

ŞERİF MARDİN VE AYDIN MESELESİ: DÖNEMSEL VE DÜŞÜNSEL BÜTÜNLÜĞÜ İÇİNDE BAZI SORU(N)LAR

ŞERİF MARDİN AND THE ISSUE OF THE INTELLECTUAL: CERTAIN PROBLEMS WITHIN THE COBTEXT OF PERIODICAL AND PHILOSOPHICAL INTEGRITY

YUNUS ŞAHBAZ*

ABSTRACT

The intellectual problem is one of the main areas of discussion of Turkish thought. It can be said that this discussion was intensified especially in 1980s. The 1980s was a period when civil society and anti-Kemalism debates began to concentrate. Şerif Mardin, among other things, is an important name in his intellectual debates with his writings before and after '80. When examining the views of Şerif Mardin on intellectual aspects, failure to consider the international literature will be an incomplete analysis. Therefore, this article will first examine the theoretical debates in the field. Of these, the focus will be on those studies that deal with the intellectual problem through its relations with power. Then, a roughand general outline of the intellectual debate in Turkish thought will be presented. On the other hand, it is necessary to consider the intellectual atmosphere of 80s and how Şerif Mardin is positioned within this atmosphere. Finally, the views of Şerif Mardin on his intellectual subject will be examined. One of the main points of discussion is how there is a difference or continuity between earlyand post-80 writings of Mardin. The concept of 'daemon', which is thecentra lconcept of Mardin's post-80 debates, will be emphasized in particular. When the writings of thoughts of Mardin are considered holistically, the discussion ends with the evaluations on how the evaluations and discussions can occupy a position in the discussions about theTurkish intellectual.

Keywords: Şerif Mardin, Intellectual, Daemon, TurkishThought, Civil Society

Öz

Entelektüel sorunu Türk düşüncesinin temel tartışma alanlarından biridir. Bu tartışmanın özellikle 1980'lerde yoğunlaştığı söylenebilir. 1980 ve sonrası, sivil toplum, anti-Kemalizm tartışmalarının da yoğunlaşmaya başladığı bir dönemdir. Şerif Mardin de diğer yazdıklarının yanı sıra, entelektüel tartışmalarında da '80 öncesi ve sonrası yazdıklarıyla önemli bir isimdir. Şerif Mardin'in entelektüel üzerine görüşlerini inceleyenlerken, uluslararası literatürü de göz önünde tutmamak meseleyi anlamayı eksik bırakacaktır. O yüzden bu makalede önce alandaki kuramsal tartışmalar incelenecektir. Bunlardan da özellikle entelektüel sorununu iktidarla ilişkileri üzerinden ele alan çalışmalar üzerine odaklanılacaktır. Daha sonra, Türk düşüncesinde aydın tartışmalarının kabaca ve genel hatları sunulacaktır. Öte yandan, 1980'lerin düşünsel atmosferini ve Şerif Mardin'in bu atmosfer içerisinde nasıl konumlandığını da dikkate almak gerekir. Son olarak da, Şerif Mardin'in entelektüel konusundaki görüşleri irdelenecektir. Mardin'in erken dönem metinleri ile '80 sonrası metinleri arasında nasıl bir farklılık ya da süreklilik olduğu temel tartışma noktalarından biridir. Mardin'in '80 sonrası metinlerinin merkezi kavramı olan 'daemon' üzerinde ise bilhassa durulacaktır. Mardin'in metinlerine bütünsel bakıldığı zaman, onun değerlendirmeleri ve tartışmalarının Türk entelektüeline ilişkin tartışmalarda nasıl bir konum işgal edebileceği üzerine değerlendirmelerle tartışma sonlandırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şerif Mardin, Entelektüel, Daemon, Türk Düşüncesi, Sivil Toplum.

Giriş

Türk düşüncesi, Türk modernleşmesi gibi Türk toplumunun, Türk siyasal ve toplumsal hayatının serüvenini ele alan çalışmalar, genel olarak Tanzimat'la ya da Tanzimat'ı hazırlayan kısmen daha önce gerçekleşen gelişmelere de yer verilerek başlatılır. Türk modernleşmesi/düşüncesi etrafında kabaca 250 yıllık bir gelişme seyrinden söz edilecekse şayet, bunu özellikle Tanzimat sonrası dönemi entelektüel/aydın¹ prototipleri üzerinden formüle etmek mümkündür. Zira 'Tanzimat aydını', Tanzimat'tan hemen sonra bir tür olarak halktan kopuk, halka yabancı ve Batılı/Batıcı değerlere meftun bir tip olarak resmedilmiştir. Sonraki Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Kemalist aydınlar ya da solcu aydınlar gibi kategoriler de özellikle milliyetçi/muhafazakâr 'aydınlar' tarafından aynı geleneğin devamı olarak kodlanmış ve halktan kopukluk, tarihi değerler ile halkın değerlerine yabancılaşma, dikte edilen 'halka rağmen halkçılık', bu aydın eleştirelliğinin merkezi temaları olarak öne çıkmıştır.

Çağdaş ya da Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi içinde de aydın hareketlerinin öne çıktığı yapılar vardır. Kadro Dergisi/Hareketi, Yön Dergisi/Hareketi ve Aydınlar Ocağı (sonra Kulübü) bunlardan başlıcalarıdır. Ancak aydının bizatihi bir aktör olarak, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal modernleşmesinde başat rolü oynayan bir figür olarak sorunsallaştırılması ise dönem dönem ağırlık kazanmaktadır. 1960 sonrası sol/sosyalist düşünce ve hareketler içinde aydın olgusu bir 'zinde kuvvet' olarak pozitif yönleriyle öne çıksa da özellikle Mehmet Kaplan, Erol Güngör gibi milliyetçi/muhafazakâr isimler nezdinde daha çok Tanzimat'la başlayan tahakkümcü, aydın despotluğu geleneğinin bir timsali şeklinde kendine yer bulmuştur. 1980 sonrası aydın tartışmaları ise 1990'ların ortasına kadar bu alandaki en önemli tartışmaların olduğu dönem olarak kabul edilebilir. Bu dönemde Sağcı, Solcu, İslâmcı, Liberal gibi sıfatlarla niteleyebileceğimiz tüm farklı fraksiyondan ismin katıldığı genişçe bir aydın tartışması göze çarpmaktadır. Şerif Mardin'den Murat Belge'ye, Alev Alatlı'dan Yalçın Küçük'e birçok isim bu alanda esaslı metinler kaleme almışlardır. Aydın tartışmalarının '80 sonrası

1 Entelektüel sözcüğü ilk olarak Münevver sözcüğüyle karşılanmıştır. Münevver nur kökünden gelmektedir ve nurlanmış, aydınlan/t/miş anlamındadır. Ancak Entelektüel insan merkezli, insan iradesi ve zihnine gönderme yapan zihni bir kökene sahipken, münevver, nur kelimesinden da anlaşılabilirliği gibi, metafizik, insan üstü ve ötesi kategorilere de gönderme yapar. Bir başka deyişle, epistemolojik ve etimolojik kökenleri itibarıyla münevverin entelektüeli tam olarak karşıladığı söylenemez. Aydın ise Münevver'in daha misyon yüklü ve öz Türkçeleştirilmiş halidir. Ancak Türkçe'de hem entelektüel hem de aydın yaygın olarak birbirinin yerine rahatça kullanılmaktadır. Bu yüzden, bu çalışmada aralarındaki çeviri ve etimolojik köken sorunları hatırla tutulmakla beraber, bu iki kavram birbirinin yerine geçecek şekilde, bazen beraber bazen de ya aydın ya da entelektüel şeklinde kullanılmıştır.

canlılık kazanmasında, bir toplumsal ve siyasal aktör olarak aydının (yeni-den) keşfi, sivil toplumculuk gibi meselelerin yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanması, 12 Eylül Darbesinin sağın ve solun eylemlilik faaliyetlerine son vermesi ve İslâmcı intelijansiyanın güçlü bir şekilde yükselmesinin rol oynadığı söylenebilir. Şerif Mardin de '80 sonrası bu aydın tartışmalarına yazdığı ansiklopedi maddesi ve bir makaleyle katkıda bulunmuştur. Mardin'in 1950'lerin ortasında ve '60'larda *Forum Dergisi*'ndeki konuya ilişkin yazılarını da göz önünde bulundurarak onun aydın konusunda söz ve fikir sahibi isimlerden biri olduğu söylenebilir.

Kuramsal ve Kavramsal Arka Plan

Şerif Mardin'i Türk düşüncesinde öne çıkaran en önemli hasletlerden biri, onun Türkiye'ye dair bir siyasal ya da toplumsal meseleyi yorumlarken uluslararası literatürü her daim göz önünde tutarak hareket etmesidir. Zira Kurtuluş Kayalı'ya göre, Şerif Mardin'in Batılı metinlere bir aşinalığı, hatta aşinalığından da öte aşırı bir duyarlılığından söz edilebilir (2013: 92). Her ne kadar Kayalı '80'li yıllarda İletişim Yayınları çevresinin Mardin'i dikkate almasında, onun bu yönünün önemli bir payı olduğunu söylese ve buradan hareketle de Mardin'in bu yönüne kısmen eleştirel yaklaşırsa da, 50'li-60'lı yıllarda, Mardin'in *Forum Dergisi*'ndeki yazılarında, Freud'dan Julien Benda'ya geniş bir uluslararası literatüre vakıf olduğu göze çarpar. Bu da onun salt Weber, Mannheim ya da Shils gibi düşünürlerin görüşlerini Türkçe'ye aktarmaktan veyahut Türkiye'nin siyasal ve toplumsal sorunlarına uyarlamaktan öte, uluslararası literatürü takip etme istek ve iştiyakının bir göstergesi olarak okunabilir. O halde Şerif Mardin'in aydın konusundaki görüşlerinin incelenmesinin amaçlandığı bu makalede de, konumuz çerçevesinde, uluslararası literatürdeki aydın/entelektüel tartışmalarına göz atmak gerekmektedir.

Entelektüel kimdir? Nasıl olmalıdır? Hangi hasletleri taşımalıdır? Entelektüeli entelektüel olmayandan ayıran bir çizgi yahut belirli kriterler var mıdır? Kabaca 1890'ların ortasındaki Dreyfus Davası² sonrasında gündeme gelen Entelektüel figürünü tanımlamak ve anlamlandırmak için bu türden sorular etrafında bir tartışma yapılmaktadır. Bu tartışmanın 1980'lere kadar

2 Dreyfus Davası 1894 yılında, Fransız ordusunda görevli Yüzbaşı Alfred Dreyfus'un Almanya lehine Fransız ordusunda ajanlık yaptığı suçlamasıyla başlamıştır. Davaya ilişkin tek delil, bir çöp kutusunda bulunan el yazısıyla yazılmış bir mektuptur. Dreyfus mektubu reddeder, bu zayıf delile rağmen tartışmalı bir yargılama süreciyle mahkûm edilir. Cezası onandır ve rütbeleri sökülür. Ancak bu olay toplumda, özellikle de edebiyatçı ve sanatçılar arasında çokça tartışılacak ve Dreyfus'a birçok destek sunulacaktır. Dreyfus ise ancak 1906'da, 12 yıl sonra aklanabilecektir.

tekel bir aktör olarak entelektüel üzerinden, '80 sonrasında ise entelektüel figürünü kapsayacak şekilde akademi, üniversite, cemaatler ve daha spesifik olarak Epistemik Cemaat(ler)³ üzerinden şekillendiği görülmektedir.

Entelektüel kavramının etimolojisine ilişkin Bodin'in şu tespiti dikkate değer görünüyor; "Bir sözcüğün ya da bir düşüncenin çıkışıyla ilgili tüm araştırmalar az da olsa rastlantısaldır, öyle olduğu için, önceki bir dönemde başkaca bir yazarca benzer bir kullanımla ele alınması olanaksız değildir" (2000: 11-12). Bodin'in uyarısını göz önünde tutarak kelimenin önce etimolojisine ve sonra da kamuoyu nezdinde yaygınlaştığı tarihsel vakaya bakmak gerekir. Entelektüel kelimesi "Latince 'intellectus'tan türemiştir ve 'intellectual'in kökü ise 'intellect'tir" (Çağan, 2005: 11). Kelime etimolojik kökeninden dolayı zihinsel, zihinle ilgili işler; manuel, elle çalışma ve meşguliyetin karşılığı olarak kullanılıyorsa da kamuoyunca yaygınlık kazanması oldukça yenidir. Fransa'daki büyük sözlüklerde 1870'li yıllardan itibaren görülmeye başlanmış ve 1900'lerin başında yeni türemiş bir sözcük olarak kabul edilmektedir (Bodin, 2000: 9). Ancak bir sıfat olmaktan ziyade bir isim, bir tür olarak entelektüel kavramının kamuoyunda yaygınlaşmasına Dreyfus Davası vesile olmuştur. Bu dava devam ederken başta Émile Zola olmak üzere, bir kısım edebiyatçı ve sanatçılardan oluşan isimlerin o dönemki devlet başkanı Felix Faure'a yazdığı 'J'accuse (itham ediyorum) mektubuyla beraber kavram iktidara karşı eleştirelilik halesiyle kamuoyunun gündemine gelmiştir.

Ancak entelektüel kavramı, Dreyfus Davası'ndaki gibi, suçsuz Yüzbaşı Alfred Dreyfus'un hakkını savunan bir takım okumuş-yazmış kesimi tanımlamak gibi her zaman olumlu bir şekilde de ele alınmamıştır. Hatta Raymond Williams'ın aktardığına göre, 20. yüzyılın ortalarına kadar İngiltere'de entelektüeller, entelektüelizm ve intelijansiya gibi kavramların olumsuz çağrışımları baskındı ve bu hâlâ da devam etmektedir (1983: 170). Söz gelimi, yine bu alanın öncü isimlerinden ve 1920'ler gibi erken bir tarihte

3 Epistemik Cemaat (İngilizcesi, Epistemic Community), Hüsamettin Arslan'ın bilgi üretim evreni olan akademik ve entelektüel kamuyu tanımlamak üzere kullandığı, daha doğrusu Türkçe'ye kazandırdığı/aktardığı bir terimdir. Arslan'ın formülasyonunda epistemik cemaat temelde bir 'bilim adamları topluluğunu' ifade eder. Zira bilgi bu cemaat içinde üretilir ve bir bilginin bilgi olmasının meşruiyeti de aslında onun epistemik cemaat içinde üretilmiş olmasıdır. Arslan'ın deyişiyle, epistemik cemaat "bilginin onsu varolamayacağı; bilginin inşa edildiği, işlendiği, geliştirildiği, akredite edilerek gelecek kuşaklara aktarıldığı toplumsal bir varoluş biçimi, toplumsal ve tarihi bir kolektivedir" (2007; 9-10). Ancak Arslan, kitabına 2007 yılında yazdığı önsözde, kitabın isminden duyduğu rahatsızlığı ifade eder ve şunu ekler (2007; XVIII); "Bu kitabı şimdi yazıyor olsaydım, adını 'yorum cemaatleri' koyardım. 'Epistemik Cemaat' 'homojeniteyi' çağırıyor." Dolayısıyla Arslan, tek bir 'cemaat'in tek bir 'bilginler topluluğu' anlayışı ya da algılayışının olmadığını; tek bir bilim adamları cemaatinden değil, bilim adamları cemaatlerinden söz etmek gerektiğini belirtir.

entelektüel prototipini sorunsallaştıran Julien Benda'ye göre, entelektüeller kendi toplumlarına karşı bir ihanet içerisindedir. Çünkü Benda, entelektüel olarak “faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan; sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan; kısacası maddi-olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla bir anlamda ‘Benim yurdum bu dünya değildir’ diyen herkesi” (2017: 37-38) kasteder. Benda'ye göre çağımız bir siyaset çağıdır; siyaset ve siyasi ihtiraslar her şeyin, diğer bütün insani ihtirasların üzerindedir. Entelektüeller de kendilerini bu ihtiraslara kaptırmışlar ve 19. yüzyılın sonundan itibaren de Aydınlar bu siyasi ihtiras oyununu oynamaya başlamışlardır. Geçmişin aksine aydınlar, bugün eyleme geçme eğilimi, doğrudan sonuç alma beklentisi, sadece arzulan amacı dert edinme, tartışmayı küçümseme, aşağılama, nefret, sabit fikir gibi birtakım siyasi ihtirasların peşine düşmüşlerdir (Benda, 2017: 39).

Dolayısıyla gerek Dreyfus Davası gibi iktidar karşıtı ve politik bir olay vesilesiyle entelektüel kavramının zuhur etmesi, gerekse de Benda'nın 1927 gibi erken bir tarihte aydınları politik faaliyetlerinden ötürü ‘ihanetle’ itham etmesi, aydın tartışmalarının sonraki süreçte çoğunlukla iktidarla ilişkileri üzerinden yapılması gibi bir sonuç doğurmuştur. Gil Eyal ve Larissa Buchholz, entelektüellerin daha çok iktidarla ilişkileri bağlamında ele alınmasını ‘bağlılık sorunu/ilişkisi’ (the question of allegiance) olarak tanımlar. Eyal ve Buchholz'a göre, entelektüellere, şu 3 tip üzerinden bir misyon yüklenmiş, daha doğru bir deyişle entelektüeller kabaca şu üç kategori üzerinden bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur: a) Entelektüellerin sosyal yapılarla ilişkin eleştirel duruşu ve devrimlere öncülük etmesi; b) Entelektüellerin kurulu iktidar ilişkileri düzenine absorbe olarak eleştirel yönlerini kaybetmesi ve c) Entelektüellerin küçük çıkarların peşinde koşan tipler değil, evrensel değerlere bağlı olması (2010: 121-122).

Entelektüeller üzerine özgün söylemleri bulunan Michel Foucault ve Edward Said gibi isimler de temelde entelektüeli iktidarla ilişkileri üzerinden değerlendirmiştir. Özellikle Foucault entelektüeli evrensel ve spesifik şekilde ele almış ve evrensel entelektüel devrinin bittiğini, artık spesifik entelektüel zamanında olduğumuzu iddia etmiştir. Zira ona göre evrensel bir entelektüel anlayışı ile genel, meta anlatılar bitmiş ve yerini yerel aynı zamanda tekil söylem alanlarına bırakmıştır. Bu yüzden de Foucault için entelektüel “kabiliyetini, bilgisini ve hakikatle ilişkisini siyasal mücadele için kullanan” (2016: 48) kişidir. Foucault'nun evrensel ve genel entelektüel şeklinde bir ayrıma gitmesinin temel sebebi kitlelerin bilgiyle kurduğu ilişkinin

ve bilgiye erişme imkânlarının değişmiş olmasıdır. Zira Foucault'ya göre, artık kitlelerin bilgiye ulaşması için entelektüellere ihtiyacı yoktur. Kitleler açık şekilde, entelektüellerden daha iyi bilmektedir. Bu yüzden de Entelektüeller artık, “evrensel”, “örnek alınacak”, “herkes için adil ve doğru olanın” peşinde olan figürler değildir. Foucault'ya göre 18. ve 19. yüzyıllarda kaldığını söylediği evrensel entelektüellerin aksine, İkinci Dünya Savaşı sonrasında neşet ettiğini söylediği spesifik entelektüelin rolü şöyledir; “(D)aha çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmektedir” (2016: 31). Foucault'nun entelektüele böyle yerel, spesifik bir yer vermesinin temel sebebi de onun iktidar ve hakikati tek, bütüncül ve homojen yapılar olarak görmemesidir. Zira O'na göre hakikat, “keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür” (Foucault, 2016: 51). Foucault düşünsel mesaisinin çoğunu iktidar üzerine, iktidarın nasıllığını, Foucaultyen bir dille söylemek gerekirse, “iktidarın heryerdeliğini” göstermeye çalışan bir düşünür olarak entelektüel meselesini de yerel, spesifik iktidar ilişkileri çerçevesinde değerlendirmiştir. Özellikle kendinden önceki yüklenen misyonları itibarıyla ‘evrensel’ olarak nitelendirdiği entelektüel anlayışına karşı Foucault, entelektüele kendi formüle ettiği iktidar aygıtı kavramsallaştırması ve bu aygıtla mücadelesi üzerinden bir anlam yüklemiştir.

Edward Said ise literatürdeki meşhur eseri *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*'da şöyle bir tespitte bulunur: Entelektüel literatüründe daha çok entelektüelin tanımıyla ilgilenilmiş, ancak onun imgesi, imzası, müdahalesi ve performansı gibi etmenlerle çok fazla ilgilenilmemiştir. Said bu eserindeki tespitlerini temellendirmek için de bir entelektüel portre olarak Sartre'ı şöyle ele alır;

“Sartre gibi bir entelektüeli anımsadığımızda, onun kendine özgü davranışları, tüm benliğiyle kendini savunduğu davaya adanması, gösterdiği saf çaba, göze aldığı riskler, iradesi, sömürgecilikle, bağlanmayla ya da toplumsal çatışmalarla ilgili sözleri, hasımlarını küplere bindiren, dostlarını heyecanlandıran ve hatta belki de sonradan düşündüğünde mahcubiyet duymasına bile yol açmış olabilecek tüm bu özellikleri gelir aklımıza. Sartre'ın Simon de Beauvoir'la olan ilişkisi, Camus'yle yaptığı tartışma, Jean Genet'yle arasındaki sıkı bağlantıyla ilgili bir şeyler okuduğumuzda onu ortamı içinde konumlarız. Sartre işte bu ortamda ve bir ölçüde bu ortam sayesinde Sartre olmuştur... (2018: 30)”.

Said'in Sartre üzerinden çizmiş olduğu tablo, bir anlamda kendi entelektüel anlayışını meşrulaştırmak üzere hazırlanmış bir girizgâh olarak

görülebilir. Zira Said entelektüeli, kitabının isminde de görüleceği üzere, içinde yaşadığı toplumdan sürgün ve marjinal bir şekilde yaşayan ya da yaşamayacağı göze alan bir figür olarak resmeder. Böyle yaşayan ya da böyle yaşamayı göze alan entelektüelin en büyük hasleti ise özgürlüğüne düşkünlüğü ve cürca eleştirebilmesi olacaktır. Çünkü O'na göre “entelektüelin faaliyetinin amacı insanın özgürlüğünü ve bilgisini artırmaktır” (Said, 2018: 33-34). Ancak bu göze alış, ona bu imkânı, özgürlük imkânını verebilir. Aksi takdirde, entelektüel bu riski almazsa, ya belirli güç veya iktidar merkezlerine bağımlı olmak durumunda kalıp düşüncelerini rahatlıkla ifade edemeyecek ya da doğrudan onların bir ‘elemanı’ olarak varlığını devam ettirebilecektir. Said’e göre entelektüeller, yabancılar ve içerdekiler şeklinde ikiye ayrılabilir; Bir yanda toplumun mevcut haline tamamen uyumlu olanlar, ki Said bunlara ‘evet deyciler’ der, öte yanda ise ‘hayır diyenler’, yani toplumlarıyla yıldızı barışmayan, imtiyaz, şan, şöhret peşinde olmayan ve bu anlamda yabancı ve sürgün olan bireyler. Said’e göre, entelektüelin bir yabancı olarak izlediği mecrayı en iyi belirleyen sözcük ‘sürgün’dür. Sürgünün ayırıcı vasfı yalnız olmasıdır; önceden belirlenmiş bir yol izlemez ve yapıp ettiği her şeyi kendi başına yapar. Said’in sözleriyle sürgünlük “asla tamamen uyumlu olmama; kendini her zaman, deyim yerindeyse, ‘yerlilerin’ işgal ettiği aşına muhabbet dünyasının dışında hissetme, çoğunluğa intibak etmek ve milli çıkarları gözetmek gibi tuzaklardan uzak durma eğiliminde olma; hatta bu tür tuzaklardan hiç hazzetmeme durumu”dur (2018: 64). Bir başka deyişle, Said’e göre, evet dememenin, yerleşikliğe, uyumluluğa hayır demenin, güç ve otoriteye değil de geçici ve gezgin olmaya duyarlı olmanın timsalidir sürgün. Said’in entelektüeli sürgün ve marjinal eksenlerinden açıklamasında kişisel siyasal duruşunun izleri net olarak görülmektedir. Zira Said, Amerika Birleşik Devletleri’nde yaşayan Hristiyan bir Filistinli olarak kendini hep marjinal ve sürgün olarak hissetmiş ve sembolik olarak İsrail askerlerine taş atmak gibi eylemlerde de bulunmuştur.⁴

4 Bu bağlamda eklemek gerekir ki, Said’in sürgün idealleştirmesi sıkça eleştirilmektedir. Said adeta entelektüeli, daima uçlarda yaşayan, mahiyeti ve niteliği tartışılmaksızın her türlü siyasal ve toplumsal entiteye, daha geniş anlamda bulunduğu çevreye/ortama muhalif hatta düşmanca bir tavır içerisinde olan/olması gereken bir kişilik olarak tanımlamıştır. Ancak böyle bir entelektüel modelinin gerçeklikle tekabülünün mümkün olup olmadığı bir yana, bizatihi illa ki entelektüelin böyle olup olmaması gerektiği de ayrıca tartışmalıdır. Eagleton da Raymond Williams’ın aylak ve sürgün arasında yaptığı ayırmadan yola çıkarak, aylak’ın sistemden kurtuldukça marjinal olan ve bundan da mutlu olan kişi olduğunu ancak sürgünün ise her zaman eve dönmeyi istediğini söyler. Bu vurguyu önemseydiğini belirten Eagleton, “Hiçbir zaman Said’in, köksüz olmanın her zaman radikal olduğuna dair etimolojik olarak da doğru olmayan bir iddiayla yersiz yurtsuz aydın sık sık idealize etmesini” (Eagleton, 2019: 21) doğru bulmadığını söyler. Ayrıca, Said’in bu tamami entelektüelin içinde yetiştiği, şekillendiği ve şekillendirildiği epistemik cemaati de yok saymak gibi bir tehlike barındırmaktadır. Zira Aktay’a göre, “entelektüel

Said, Foucault ve Benda gibi entelektüel literatürünün önde gelen isimlerinin entelektüel tartışmalarındaki ortak tema, entelektüeli iktidarla ilişkileri üzerinden değerlendirmeleridir. Bu değerlendirme usulünün ikili bir sakıncasından söz edilebilir. Birincisi, bu entelektüel tartışmasını kısıtlayıcı bir mahiyete sahiptir. Öyle ki, entelektüel deyince hemen ‘Entelektüel kimdir?’ ya da ‘Entelektüelin tanımı nedir’ gibi köşeli sorular etrafında bir tartışma akla gelmektedir. Oysa entelektüeli modern bir fenomen olarak kabul etsek bile, bunu tarih boyunca devam eden okuryazar kitleyle beraber düşünmek gerekir. Entelektüelin şayet ayırıcı bir vasfı varsa, o da, entelektüelin/modern aydınının antik dönem düşünürlerden, felsefecilerden yahut da Osmanlı özelinde görülebileceği gibi, Enderun tarzı hem eğitilmiş ve seçkin hem de devlet adamı olan zümrelerden nerede ve nasıl ayrıldıklarına bakılarak anlaşılabilir. Entelektüelin salt tanım eksenli ve dar kalıplar içerisinde tartışılmasının ikinci bir sakıncası da, dönemden döneme ama özellikle de farklı ülkeye da kültürlerden kaynaklı sosyolojileri göz ardı etmesidir. En nihayetinde yerel, belirli siyasal ve toplumsal konjonktürde, hatta Said özelinde olduğu gibi, kişisel faktörlerin de etkisiyle genel ve evrensel olduğu iddia edilen bir entelektüel tanımına ulaşmanın mümkün olduğu iddia edilmektedir ki bu yorumun da hayli tartışmalı olduğu söylenebilir.⁵

Bu noktadan hareketle entelektüel tanımlarının hepsinin de ‘kendini tanımlama’ olduğunu belirten Zygmunt Bauman şu tespiti yapar; “Gerçekten de bu tanımları yapan kişiler, tanımlamaya çalıştıkları nadide türün üyeleridir; dolayısıyla önerdikleri her tanım, kendi kimliklerinin sınırını çizmeye yönelik bir girişimdir” (2017: 15). Bauman’ın tespitindeki ‘kendini tanımlama’ ögesi önemlidir: zira, diğer tartışma eksenlerine nazaran entelektüel tartışmasını yapan kişiler de bizzat entelektüel denilen zümrenin bir üyesidir.

çevrelerin veya cemaatlerin dışında, boşlukta ortaya çıkmış ve kalıcı bir iz bırakmış bir entelektüel olmamıştır” (2005: 109). Ayrıca Said’in sürgün ve marjinal olarak entelektüeli kodlaması, entelektüelin içinde yaşadığı topluma, o toplumun sorunlarına karşı sorumsuz, duyarısız ve kültürel kodlarına tamamen yabancı bir figüre dönüşme riskini de beraberinde getirmektedir. Konjonktüre ve bağlama göre, sürgünlük ve marjinalite gerektiren koşullar entelektüelin takınması için icap eden tutumları olarak öne çıkabilir; ancak salt sürgünlük ve marjinalite başlı başına entelektüelin olmazsa olmaz koşulu değildir.

- 5 Söz gelimi, Edward Shils gibi isimler entelektüeli modern bir fenomen, salt endüstriyel toplumlara özgü bir olgu olmaktan ziyade tarih boyunca hemen her toplumda görülen ve çeşitli toplumsal dinamiklere göre farklılaşan figürler olarak ele alır. Bunların ortak özelliği ise, geleneksel inanç ve değerleri teyit etmek, bunları devam ettirmek, şekillendirmek ya da reddetmektir. Bir başka deyişle entelektüeller bir anlamda kültür aktarıcılarıdır. Bu kültürün aktarılması ve kitlelerin de bu kültüre katılımının sağlanması entelektüellerin tarih boyunca ifa ettiği görevlerinin başında gelmektedir. Aynı zamanda entelektüeller, “merkezi değerler sisteminin bazı özelliklerine bu geniş katılımı sadece kolaylaştırmakla ilgilenmezler; her şeyden önce onun daha yoğun şekilde geliştirilmesiyle, alternatif potansiyellerinin işlenmesi ve geliştirilmesiyle ilgilenirler” (Shils, 2005: 181).

Yaptıkları entelektüel tanımı, aynı zamanda kendi siyasal, toplumsal hatta epistemolojik duruş ve eksenlerinin bir yansımasıdır. Bauman da aslında entelektüeli tanımlamak için olmasa da en azından tespit etmek için bir kıstas belirler. Bu kıstas da, “kişinin kendi mesleği ya da sanat türü ile ilgili kısmî uğraşının üzerine çıkması ve içinde yaşadığı zamanın -hakikat, yargı, beğeni gibi- küresel konularıyla ilgilenmesi”dir (2017: 8). Bauman’ın ‘entelektüelin anlamı!’ dediği bu hususun oldukça genel olduğu söylenebilir; ancak Bauman’ın kendi entelektüel konfigürasyonu açısından da tutarlıdır. Zira O’na göre, “Entelektüel kimdir?” şeklinde bir soru sorup belirli ölçütler doğrultusunda “Şu kişiler entelektüeldir” ya da “Bu kişiler entelektüel değildir” şeklinde bir saptama yapmak olanaksızdır. Dolayısıyla belirli bir meslekler listesi yapmak ya da mesleki hiyerarşide bir çizgi çekerek çizginin yukarı-sındakileri entelektüel olarak tanımlamak anlamsızdır (Bauman, 2017: 8). Bauman’ın burada vurguladığı husus entelektüeli anlamlandırmak için bir faaliyet tarzına katılma ya da Dreyfus Davası gibi kavramın ilk biçimlerinde görüleceği üzere bir davete icabet eden kişilerin iradeleri üzerinden bir değerlendirme yapılabilir. Aksi takdirde belirli ölçütleri sıralayıp bu ölçütlere göre bazı kişileri entelektüel diğer bazı kişileri de gayrı entelektüel olarak tasnif ve tavsif etmek anlamsızdır.

Türkiye Özelinde Entelektüel Tartışması

II. Meşrutiyet sonrası düşünsel atmosferde bile sıkça tartışılmasında da görülebileceği gibi, aydın/entelektüel meselesi Türk düşüncesinde her daim kendine yer bulmuştur. Türkiye’nin siyasal, toplumsal meselelerinin, tarihi dinamik ve kültürel yapılarının yoğun bir şekilde tartışıldığı 1960’larda ise daha çok sol/sosyalist aydınlar tarafından üretilen bir aydın prototipiyle karşılaşırız. Doğan Avcıoğlu ve Mihri Belli gibi isimlerin formüle ettiği şekliyle “Zinde Kuvvetler”in ordu ve bürokrasiden sonraki bir diğer bileşeni de aydınlardır. Ancak ‘60’ların sonuna doğru Sol’un fazlaca militarize olması ve düşünen, okuyan, yazan adamdan ziyade eylem adamı, partizan ve militanların daha makul karşılandığı bir ortamın oluşması sonucu entelektüel meselesi Sol’un gündemini belirleyen önceliklerden değildir. ‘70’li yıllarda ise daha çok milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller aydın meselesi üzerinde durmuşlardır. Bu dönemde Mehmet Kaplan, Mümtaz Turhan, Erol Güngör gibi isimler Tanzimat’tan sonra oluştuğu iddia edilen aydın tiplemesini; halktan kopuk, Batı meftunu, halkın tarihî ve kültürel değerleriyle uyumsuz figürler olarak eleştirmişlerdir. Özellikle 1962 yılında kurulan Aydınlar

Kulübü ve '70'te dönüştüğü şekliyle Aydınlar Ocağı milliyetçi-muhafazakâr aydınların önemli kurumlarından biridir. Gürpınar'ın ifadesiyle, "Türk sağ tahayyülünde 'aydın' sol, 'şehirli', 'elitist', 'kozmpolit', toplumun geleneksel değerlerine yabancı ve kayıtsızlıkla özdeşleştirilmektedir" (2013: 247). Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller, Türk aydınıyla solu eşdeğer görmektedir. Hatta bu entelektüel grubun formülasyonuna göre, Türk aydını- Kemalizm ve Sol arasında bir eşdeğerlik çizgisi kurulduğu bile söylenebilir. Bu yüzden '70'lerde 'altın çağını' yaşayan Türk solunun ezilen kitleler söylemi, halk, halkçılık vurgusu samimiyezsiz bulunmuştur.

1980 sonrası ise, kabaca '90'ların ikinci yarısına kadar, Türk düşüncesinde aydın tartışmalarının en hararetli olduğu dönem olarak kaydedilebilir. Zira bu dönemde milliyetçi-muhafazakâr aydınların yanı sıra, sol/sosyalist, İslamcı hatta, yeni bir formüleştirmeye, 'Atatürkçü' aydınların yoğun bir aydın/entelektüel tartışması yaptıkları görülmektedir. Bu dönemde solun aydın meselesindeki kırılmasını, Gün Zileli'nin şu sözleri bütün sarıhlığıyla göstermektedir;

"12 Eylül'den sonra, aydınlarla parti arasındaki ilişkide tuhaf bir zıddına dönüşme olmuştu. 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca, genel olarak soldaki parti-aydın ilişkisinde, ibre partiden ya da örgütten yana ağır basmış, aydınlar, 1960'ların başlarındaki etkilerini ve bağımsızlıklarını iyice kaybetmişlerdi. Hatta giderek, sol örgütler, aydınları, (bu *Birikim* çevresi dışında bütün sol için geçerlidir) aşağılamaya başlamış, aydınlar da 'mazojist' bir tutumla buna boyun eğmiş, hatta aydın özelliklerinden de kurtulma eğilimine girmişlerdi. ... (12 Eylül'den sonra, y.ş.) (A)rtık devrimden söz etmek ya da 'örgütlü mücadeleyi' savunmak, neredeyse 'dinazorluk' kabul ediliyor, 'entelektüalizm' 'utanılacak' bir şey olmaktan çıkıyor, eskiden ayaklar altında ezilen 'pipo' ve 'gözlük', en revaçta mallar olarak piyasaya sürülüyordu" (Zileli, 2016: 490-91).

Zileli'nin de işaret ettiği gibi entelektüalizm sol için artık yadsınacak ya da hor görülecek bir tutum değildir. Gürpınar'ın ifadesiyle, "Sosyalistler bir iktisadi düzen olarak kapitalizme işçileri sömüren ve onların artı değerine el koyan burjuvaziye karşıyken, 1980'lerde 'aydınlar' sadece bir iktisadî sınıf olarak burjuvaziye değil, kültürel ve ideolojik boyutlarıyla tahayyül edilen bir müesses nizama ve onun değerler sistemine karşıdır" (2013: 275). Bu süreçte, devrim, işçi sınıfı, sınıf mücadelesi gibi kavramlar yerini sivil toplum, aydın, kültür gibi kavramlara bırakmıştır. Solun birincil gündemi sivil toplum, sivil toplumun canlanması ya da Türk siyasal ve toplumsal kültüründe sivil toplumun yeri gibi meseleler haline gelmiştir. Söz gelimi Gramsci gibi hem aydın meselesine dair esaslı analizleri olan, hem de siyasal mücadeleyi salt sınıf mücadelesi değil, hegemonya mücadelesi olarak kültüralist

diyebileceğimiz öğeleri de işin içine katarak formülleştiren isimlerin sol cenahta revaç bulması da bu zaman dilimine rastlar.⁶ Zira yeni dönemin, yeni ideolojik ortamın parlayan yıldızı ‘sivil toplumcu’ akımdır (Zileli, 2016: 487). Gramsci de bu dönemde daha çok sivil toplum bağlamında gündeme gelmiştir. Gramsci’ye yönelik ilgi, “(B)üyük ölçüde, Gramsci’nin düşünce-sine bütünsel bir yaklaşımdan çok, onun birkaç kavramını -özellikle de ‘sivil toplum’ kavramını- gerçek anlamları ve tarihsel bağlamı üzerine pek eğilmeden ele alıp, biraz da ‘araçsal’ bir kullanımdan ibarettir” (Yıldırım, 2018: 24).

Şerif Mardin ve Aydın Meselesi

Şerif Mardin de temel metinlerini, doktora ve doçentlik tezleri olan *Genç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* gibi kitaplarını 1960’larda, ‘Merkez-Çevre’ makalesini de 1973 yılında yazmış olsa da, Mardin’in akademik ve entelektüel kamu nezdinde, özellikle sol çevrelerde popülerlik kazanması, 1980 sonrasında olmuştur. Mardin merkez-çevre ya da Osmanlı son dönemi fikrî hareketlerine dair yazdıkları ile değil, daha çok sivil toplum ve ‘80 sonrasının popüler konularından olan din sosyolojisi hakkındaki yazdıkları ile gündeme gelmiştir. Nitekim kendisiyle ilk etraf-lı söyleşi 1985 yılında yapılmıştır ve bu söyleşide soruları Ali Bayramoğlu sormuştur. Söyleşinin içeriğine bakıldığı zaman da Osmanlı’nın son dönem fikrî hareketleri hemen hiç yoktur; nerdeyse tamamında sivil toplum ve din sosyolojisi bağlamındaki metinleri etrafında bir söyleşi gerçekleştirildiği görülmektedir (Mardin, 2017a: 119-158). Hatta Kurtuluş Kayalı’ya göre, tarih ve kültüre ilginin arttığı bir vasatta, Mardin’in yazdıkları bu sürecin tamamlayıcı bir unsuru olarak kabul edilmiş ve yazdıklarının da “tahlilî anlamda değil de tasvirî anlamda değerli olduğu” düşünülmüştür (2013: 90). Nitekim Şerif Mardin’in ‘80 sonrası yazdığı aydın üzerine metinlerin, ‘kültürel sol’ önderlik eden İletişim Yayınları çevresince çıkarılan *Toplum ve Bilim*’de ve *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*’nde yayımlandığını da not etmek gerekir.

Şerif Mardin 1980 öncesinde de özellikle ‘50’lerin ortası ve ‘60’larda aydınlar üzerine yazılar yazmıştır. 50’lerde yazdığı yazılarda temelde aydınının

6 Türk Solu’nun Gramsci ile teması aslında 1960’ların ortasına kadar uzanır. Mehmet Ali Aybar gibi Batı Marksizm’ine açık ve aşına isimler konuşmalarında Gramsci, Althusser gibi isimlere göndermeler yaparken, Fethi Naci’nin kurucusu olduğu Gerçek Yayınevi, Gramsci’den *Hapishane Mektupları* isimli küçük bir seçkiyi yayımlamıştır. Yine 1967 yılında da *Aydınlar ve Toplum* isimli Fransızca’dan yapılan bir çeviri yayımlanmıştır (Yıldırım, 2018: 18). Ancak Gramsci ‘60’lar ve ‘70’ler’de Türk solu için esaslı bir referans kaynağı değildir. Sadece bir istisna olarak Kemal Tahir ve Selahattin Hilav gibi isimler tarafından çıkarılmaya başlanan *Türkiye Defteri* dergisinin Şubat 1975’teki ‘Gramsci Özel Sayısı’ gösterilebilir.

sorumluluğu ve iktidarla ilişkileri üzerinde durduğu görülmektedir. Mardin bu dönemde, 1954 yılında yazmış olduğu bir yazıda, demokrasilerde aydının bir mesuliyetinin olduğunu, aydının aktif siyasetten ve siyasal sorunlardan kaçamayacağını belirtmektedir. Hitler dönemine giden süreçte Almanya’da aydınların pasif kalmasını hatırlatır. Şayet siyasal iktidar, aydının bu yöndeki teşebbüslerini kırmak ya da engellemek isterse, aydının yapması gereken yılgınlık gösterip kendi kabuğuna çekilmek değildir. Mardin’e göre, aydının asıl mahareti kendini bu gibi dönemlerde dahi faal tutmaktır (2017b: 289). 1956 yılında yazdığı bir başka yazıda ise Mardin, Benda’in “*Aydınların İhane-ti*” söylemini de hatırlatarak, Türk aydınının iktidarla olan ilişkisini ele alır. Mardin’in burada üzerinde durduğu temel problem ise Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine aydının iktidar karşısındaki eleştirel tutumunu istikrarlı bir şekilde sürdürememiş olmasıdır. Klasik İslâm ve Osmanlı kültüründeki Otoriteye/Halife’ye itaat mefhumuna da değinen Mardin, Batı siyasal düşüncesinde gelişen ‘direnme hakkı’nın İslâm/Osmanlı siyasal kültüründe olmamasını, istikrarlı bir aydın tutumunun olmayışının esas sebebi olarak görür. Yine daha sonra esas inceleme nesnesi yapacağı Yeni Osmanlılar/Jön Türkler geleneğinin de iktidarla bir ‘kompromi’ (uzlaş) içine girdiklerini ya da bu yönde bir arayış içerisinde olduklarını hatırlatır. Sonuç olarak da Mardin ‘inançlardan cayma kabiliyeti’ dediği Türk aydınının istikrarsız tutumundan vazgeçmesi, prensiplerden dönmeyeceklerini ilan etmesi durumunda aydınların Türk demokrasi kültürünün seyrine büyük hizmet etmiş olacaklarını belirtir (Mardin, 2017b: 291-296).

Bu metinlerdeki tutumu itibarıyla karşımıza çıkan profil, Şerif Mardin’in o dönemki siyasal eylemliliğiyle de yakından alakalı olsa gerektir. Zira Mardin, 1956 yılında Demokrat Parti’nin uygulamalarını protesto etmek için asistanlık görevinden istifa eder. Hürriyet Partisi’nde Genel Sekreter olur ve 1957 seçimlerinde de partinin Eskişehir milletvekili adaydır. Mardin’in daha sonraki metinlerinde pek rastlanmayan bu erken dönem metinlerindeki ‘çoşkunluğu’nu o dönemki şahsi tecrübeleri ışığında anlamlandırmak mümkün olabilir.⁷

Mardin’in siyasal aktivizmden tekrar akademiye döndüğü 1960’ların hemen başındaki bir diğer yazısı ise, belki de onun bu alandaki en esaslı ve fakat en fazla ihmal edilen metinlerinden biridir. 15 Ocak 1960 tarihli *Forum Dergisi*’ndeki “Köprü Kurmak” isimli yazısında Mardin, tekrar aydınlar

7 Ancak şu eklemeyi de yapmak gerekir ki; Mardin 1994 yılında Yeni Demokrasi Hareketi’ne katılan isimlerden biridir. Dolayısıyla Mardin’in esasında hep bir politik aktivasyon tarafının da olduğu şeklinde değerlendirmeler de yapılabilmektedir. Böyle bir değerlendirme için bakınız; Kaplan, 2013: 134-141.

mesalesine yönelir. Mardin o dönemki konjonktürde Türkiye’de iki grup aydından söz edilebileceğini belirtir. Bunlardan birincisi, Batı düşünce alemine yaklaşma çabalarının varisleri olarak kodlanabilecek gruptur. Bunların temel referans alanları Batı’nın rasyonelliği, bilgi açısı, hukuk devleti vs. gibi kavramlardır. Daha çok akademik ve soyut düzeyde bir ilmî üretim yapmaktadırlar. Bu aydın grubunun adeta fildişi kulelerine kapanmış vaziyette ve okur-yazar kitlesinin ancak küçük bir azınlığına hitap edebilen bir duruma gelmiş olmasının, aydınların memleket sorunlarına bigâne olması ve memleket içinde olan bitenleri anlamaktan aciz kalması gibi olumsuz sonuçlara sebebiyet verdiğini iddia etmektedir. Bu yüzden, bu kategorideki aydınların ‘bir sosyal gerçeklik düşüne’ sokulması, Türk fikir hayatının selameti açısından hayırlı bir iş olacaktır (Mardin, 2017b: 300). İkinci grup aydın ise, ilkinin aksine, memleket meselelerine fazlasıyla duyarlı ve aşına olmasına karşın, yerel, sosyal meseleleri, günümüzde uluslararası literatür dediğimiz, “bir fikrî çerçeve içine” yerleştirmemek gibi bir eksiklikle maluldür. Zira Mardin’e göre, “acı, sefalet, cefa, köyün veya gecekonduyunun hali, küçük adamın mukadderatı bunlardan hiçbiri ne tek başına bir fikir sistemi, ne bir felsefedir” (2017b: 301). Dolayısıyla sosyal gerçeklikler, ‘küçük adamın’ meseleleri ‘mevzua bir mana katarak’ ele alınmalıdır. Şerif Mardin’e göre, bu iki tip aydın, daha doğrusu bu iki tip ilmî kategori arasında bir köprü kurmak ise Türk aydını ve Türk düşüncesinin selameti açısından mukadder görünmektedir.

Mardin’in bu makalede dile getirdiği köprü kurmak prensibine, bir başka deyişle, hem Batı düşüncesini, uluslararası literatürü takip etmek hem de yerel, yerli meseleleri bu literatür bağlamında analiz etmeye çalışmak prensibine, kendisi büyük oranda dikkat etmeye çalışmıştır. Ancak Mardin’de dönem dönem, terazinin kefesinin, yerli, yerel odaklardan ziyade Batı düşüncesi, Batı literatürü lehine bozulduğu da görülmektedir. Zira, özellikle ‘60’lardaki Osmanlı düşüncesi metinleri ve ilk başlarda sivil toplum gibi meselelerde takındığı olumsuz tutumu nedeniyle Mardin’e yöneltilen oryantalist ithamlarının sebebini de biraz burada aramak gerekir. Nitekim Mardin, sivil toplum konusundaki görüşlerini sonraki yıllarda kısmen revize etmiş ve bazı özelleştirilerde de bulunmuştur. Sivil topluma dair ilk metinlerinden Hegelyen bir sivil toplum anlayışına sahip olan ve Montesquieu’nun sivil toplum ya da ara kurumlar olmaması anlamında kullandığı Doğu Despotizmi yaklaşımını benimsemiş görünen Mardin daha sonraki metinlerinde Hegel ve Montesquieu’nun konfigürasyonlarının Türkiye toplumuna

birebir uymadığını kabul etmek durumunda kalacaktır. Bu fikrî dönüşümü-
nü Mardin şöyle izah eder;

“Bu konuyu ilk incelemeye başladığım zaman biraz Montesquieu, biraz He-
gel biliyordum. Sivil toplumun olup olmadığı da benim için önemli bir şeydi.
Çünkü bu filozoflar buna önemli diyorlar. Diğer taraftan, onların modellerine
göre sivil toplum var demiş olmalarının, onun var olduğu anlamına gelmediğini
gördüm. İnsan şablonu tatbik ettiği zaman çarpık bir şekilde ona benzeyen
ama tam olmayan bir şey buluyor. Yani şunu göstermek istedim ki, gene Ba-
tı'nın kavramları o kadar geçerli değil...” (Mardin, 2017a: 151). 8

Batı kavramlarının, Türk modernleşmesi ve Türkiye'nin siyasal ve top-
lumsal yapısına tatbik edilmesi meselesi, bariz bir biçimde O'nun '80'sonrası
aydın meselesi üzerine metinlerinde görülebilir. Mardin, aydın konusunda
ilk olarak bir çeviri probleminden söz eder ve Batıda *intellectuel*, *intellectuals*,
intelligentsia, *literati* ve *les clercs* gibi birbirinden mahiyeti itibarıyla farklılaşan
kavramların hepsinin 'aydın' olarak Türkçeleştirilmesinin konuyu bir kar-
maşıklıkla sürüklediğini iddia eder. Bu kavramlardan özellikle literati ile in-
tellectuel üzerinde duran Mardin, intellectuel'in ayırıcı vasfı olarak gelenek-
sel kolektif düşünme ve hareket etme eyleminden kendini azade edebilen ve
bir birey olarak, aklıyla, zekasıyla, birey olarak düşünsel üretimde bulunabil-
meyi vurgular. Bir başka deyişle, intellectuel, konulara “kişi”, belki şahsiyet
demek daha doğru olabilir, olarak bakabilen kişidir. Öte yandan, literatinin
temel özelliği içinde bulunduğu toplumun temel değerlerinin sağlanması ve
kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir (Mardin, 2017b: 253). Literati, kabaca

8 Şerif Mardin'in sivil toplum tartışmaları başta olmak üzere, Batılı kavram ve modelleri Türkiye mesele-
lerine tatbik etme teşebbüsleri oryantalist ithamları gibi onun modernleşme kuramlarıyla ilişkisini de
gündeme getirmektedir. Zira Mardin'in özellikle Osmanlı son dönemi üzerine olan fikir tarihi çalışmaları
modernleşme kuramları tartışmalarının en revaçta olduğu yıllara denk gelmiştir. Bernard Lewis'in 1961
yılında yayımlanan *The Emergence of Modern Turkey (Modern Türkiye'nin Doğuşu)* kitabına yazdığı de-
ğerlendirme yazısında da Mardin'in '60'ların modernleşme ve oryantalist kültürden etkilenmelerinin
izlerini bulmak mümkündür. Zira Mardin, Lewis'in kitabının temel argümanları ve sonuçları noktasında
bir eleştiride bulunmamakta ve kitabı “dış memleket üniversitelerinde 'modern Türkiye'ye giriş' dersini
okutmakta büyük hizmetleri dokunacak bir ders kitabı, güvenilir bir ders kaynağı ve memleketimizi bil-
meyenlere modern Türkiye'yi anlatmak yolunda mevcut araştırmaların başında yer alacak bir inceleme”
(Mardin, 2016: 184) olarak nitelemektedir. Devamında ise Mardin, Osmanlı/Türk modernleşmesi için
asıl yapılması gerekenin, “modernleşme safhasında tesirlerini hala muhafaza eden, modernleşmeyi
küstekleyen unsurların ortaya çıkarılması” olduğunu belirtir. Yine 1962 yılında yazmış olduğu “*Türki-
ye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)*” makalesini de Mardin şu cümleyle bitirmektedir; “Bir
sosyoloğun yapacağı derin bir etüt bize asırlarca kültürel çelme takan strüktürel unsurların neler oldu-
ğunu tam manasıyla ortaya çıkarabilecektir” (Mardin, 2016: 114). Mardin ve modernleşme kuramları
ile ilgili kısa bir tartışma için bakınız; (Doğan, 2013: 19-41, özellikle de 24-27). Öte yandan, Mardin'in
çalışmalarını oryantalizm ve oksidentalizm perspektifinden değerlendiren Alim Arlı da bu konuda şu
değerlendirmeyi yapmaktadır; “Mardin, ne oryantalistlerin yoklukları üzerinden yaptıkları derinlikli
analizin, ne de statükonun devamının sağlanması adına, 'bizde sivil toplum yoktur' gibi konformizm ve
popülizmin izinden gitmektedir” (Arlı, 2018: 163). Ayrıca bu tartışma için bakınız; Çaylak: 2014.

okur-yazar sınıfları kapsar. Temel ve orijinal⁹ bir düşünsel üretimden yoksun olduğunda onun için iki alternatif vardır: Ya ideolog olmak ya da dedi-kodu yazarlığı yapmak. Mardin de Türk aydınının esasen bir ideolog olduğunu belirtir. Dolayısıyla da Tanzimat sonrası oluşmaya başlayan Türk aydınının intellectuel değil, esasen literati özellikleri gösterdiğini söyler. Ona göre, Batılı entelektüel nitelikleriyle kıyaslandığında Türk aydını entelektüel olarak nitelenemez ve ancak bir literati sınıfı kabul edilebilir.

Bu aydının oluşmama sebebi ise Mardin'e göre, İslâm/Osmanlı kültürel yapısında aranmalıdır. Ona göre Batı aydınlanma düşüncesinin önemli evrelerinden biri de Romantizm'in Aydınlanma'ya getirdiği yeniliklerdir. Romantikler insanın üretim süreçlerini bizatihi insanın içsel itkilerinde, duygu ve hırslarında aradıkları için Aydınlanma düşüncesinden ayrılır. Zira Romantik düşünce bir dış belirleyiciye yer vermez ve doğrusu yanlış, iyisi kötüsüyle insanın tüm yönleriyle ortaya koyduğu düşünceyi ve eserleri bizatihi insan tarafından üretildiği için meşru görür. Mardin'in burada kullandığı temel kavram ise 'daemon'dur. Mardin Romantikleri insanın 'daemonic' taraflarına da itibar etmeleri, daha doğru bir deyişle, onu baskılamak ya da kontrol altına almak gibi bir faaliyet içerisinde olmadıkları gerekçesiyle önemser. Mardin'e göre Batılı aydının birey, kişi olması ve kritik düşünme yetisinin yanı sıra daemon meselesi de entelektüelin serencamını anlamak açısından önemlidir. Mardin daemon'u şöyle tanımlar;

"Daemonic insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın 'daemonic' uzantılarının örnekleridir. 'Daemonic' bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır" (Mardin, 2017b: 258).

Mardin'in daemon'dan kast ettiği aslında insanın 'şeytanî' diyebileceğimiz yönlerinin de kabul edilmesidir. Bu yönlerinin de nazar-ı itibara alınmasıyla insan üretici ve yaratıcı bir aktör olarak siyasal ve toplumsal meselelere dair orijinal fikirler üretebilecektir. Aksi takdirde birbirini taklit eden ya da toplumun yerleşik dinamiklerini ürkütmeyen bir düşünsel üretim sözü olabilecektir. Bu kültürel vasatta olağandışıya, aykırıya, 'marjinal'e yer yoktur. Bu da insanın 'kahredici üreticiliği ve yaratıcılığını' engelleyecektir.

9 Fikrî orijinallik Şerif Mardin'in üzerinde durduğu temel noktalardan biridir. Ancak ona göre Osmanlı son dönem siyasi düşüncesinde, yeni ve orijinal bir fikrî üretim bulmak mümkün değildir. Bundan dolayı da Mardin esasen 19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmenin mümkün olmadığını; ancak bir düşünce sosyolojisinden bahsedilebileceğini iddia eder (Mardin, 2017c: 18).

İslâm ve Osmanlı kültürel yapısı açısından bakıldığında ise, Mardin Sünni İslâm geleneği ve Osmanlı toplumunda insanın daemonic taraflarının hoş ve meşru görülmediğini, onun baskılanması ve kontrol altında tutulması gereken bir olgu olarak düşünüldüğünü iddia eder. Bu konuda da bir tek istisna olarak tasavvufu gösterir, ancak tasavvufun insanın daemonic taraflarına nasıl müsaade ettiğini ayrıntılandırmaz.¹⁰ Dolayısıyla da Mardin, Türk aydınının yüzeysel olmasının, yeni ve orijinal teoriler, felsefi argümanlar üretmemesinin sebebinin, insanın daemonic tarafını dışlayan bu kültür olduğunu iddia eder. Mardin'e göre Cumhuriyet Türkiye'si aydını için de daemon meselesinde bir süreklilik söz konusudur ve "Türk aydını, ne kadar derin bilgilerle mücehhez olursa olsun, 'daemon' konusundaki görüşlerinde mahalle adabından ileri gidememiştir" (Mardin, 2017b: 259).

Şerif Mardin'in aydın konusundaki görüşlerinde daha öne çıkan düşünceleri, '50'li ve '60'lı yıllarda yazdıkları değil, onun daemon üzerinden yaptığı tartışmalar olmuştur. Mardin daemon konusunda sivil toplum yaklaşımlarına benzer bir revizyona gitmemiştir. Sadece 2000'lerin başında bazı kısmî açıklama ve açılım denemeleri olmuştur. Ancak bir eksiklik üzerinden, bir olgu üzerinden bir meseleyi ele almak ise oldukça tartışmalıdır. Yine kendisinin bir başka çalışmasında belirttiği gibi, "Eksik' saptamak bir toplumun nasıl çalıştığını araştırmak yolunda kullanılabilir yüzeysel bir yöntemdir" (Mardin, 2017a: 21-22). Aydın konusunda ise, Mardin bir 'eksiklik' ya da 'yokluk' üzerinden, olmayan bir karakteristik özellik üzerinden olmayan bir aydın ya da entelektüel sosyolojisi yapmak gibi bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Bu yüzden de Mardin'in daemon etrafındaki değerlendirmelerini daha modernleşmeci ve oryantalist tınların olduğu metinlerinden kabul edebiliriz. '60'ların sonundan itibaren, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal meselelerini daha yerli, yerel bir perspektiften ele alma uğraşındaki Mardin'in '83 ve '84 tarihli metinlerinde ilk dönem metinlerine benzer bir tutum aldığı görülebilir.

Batıdaki kavramsal ve kuramsal ölçütler ışığında, Türk aydınına ya da bir başka düşünsel problemini ele almak her zaman zor olmuştur. Yerel meseleleri uluslararası perspektif ışığında uyarlamak ile bu meseleleri salt uluslararası perspektif doğrultusunda değerlendirmek arasında ince bir çizgi vardır. Kaldı ki uluslararası literatür ve yaklaşımlar da son derece hızlı değişip

10 Mardin'in daemon ve tasavvuf arasındaki kurduğu ilişkinin esasında çok açıklayıcı olmadığını, daha doğru bir deyişle, tasavvufun insanın daemonic yönlerine kısmen nıza gösterdiğini ve fakat bunun da çok sınırlı olduğunu, dolayısıyla da bu ikisi arasında Mardin'in kurduğu tarzda bir ilişki kurulamayacağını savunan bir tartışma için bakınız; Erozan, 2009.

gelişmektedir. Nitekim bu konudaki Hüsamettin Arslan'ın şu sözleri meselelerin bam telini vermektedir; “Kendi kendimizi başka tarihsel ve sosyal pratiklerin ürünü entelektüel akımlarla tanımlama işinin sonu yok; çünkü biz henüz ‘bir şey’ olamamışken çağdaş Batı bir yenisini üretiyor” (2007: XXIII). Dolayısıyla da diğer metinlerine nazaran Şerif Mardin'in daemon etrafındaki aydın tartışması, ‘başka tarihsel ve sosyal pratiklerin ürünü’ bir tartışmayı Türkiye’ye uyarlama teşebbüsü olarak görülebilir.

Değerlendirme

Dreyfus Davası'ndan itibaren, kamuoyunu meşgul eden entelektüel tartışması, çoğunlukla iktidar eklemli olarak gündeme gelmiştir. Kuramsal çerçevede de izah edildiği üzere, literatürün önemli bir kısmı entelektüelin iktidarla ilişkisini sorunsallaştıran metinlerden oluşmaktadır. Türkiye özetinde de aydın meselesi çoğunlukla bir elit, bir seçkin kategorisi üzerinden değerlendirilmiş ve iktidarla, bürokrasiyle, devletle irtibatı ve münasebeti itibarıyla sorunsallaştırılmıştır. İster ‘bürokrat-aydın’, ister ‘komprador aydın’, isterse de ‘zinde kuvvet’ olarak anlaşılın, ülkemizdeki aydın meselesi hep bir iktidar dinamiği etrafında tartışılmıştır.

Bu çalışmada görüşleri ayrıntılı olarak değerlendirilen Şerif Mardin, sadece iktidar-aydın ikilemine sıkışmamış, meseleyi daha geniş bir şekilde kültürel zaviyeden ve aydın sosyolojisi çerçevesinden ele almıştır. İlk dönem aydın analizleri aydının siyasal mesuliyeti teması etrafında şekillense de, Mardin'in ‘50’lerdeki erken dönem değerlendirmeleri daha sonra aynı minvalde devam etmemiştir. Mardin'in daha çok daemon üzerinden yaptığı aydın tartışmaları, onun aydın anlayışının merkezî teması olarak ele alınıp değerlendirilmiştir. Ancak Bauman'ın da işaret ettiği gibi, daemon ya da herhangi spesifik bir kavram veyahut da ölçüt üzerinden bir entelektüeller dairesi çizmek ve bu daire dışında kalanları gayri entelektüel ilan etmek başlı başına tartışmalı bir süreçtir. Daemon kavramının Türkiye siyasal ve sosyolojik dinamiklerine yabancılığı ve ayrıksılığının yanı sıra, daemon üzerinden yazılan metinlerin ‘80’lerdeki siyasal ve düşünsel atmosferini de bu metinleri değerlendirirken dikkate almak gerekir. Zira bu dönem, adeta bir ‘furya’ halinde aydın tartışmalarının yapıldığı bir dönemdir ve Şerif Mardin de ilk defa Türk sosyal bilimcileri tarafından bu dönemde yoğun bir şekilde ciddiye alınmıştır. Bu denli ikinci bir popüleriteyi Mardin ancak 2007 yılında, ‘Mahalle Baskısı’ formüleştirmesiyle yakalayabilmiştir.

Mardin'in daemon merkezli aydın tartışmalarının Türkiye'deki entelektüel çevrelerde daha incelikli ve dikkatli değerlendirmelere/kritiklere ihtiyacı vardır. Bu değerlendirmeler yapılırken '80'lerin düşünsel atmosferinin ve ona yöneltilen oryantalizm ve modernleşme kuramı eleştirilerinin de bu bağlamda dikkate alınması gerekir. Daha az popüler olmasına ve bilinmesine karşın, Mardin'in 1960 tarihli *Köprü Kurmak* metnindeki analiz ve tespitlerinin gereği ve yeteri kadar tartışılıp anlaşılmadığı söylenebilir. Zira özellikle son dönemlerdeki Türk akademisyası ve üniversitelerindeki bilimsel ve entelektüel üretim üzerine yapılan tartışmalarda, Mardin'in *Köprü Kurmak*'taki tespitleri ayrıntılı analizler çerçevesinde gündeme gelebilir ve Türkiye'deki aydın çalışmalarının belli bir aşama kaydedebilmesi adına gelmelidir de.

Kaynakça

- AKTAY, Y. (2005). "Entelektüel ve Cemaat", (içinde) *Entelektüel ve İktidar*, Ed. Kenan Çağan, ss. 93-112, Ankara: Hece Yayınları.
- ARLI, A. (2018). *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları.
- ARSLAN, H. (2007). *Epistemik Cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2017). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları.
- BENDA, J. (2017). *Aydınların İhaneti*, Çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- BODIN, L. (2000). *Aydınlar*, Çev. Mehmet Dünder, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- DOĞAN, N. (2013). "Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori", (içinde) *Şerif Mardin Okumaları*, Ed. Taşkın Takış, ss. 19-41, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- ÇAĞAN, K. (2005). "Entelektüel İmgesi Üzerine", (içinde) *Entelektüel ve İktidar*, Ed. Kenan Çağan, ss. 9-22, Ankara: Hece Yayınları.
- ÇAYLAK, (2014). *Türkiye'de Yöneten ve Yönetilen*, Ankara: Savaş Yayınları.
- EAGLETON, T. (2019). *Eleştirmenin Görevi*, (Çev. Ümran Özbacı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- EROZAN, B. (2009). "Aydın Meselesi ve Daimon: Şerif Mardin ve H. Ünal Nalbantoğlu Üzerine Yorumlar", *Toplum ve Bilim*, s. 115, ss. 46-69.
- EYAL, G. Ve Buchholz, L. (2010). "From the Sociology of Intellectuals to the sociology of Interventions", *Annual Review of Sociology*, s. 36, ss. 117-137.
- FOUCAULT, M. (2016). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (Çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay-Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GÜRPINAR, D. (2013). *Türkiye'de Aydınların Kısa Tarihi*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- KAPLAN, S. (2013). "Ahlâki Bir Tutum Olarak Siyaset, Şerif Mardin ve Entelektüeller", (içinde) *Şerif Mardin Okumaları*, Ed. Taşkın Takış, ss. 135-141, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- KAYALI, K. (2013). "Şerif Mardin Okumaları Konusunda Bazı Sorular ya da Bazı Sorunlar", (içinde) *Şerif Mardin Okumaları*, Ed. Taşkın Takış, ss. 90-101, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2017a). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2017b). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- MARDİN, Ş. (2017c). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2016). *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SAID, E. W. (2018). *Entelektüel*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SHILS, E. (2005). "Entelektüeller ve İktidarlar", (Çev. Salih Özer), (içinde) *Entelektüel ve İktidar*, Ed. Kenan Çağan, ss. 177-199, Ankara: Hece Yayınları.
- YILDIRIM, S. (2018). *Gramsci'yi Okumak*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- WILLIAMS, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press.
- ZİLELİ, G. (2016). *Havariler*, İstanbul: İletişim Yayınları.