkiplerin coğrafi olarak başlangıç yeri Horasan'dır. Kafesoğlu başlangıçtan günümüze bu süreci dinamik bir şekilde okur ve İstanbul'un Fethi, Bursa'nın Fethi, Yavuz Sultan Selim'in Şiilerle mücadelesi ve Mısır'ı fethetmesi gibi hadiseleri dönüm noktaları olarak zikreder. Dolayısıyla da Türk-İslâm sentezi “1000 yıldan beri bütün dış belirtileri derin mânâsı ile her İslâm-Türk siyasî kuruluşunda devam etmiştir.” Bakınız; Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2020, s. 197. Fark edilebileceği gibi Güngör'ün İslâm kurduğu ilişkiyi Türk-İslâm sentezi şeklinde okumak doğru bir yorumlama olmayacaktır. Zira o İslâm'a esas olarak günümüz sorunları bağlamında yaklaşır ki hem de İslâm hem de tasavvuf üzerine olan metinlerinde esas “Bugünkü” meseleler zaviyesinden konuya yaklaşır.

tutmamasında ve mevcut durumlarda dahi bizatihi İslâm'ın yaratıcı potansiyeline duyduğu inançta kendini göstermektedir.

Açıkça görülebileceği gibi Güngör' n İslâm'a ilgisinin 1980'lerde başlamadığını vurgulamak gerekir. Aksine düşüncesinin merkezinde hep bir şekilde İslâm ve Müslümanların meseleleri vardır. Bu ilgisinin belki 1980'lerle beraber daha da yoğunlaştığı söylenbilir; nitekim bu yoğunlaşma sonucunda da doğrudan İslâm'ı ve İslâmî meseleleri irdelediği mezk r kitapları ortaya çıkmıştır. D ş ncelerindeki istikrar ve süreklilik noktasında da şu hususun vurgulanması gerekir; Güngör' n 1976 tarihli İslâm hakkındaki değerlendirmeleri ile 1981 yılında yazdığı *İslâmın Bugünkü Meseleleri* eserindeki İslâm değerlendirmeleri nerdeyse kelimesi kelimesine aynıdır. Bu da İslâm gibi temel ve Güngör düşüncesindeki kurucu momentlerden birinde onun istikrarlı bir düşünüş istikameti olduğunu göstermektedir.



SONUÇLAR

Aydın/Entelektüel fenomeninin kadim zamanlardan günümüze farklı tarz ve tiplerde örnekleri olduğu iddia edilse de, sosyo-kültürel ve politik bir aktör olarak aydın modern dönemde ortaya çıkmıştır. Halkın genelinin üstünde bir eğitim ve formasyonu olmasının yanı sıra aydın esas olarak siyasî ve toplumsal konularda duyarlılıkları olan ve halk nezdinde de sorun alanlarında kendilerine yol göstermesi beklenen bir kişiyi temsil eder. Bu husus en genel anlamda modern aydını önceki okuryazar zümresinden ayıran hasletlerin başında gelmektedir.

Aydının modern dönemdeki hikayesinin Dreyfus Davasıyla başlatılması onun bu ayırt edici yönünden ileri gelmektedir. Dreyfus Davasıyla birlikte tüm toplumu ilgilendiren bir olaya aydın müdahale etmiş; sorumluluk almıştır. Bu sebeple 1900'lerden itibaren aydına biçilen misyon artarak devam etmiş ve 20. yüzyıl boyunca aydının kitlelere öncülük ve rehberlik etme misyonu belirleyici olmuştur. Aydın popülaritesinin artması ve kitleler üzerinde daha etkin olmasıyla aydına yönelik çözümler de artmaya başlamıştır.

Julien Benda aydına bir misyon biçip onu bu misyon çerçevesinde ele alan isimlerinden başında gelmektedir. Hakeza Antonio Gramsci'nin de aydın analizi ve tasnifleri aydın sosyolojisi literatürünü şekillendiren en etkili örneklerden biridir. Gramsci ve Benda'nın yanı sıra Foucault, Said ve Sartre gibi isimlerin aydın yaklaşımlarındaki temel faktör onun iktidarla ya da iktidar süreçleriyle olan ilişkileridir. Benda ve Said entelektüeli mevcut sosyo-politik iklime muhalif bir şekilde tasvir ederken Gramsci, Foucault ve Sartre gibi isimlerde aydının politik olarak da doğru işler yapabileceği, kendi fikirlerince haklı yerde durabileceği kanaati hakimdir.

Bu bağlamda aydın yaklaşımlarına dair gözden kaçırılmaması gereken husus aydına belirli bir sınır ve misyon biçen bu isimlerin kendilerinin de bir aydın olması ve dolayısıyla kendi çizdikleri çerçeveye teorik ve pratik olarak ne ölçüde uyumluluk gösterdikleridir. Söz konusu isimlerin aydın yaklaşımları ve kendi entelektüel serencamlarından çıkan sonuç, genel anlamda çizdikleri aydın profiline tam anlamıyla uyum gösteremedikleridir. Gramsci gibi istisnalar olmakla beraber,

umumiyetle şahsî entelektüel serencamla ideal bir aydın tasavvuru arasında birtakım çelişkilerin kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Benda'nın milliyetçiliği aydınları zehirleyen bir olgu olarak tasvir etmesine rağmen bizatihi kendisinin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanları kitle imha silahlarıyla yok etmeyi isteyecek bir ultra-milliyetçiliğe evrilmesi bunun tipik göstergelerinden biridir.

Aydın yaklaşımlarında ikinci husus, bu yaklaşımların çerçeveselendiği dönemin şartlarının göz önünde tutulması gereğidir. Zira canlı-kanlı bir varlık olarak aydın içinde bulunduğu sosyo-politik iklimden mutlak surette etkilenmiştir. Bu etkilenmesi ilgili kişinin genel fikriyatına yansıdığı gibi onun aydına biçtiği misyonun şekillenmesinde de büyük pay sahibidir. Gramsci'nin aydın analizlerinin büyük oranda dönemin İtalya şartlarının etkisinde olması bu kabilden bir örnektir. Ayrıca aydın yaklaşımlarında belirleyici olan isimlerin fikrî bütünlüğünün nazarı itibara alınması gerekmektedir. Genel fikrî bütünlükten yoksun, bunu dikkate almadan salt A ya da B kişinin aydın tanım ve tasniflerini doğru ve ideal aydının karakteristiği olarak belirlemek çoğunlukla indirgemeci bir sonuca sebep olmaktadır.

Dolayısıyla her aydın yaklaşımı ve tarifinin entelektüel, toplumsal, kültürel ve politik birtakım angajmanlarının olması kaçınılmazdır. Bu angajmanları dikkate almadan bir aydın tanımı belirlemek ve ideal aydın olarak bu noktadan hareket etmek eksik ve hatta yanlış neticeler doğuracaktır. O halde evrensel kabul edilebilecek bir aydın yaklaşımından söz etmek oldukça zordur; siyasî ve toplumsal bağlamda ve hatta ilgili düşünürün şahsî yönleri üzerinden şekillenen tekil aydın yaklaşımlarından söz etmek daha isabetli olacaktır.¹ Elbette bu yaklaşımlardan birini doğru ve ideal kabul etmek de mümkündür; ancak bunun objektif bir aydın kıstası olarak sunulması ve herkes tarafından da böyle kabul görmesinin beklenmesi imkân dahilinde olmayacaktır.

Dünyadaki diğer örneklerinde de görülebileceği üzere, Türkiye'de aydının serencamı kendine has bir rota izlemiştir. Türk modernleşmesinin özgül yanlarının da izlerini taşıyan bu yolda Türk aydını sürekli bir yokluk ithamıyla² karşı karşıya kalmıştır. Türk aydınının olmadığını iddia eden görüşlerin baskın özelliği aydının iktidarla ilişkileri bağlamında eleştirel bir pozisyonda olması gerektiği tezine dayanmaktadır.

¹ Söz gelimi Julien Benda'nın yaklaşımı siyasî ve toplumsal bağlamı göstermesi açısından iyi bir örnekten Edward Said'in entelektüel tasvirinde şahsî yönlerinin ağırlığı daha belirgindir.

² Türk aydını bu şekilde, varlığı değil de yokluğuyla ele alan metinler için tezimizin IV. Bölüm, I. Kısımındaki "Türk Düşüncesinde Aydın Tasvirleri" başlığındaki tartışmalara bakınız.

Türkiye’de aydının devlet ve daha özeldede bürokrasiyle iç içe bir gelişiminin olması onun yokluğuna ya da “gerçek bir aydın” olamayışına dayanak olarak gösterilmektedir. Ancak bu tutum Türkiye’nin özgül şartlarını göz ardı eder. Tezin birinci bölümünde tartışıldığı gibi aydına salt muhalif bir pozisyon çizen yaklaşımlar aydın anlayışlarının ancak bir kısmını oluşturur. Bu anlayışların da etraflıca, tarihî ve sosyo-kültürel analizleri yapıldığı takdirde pür bir muhaliflik anlayışının aslında çok da gerçeği yansıtmadığı görülmüştür.

Bir aydın telakkisine yaslanıp buradan Türk aydınını itham ve butlan ilan etmek yerine, onun karakteristik özelliklerini tespit etmek gerekmektedir. Bu çalışmada Türk aydını böyle bir yaklaşım etrafında ele alınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla her şeyden önce Türk modernleşmesinde aydının yerinin ve çoğunlukla da merkezî kabul edilen yerinin sorunsallaştırılması gerekmektedir. Bu bağlamda aydın, Türk modernleşmesi ve daha genel anlamda Türkiye’nin sosyo-politik havzasında her daim önemsenmiştir. Tam da bu yüzden Cumhuriyet’in ilanında sonra nerdeyse on yılda bir (söz gelimi, 1930’larda Kadro, 1950’lerde Forum, 1960’larda Yön ve kısmen Yol, 1970’lerde milliyetçi-muhafazakâr aydınlar gibi) önemsenen, dikkate alınan aydın hareketlerinden söz edilmektedir.

Türk düşüncesinde aydının önemli bir mevki işgal etmesinin birkaç sebebinden söz edilebilir. Bunlardan biri Türk modernleşmesinin karakteristik yapısıyla ilgilidir. Zira Türkiye’de modernleşme tepeden ve devlet ricali eliyle olduğu için Batı’yı, moderniteyi daha iyi bildiği düşünülen isimler olarak aydınlar öne çıkmıştır. Aydın bir anlamda Türk modernleşmesinde Batı’yı tanıyan ve tanıtan; toplumu modernleştirmesi, ona bu konuda öncülük etmesi gereken bir figür olarak telakki edilmiştir. Bu yüzden her kriz döneminde aydın suçlu bulunmuş; her arayış döneminde yeni bir aydın hareketinden söz etmek mümkün hâle gelmiştir.

Modernleşmenin bu yapısal boyutundan başka, Türk-İslâm medeniyetinde alim-ulemanın pozisyonu toplumun aydına yönelik beklentisinde belirleyici olmuştur. Türk-İslâm geleneğinde toplumu bir arada tutan tutkal, Erol Güngör’ün deyişiyle onun ortak kültürünü oluşturan, temel norm din ve dolayısıyla İslâm olmuştur. Ulema ise dinin hâkim olduğu bir toplumda dinî bilgiye en hâkim sınıf sıfatıyla en itibarlı kesimlerden biri olmuştur. Ayrıca ulemanın, toplumdan ayrı ruhbanvari bir yapısının olmaması, alimin en önemli hasletinin ilmiyle amel etmek şeklinde telakki

edilmesi onun toplum katındaki nüfuzunu artıran hususlardan biridir. Tarihte sadece toplum için değil, devlet katında da ulema-Şeyhülislam, yer yer sembolik kalsa da, en itibarlı kurumlardan biridir. Şeyhülislam'ın Sadrazam'a değil doğrudan Padişah'a bağlı olması bunun bariz göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.

Üçüncü olarak da Türk aydını sadece modernleşmede geç kalmış bir toplumu modernleştirmeye çalışan modernleştiriciler konumunda değildir. Onlar, aynı zamanda çöken bir İmparatorluğun çöküşünü durdurmaya çalışmış; “devleti kurtarmak” misyonunu eğitim ve okuryazarlık dönemlerinin her safhasında hissetmiş ve bu misyon üzere politik ve kültürel angajmanlara girişmiştir. Böylelikle modernleştirme misyonu ile devleti kurtarma ülküsünü aynı potada eritmek, birinin diğerinin reddetmeyeceği bir denklem husule getirmek zorunda kalmışlardır. Ancak amaçlarında muvaffak olamadılar; İmparatorluk yıkılmıştır. Yine de modernleşme misyonu ve devleti ihya ve inşa etme ülküsü Cumhuriyet dönemine de miras kalmıştır. Bu ülkü zaman zaman “inkılabın ideolojisini yapmak”, “Batılı demokratik usulleri Türkiye’de de tatbik etmek”, “kalkınma davasına omuz vermek”, ya da “millî bir kültür inşa etmek” gibi farklı tarz ve anlayışlarla devam etmiş ve hâlâ da etmektedir.

Türk aydınının serencamını bu şekilde, tarihsel ve kültürel bağlamı içerisinde ele aldığımızda, tekil aydın örneklerini çözümlene, onların fikirlerini bir bütünlük içerisinde anlamlandırma ve bilhassa aydın tasavvurlarına nüfuz etme imkân ve potansiyeli daha da mümkün hale gelmektedir. Erol Güngör de Türk aydınının artıları ve eksilerini uhdesinde barındıran aynı zamanda da Cumhuriyet dönemi Türk aydınlarının önde gelen simalarından biridir. O da kendinden önceki aydınlar gibi kendini topluma öncülük edecek, devlete yardım edecek bir aydın misyonuyla mücezzeh konumlandırmıştır.

Erol Güngör'ün aydın telakkisinin Mannheim başta olmak üzere belli başlı aydın yaklaşımlarıyla yakınlaşan bazı yönlerini ortaya koymak mümkündür. Mannheim başka bir sosyo-politik bağlam içerisinde entelektüeli incelerken, Erol Güngör ise bambaşka bir sosyo-politik ve kültürel bağlamda aydın tasavvurunu şekillendirmiştir. O halde benzeşen yönleri ve etkilenimleri baki kalmakla beraber, Erol Güngör'ün aydın tasavvurunu ve bizatihi bir aydın olarak Erol Güngör'ü ancak Türk aydınının

geleneği, tarihsel mirası ve karakteristik özellikleriyle anlamak ve anlamlandırmak bu tezin ana amacı doğrultusunda elzem bir durumdur.

Bu bağlamda Erol Güngör'ün Türk aydın geleneği içerisinde kendisini farklılaştıran birtakım hasletlerinden söz etmek gerekir. Her şeyden önce Güngör, fikrî istikameti itibariyle kompakt ve bütünsel bir fikriyata sahip bir kişiliktir. Güngör'ün kendine biçtiği misyon, modern bir Türk kültürü yaratmak ve bunun yollarını aramaktır. Bu misyonu, erken dönem yazılarında görmek mümkündür ve entelektüel serencamı boyunca Güngör, hep bu misyon çerçevesinde entelektüel ve fikrî bir faaliyet içerisinde olmuştur.

Erol Güngör'ün ilgilendiği temel konularından biri olan millî kültür inşa etmek kapsamlı bir amacı ifade eder; zira kültür dil, din, tarih gibi geniş çaplı konularla ilgilenmeyi ve bunlar üzerinde müdahalelerde bulunmayı icbar eder. Erol Güngör dil, tarih, din, İslâm ve hatta tasavvuf gibi konulara kafa yormuş bir aydındır. Akademinin sınırları içinde kalmamış, mesleğinin bilgilerini ve metodunu Türkiye'nin meselelerine uygulayarak Türk aydınlarının dikkatine sunmayı kendine en âlî misyon olarak seçmiştir. O bir akademisyen ve bilim adamı olmanın yanı sıra bir aydın ve mütefekkir sıfatlarını haiz bir düşünce istikametine sahiptir. Zaten aydın ve mütefekkir kimlikleri de bilim adamı kimliğinden bağımsız değildir. Ancak en nihayetinde onun için en önemli amaç, Türkiye'nin meselelerine dokunmak, siyasî ve entelektüel kamuoyunun meselelere dikkatini çekmeye çalışmaktır. Ancak böyle bir bağlam içerisinde ele alınmasıyla onun farklı yönlerini, kendinden önceki aydınlarla süreklilik ve kırılmalar gösterdiği alanları ve en önemlisi bir aydın olarak Erol Güngör'ü diğer aydınlardan bu tezin amaçları üzerinden ayırmlaştıran özellikleri tespit etmek imkân dahilinde olacaktır.

Bu tespitleri ortaya koyduğumuz tezin amacı doğrultusunda ele alırsak, Erol Güngör'ü farklılaştıran hususlardan birisi onun aydın merkezli bir düşünce sistematiğine sahip olmasıdır. Tezde sık sık zikredildiği üzere, Erol Güngör Türk modernleşmesi ve Türk düşüncesine, Türkiye'nin siyasî ve toplumsal sorunlarına büyük oranda aydın merkezli bir yaklaşım içerisinde olmuştur. O, Türk modernleşmesini daha çok aydın üzerinden bir incelemeye tabi tutar. Ona göre modern bir millî kültür kurmada görevli addettiği Türk aydınının mevcut durumu diğer alanların da aslında bir izdüşümü mahiyetindedir. Zira Türk aydınının durumu

ile siyasî ve toplumsal buhranlar arasında bir korelasyon kurması bunun bariz bir göstergesidir.

Erol Güngör'e göre cemiyetin ckşnde de ykselişnde de büyük pay ve sorumluluk aydınlara düşmektedir. Güngör'n aydını sadece ckşten ve başarısızlıklardan dolayı eleştiri konusu yapmaması, aynı zamanda yeniden kuruluş ve inşa için de başat rolü ona vermesi dikkate değer bir husustur. Zira onun fikriyatında aydın yeni bir Türk kültürü kurulmasında, İslâm medeniyetinin ihya ve inşa edilmesinde başrolde olacaktır. İslâm'ın, daha doğru bir deyişle Müslümanların mevcut sorunlarını ele aldığı *İslâmın Bugünkü Meseleleri* eserinde, İslâm dünyasının sorunlarını ve arayışlarını tasvir ettikten sonra, yeni bir İslâm medeniyeti için aydınlara işaret etmektedir. Zira ona göre, her Şeyden önce medeniyet siyasetçilerin değil, sanatkârların ve aydınların omuzlarında yükselecektir. Aynı Şekilde modern bir Türk kültürü kurulmasında da esas olarak aydınları sorumlu görür ve kendisini de bu sorumluluğunun gereklerini yerine getirmeye çalışan bir aydın olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan Erol Güngör düşüncesinin dinamiklerine etraflıca nüfuz edebilmek için onun fikri beslenme kanallarını da nazarı itibara almak gerekmektedir. Erol Güngör fikren milliyetçiliğe yakın bir isimdir. Ancak onun gerek aydın analizlerinin gerekse de milliyetçilik anlayışının etraflıca anlaşılabilmesi için entelektüel portresini besleyen faktörlere de odaklanmak yerinde olacaktır. Din yönü güçlü ve taşrada olmasına rağmen köklü bir aileden gelmesi, İstanbul'daki talebelik ve hocalık dönemlerinde Marmara Kırathanesi çevresiyle iştigal etmesi, bilhassa üzerinde durduğu tercüme faaliyetleri ve hatta tercümeye yaklaşımı, eserlerinin yayımlanış süreci, Aydınlar Ocağı çevresiyle etkileşimi ve son olarak kısa süreli rektörlük deneyimi bunlardan bazılarıdır. Erol Güngör düşüncesini bu arka planı dikkate almadan anlamaya ve açıklamaya çalışmak birtakım kliş yorum ve değerlendirmeleri de beraberinde getirecektir. Söz gelimi sıklıkla itham aracı edilen Güngör'n anti-komünizminin diğer milliyetçi aydınlarla mukayese edilemeyecek bir farklılık arz ettiğini belirtmek gerekir.³

³ Erol Güngör'n anti-komünizminin mahiyetine ilişkin bir tartışma için bu çalışmanın IV. Bölümündeki "Ayrıksı Bir Anti-Komünizm" kısmına bakınız.

Elbette Erol Güngör hem Türk aydınının tarihî serüveninin izlerini taşır hem de döneminin milliyetçi-muhafazakâr aydınlarıyla ortaklaşan yönlere sahiptir. Dolayısıyla Güngör milliyetçi-muhafazakâr aydınların kendilerinden önceki aydın geleneğinin birçok özelliğini taşımakta olan bir figürdür. Güngör bu zihnî ve yöntemsel birikimi kendi dönemlerinin siyasal ve toplumsal olaylarını yorumlarken de fikirlerini diğerk alanlarda geliştirirken de yer yer devam ettirir. Öte yandan anti-komünizm gibi milliyetçi aydınlara kurucu bir kimlik olarak hasredilen hususlar Erol Güngör özelinde sorgulanması gereken bir durumdur. Zira onun entelektüel ve fikrî bütünlüğü açısından bakıldığında anti-komünizm olarak görülen birçok fikirleri için şu söylenebilir; anti-komünist bir iştiyak ve atmosfer olmasa da tespitlerimize göre Erol Gngrn birçok konuda benzer düşünceler serdedeceğini söylemek mümkündür. Bir başka deyişle anti-komünizm onun düşüncelerinde kurucu ve belirleyici bir faktör değildir. Biraz da dönemin sosyo-politik iklimi sebebiyle bazı tespit ve değerlendirmeleri anti-komünizm çatısı altına sokulabilmektedir; o kadar.

Öte yandan salt bu konjonktürel bağlam içerisine hapsolmek da birtakım muayyen amaçlara matuf yorumlara sebebiyet verebilmektedir. Böyle bir durumdan kaçınmak için dönemin sosyal, siyasal ve kültürel bağlamına ek olarak, tarihî aydın geleneği ve zihniyeti de mutlak surette dikkate alınması gereken önemli hususlardır. Türk düşünce geleneğinde Erol Gngre kadar siyaset ve devletle haşır neşir, devlet etrafında gelişmiş bir fikrî birikim ve aydın geleneği olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim Güngör de bu gelenekten nasibini alan ve bu geleneğin tam ortasında konumlandırabileceğimiz bir isim olarak nitelendirilebilir. Özellikle günlük ve haftalık süreli yayınlardaki yazılarıyla onun aktüel meseleler karşısındaki pozisyonunu tespit etmek mümkündür.

Aktüel siyasete yaklaşımında ilim adamlığı kimliğini bırakmadığını söylese de, özellikle günlük gazete yazılarında nispeten daha polemikçi bir Erol Güngör portresiyle karşılaşıldığını söylemek gerekir. O genelde CHP, Bülent Ecevit, İsmet İnon gibi parti ve isimlere karşı muhalif bir pozisyonda iken, MHP ve Alparslan Trkeşe daha yakın durmuştur. MHP ve Trkeşe yakın durması ise milliyetçi hareketi her şeyden önce siyasî bir hareket olarak değil de milliyetçi düşüncenin bayraktarlığını yapan bir hareket olarak tavsif etmesinden kaynaklıdır. Öte yandan askerî konularda ve devlet ricaline karşı ise hep saygılı ve hrmetkr tutumu dikkat

çekicidir. Orduya duyduğu alâkanın birtakım hususi sebepleri olsa da, özellikle de askerî müdahaleler karşısındaki tavrının eleştiriye açık olduğunu not etmek önemli bir durumdur. Bu konulardaki tutumunun kendisinin de önemsedığı tenkitçi aydın tavrının sınırlarını bir hayli zorladığı görülmekte ve tezde de tartışılan aydın yaklaşımlarından organik aydın anlayışını haklı çıkaran bir görünümü bize sunduğunu belirtmek gerekir.

En nihayetinde şunu söylemek mümkündür; Erol GÜNGÖR 1960 ve '70'lerde Türkiye'nin toplumsal ve politik olarak en aktif döneminde yaşayan, yazan ve bu politik aktivasyonu ziyadesiyle his ve tecrübe eden bir aydındır. Ancak Erol GÜNGÖR asla politik angajmanları ve siyasî tarafgirlikleriyle mahdut bir isim değildir. İslâm ve Türk kültürünün çağdaş meseleleri gibi çalışmaları başta olmak üzere, sosyo-politik iklimden etkilenen ve beslenen; ve fakat bunların kalıpları ile sınırlandırılmayacak entelektüel bir ufuk ve idrâk vardır GÜNGÖR'ün düşüncelerinde.

Erol GÜNGÖR gibi hep belirli kalıp ve klişelerle incelenen ve bu yüzden de hep aynı şeyleri tekrar ettikleri su-i zannına maruz bırakılan birçok isim için de aynı durum geçerlidir. Siyasal olanın ve devlet mefhumunun önceliği ve merkeziliği Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi için haklı bir tespit olabilir; ancak bunu tespit olmanın ötesinde bir itham aracı olarak ele almak ve Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesini, Erol GÜNGÖR gibi aydınları politik aktivasyonun sınırlarına hapsedmek kabul edilebilir bir tutum gibi görünmemektedir. Bütün aydınların iktidarla ilişkileri onların aydın kimliğini izhar etmesi açısından bir göstergedir. Ancak bu onun aydın kimliğinin ancak kısmî bir boyutunu izhar eder. Sadece iktidarla ilişkileri değil, herhangi bir aydının herhangi bir konudaki spesifik görüşleri ya da tutumu üzerinden onun hakkında genelleyici ve bütünleyici bir portre ortaya çıkarmak ilgili aydının düşünsel parametrelerinin diğer yönlerini ıskalamaya veyahut da bu yönlerine önyargıyla yaklaşmaya sebebiyet verebilmektedir.

Türkiye'deki milliyetçi-muhafazakâr aydınlar için anti-komünizm ya da organik aydınlık ithamları temel önyargıları oluştururken sol/sosyalist aydınlar için de yerli olmama, darbeci ya da Kemalist olma gibi ithamlar karşıt yönden önyargıları beslemektedir. Elbette bunu söylemek bilhassa Peyami Safa gibi isimlerin anti-komünizmini görmezden gelmek ya da Doğan Avcıoğlu gibi bir ismin askerî ihtilal arayışını yok saymak demek değildir. Bunu söylemekteki amaç aydınların diğer fikir

ve tutumlarını da göz önünde tutmak ve dolayısıyla tekil bir konudaki ya da hayatının belli bir dönemindeki tavrından dolayı onu değerlendirmemektir. Bu türden çalışmaların muradı Türk aydınını ve müstakil olarak herhangi bir aydın kişiliğini bütüncül bir şekilde anlamaya çalışmak yerine onu belli ön kabullerle itham etmek şeklinde izah edilebilir. Oysa böylesi bir tutum düşünsel geleneğin etrafıca ve yeterince ele alınmamasından ileri geldiği gibi, günümüzün problemlerinin çözüm arayışında bu fikrî mirastan mahrum kalmak gibi bir sonuca da sebebiyet verebilmektedir. Bu yüzden Türk aydın geleneğini ve Türk düşüncesinin temel dinamiklerini göz ardı etmeksizin her bir Türk aydınına kendi tekil, nevi şahsına münhasır düşünce ve idealleri çerçevesinde yaklaşmak ve ancak bundan sonra o aydının düşüncelerindeki tekrarları, klişeleri ya da süreklilik ve kırılmaları tespit etmek gerektiği söylenebilir.

Bu tespitler çalışmada görüşlerini incelediğimiz Erol GÜNGÖR için de geçerlidir. Şayet GÜNGÖR'ün de seçmeci ve indirgemeci bir şekilde bazı konulardaki fikirleri ele alınırsa bütüncül bir GÜNGÖR portresinden ziyade objektif tercihlerin ağırlıkta olduğu bir aydın kimliğinin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Ancak özellikle süreli yayınlarda yapılacak bir fikrî takiple diğer aydınlarda olduğu gibi Erol GÜNGÖR düşüncesinin dönemsel yansımalarını, kırılmalarını ve süreklilik noktalarını tespit etmek mümkündür. Ayrık anti-komünizminin yanı sıra Erol GÜNGÖR'ün diğer milliyetçi aydınlara nazaran daha baskın olan İslâm'la münasebeti bu konuda bir örnek teşkil edebilir.

Milliyetçi-muhafazakâr aydınların 1980'lerde İslâm'la daha fazla ilgilenmeleri bazı araştırmacılar tarafından Türk-İslâm Düşüncesi bağlamında bir değerlendirmeye konu edilmektedir. Şayet Erol GÜNGÖR'ün gazete yazılarındaki İslâm üzerine değerlendirmeleri dikkate alınırsa, onun bir mesele olarak İslâm'la 1976-77 gibi erken bir tarihte bile alâkadar olduğu görülecektir. Bunu söylemek Türk-İslâm Düşüncesi fikriyatıyla Erol GÜNGÖR'ü ayırtırmak demek değildir. Aksine onun düşüncelerindeki İslâm temasının mahiyetini, Türk-İslâm terkihiyle farklılıklarını ve ayrışma noktalarını tespit etmek için böyle bir yöntemin izlenmesi gerektiği söylenebilir. Bu şekilde yapıldığı taktirde 1970'lerin ortasından itibaren tüm milliyetçi-muhafazakâr aydınların dinle irtibatının ancak istisnâ bir şekilde, birkaç milliyetçi aydına atfedilebilecek bir "Türk-İslâm Düşüncesi" gibi "genel" bir

mevhumla ele alınmasının bazı tekil örnekler üzerinden çok gerçekçi bir tutum olmadığı görülebilecektir.

Dolayısıyla Erol Güngör başta olmak üzere, Türk aydınının fikriyatındaki siyasî tarafını veri olarak almak ve fakat ilgili aydının fikriyatının diğer parametrelerine nüfuz etmek Türk akademik dünyası adına önemli bir gerekliliktir. Bu yapılırken seçmeci ve indirgemeci bir tavır yerine Türk aydınını entelektüel, fikrî ve siyasî bütünselliği içerisinde ele almak gerektiği bizim için önemli bir tespit olarak g r lmektedir. Kaldı ki siyasî görüşleri en baskın olan günlük gazete yazılarının incelenmesiyle bile Erol Güngör' n aydın kimliğinin numunelerini ayrıntılı olarak görmek mümkündür. Böylelikle birçok Türk aydınının, bizim alışmamızda Erol Güngör düşüncesinin ve aydın kimliğinin Türk aydınının serencamında benzeştiği ve farklılaştığı noktaları görmek imkân dahilinde olacaktır.

KAYNAKLAR

Erol Güngör'ün Eserleri

1. Kitapları ve Kitap Bölümleri

Güngör, E. (1994). *Sosyal meseleler ve aydınlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Güngör, E. (1997). *İslâmın bugünkü meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Güngör, E. (2018). *İslâm tasavvufunun meseleleri*, İstanbul: Yer-Su Yayınları.

Güngör, E. (2018). *Doktora, doçentlik, profesörlük tezleri*, İstanbul: Yer-Su Yayınları.

Güngör, E. (2019). *Türk kültürü ve milliyetçilik*, İstanbul: Yer-Su Yayınları.

Güngör, E. (2019). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*, İstanbul: Yer-Su Yayınları.

Güngör, E. (2019). *Dünden bugünden tarih-kültür ve milliyetçilik*, İstanbul: Yer-Su Yayınları.

Kırşehirlioğlu, E. (1963). *Türkiye'de misyoner faaliyetleri*, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Güngör, E. (1976). Ziya Gökalp ve 'Türkçülükte Din' Meselesi, İçinde Haz. Erol Güngör-M. N. Hacıeminoğlu-Mustafa Kafalı- Osman F. Sertkaya, *Atsız armağanı* (ss.267-280). İstanbul: Ötüken Yayınevi

Güngör, E. (1980), Düşünce ve kültür buhranımız ve Türk dili, İçinde "Türk Dili" *Semineri*, Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, 26-27 Aralık 1980, İstanbul.

Kuhlman, C. E., Miller, M. J. ve Güngör, E. (1973) "Interpersonal Conflict Reduction: The Effects of Language and Meaning", İçinde Leon Rappoport-David A. Summers, Holt, Rinehart and Winston (Ed.) *Human judgment and social interaction* (ss. 229-237), New York.

Tercümelere

Aron, R. (1992). *Sınıf mücadelesi*, (Çev. E. Güngör), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Downs, R. B. (1994). *Dünyayı değiştiren kitaplar*, (Çev: E. Güngör), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

2. Süreli Yayınlardaki Yazıları

- A.B., Sosyalist ülkelerde ilim ve felsefe, *Yol*, Sayı: 2, 22 Aralık 1965, ss. 15.
- A.B., Sanat, edebiyat ve sosyalizm, *Yol*, Sayı: 2, 22 Aralık 1965, ss. 12.
- Güngör, E., Komünizmle asıl mücadele, *Toprak*, Sayı: 31, 1957, ss. 8.
- Güngör, E., Türkiye’de yabancı kültürü, *Türk Yurdu*, Sayı: 2, Mayıs 1959, ss. 21.
- Güngör, E., Misyoner tehlikesi karşındayız, *Hilâl*, Sayı: 7, Mayıs 1959, ss. 23-24.
- Güngör, E., İki ünlü sosyalist’in otopsisini, *Yol*, Sayı 3, 29 Aralık 1965, ss. 8-10.
- Güngör, E., Geri kalmış aydınlar, *Yol*, Sayı: 6, 19 Ocak 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Aydınlarla hitap etmek, *Yol*, Sayı: 10, 16 Şubat 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Bir acı hikaye, *Yol*, Sayı 15, 23 Mart 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Türkiye’de çağdaş düşünce, *Yol*, Sayı 20, 27 Nisan 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Tercüme faciaları, *Yol*, Sayı: 23, 18 Mayıs 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Aldatmaca, *Yol*, Sayı: 26, 8 Haziran 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Türk dilini kurtarınız, *Yol*, Sayı: 30, 6 Temmuz 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Yeni bir dış yardım şekli, *Yol*, Sayı: 31, 13 Temmuz 1966, ss. 4.
- Güngör, E., Halk kültürü ve münevver kültürü, *Töre*, Temmuz 1971, Sayı: 30, ss. 5-11.
- Güngör, E., Bir adım ileri iki adım geri, *Töre*, Sayı: 31, Ağustos 1971, ss. 5-9.
- Güngör, E., Halk ve politika, *Töre*, Sayı: 33(5), Ekim 1971, ss. 13-18.
- Güngör, E., İmparatorluk halkı ve sömürge münevveri, *Töre*, Sayı: 33(6), Kasım 1971, ss. 16-22.
- Güngör, E., Millî kültür ve halk kültürü, *Töre*, Sayı: 35(7), Aralık 1971, ss. 5-13.
- Güngör, E., Batılılaşma ve Türk kültürü, *Töre*, Sayı: 36(8), Ocak 1972, ss.18-24.
- Güngör, E., Batılılaşma ve millî kültür, *Töre*, Sayı: 37(9), Şubat 1972, ss. 5-13.
- Güngör, E., Milliyetçilik ve medeniyetçilik, *Töre*, Sayı: 39(11), Nisan 1972, ss. 5-9.
- Güngör, E., Kültürde eski ve yeni, *Töre*, Sayı: 14, Temmuz 1972, ss. 9-14.
- Güngör, E., Dünden bugüne geçiş, *Töre*, Sayı: 15, Ağustos 1972, ss. 8-11.

- Güngör, E., Din meselesi, *Töre*, Sayı: 22, Mart 1973, ss. 11-14.
- Güngör, E., Din meselesi (II), *Töre*, Sayı: 29-30, Ekim-Kasım 1973, ss. 11-16.
- Güngör, E., Türkiye’de eğitim ve Türk kültürü, *Töre*, Sayı: 32, Ocak 1974, ss. 11-17.
- Güngör, E., Türkiye’den Ortadoğu’ya bakış, *Orta Doğu*, 5 Nisan 1974.
- Güngör, E., Zararın neresinden dönülürse kâr sayılır, *Orta Doğu*, 27 Nisan 1974.
- Güngör, E., bir sosyal tabaka olarak Türk münevverleri, *Töre*, Sayı: 35, Nisan 1974, ss. 20-27.
- Güngör, E., İki elma ile üç armut kaç eder, *Orta Doğu*, 2 Mayıs 1974.
- Güngör, E., Rejim üstüne pazarlık, *Orta Doğu*, 23 Mayıs 1974.
- Güngör, E., Bu işte karışık bir taraf yoktur, *Orta Doğu*, 27 Mayıs 1974.
- Güngör, E., Yeni Türkiye’de münevver tabaka”, *Töre*, Sayı: 36, Mayıs 1974, ss. 20-28.
- Güngör, E., Tersine Dönen Eğitim Çarkı, *Töre*, Sayı: 37, Haziran 1974, ss. 15-20.
- Güngör, E., 2. ölüm yılında Dünder Taşer, *Orta Doğu*, 14 Haziran 1974
- Güngör, E., Hilmi Ziya ÜLKEN için, *Orta Doğu*, 16 Haziran 1974.
- Güngör, E., Mandıra ve üniversite, *Orta Doğu*, 18 Haziran 1974.
- Güngör, E., haklarımızı koruyacak olanlar vardır, *Orta Doğu*, 17 Temmuz 1974.
- Güngör, E., Korutürk’ün liderliğinde bir millî cepheye ihtiyaç vardır, *Orta Doğu*, 18 Temmuz 1974.
- Güngör, E., Muhalefet partilerimize bir dost tavsiyesi, *Orta Doğu*, 19 Temmuz 1974.
- Güngör, E., iktidar partisinin siyasî taktiği memlekette ikilik yaratıyor, *Orta Doğu*, 5 Ağustos 1974.
- Güngör, E., Moskova-Ankara-Libya, *Orta Doğu*, 13 Ağustos 1974.
- Güngör, E., Sürat felaket getirir, *Orta Doğu*, 14 Eylül 1974.
- Güngör, E., 12 Mart ve Adalet Partisi, *Orta Doğu*, 25 Ekim 1974.
- Güngör, E., Elli yıl sonra Gökalp, *Orta Doğu*, 9 Kasım 1974.
- Güngör, E., Bakalım Zerdüş ne söyleyecek, *Orta Doğu*, 15 Kasım 1974.

- Güngör, E., Açık mektup, *Orta Doğu*, 30 Kasım 1974.
- Güngör, E., Birlik şuuru ve bayram, *Orta Doğu*, 24 Aralık 1974.
- Güngör, E., Türk millî karakterinin kaynakları, *Töre*, Sayı: 43, Aralık 1974, ss. 14-17.
- Güngör, E., Biz de mi hakaret edelim?, *Orta Doğu*, 1 Ocak 1975.
- Güngör, E., Cumhurbaşkanının tarafsızlığı, *Orta Doğu*, 3 Ocak 1975.
- Güngör, E., Dünya değişti, *Orta Doğu*, 8 Ocak 1975.
- Güngör, E., Türkeş'in hizmeti, *Orta Doğu*, 28 Şubat 1975.
- Güngör, E., Hayır, sayın cumhurbaşkanımız!, *Orta Doğu*, 3 Mart 1975.
- Güngör, E., İki lider ve bir prensip, *Orta Doğu*, 8 Mart 1975.
- Güngör, E., 12 Mart, *Orta Doğu*, 13 Mart 1975.
- Güngör, E., Hükümet programı, *Orta Doğu*, 9 Nisan 1975.
- Güngör, E., Türk okulunda Türk müziği yok, *Orta Doğu*, 7 Mayıs 1975.
- Güngör, E., Yazık, yazık..., *Orta Doğu*, 13 Mayıs 1975.
- Güngör, E., Bir tip olarak devrimci, *Orta Doğu*, 17 Mayıs 1975.
- Güngör, E., Bu dava milliyetçilik davasıdır, *Orta Doğu*, 19 Mayıs 1975.
- Güngör, E., Milliyetçiler arasında birlik meselesi, *Töre*, Sayı: 48, Mayıs 1975, ss. 21-27.
- Güngör, E., Türk'ün hakimiyeti nizamdan anlaşılır, *Orta Doğu*, 9 Haziran 1975.
- Güngör, E., TRT'den beklenen hizmet, *Orta Doğu*, 10 Haziran 1975.
- Güngör, E., Türk dili ve yeni hükümet, *Orta Doğu*, 25 Nisan 1975.
- Güngör, E., 'Öz milliyetçiler', *Orta Doğu*, 10 Temmuz 1975.
- Güngör, E., Milliyetçi ve devrimci, *Orta Doğu*, 16 Temmuz 1975.
- Güngör, E., Başarının düğüm noktası", *Orta Doğu*, 15 Ağustos 1975.
- Güngör, E., Büyük bir kültür hizmeti, *Orta Doğu*, 3 Aralık 1975.
- Güngör, E., Türkçenin kurtuluşu yolunda, *Orta Doğu*, 4 Aralık 1975.
- Güngör, E., Yine Türkçe üzerine, *Orta Doğu*, 6 Aralık 1975.

- Güngör, E., Bayram ve figan, *Orta Doğu*, 13 Aralık 1975.
- Güngör, E., Açık mektup, *Orta Doğu*, 2 Ocak 1976.
- Güngör, E., Fırsat eşitliğini kimler istemez, *Orta Doğu*, 5 Ocak 1976.
- Güngör, E., Ülkücü gençler, *Orta Doğu*, 10 Şubat 1976.
- Güngör, E., Türk milliyetçiliğinin meseleleri”, *Orta Doğu*, 16 Şubat 1976.
- Güngör, E., Bu günü de gördük, *Orta Doğu*, 5 Mart 1976.
- Güngör, E., Yüzüncü yılında Gökalp, *Orta Doğu*, 25 Mart 1976.
- Güngör, E., “Dünkü, bugünkü ve yarınki Orta Doğu”, *Orta Doğu*, 27 Nisan 1976.
- Güngör, E., Bir medeniyetin kavgası, *Orta Doğu*, 13 Mayıs 1976.
- Güngör, E., ... Ve öbür gerçekler, *Orta Doğu*, 14 Mayıs 1976.
- Güngör, E., Yahşi ile yaman belli oldu, *Orta Doğu*, 17 Mayıs 1976.
- Güngör, E., Yerli ve yabancı sistem meselesi, *Orta Doğu*, 15 Haziran 1976.
- Güngör, E., Devrimcilik ve demokrasi, *Orta Doğu*, 11 Kasım 1976.
- Güngör, E., Kavganın arkasında ne var?.., *Orta Doğu*, 4 Ocak 1977.
- Güngör, E., İlim ve sanat karşısında devlet, *Töre*, Sayı: 76, Eylül 1977, ss. 2-6.
- Güngör, E., Sinir harbi, *Ayrıntılı Haber*, 1 Şubat 1979.
- Güngör, E., İslâm Cumhuriyeti, *Ayrıntılı Haber*, 4 Nisan 1979.
- Güngör, E., Taşer’in en büyük hizmeti, *Töre*, Sayı: 97, Haziran 1979, ss. 10-16.
- Güngör, E., Ordu ve politika, *Töre*, Sayı: 99, Ağustos 1979, ss. 13-15.
- Güngör, E., Tanzimat üzerine birkaç not”, *Töre*, Sayı: 102, Kasım 1979, ss. 11-15.
- Güngör, E., Bir zihin yapısının tahlili, *Töre*, Mayıs 1980, Sayı 108, ss. 4-7.
- Güngör, E., Küçük şeyler, *Töre*, Sayı: 109, Haziran 1980, ss. 3-5.
- Güngör, E., Medrese, ilim ve modern düşünce, *Töre*, Sayı: 114, Kasım 1980, ss. 7-13.
- Güngör, E., Öyle diyecekler, *Yeni Sözcü*, Sayı: 23, 11 Mayıs 1981, ss. 3.
- Güngör, E., Taşer’in aydınlattığı dünya, *Yeni Düşünce*, Sayı: 3, 15 Haziran 1981, ss. 6-8.

Güngör, E., Yine üniversite davası, *Yeni Sözcü*, Sayı: 20, 20 Nisan 1981, ss. 3.

Güngör, E., Eğitim dedikleri, *Yeni Düşünce*, Sayı: 415 Temmuz 1981, ss. 6-7.

Güngör, E., Fikir, Daima Serbestlik, Açıklık ve Genişlikler İster, *Töre*, Sayı: 145, Haziran 1983, ss. 8-12.

Diğer Kaynaklar

Ağaoğlu Ahmet, “Münevver Zümre Meselesi”, (İçinde), *1915'ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”*, YKY, 2002.

Ahmad, F. (2010). *Demokrasi sürecinde Türkiye* (Çev. Ahmet Fethi), İstanbul: Hil Yayınları.

Ahmad, F. (2014) *İttihatçılıktan Kemalizme* (Çev. Fatmagül Berktaş), İstanbul: Kaynak Yayınları.

“Ailesi Erol Güngör’ü Anlatıyor”. (2006). İçinde Murat Yılmaz (Ed.), *Erol Güngör*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Akçura, Y. (2018). *Üç tarz-ı siyaset*, Günümüz Türkçesine Uyarlayan: Erol Kılınç, İstanbul: Ötüken Neşriyat,

Aksakal, H. (2019). *Türk politik kültüründe romantizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aksun, Z. N. (2010). *Dündar Taşer’in büyük Türkiye’si: Osmanlı devlet anlayışı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Akşin, S. (2001). *Jön Türkler ve ittihat terakki*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

Alptekin, M. Y. (2008). Erol Güngör, İçinde M. Çağatay Özdemir (Der.), *Türkiye’de sosyoloji (isimler- eserler) II*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Amman, T. (2009) Örnek bir akademisyen ve Türk aydını olarak Erol Güngör, İçinde *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, İstanbul: KOCAV Yayınları.

Ancelovici, M. - Dupucis-Déri, F. (2017). Charles Taylor, (Çev.) Barış Özkul, İçinde Bryan S. Turner- Anthony Elliott (Der.) *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 375-388.

And, M., Sınıfsız Bir Sınıf, *Forum*, Cilt:2, Sayı: 15, 1 Kasım 1954, ss. 15-16.

Anderson, P. (2011). *Batı marksizmi üzerine düşünceler* (Çev. Bülent Aksoy), İstanbul: Birikim Yayınları.

- Arslan, H. (2007). *Epistemik cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Atılgan, G. (2007). Yön-devrim hareketi, İçinde Murat Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Sol*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcıoğlu, D., Sosyalist gerçekçilik, *Yön*, Sayı: 39, 12 Eylül 1962, ss. 20.
- (Aydemir), Ş. S., Yarı münevverler kulübü, *Kadro*, Ağustos 1932, Sayı: 8, ss. 40-43.
- (Aydemir), Ş. S., Darülfünun- inkılap hassasiyeti ve Cavit bey iktisatçılığı”, *Kadro*, Şubat 1933, Sayı: 14, ss. 5-11.
- (Aydemir), Ş. S., Biz Avrupa’nın hayranı değil, mirasçısıyız!, *Kadro*, Mayıs 1934, Sayı: 29, ss. 43-46.
- Aydemir, Ş. S. (2019). *Suyu arayan adam*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş. S. (1990). *İnkılâp ve kadro*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- “Aydınların ortak bildirisi”, *Yön*, Sayı:1, 20 Aralık 1961, ss. 12-13.
- Aydınoğlu, E. (2011). *Türkiye solu (1960-1980)*, İstanbul: Versus Yayınları.
- Aysun, Y. A. (2014) Antonio Gramsci’de entelektüelin bir eleştirisi olarak praksis düşüncesi, *Celal Bayar Üniversitesi İ.İ.B.F. Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1, ss.35-46.
- Ayvazoğlu, B. (2010). Yiğit iken ölen âlim: Erol Güngör, İçinde *Defterimde kırk suret*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2010). Fetih devirlerinden kopup gelmiş bir adam: Ziya Nur Aksun, (İçinde) *Defterimde kırk suret*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Babanzâde, A. N. (2018). *İslâm’da ırkçılık ve milliyetçilik dâvâsı*, Haz. Fahrettin Gün, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bağla, L. Antonio Gramsci ve aydınların rolü sorunu”, *Birikim*, Ocak 1977, sayı 23, ss. 84-92.
- Başer, V. (1988). Erol Güngör Bibliyografyası, (İçinde) *Erol Güngör İçin*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Başgil, A. F., Maneviyata muhtacız, *Sebilürreşad*, Sayı 124, 1952.
- Bauman, Z. (2017). *Yasa koyucular ile yorumcular* (Çev. Kemal Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

- Bayram, A. K. (2005). Hakikat rejimleri ve söylemin efendileri arasında bir entelektüel: Michel Foucault”, İçinde Kenan ağan (Ed.), *Entelektüel ve İktidar*, Ankara: Hece Yayınları
- Bayur, Y. H. (1991). *Türk inkılabı tarihi: cilt I kısım I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Beauvoir, S. d. (1984). *Adieux: a farewell to Sartre*, Fransızcadan İngilizceye ev. Patrick O’Brian, New York: Pantheon Books.
- Bein, A. (2013). *Osmanlı uleması ve Türkiye Cumhuriyeti* (ev.) Bülent Üpunar, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- (Belge), B. A., “Üniversite’nin Manası”, *Kadro*, Ağustos 1933, Sayı 20, ss. 24-28.
- Bellamy, R. (1997). The intellectual as social critic: Antonio Gramsci and Michael Walzer”, İçinde Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch (Ed.), *Intellectuals in politics*, London: Routledge, ss. 25-44.
- Benda, J. (2017). *Aydınların ihaneti* (ev.) Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Beriş, H. E. (2005) Kemalist-liberal sentez çabası: Forum dergisi”, İçinde Murat Yılmaz (Ed.) *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Berkes, N., Türk aydınlarının özellikleri üzerine düşünceler..., *Yön*, Sayı: 119, 9 Temmuz 1965, ss. 8-9.
- Berkes, N. Unutulan adam, *Sosyoloji Konferansları*, Yıl 1976, Sayı 14, ss. 194-203.
- Berkes, N. (2016), *Türkiye’de çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berlin, I. (1994). *Russian thinkers*, London: Penguin Books.
- Bilgin, V. (2006). Bir düşünür olarak Erol Güngör’ün dünyası”, İçinde Murat Yılmaz (Ed.), *Erol Güngör*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Birchall, I. H. (2004). *Sartre against Stalinism*, London: Berghahn Books.
- Bolay, S. H. (1998). Erol Güngör Üzerine Hatıralar, İçinde Ahmet Sevgi (Yay. Haz.), *Erol Güngör’ün anısına armağan*, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

- Bodin, L. (2000). *Aydınlar* (Çev.) Mehmet Dünder, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Bora, T. ve Can, K. (1994). *Devlet, ocak dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara ülkücü hareket*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boroujerdi, M. (2001). *İran entelektüelleri ve batı* (Çev.) Fethi Gedikli, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Bostan, H., Prof. Dr. Erol Güngör bibliyografyasına ek, *Yedi İklim*, Cilt 8, Sayı 55, Ekim 1994, ss. 69-70.
- Bottomore, T. (1993), *Élites and society*, London: Routledge.
- Buğra, T., YOL'dan mektuplar, *Yol*, Sayı: 4, 5 Ocak 1966.
- Buğra, T., "Kültür ve devlet ilişkileri", *Türk Dili*, Sayı: 486, Haziran 1992, ss. 982-994.
- Collini, S. (2006). *Absent minds: Intellectuals in Britain*, New York,:Oxford University Press
- Corbin, J. and Strauss A., Grounded theory research: Procedures, canons, and evaluative criteria", *Qualitative Sociology*, Vol. 13, No. 1, 1990, ss. 3-21.
- Culbertson, L., 'Unhappy consciousness': Reflexivity and contradiction in Jean-Paul Sartre's changing conception of the role of the Intellectual", İçinde David Bates (Ed.), *Marxism, Intellectuals and Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, ss. 86-106.
- Cündioğlu, D. (2018). *Bir mabed işçisi*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çakmak, D. (2010). *Forum dergisi (1954-1960)*, İstanbul: Libra Kitap.
- Çakır, O. (2008). *Haturalar yahut bir vatan kurtarma hikayesi: Nevzat Kösoğlu ile söyleşiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çavdar, T. (2000). *Türkiye'nin demokrasi tarihi (1950-1995)*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Çelik, İ., Milli elit yetiştirme problemimiz üzerine inceleme, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi*, Mart 2017 21(1), ss. 259-279.
- Çınarlı, M., Mektuplar XI, *Türki Dili*, Haziran 1992, Sayı 486, ss. 1012-1017.

Dağoğlu, D., Doç. Dr. Erol Güngör ile Bir Konuşma, *Töre*, Sayı: 16, Eylül 1972, ss. 26-31.

Çiçek, A. C. (2016). *Milliyetçik bayrağını sosyalistler taşır: Türk siyasal yaşamında Yön dergisi (1961-1967)*, İstanbul: Tezkire Yayınları.

Danielsson, S. K. (2005) The intellectual as architect and legitimizer of genocide: Julien Benda Redux, *Journal of Genocide Research*, Vol. 7 (3), 393-407.

Deliorman, A. (2009). *Türk yurdunun bilgeleri*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Dellaloğlu, B., Besim Dellaloğlu ile Aydın Kavramı Üzerine Söyleşi, *Türkiye Notları*, Sayı: 3, Şubat-Mart 2019, ss. 51-58.

Dellaloğlu, B. (2020). *Poetik ve politik*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Drake, D. (2003). Sartre: Intellectual of the twentieth century”, *Sartre Studies International*, Vol. 9, s. 2, ss. 29-39.

Eagleton, T. ve Beaumont M. (2019). *Eleştirmenin görevi: Eagleton ile söyleşi* (Çev.) Ümran Özbacı, İstanbul: İletişim Yayınları.

El-Ahmerî, M. H. (2020). *Entelektüelin sorumluluğu* (Çev.) Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları.

El-Câbirî, M. Â. (2019). *Arap-İslam medeniyetinde entelektüeller* (Çev. Numan Konaklı), İstanbul: Mana Yayınları.

Ercilasun, Ahmet B., Erol Güngör Hakkında, *Töre*, Sayı: 145, Haziran 1983, , ss. 4-7.

Fedayi, C. (2018). Türkiye'nin siyasal ve sosyal kaos dönemi (1971-1980), İçinde Adem Çaylak-Seyit Ali Avcu (Ed.), *Osmanlı'dan günümüze Türkiye'nin siyasal hayatı*, Ankara: Savaş Yayınevi.

Foucault, M. (2012) “Hapishane Üzerine Söyleşi; Kitap ve Yöntemi”, (içinde) *İktidarın gözü*, Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel, *Entelektüelin siyasi işlevi*, Haz. Ferda Keskin, Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Genç, M. (2006). Arkadaşı Erol Güngör'ü anlatıyor, İçinde Murat Yılmaz (Ed.), *Erol Güngör*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Gençoğlu, A. Y. Bir kavram ve kuram üretme stratejisi olarak Temellendirilmiş Kuram”, *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 7, Sayı: XVII, Mart 2014, ss. 681-700.
- Gouldner, A. W. (1993). *Entelektüelin geleceği* (Çev. Ahmet Özden- Nuray Tunalı) İstanbul: Eti Kitapları.
- Gökalp, Z. (1997). *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri I*, Haz. Rıza Kardaş, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Gökalp, Z. (2008). Hars (milli kültür) ve medeniyet, (içinde) *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Nilüfer Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (2008), Halka doğru, (içinde) *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Nilüfer Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (2020). Hars zümresi, medeniyet zümresi”, (içinde) *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Görgün, T. (2009). Erol Güngör’ün ilmî ve fikri gelişimi ve düşüncesinin ahlâkî ciheti”, (içinde) *Kültür ocağında bir mütefekkir: Erol Güngör*, İstanbul: KOCAV Yayınları.
- Görgün, T. (2020). *Osmanlı düşüncesi*, İstanbul: Tirekitap.
- Gramsci, A. (1994). *Selections from prison notebooks*, (Ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith), Newyork: International Publishers.
- Gramsci, A. (1984). *Modern prens* (Çev. Pars Esin), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Gramsci, A. (1985), *Aydınlar ve toplum* (Çev. Vedat Günyol, Ferit Edgü, Bertan Onaran), İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Gramsci, A. (2011). *Hapishane defterleri cilt 1* (Çev. Ekrem Ekici), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gramsci, A. (2012). *Hapishane defterleri cilt 2-cilt 3* (Çev. Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gramsci, A. (2014). *Hapishane defterleri cilt 4* (Çev. Barış Baysal), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gündüz, M., Gramsci, ideoloji, iktidar, *Yapıt: Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 47, Aralık-Ocak 1983-1984, ss. 63-83.

Güngör, H. (1998). Erol Güngör'ün hayatı, ilmî ve fikrî şahsiyeti”, (içinde) *Erol Güngör'ün Anısına Armağan*, Yay. Haz. Ahmet Sevgi, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Güngör, Ş., “GÜNGÖR, Erol (1938-1983)”, *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Cilt 14, ss-305-307.

Gürpınar, D. (2013). *Türkiye’de aydının kısa tarihi*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Hanioğlu, M., Ş. (2006). *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e zihniyet, siyaset ve tarih*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Heeren, J., Karl Mannheim and the Intellectual elite”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 22, Sayı 1, Mart 1971, ss. 1-15.

Hilav, S. (2021). *Entelektüeller ve eylem*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

I., E., TÖRE”ye Dair, *Töre*, Sayı:30, Temmuz 1971, ss. 39.

(İleri), C. N. Münevverlerimiz, (İçinde) 1915’ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”, YKY, 2002.

İslâm Mecmuası 3 Cilt (2019), Yayına Hazırlayanlar: İlhami Danış-Mustafa Göleç-Ömer Faruk Köse, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Jacoby, R. (2000). *The Last Intellectuals: American culture in the age of academe*, New York: Basic Books.

Johnson, P. (2008). *Entelektüeller* (Çev. Ayşe Polat), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Judt, T. (2020). *Kusurlu geçmiş: Fransız entelektüelleri, 1944-1956* (Çev. Nurettin Elhüseyni), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kadri, H. K. (1991). *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e anılarım*, Haz. İsmail Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (2020). *Türk-İslâm sentezi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kaplan, M., İlk Öğretim mi, Yüksek Öğretim mi?, *Orta Doğu*, 21 Kasım 1975.

Kara, İ. (2018). *Din ile modernleşme arasında*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karakaş, M. (2017), Ziya Gökalp: düşüncesi ve izdüşümleri, İçinde Öner Buçukcu (Ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi* (ss.143-187), Ankara: Bibliyotek Yayınları.

Karlığa, B., “Bir dramın anatomisi: Türk aydını (dünü bugünü)”, *Yedi İklim*, Sayı: 34, Ocak 1993.

Kayalı, K. (1986). Said Halim Paşa, (İçinde) *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Cilt 5*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, K. (2018). Kültürel süreklilik, (İçinde) *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, K. (2019). *Türk düşünce dünyasının bunalımı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kazgan, G., “Aydının Sorumluluğu”, *Yön*, Sayı:8, 7 Şubat 1962, s. 8.

Kılıçbay, M. A. (1986). Osmanlı aydını, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kılınç, E. (1998). “Erol Güngör’ü Anarken ... (1938- 24 Nisan 1983), (İçinde) *Erol Güngör'ün Anısına Armağan*, Yay. Haz. Ahmet Sevgi, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

(Kısakürek), N. F., Münevver, (İçinde) *1915'ten Günümüze “Aydın Tartışmaları”*, YKY, 2002.

Köker, L. (2020). *Modernleşme, Kemalizm ve demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Köksal, C. A., İslam âlimine dair, *Nihayet*, Sayı: 35, Kasım 2017, ss. 24-27.

Kuran, A. B. (2000). *İnkılap tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Küçük, Y. (1990). *Aydın üzerine tezler-1*, Ankara: Tekin Yayınevi.

Küçük, Y. (1997). *Aydın üzerine tezler-5*, İstanbul: Tekin Yayınevi.

Le Goff, J. (2019), *Ortaçağda entelektüeller* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin doğuşu* (Çev. Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lipset, S. M. (1976) *The Roles of the Intellectual And Political Roles*, İçinde Aleksander Gella (Ed.), *The Intelligentsia and The Intellectuals*, California: Sage Publications.

- Mannheim, K. (2017). *Kültür sosyolojisi* (Çev. Mustafa Yalçınkaya), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve ütopya* (Çev. Mehmet Okyayuz), Ankara: Nika Yayınevi.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mardin, Ş., Demokrasi ve aydınının mesuliyeti, *Forum*, Cilt: 2, Sayı: 16, 15 Kasım 1954, ss. 8-9.
- Mardin, Ş. Aydınlarımız ve tenkid, *Forum*, Cilt: 4, Sayı: 47, 1 Mart 1956, ss. 8-9.
- Mardin, Ş., 'Aydınlar' konusunda Ülgener ve bir izah denemesi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 24, Kış 1984, ss. 9-16.
- Mardin, Ş. (1986). Tanzimat ve aydınlar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt:6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1995). *Yeni Osmanlılar ve siyasi fikirleri*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu* (Çev. Mümtaz'er Türköne ve diğerleri), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Mardin, Ş. (2018). *İdeoloji*, İstanbul, 2018: İletişim Yayınları.
- Martin, J. (1998). *Gramsci's political analysis: A critical introduction*, Londra: Macmillan Press:
- "Memduh Tağmaç'a Sunulan Görüş Mektubu", *Yeni Sözcü*, Sayı: 25, 25 Mayıs 1981, ss. 8-9-10.
- Meriç, C., Hasbî tefekkür, *Orta Doğu*, 23 Haziran 1974.
- Meriç, C., Türkperestlik ve Türkiyat-II, *Sebil*, Yıl 1976, Sayı 12, s. 5.
- Meriç, C. (2021). Sağ, sol, münzevî aydın", (İçinde) *Jurnal- Cilt 2*, İstanbul: İletişim Yayınları,

- Merquior, J. G. (1985). *Foucault*, Berkeley, California: University of California Press.
- Mert, Nuray, Aydın: Bir masal kahramanı”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 35, Temmuz-Ağustos 1995, ss. 47-52.
- Michels, R. (1950). Intellectuals, (içinde) *Encyclopaedia of SOCIAL SCIENCES*, Volume Eight.
- Müller, Jan-W. Julien Benda’s anti-passionate Europe, *European Journal of Political Theory*, 2006, Vol. 5, Sayı 2, ss. 125-137.
- Nesin, A., ’Kemalist devrim ideolojisi’ ve bu kuşağın tradejisi, *Ant*, Sayı:171, 7 Nisan 1970, ss. 10-11.
- Neuman, W. L. (2016). *Toplumsal araştırma yöntemleri cilt 2* (Çev. Sedef Özge), Ankara: Yayın Odası Yayıncılık.
- Ocak, A. Y., İslami bilimler ve modernleşme problemi”, *Düşünen Siyaset*, Yıl 2004, Sayı 19.
- Otyam, F. (2000), “Doğan Avcıoğlu ile bir konuşma”, (İçinde) *Doğan Avcıoğlu: Bir Jön Türk’ün Ardından*, Haz. Hikmet Özdemir, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Öğün, S. S., “Türk Aydınları ve Siyaset”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 35, Temmuz-Ağustos 1995, ss. 20-35.
- Örnek, C. (2015). *Türkiye’nin soğuk savaş düşünce hayatı*, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Önder, T., “Şevket Süreyya Aydemir üzerinden düşünce-devlet ilişkisine dair bir değerlendirme”, *Türkiye Günlüğü*, Yaz 2017, Sayı 131, ss. 29-37.
- Öz, A. (2017). “Tarihe, kültüre ve dünyaya açılan düşünür: Erol Güngör”, İçinde Öner Buçukcu (Ed.), *Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi*, Ankara: Bibliyotek Yayınları.
- Özarpınar, Y. (2014). *Kültür ve medeniyet üzerine denemeler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat,
- Özarpınar, Y. (2015). *Kültür değişimleri ve batılılaşma meselesi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Özarıslan, E. (2006). Erol Güngör kronolojisi, İçinde Murat Yılmaz (Ed.), *Erol Güngör*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Özcanbaz, M. (2014). *Bir sivil siyaset modeli aydınlar ocağı*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Özdemir, M. N., Erol Güngör'den bir hatıra, *Yeni Şafak*, 10 Temmuz 2016.
- Özdemir, H. (1993). *Sol Kemalizm*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Pareto, V. (2018). *Seçkinlerin yükselişi ve düşüşü*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Parla, T. (2020). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de korporatizm*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Philp, M. (1985). Michel Foucault, (içinde) Quentin Skinner (Ed.), *The return of grand theory in the human sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, K. (1989). *Açık toplum ve düşmanları- cilt 1* (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Portelli, H. (1982). *Gramsci ve tarihsel blok* (Çev. Kenan Somer), Ankara: Savaş Yayınları.
- Posner, R. A. (2001). *Public intellectuals: A study of decline*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Robbins, B., American Intellectuals and Middle East Politics: An interview with Edward W. Said, *Social Text*, No. 19/20, 1988, ss. 37–53.
- Rostow, W. W. (1966). *İktisadî gelişmenin merhaleleri*, (Çeviren Belirtilmemiş) Ankara: Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Matbaası.
- Rostow, W. W. (1970). *İktisadî gelişmenin merhaleleri* (Çev. Erol Güngör), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Sadri, A. (1994). *Max Weber's sociology of intellectuals*, New York: Oxford University Press.
- Safa, P. (2017). *Türk inkılabına bakışlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Said H. P. (2011). *Buhranlarımız ve son eserleri*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.

- Said, E. (1983). *The world, the text and the critic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Said, E. (2018). *Entelektüel* (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sartre, Jean-P. (2015). *Aydınlar Üzerine* (Çev. Aysel Bora), İstanbul, Can Yayınları.
- Sassoon, A. S. (2000). *Gramsci and contemporary politics: Beyond pessimism of the intellect*, London: Routledge.
- Savaşır, İ., Aydınların kibri, *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Kış 1984, ss. 17-33.
- Scalmer, S. (2007). Edward Said and the sociology of intellectuals, İçinde Ned Curthoys ve Debjani Ganguly (Ed.), *Edward Said: The Legacy of a Public Intellectual*, Melbourne: Melbourne University Press, ss. 36-56.
- Schalk, D., L., Professors as watchdogs: Paul Nizan's theory of the intellectual and politics”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 1 Ocak- Mart 1973, ss. 79-96.
- Scott, A. (1997). Between autonomy and responsibility: Max Weber on scholars, academics and intellectuals”, İçinde Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch (Ed.), *Intellectuals in politics*, London, Routledge.
- Snyder, H., Literature review as a research methodology: An overview and guidelines”, *Journal of Business Research*, 104(2019), ss. 333-339.
- Sertel, S. (2019). *Roman gibi*, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Sertel, Z. (2019). *Hatırladıklarım*, İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Sezgin, O. (2009). Bir ilim ve fikir adamı olarak Erol Güngör”, (içinde) *Kültür ocağında bir mütefekkir: Erol Güngör*, İstanbul: KOCAV Yayınları.
- “Silahlı tecavüz ve müesseselerdeki sol”, *Töre Dergisi*, Haziran 1972, Sayı 13, ss. 3-5.
- Shils, E., Intellectuals, *International Encyclopedia of Social Sciences*, Ed. David L. Sills, Vol. 7, New York, 1968.
- Shils, E. (2005). Entelektüeller ve iktidarlar Çev. Salih Özer, İçinde Kenan Çağan (Ed.) *Entelektüel ve İktidar*, Ankara, Hece Yayınları.
- Songar, A., Erol Güngör’ü uğurlarken, *Türk Edebiyatı*, Haziran 1983, Sayı 116, ss. 16-17.

Soydaş, H. Erol Güngör'ün Diriliş çağrısına iştiraki, *Millî Mecmûa*, Sayı 12, Ocak-Şubat 2020, ss. 153-165.

Sökmen, C. (2017). *Marmara kıraathanesi: Beyazıt'ta bir hayat sahnesi*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

Subaşı, N. (1996). *Türk aydınının din anlayışı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2001), *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Taşkın, Y. (2019). *Anti-komünizmden küreselleşme karşıtlığına milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tekay B. Gül., Dreyfus davası: Gerçek ve adalet savaşçısı Zola”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Cilt: 19, Sayı 1, ss. 181-195.

Tekeli, İ. ve İlkin, S., “Türkiye’de bir aydın hareketi: Kadro”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Kış 1984, ss. 35-67.

Tevfik, E. (2006). *Yeni Osmanlılar*, Günümüz Türkçesine Uyarlayan Şemsettin Kutlu, İstanbul: Pegasus Yayınları.

Timurtaş, Prof. Dr. F. K., ZİYA GÖKALP’DA milliyetçilik ve din anlayışı”, *Töre Dergisi*, Mart 1975, Sayı 46, ss. 31-33.

Toprak, Z., Osmanlı narodnikleri: ‘Halka doğru’ gidenler”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, Kış 1984, ss. 69-81.

Traverso, E. (2018). *Solun melankolisi: Marksizm, tarih ve bellek* (Çev. Elif Ersavcı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunaya, T. Z. (2007). *İslâmcılık akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, T. Z. (2010). *Türkiye'nin siyasî hayatında batılılaşma hareketleri*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunçay, M. (1983). Türkiye Cumhuriyeti’nde siyasal düşünce akımları”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt 7*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tural, S. K., Atatürk-kavramlar-1980’li yıllar”, *Töre*, Sayı: 126, Kasım 1981, ss. 2-4.

Turhan, M. (1964). *Maarifimizin ana dâvaları ve bazı hal çareleri*, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Turhan, M. (2018). *Garplılaşmanın neresindeyiz?*, Ankara: Altınordu Yayınları.

Turhan, M. (2020). *Kültür değişimleri: Sosyal psikoloji bakımından bir tetkik*, Ankara: Altınordu Yayınları.

Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp. (1959). Translated and Edited with an Introduction by Niyazi Berkes, New York: Columbia University Press.

Turner, B., S. (2017). Edward Said, İçinde Bryan S. Turner- Anthony Elliott (Der.), *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler (ss.545-560)*, Çev. Barış Özkul, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türköne, M. (1988)., Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de medeniyet kavramı, (İçinde), *Erol Güngör İçin*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Uçman, Abdullah, Erol Güngör ağabey için, *Türk Edebiyatı*, Haziran 1983, Sayı: 116, s. 26.

Uzman, N., Türkiye siyasetinde sıra dışı bir portre: Prof. Dr. Osman Turan", *Millî Mecmua*, Sayı: 19, Mart-Nisan 2021, ss. 78-83.

Ülgener, S. F. (Tarihsiz). *Zihniyet, aydınlar ve izm'ler*, İstanbul: Derin Yayınları.

Ülken, H. Z. (2019). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Vayni, C. (2014). *Türk düşünce hayatında Erol Güngör*, İstanbul: Akıl fikir Yayınlar.

Vergin, N. (2006). "Sadece Sosyal Bilimleri Değil Türkiye'yi de Çok İyi Bilirdi", İçinde Murat Yılmaz (Ed.), *Erol Güngör*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Yalçın, A., Aydınların ferdiyetçiliği, *Forum*, Cilt:3, Sayı: 29, 1 Haziran 1955, ss. 16-17.

Yalman, A. E. (1914). *The development of modern Turkey as measured by its press*, New York.

Yetiş, M., Gramsci ve aydınlar, *Mülkiye Dergisi*, Cilt 26, Sayı: 236, 2002, ss. 217-245.

Yıldırım, S. (2018). *Gramsci'yi Okumak*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, H. (1998). Erol Güngör'ün hayatı ve eserleri, (İçinde) *Erol Güngör'ün anısına armağan*, Yay. Haz. Ahmet Sevgi, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Yıldız, F. ve Çelik, F., Türk batıcılığının milliyetçi-muhafazakârlık üzerinden tenkidi: Erol Güngör örneği, *Bilig*, Sayı: 62, Yaz 2012, ss. 269-294.

YOL'dan Mektuplar, *Yol*, Sayı 1, 14 Aralık 1965.

Yurt, A. İ. (2006). Arkadaşı Anlatıyor, İçinde Murat Yılmaz (Ed.), *Erol Güngör*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Yurttaş, Ö. F. (2011). Bir Aydın Hareketi Olarak Aydınlar Ocağı ve Türk Siyasetindeki Yeri, *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya.

Zaim, S. (2008). *Bir ömrün hikayesi* (1926-2007), Ed. Prof. Dr. Sedat Murat- Dr. İsmet Uçma- Yasin Beyaz, İstanbul: İşaret Yayınları.

Weber, M. (2004). *Sosyoloji yazıları* (Çev. Taha Parla), İstanbul: İletişim Yayınları.

Williams, R. (1983). *Keywords*, New York: Oxford University Press.

Winock, M. (2007). *Aydınlar yüzyılı* (Çev. Ergun Göze), İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Wright, E. O. (1979). "Intellectuals and the class structure of capitalist society", İçinde Pat Walker (Ed.), *Between Labor and Capital*, Boston, South End Press, 1979, ss. 191-211.

<http://aydinlarocagi.org/ilim-istisare-kurulu-uyeleri/> (Erişim Tarihi: 22.01.2021).

<https://www.star.com.tr/pazar/mezun-vermeyen-mektep-marmara-kiraathanesi-haber-1390356/> (Erişim Tarihi: 10.02.2021).

<https://www.fikriyat.com/tarih/2018/02/25/bir-devrin-kultur-ocagi-marmara-kiraathanesinin-portresi> (Erişim Tarihi: 10.02.2021)

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Yunus ŞAHBAZ

Doğum Tarihi:

Yabancı Dil: İngilizce

Eğitim Durumu:

Lisans: Ankara Üniversitesi/ Siyasal Bilgiler Fakültesi/ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (2009-2014)

Yüksek Lisans: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (2014-2017)

Çalıştığı Kurum/Kurumlar ve Yıl/Yıllar: Kırıkkale Üniversitesi (2016- Devam Ediyor)

Yayınları (SCI):

Yayınları (Diğer):

Kitaplar:

- Şahbaz, Yunus, *Bir Müslüman Çağdaş İdeolojilere Nasıl Bakmalı?*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2021.
- Şahbaz, Yunus- Işık, Vahdettin, *Geleneğin Muhafızı Değişimin Faili: Said Halim Paşa*, Kadim Yayınları, Ankara, 2022.

Kitap Bölümü:

- Şahbaz, Y. (2021). "Komüniteryanizm", (İçinde) Çağdaş Siyasal Akımlar, Ed. Yusuf Sayın, ss. 269-280, Nobel Yayıncılık: Ankara.
- Şahbaz, Y. (2021). "Kemal Tahir Milliyet Meselelerini Tartış mı?", (İçinde) Kemal Tahir Kitabı, Ed. Asım Öz, ss. 359-375, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları: İstanbul.
- Şahbaz, Y. (2021). "Bir Osmanlı Aydını Olarak Said Halim Paşa", (İçinde) Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür, Ed. Asım Öz, ss: 659-668, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları: İstanbul.
- Şahbaz, Y. (2020). "İdeal Aydınım Peşinde: Tarık Buğra Romanlarında Aydın Meselesi", (İçinde) Tarık Buğra Kitabı, Ed. Asım Öz, ss- 285-301, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları: İstanbul.

- Şahbaz, Y. (2019). “İslamcı Söylemde Din-Devlet İlişkilerinin Değişen Çerçevesi”, (İçinde) Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler- Cilt 2, Ed. Lütfi Sunar, ss: 355-386, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları: Konya.
- Şahbaz, Y. (2017). “Doğan Avcıoğlu: Nev’i Şahsına Münhasır Bir Teorisyen”, (İçinde) Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi: İsimler, Yönelimler, Bakışlar, Ed. Öner Buçukcu, ss: 37-56, Bibliyotek Yayınları: Ankara.

Makaleler:

- Şahbaz, Y.- Çelik, F. (2021). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İntikal Eden Aydın Mirasına Bir İtiraz Denemesi: Şevket Süreyya Aydemir Örneği, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl:26, S. 104, ss. 51-72.
- Şahbaz, Y. (2019). Şerif Mardin ve Aydın Meselesi: Dönemsel ve Düşünsel Bütünlüğü İçinde Bazı Soru(n)lar, *Muhafazakâr Düşünce*, s. 16(57), ss. 61-79.
- Şahbaz, Y. ve Çaylak, A. (2018). “Erken Dönem Marksizm’in Milliyetçilik ve Ulusal Sorun Yaklaşımına Eleştirel Analiz”, *Turkish Studies*, Volume 13/26, Fall 2018, p. 377-394 DOI: 10.7827/TurkishStudies.14216 ISSN: 1308-2140.
- Şahbaz, Y. (2018). “Popülist Cazibe”; 21. Yüzyılda Liberal Temsili Demokrasinin Krizi”, *Tezkire*, Sayı: 66, ss. 99-116.
- Şahbaz, Y. (2017). “Türkiye Solu’nda ‘Kimlik’ Arayışı: Özneler, Referanslar ve Yeni Açılımlar”, *Tezkire*, s: 59, ss. 69-93.
- Şahbaz, Y. (2017). “Kemal Tahir ve Cemil Meriç’in Batılılaşmaya Yaklaşımları”, *Tezkire*, s:60, ss. 83-101.
- Şahbaz, Y. (2017). “Maneviyatçılık ve Din ve Vicdan Hürriyeti Bağlamında Ali Fuad Başgil’de Laiklik Anlayışı”, *Muhafazakâr Düşünce*, 14(52), 101-117.

Sempozyum ve Etkinlikler;

- Şahbaz, Y. “Maneviyatçılık Ekseninde Ali Fuad Başgil’in Din Anlayışı”, Ali Fuad Başgil ve Siyasi Mücadeleleri Uluslararası Sempozyumu, 13-14 Ekim 2017, Samsun.
- Şahbaz, Y. “Cemil Meriç ve Celâl Al-i Ahmed’te Batılılaşma Eleştirisi”, Doğumunun Yüzüncü Yılında Cemil Meriç Sempozyumu, 9-11 Aralık 2016, İstanbul.
- Şahbaz, Y. “Kemal Tahir’in Gözünden Anadolu’daki Etnik ve Dini Yapılara Dair Bazı Tespitler”, Bir Aydın Üç Dönem: Kemal Tahir Sempozyumu, 16-18 Şubat 2018, İstanbul.

- Şahbaz, Y. “İslamcı Söylemde Din-Devlet İlişkilerinde Yeni Açılımlar: Yeni Zemin, Bilgi ve Hikmet ve Sözleşme Dergilerinde Laiklik ve Diyanet Tartışmaları”, 3. İslâmıcı Dergiler Sempozyumu, 20-22 Nisan 2018, İstanbul.

Araştırma Alanları: Türk Düşüncesi, Türk Aydını, Siyasî İdeolojiler, Türk Siyasal Hayatı

