

**MUĞLA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIK VE LİBERALİZM**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DİNÇER BİDİK**

**DANIŞMAN  
Yrd. Doç. Dr. Fatih TÜRE**

**09.2007  
MUĞLA**

## İÇİNDEKİLER

### ÖZET

### ABSTRACT

İÇİNDEKİLER.....	I.
KISALTMALAR.....	IV.
ÖNSÖZ.....	V.
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ORTAÇAĞ'DAN FRANSIZ DEVRİMİ'NE AVRUPA TARİHİ

I. FEODAL TOPLUMA GEÇİŞ .....	4
A. Feodal Toplumun Sınıfsal Yapısı.....	9
B. Feodal Toplumda Kilise ve Dünyevi İktidar.....	12
C. Kilise'nin Üstünlüğünün Pekişmesi: İki Kılıç Kuramı.....	15
II. ORTAÇAĞ'DA EKONOMİK CANLANMA VE BURJUVANIN DOĞUŞU.....	20
A. Kentlerin Feodal Sınıfsal Yapıya Etkisi.....	23
B. Dünyevi İktidarın Kilise'ye Üstünlüğü: Mutlak Monarşi.....	27
III. MODERN TOPLUMUN KAYNAKLARI.....	32
A. Reform Hareketleri.....	32
B. Rönesans.....	41
C. Aydınlanma Çağı.....	46

## İKİNCİ BÖLÜM

### AYDINLANMANIN ÜRÜNÜ İKİ FİKİR AKIMI:

### MUHAFAZAKARLIK VE LİBERALİZM

I. MUHAFAZAKARLIK.....	62
A. Muhafazakarlığın Doğuşu ve Gelişimi.....	67
B. Muhafazakarlığın Vurguladığı Temel Kavram: Gelenek.....	71

C. Kıta Avrupası ve Anglo-Sakson Kültüründe Muhafazakarlık.....	85
<b>1. Tepkici Muhafazakarlık:</b> .....	86
<b>Fransa ve Almanya Örneği</b>	
<b>2. İhlımlı Muhafazakarlık:</b> .....	90
<b>İngiltere Örneği</b>	
<b>3. Yeni Muhafazakarlık:</b> .....	96
<b>Amerikan Muhafazakarlığı</b>	
<b>II. LİBERALİZM</b> .....	100
A. Klasik Liberalizmin Antik Yunan'daki İzleri.....	106
B. Klasik Liberalizmden Neo-Liberalizme.....	109
C. Muhafazakar ve Liberal Düşünceler Arasındaki Temel İlkesel Benzerlikler ve Farklılıklar .....	119
D. Yeni Sağ.....	123

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIK VE LİBERALİZMİN SERÜVENİ

<b>I. MUHAFAZAKARLIK VE LİBERALİZMİN OSMANLI'DAKİ TEMELLERİ</b> .....	125
<b>II. 1923-1945 DÖNEMİ: KEMALİZMİN TAŞIYICISI CHP</b> .....	130
<b>III. 1950 TÜRKİYE'SİNDE LİBERAL MUHAFAZAKAR YÖNELİMLER: DEMOKRAT PARTİ</b> .....	134
<b>IV. ADALET PARTİSİ</b> .....	139
<b>V. TÜRKİYE'DE YENİ SAĞ VE MUHAFAZAKARLIK</b> .....	144
<b>VI. NEO-LİBERAL POLİTİKALARIN HAYATA GEÇİRİLMESİ: ÖZAL DÖNEMİ</b> .....	148
A. 24-Ocak Kararları ve Neo-Liberal Politikalar.....	148
B. Özal'ın Devlet Anlayışı.....	151
C. Özal ve Muhafazakarlık.....	155
D. Özal Sonrası Türk Siyaseti.....	165
<b>VII. ADALET ve KALKINMA PARTİSİ</b> .....	168
A. AKP'nin Geçmişten Gelen Kökleri ve Siyasal İslam.....	170

B. AKP'nin Muhafazakar Demokrasi Söylemi ve Yeni Sağ Uygulamaları.....	174
<b>SONUÇ .....</b>	<b>181</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>187</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	

**KISALTMALAR**

- AİHM** : Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi  
**AKP** : Adalet ve Kalkınma Partisi  
**AP** : Adalet Partisi  
**CHP** : Cumhuriyet Halk Partisi  
**DB** : Dünya Bankası  
**DP** : Demokrat Parti  
**DSP** : Demokratik Sol Parti  
**DYP** : Doğru Yol Partisi  
**FP** : Fazilet Partisi  
**HEP** : Halkın Emek Partisi  
**MHP** : Milliyetçi Hareket Partisi  
**MNP** : Milli Nizam Partisi  
**MSP** : Milli Selamet Partisi  
**RP** : Refah Partisi  
**SCF** : Serbest Cumhuriyet Fırkası  
**SHP** : Sosyal Halkçı Partisi  
**TCF** : Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası

## ÖNSÖZ

Yüksek lisans eğitimim boyunca çalışmalarımın her aşamasında yakın destek ve ilgisini gördüğüm, yardımını ve zamanını esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Fatih TÜRE'ye teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca tezimin savunmasında jüri olarak yer alan ve verdiği geri bildirimlerle tezimin gelişmesine katkıda bulunan Doç. Dr. Turgay UZUN ve Yrd. Doç. Dr. Recep KAPAR'a teşekkür ederim. Ve eğitim yaşamım boyunca maddi ve manevi desteğini benden esirgemeyen sevgili aileme, desteğini tüm yaşamım boyunca yanında duyacağıma inandığım Cansel ÖZBAYRAK'a ve Nusrettin GÜLEÇ'e sonsuz teşekkürler....

## GİRİŞ

Modernizmin içinden çıkan muhafazakarlık ve liberalizmin, bu sürece geç dahil olan diğer çevre ülkeler gibi ülkemizde de doğuşu ve gelişimi Batı ülkelerine göre zaman ve yöntem olarak farklılık göstermektedir. Ayrıca muhafazakarlık ve liberalizme yüklenen anlam toplumların modernleşme öncesi geçirdiği aşamalar, sınıfsal ve ekonomik farklılıklar muhafazakarlığa ve liberalizmin farklı yorumlarını başka bir deyişle farklı anlamlarını ortaya çıkarmıştır. Bu noktada İngiliz tipi negatif özgürlüğü temel alan bir liberal görüşle Fransız tipi pozitif özgürlüğe dayanan liberal bakış açısı birbirinden farklılık göstermektedir. Aynı durum muhafazakarlık içinde söz konusudur. Muhafazakarlığın, modernleşme ile paralel ilerlediği başka bir deyişle modernleşme sürecine kendiliğinden eklendiği toplumlarda geçmişle gelecek arasında bir köprü anlamında kullanırken; sınıfsal, toplumsal değişimini toplumların organik yapısına müdahale edildiği ülkelerde ise daha çok statükoculuk, gericik anlamında kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı; Batı merkezli bu iki fikir akımının Türkiye'nin siyasal alanın merkezine yerleştirilip yerleştirilemeyeceği sorusuna cevap aramaktır.

Her toplumun kendine özgü farklılıklar gösterdiği gerçeği bu çalışmanın ilk bölümünde muhafazakarlık ve liberalizmin çıkış noktası olan Batı'nın ekonomik, siyasal, sınıfsal yapısındaki değişimleri tarihsel süreç içerisinde değinilme gereği duyulmuştur. Özellikle muhafazakarlığın Aydınlanma Çağı'nın rasyonalist yaklaşımlarla toplumu şekillendirme çabasına karşı Batı toplumun kendiliğinden gelişen ritüel ve gelenekleri savunması bu çalışmada Ancient Recime'in dayanaklarını ortaya koymayı zorunlu kılmıştır. Bunu dışında aydınlanma düşünürleri arasında liberalizmin savunucuları olan "Ansiklopedist" lerin bu döneme ait ne varsa karşı çıkmaları; bu döneme değinilmenin diğer bir zorunluluğudur. Bu amaçla tezin birinci bölümünde Ortaçağ'dan Fransız Devrimi'ne kadar Avrupa'nın siyasi tarihine değinilecektir.

Avrupa'nın siyasal tarihine değinildikten sonra; bu tez çalışmasında muhafazakarlık ve liberalizmin Batı'daki gelişimi üzerinde durulacaktır. Kıta

Avrupa'sındaki muhafazakarlık ve liberalizmin anlamı ile Anglo-Sakson kültüründeki anlam farklılıkları ortaya konmaya çalışılacaktır. Liberalizmin ve muhafazakarlığın karşılaştırmalı olarak ortaya konulmasının amacı çalışmanın üçüncü bölümünde Türkiye siyasal tarihinde liberalizm ve muhafazakarlığın gelişim sürecini anlayabilmek için gereklidir. Çünkü Türk siyasi hayatında etkili olan fikir akımlarının Batı modernliğinin içinde yer alan fikir akımlarının belirleyiciliği altında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Türkiye'nin modernleşme projesi olarak Batı modernliğini ithal etmeye çalışması; beraberinde kendisi de modern düşüncenin ürünü olan Batı kaynaklı bu iki fikir akımının (muhafazakarlık, liberalizm) Türk siyasal ve toplumsal yapısında etkiler yaratmıştır. Çalışmanın son bölümünde bu iki fikir akımının etkileri tartışılacaktır.

Liberalizmin göreceli olarak bir ideoloji niteliği taşımasına karşılık muhafazakarlığın bir tavır ve ruh hali olarak belirmesi, Türk siyasi hayatında etkili olan akımların değerlendirilmesiyle ilgili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberalizm Türk siyasal hayatında daha çok ekonomik anlamının öne çıkarılmasıyla gerçekleşirken; muhafazakarlık ise; Batı tipi modernliğe dahil olma çabasının beraberinde getirdiği sorunların kültürel yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Türk siyasal hayatında etkili olan bu iki fikir akımının zaman zaman birbirleriyle eklemlendiği; zaman zaman da birbirleriyle çatıştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda liberalizm ve muhafazakarlık arasındaki ilişkileri kavramsallaştırmak ve Türk siyasal hayatındaki bu akımları bu kavramsallaştırma ışığında değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu tez çalışmasında; liberalizm ve muhafazakarlık ana hatlarıyla açıklandıktan sonra bu iki fikir akımının Türkiye'deki gelişim sürecine odaklanılacaktır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### ORTAÇAĞ'DAN FRANSIZ DEVRİMİ'NE AVRUPA TARİHİ

Eskiçağdaki Roma, özellikle Yunan toplumları, çağımız (özellikle Batı toplumlarının) kapitalizminin doğuşundan sonraki gelişmesine benzer ekonomik, toplumsal ve düşünsel gelişmelerden geçmiştir. Ortaçağda yaşanan toplumsal ve düşünsel gelişmeler, günümüz toplumlarıyla olan bu benzerliği ortadan kaldırmış, ekonomik, siyasal ve kültürel alanda kendine özgü bir sistem ortaya çıkarmıştır. Ortaçağda yaşanan değişime tepki olarak ortaya çıkan aydınlanma döneminin incelenmesine geçmeden önce; bu çağın ekonomik, toplumsal ve siyasal yapısının irdelenmesi aydınlanma düşüncesinin tam olarak aktarılabilmesi açısından gereklidir.

Ortaçağın başlangıcı ve bitişi konusunda farklı olayları milat olarak kabul eden görüşler mevcuttur. Bazı görüşlere göre; Roma İmparatoru Teodos'un ölümüyle birlikte Roma İmparatorluğunun parçalanış tarihi Ortaçağın başlangıcı olarak kabul edilirken bir başka görüşe göre de; 476 yılında Batı Roma'nın yıkılış tarihi kabul edilmektedir. Aynı görüş farklılığı Ortaçağın bitişi içinde geçerlidir. Ortaçağın bitişiyle ilgili bir görüşe göre; 1453 yılında İstanbul'un Türkler tarafından fethi milat kabul edilirken; bir başka görüş de; 17. yüzyılda mutlak monarşilerin gelişmelerini tamamlamasıyla orta çağın sona erdiğini kabul etmektedir.<sup>1</sup>

Bu tez çalışmasında Ortaçağın zaman aralığının belirlenmesinde, çağın toplumsal, siyasal ve düşünsel yapısını belirleyen feodalitenin başlangıcı ve bitişi esas alınacaktır. Dolayısıyla; feodal sistemin kökeni olan süzerin-vassal ilişkisi, Roma İmparatorluğunun son dönemlerinde özgür köylülerin serfleştirilmesiyle başlamasıyla feodal örgütlenmenin ilk yapılanması oluşmuş ve mutlak monarşilerin Batı'da egemen olmasına kadar geçen süreçte bu yapılanma varlığını sürdürmüştür.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yöntemler**, 7.b. İstanbul: Beta Basımevi, 1995, s. 58.

## I. FEODAL TOPLUMA GEÇİŞ

Ortaçağ Batı toplumunun feodal yapısı; Roma ve Barbar Germen kabilelerinin toplumsal, siyasal ve kültürel yapılarının birbirleriyle olan etkileşimi sonucunda ortaya çıkan bir sentezdir. Dolayısıyla feodal yapıyı ortaya çıkaran birbirinden tamamen farklı olan Roma ve barbar Germen kabile toplumlarıdır.<sup>2</sup>

Roma İmparatorluğu'nun son zamanlarında fetihlerin azalması ve verimliliklerinin düşmesi ekonomik bunalımı da beraberinde getirmiştir. Fetihlerden yeteri kadar gelir elde edilemese de; fetih maliyetlerinin bir şekilde karşılanması gerekmiştir. Köylülerden alınan vergilerin ve toprak kiralalarının artırılarak maliyetleri karşılama yoluna gidilmesi bu dönemde özgür çiftçileri güç durumda bırakmıştır. Ayrıca bu dönemde yaşanan ekonomik bunalım, ticareti ve pazar olanaklarını da daraltmıştır. Pazarda yaşanan bu daralma özgür köylülerin ürettiklerinin karşılığını alamamasına; dolayısıyla giderlerde yaşanan bu artışla birlikte köylülerin kente göç etmesine neden olmuştur. Kent ekonomisinin duranlığı da göz önünde bulundurulduğunda kente göç, köylerdeki toprakların boş kalmasına neden olurken; kent ekonomisine de katkı sağlamamış ve düzen için tehlikeli hale gelmiştir. Bu tehlikeyi engellemek için, 371 yılında İmparator Valentianous eyaletlere gönderdiği tarihi belge niteliğindeki buyruğunda şöyle demiştir: “Biz kolonları doğumlarının ve durumlarının kendilerini bağımlı kıldığı toprağı terk etmekte serbest görmeyiz, eğer terk edilirse geri getirilsinler, fakat zincirlenerek ve cezalandırılmış olarak.”<sup>3</sup> Valentianous'un bu buyruğu Roma'daki özgür köylüleri toprağa bağlı serflere dönüştürmüştür.

Bu dönemde yaşanan ekonomik sıkıntılar Roma'nın köleci toplum yapısında da değişimi başlatmıştır. Tarım işlerinde kullanılan kölelere tarım mevsimi dışında gereksinim duyulmaması ve efendilerin tarım mevsimi dışında da köleleri beslemek zorunda olması kölelerin efendileri tarafından tarım mevsimi dışında serbest

<sup>2</sup> Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, 10.b. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s.208.

<sup>3</sup> Şenel, s.209.

bırakılmasına sebep olmuştur. Bu durum köleleri tamamen serfe dönüştürmese de; yarı hür olmaları nedeniyle serfleşmenin ilk tohumları atılmıştır.<sup>4</sup>

Ekonomik durgunluk döneminde pazara dönük üretim yapan ve büyük tarımsal işletmeler olan “latifundia”lar, artı ürünün satılamaması nedeniyle yerini artı ürün üretmeyen, kendi ihtiyacını kendi karşılayan ve kentle olan ekonomik bağı koparmış malikanelere (“monar”lara) dönüşmüştür. Kır-kent alış-verişinin diğer bir ayağı olan kentlerde, zanaat ve ticaret gerilemesi nedeniyle kent nüfusunun azalması; Roma’daki kent kültürünün yok olmasına ve kırsal kültürün egemen olmasına yol açmıştır.<sup>5</sup>

Roma da özgür olan fakat hiçbir vatandaşlık hakkına sahip olmayan; zengin ve nüfuslu Roma vatandaşlarının koruması altına giren kimselere “sığıntı” (clientes); onları himayesi altına alıp koruyan şeflere ise “patronus” denilmektedir.<sup>6</sup> Roma toplumunda Client-patronus ilişkisi sonucunda ortaya çıkan himaye mekanizması barbar Germen kabilelerinin Roma’ya saldırıp merkezi otoriteyi yıkmasından sonra tüm toplumda genelleşerek feodal toplumsal örgütlenişin temellerini oluşturmuştur.

Feodal yapılanmanın ikinci kaynağı olan Germen kabileleri M.S 1. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu’na sızmaya başlamış ve M.S 2. yüzyılda yerleşme iznini elde etmiştir. 476 yılında Roma İmparatorluğu’nun yıkılmasıyla birlikte Roma topraklarında barbar Germen kabileleri kendi krallıklarını kurmuştur. Ancak Germen krallarının ülkelerini alt bölgelere ayırmaları ve kabine geleneklerine uygun olarak yakınları arasında paylaşmalarını, yönetsel bölünüşe ve iç çatışmalara yol açmış; krallıkların uzun ömürlü olmasını engellemiştir.<sup>7</sup> Ayrıca Germen kabilelerinin savaşçı ve siyasal birleşmeye direnen yapısı da bu krallıkların kısa süreli olmasının diğer bir nedenidir. Germen kabilelerinin savaşçı yapısı sadece siyasal birliği parçalamakla kalmayıp, Roma İmparatorluğu’ndaki kara-deniz ulaşım sistemlerini,

---

<sup>4</sup> Şenel, s.210.

<sup>5</sup> Şenel, s.210.

<sup>6</sup> Şenel, s.211.

<sup>7</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devlete**, 5.b. Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s.172.

kır ve kent arasındaki ticareti de yıkarak ekonomik yapıyı da değiştirmiştir.<sup>8</sup> Ayrıca Germen krallıkları; son zamanlarda Roma'nın kötü giden ekonomisini düzeltebilecek, yönetim sistemini iyileştirebilecek, vergi toplayabilecek donanım ve devlet kültürüne sahip değildir. Bu kabilelerin feodal yapılanmadaki en önemli rolü; Roma'nın son zamanlarında ortaya çıkan değişimlerin sürekli hale gelmesini sağlayarak katalizör görevi yapmasıdır. Başka bir deyişle; Roma'da başlayan feodal yapıya geçiş belirtileri Germen kabilelerinin özellikleri nedeniyle 8. yüzyıla kadar Avrupa'da yaşanan parçalanmış siyasal yapıyı ortaya çıkartmıştır. Bu yapının ortaya çıkmasında Germen krallarının bu özellikleri kadar, Bizans'ın Eski Roma'yı canlandırmak için Germen krallıklarına giriştiği saldırıların ve 8. yüzyıldan itibaren İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte Avrupa'nın Akdeniz üzerindeki hakimiyetini kaybetmesinin de etkisi olmuştur.

Roma'nın son zamanlarında başlayıp, barbar istilalarının etkisiyle 8. yüzyıla kadar devam eden bu süreç; feodalitenin merkezi otoriteden yoksun parçalanmış yapısını ve köleci üretim biçiminden serfleşmenin yaşanmasıyla feodal üretim biçimine geçişi yansıtmaktadır. Fakat feodalite; bu özelliklerine ek olarak kendine özgü bir sınıfsal yapısı ve özellikle uhrevi iktidarı simgeleyen ruhban sınıfı ile dünyevi iktidarın zaman zaman güç birliği yaptığı, zaman zamansa iktidar savaşının yaşandığı bir süreçtir. Feodalitenin sınıfsal yapısının oluşumu ve dünyevi iktidarla ruhani iktidar arasındaki mücadeleler ve uzlaşmalar Karolenj İmparatorluğu'nun kurulmasıyla ortaya çıkmış ve 8 yüzyılın ortasından itibaren feodalite geçiş aşamasını tamamlamıştır.

Diğer Germen kabilelerinin aksine Katolikliği seçen Frank Krallığı, Galya'daki bütün kabileleri ele geçiren Clovis'in ölümünden sonra Merovenj hanedanları arasındaki iç çatışmalar nedeniyle bölünmüştür. Daha sonra Genç Pepin rakiplerine üstünlük sağlayarak Frank ülkesinin tek egemeni haline gelmiştir. Karolenj hanedanlığının kurucusu sayılan Genç Pepin'in oğlu Martel Charles İspanya emirinin seferini engelleyerek Müslümanların güneye çekilmelerini sağlamıştır. Martel Charles bu başarısıyla Latin Hıristiyanlığı'nın kurtarıcısı

---

<sup>8</sup> Şenel, s.212.

olmuştur. Charles'ın bu başarısı Papa tarafından övgü ile karşılanmış ve daha sonra Kilise ile Frank Krallığı arasındaki dayanışmanın temellerini atmıştır. Charles'ın oğlu Kısa Pepin'e 751'de önemli piskoposlarından Ermiş Bonifacius tarafından alınca kutsal yağ sürülerek taç giydirilmesi -iktidarın kutsanması-, feodalitenin siyasal ve toplumsal yapısını belirlemiştir.<sup>9</sup> Bir başka deyişle; bu olay siyasal ve toplumsal sonuçlar doğurmuştur.

Roma'nın yıkılmasından sonra Batı'da varlığını sürdüren tek kurum Kilise'dir. Fakat Kilise; Karolenj Devleti'nin kurulmasına kadar geçen süreçte Bizans'ın Batı Katolik Kilisesi üzerinde üstünlük iddia etmesi ve kendisine bağlamak istemesi tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. 6. yüzyıla gelindiğinde; Bizans Kralı Justinianus'un İtalya'yı pagan Germen kabilelerinden temizleyerek Roma'yı kurtarmak istemesi, Kilise tarafından olumsuz karşılanmıştır.<sup>10</sup> Bu durum Bizans'tan bağımsız olarak varlığını sürdüren Kilise'nin sonu anlamına gelmekteydi. Ancak Bizans'ın bu isteği başarısızlıkla sonuçlanmıştır. 8. yüzyılda da Papalık toprakları Lombardlar tarafından istila edilmiştir. Bu nedenle; Bizans tehdidi ve Lombard tehlikesi ile karşı karşıya kalan Kilise kendini koruyabilecek bir müttefik olarak dönemin en güçlü Germen kabilesi olan Frank Krallığı'nı seçmiştir.<sup>11</sup> Kısa Pepin'in Lombard'ları İtalya topraklarından çıkartmasıyla Kilise Lombard tehlikesinden kurtulmuş; Bizans tehdidi ise hala devam etmiştir.

Frank Krallarıyla Papalık arasındaki ittifak, 768-814 yılları arasında iktidarda kalmış Charlemagne döneminde güçlenerek sürmüştür. Büyük Kral Charlemagne, Latin Hıristiyanlığı doğal sınırların bittiği yere kadar genişletmiş; Lombard tacını ele geçirmiş, Saksonların Hıristiyan olmasını sağlamış ve Müslümanlarla yaptığı mücadelelerde başarılı olmuştur. Frank Krallığı'nın, O'nun döneminde oldukça geniş sınırlara ulaşması, Papalık tarafından taktikle karşılanıp, 800 yılının Noel günü Charlemagne'ye; Kostantinopolis'teki kralların taç giyme törenine benzer bir şekilde taç giydirilmiş ve Charlemagne Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun Kralı

<sup>9</sup> Server Tanilli, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş**, İstanbul: Cem Yayınevi, 1993, s.160-161.

<sup>10</sup> Ağaoğulları ve Köker, s. 176.

<sup>11</sup> Ağaoğulları ve Köker, s.176.

olarak Kilise tarafından kutsanmıştır. Daha sonra Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun Kralı Charlemagne'nin iktidarı Bizans tarafından da tanınmıştır.<sup>12</sup> Böylece kralın iktidarını meşrulaştıran Kilise, içinde bulunduğu toprakların hakimi bir kutsal iktidar ortaya çıkararak kendi varlığını da Bizans'a karşı korumuştur. Papalık Frank krallarına taç giydirmekle sadece varlığını tehlikeye sokan güçlerden kurtulmakla kalmamış; aynı zamanda dünyevi iktidarın üzerinde bir yer edinmiş ve iktidarın meşruluk kaynağı haline gelmiştir.

Kilise ve Frank kralları arasında yapılan ittifak-iktidarın kutsanması- Frank kralları açısından da son derece önemlidir. Kilise tarafından taç giydirilen kral, ülkesinin alt birimlerindeki iktidarların (kontluklar) üzerinde de hakimiyetini arttırmaktadır. Ayrıca Batı Roma topraklarındaki Hıristiyanların dünyevi iktidarı olan Frank krallığı, bu topraklarda çatışmaları engelleme ve Hıristiyanlığın dünya üzerine yayılması göreviyle Papa'ya karşı sorumlu olurken; yetkilerini ve gücünü de arttırmış ve Hıristiyan dünyasındaki saygınlığını Bizans Kralıyla eşitlemiştir.

Karolenj İmparatorluğu'nun Charlemagne'nin ölümünden sonra oğlu Lois tarafından devamı getirilememiş; 843 yılında Verdun Antlaşmasıyla oğulları arasında Doğu Frank Krallığı, Batı Frank Krallığı ve bu iki krallığın arasında Kuzey Denizi'nden Roma'ya kadar uzanan "Orta Krallık" olarak üç bölgeye ayrılmıştır. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun 751- 843 yılları arasında Britanya dışındaki tüm Batı Roma topraklarına hakim olması, bu döneme kadar Avrupa'da yaşanan Germen istilalarını engellemiş ve Müslümanların ilerleyişini durdurmuştur. Ancak imparatorluğun dağılmasıyla birlikte Müslümanların ilerleyişi, Germen ve Macar İstilaları; yeni kurulan bu krallıkların da kendi içlerinde bölünmelerine ve daha küçük krallıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>13</sup> Krallıkların kendi içinde bölünmelerine istilalar kadar Frank krallarının ülkelerini alt birimlere ayırarak (kontluklara) yönetme anlayışı da etkili olmuştur. Karolenj İmparatorluğu'nun dağılmasıyla ortaya çıkan bu krallıklar feodal toplumun güçsüz iktidarlarını oluşturmuştur.

---

<sup>12</sup> Tanilli, s. 162.

<sup>13</sup> Ağaogulları ve Köker, s.179-180.

### A. Feodal Toplumun Sınıfsal Yapısı

9. yüzyıldan itibaren başlayan barbar istilaları ve Müslümanlığın doğu ticaret yolları üzerindeki hakimiyetinin etkisiyle Batı'da kapalı tarım ekonomisine geçilmiştir. İstilalar ve ticaret yollarının kesilmesi tüccar sınıfını dolayısıyla şehir hayatını ortadan kaldırmış ve fakirleşmeye yol açmıştır. Fakirleşmeyle birlikte parayla yapılan alış veriş azalmış, ücret ve hizmetlerin karşılığı mal ile ödenmeye başlanmıştır. Para kullanımının azalması, iktidar ve zenginliğin kaynağını değiştirmiş ve toprak zenginlerinin iktidara sahip olmasına yol açmıştır.

Ticaret ve şehir hayatının azalması insanların kırsal alanlara yerleşmelerine ve köylerdeki büyük toprak zenginlerinin malikaneleri etrafında toplanmalarına neden olmuştur. Etrafı surlarla çevrili olan malikaneler, özel bir şekilde örgütlenmiş köylerdir. Bu örgütlenmenin başında toprak sahibi senyör, topraklarını işletebilmesi için kol gücüne ihtiyaç duymaktaydı. Fakat bu kol gücü İlkçağ'da olduğu gibi köleler tarafından sağlanamazdı. Çünkü o dönemde yeterince bol ve ucuz köle bulmak imkansız hale gelmişti. Para ekonomisinin ortadan kalkması kölelerin malikaneler tarafından satın alınmasını da engellemekteydi. Ekonomik koşulların da ücretli işçi çalıştırmayı engellemesi kol gücünün, toprağı olmayan ve barbar istilalarına karşı malını ve canını koruyamayan serfler tarafından karşılanmıştır.<sup>14</sup>

Serfler bağlı bulunduğu senyörün (vassalın) topraklarında senyörün araçlarıyla üretim yapan ve ürünün kendi ihtiyacı dışındaki kısmını toprağın kullanım bedeli olarak senyöre veren, senyörün angarya işlerini yapan yarı-hür köylülerdir. Toprağı olmayan serfler hukuksal olarak senyörün yargılamasına tabidir. Serfler bağlı bulunduğu senyörün izni olmadan toprağı terk edemez. Senyörün izni ile toprağını terk etmesi durumunda dahi senyöre karşı borçları devam eder ve senyör serften kendi angarya işlerinde çalışmasını isteyebilir.<sup>15</sup>

Feodal örgütlenmedeki sınıflar arasındaki bağı kuran süzeren-vassal ilişkisin de; süzeren hakimiyet altına giren kişiyken; vassal hakimiyet altına alan kişidir.

<sup>14</sup> Metin İşçi, **Siyasi Düşünceler Tarihi**, İstanbul: Der Yayınları, 2004, s. 106.

<sup>15</sup> Göze, s.62.

Feodal toplumda her zaman süzeren konumundaki serfler feodal toplumun en alt tabakasını oluşturmaktadır. Serfin süzereni olan senyör (soylu), kendinden daha geniş topraklara sahip onu himaye eden başka bir senyörün vassalıdır. Soylular arasında süzeren- vassal ilişkisi birkaç basamak sürdürülebilmekte ve sonunda en güçsüzdenden en güçlüye doğru piramidi andıran hiyerarşik bir örgütlenme ortaya çıkmaktadır.<sup>16</sup> Bu piramidin en tepesinde tüm toprakların sahibi ve tüm senyörlerin süzereni olan kral yer almaktadır. Senyörlerin vasallarını yargılama hakkının olması ve vassallarında sadece senyörüne karşı sorumlu olması nedeniyle; kralın tüm toplum üzerindeki otoritesi senyörler arasında bölüşülmüştür. Dolayısıyla; Kral feodal toplumun mutlak hakimi değildir.

Soylular arasındaki himaye sistemi serflerle soylular arasında ortaya çıkan himaye sisteminde olduğu gibi; vassalın can ve mal güvenliğinin korunmasını karşılığında, süzerenin her türlü ihtiyacının karşılanmasını sağlamak üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla feodal toplumdaki bu sistem her iki tarafa da bazı hak ve sorumluluklar yüklemektedir. Bu hak ve yükümlülükler “fief” sözleşmesiyle kurulmaktadır.<sup>17</sup> Fakat buradaki sözleşme yazılı olarak değil, tören şeklinde gerçekleşmektedir. Bu törende; fief sahibi olacak kişi senyörün önünde diz çökmekte ve kutsal kitabın üzerine bağlılık yemini etmektedir. Bu bağlılık yeminin karşılığında senyör, vassalına kendi topraklarının bir kısmının kullanım hakkını vermekte, can ve mal güvenliğini koruma ve ona hakça davranma borcu altına girmektedir.

Fief sözleşmesine göre vassal, genellikle yılda üç defa toplanan feodal mecliste bulunmak zorundadır. Feodal mecliste, senyör vassalın bazı konularda görüşünü almaktadır. Feodal mecliste vassallar arası anlaşmazlıklar ve fief sözleşmesinden doğan senyör-vassal anlaşmazlıkları çözülmektedir.

Vassalın yerine getirmek zorunda olduğu diğer bir görevi ise; askeri ve mali yardım görevidir. Vassal, senyörü için kendi emrindeki vassallarını savaş zamanlarında harekete geçirerek savaşmak, senyörünün şatosunu korumak veya kendi şatosunu senyörünün hizmetine sunmaktır. Soyluların askeri görevleri göz

---

<sup>16</sup> Şenel, s.214.

<sup>17</sup> İşçi, s.106.



önüne alındığında her soylu bir şövalye (savaşçı) konumundadır. Vassalın mali yardım yükümlülüğü ise; örf ve adetler tarafından belirlenmektedir. Bunlara göre; senyör hapsedildiği durumlarda kefalet akçesinin ödenmesi için, en büyük oğlu şövalye olduğunda, en büyük kızı evlendiğinde ve haçlı seferleri başladığında vergi toplama hakkına sahiptir.<sup>18</sup>

Senyör ile vassal arasında hiyerarşik nitelikte bir ilişki olsa da; her ikisi de soylu olması nedeniyle aynı toplumsal tabakaya aittir ve bu bakımından aralarında bir eşitlik söz konusudur. Nitekim toplumsal tabakaların en üstünde yer alan kral içinde Ortaçağ'da kullanılan en yaygın ifade "eşitler arasında birinci"dir. Fakat senyöre tabi olan köylüler ve serfler başka bir tabakayı oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle; en küçük en alt düzeydeki senyörden en üst düzeydeki krala kadar, senyörler toplumsal düzeni ve adaleti sağlayan yöneten tabakayı oluştururken; toplumun çoğunu oluşturan köylüler ve serfler yönetime tabi tabakayı oluşturmaktadır. Yönetilen ve yöneten arasındaki bu farklılaşma, feodal toplum örgütlenmesindeki ilk ayrımı oluşturmaktadır. İkinci ayrım ise; toprak soyluları ve ruhban tabakasını meydana getiren yöneten kesimde ortaya çıkmaktadır. Ortaçağ sınıfsal yapısını oluşturan bu ayrım işbölümüne göre ortaya çıkan bir farklılaşmanın ifadesidir. Bu farklılaşmaya göre; Ortaçağın sınıfsal yapısı; oratores (dua edenler), labarates (çalışanlar), bellatores (savaşanlar) olarak üçe ayrılmıştır. Orta çağın sınıfsal yapısını en iyi ifade eden Laon psikopozu Adalberon'a göre; "Bir zannedilen tanrının evi üçtür: yeryüzünde birileri dua ederler, diğerleri savaşır, ötekileri de çalışır; bu üçü birliktedir ve ayrı ayrı olmayı kabul edemezler; öyle ki birinin işleri diğerinin yapıp ettiklere temel oluşturur, hepsi sırayla birbirlerine temel oluşturur."<sup>19</sup> Aynı anlayışta olan Burgonya düklerinin tarihçisi Chastellain'e göre " Tanrı sıradan insanları toprağı işlemek ve ticaret yolları için gerekli malları temin etmek için yaratmıştır, rahipleri de din işleri için, soyluları ise, bu zarif insanların eylemleri ve ahlakları diğerleri örnek oluşturacak biçimde erdemi geliştirmek ve adaleti sağlamak için." <sup>20</sup>

<sup>18</sup> Göze, s.64.

<sup>19</sup> George, Duby, **Les Trois Ordres ou L'imaginaire du Feodalisme**, Paris: Editions Gallimard, 1978,s.15'den Ağaoğulları ve Köker, s.189.

<sup>20</sup> Johan, Huizinga, **The Waning of The Middle Ages**, Penguin, Middlesex: Harmondsworth, 1982, s.56'dan, Ağaoğulları ve Köker, s.190.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere; feodal toplumun üçlü bölünmesi aynı zamanda tanrının iradesinin bir ürünü olarak algılanmış ve meşrulaştırılmıştır. Feodal toplumda sınıfların üçe ayrılması Duby'e göre “ tanrısallığın hem birli hem üçlü olması gibidir.”<sup>21</sup> Eski Yunan'ın ünlü düşünürü Platon'un ideal devlet kuramındaki “ filazof kral- koruyucular- üreticiler” ayrımını ve bu ayrımın gerisinde yatan Hıristiyanlığın Baba Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesiyle sentezleşmesi sonucunda ortaya çıkmış gibi görünen bu düşünce biçimi feodal toplumun meşruluk temelini oluşturmaktadır.<sup>22</sup>

Feodal toplumda tanrısal iradenin yeryüzündeki temsilcisi konumunda olan Kilise, bu özelliğiyle tüm toplumsal sınıfların üzerinde yer almaktadır. Fakat Kilise'nin tüm sınıfların hatta süreç içerisinde kralın bile üzerinde yer almasında Kilise kadar dünyevi iktidarında etkisi olmuştur. Dünyevi iktidar gücünü kaybettiğinde Kilise'nin dinden gelen etkisini yanına alarak halk üzerindeki otoritesini sağlamaya çalışmıştır. Kilise ise; varlığını tehlikeye sokan bir güçle karşılaştığında veya hedeflerini gerçekleştirme aşamasında bir araç olarak dünyevi iktidara ihtiyacı olduğunda, onu kullanmakta tereddüt etmemiştir.

## **B. Feodal Toplumda Kilise ve Dünyevi İktidar**

Ortaçağ tarihinde Kilise ile dünyevi iktidar arasındaki çıkar ilişkisi Roma İmparatoru'nun 378 yılında Hıristiyanlığın devlet dini haline gelmesiyle başlamıştır. Hıristiyanlık en başta Roma toplumunda çoğunluğu oluşturan kölelerin, fakirlerin Roma tarafından işgal edilen ülke insanların dini olmuştur. Bunun nedeni; Hıristiyanlık ilk dönemlerinde eşitliği vurgulamış; asillerin ve yöneticilerin ayrıcalıklarını reddetmiştir. İlk dönem Hıristiyanların ayrıcalıkları reddetmesi, Roma İmparatorluğu tarafından tehlike olarak görülmüş, işkence ve katliamlara yol açmıştır. Katliamların en yoğun yaşandığı dönem Neron dönemidir. Daha sonra Saint Paulus ile, Hz İsa döneminde başlayan bu eşitlikçi görüşlerin yanında da, eşitliksizci görüşlerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Saint Paulus'un düşünceleriyle birlikte

<sup>21</sup> George, Duby *Les Trois Ordres ou L'imaginaire du Feodalisme*, Paris: Editions Gallimard, 1978, s.15'den Ağaoğulları ve Köker , s.190.

<sup>22</sup> Ağaoğulları ve Köker, s.190.

Hıristiyanlığın başlangıçtaki insanların mallarını bölüşerek ihtiyaca göre dağıtmayı amaçlayan somut içerikli eşitlikten, tüm Hıristiyan ruhlarının Tanrı önünde eşitliğini vurgulayan soyut bir anlayışa geçilmiştir. Saint Paulus bu düşüncesiyle bu dünyadaki eşitliğin önemini göz ardı etmiş ve eşitliği öteki dünya ile özdeşleştirmiştir.<sup>23</sup>

Yine bu düşüncesine paralel olarak Saint Paulus, kendilerine zulüm etseler de yöneticilere boyun eğmeye Hıristiyanlara öğütlemiştir. Paulus'un düşüncelerinin takipçisi olan ilk Hıristiyan düşünürleri, Hıristiyanlığın devlet, aile gibi kurumları reddetmediğini; hatta bu dünyadan kendilerini soyutlamadıklarını ama her türlü hırstan uzak durmayı ve tüm yasaların temeli din olduğundan onlara saygılı olunması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>24</sup>

Hıristiyanlığın bu şekilde yorumlanması; Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu açısından tehlike olmaktan çıkarmıştır. Roma İmparatorluğu son dönemlerinde yaşadığı iç çatışmaları engellemek ve toplumsal bütünlüğü tekrar sağlamak amacıyla Hıristiyanlığı imparatorluğun dini olarak kabul etmiştir. Fakat Kilise'nin desteği Roma'nın toplumsal birliğini kurmasını ve iç barışın tekrar sağlanmasında yeterli olamamıştır. Kilise imparatorluğun korumasını alarak Hıristiyanlığın devamı sağlanmış ve bu ittifaktan kazançlı çıkmıştır.

Feodal toplumda Kilise'nin dünyevi iktidarın üzerinde bir yer edinmesinde ortaçağ felsefesinin en ünlü düşünürü Saint Aurellus Augustinus'un görüşlerinin önemli katkıları vardır. Augustinus, Hıristiyan dinini dünyevi iktidarlar açısından kabul edilebilir ilkelere bağlamış ve Kilise'nin Ortaçağ boyunca güç kaynağı olmuştur.

Klasik çağ düşüncesinde, Tanrıların evreni yoktan var etmeyip, kaostan yani düzensiz madde yığınlarına düzen vererek yarattığı düşüncesi vardır. Bu düşüncüyü doğru bulmayan Augustinus'a göre; Tanrı evreni 6 günde yoktan var etmiştir. Ona göre; Tanrı evreni yarattıktan sonra Adem ve Havva'yı yaratmış ve onlara özgürlük vermiştir. Adem ve Havva Tanrı'nın emirlerine uymayıp elmayı yiyince lanetlenip

<sup>23</sup> Şenel, s.218-219.

<sup>24</sup> Şenel, s. 220.

cennetten kovulmuştur. Buradaki elma semboliktir. Augustinus'a göre elmanın temsil ettiği şey, beden zevkleri dahası zevk alınarak yapılan cinsel davranışlardır. Eğer Adem ve Havva şehvete yani elmaya yaklaşmamış olsalardı, şehvet duygusuna sahip olmayacaklar ve cinsel organları diğer organları gibi akla boyun eğecek ve Tanrı tarafından cezalandırılmayacaktı. Adem ve Havva'nın işledikleri bu günah sadece kendileri ile sınırlı kalmamış; ilk çocuğu Kabil'inde günahkar olmasına neden olmuştur. Böylece insanlık ilk günahattan Tanrı'nın lütfuyla kurtulanlar ve kurtulmayanlar olarak ikiye ayrılmıştır. Augustinus'a göre günahkar insanlar yer devletinin vatandaşlarıken; günahkar olmayan insanlar ise; gök yüzü devletinin vatandaşlarıdır. O'na göre; insanlar, bedenleriyle yeryüzü devletine; ruhlarıyla ise gök devletine bağlıdır. Bedenin egemenliği altında olan insanlar, kötü ve günahkar insanlardır ve yer devletinin vatandaşlarıdır. Akıllarının ve ruhlarının egemen olan insanlar ise gök devletinin vatandaşlarıdır.<sup>25</sup>

Augustinus'a göre; insanlık tarihi yer devleti ile gök devleti arasında yaşanan çatışmaların ürünüdür. Bu çatışma bedenle ruhun çatışmasıdır. Yer devleti tarihi, Şeytan'ın Tanrı'ya isyanıyla başlayıp Pagan, Asur ve Roma İmparatorluğu ile gelişen bir sürece sahiptir. Gök devleti ise; ilk olarak Yahudilerde ortaya çıkmış, Kilise'nin doğmasıyla sürdürülen İsa'nın krallığıdır. Yer devleti geçici olmasından dolayı Asur ve Roma İmparatorluğu yıkılıp gitmiştir. Gök devleti gelişerek büyüyecek ve yer devletini tümüyle ortadan kaldıracaktır. Başka bir deyişle; insanlara bedeni değil, ruhları hakim olacaktır. Fakat insanlara ruhlarının hakim olmasına kadar geçen bu süreçte yer devleti son derece önemlidir. Eğer yer devleti bir anda ortadan kalksa, bu çatışma ortadan kalkacak ve insanların ruhları eğitilemeyecektir.<sup>26</sup> Başka bir deyişle; iyilik ve kötülük arasındaki bu çatışmada iyiliğin galip gelebilmesi için yer devletinin ortadan bir anda kalkmaması gerekmektedir. Tanrı devletine varılacak bu çatışmalı süreçte yer devletini düzenden yoksun olmaması gerekmektedir. Var olan tüm devletler düzeni sağlamayı amaçlamaktadır. Her devletin kendine özgü bir adalet ilkesi vardır ve bu ilke gereklidir. Çünkü Tanrı tarafından seçilmiş gök devletinin vatandaşları bu adalet ilkesinden yararlanmaktadır. O halde; var olan tüm yeryüzü

---

<sup>25</sup> Şenel, s. 240-241.

<sup>26</sup> Şenel, s.241-242.

devletleri insanların Tanrı devletine ulaşmada bir araçtır ve yeryüzü devletine itaat edilmesi gerekmektedir.<sup>27</sup>

Augustinus'un yeryüzü devletine itaat etmesi Paulus'un eşitlikçi düşüncelerini desteklemiş ve dünyevi iktidarla ruhani iktidar arasındaki çatışmaya başlangıç etmiştir. Bu açıdan bakıldığında; Ortaçağ boyunca Kilisenin üstünlüğünü vurgulayan iki kılıç kuramı ve daha sonra bu üstünlüğü sonlandıran Luther'in öğretisinin temelinde eşitsizliğin Hıristiyanlık tarafından kabul edilmesi yatmaktadır. Birbirinden farklı gibi görünen bu iki anlayış; esasında aynı kökten beslenmektedir.

Augustinus yer ve gök devleti kavramları yardımıyla Hıristiyanlık öncesi Pagan hayat ve inanç tarzlarını yer-devleti şeklinde sembolleştirip kötülerken, Hıristiyanlığın getirdiği hayat şeklini gök-devleti olarak nitelendirmiştir. Augustinus yer- gök devleti kavramlarıyla ilk günahı açıklamaya ve ideal bir devlet yaratmaya çalışmaktadır. Hıristiyan toplum içerisinde Kilise gök devletini temsil etmektedir. Bu nedenle yer- gök devleti ayrımı kilisenin devlete üstünlüğünün meşruluk temelini oluşturan bir araç niteliğindedir.

### **C. Kilisenin Üstünlüğünün Pekişmesi: İki Kılıç Kuramı**

Ortaçağ'da Kilise tarafından taç giydirilmesiyle diğer insanlar üzerinde egemenliğini kullanan dünyevi iktidarlar, onu gerçek sahibi olan Tanrı adına kullanmakta ve insanlar üzerinde hükmetmektedirler. Hükümdar Tanrı'nın emirlerini yerine getirmekte olduğu için insanlar hükümdara itaat etmek zorundadır. Bu durum feodal dönemde tüm feodal beyler üzerinde üstünlük sağlamakta, herhangi bir feodal beyin kraldan güçlü olmasını engellemektedir.

Kilise'nin onayıyla meşruluğu sağlanan dünyevi iktidarlar Kilise üzerinde de etkili konumdadır. 10. yüzyıla kadar senyörler yerel kiliselere ve manastırlara başrahip ve piskopos atama yetkisini elinde bulundurmakta ve kiliselerden vergi

---

<sup>27</sup>Ağaoğulları ve Köker, s.155-156.

toplamaktadır. Senyörlerin piskoposların ve başrahiplerin atama yetkisini elinde bulundurması ruhani otoritelerini feodal örgütlenişin en tepesindeki kraldan alması anlamına gelmektedir. Ayrıca piskoposlar feodal toplumda fief sahibi olarak kendinden daha güçlü bir senyörün vassalı konumundadır. Bu durumda piskoposlar hem ruhani otoriteleriyle hem de dünyevi iktidarlarıyla feodal örgütlenişin en tepesindeki kralla bağlanmaktadır.

10. yüzyıla gelindiğinde Kilise, Batı Avrupa'nın ekonomik açıdan en güçlü kurumu haline gelmiştir. İtalya topraklarını elinde tutan Kilise, diğer ülkelerde de büyük mülklere sahipti ve bu niteliğiyle en büyük toprak sahibi kurumdu. Buna karşılık Roma İmparatorluğu döneminde ilk ortaya çıkışından başlayarak gelişen konumuna siyasal iktidar olarak baktığımızda; yukarıda anlatılan nedenlerden dolayı ekonomik gücüyle orantılı bir yerde olmadığı görülmektedir.

Yerel senyörler tarafından atanan piskoposların veya manastır başkanlarını, rahiplerin ve keşişlerin uygulamaları ve Hıristiyanlıkla bağdaşmayan disiplinsiz yaşamları, özellikle Almanya ve Fransa'daki dinsel örgütlenmeler içerisinde rahatsızlık yaratmıştır. Fransa'da 910 yılında kurulan Cludy Manastırı Hıristiyan öğretisinin tüm yaşama egemen olmasını amaçlayan reform hareketini başlatmış ve reform hareketi kısa bir süre içerisinde Fransa, İngiltere, Almanya ve İtalya üzerinde etkili olmuştur. Cludy Manastırı'nın önderliğindeki reform hareketi, rahiplerin evlenmelerini ve makamlarını elde etmek için maddi bedel ödemelerini yasaklamıştır. Bu yolla din adamlarının senyörlerin denetiminden kurtulması ve rahiplerin makamlarını kişisel çıkarları için değil, kilisenin korunması için kullanmaları amaçlanmıştır.<sup>28</sup>

Cludy Manastırı'nın önderliğindeki reform hareketi 11. yüzyıla gelindiğinde papalık makamını da etkisi altına almıştır. 1059 yılında, Papa II. Nicholas'ın çabalarıyla soyluların papalık seçimlerine müdahale etmesi engellenmiş ve seçimlerin Kilise içerisinde kardinal denilen üst düzeydeki rahipler tarafından gerçekleşmesi sağlanmıştır. Dünyevi iktidara karşı Kilise'nin bağımsızlığını

---

<sup>28</sup>Ağaoğulları ve Köker, s.192-193.

korumaya yönelik olan bu girişim 1073 tarihinde Papa VII. Gregoris'in dünyevi iktidar üzerinde üstünlük iddiası halini almıştır. Papa Gregoris'a göre papalık makamı dünya üzerinde Hıristiyan bir toplum kurmakla yükümlüdür. O'na göre; Papa Aziz Petrus'un halefi sıfatıyla iman ve öğreti ile ilgili sorunlarda son sözü söyleme yetkisine sahiptir ve piskoposlar üzerinde de egemen bir otorite niteliğindedir. Fakat Kilise'nin egemenlik alanı sadece Kilise ile sınırlı değildir. Krallar ve dünyevi iktidarlar iktidarlarını Hıristiyanlığa uygun şekilde kullanmakla yükümlüdürler. Dolayısıyla papanın emir ve direktiflerine uygun hareket etmelidirler.<sup>29</sup> Ayrıca kralların iktidarı Tanrı tarafından verildiği içinde bu böyledir. "Hıristiyanlık ödevini yapmakta başarısız olan kralın yönetme hakkı Papa tarafından yadsınabilir. Tanrı'nın yasasını uygulamaktan sorumlu olan Papa, hiçbir zaman krala bağımlı bir konumda olamaz."<sup>30</sup>

Papa VII. Gregoris bu düşüncelerine uygun olarak evli rahiplerin ayinleri yönetmelerini yasaklamış, makamlarını satın alan din adamlarını görevlerinden uzaklaştırmış; fief sahibi piskopos ve manastır başkanlarını aforoz etmiş ve rahiplere piskoposluk vererek kendilerine bağlamaya çalışan senyörleri Kilise dışına itmiştir. Bütün bu hareketlerle amaçlanan piskopos tayinlerinin tümüyle Kilise'nin denetimine tabi olmasını sağlamaktır.<sup>31</sup>

Papa VII. Gregorius'un düşüncelerini eyleme dönüştürmesi Kutsal Roma Germen İmparatorluğu ile çatışmalara neden olmuştur. 1122 tarihinde Kilise ile Kutsal Roma Germen İmparatoru V. Henri arasında yapılan Worms antlaşmasıyla Kilise'nin piskopos tayininde tek ve mutlak söz sahibi olduğu kabul edilmiştir. Fakat bu antlaşmadan sonrada Kilise ile dünyevi iktidar arasındaki çatışmalar devam etmiştir. 11. yüzyılın sonlarında başlayan haçlı seferleri ile Kilise dünyevi iktidar üzerinde söz sahibi olabileceğini, gerektiğinde savaş çıkartabileceğini kabul ettirmiş ve VIII. Gregorius'un Kilise'ye yüklediği dünya üzerinde Hıristiyan bir toplum kurma ödevi benimsetilmiştir.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Ağaoğulları ve Köker, s.193-194.

<sup>30</sup> Marvin, Parry, **Western Civilization, Ideas, Politics and Society**, 2.b. Boston Mass: Houghton Mifflin Company, 1985, s.194'den AĞAOĞULLARI ve KÖKER, s.194.

<sup>31</sup> Ağaoğulları ve Köker, s.195.

<sup>32</sup> Ağaoğulları ve Köker, s.197-198.

Bu gelişmeler daha öncede belirtilen Paulus'un bütün iktidarların Tanrı'dan geldiği ve her türlü iktidara boyun eğmenin bu yüzden zorunlu olduğu görüşünün eleştirilmesi anlamına gelmektedir. 11. yüzyıl reformcularının başlattığı bu sorgulamada, kralın veya dünyevi iktidar sahiplerinin, Tanrı'nın dolayısıyla Kilisenin hizmetkarı niteliğinde olduğu vurgulanmaktadır. Başka bir deyişle; reformcuların sorgulamaları sonucunda, Paulus'un düşüncelerinden Agustinus'un yer ve gök devleti ayrımıyla kilisenin üstünlüğünü savunan düşüncelerine geçiş vurgulanmaktadır.

Bu görüşleri esas alan Papa VIII. Gregoris “ bir Hıristiyan Kral kutsal kilise karşısında itaatkar ve alçak gönüllü değilse(...) o zaman kutsal Kilise'nin sadece ona yardım etmekle kalmayıp aynı zamanda ona karşı savaşacağı da kuşkusuzdur.” demektedir. Bu anlayışa göre; ideal kral Kilise'nin vassalı konumunda olmalı ve Kilise'ye tabi olmayan krallar aforoz edilmelidir. Agustinus'un düşünceleri etrafında gelişmiş ve kiliseyi dünyevi iktidar üzerinde mutlak egemen haline getiren Papa VIII. Gregoris iki kılıç kuramı olarak nitelendirilen siyaset anlayışını başlatmıştır<sup>33</sup>

Papa VIII. Gregoris'tan önce; dünyevi düzenin sağlanmasında kullanılan “maddi kılıç” ile ruhani otoritenin kurulması ve Hıristiyanlığın korunması için kullanılan “manevi kılıç” ayrı ellerde, ama birbiriyle uyumlu bir şekilde kullanılmaktaydı. İngiltere Kral'ı Edgar'ın Canterbury Başpiskoposu Dunstan'a yazdığı mektup bu durumu oldukça net bir şekilde açıklamaktadır: “Ben elimde Constantinus'un kılıcını tutuyorum, siz ise Petrus'un kılıcını (...) sağ ellerimizi birleştirelim; kılıçları birleştirelim böylece tanrının kutsallığı arnabilsin.”<sup>34</sup>

Papa VIII. Gregoris maddi cezalandırma gücünü kendi denetiminde tuttuğunu, dolayısıyla dünyevi iktidarların Tanrı'nın hizmetkarı olarak önce Petrus ve onun vekili olarak Papa'nın hizmetinde olması gerektiğini ileri sürerek; iki kılıç arasındaki uyumu bozmuştur. İki Kılıç Kuramı'na göre her iki kılıcında sahibi Kilise'dir. “İki Kılıç Kuramı” Kilise'ye, dünyevi ve ruhani iktidarın kendi elinde

<sup>33</sup> Ağaoğulları ve Köker, s.199.

<sup>34</sup> I.S. Robinson, Church and Papacy, J.H. Burns yay., **History of Medieval Political Thought** içinde, s.303'den AĞAOĞULLARI veKÖKER, s.200.



bulduğunu, ama dünya işlerini idare etmeye yarayan maddi kılıcı krallara verdiğini, krallarında bu kılıcı Kilise'nin buyruklarına uygun olarak kullanmak zorunda olduklarını ileri sürme olanağı vermiştir. Bu kuram Kilise'nin doğrudan dünya işlerine bulaşmalarını savaş ve kan dökücülük gibi faaliyetlerin gerçekleşmesini engelleyerek dünyevi iktidarları aracı olarak kullanmasına ve kendi saygınlığının da bu şekilde korunmasını sağlamıştır.<sup>35</sup>

Bu kuram dördüncü haçlı seferlerini başlatan Papa III. İnnocente döneminde teokratik iktidar anlayışını doruk noktasına ulaştırır. Papa III. İnnocente “ Prensler dünyada iktidar sahibidir, papazlar ise ruh üzerinde. Ruh bedenden ne kadar değerli ise Papalık da monarşiden o kadar değerlidir (...) Hiçbir kral, İsa'nın vekiline kendini adayarak hizmet etmediği sürece doğru bir hükümlanlık süremez”<sup>36</sup> diyerek iki kılıç kuramı ile belirginleşen Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki üstünlüğünü vurgulamış; hem de Agustinus'un ruh-beden ayırımına atıfta bulunmuştur.

İki Kılıç Kuramı'nda dünyevi iktidara “maddi kılıç” verilmesi aslında bir nevi Kilise'nin kan dökmek, savaşmak gibi saygınlığını azaltan görevlerini krallara yüklemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dünyevi iktidarlar kilisenin saygınlığını azaltan eylemlerde bulunma görevlerini yüklenen bir araç niteliğindedir.

İki Kılıç Kuramı'yla dünyevi iktidar ile giriştiği savaşı kazanan Kilise, ekonomik gücüyle orantılı olarak dünyevi gücünü elinde tutmayı başarmıştır. 11. yüzyıldan itibaren burjuvanın doğuşu ve zaman içerisinde ekonomik gücü elinde toplaması tekrar Batı tarihinde iktidar çatışmalarının doğmasına neden olacaktır. Fakat Batı'daki tarihsel süreç göstermektedir ki; dünyevi iktidarın asıl sahibi ekonomik gücü elinde bulunduranlardır. Dünyevi iktidar tam anlamıyla mutlak ve egemen bir güç olamamış, toplumsal sınıfların egemenliği altında kalmıştır.

---

<sup>35</sup> Ağaoğulları ve Köker, s.202.

<sup>36</sup>Marvin, Parry, *Western Civilization, Ideas, Politics and Society*, 2.b. Boston Mass: Houghton Mifflin Company, 1985, s.222'den AĞAOĞULLARI ve KÖKER, s.202.

## II. ORTAÇAĞDA EKONOMİK CANLANMA VE BURJUVA SINIFININ DOĞUŞU

11. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'daki tarımsal devrim, toplumsal yapıyı etkilemiş ve Ortaçağ Avrupa'sında kapalı ekonominin olması nedeniyle varlık gösteremeyen burjuvanın tekrar toplumsal sınıflar arasında yer almasına neden olmuştur.

Tarımda yaşanan gelişmelerin başında, akarsuların itici gücünden yararlanma girişimleri gelmektedir. Su değirmenlerinin kullanılmasıyla birlikte, kolla çalışan hayvan gücü ve el emeği daha faydalı işlerde kullanılmaya başlanmıştır. Hem su enerjisinden hem de hayvanların çekim gücünden daha iyi yararlanma girişimleri birlikte yürütülmüştür. Koşum yöntemlerinde ortaya çıkan köklü düzenlemeler at ve öküzün gücünü daha çok ortaya koymuş ve bu hayvanların daha iyi beslenmesiyle güçleri de arttırılmıştır. Tarım araçlarında demirin kullanılması ve tırpandan yararlanılmaya başlanması; tarım araçlarının verimliliğini arttırmıştır. Ayrıca 11. yüzyıldan itibaren Kuzey Avrupa'da, iri ve ağır tekerlekli ve kulaklıklılı sabanın kullanılmasıyla karasaban daha yüzeysel ve verimsiz işlerde kullanılmıştır.<sup>37</sup>

Son olarak ekim dönemi bakımından da köklü değişikliğe gidilmiştir. Eski Romalıların iki yılda bir almaşık ekim yöntemi yerine üç yıllık almaşık ekim yöntemine geçilmiştir. Bu teknik, toprağı iki yılda bir yerine, üç yılda iki yıl değerlendirilmesine olanak sağlayarak yiyecek maddelerinin üretimini en azından yarı yarıya arttırmıştır. Üç yıllık almaşık ekime geçilmesi tahıl üretiminde verimlilik sağlamıştır. Tahıl üretiminin artması beraberinde sürü hayvanların sayısını ve niteliğini arttırmıştır. Batı Aristokrasinin tüm gelişimini yönlendirmiş olan at, tahılda yaşanan verim artışıyla birlikte öküzün yerini almış ve savaş yöntemlerinde köklü değişimlere neden olmuştur.<sup>38</sup>

11. yüzyılda tarımda yaşanan devrim Ortaçağ Avrupa'sının sınıfsal ve ekonomik yapısındaki değişimlerin başlangıcıdır. Tarımdaki verim artışı ve teknik

---

<sup>37</sup> Tanilli, s.302.

<sup>38</sup> Tanilli, s.303.

ilerlemeler sonucunda, Senyörlerin kendine ayırdıkları topraklarda (reserve) çalıştırdıkları insanlara yüklediği angarya işlerin daha az kişiyle gerçekleştirilmesine neden olmuştur. Angarya hizmetinde bulunmayan köylüler ise; bu yükümlülüğünü para ya da tarım ürünü olarak yerine getirmeye başlamıştır. Teknik gelişmelerin doğrudan etkisi olan eski angarya işlerinin ödentilere dönüşmesi, toprak sahibine ek iki kaynak sağlamıştır: Angarya borcunu ürün olarak ödeyenler malikanenin ihtiyaçlarını karşıladığından, senyör reserve topraklarını azaltmış, bir bölümü kiralamış; kesenekçilerin sayısını ve giderek karını çoğaltmıştır. Angarya borcunu para ile ödeyenler ise senyöre daha çok satın alma gücüne sahip olma imkanı vermiştir.<sup>39</sup>

Senyöre karşı olan angarya borçların para ve ürün karşılığı olarak ödenmesi, Ortaçağ sınıfsal yapısına özgü servaj sisteminde çözümlerin başlamasına yol açmıştır. Nasıl ki Roma döneminin sonlarına doğru ekonomik bunalım nedeniyle köle sahibi olmak karlılığını yitirmişse; 11. yüzyılda yaşanan tarımda verim artışı nedeniyle de servaj sistemi önemini yitirmeye başlamıştır. Bu yüzyıla kadar senyörün gücü sahip olduğu serfle orantılı olmuşsa da; tarımda yaşanan verim artışından sonra senyörün ekonomik gücünün kaynağı topraktan elde ettiği ürün ve toprak gelirleri olmuştur.

Toprağın verimliliğinin artması ve angaryaların azalışı, köylünün kendi işlettiği toprakta (manse) daha bol ürün elde etmesine ve daha iyi beslenmesine yol açmıştır. 11. yüzyıldan sonra kıtlık azalmış ve nüfus artmaya başlamıştır. Nüfus artışı beraberinde orman ve bataklıkların tahıl arazilerine dönüştürülmesine neden olmuştur. Teknik ilerlemelerdeki gelişmelerle birlikte tahıl için üretken toprakların artmış ve böylelikle nüfus artışının sürekliliği sağlanmıştır.<sup>40</sup>

Bu gelişmelerin doğrudan sonucu ticarete yaşanan canlanma olmuştur. Toprakta yaşanan verim artışı senyörlerin gelirlerini arttırmışsa da toplumun bu yüksek sınıfı zorunlu ihtiyaçlarını gidermekle yetinmemiş; artı üründen daha fazla pay alabilme arayışları içerisine girmiştir. Bu durum ticaretin ve zanaatçılığın

<sup>39</sup>Tanilli, s.304.

<sup>40</sup>Tanilli, s.304.

gelişmesine neden olmuştur. Ticaret ve zanaatın gelişmesiyle, hazinelerde hareketsiz kalmış değerli madenlerin dolaşımını arttırmış ve dolayısıyla doğal ekonomiden para ekonomisine yavaş fakat sürekli geçiş başlamıştır. Gerek ticari gerekse kutsal yerleri ziyaret amacıyla insan dolaşımının artması bu dönemde görülen iktisadi değişimlerin bir diğer sonucudur. Yollarda artan yoğunluk, tarım ürünleri için ayrı bir pazar yaratmıştır. Köylünün elindeki ürün fazlasını konaklarla yerlerine satmasıyla tarım kesimine de para ekonomisi yaygınlaşmaya başlamıştır. Para ekonomisinin köylere girmesi, köylülerde önemli oranda gelir artışı sağlamamış, kazancının büyük bir kısmını feodal efendilere ve dini kurumlara aktarmıştır. Özellikle kilise adamları, bu yeni nakit kaynaklardan kiliseler inşa ederek veya var olanların fiziki görünümünü iyileştirme yoluna giderek yararlanmıştır.<sup>41</sup>

Para ekonomisinin nimetlerinden yararlanan diğer sınıf olan senyörlerin güçlerini göstermek amacıyla lükse düşkünlüğü giderek artmıştır. Bunların başında sofraya lüksü gelmektedir: misafirlerine nadir yiyecekler, kuzey şarapları sunulmuş, baharatlar sunulmasına özen gösterilmiştir. Doğunun pahalı kumaşlarından yapılan giysileri kullanmak ve ihtişamlı olmak senyörler için önemli hale gelmiştir. Batı'da ortaya çıkan ekonomik canlılık nedeniyle doğu mallarına olan talebin artması, yüksek sınıfların üyelerine, arzuladıkları lüks eşyayı sağlamaya çalışan tacir sınıfını doğurmuştur. 11. yüzyıldaki tacirleri geçici ve işportacı olmasına karşın bu dönemde sermaye birikimi sağlamış tacirlerinin sayısı bir hayli fazladır. Tacirlerin mal alım satım sırasında güvenlik sorunuyla karşılaşması, onları kervanlar halinde bir yerden diğer yere gezmelerini zorunlu hale getirmiştir. Bu zorunluluk tacirlerin birbiriyle olan iletişimini güçlendirmiş; sermayelerini birleştirmelerine, tecrübelerinin birbirlerine aktarmalarına sağlamıştır. Tacirlerin güvenlik ihtiyacı karşılayacak yerler etrafı surlarla çevrili kentlerdir.<sup>42</sup> Kentlerin güvenli olmasının dışında geliş-gidiş yollarının üzerinde olması ticari faaliyetler açısından ayrı bir önem taşımaktadır. 11. yüzyılın sonlarına doğru kentlerin Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu'ndan sonra tekrar canlanması Ortaçağın sınıfsal yapısında yer almayan burjuvayı tekrar canlandırmış, Batı tarihindeki sınıf çatışmasına yeni bir aktör eklemiştir.

---

<sup>41</sup> Tanilli, s.306-307.

<sup>42</sup> Tanilli, s.308-310.

### A. Kentlerin Feodal Sınıfsal Yapıya Etkisi

11. yüzyıla kadar Ortaçağda kentler varlığını sürdürmüştür. Fakat tarım devriminden önceki kentler, yapısal ve işlevsel olarak farklılık göstermiştir. Bu yüzyıldan itibaren kale-kentler (burg) ve piskoposluk kentlerinin etrafında oluşmaya başlayan yerleşim alanları hızla gelişmiş ve yanına yerleştikleri kale-kentlerin yapısını tamamen değiştirerek; yeni burjuva kentlerini oluşturmaya başlamıştır. Bu yüzyıla kadar, halkın Müslüman ve Norman saldırılarına karşı sığındıkları kale-kentler, geçimini sadece topraktan sağlayan yönetim merkezleridir. Feodal toplum yapısının ortaya çıkmasından sonraki dönemde de kentlerin korunma amaçlı kullanılma özelliği devam etmiştir. Pirenne'ye göre; burg'larda yaşayan halk "kent halkı değil, kale halkıydı. Burg'larda yaşayan halk ise; şövalye, rahip ve yalnızca onların hizmetinde çalışan insanlardan oluşmaktaydı.<sup>43</sup> Tarımda yaşanan gelişmelere paralel olarak; ticaretin canlanmasıyla birlikte gezgin tüccarlar etrafı surlar çevrili kentlerin çevresine yeni yerleşim yerleri kurmuş, ticaretle birebir bağlantılı olan zanaatçılarla birlikte buraları zengin bir kente dönüştürmüştür. Tüccar ve zanaatkarlar, kale-kentlerin duvarlarının çok sınırlı bir alanı çevrelemesi ve bu alan içerisinde tüccar ve zanaatkarlara tahsil edilebilecek arazinin olmamasından dolayı kent surlarının dışına yerleştirilmiştir. Böylelikle kale-kentlerin dışında bir "dış kent" başka bir ifadeyle bir banliyö oluşmuştur. Bu banliyölere bağlı olduğu feodal burg'tan ayırmak amacıyla "yeni kent" (novus burgus) veya "portus" denilmektedir.

44

Dış kente yerleştikten sonra aralıksız olarak tüccarların hem nüfusunun hem de zenginliğinin artması, güvenlik sorununu doğurmuştur. Tüccar kesimi güvenliğini sağlamak üzere dış-kentin bitiminden itibaren kendi taş duvarlarını örmüş; böylelikle kenti dış tehlikelere karşı koruyacak duvarlar, artık eski kentin sınırı olmaktan çıkmış; yeni sınırlar eski kent (kale-kent) ile banliyöleri içine alarak genişlemiş ve 11. yüzyıldan itibaren tüccar ve zanaatkarlar da aristokrat sınıfın dışında ayrı bir sınıf

<sup>43</sup> Henry Pirenne, **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, 4.b. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.63-64.

<sup>44</sup> Pirenne., s.112.

olan “kentsoylu” (burjuva, burgenses) adını almıştır. <sup>45</sup> Ortaçağın üçlü sınıfsal yapısının dışında bir sınıfın oluşması sınıf dengelerini değiştirmiş, sınıfsal yapıda kendine yer arayan bu yeni sınıf, üzerinde konumlandıkları toprakların sahibi soylularla çatışmaya girmiştir. Bu çatışmanın en temel nedeni ise; burjuvanın konumlandıkları toprakların (kent) yönetimini ele geçirmek istemesidir.

Burjuvaların feodal beylere karşı verdiği iktidar mücadelesinde “komünler” güç birliğinin gerçekleştirilmesi noktasında son derece etkili olmuştur. Şövalyelerin kendi aralarında oluşturdukları Tanrı Barışı’nı savunma dernekleri gibi; komünler de burjuvalar arasında kent barışını bozan feodal beylere karşı oluşturulan bir dernekleşmedir. Bu dernekleşme burjuvalar arasında yapılan bir yeminle başlamaktadır. Jacques le Goff’e göre; bu yemin Ortaçağ feodal sisteminde görülen vassallık yemininde olduğu gibi aşağıdakini yukarıdakine bağlayan türden değil, eşitler arasında gerçekleştirilmektedir. Toplumsal sözleşmeye benzer bu yeminle, komüne katılan burjuvalar hukuksal ve moral kişilik kazanmaktadır. <sup>46</sup> Komünler, özgürlük ve eşitlik isteklerini içeren kararlarını eski kentin sahipleri olan piskopos ve feodal beylere karşı kabul ettirmeyi amaçlayan kararlar almakta ve kararlara karşı çıkan bu gruplara kimi zaman güç kullanarak kimi zaman anlaşarak kabul ettirmektedir. <sup>47</sup>

Komün hareketleriyle güç birliğini kuran burjuvazi, feodal beylerle olan mücadelesinde; feodal beylerle savaşan merkezi iktidarın (kral) yanında yer alarak ortak düşmana karşı savaş vermiştir. Bu müttefik ilişkisinde merkezi iktidarın çıkarı açısından kentin konumu son derece önemlidir: Kentler, savaşı sürdürülebilecek malzemelerin deposu olması kadar, savaşçıların müstahkem mevkiileri ve yaşadıkları yerlerdir. Ayrıca Krallarla senyörler arasında gerçekleşen üstünlük gösterisi haline gelen tüketici savaşlarında kullanılan paranın merkezi durumundadır. <sup>48</sup> Kentin tüm bu özellikleri, merkezi iktidarın feodal beylerle olan savaşında müttefik olarak önemini göstermektedir.

---

<sup>45</sup> Pirene, s.118.

<sup>46</sup> Kürşat Bumin, **Demokrasi Arayışında Kent**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 62-64.

<sup>47</sup> Tanilli, s.321.

<sup>48</sup> Franz Oppenheimer, **Devlet**, çev. Alaeddin Şenel, Yavuz Sabuncu, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005, s.174.

Kentlerin bu savaşlarda feodal toprak beyine karşı merkezi gücün yanında yer almasının toplumsal, ekonomik ve siyasal nedenleri vardır. Bunun toplumsal nedeni, kırsal soyluların, kentliler (burjuvalar) tarafından istenen toplumsal eşitliğe yanaşmamaları; siyasal nedeni, merkezi yönetimin, kral ve halk arasındaki dayanışma nedeniyle, ortak çıkarı özel çıkarını gözeten feodal beylere oranla daha çok kollaması ve son olarak ekonomik nedeni ise, kent yaşamının ancak barış ve güven içerisinde serpilmesidir. Sık sık kaba güce başvurma ve kervanları yağmalama gibi şövalye gelenekleri, “ekonomik yollar” ile bağdaşmayan davranışlardır.<sup>49</sup> Ayrıca burjuvaların ticari yolculuğu sırasında geçiş yaptığı feodal bey toprağında güvenliğinin sağlanması veya geçiş izninin verilmesi karşısında feodal beye haraç ödemesi karlılığını azaltmaktadır.

Burjuvanın feodal beylerin siyasal gücünü kırmasında başarıya ulaşmada kullandığı diğer bir silah ise; kırsal alanda yaşayan köylülerdir. Burjuva olabildiğince köylüyü kente göç ettirmeyi amaçlamıştır. Hem işbölümünün hem de zenginliğin vatandaşların sayısı ile orantılı olarak arttığı düşünülürse, aynı zamanda salt ekonomik kaygılarla da bu yönde bir çabanın gösterilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla burjuva kente göçü desteklemiştir. Kente çekilen her vatandaş feodal mülkten gelen kimseler olduğu için, feodal beyin vergi alacağı, angarya işlerinde ve savunma gereksinimlerinde kullanacağı kişilerde azalmıştır. Başka bir ifadeyle; köyden kente göç feodal beyin ekonomik gücünü kırmaktayken, kentteki nüfus artışı kentleri ekonomik olarak daha güçlü hale getirmektedir. Serfler kendine en çok hakkı sunan kentin vatandaşı olmuştur. Kente göç eden köylüler feodal yükümlülüklerinden kurtulmuş ve özgürleştirilmiştir. Kentlerin göçlerle güçlenmesi feodal beyin güçsüzleşmesi anlamına geldiğinden, feodal beylerle savaşan merkezi otorite tereddüt etmeksizin kente göç eden köylülerin haklarını onaylamıştır. O güne kadar ayak takımı gibi görülüp, haklarına pek az saygı gösterilen köylü, iyi savunulan bir kentte, surların içinde vatandaş olarak, burjuvayla en azından hukuken eşit yaşama hakkına kavuşmuştur.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Oppenheimer, s.174.

<sup>50</sup> Oppenheimer, s.175.

Kentlilerin feodal beylerle olan mücadelesinde bir başka silahı ise, tarım devrimden sonra verimlilik artışına bağlı olarak gelişen para ekonomisidir. Para ekonomisinin servaj sistemi üzerinde çözülmeye sonuçlanan etkisi daha önceki bölümde belirtilmiştir. Servaj sistemi feodal yapının temeli olması nedeniyle bu noktada yaşanan çözülmeye, aşağıdan yukarıya geniş tabanlı piramidi andıran bu siyasal yapılanmanın tabanının hemen üzerindeki feodal beyin savaştığı şövalyelerde de çözülmelere neden olmuştur. Para ekonomisinin etkisiyle, şövalye beslemek yerine, tarım ürünlerini nakde çevirme isteği şövalye sayısını azaltmıştır. Krallar ise; kentlerin desteği ile maaşlı askerlik sistemine geçmiştir. Para, köylü çocuklarının silahlanmasına ve onların profesyonel askerler olarak eğitilmelerine olanak vermiş ve sıkı örgütlenmiş profesyonel ordular feodal beylerin gevşek örgütlenmiş ordularına karşı üstün gelmiştir. Para ekonomisinin etkisiyle güçlen profesyonel orduların, güçsüzleşmiş şövalyelere karşı başarılı olması, feodal beylerle kral arasında yaşanan iktidar mücadelesinin merkezi güç lehine sonuçlandırmıştır.<sup>51</sup>

Doğal ekonomi döneminde, kamu yönetimi feodal aristokrasi tarafından yürütülmekteyken, para ekonomisinin ortaya çıkmasıyla merkezi güç işlerini, maaşlarını ödeyen kimselere bağımlı olan memurlar yoluyla yürütmeye başlamıştır.<sup>52</sup> Bu durum feodal beylerin, krallık toprakları üzerinde yönetme gücünü ortadan kaldırmış; merkezi gücü topraklar üzerinde mutlak otoriteye dönüştürmüştür.

Kentlerin gelişmesi sadece mutlak monarşilerin doğmasına öncülük etmemiş, aynı zamanda 12. yüzyıldan itibaren İtalyan kentlerinde ortaya çıkan eşitlik, kardeşlik gibi kent barışını sağlamak amacıyla kullanılan kavramlar; aydınlanmanın altyapısı olan Rönesans düşüncesinin temelini oluşturmuştur.

Kentler tüm ekonomik ve siyasal araçlarıyla feodal sistemin temellerini oymuştur. Burjuvanın desteğiyle Kralların feodal beyler üzerindeki gücünü artırması; feodal toplumda, soyluların yönetsel erk olma özelliğini ortadan kaldırmıştır. Tüm bu gelişmeler feodal toplumun parçalanmış yapısının tek bir güç etrafında toplanmasına varacak sürece başlangıç noktası olmuştur. Başka bir ifadeyle, burjuvanın Ortaçağ

<sup>51</sup> Oppenheimer, s.177-178.

<sup>52</sup> Bumin, s. 68.



sınıfsal yapısına dahil olmasıyla başlayan bu süreç, mutlak monarşileri doğurmuştur. Merkezi iktidarın güçlenmesi dünyevi iktidarla Kilise arasında kurulan sınıfsal dengelerinde Krallar lehine değişmesine öncülük etmiş ve İki Kılıç Kuramı'nın yerini kralların iktidarını meşrulaştıran reform düşüncesine bırakmıştır. Mutlak monarşinin ortaya çıkmasında orta çağ kentlerinde ortaya çıkan ekonomik canlanmanın dışında 14. ve 15. yüzyıldaki ekonomik, siyasal ve toplumsal gelişmeler de etkili olmuştur.

### **B. Dünyevi İktidarın Kilise'ye Üstünlüğü: Mutlak Monarşi**

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısına kadar Avrupa'da iktisadi yükseliş ve zenginleşme süreci devam etmekteyken, on dördüncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ekonomik krizler ve felaketlerle karşı karşıya kalınmıştır. 1347 yılında ortaya çıkan “Kara Veba”nın etkisiyle meydana gelen kitlesel ölümlerin neden olduğu demografik düşüş, bütün Avrupa'da tarımsal kökenli ekonomik gerilemeye neden olmuştur.<sup>53</sup> Avrupa'da on dördüncü yüzyılda yaşanan ekonomik sıkıntının anlatılması için ölüm olanlarına bakmak yeterli olacaktır: “1347-1400 yılları arasında Avrupa nüfusunun %40'ının veba yüzünden hayatını kaybettiği tahmin edilmektedir”. Bu durum 14. yüzyılda “ tarım ürünlerinin fiyatının düşmesine işçi ücretlerinin artmasına” neden olmuştur.<sup>54</sup>

Tarım sektöründe yaşanan ekonomik sıkıntılar feodal sisteminde sonunu hazırlamıştır. Ekonomik sıkıntılardan kurtulmak isteyen toprak sahiplerinin kısa vadeli çözümleri, kurulmuş olan sistemi çökertmiştir. O döneme ait “kayıtlar çok sayıda serfin topraklarının angarya yükümlülüklerinden bağışıklığı satın almaktan başka kişisel özgürlüklerini de satın aldıklarını”<sup>55</sup> göstermektedir. Toprak sahibi aristokrat sınıfların serfleri para karşılığı özgürleştirilmesi sınıfsal gücünün kaynağını ortadan kaldırması anlamına gelmektedir.

<sup>53</sup> Kaan, H. Ökten, **Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş**, İstanbul: Alfa Kitabevi, 2003, s. 79.

<sup>54</sup> Ömer Say, **Milli Devlet Kültürü: Türkiye Yansımaları**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998, s. 29.

<sup>55</sup> Say, s. 29.

14. yüzyılda başlayan İngiltere ile Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları (1337-1453) kralların kendi topraklarının güçlü hakimleri haline gelmelerine yardımcı olmuştur. Savaşların buradaki faydası toplu bir örgütlenmeyi gerektirmesi yanında, bu örgütlenmeler, diğer devletler içinde tehlike arz edeceğinden onlarında örgütlenmelerine katkıda bulunmaktadır. 15. yüzyılın sonlarına doğru, Batı Avrupa ülkeleri arasında peş peşe görülen birleşmeler yaşanmaktadır.<sup>56</sup>

15. yüzyılda en göze çarpan gelişmelerden biri coğrafi keşiflerdir. Ümit Burnu'nun keşfinden sonra feodal sistemin kontrol edemeyeceği ticaret imkanı yakalanmıştır. Ümit Burnu'nu dolaşmak, burjuva için daha fazla kar bırakacaktır. Çünkü ticaret yollarında burjuva kendi başına hareket etme imkanı bulmuştur. Bu dönemde Kuzey ve Güney Amerika kıyılarına çıkılmış ve buralarda altın, gümüş gibi değerli madenlerin Batılı tüccarlar tarafından sömürülmesiyle, çok büyük sermaye birikimi elde edilmiştir.

Tüccarların ellerindeki para artık soylulardan daha önemli hale gelmektedir. 11. yüzyılda ticaretin başlamasıyla ortaya çıkan para ekonomisi coğrafi keşiflerle daha da büyümekte, hükümdarın gelirleri arasında topraktan elde edilen akarların önemini azaltmaktadır. Bütün krallıklarda senyörler değil, parayla çalışan kraliyet memurları vergi toplamakta ve kral adına yönetme görevini yürütmektedir. Oysa feodal dönemde bu işleri soylular toprak karşılığı yapmaktaydı.<sup>57</sup>

14. ve 15. yüzyılda ortaya çıkan savaşlar, kıtlık ve veba felaketi soyluları kralların himayesine muhtaç hale getirmiş ve soylular ekonomik gücünü tamamen yitirmiştir. Kralın soylulara değil de; tüccarlara bel bağlaması onların güvenliğini sağlayacak organizasyonlardan da sorumlu olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tüccarlar sayesinde krallığa akan para, kralın sahip olduğu topraklar üzerindeki denetimini sürekli arttırmıştır. Ancak diğer taraftan bu ilişki burjuvanın da işine yaramaktadır. Çünkü yeni kurulan devletin finansmanı coğrafi keşifler sonucunda güçlenen burjuva tarafından karşılanmaktadır.

---

<sup>56</sup> Say, s. 34.

<sup>57</sup> Say, s. 35.

14. yüzyıldan itibaren merkezi otoritenin egemen konuma gelmeye başlaması, İki Kılıç Kuramı'na dayanan ve kilisenin dünyevi iktidar karşısında üstünlüğünü simgeleyen hiyerarşik yapılanmaya tepkiler için uygun koşulları doğurmuştur. Kilise'nin gücüne yönelik ilk tepki ticari canlanmayla güçlenen Fransa Kralı IV. Philip'in kilisenin mal ve mülküne el koymasıyla ortaya çıkmıştır. 1303 yılında Kral IV. Philip'in bu girişimine direnen Papa VIII. Bonifatius Fransa'da üç gün boyunca hapsedilmiş ve ardından Papalığı Roma'dan Fransa'nın Avignon kentine naklederek Fransız Papalar seçilmiştir. 68 yıl sonra bir Fransız olan XI. Gregory'nin çabalarıyla Papalık tekrar Roma'ya nakledilmiştir. XI. Gregory'nin ölümünden sonra seçilen VI. Urbanus'un tutumundan rahatsız olan kardinaller, VI. Urbanus'un seçimini geçersiz olduğunu ileri sürüp, toplandıkları Napoli'de VII. Clement'i Papa olarak ilan etmiştir.<sup>58</sup> Papa VI. Urbanus bu durumu kabul etmemiş; Roma'da kalarak gerçek Papa'nın kendisi olduğunu ilan etmiştir. 1378-1417 tarihleri arasında Batı'da Büyük Ayrım (Schisma) olarak nitelendirilen iki papalı kimi zaman üç papalı dönem başlamıştır. Sabine'ye göre bu dönemde "çoğu zaman sülalelerin veya ulusal çıkarların yan etkileri olarak ortaya çıkan, birbirlerine karşı her türlü tanrıbilimsel hareketi ve siyasal madrabazlığı kullanan iki bazen de üç papa adayı manzarası herhalde geleneksel olarak papalık makamına gösterilen saygının iyice azalmasında önemli rol oynamıştır"<sup>59</sup>

Bununla birlikte Papalığın Bölünmüşlüğü'ne son vermek amacıyla özellikle üniversite çevrelerinden çeşitli öneriler gelmiştir. Bu düşünceler arasında konsilcilik yaklaşımı en fazla yankıyı uyandırmıştır. Bu yaklaşım bir tür cemaat meclisi olan genel konsillerin Papaları bile görevden alma yetkisine sahip olduğunu; çünkü cemaatin aslında kilisenin kendisi olduğunu iddia etmektedir. Sonunda iki Papa'nın kardinalleri, Büyük Ayrım'ı sonlandırmak amacıyla Piza Konsili'ni toplamayı başarmıştır.<sup>60</sup> Konsillerin Papa'dan dahi üstün olduğu düşüncesini benimsemiş olan Konsil hem Roma'daki Papa XII. Gregoris'i hem de Avignon'daki Papa XIII. Benedictus'u azlederek; V. Alexander'ı Papa ilan etmiştir. Fakat sorun çözülememiş,

<sup>58</sup> Ökten, s. 112.

<sup>59</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 80.

<sup>60</sup> Ökten, s. 114.

tersine daha karmaşıklaşmıştır. Çünkü azledilen Papalar hala bazı kesimler üzerinde yetkilerini sürdürdüklerinden, V. Alexander'la birlikte üç papa ortaya çıkmıştır.<sup>61</sup>

Kısa süre sonra V. Alexander'ın yerine geçen XXIII. Johannes, Kutsal Roma Germen İmparatoru Sigismund'un baskısıyla 1414 yılında Konstanz Konsili'ni toplamıştır. Konsil V. Alexander'ı görevden almış diğer iki papayı da azletmiştir. 1417 yılında V. Martinus'u papalığa seçerek büyük ayırımı son vermiştir.<sup>62</sup>

13. yüzyıldan itibaren Kilise'nin her yönüyle düzelmesi gerektiği düşüncesi geniş halk kitlelerine yayılmıştır. İngiltere'de John Wycliffe'in (1320-1384) ve Bohemya'da Jan Huns'un (1373-1415) Kilise'nin "yeniden düzenlenmesi" yönündeki önerileri, halkın din adamlarının dünyevi yaşama karışmalarına duyulan düşmanlığı körüklemiştir. Her iki düşünürde Kilise'nin yeniden düzenlenmesini amaçlayan tasarılarında kendi ulusal çıkarlarını düşünmüştür. Aynı zamanda iki düşünürde dinsel törenciliğe; iman konusunda dinsel hiyerarşik anlayışına ve Papanın mutlak egemenlik anlayışına karşı çıkmıştır. Ayrıca ticaretin başlamasıyla ekonomik gücü kaybeden papalığın, yeni ekonomik kaynak olarak vergileri artırması, sık sık endüljans satışlarına başvurması ve ahlaki ve idari bozukluklar göstermesi halkın da tepkisini çekmiştir. Bu düşünürlerin fikirleri özellikle alt sınıfları etkilemiş, ilk dönem Hıristiyanlığın eşitlik, kardeşlik düşünceleriyle birleşerek toplumsal boyut kazanmıştır. İngiltere'deki 1381 yılındaki köylü ayaklanması John Wycliffe'in düşüncelerinin toplumsal kabulü sonucu da ortaya çıkmıştır. Konstanz Konsili'nin kararıyla yakılan Huns'un düşünceleri de benzer sonuçlar doğurmuş; Bohemyalı köylüler arasında eşitlikçi yaşamı savunan görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>63</sup>

Papalık iktidarını zayıflatma amacı güden bu dinsel reformcular, siyasal iktidarın güçlenmesine katkıda bulunmuş, reform yapılabilmesi için krallığın iktidarının arttırılmasına gereksinim duyulmuştur. Wycliffe 'a göre "Kral Tanrı'nın temsilcisidir ve krala karşı çıkmak doğru değildir. Piskoposlar iktidarlarını ondan

<sup>61</sup> Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 87.

<sup>62</sup> Ökten, S. 117.

<sup>63</sup> Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 88.

alırlar. Bu dünya söz konusu olduğu oranda kral din adamlarından daha saygındır.”<sup>64</sup>Ayrıca kral yasaya ve adalete uygun hareket etmese bile ona itaat edilmelidir. Ayrıca kralın kiliseye müdahale ederek onu içindeki bozuklukları düzeltme hakkı vardır.

Tüm bu düşünceler kralları, evrensel bir kilisenin içinde yer almaktansa, kendi denetimi altındaki ulusal kiliseleri oluşturma girişimlerini desteklemiştir. Ulusal kiliseleri gerçekleştirebilmenin ön koşulu, ulusal gücün tek merkezde toplanmasıdır. Bu amaçla kralların görevlileri devlet bürokrasisine dönüştürülmekte, ulusal vergi sistemine geçilmekte ve sürekli ordu kurulmaktadır.

Ulusal kiliseler güçlenmeye başlarken Papalığın bu gidişatı engelleyecek gücü yoktur. Büyük Ayrım, Kilise'nin gücünü iyice zayıflatmıştır. Üstelik büyük ayrımın sona ermesiyle de Kilise kendi içinde bir düzene kavuşamamıştır. V. Martinus'un seçimiyle Büyük Ayrım sonlandırılrsa da; onun hemen ölümünden (1431) sonraki Papa IV. Engenius döneminde konsil-Papa çekişmesi alevlenmiştir. Basal Konsili Papalık yetkilerini birer birer konsile devretmiş, bunun üzerine V. Martinus, Basal Konsilini iptal etmiştir. Buna karşılık Konsil, Papa V. Felix'i yeni Papa olarak tayin etmesiyle Papalığın Bölünmüşlüğü durumu bir kez daha ortaya çıkmıştır. Kilise'nin bölünmüş yapısı krallıkların kendi ulusal kiliselerini kurmalarına imkan sağlamıştır.<sup>65</sup>

Bu konudaki ilk atılımı, Fransa Kralı VII. Charles 1438 yılında Bourges'te topladığı Fransız din adamları meclisinde Pragmatik Şart adlı fermanını yayınlamıştır. Bu fermanla papalığın yargı yetkisi kralın denetimine bağlanarak kralın kilise üzerindeki kontrolü arttırılmıştır. Böylece Fransa Roma Kilisesi'nden kopmadan kendi reformunu gerçekleştirmiştir. Fakat diğer ülkelerdeki ulusal hareketler dinsel parçalanmalara yol açmıştır. 16. yüzyılın başlarında İngiltere Kralı Henry'nin papalık ile çatışması Anglikan Kilisesi'ni Roma'dan ayırmış, Lutter ile Calvin'nin başlattığı Reform hareketi ise; Avrupa'yı Katolik-Protestan olarak bölmüştür.

<sup>64</sup> Aktaran: Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 89.

<sup>65</sup> Ökten, s. 117.

### III. MODERN TOPLUMUN KAYNAKLARI

Feodal toplumun Kilise etkisindeki sınıfsal, kültürel ve düşünsel yapısı Reform, Rönesans ve Aydınlanma Çağı'yla birlikte değişmiş ve bu değişim modern toplumun ve siyasal yapının oluşmasını sağlamıştır.

#### A. Reform Hareketleri

Bütün Avrupa'da Reform Hareketlerini ateşleyen kıvılcımın, Almanya'nın Wittenberg kentinde Martin Luther'in 1517'de saray kilisesinin kapısına Doksan Beş Tez'ini asmasıyla başladığı genellikle kabul görmektedir. Martin Luther'in Almanya'da başlattığı Reform, Agustinusçu yorumlarla temellendirdiği yeni teolojik görüşlerinden kaynaklanıp, siyasal ve toplumsal alanlarda yenilik yaratıcı etkileri olan talepler içermektedir.

Luther'in geliştirdiği teoloji Kilise'nin uygulamalarına karşı tepki niteliğindedir. Kilise'nin vergi yoluyla gelirlerini arttırması, kişilerin günahlarının affedileceğine dair belgelerin (endüljans) para karşılığında satılması gibi, Kilise'nin bir tür "din ticareti" yapması ve vergileri arttırması yoluyla gelişen para ekonomisine uyum sağlama çabaları Luther'in tepkisine neden olan olaylardır. Katolik inancına göre; Endüljans belgesi, rahipler tarafından maddi bir karşılık olmaksızın verilir, buna karşılık bu belgeyi alan kişi gönüllü olarak Kilise'ye yardımda bulunabilirdi. Fakat kiliseye gönüllü olarak yapılan yardım zamanla bir zorunluluk haline dönüşmüştür.<sup>66</sup> Nitekim 1507 yılında Roma'daki St. Pırrer Kilise'sinin yeniden yapımı için endüljans satışlarına başvurulmuştur. Rahip Tetzl'in pazarladığı bu bağışlama belgelerinin yeterince elde edilmesi durumunda, sadece geçmişteki günahları değil, gelecekteki günahların da bağışlanacağı; ölmüşlerin cezalarının bile yakınları tarafından satın alınan bağışlama belgeleriyle affedileceği ileri sürülmüştür. Kilise'nin Hıristiyan inananlara rahat içinde ve sıkıntısız bir hayat vaat etmesi, Luther'i isyan ettirmiştir. Halbuki Luther'e göre; "dünyalıklar Tanrı'nın inayetinin garantisi olamayacağı gibi, ancak zorluklar yaşayarak ve acı çekerek bu lütfaya mahzar

<sup>66</sup> Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 105.

olabilme imkanı ortaya çıkabilirdi ki; bununda ihsan edilip edilmeyeceğini Tanrı bilebilirdi” Luther’in teolojisinde buna “pasif mazuriyet öğretisi” denmektedir.<sup>67</sup>

Tüm bu ortam içerisinde Hıristiyanlığın köklerine dönmek gerektiğini vurgulayan Luther, İncil’i tekrar yorumlayarak geliştirdiği “95 Tez”ini (1517) yayınlamıştır. Luther “95 Tez”inde Papa’nın şahsen ya da Kilise kanunun verdiği cezalar dışındakileri bağışlayamayacağını (5. tez), insanların hiçbir zaman kurtuluşa erdiklerinden emin olamayacaklarını (19. tez); ve Papa’nın belli konular üzerindeki gücünün, herhangi bir piskoposun farklı olmadığını (25.tez) ve diğer tezlerinin çoğunda da kilisenin endüljans satışlarının hiçbir dini temelini olmadığını vurgulamaktadır.<sup>68</sup>

Luther’in teolojisinin temelini ilk günah nedeniyle insana yüklenen anlam oluşturmaktadır. Daha sonra Luther insandan yola çıkarak Papa’nın İki Kılıç Kuram’ıyla elde ettiği gücü sorgulamıştır. Luther ilk günah nedeniyle insan doğasının kötü ve günahkar olduğunu ileri sürmüştür. Bunu ileri sürerek Luther insanları esas olarak günahkar olarak gören Agustinusçu görüşleri benimsemiştir. Luther’e göre; “ruh, günah, ölüm ve lanetle doludur.” İnsanlar, günahkarlığından ve insan aklının sınırlılığından dolayı, Tanrı’yı bilme ve anlama yeteneğine sahip değildir. Tanrı’yı insan aklıyla ölçülebilir, kavranabilir bir varlık olarak kabul etmek günahkarca bir anlayıştır. İnsanlar, Tanrı’dan o kadar uzaktır ki; Tanrı’nın neyi isteyip neyi istemediklerini bilme umutları bile yoktur. Dolayısıyla; insanların Tanrı’nın buyruklarına akla uygunluğuna göre değil; Tanrı buyrukları olduğu için itaat etmeleri gerekmektedir. Ancak bu noktada Tanrı’nın buyruklarının ne olduğunu ve insanın nasıl bilenebileceği sorunu ortaya çıkmaktadır.<sup>69</sup>

Luther bu sorunları açıklığı kavuşturmak için, Tanrı’ya iki yönlü bir nitelik atfetmiştir. O’na göre; Tanrı kendisini “kelam”la açığa vuran bir varlıktır. Bu yönüyle Tanrı kendi buyruklarını Kutsal Yazılar ve vahiy yoluyla açığa

<sup>67</sup>Ökten, s. 142.

<sup>68</sup> Donald Tannenbaum ve David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, Ankara: Adres Yayınları, 2005, s.174.

<sup>69</sup>Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 113-114.

çıkarmaktadır. Tanrı'nın ikinci yönü ise; gizli Tanrısal varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeye hakim her şeye gücü yeten “gizli Tanrı” iradesi her alanda vardır ve dünya üzerinde olup biten her şeyi düzenlemekte, yönetmektedir.

Luther korkulu bir saygıyla tapınıldığını belirttiği Tanrı'nın bu ikinci (gizli) yönüne “iman” etmekle kurtuluşun gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Luther'e göre kurtuluş, sadece ve sadece imandan geçmektedir. Buna uygun olarak Luther günahkar bir varlık olan insanın tek amacının imana kavuşmak olduğuna inanmaktadır. Luther bir insanın nasıl imanlı olabileceğini 1518-1520 yılları arasında geliştirdiği teolojik görüşleriyle ortaya koymuştur. Bu görüşler şöyle özetlenebilir:

1) İmanlı olmak, insanın içinde olan bir şey değildir, iman insana dışarıdan gelir. Dışarıdan gelen bu imanın kaynağı İsa ile bütünleşmiş kutsal öğretilerdir. 2) İmana kavuşmak pasif bir sürecin ürünüdür. Kişi kendi davranış ve eylemleriyle (dua etmek oruç tutmak, çile çekmek, merhametli olmak ) değil, İsa'da somutlaşmış Tanrı inayetine İncil'e veya Tanrı sözüne iman ederek kurtuluşa erebilecektir. Kurtuluş için gereken imana sadece ve sadece İsa aracılığıyla ulaşılabilir. İsa tek ve hakiki yol gösterici ve Tanrı hakkındaki imana dayanan bilginin kaynağını ve içeriğini insanlara aktarandır.<sup>70</sup>

Luther, teolojik görüşleriyle tanrı ile insanlar arasında aracılık yaparak, insanın kurtuluş için gerekenleri söyleyen bir kuruma yani kiliseye karşı çıkmıştır. Çünkü Luther'e göre sadece ve sadece kurtuluşa İsa aracılığıyla ulaşılabilir. Luther “95 Tezi” ve diğer yazılarında kiliseye karşı üç temel suçlamada bulunmuştur. Bu suçlamaları 1520 yılında yayımladığı “An den Christlichen Adel Deutscher Nation (Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına: Hıristiyanların Durumunu Düzeltmeleri İçin) adlı yapıtında Kilisenin dünyevi iktidarı inşa ederken Kullandığı “Üç Duvarı” çökertmeyi hedeflemiştir.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 116-117.

<sup>71</sup> Ökten, s. 174.



O'nun Kilise'ye yaptığı birinci suçlama (duvar), Papa'nın dünyevi iktidarlar üzerinde kontrole sahip olma iddiasıdır. Oysa Luther'e göre; tüm Hıristiyanlar eşit ölçüde ve aynı şekilde ruhban zümresini meydana getirir ve aralarında herhangi ayırım yoktur; sadece yaptıkları işler farklıdır. Luther'e göre vaftiz olan herkes birer din adamıdır. Bundan hareketle; Luther din adamlarının yaptıkları görevleri dışında bir ayrıcalığı olmadığını, her hangi bir toplumsal zümreyi meydana getirmediklerini, görev icabı din adamı olduklarını, görevleri dışında sıradan insanlar olduklarını savunmaktadır. Aynı şekilde dünyevi iktidar sahipleri de yaptıkları işlerden dolayı iktidar sahipleridir ve otoritelerini Papa'dan değil, Tanrı'dan aldıklarından müdahale olmaksızın görevlerini ve sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için Kilise'den bağımsız olmalıdır. Luther'e göre dünyevi iktidarların görevleri kötülük yapanları cezalandırmak ve yasaya uyanları korumak için Tanrı tarafından belirlenmiştir. Hatta kötülük yapan ve yasaya uymayan kilise mensupları dahi olsa cezalandırma hakkı dünyevi iktidarın elindedir.<sup>72</sup>

Luther'in yapıtlarındaki ikinci suçlaması, Papalığın Kutsal kitaplarının anlamı üzerinde “tek doğru yorum” makamı olduğu iddiasına ve Papalığın kiliseyle özdeşleştirilmesidir. Luther'e göre; Papalığın “tek doğru yorum” makamı olduğu iddiasını temellendirecek hiçbir ayet bulunmamakta, böyle bir iddia Kitab-ı Mukaddes'in okunup anlaşılacak üzere indirilmiş olduğu hakikatini tersine çevirdiğinden bir küfür niteliğindedir. Bu sebeple Luther, Papalık makamını “Roma'daki şeytan” olarak nitelendirmektedir. Petros'a verilen anahtarların Papalarca sürdürüldüğü iddiasına da karşı çıkmaktadır. Çünkü Luther'e göre söz konusu anahtarlar kişiye değil, cemaate verilmiş olup günahların affına dairdir. Dolayısıyla Kilise'nin Papalıkla özleştirilmesi temelsizdir. Hıristiyanlar kişiye değil, Kutsal Kilise'ye iman ederler; çünkü o da diğer iman edenlerden hiçbir farkı olmayan bir insandır.<sup>73</sup>

Kilise'nin üçüncü duvarı ise; Papalığın konsil çağrısında bulunma hakkını sadece kendinde görmesidir. Buna karşın Luther yapıtında; Papa Kitap'a aykırı davrandığı zaman onun da cezalandırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim bir

<sup>72</sup>Ökten, s. 175.

<sup>73</sup>Ökten, s. 176.

cemaate önderlik eden birisinin yaptığı hataları cemaatin önünde tartışmak ve ona göre ceza vermek gerekmektedir. Luther burada konsilin neden önemli ve yararlı olduğunu ortaya koymuş olur. Ayrıca, Luther yapıtında Papalığın konsil çağrısında bulunma yetkisinin sadece kendisinde olduğu iddiasına karşı çıkmakta ve Kitab-ı Mukaddeste bu iddiayı doğrulayan herhangi bir ayet olmadığını ifade etmektedir. Luther'e göre Papa'nın onayı olmadan konsil toplamak mümkündür. Bu anlamda dünyevi otoritelere çok fazla iş düşmektedir çünkü ilk konsilleri toplayan Roma Başpiskoposu değil Bizans İmparatorudur.<sup>74</sup>

Luther, kilisenin dünyevi iktidarının temel taşları olan tüm bu iddiaların Kitab-ı Mukaddesle ilişkilendirilemeyeceğini ve dolayısıyla din dışı olduğunu ileri sürerek; Kilise iktidarının (dünyevi) dini meşruluk temellerini ortadan kaldırmıştır. Ayrıca Luther Katolik Kilisesi'nin ruhani iktidarına da karşı çıkmaktadır. Çünkü Luther'e göre "gerçek kilise" Papalığın egemenliği altında değil; İsa'nın egemenliği altında bulunmakta ve manevi birlik niteliğindedir. Bu bağlamda Roma Kilisesi'nin benimsediği toplumsal tabakalar ayrımı ve bu tabakalar arasında ruhban kesiminin diğerlerine göre en üstte yer alması ve diğer otoriteler üzerinde mutlak üstünlüğe sahip olması tamamen uydurmadır. Çünkü ona göre vaftiz olan herkes aynı zamanda da rahiptir.

Luther'in Kilise'nin dünyevi ve uhrevi iktidarının temellerini ortadan kaldırması, iktidar boşluğunun nasıl doldurulacağı sorusunu akıllara getirmektedir. Luther'in öne sürdüğü "iki düzen doktrini" ne göre, Tanrı, aracılığıyla dünyayı yönettiği iki farklı düzen kurmuştur: Tanrı'nın insanları kurtuluşa erdirdiği "manevi düzen" ve Tanrı'nın insanların doğal hayatı için sağladığı "maddi düzen". Birincisi kılıçsız olan manevi yönetimdir. İnsanlar onunla dindar ve dünyevi olabilirler. Öyle ki böyle bir dürüstlikle ebedi hayatı elde edebilirler. Diğer ise kılıç (güç) aracılığıyla kurulan "dünyevi düzen"dir. Ebedi hayat için dürüst ve dindar olmayacak olanlar; dünyevi düzen aracılıyla dindar ve dürüst olmaya zorlanabilirler. Tanrı böyle bir dürüstlüğü kılıç aracılıyla sağlar. Daha öncede ifade edildiği gibi her şeye hakim her şeye gücü yeten "gizli Tanrı" iradesi her alanda vardır ve dünya üzerinde olup

---

<sup>74</sup> Ökten, s. 177.

biten her şeyi düzenlemekte, yönetmektedir. Bu nedenle tanrı hem uhrevi hem de dünyevi dürüstlüğün biçimlerinin kurucusu, efendisi ve ödüllendiricisidir.<sup>75</sup>

Bu kılıç Tanrı tarafından günahkar insanlar arasında düzeni sağlasın diye laik yöneticilere verilmiştir. Luther'in bu bağlamdaki görüşünün en önemli ve özgün yanı "gerçek kilise"nin manevi bir nitelik taşımasından dolayı zor kullanma gücüne sahip tüm iktidarların, "dünyevi" olduğudur. . Dolayısıyla Katolik kilisenin herhangi bir şekilde laik yöneticilerin karar verme yetkisine müdahale etmesi, Tanrı tarafından verilen yetkilerin gasp edilmesi anlamına gelmektedir. İki Kılıç Kuramı'nı yıkan Luther, gücünü Tanrı'dan alan kralın iktidarını meşrulaştırmıştır. Çünkü Katolik Kilisesi gerçek kilisenin manevi alanının dışında başka bir ifadeyle İsa'nın krallığının dışında bir yerde yer alıyorsa; bu alanın huzuru, barışı veya bu alandaki dürüst olmayan kişilerin kılıç aracılığıyla kurtuluşa ulaştırılma görevi Tanrı tarafından laik yöneticilere verilmiştir. Dolayısıyla bu somut alanda yer alan tüm kurumlar gibi kilise de dünyevi iktidarının denetimine tabidir.<sup>76</sup>

Tanrısal kaynaklı olan Kilise'nin üzerinde konumlanmış olan dünyevi iktidarın sınırlarını neler olduğu sorusu akıllara gelmektedir. Luther bu konuya şöyle açıklık getirmiştir: Eğer kralın iktidarı Tanrı tarafından verilmişse, kral iktidarını Tanrı'nın istediği yönde kullanılmalıdır. Bu bağlamda kral iktidarını kullanırken gözetmek zorunda olduğu noktalar şöyle belirtilebilir: 1) Prens in doğru dine bağlanması, 2) kişisel ihtiraslarından arınmış olması ve uyruklarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarının önünde tutması, 3) uyrukları arasında barış ve güveni sağlaması 4) doğru dini geliştirmeye çalışması.<sup>77</sup>

Luther'e göre tüm bu Tanrısal sınırlamalara uymayan başka bir ifadeyle; Tanrısalıktan sapmış zorbalara, tiranlara katlanmak gerekmektedir. Hatta Luther, kötü yönetimi ile insana acı veren krallara karşı şükredilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü insanın yöneticinin eylemleriyle acıya maruz kalması, Tanrısal iradenin bir sonucudur ve Tanrı adına kralın zulmüne maruz kalanlar, Tanrı

<sup>75</sup> Ökten, s. 40-41.

<sup>76</sup> Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 121.

<sup>77</sup> Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 123.

tarafından kurtuluşa laik görülen kişilerdir. Bu kabullenme davranışının dışında, iktidarların zorbaca uygulamalarına karşı ayaklanan kişiler günah işlemektedirler. Çünkü kendi özünde taşıdığı günahkarlılığı ve düşüklüğü nedeniyle insanlar iyiyi bulup uygulama yetisine sahip değildir. Bu günahkar kişilerin kendi eylemleriyle ortaya çıkaracakları iktidarlar; hem tanrısal iradede yoksun olacak hem de dayanak noktası olarak günahkar olacaktır. Başka bir ifadeyle; iktidara karşı ayaklananlar hem tanrısal düzene karşı çıktıkları hem de Tanrıya ait cezalandırma yetkisini gasp ettikleri için günahkardır.<sup>78</sup>

Nitekim Luther 1525 yılında Almanya’da dönemin bir başka reformcusu Tommas Münzer’in önderliğinde gelişen köylü ayaklanmalarına karşı çıkmıştır. Luther’in öğretilerine atıfta bulunan bu hareket; daha adil iktisadi bir düzen için ayaklanıp; yöneticilerin istifasını istemektedir Ayrıca köylüler kendi papazlarını kendileri seçmek istemekte, Kilise’nin bazı gelirlerinin köylülere dağıtılmasını, serfliğin kaldırılmasını ve sınıf ayrımını kaldırılmasını istemektedir.<sup>79</sup>

Luther’in savunduklarıyla birebir örtüşen isteklerde bulunan bu hareket karşısında; Luther “İncil’in davasının zora başvurma ve kan dökme yoluyla kazanılmasından yana değilim” diyerek düzen yanlısı bir tavır koymuştur. Dünya düzenini bozan, zora başvurarak ayaklanan her türlü hareketin Tanrı barışına bir başkaldırı anlamı taşıyacağı yolunda bir anlayışı benimseyen Luther, köylü ayaklanmalarına karşı tepki olarak yayınladığı “Katil ve Hırsız Köylü Sürüleri” adlı yazısında Alman soylularına şöyle seslenmektedir: “Gizlice ve herkesin gözü önünde, kudurmuş köpekleri gebertir gibi bunları [asi köylüleri] parça parça etmeli. İşte bunun için aziz efendilerim, onların kafasını kopartın, gebertin, boğun, burasını orasını kurtarın. Bu mücadelede ölseniz de bundan daha kutsal bir ölüm olmaz... Köylüler Tanrı’nın sözlerine kulak vermiyorlar; bunun için kamçının, tüfeğin sesini duyurmak gerek onlara buna hak etmişlerdir.”<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Ağaoğulları ve KÖKER, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 122-125.

<sup>79</sup> Ökten, s. 199.

<sup>80</sup> Aktaran: Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 126.

Köylü ayaklanmalarının lideri Tommas Münzer, Luther'in tüm bu iktidar yanlısı düşüncelerine karşılık onu “prenslerin maymunu” olarak nitelendirmiştir.<sup>81</sup> Bu nitelendirme aslında her zaman Rönesans'la birlikte ifade edilen ve modern düşüncenin gelişmesinin temelleri arasında yer alan reformun modern düşünceyle ne kadar örtüştüğü sorusunu akıllara getirmektedir. Bu sorunun cevabını verebilmek için öncelikle reformla birlikte ortaya çıkan değişimlerin modern düşünceyle örtüşen ve örtüşmeyen yanlarını ortaya koymak gerekmektedir.

Modern toplum yapısıyla örtüşen değişimlerden biri, ibadetle kurtuluşun yerine, imanla kurtuluşun getirilmesidir. Başka bir ifadeyle; kurtuluş ancak eylemsiz bir ibadet anlayışının ortaya çıkmasıyla gerçekleşebileceğinin benimsenmesidir. Katolik öğretiyeye göre, kurtuluş belli bazı kutsal ayinlere bağlıdır ve ayinin kutlanmasına katılan herkes kendiliğinden Tanrı'nın sevgisini kazanmaktadır. Luther, yalnızca bu kutsal ayinlerin sayısını azaltmakla kalmayıp, bunların karakterini de değiştirmiştir. O'na göre; önemli olan ayinin kendisi değil, katılımcının imanıydı. Bu imanın kime bahsedileceğini ise ancak Tanrı bilebilirdi. Bu iman anlayışı her ruhun Tanrı'yla, rahibin ya da ayinin aracılığı olmadan kendi kişisel hesaplaşmasını yapma hakkı olduğu anlamını gelmektedir. Kişilerin aracısız Tanrıyla hesaplaşabilmesi, bireylerin inançları üzerinde karar makamı olan Katolik Kilisesi'nin ve geleneklerinin bağlayıcılığını ortadan kaldırmış, dinsel alanı kişilerin yorumuna ve akla bırakmıştır. Hegel bunu “Felsefe tarihi dersleri”nde şu şekilde ifade etmektedir: Reformasyon devrimdir. Çünkü Luther'in önderliğindeki Reformasyonla birlikte tin, kendinin bilincine varmıştır. Aşkın ve uhrevi nitelikleri ağır basan bir insan tipinden, tinin varlığına giden, dünyası, bedeni, insani erdem ve ahlakı, kalbi ve vicdanı anlam kazanan bir insan tipine geçilmiştir. Aklın Tanrısallığı, Tanrı'nın genelliğine ait oluşu işte bu süreç içinde ortaya çıkmıştır.<sup>82</sup> Bu akıl dini (Protestanlık), dini inançların içini dolduran dua, ibadet, nefsi köreltme gibi öteki dünya için yapılan ibadetlerin yerini bu dünya için çalışan üreten bir birey yaratmıştır. Luther, saban süren bir çiftçinin ya da ortalığı süpüren bir hizmetçinin

---

<sup>81</sup> Ökten, s. 202.

<sup>82</sup> Ökten, s. 235.

dua eden bir keşişten daha büyük bir ibadette bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>83</sup> Max Weber'e göre; bu dünya için çalışan üreten birey modern toplumun sermaye birikimi ve buna bağlı kapitalist gelişmenin hazırlayıcı etmenlerinden biridir. Bu iman anlayışının diğer bir adı, uhrevi olanın dünyevi olana tabi olması anlamına gelen secularizmdir. Secular anlayışla birlikte herhangi bir dine inanmak ile herhangi bir derneğin üyesi olmak arasında hiçbir fark kalmamıştır. Her ikisi de bireylerin kendilerini tanımlamasında kullanılan bir araçtır.<sup>84</sup>

Reform'un modern toplumun oluşum sürecine yaptığı diğer katkı; gücünü Tanrı'dan alan ve Tanrı adına zor kullanma yetkisi olan monarşileri ortaya çıkarmasıdır. Bu tanrısal krallıklar modern toplumsal örgütlenmenin en üstün, bölünmez, devredilemez bir güç olarak egemenlik kavramının temelini oluşturmaktadır. Hatta bu üstün iktidar dinsel olanı, kendi ulusal kiliselerini kurarak kendisine bağlamıştır. Bu değişim aslında İki Kılıç Kuramı'yla ortaya çıkan dünyevi olanın uhrevi olana tabi olma anlayışının tam tersidir. Başka bir ifadeyle; reform öncesi dönemde uhrevi iktidar (kilise) dünyevi olanın alanına girmektedirken, şimdi dünyevi iktidar uhrevi iktidarın yetkilerini elinden almaktadır. Her iki iktidarında birbirinin alanını gasp etmesini sağlayan etken, sahip olduğu ekonomik güçtür. Ekonomik gücü olan diğerini denetimi altına almıştır.

Buna karşılık, Reform Hareketi, aslında Özgürlük için girişilmiş bir hareket değildir. Reform hareketinin amacı, Kilise ve Papalığın otoritesinin meşruluğunu Tanrı'dan alan krala veren bir harekettir. Bu kral asla eleştirilemez, tiranlaşması durumunda dahi karşı koyulmaması gereken tek güçtür. Özellikle "iki düzen doktrini" bireyle devlet arasındaki ilişkilerde, devlete tanrısal bir nitelik yüklemiştir. Bu açıdan bakıldığında; Münzer'in Luther için söylediği "prenslerin maymunu" sözü oldukça yerindedir. Reform hareketi bireyin bu dünyadaki özgürlüğünü değil de, öteki dünyadan özgürlüğünü amaçlamıştır. Bireyi devlet karşısında "cüceleştiren" reform düşüncesinin temelinde, Luther'in Agustinusçu öğretiden yola çıkarak bireye

<sup>83</sup> P. Smith, **Rönesans ve Reformasyon Çağı: Bir Sosyal Arkaplan Çalışması**, çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001, s. 289.

<sup>84</sup> Ağaogulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 150-151.

yüklediği günahkarlık yatmaktadır. Modern siyasal düşünce ve örgütlenmede ise; birey her şeyin öznesidir ve devletin meşruluğu da teolojik düşüncelere değil, halka dayanmaktadır.

## B. Rönesans

Rönesans Eski Yunan ve Roma kültürünün, Roma'nın 5. yüzyılın sonlarına doğru çöküşüyle 15. yüzyılı arasında kalan “karanlık Ortaçağ”dan sonra yeniden canlanması demektir. Bu anlamda Rönesans 15. yüzyılın sonlarında İtalyan kent devletlerinde ortaya çıkan, öncelikle edebiyat, resim, mimari gibi sanat dallarında beliren, sonra da Batı Avrupa'nın tamamına yayılan bir yenileşme hareketidir. Bu tanımlama sosyal bilimler alanında genel kabul görmüş ve ilköğretimden itibaren kelimesi kelimesine olmasa da insanların zihinlerine kazınmış ve bir okul görüşü oluşturulmuştur. Fakat bu tanımlamada Ortaçağın karanlık olarak nitelendirilmesi ve Rönesans'ın 15. yüzyılda başlaması, yenileşme hareketi olarak değerlendirilmesi tartışılan noktalardır.

Rönesans kelimesi ilk kez ressam biyografileri yazarı Giorgi Vasari (1511-1574) tarafından Latince *renasci'den* (“yeniden doğmak”) türetilmiştir ve bunu özellikle sanattaki canlanmayla ilgili olarak (sanat tarihindeki bir kavram olarak) kullanmıştır. Vasari “sanat artık canlılığını yitirdiğinde, onu ilk canlandıran (risuscitate) ve sonra yavaş yavaş sanatı şimdiki bulunduğunu gördüğümüz güzellik ve görkem noktasına getiren kişilerin yaşamlarını yazma, eserlerini betimleme, onların çeşitli ilişkilerini ortaya koyma”<sup>85</sup> yı kendisine görev edinmiştir. Böylelikle sanat tarihini yükseliş ve çöküş olarak irdelemiş olan herkes “şimdi onun yeniden doğuşunu ve zamanımızda bir kez daha ulaştığı kusursuzluk sürecini bir kez daha görebilecektir”<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Aktaran: Johan, Huizinga, “Rönesans Sorunu”, **Rönesansın Serüveni**, ed. Nurettin Prim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2005, s. 27.

<sup>86</sup> Johan Huizinga, “Rönesans Sorunu”, **Rönesansın Serüveni**, ed. Nurettin Prim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2005, s. 27.

Vasari en yüksek sanatsal gelişmeyi Eski Yunan- Roma çağında görmekte ve İmparator Constantinus döneminden itibaren sanatta uzun bir çöküş döneminin izlediğini düşünmektedir. Germen kabileler ise zaten kendi başına çökmekte olan her şeyi yıkmışlardır. O'na göre çağlar boyunca İtalya sadece Bizans ustalarının “kaba, katı ve değersiz resimlerini” bilmişti. Vasari' ye göre; Ortaçağın bu “kaba” sanat anlayışına rağmen yeniden uyanışın belirtileri 13. yüzyılın sonlarına doğru Cimabue ve Giotto ile başlamıştır. Vasari'ye göre Cimabue ve Giotto'nun resim sanatına kattığı en büyük yenilik, onların doğayı taklit etmesidir. O'na göre Eski Yunan sanatı doğayı rehber edindiği için etkin dönemini yaşamıştır.<sup>87</sup>

Tarihçiler Rönesans'ın ne zaman ve nerede başladığı konusunda bir fikir birliğine varamamaktadır. Bugüne kadar Floransa, Avignon, Podua ve Nopoli gibi İtalyan şehirlerinin hepsi Rönesans'ın ayrı ayrı başlangıç noktası olarak sunulmuştur. Fakat bu şehirlerin arasında en çok kabul görülen Floransa'dır. Tarihçiler arasında yine genel kabul görmüş isim ise; şair bilgin Francesco Petrarchadır (1307-1374). Fakat bazı tarihçiler ise Vasari gibi Petrarcha'dan da gerilere yani 13. yüzyıla giderek Cimabue ve Giotto'yu başlangıç kabul etmişlerdir. Eğer Rönesans bu iki ressamla başlatılırsa; yine aynı dönemde yaşamış olan Dante'yi hatta Antik kültüre geri dönüş kıstas kabul edilecekse, Dante'nin kuşağından klasikleri model alan tüm sanatçıları başlangıç olarak kabul edilebilir. Rönesans'ın başlangıç tarihi Dante ve çağdaşlarından daha gerilere çekerek İngiliz Salisbury'li John gibi 12. yüzyıl edebiyatçıları ve düşünürlerle de başlatılabilir. John, aralarında Cicero ve Seneca, Platon ve Virgil gibi klasikler ve onların metinlerine oldukça aşinadır. John tüm klasiklerin metinlerini kendi kültürüyle uyumlu hale getirerek yorumlamıştır.<sup>88</sup>

Bu bakış açısına göre; Antik kültür ortaçağ boyunca devam etmiştir. Bazı Antik Romalı yazarlar, Horace ve Virgöl gibi ozanlar ortaçağ boyunca okunmaya ve taklit edilmeye devam etmiştir. Roma hukuku geleneği, İtalya'nın bazı bölgelerinde etkinliğini devam ettirmiş; Antik Roma'da olduğu gibi 12. yüzyılda da İtalyan şehirlerinde, hukuk ve siyaset eğitimi için konuşmada ve yazma da retorik eğitimi

<sup>87</sup> Huizinga, s. 27.

<sup>88</sup> Peter Burke, **Avrupa'da Rönesans: Merkezler ve Çeperler**, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2003, s. 21-22.



zorunlu tutulmuştur. Erdemli yurttaşlık ve iyi hükümet konuları Cicero gibi klasik yazarlara gönderme yapılarak tartışılmıştır. Bu şehir cumhuriyetleri yurttaşlarını klasik edebiyat ve felsefe eğitimi verilerek sıra dışı bir şekilde şehirli ve seküler başka bir ifadeyle antik kültüre çok benzer bir kültür ortaya çıkartılmıştır. İtalyan şehirlerinin gerek ekonomik ve yönetsel yapısıyla Antik Yunan'ın ekonomik ve yönetsel yapısı oldukça örtüşmektedir.<sup>89</sup> Her ikisinde de ticari faaliyetler son derece canlı olmasından dolayı, doğal ekonomi değil para ekonomisi hakimdir. Ayrıca gerek İtalya gerekse Antik Yunan, şehir devletleri şeklinde örgütlenmiş ve günümüz anlamında bir cumhuriyet olmasa da burjuva ve toprak soylularının yönetiminde söz sahibi olduğu sınırlı bir cumhuriyettir. Tüm bu benzerlikleri bir arada barındıran iki devletin kültürel alanda ve sanatta ortaklıklar göstermesi gerekmektedir. Çünkü kültür kavramının, ekonomik ve siyasal yapılanmadan etkilenmemesi imkansızdır.

Voltaire'e göre Rönesans, Ortaçağ İtalya'sındaki şehirlerdeki özgürlük ve zenginlik ortamıyla gelişmiştir. Aynı dönemde Fransa hala yoksulluk içindeyken "İtalya'daki büyük ticaret şehirlerinde durum çok farklıydı; orada insanlar son derece rahat, büyük bolluk içinde yaşıyor ve yaşamın güzelliklerinin keyfini çıkartıyordu" Voltaire'e göre sanatların İtalya'da gelişmesinin sebebi, " ... dinsel çatışma belası bu ülkeye nüfus etmemiştir; böylece insanlar İngiltere, Fransa ve Almanya'da anlamadıkları şeyler için birbirlerini boğazlarken, V. Karl'ın ordusunun Roma'yı yağmalaması gibi şaşırtıcı bir olaydan beri tamamen barış içinde yaşayan İtalya, her zamankinden daha güçlü ve daha özgür sanatların gelişmesine kendini adanmıştır."<sup>90</sup>

İtalya dışında da antik kültürden esinlenen sanat eserleri ortaya çıkmıştır. Birçok Avrupa kentinde Verona'nın Roma Anfi Tiyatrosu, Nime'in Roma Tapınağı, Segovia'nın Roma su kemeri, Titus kemerleri, Pantelon Tapınağı gibi Antik çağ mimarisi ayakta kalmış Ortaçağ mimarisine esin kaynağı olmuştur. Charlemagne çağında yapılan Aache'daki Emperyal Kilisesi'nin, 12. yüzyılda Floransa'daki vaftiz hanenin yapımında Panthenon Tapınağı'ndan esinlenilmiştir.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Burke, s. 22.

<sup>90</sup> Aktaran: Johan, Huizinga, s. 30.

<sup>91</sup> Burke, s. 23.

Ortaçağ boyunca Antik kültürün tamamen ortadan kalkmadığını vurgulayan bu görüşün dışında, Rönesans'ı Doğu Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle başlatan ilerlemeci tarih anlayışına göre; İstanbul'un fethinden sonra bu şehirden sanatçılar, Batı Avrupa'nın çeşitli şehirlerine yerleşmiş ve Batı'yı bir kez daha Antik-Yunan kültürüyle tanıştırmıştır. Bu görüşün doğruluğu kabul edilse bile akıllara şu soru gelmektedir: Bizans'daki bu antik kültüre hakim sanatçılar neden Doğu Roma'nın çöküşüne kadar bu kültürü çevrelerine yaymamıştır? Eğer çevrelerine yaymış ve tüm sanat dallarında Bizans sınırları içerisinde Antik kültürden esinlenerek eserler vermişse; o zaman Rönesans'ı Bizans döneminden yani "karanlık ortaçağ" dan başlatılması gerekmektedir. Bu durumda antik kültürle bir arada olan ortaçağı karanlık olarak nitelendirmek son derece çelişkilidir.

Voltaire Ortaçağın karanlığı Rönesans'ın ışığı tartışmalarına şu şekilde katılmıştır: "Bütün bu buluşları Toscanalılara borçluyuz; Osmanlıların fethinden sonra Yunan bilgisinden pek az kalıntı, o dille birlikte İstanbul'dan geçmeden önce, yalnız dehanın gücüyle bu sanatları canlandırdı onlar. Floransa o dönemde ikinci bir Atina'ydı... Bundan da belli oluyor ki, edebiyatın eski haline kavuşmasında İstanbul'dan kaçan sığınmacılara borçlu değiliz. O insanların Yunan dili dışında İtalyanlara öğretebilecekleri bir şey yoktu."<sup>92</sup>

Rönesans ne zaman ve nerede başlarsa başlasın, yeni bir insan anlayışı ve bu anlayışa bağlı özgürlük kavramını ortaya çıkarmıştır. Anges Heller'e göre; Rönesans'la birlikte insan "birey" olarak toplumdaki ayrı bir varlık haline gelmeye başlamıştır. Bu bakış açısı bireyi yaratıcı güç olarak kabul etmiş, kendi yaşamını kendi eylemleriyle kurma ve böylelikle yine kendi eylemleriyle kendini gerçekleştirme, güç ve olanağına sahip bir varlık olduğu anlayışının temelleri atılmıştır. Bu şekilde insanı aile, cemaat veya toplumsal tabakaların ona yüklediği anlam veya çizdiği sınırlar dışında ayrı bir varlık olarak anlamının kökenleri Rönesans'la birlikte; "Kapitalizm" de aranmalıdır. Kapitalizmin gelişmesinin başlangıç anlarından en önemlisi olan Rönesans'la birlikte insan, toplumsal bağlarından soyutlanarak değerlendirilen bir varlık haline dönüşmüştür. Başka bir

---

<sup>92</sup> Aktaran: Huizinga, s. 29.

ifadeyle, insan, aile, din, örf adetlerinin dışında, salt bir varlık olarak değerlendirilmektedir.<sup>93</sup>

İnsanın böyle anlaşılması, Rönesans döneminde zaman anlayışının da değiştiğini göstermektedir. Eski Yunan’da zaman (geçmiş, bugün, gelecek) insan dışı güçlerin (Tanrıların) dünya hareketlerini düzenlemesiyle oluşan bir süreçken, Rönesans’la birlikte geçmiş-bugün ve gelecek insanın yarattığı sınırsız bir süreç olarak algılanmaya başlamıştır. Zaman ve mekan insanileştirilmiş ve bitimsizlik toplumsal gerçek olarak algılanmaya başlamıştır.

Rönesans’ın bitimsizliğini anlatan en önemli sanat dallarından birisi onun mimarisidir. Barok dönemi mimarisi incelendiğinde; gotik dönem mimarisine göre daha yuvarlak veya yuvarlağa yakın oval şekiller kullanılmıştır. Gotik dönem mimarisinde ise; tam tersi dikikler ya da sonu başı belli şekiller kullanılmıştır. Barok dönemin oval ve yuvarlağa yakın şekiller kullanması başka bir ifadeyle; başlangıcı ve sonu belli olmayan şekillerdir yani bitimsizliğin sanattaki ifadesidir. Rönesans dönemindeki resimde kaslı erkek veya çıplak kadın portrelerine sıklıkla yer verilmektedir. Bu resimler insanın mükemmelliğinin ve gücünün özellikle kadın resimleri yaratıcılığının simgesidir. Fakat gotik dönem resimlerine bakıldığında; güzel ve albenisi olan insan portrelerinin yerine insanın ilk günah nedeniyle günahkarlığını vurgulayan, zavallı, cılız insan modeli çizilmiştir. Barok dönemi resimlerinde doğa resimleri önemli yer tutmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi; doğayı taklit etmek antik kültüre dönmenin bir ifadesidir. Rönesans; biyografilerin, portrelerin ve tek bir kadın ve tek bir erkek heykelinin dönemidir ve bu sanat dallarındaki “teklik”, toplumdan ayrı bir varlık olarak algılanan yeni birey anlayışını başka bir deyişle bireyselliği ifade etmektedir.

---

<sup>93</sup>Ağaoğulları ve Köker, **Tanrı Devletten Kral- Devlete**, s. 163.

### C. Aydınlanma Çağı

Aydınlanma Çağı, 1688 İngiliz Devrimi'yle başlatılan ve 1789 Fransız Devrimi'yle sonlandırılan zaman dilimi ya da kabaca 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı olarak adlandırılmaktadır. Bu yüzyıl burjuvazinin, İngiltere'de Avam kamarası aracılığıyla iktidardan pay aldığı, başka ülkelerde ise Ancient Recime (Devrim- Öncesi Dönem) geleneksel düzeni değiştirme ya da yeniden düzenleme çabaları içine girdiği bir dönemdir. Bu nedenle aydınlanma sınıfsal açıdan burjuvazinin bir sınıf olarak kendini gerçekleştirme için giriştiği özgürleşme hareketidir.

Bu hareketin amacı, insanları “köleştirdiğine” inanılan dinin temsil ettiği eski düzenden kurtararak yerine iyi ve özgürleştirici olduğu sorgusuz kabul edilen “akıl düzenini” koymaktır. Aydınlanmacı bakış açısına göre; akıl düzeni, bütün insanlar için “a priori” olarak iyi kabul edilen bütün değerleri kapsamaktadır. Bu nedenle aydınlanma aynı zamanda “akıl çağı” olarak kabul edilmektedir.<sup>94</sup> Bu düşünce çeşitli ülkelerde Aydınlanma olarak kabul edilen entelektüel hareketin ilerleme düşüncesiyle birlikte hemen hemen tek ortak noktasıdır. Bu yüzyılda filozoflar hukuku, dini, insanı ve siyasal düzeni akıl düzenine uygun olarak şekillendirme çabası içindedir.

Aydınlanma çağının nasıl bir dönem olduğu hakkında genel kabul görmüş ilerlemeci tarih anlayışı görüşü; aydınlanmanın hem felsefi hem de toplumsal sonuçları itibariyle, biricik (unique) ve kendinden önceki dönemlerle kıyaslandığında büyük değişimi ifade etmekte ve aydınlanmayı kendinden önceki tüm dönemlerden bağımlı koparmasına karşın, sonraki dönemler için bir öncül olarak görmektedir.<sup>95</sup> Ancak aydınlanma döneminin yücelttiği tüm değerler Rönesans düşüncesinin bir ürünüdür. Rönesans döneminin doğaya yüklediği anlam neticesinde ortaya çıkan yeni birey ve akıl dini anlayışı aydınlanma döneminde de sürdürülmüştür. Bu nedenle Aydınlanma dönemi “İkinci Rönesans” olarak değerlendirilebilir.

<sup>94</sup> Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, 4.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 14.

<sup>95</sup> Çiğdem, s. 18.

Aydınlanmanın biricik ve özgün bir dönem olarak değerlendirilmesine katılmayan Becker'e göre; aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şey, Ortaçağ'dan devralınan mirasın sekülerleşmesinden başka bir şey değildir. Aydınlanma düşünürleri, Hıristiyanlık düşüncesindeki yaratılmış evren anlayışı yerine, işleyen bir mekanizma olarak evren-tabiat kavramını koymuş ve bu kendine yeterli makineyi topluma ve insan ilişkilerine de taşımıştır. Aydınlanma Kilise'nin ve İncil'in otoritesi yerine tabiatın ve aklın otoritesini koymuştur. Dolayısıyla Becker'e göre; aydınlanma otorite karşıtı değil, aksine aklın otoritesine inanmaktadır.<sup>96</sup>

Aydınlanma düşünürleri, değindikleri konularda gerek kendi aralarında gerekse zaman zaman kendi içlerinde çelişkili görüşler sergilemiştir. Aydınlanma düşünürleri tutarlı bir felsefi sistem kurmak yerine, düşüncelerini kamuya iletmek ve düşünceleri doğrultusunda gündelik yaşamı şekillendirmeyi amaçlamıştır.<sup>97</sup> Aydınlanmacıların tutarlı bir felsefi sistem ortaya koyamamalarının en önemli nedeni; farklı bilgi kuramlarını benimsemiş olmalarıdır. 17. ve 18. yüzyılın bazı düşünürleri akıl, din, birey, hukuk, özgürlük gibi kavramları ele alırken bilginin sadece duyumlardan geldiğini; deney ve gözlem aracılığıyla ulaşılabileceğini; yani olguların dışındaki hiçbir şeyin bilginin konusu olamayacağını vurgulayan ve aklı "tabula rasa" (boş bir levha) olarak gören ampirist yaklaşıma dayanarak düşüncelerini açıklarken; aynı düşünür deney öncesi (a priori) bilginin; Tanrı tarafından yerleştirilip doğuştan geldiğini savunan Descartes'in kartezyen rasyonalizmini başka bir konudaki düşüncelerinde benimseyebilmektedir. Dolayısıyla; deney öncesi bilginin varlığını reddeden düşünür inancı bakımından ateist olmasına karşın; a priori olarak kabul edilen doğal hukukun anlamlılığını sorgulamamaktadır.

Tek bir aydınlanma düşüncesinden söz edilemese de, aydınlanma düşünürleri akıl kavramı üzerinde uzlaşmıştır. Aydınlanmacı düşünürler aklın ve felsefenin gelişmesiyle birlikte insanların yüzyıllardır önyarguların, dinin ve geleneğin baskısından kurtulduğunu ve aydınlığa kavuşmaya başladığına inanmaktadır. 1715'te aydınları bir araya toplayan "salon" uygulamalarının başlatıcısı olan Lambert

<sup>96</sup> Çiğdem, s. 19.

<sup>97</sup> Prof. Dr. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 6.b., Ankara: Remzi Kitabevi, 1990, s. 330.

Markizi'ye göre "Felsefe yapmak akla tüm saygınlığını geri vermek ve onu haklarına yeniden kavuşturmadır."<sup>98</sup> diyerek tüm aydınlanma filozoflarının yaygın anlayışını ortaya koymuştur. Kant 1784'te "Aydınlanma Nedir?" isimli makalesinde; aydınlanmayı ergin olmama durumundan kurtulma olarak tanımlamaktadır. Ergin olmama durumu ise, insanın kendi aklını başkalarının rehberliğine başvurmaksızın kullanamayışıdır.<sup>99</sup> Başka bir ifadeyle; insanlar ancak vahiye dayalı bilgilerden kurtulup, salt akla dayalı bilgileri kabul edip ve hayatını bu bilgilerin ışığında yönlendirdiğinde ergin olma durumuna ulaşabilecektir.

Kant'a göre; insanların ergin olmama durumundan kurtulması çok güçtür; çünkü insanlar yapıları itibarıyla korkak ve tembeldir; ayrıca siyasal iktidarlar başta din olmak üzere çeşitli kurumlardan (Kilise gibi), geleneklerden yararlanır ve halkı önce "sersemleştirip aptallaştırır" ve onların doğal hakkı olan özgürlüklerini unutturur. Dolayısıyla özgürlüklerinin farkında olmayan halk gönüllü olarak ergin olmama durumunu benimsememiş ve yerleşik otoritelerin kölesi olmuştur. Halk ancak ergin olmama durumundan kurtulabilmesi için her bireyin aklını kullanıp kendi düşüncelerini özgürce toplum önünde sunabileceği özgürlük ortamının yaratılması gerekecektir. Böyle bir özgürlük ortamında filozoflar kendi düşüncelerini halka aktarabilecektir.<sup>100</sup> Aslında filozofların düşünceleriyle ergin olmama durumundan kurtulabileceğini vurgulamak, halkın bir önceki ergin olmama durumundan kurtulup başka bir ergin olmama durumuna girmesi olarak da değerlendirilebilir. Çünkü halk var olan dogmalarından sıyrılıp, filozofların halka benimsettiği belki de zaman içinde dogma haline gelerek anlamlılığını sorgusuz kabul edilecek yeni dogmalar ortaya çıkaracaktır. Bu açıdan bakıldığında; ergin olmama durumu aşılması çok zor değil; imkansızdır.

Aydınlanmacı düşünürlere göre akıl, ansiklopedist Diderot'un "aklımdan vazgeçersem, yol göstericimi kaybederim" sözünde belirttiği gibi; insanın karanlıktan kurtulması için bir rehberdir. İnsan ancak aklın sözünden çıkmazsa; yani

<sup>98</sup> Aktaran: Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi, 2005, s. 240.

<sup>99</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 240.

<sup>100</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 241-243.

aklını kullanma cesaretini gösterirse doğru düşüncelere, dolayısıyla doğru eylemlere varabilir; kendi kaderini hiçbir güce başvurmaksızın gerçekleştirebilir. Aydınlanmacı düşünürlere göre; insanın aklını kullanması için Ancient Recime'in dayanakları olarak görülen gelenek, din ve siyasi kurumların aklın süzgecinden geçirilip acımasızca eleştirilmesi gerekmektedir.<sup>101</sup> Filozofların akla yükledikleri yıkıcı işlevin ardındaki toplumsal-siyasal amaç, burjuvazinin kurtulmak istediği feodal düzenle ilişkilendirilen ne varsa düşünsel düzeyde çürütmektir. Bir yapının yok edilmesi ya da devamlılığının sağlanması için inançların ne denli önemli olduğunun farkında olan filozoflar, kabullenilmiş bütün değerleri boş inanç ve yanlış düşünce olarak değerlendirmiş ve zihinleri bir bakıma “tabula rasa” haline dönüştürmüştür. Artık insan her türlü değerlerden bağımsız kendi kaderini belirleyen iyi ve erdemli bir insandır. Daha sonra tabula rasa haline dönüşen zihinlerine burjuvaziye özgü değerleri yine akla göndermeler yaparak bireyi ve bireyin toplumsal bir varlık olması nedeniyle toplumu şekillendirmiştir.<sup>102</sup> Bu nedenledir ki; insanlar ergin olmama durumundan hiçbir zaman kurtulamamıştır.

Aydınlanma düşünürlerinin toplumu şekillendirmesinde etkili olan ve mutlaka değiştirilmesi gereken engel, vahiy dini olan Hıristiyanlıktır. Çünkü zihinlere yerleşmiş tüm feodal kurumların ve geleneklerin temelden değiştirilmesi, en azından anlamlılığının sorgulanabilmesi için tüm tarihsel dinlerin aklın süzgecinden geçmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle; tüm bu değişimlerin gerçekleşebilmesi için din akla uygun hale gelmeliydi. Aydınlanmanın din anlayışı “akıl dini” diğer adıyla “doğal din” dir.

Akıl dini her türlü dış formdan ve gelenekten bağımsız olarak insanın doğasına Tanrı tarafından yerleştirilen “akıl dini” özellikle Rönesans'ın sonlarına doğru tekrar canlanmaktadır. Bu dinin kökleri stoa felsefesine dayanmaktadır. Stoa felsefesine göre; doğanın içinde evrensel bir akıl egemendir, dolayısıyla akla uygun olan din doğaya da uygundur. Aydınlanma düşünürlerinin bir kısmının benimsediği akıl dini “tarihi olan” ile “doğal olan” arasında bir karşıtlık doğurmuştur. Tarihi olan çoğu zaman yapma, bozulmuş ve akla aykırıdır; doğal olan ise her şekilde insanın

<sup>101</sup> Ağaogulları, Zabcı ve Ergün, s. 250.

<sup>102</sup> Ağaogulları, Zabcı ve Ergün, s. 251.

özünde olan, akla uygun olandır. Aynı zamanda tıpkı doğada yaşanan değişimler gibi akıl dini de değişebilir.<sup>103</sup> Dolayısıyla kuralları kesin bir “akıl dini” yoktur. Bu nedenle Aydınlanmacıların benimsediği bu din anlayışı onların akla yükledikleri yıkım işleviyle de uyumludur.

Aydınlanma düşünürleri arasında tamamen vahiy olan tarihsel dinleri reddetmeyip, tarihsel dinle akıl dinini uzlaştırmaya çalışan Locke’a göre; Tanrı dinde insana vermiş olduğu akla uygun yasalar bildirmiştir. Duyulara bağlı aklıyla insan vahinin bildiklerini kendi başına bulamazdı.<sup>104</sup> Dolayısıyla vahiy akıldan üstün ve aklın kendi başına bulamayacağı bilgilerin tamamlayıcısıdır. Christiyen Wolff (1679-1754)’de böyle düşünmektedir: O’na göre vahiy akla uygun olmalıdır; ancak vahiy de akla uygun olmayan akıl-üstü doğrular vardır. Fakat bu akıl üstü oluş, akla uygun oluşa kadar vardırılmamalıdır.<sup>105</sup> Leibniz (1646-1714) tüm çağdaşları gibi akıl dini ve pozitif din olarak ayırım yapmaktadır. O’na göre akıl dini inançların akıl ile temellendirildiği dindir; ya da inançları akılla doğrulanabilen dindir. Pozitif-tarihi dinler ise; olgularla doğrulanabilen dinlerdir. Dolayısıyla rastlantılıdır ve akılla temellendirilemez; ancak olgu diye kabul edilir. Fakat olgunun öteki doğruları gibi akla aykırı değildir. Leibniz’e göre; asıl din akıl dinidir; pozitif din doğruları ise degerce aşağıda ve akıl dinine rastlantılı olarak eklenmiş şeylerdir.<sup>106</sup>

Aydınlanma düşünürlerinin akıl dini ile vahiy dinini uzlaştırma çabalarıyla, bir noktadan vahiy dinleri tümünden reddetmeseler de akıl dinin üstünlüğünü vurgulamaktadır. Uzlaştırmacı düşünürlerin dışında tarihsel dinleri tamamen bir kenara bırakıp, dinin akla uygun olması gerektiğini vurgulayan deist düşünürlere göre; bütün evren güzelliği ve karmaşık tasarımıyla Tanrı’nın varlığına işaret etmektedir. Fakat onların Tanrısı büyük bir matematikçi; dünyayı yaratmış, ona işleyiş yasalarını vermiş ve sonrada geri çekilmiş ve tabiatı kendi yasalarıyla baş başa bırakmıştır.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Gökberk, s. 362.

<sup>104</sup> Gökberk, s. 363-364.

<sup>105</sup> Gökberk, s. 362.

<sup>106</sup> Gökberk, s. 320.

<sup>107</sup> Mehmet Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık**, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 17.



Voltaire “Tanrı olmasaydı da biz onu icat etmek zorunda kalacaktık. Ama bütün doğa onun varlığını yansıtıyor” sözüyle deizim Tanrı’sını çok net olarak açıklamaktadır. Tarihsel dinleri tamamen reddeden sadece akıl dinine inanan deist düşünür Voltaire’e göre; bir toplumun tamamının filozof olması durumunda ancak ateist bir toplum ayakta kalabilir. Bunun dışında Tanrı fikrinden ve dinden kurtulmuş bir toplum felaketlerle karşılaşacaktır. Voltaire Tanrı’nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne tüm deistler gibi inanmaktadır. Çünkü akıl dinine göre bu inançlar insanın aklına a priori olarak yerleşiktir.<sup>108</sup>

Fakat akli tabula rasa olarak kabul eden ve duyumlardan gelmeyen bilgiyi reddeden Locke ve Voltaire gibi empirist düşünürlerin a priori olarak kabul edilmiş akıl dinini kabul etmeleri oldukça çelişkilidir. Aynı durum Christiyen Wolff ve Leibniz için geçerli değildir. Çünkü onlar rasyonalist düşünürlerdir ve dinin apriori olarak var olduğunu düşünmeleri bilgi teorileriyle uyumludur.

Diderot ve D’Holbach ise; deizmi dinsel inanç olması nedeniyle eleştirmiş, tarihsel dinler gibi boş inanç ve ön yargılar ürettiğini ileri sürmüştür. Diderot’a göre “deist, din canavarının on iki kafasını kesse de bıraktığı tek kafadan başkalarını türetmeye devam edecektir.”<sup>109</sup> Diderot sadece deizme karşı değil, Tanrı inancına da karşıdır. Diderot’a göre; “ Tanrı kendisine inananların düşündüğü gibiyse böyle bir tanrının olmaması daha iyidir.” D’Holbach’a göre ise; Tanrı inancı (dolayısıyla dinin) doğa olayları karşısında insanların bilgisizliğinden ve korkularından doğmuştur. Deney ve gözlem dışında elde edilen tüm bilgiler anlamsız olduğundan deizm ve tüm din anlayışları sağlam temellere dayanmamaktadır. D’Holbach’a göre; her türlü din inancını sadece teorik nedenlerle değil, ahlaki-sosyal nedenlerle de sakıncalıdır. Çünkü Tanrı inancı insanlığın sefalet ve bozukluğunun temel nedenidir.

110

Aydınlanma düşünürleri, inanç konusundaki felsefi görüşlerinde farklılık göstermelerine rağmen; Kilise’nin toplumsal kötülüklerin kaynağı olduğu görüşünde uzlaşmaktadırlar. Diğer bir ortak görüşleri ise; vahiy dinlerini reddetmeleridir.

<sup>108</sup> Gökberk, s. 365.

<sup>109</sup> Aktaran: Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 299.

<sup>110</sup> Gökberk, s. 365-366.

Aydınlanma düşünürlerine göre din, iktidarını korumak ve pekiştirmek için din adamlarının kullandığı bir araçtır. Din adamları, ellerindeki din silahıyla toplumu boş inançlarla ve cehaletle şekillendirmektedir. Voltaire “bir yüce varlığa tapınmanın ve onun ebedi buyruklarına gönülden boyun eğmenin ötesindeki hemen her şeyin boş inanç olduğunu ifade etmektedir. D’Holbach Ansiklopedi’nin “Rahipler maddesinde, din adamlarının insanları kasvet ve keder yaratan korkunç dinsel törenlerle halkları sersemleştirdiğini yazmaktadır.<sup>111</sup> Onlar dinsel ritüelleri insanın ruhunu körelten boş inançlar olarak nitelendirmektedir. Aydınlanma düşünürlerinin bu yaklaşımı Luther’in pasif iman anlayışının devamıdır.

Aydınlanmacı düşünürlere göre; dinin ve din adamlarının yarattığı boş inançlarla dolu ortamdan kurtulmak için; düşünce ve ifade özgürlüğünün bir boyutu olan “hoşgörünün” toplumun tamamına yayılması gerekmektedir. Diderot’a göre hoşgörü ilkesel olarak şöyle tanımlanabilir: “İnsanlar Tanrıları hakkında ne düşünüyorlarsa düşünsünler; yeter ki kendilerinden farklı düşünenleri rahat bıraksınlar.” Hoşgörü aynı zamanda bir toplumda birden çok dinin ortaya çıkması ve varlığını sürdürebilmesi için gereklidir. Bir ülkede ne kadar çok din olursa; farklı inançtaki insanların birbirlerine tahammül etmeleri o kadar kolaylaşacaktır. Çünkü hiçbir dini inanç diğerini ortadan kaldıracak kadar güçlenemeyecektir. Başka bir deyişle; ancak hoşgörü ortamında dinler arası bir denge sistemi geliştirilebilecektir. Voltaire göre; “Ülkenizde iki din varsa; bunlar birbirinin boğazını keser; otuz tane dininiz olduğunda ise hepsi barış içinde yaşar”.<sup>112</sup>

Aydınlanmacılara göre bir toplumda dinsel barışın hüküm sürebilmesi için bağnazlığı körükleyen din adamlarının bastırılması gerekmektedir. Voltaire’e göre bir insanın hoşgörülebilmesi için bağnaz olmaması gerekmektedir.<sup>113</sup> Voltaire’nin hoşgörüye getirdiği bu sınır diğer aydınlanmacılar tarafından da benimsenmiştir. Burada bağnaz olarak ifade edilen aslında Katolik inancı ve Kilise’dir. Fakat Batı inancında yüzyıllardır var olan ve halkın büyük bölümü tarafından kabul görmüş bir inancın hoşgörü sınırları dışında tutulması, aslında düşünürlerin hoşgörüden ne

<sup>111</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 303-304.

<sup>112</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 308.

<sup>113</sup> Ağaoğulları, ZABCİ ve Ergün, s. 309.

anladığını göstermektedir. Onlar hoşgörüye sadece başka dinlerin halk tarafından benimsenme imkanını veren ve bu sayede Katolik inancı tarafından şekillenen Ancient Recime'in dayanaklarını ortadan kaldırma görevi yüklemiştir. Başka bir ifadeyle aydınlanmacılar için hoşgörü aklın yıkım işlevini yerine getiren bir araçtır.

Aydınlanmacılara göre; siyasal birliği bozan, kamusal çıkarı zedeleyen kısacası devlet için tehlike oluşturan dinler için hoşgörülü olunamaz. Onlara göre din ve devlet ilişkilerinde tüm güç, siyasal yönetimin elinde toplanmalıdır Voltaire'nin sözleriyle “din adamları her durumda yönetime bağımlı olmalıdır”.<sup>114</sup> Siyasal yönetimin çizdiği sınırlar dışında hiçbir din için inanç özgürlüğünden ve hoşgörüden bahsedilemez. Aydınlanmacının din ve devlet ilişkileri konusundaki görüşleri; din ve devlet işlerinin kesin sınırlarıyla birbirinden ayrılması anlamında bir laiklik değil; dini olanın siyasal iktidara tabi olmasını vurgulayan sekülerleşmedir.

D'Holbach'a göre, insanları erdeme yöneltebilecek, yani genel iyiliği gözeten yurttaşlar haline dönüştürebilecek tek güç siyasal iktidardır.<sup>115</sup> Ancient Recime'in siyasal ve toplumsal yapısını aklın gücüyle yıkan ve yerine akıl dini, hoşgörü ve vicdan özgürlüğü gibi kavramları yerleştiren aydınlanma düşünürleri, savundukları değerleri teorikten pratiğe dönüştürme işlevini başka ifadeyle aklın yapma işlevini siyasal iktidara yüklemiştir. Bu amaç doğrultusunda yapılması gereken ilk iş, Kralın kutsaldan gelen meşruluğunun sorgulanması ve aydınlanmanın seküler anlayışıyla uyumlu bir meşruluk temeli yaratılmalıdır. Bu noktada halk kavramı işin içine sokularak, halkın onayı siyasal iktidarın meşruluk temelini oluşturmuştur. Aydınlanma düşünürleri iktidarın meşruluk temeli konusunda tamamen görüş birliği olmasına karşı, halkı nasıl bir siyasal iktidarı yöneteceği konusunda hem kendi aralarında hem de kendi içlerinde çelişkili saptamalar ve öneriler ortaya koymaktadır.

Bu noktada aydınlanma düşünürleri hayatların belirli bir döneminde, aydınlanma ilkelerini benimsemiş ya da benimsemeye hazır monarklar tarafından toplumsal ve siyasal değişimin gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür. Kısaca “Aydın despotizmi” olarak tanımlanan bu anlayışın önemli temsilcileri Quesnay ile Turgot

<sup>114</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 310.

<sup>115</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 319.

gibi aydınlanma düşüncesini benimsemiş fizyokrat iktisatçılardır. Onlara göre; her zaman ve her yerde geçerli bir ekonomik düzen ve bu ekonomik düzeni yansıtan doğal yasalar vardır. Doğal ekonomik düzen ve yasalar ancak bir monark tarafından uygulanabilir. Doğal ekonomik yasaları ve doğal ekonomiyi uygulayan monark, tiranlıktan kurtulup “yasal despot”a dönüşür. Despotun doğal düzen konusunda bilgilendirilmesi ya da denetlenmesi, filozoflar tarafından gerçekleştirilmeli ve monarklar aydınlanmış despotlara dönüştürülmelidir.<sup>116</sup>

Aydınlanma düşünürleri, kendilerini, yani filozofları; gerçeğe sahip kişiler olarak kabul etmiş ve ardından şu mantığı yürütmüştür: Gerçeği topluma dayatmak, böylece toplumu her türlü kötülükten kurtarıp iyiliğe götürmek siyasal iktidar aracılığıyla olacağından, yapılacak ilk iş iktidar sahibini gerçeğe-felsefeye kazandırıp; aydınlanma düşünürüne dönüştürmektir.<sup>117</sup> Bu dönüşümü gerçekleştirecek olan ise; toplumu kurtarmayı amaçlayan filozoflardır. Aydın despotizmi anlayışında monarklara yüklenen görev ise; filozofların düşüncelerini toplumsal ve siyasal alanda uygulamaktır.

Filozoflar düşüncelerini hayata geçiren aydınlanmış despotları desteklemiş hatta onlarla kişisel ilişkiler kurmuştur. Voltaire filozof olarak nitelendirdiği Prusya Kralı Büyük Friedrich’in sarayında üç yılını geçirmiştir. Aynı şekilde Diderot Rus Çarıçesi II. Yekaterina tarafından mali sıkıntıdan kurtarılmıştır. Bu iki monark dışında Avusturya-Macaristan İmparatoru II. Joseph, İsveç Kralı III. Gustaf, İspanya Kralı III. Carlos da “aydın despotlar” olarak değerlendirilmektedir.<sup>118</sup>

Ancak aydınlanmacılarla monarklar arasındaki işbirliği, düşünürlerin monarkları yakından tanıyıp tiranlığa varan uygulamalarına tanıklık etmesiyle sona ermiştir. Özellikle 1772’de aydınlanmış despot olarak nitelendirilen Prusya, Rusya ve Avusturya monarklarının uluslararası hukuku hiçe sayarak Polonya’yı paylaşmaları, aydın despotizmin idealden öteye gidemeyeceğini açıkça göstermiştir.<sup>119</sup> Diderot

<sup>116</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 329-330.

<sup>117</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 331.

<sup>118</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 335.

<sup>119</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 336.

“tiranların içinde en kötüsü erdemli olanıdır”<sup>120</sup> sözüyle monarklar aracılığıyla değişimin gerçekleşeceğine inanan tüm aydınlanmacılar gibi, aydınlanmacı düşüncenin ürünü olan aydın despot anlayışını eleştirmiştir.

Aydınlanma düşünürleri, aydınlanmış despotları hak ve özgürlükleri güvence altına alabilecek siyasal iktidar olarak gördükleri için desteklemiştir. Fakat aydınlanmış despotların tirana dönüşmesi, hak ve özgürlüklerin monarklar tarafından güvence altına alınamayacağını göstermiştir. Aydınlanmacılar hak ve özgürlüklerinin siyasal iktidar karşısında güvence altına alınması amacıyla önerdikleri düzenlemelerle siyasal liberalizmin ilkelerini ortaya koymuştur. Bu düzenlemeler birbiriyle bağlantılı olarak dört ana başlık altında toplanabilir: Yasaların egemenliği, iktidarın sınırlandırılması, erkler ayrımı ve siyasal temsil.

Aydınlanmacı düşünürlere göre; yasaların en temel özelliği yurttaşların hak ve özgürlüklerini siyasal iktidara karşı koruma altına alması ve siyasal iktidarın tirana dönüşmesini engellemesidir. Bu tür yasalar akla uygun yasalardır ve siyasal iktidarın sınırları da ancak bu tür yasalarla belirlenebilir. Siyasal iktidarın sınırlandırılması veya egemenin de ihlal edemeyeceği kuralların varlığı fikri, doğal hukukun temelini oluşturmaktadır. Doğal hukukçulara göre akıldan kaynaklanan doğal hukuk “ebedidir ve değiştirilemez.” Pozitif hukuk zamandan zamana, halktan halka değişir. Fakat pozitif hukukun hukuk adını hak etmesi için doğal hakları güvence altına alması gerekmektedir. Doğal hukuk teorileri genel olarak doğal durum ve insan doğası varsayımından hareket etmektedir. Doğal hukuk teorilerinin temel varsayımı; insanın iyi veya kötü, barışsever veya savaş sever olmasıdır. Siyasal teori geliştirmeyi amaçlayan filozofların birçoğu insan doğasının Hobbes’da olduğu gibi olumsuz veya Locke gibi olumlu yanlarını ön plana çıkarır.<sup>121</sup>

Siyasal liberalizmin kurucusu kabul edilen Locke da doğal hukukçu düşünürler gibi siyasal teorisine doğal durum varsayımından hareket ederek başlamıştır. Doğa durumu insanlığın devletsiz, otoritesiz uygar toplum öncesi

<sup>120</sup> Aktaran: Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 338.

<sup>121</sup> Atilla Yayla, **Liberalizm**, 4.B., Ankara: Liberte Yayınları, 2002, s. 32-33.

dönemidir. <sup>122</sup> Locke'un doğa durumunda insanlar Hobbes'da olduğu gibi; egoizm sonucu kaos ortamında yaşamamaktadır. Doğa durumunda insanlar tam bir hürriyet içinde yaşarlar; eşit hak ve özgürlüklere sahiptirler. Doğa durumunda herkesin yaşamı ve bununla çalışıp ortaya koyduğu malı üzerinde doğal hakkı vardır.

Locke'un haklar teorisinde yaşam hakkı Tanrı tarafından verilmiştir. Mülkiyet hakkı ise; yaşam hakkından kaynaklanan bir haktır. Çünkü insanlar nesnelere sahip olabilmek için emek harcamış, onlara kendilerinden bir şeyler katmıştır. Ayrıca başlangıçta insanlar yaşamlarını sürdürebilmek için nesnelere sahip olmaları gerekmektedir. İnsanlar nesnelere sahip olabilmek için, diğerlerinin rızasını beklemesi durumunda muhtemelen hiçbir zaman ortaya çıkmayacak ortak rızayı beklerken hayatını kaybederdi. <sup>123</sup>

Locke'un devlet teorisinde; insanlar doğal yaşam ve mülkiyet hakkını koruyabilmek için başlangıçta herkesin sahip olduğu yaşam ve mülkiyet haklarına karşı işlenen suçları cezalandırma yetkisini sözleşmeyle siyasal iktidara devretmiştir. Dolayısıyla sözleşmeyle devlete devredilen, sadece haklara karşı işlenen suçların cezalandırılması ve hakları koruma yetkisidir. Bunun dışında devlet doğal hakları hiçbir şekilde yok edemez veya müdahalede bulunamaz. Devletin kuruluş amacı doğal hakların korunması ve devamlılığı olduğunu göre; devlete egemen olan bir ya da birkaç kişinin egemenliği değil; yasalarlardır. Siyasal iktidar doğal hakları güvence altına alan yasalar tarafından sınırlandırılmalıdır. <sup>124</sup>

Locke doğal hakların korunabilmesi için daha somut önerilerde bulunmuştur. Doğal hakların korunabilmesi için doğal hukukun yanında, erkler ayrımının gerçekleşmesi gerekmektedir. Lock'e siyasal iktidarda yasama, yürütme, federatif erk yani dış ilişkilerin yürütülmesiyle ilgili kuvvetin bulunduğunu düşünmektedir. Devlet şekilleri yasama ve yürütme erkinin kimin elinde olduğuna göre değişmektedir. Locke'a göre; despotizm en tehlikeli devlet şeklidir; çünkü yasama ve yürütme erkini tek elde toplayan devlet doğal hakları korumaktan uzaklaşır. Bu

---

<sup>122</sup> YAYLA, s. 36.

<sup>123</sup> YAYLA, s. 42-43.

<sup>124</sup> GÖKBERK, s. 379.

nedenle doğal hakların korunmasının en sağlam garantisi erklerin ayrılmasıdır, yasama ve yürütmenin ayrı organlara verilmesidir. Bu da en iyi meşruti hükümdarlıkta gerçekleşebilir. Hükümdar yasanın kendisine çizdiği sınır dışına çıkarak doğal hakları çiğnerse; halkın kendisine karşı ayaklanmaktan başka çaresi kalmaz.<sup>125</sup>

Aydınlanma düşünürleri siyasal iktidarın sınırlandırılması konusunda Locke'tan esinlenmiş ve kralların yasal sınırları aşabileceğini; sınırlı bir siyasal iktidarın kurulup sürdürülebilmesi için iktidarın yönetsel güçlerinin farklı kurumlara dağıtılması gereği üzerinde uzlaşmıştır. D'Holbach'a göre; mutlak iktidarın kendi içinde bölünmesi sayesinde "en iyi yönetim [yani] en büyük sayının mutluluğunu sağlayan ve onu azınlığın tutkularından kurtaran yönetim" sağlanmış olur.<sup>126</sup> Ansiklopedi'nin siyasal özgürlük maddesinde De Jaucourt; Locke'tan esinlenmiştir: "Bir devletin siyasal özgürlüğü, yasama gücünün, uluslar arası hukuka ilişkin federatif gücünün ve medeni hukuka ilişkin yürütme gücünün birbirinden ayrılmasını sağlayan yasalar tarafından oluşturulur."<sup>127</sup>

Montesquieu siyasal iktidarın sınırlandırılmasında yasama, yürütme erklerinin yanına ayrı ve bağımsız bir kuvvet olarak yargı erkini de eklemiş; bununla birlikte liberal devlet öğretisinin en önemli mekanizması tamamlanmıştır.<sup>128</sup> Montesquieu, despotizmi erkler ayırından ve siyasal iktidarı sınırlayan kurumların varlığından söz edilememesi nedeniyle "mutlak bir kötülük" olarak değerlendirmektedir. Ansiklopedi'nin sivil özgürlük maddesinde De Jaucourt, Montesquieu'dan esinlenmiştir: "Yasama gücü ile yürütme gücünün tek elde toplandığı devletlerde özgürlük diye bir şey söz konusu olamaz. Yargı gücünün yasama ve yürütme gücünden ayrılmadığı devletlerde ise, özgürlük hiç mi hiç yoktur."<sup>129</sup>

Aydınlanmacı düşünürler, erkler ayrımıyla kralın sadece yürütme gücünü elinde bulundurmasını, diğer yönetsel güçlerin halk tarafından seçilen temsilcilere

<sup>125</sup> Gökberk, s. 380.

<sup>126</sup> Aktaran: Ağaoğulları, Zabcı Ve Ergün, s. 343.

<sup>127</sup> Aktaran: Ağaoğulları, Zabcı Ve Ergün, s. 343.

<sup>128</sup> Gökberk, s. 381.

<sup>129</sup> Aktaran: Ağaoğulları, Zabcı Ve Ergün, s. 344.

verilmesini amaçlamıştır. Aydınlanmacı düşünürlere göre; kraldan bağımsız temsilcilerin varlığı hem temel hakların devamlılığı hem de kralın toplumsal gerçeklerden haberdar olabilmesi için son derece önemlidir.

Özgürlüklerin varlığını sürdürebilmesi için siyasal temsilin, erkler ayrımı ve yasaların egemenliği kadar önemli olduğu düşüncesinde birleşen aydınlanmacı düşünürler, siyasal katılım hakkını (temsilcileri seçme ve seçilme hakları) sadece yurttaşlara vermiştir. Yurttaş olabilmenin temel koşulu ise mülkiyettir. Dolayısıyla bir ülkenin vatandaşı olan herkes siyasal katılım hakkına sahip değildir. Onlara göre mülkiyeti olan kişi zengin ve bilgilidir. Mülkiyet sahibi kişiler hem durumları hem de bilgileri sayesinde halkın ve ulusun gereksinimleri ve çıkarları doğrultusunda karar verebilirler.<sup>130</sup>

Aydınlanma düşünürleri; özgürlükçü siyasal yapının (siyasal liberalizmin) ilkelerini bu şekilde belirledikten sonra, siyasal liberalizmin ilkelerinin en iyi şekilde monarşik devlette gerçekleştirilebileceği konusunda uzlaşmıştır. Demokrasi ile bir tutukları Cumhuriyetin olanaksızlığını vurgulamıştır.

Montesquieu'a göre; bir ülkenin Cumhuriyetle yönetilmesi için yurttaşlarının erdemli olması gerekmektedir. Cumhuriyetin genel ilkesi olan erdemi, eşitlik ve vatan sevgisi olarak tanımlamak mümkündür. Vatan sevgisi kamusal çıkarın özel çıkardan üstün tutulmasıdır. Dolayısıyla erdem, kişisel tutkuların ve zenginlik isteğinden sıyrılmak, azla yetinebilmeyi öğrenmektir. Eşitlik sevgisi ise; hayatın tüm alanlarında geçerli olmalı, hatta mümkünse toprakların dahi eşit olarak dağıtılmasıdır. Eşitlik ruhunun bozulmasıyla demokrasi (cumhuriyet) aristokrasiye dönüşür. Aristokraside de genel ilke erdemdir. Fakat aristokraside erdemli olma sadece halktan beklenir; yönetim biçimi eşitsizlik üzerine kurulu olduğu için erdemini yaşayabileceği bir ortam yoktur. Dolayısıyla Aristokratik Cumhuriyet kendi içinde çelişkilidir ve kalıcı olamaz.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 345.

<sup>131</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 398-400.



Montesquieu'a göre; demokrasi ancak küçük site devletlerinde (Antik Yunan'da) varlığını sürdürebilir. Artık küçük site devletlerin yerini orta ve büyük boyutta devletlere bırakmıştır. Bunun dışında yeni toplumsal koşullarda erdemden söz edilmesi mümkün değildir; çünkü insanlar ticaret ve lüksün hükmü altında yaşamakta ve azla yetinmeyi, bireysel çıkarlarını devlete feda etmeyi külfet olarak görmektedir.<sup>132</sup>

Aydınlanma düşünürleri demokrasiye cahil kitlelerin despotizmine yol açacağı için karşı çıkmaktadır. D'Holbach göre "zorbalık rejimlerinin en acımasız ve en aptalı" demokratik olanıdır. Voltaire "eğer seçmek gerekirse çoğunluğun tiranlığındansa tekin tiranlığından daha az nefret ederim"<sup>133</sup> diye yazarak despotluğu demokrasiye tercih etmiştir. Aydınlanma düşünürlerine göre, yüzyıllardır yeryüzünde hüküm süren bir monarşiyi değiştirmek yerine ona özgürlükçü bir yapı kazandırılması gerekmektedir. Üstelik İngiliz monarşisi özgürlükçü ya da ılımlı monarşinin somut örneğidir. Yapılması gereken İngiliz siyasal düzeni örnek almaktır.

Fransız düşünürler kendi ülkelerindeki mutlak monarşiyi özgürlüklerin önünde engel olarak görmekte ve İngiliz monarşisini model almaktadır. Tüm Fransız filozoflar gibi İngiliz hayranı olan Voltaire göre; İngiltere'de bütün doğal hak ve özgürlükler güvence altına alınmıştır. Bu durum büyük ölçüde iktidarı paylaştıran siyasal sistemden kaynaklanmaktadır.<sup>134</sup>

Aydınlanma düşünürlerinin hak ve özgürlüklere yaptığı vurgu ve Rousseau'nun kardeşlik ve eşitlik söylemleri, Fransız Devrimi'nin entelektüel zeminini hazırlamıştır. Dolayısıyla Fransız Devrimi ile Aydınlanma düşüncesi somutlaşmıştır. Fransız Devrimi aydınlanma düşüncesine paralel olarak Ancient Regime' min tüm feodal dayanaklarını ortadan kaldırmak ve daha özgürlükçü siyasal düzeni inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu amaçlarla cumhuriyeti kuran Jakobenler (devrim yönetimi) sadece rejim değişikliği ile kalmayıp, Cumhuriyet'e uygun yurttaşlar yaratma çabası içerisine girmiştir. Ancak Cumhuriyet'in genel ilkesiyle

<sup>132</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 403.

<sup>133</sup> Aktaran: Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 347.

<sup>134</sup> Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, s. 348-349.

uyumlu yurttaşlar (Montesquieu göre; erdemli yurttaşlar) yaratırken paradoksal olarak, savundukları tüm temel hak ve özgürlükleri kısıtlamış, siyasal liberalizmin en temel ilkesi olan sınırlı devlet anlayışını bir kenara itmişlerdir.

Jakobenler yönetimi ele geçirdiklerinde insan ve yurttaş haklarının korunmasının devletin korunması karşısında ikinci palana atmıştır. Jakoben iktidar, anayasadan kaynaklanan seçme ve seçilme haklarını, basın özgürlüğü haklarını ve mahkemeye başvurma hakkına varan tüm bireysel hak ve özgürlükleri askıya almıştır. Çünkü tüm bu haklar devleti, cumhuriyet düşmanlarına karşı etkisiz duruma düşürmektedir. Onlar için tüm bu hak ve özgürlükler ancak erdemli yurttaşlar için geçerlidir.<sup>135</sup>

Aydınlanma'nın tüm ilkelerinin paradoksal olarak dışında hareket eden devrim yönetimi, tüm anayasal hakları kısıtlamanın dışında Cumhuriyeti kabullenmemiş “erdemsiz” yurttaşları erdemli yurttaşlara dönüştürmek adına devlet terörüne başvurmaktadır. Jakoben lider Robespierre 5 Şubat 1794 tarihli konuşmasında Jakoben terör anlayışını ortaya koymaktadır: “Ya Cumhuriyet’in iç ve dış düşmanlarını boğazlayacağız ya da Cumhuriyetle birlikte yok olup gideceğiz. Bu durumda politikamızın ilk politikası halkı akıl, halk düşmanlarını da terörle yönetmek olmalıdır... Özgürlük düşmanlarını terörle yola getirin; Cumhuriyetin kurucuları olarak buna hakkımız var. Cumhuriyette Cumhuriyetçilerden başka yurttaş yoktur. Cumhuriyet’in düşmanlarına verebileceği tek şey ölümdür”<sup>136</sup>

Jakobenlere göre; Konvansiyonun (yasama meclisinin) merkezini oluşturan devrimci yönetimin devlet terörü, halkın iradesini eyleme dönüştürmektedir. Dolayısıyla Cumhuriyet düşmanlarını veya bireysel çıkarının peşinden giden ve para hırsıyla hareket eden insanları giyotine gönderen halkın iradesidir. Devrim yönetimi Giyotini “erdemsiz” kişileri toplumdan temizleme aracı olarak kullanmıştır.<sup>137</sup> Giyotin sayesinde, Cumhuriyetle uyumlu tek tip yurttaşlar yaratılmıştır.

<sup>135</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus-Devlet Ya Da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, s. 314.

<sup>136</sup> Aktaran: Ağaoğulları, s. 322.

<sup>137</sup> Ağaoğulları, s. 323-324.

Devrim yönetimi muhalif düşünceleri devlet terörü ile susturmakla kalmamış; aynı zamanda feodal topluma ait dinsel cemaatler, yardım dernekleri, Loncalar gibi bireyi despotik güce karşı koruyacak aracı kurumları (cemaatleri) özgürleşme ve rasyonelleşme adına yasalarla ortadan kaldırmıştır. Cemaatlerin ortadan kalkmasıyla bireylerin korunma ve güvenlik ihtiyaçlarını cemaatler değil, tüm aracı kurumları ortadan kaldıran ve tek güç haline gelen merkezi devlet karşılayacaktır. Cemaatlerin ortadan kalkması, bireyleri devlet karşısında daha aciz duruma düşürmüştür. Çünkü devlet onun tüm ihtiyaçlarını karşılayan ve hiçbir şekilde alternatifi olmayan tek güç haline geçmiştir. Cemaatler bireyselliğin geliştiği ve bireyi despotik güce karşı koruyacak toplumsal bariyerlerdir. Bu bariyerlerin ortadan kalkmasıyla bireyler güvensiz, yabancılaşmış ve moral çöküntü içindedir.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Bengül Güngörmez, “Muhafazakarlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet”, **Doğu- Batı Düşünce Dergisi**, sayı:25, 2003.,s. 2.

## İKİNCİ BÖLÜM

### AYDINLANMANIN ÜRÜNÜ İKİ FİKİR AKIMI: MUHAFAZAKALIK VE LİBERALİZM

Aydınlanma sonucunda üç liberalizm, muhafazakarlık ve sosyalizm olmak üzere üç fikir akımı ortaya çıkmıştır. Ancak bu tez çalışmasının konusu gereği sosyalizme değinilmeyecektir.

#### I. MUHAFAZAKARLIK

Literatürdeki muhafazakarlık tanımlamaları, daha çok muhafazakarlığın ne olduğunu değil, ne olmadığı ile ilgilidir. Bunun nedeni muhafazakarlığın modernleşmenin her evresine eklemlenebilen ve zamanın değişen koşullarına ayak uydurabilen bir düşünce geleneği olmasıdır. Muhafazakarlığın zaman içinde değişen bir düşünce geleneği olması, onun canlı bir organizmaya benzetilmesine neden olmuştur. Canlı bir organizmada olduğu gibi muhafazakarlığında en temel hedefi değişen koşullar karşısında varlığını devam ettirmektir.

Literatürde muhafazakarlığın neliği konusunda iki önemli noktada farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Muhafazakarlıkla ilgili tartışma noktalarından ilki; muhafazakarlık ideoloji mi yoksa bir düşünce geleneği mi sorusuna net bir yanıt verilememesidir. Diğer bir tartışma konusu ise; bu konuda kalem oynatanların bir kısmının onu gericilik ve statükoculuk olarak değerlendirirken, diğerleri bu düşünceye şiddetle karşı çıkmış ve muhafazakarlığın süreklilik içinde değişimi savunduğunu vurgulamıştır. Muhafazakarlığı gericilik ve statükoculuk olarak kabul edenler aynı zamanda onun bir ideoloji olduğunu da savunmaktadır. Bu muhafazakarlık okuması, tarihsel süreç içerisinde onun kopuşu temsil ettiğini savunur. Bunun karşısında ideoloji olmadığını düşünenler onu bir yaşam biçimi bir düşünce geleneği olduğunu da kabul ederler. Diğerlerinin aksine onun bir kopuş değil, geçmişle gelecek arasında bir bağ olduğunu ifade etmektedir.

Bu iki farklı yaklaşımın içinde boğulmadan farklı bir bakış açısı getirmek gerekirse şu soruyu sormak gerekmektedir: Hangi muhafazakarlık? Bu soruya cevap olarak karşımıza iki muhafazakarlık algılaması çıkmaktadır: Siyasi muhafazakarlık ve felsefi muhafazakarlık.<sup>139</sup> Muhafazakar düşünce ve siyaset Avrupa kaynaklı bir düşünce geleneği olması nedeniyle bu iki muhafazakarlık biçiminin en belirgin örneği İngiltere ve Fransa’da karşımıza çıkmaktadır.

Felsefi muhafazakarlığın ana kaynağı İngiliz muhafazakarlığıdır. İngiltere’deki toplumsal değişimler kendiliğinden meydana geldiğinden, değişim ve gelenek arasında bir kopukluk, dolayısıyla bir gerilim ortaya çıkmamıştır. Değişim zamanın şartlarına göre geleneğin kendisini ayarlaması olarak algılanmıştır. Başka bir ifadeyle değişim ve gelenek birbiriyle çatışmamış; uzlaşmıştır. Felsefi muhafazakarlıkta devrim ve devrimin getirdiği toplum mühendisliği uygulamalarına yer yoktur. Toplum bir organizma olarak kabul edilmekte; ona dışarıdan yapılan müdahalelere karşı çıkılmaktadır. Süreklilik içindeki toplumsal değişimlerin diğer bir örneği ise; A.B.D yaşanmıştır. Bu anlamda Amerikan Devrimi toplumu dışarıdan yapılan müdahalelerle değiştirmesi değil toplumun organik yapısını korumak amacıyla İngilizlere verdiği tepkiyle gerçekleşmiştir. Eğer muhafazakarlık Anglo-Sakson dünyadaki gibi bir toplumsal yapıdan kaynaklanmışsa, bu tür muhafazakar düşünce ve siyaset bir ideoloji veya gericilik ve statükoculuk değil, tam tersine bir duruş bir yaşam şekli ve süreklilik içinde değişim olarak algılanmaktadır.

Siyasi muhafazakarlık ise; Kıta Avrupa’sında ve modernleşmenin ihraç edildiği ülkelerde ortaya çıkmıştır. Fransa’daki devrim sonrasındaki muhafazakar düşünce, siyasi muhafazakarlığın belirgin örneğidir. Devrim sonrası, Fransa’daki muhafazakar düşünce reaksiyonerdir. Devrimle gerçekleşen ani değişime tepkidir. Değişime karşı, geleneği savunmaktadır. Fransa’daki muhafazakarlığın reaksiyoner olmasının en temel nedeni; toplumun organik yapısının bozulması başka bir ifadeyle geçmişle gelecek arasındaki sürekliliğin bozulmasıdır. Değişimin devrim aracılığıyla gerçekleştiği ülkelerde muhafazakarlık, gericici, statükocu ve ideolojik bir yapıda ortaya çıkmaktadır.

<sup>139</sup> Çaha, “Muhafazakar Düşüncede Toplum” s. 69.

Ancak siyasi muhafazakarlık ve felsefi muhafazakarlık birbirinden ayrı algılamalar olmasına rağmen aralarında geçişkenlik vardır. Toplumun organik ve canlı bir yapı olması nedeniyle siyasi muhafazakar düşüncenin olduğu toplumlarda, toplum devrim sonrasında kendi ritüellerini, ön-yargılarını, yaşam alışkanlıklarını yaratır. Son noktada siyasi muhafazakarlık, felsefi muhafazakarlığa dönüşmek zorundadır. Ancak bu dönüşüm sırasında devrime karşı olanlar siyasal muhafazakar düşünceden, yeni toplumun değerleri yerleştikten sonra artık “eski devrimciler, bugünün muhafazakarlarına dönüşür.” ve onlarda tıpkı siyasal muhafazakarlık düşüncesi gibi başlangıçta tezatlık olmasına rağmen, yeni organik yapıyı yeni geleneklerin savunucularıdır. Ancak bu dönüşüm sancılarını toplum, özgürlüklerinin kısıtlanması ve yeni değerler karşısında anlamsızlaşarak öder. Son aşamada siyasi muhafazakarlık ortadan kalkar, geride kalan felsefi muhafazakarlıktır.\*

Felsefi muhafazakarlık ve siyasi muhafazakarlık ayırımından sonra; muhafazakarlığın gericilik statükoculuk olup olmamasına geri dönülürse, muhafazakarlığın babası Burke, muhafazakarlık aydınlanmacı akla karşı başka bir ifadeyle toplum mühendisliğini savunan akla karşı; ön yargı, dogma ve alışkanlıkları yani tek bir ad altında toplanması gerekirse “gelenek” i savunmuştur.

Burke’e göre, “önyargılar her vesilede anında uygulama alanı bulur, bilgelik ve erdem yolunu tutarlıca izlemenin yolunu belirlemiştir ve karar anında kararsız insanları yalnız bırakmaz; insanları kuşku, bocalama ve kararsızlık tehlikelerine terk etmez. Ön yargı erdemi, birbirleriyle bütünleşmeyen eylemlerin bir devamı değil, insanlar için bir alışkanlık yapar. Yalnızca önyargı sayesinde insanın ödevi doğasının bir parçası haline gelir.”<sup>140</sup> Muhafazakar-liberal Tocquevelli’ye göre; “ dogma olmaksızın hiç bir toplum gelişemez, hiçbir toplum varolamaz.”<sup>141</sup>

Muhafazakarlığın dogma ve ön yargı ya da genel anlamıyla geleneğe yaptığı vurgu, onun akıl dışı, yobaz, gerici, statükocu olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Fakat muhafazakar düşüncenin kurucusu Burke; “ Değişmenin

\* Bu çalışmada bu nedenlerden dolayı muhafazakarlık, felsefi muhafazakarlık olarak işlenecektir.

<sup>140</sup> Aktaran: GÜNGÖRMEZ, “Muhafazakarlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet”, s.4.

<sup>141</sup> Aktaran: GÜNGÖRMEZ, “Muhafazakarlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet”, s.4.

araçlarından yoksun bir devlet kendisini korumaktan yoksundur.”<sup>142</sup> diyerek bu değerlendirmenin muhafazakarlıkla bağdaşmadığını ortaya koymuştur. Muhafazakarlığın geleneklere yaptığı vurgu, onu geçmişte yaşayan ve değişimin ve yeniliğin düşmanı olduğunu göstermez. O sadece değişimin yöntemi ile ilgilenmektedir. Değişimin Fransız Devrimi’nde olduğu gibi toplum mühendisliğine soyunarak geçmişe ait ne varsa yok edilmesi yerine, geçmişten gelen ve toplum tarafından kabul gören değerlerle birlikte yavaş ve kendiliğinden gerçekleşmesi taraftarıdır.

Dolayısıyla muhafazakarlık; geçmişle gelecek arasında bir köprü ve bir bağlantıdır. Bu bağlantıyı kurarken geçmişten gelen ve bugün için toplum tarafından benimsenmeyen gelenekleri kabullenmemektedir. Eğer kabullenmiş olsaydı; köleliğin sırf gelenek olduğu için bugün muhafazakarlarca kabullenilmesi gerekirdi.

Muhafazakar düşünür Scruton’a göre; bir geleneğin desteklenmesi için üç bağımsız kritere ihtiyaç vardır: Birincisi; geleneğin şanlı bir tarihin verdiği değere sahip olması, diğeri o geleneğin bağlarının sadakatini içinde barındırıyor olması, son kriter ise; kaynaklandığı fiilden daha uzun ömürlü olması ve ona anlamını vermesidir. Aslında bu kriterlere göre bir gelenek halk tarafından kabulleniliyor ve yaşatılıyorsa, bu gelenek hiçbir nedenle dışardan müdahale edilmeden devam ettirilmelidir.<sup>143</sup>

Gelenek dışında, yeni oluşan değerler konusunda muhafazakarlık temkinlidir. Yeni olan her şeyi olduğu gibi kabul etmemekte, aralarından geçmişle gelecek arasında bağlantı kurabileceği değerleri benimsemektedir. Dolayısıyla süreklilik içinde değişimi vurgulayan muhafazakarlığın statükocu ve gerici olarak nitelendirilmesi gerçekte bağdaşmaz. Muhafazakarlık değişim resmine tepeden bakan, aristokratik bir düşünce sistemidir.

<sup>142</sup> Bengül GÜNGÖRMEZ, “Muhafazakar Paradigma: “Dogma” ve “Önyargı”, **Muhafazakar Düşünce**, Ankara: Kadim Yayınları, 1, Yaz 2004, s. 10.

<sup>143</sup> Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık**, s.54.

Muhafazakarlığı statükocu ve gerici olarak değerlendirenlere göre muhafazakarlık aynı zamanda da akıldışıdır. Bu kısmen doğru kısmense yanlıştır. Akıl olarak söz edilen aydınlanma aklıysa bu yargı doğru olabilir. Aydınlanma düşüncesinin akli “reason”dır, muhafazakar düşüncenin akli ise “wisdom” olarak isimlendirilmektedir. “Wisdom” (bilgi, hikmet) geleneksel kurumlardan ve pratiklerden doğan, kuşaklardan kuşaklara aktarılan tarihsel-sosyal akıldır. “Reason” ise; şüphe edilmez, mutlak, soyut akıldır.<sup>144</sup>

Muhafazakarlığın (felsefi muhafazakarlığın) ideoloji olup olmadığı konusundaki tartışmaya gelindiğinde; ideolojiler ve muhafazakarlığın ayrıldığı en temel nokta aklın tanımındadır. İdeolojiler akli “reason”dır, muhafazakarlıktaki akıl ise “Wisdom”dır. Soyut akıldan hareket eden ideolojilerde bireysel olan siyasal alana eklenir. Fakat muhafazakarlıkta önemli olan somut akıl yani toplumsal akıldır. Muhafazakarlık siyasal alanın toplumsal akla göre şekillenmesi taraftarıdır. Başka bir deyişle ideolojiler Aydınlanmanın akıl anlayışıyla toplumu şekillendirmeden kaçınırken, Burke’cü bir akılla (somut akıl) ani değişimlere karşıdır. Russel Kirk’e göre ideolojiler insanoğluna yeryüzü cenneti sunma çabası içine girerken, sonuçta tam tersine yeryüzü cehennemine çevirmişlerdir.<sup>145</sup>

Yukarıda belirtilen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere muhafazakarlık ne bir ideoloji ne de akıldışı, gerici ve statükocudur. O modernliğin her aşamasında kendisini yenileyebilme özelliğini içinde barındırdığından, aydınlanmadan bugüne kadar süregelen bir düşünce geleneğidir. Muhafazakarlık için önemli olan toplumsal ve kültürel değerlerin siyaset tarafından toplumun organik yapısına müdahale edilerek şekillendirilmemesidir. Muhafazakarlığın kendini süreç içinde yenilemesinin en tipik örneği, onun 19. yüzyılda Fransız Devrimi’yle ortaya çıkan ulus-devletle barışması ve milliyetçiliğin muhafazakarlığa eklenmesidir. Bunun dışında 20. yüzyılın son çeyreğinden siyasal rakibi olan liberalizmle “yeni sağ” söylemle bir

<sup>144</sup>Güngörmez, “Muhafazakar Paradigma: “Dogma” Ve “Önyargı”, s 11.

<sup>145</sup>Tony Sullivan, “İslam, Muhafazakarlık ve Demokrasi Müslüman Dünyanın Geleneğini Şekillendirmek”, **Uluslar arası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu**, İstanbul: Camev Yayınları, 2005, s. 154.



araya gelmesi onun değişimden yana olan yapısının en yakın örneğidir.<sup>146</sup> Ancak, muhafazakarlığın değişim adına feda edemeyeceği ve modernliğin her aşamasında savunduğu değerler vardır: toplum gelenek, din, aile, otorite.

### A. Muhafazakarlığın Doğuşu ve Gelişimi

Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik söylemleriyle örtüşmeyen jakoben yönetimin uygulamaları, özellikle özgürlükleri yaşatmak için giyotine başvurması, devrimi ve onun düşünsel temeli olan aydınlanmanın eleştirilmesine neden olmuştur. Aydınlanmaya yönelik eleştirilerin en kapsamlısı muhafazakar düşüncedir. Muhafazakarlık; aydınlanmaya yapılan tüm eleştirileri içinde barındıran başka bir deyişle; aydınlanmaya yönelik eleştirilerden beslenen, kimilerine göre bir ideoloji kimilerine göre ise bir tutumdur.

Robert Nisbet'in deyişyle muhafazakarlık; Fransız Devrimi'nin istenmeyen ve beklenmeyen çocuğudur. Devrimin saldırdığı Ancient Recime'nin dayanakları Burke, Haller, Bonald, Goleridge gibi muhafazakar düşünürler tarafından savunulmuştur. Muhafazakar düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Edmund Burke'e göre Fransız Devrimi "insan ruhunun hanlarını ve dinlenme yerlerini" yani siyasal iktidarla halk arasında tampon bölge olan tüm aracı kuruluşları yıkmıştır. Burke "*Reflection on Revolution in France*" (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler ) adlı eserinde Fransız Devrimci'lerini "Katliam, işkence, idam! İşte sizin insan haklarınız" diyerek jakobenlerin devrim sırasında yaptıkları devlet terörü ve cemaatleri özgürlük adına ortadan kaldıran uygulamaları nedeniyle eleştirmiştir. Devrim liderinin Robespierre'ın şu sözleri Burke'un Fransız Devrimi hakkındaki görüşlerini onaylar niteliktedir. "Devrim hükümeti özgürlüğün tiranlığa karşı despotizmidir".<sup>147</sup>

Fransız Devrimi'nin hemen ertesinde İngiltere'de Fransız Devrimi hakkında yapılan münazaralarda, Fransız Devrimi ile 1688 Devrimi arasında benzerlikler

<sup>146</sup> Fatih Türe, "Muhafazakarlık, Yeni Sağ ve AKP," **Bilim Eğitim ve Toplum Dergisi**, Cilt: 3, sayı: 12, Güz 2005, 40-56.

<sup>147</sup> Türe, "**Muhafazakarlık, Yeni Sağ ve AKP**," s. 42.

ortaya koymaya çalışılırken; Burke bu iki devrimin farklılıklarını vurgulamıştır. Burke İngiliz Devrimi için “kişileri değiştirirken kurumları tuttuğunu; oysa Fransız Devrimi’nin Kralları değiştirmeksizin (Reflection’ı yazdığında durum böyleydi.), onu ayakta tutan kurumları yıktığını“ savunmuştur. Burke, Fransız Devrimi’nin sadece kendi sınırları içinde kalmayıp tüm dünyayı, özellikle İngiltere’yi etkisi altına almasından endişelenmiştir.<sup>148</sup>

İngiliz Devrimi, Fransız Devrimi gibi bir anda gerçekleştirilen toplumu yeniden inşa etme projesi değildi. 1688 Devrimi sınıfsal yapılardaki güç ilişkilerinin kendiliğinden gerçekleşen değişiminin bir sonucuydu. Değişim Magna Carta (1215) ile başlamıştır. Magna Carta ile merkez kaç güçlerin merkezi otoriteye karşı sağladığı güç, daha sonraları zaferi kazanan sosyal sınıfın (aristokrasinin) burjuvazi ile barışçıl ilişkileriyle de harmanlanınca, kurulan tarihsel ittifak İngiltere’de toplumsal değişimin kendiliğinden gerçekleşmesini sağlamıştır.<sup>149</sup> Aslında İngiliz Devrimi tam anlamıyla toplumsal olanın siyasal alana eklenmesidir. Fransız Devrimi ise; toplumsal bir ihtiyaçtan doğmamıştır. Devrim Aydınlanma düşüncesinin kurucu aklından yola çıkarak burjuva destekli jacobinler tarafından gerçekleştirilmiş toplumu inşa etme projesidir.

Burke Aydınlanma aklından yola çıkarak gerçekleşen devrime iki nedenden dolayı karşı çıkmıştır: Birincisi toplumun ve siyasetin doğasıyla, diğeri ise insanların düşünce yetilerinin yeterliliğiyle ilgilidir. Burke; aydınlanmanın soyut aklıyla ulusun kurulmasına ya da yenilenmesine ve yeniden şekillendirilmesine karşı çıkmıştır. Bilim toplum hakkında genel bilgilere sahiptir. Ancak devlet adamı genel bilgilerle birleştirebileceği ve dikkate alması gereken birçok şartlarla da karşı karşıyadır. Şartlar sonsuz derecede ilintili, değişken ve geçicidir. Bu durumda bir ulus kurma veya bir toplumu şekillendirmeye aydınlanmacı akıldan yola çıkarak gerçekleştirmek Burke göre sadece hatalı değil zırdeliliktir; metafiziktir.<sup>150</sup>

<sup>148</sup> Fırat Mollaer, “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakarlık: Burke’ten Hayek’e.” **Muhafazakar Düşünce**, Ankara: Kadım Yayınları, 2, Güz 2004, s. 161.

<sup>149</sup> Mollaer, s. 162.

<sup>150</sup> Mollaer, s.163.

Burke ve ondan sonraki tüm muhafazakarlara göre toplum ne gevşek bağlarla birbirine bağlanmış bir fertler koleksiyonudur ne de aralarında değiştirilebilir parçaları olan bir mekanizmadır. Tüm muhafazakar düşünürlerin ortak bir toplum tanımlaması vardır: Muhafazakârlara göre toplum; geçmişten gelip geleceğe uzanacak olan ve kendisine hiçbir şekilde müdahale edilmemesi gereken organik canlı bir yapıdır. Toplumun tarihselliği; organik, canlı, farklılaşmış ve karmaşık bir yapı oluşu muhafazakarlığın altını çizdiği hususlardır. Muhafazakarlara göre; toplum hem canlı hem de işlevsel açıdan farklılaşmış bir organizma gibidir. Onun gelişimi organizmanın gelişimine benzer. Değişik evrelerden geçer ve her evresinde kendine yeni şeyler kazandırır. Toplum zamanla koşullara göre işlevi bitmiş değerleri, kurumları yenileriyle takviye eder. Bu nedenle toplumsal değişim, koşullara ayak uydurmak için kendiliğinden ortaya çıkar. Toplumsal yapılara değişimi hızlandırmak veya toplumdaki herhangi bir sınıfın çıkarı doğrultusunda değişime yön vermek amacıyla dışarıdan yapılacak müdahaleler toplumsal problemlere neden olmaktadır<sup>151</sup>

Burke'ün ifadesiyle “çok takdire şayan ve memnun edici başlangıçların çoğu zamanla utanç verici ve üzücü sonuçlar doğurmaktadır.”<sup>152</sup> Fransız Devrimi de tam da Burke'ün ifade ettiği gibi özgürlük ve kardeşlik sloganlarıyla başlamış ve giyotinle sonuçlanmıştır.

Burke'ün devrime karşı olmasının diğer bir nedeni ise; kurumların bilinen işlevlerinin dışında; ortadan kaldırılmadıkça anlaşılmayacak “zımni” işlevleri olduğunu düşünmesidir. Devrim bazı kurumları çok eski, çağdışı olarak nitelendirerek ortadan kaldırmıştır. Kurumların zımni işlevini çarpıcı bir şekilde sosyolog Seymour Martin Lisbet 1959 yılında “Siyasi İnsan” adlı eserinde ortaya koymuştur. Lisbet “saçma bir hakikat” olarak nitelendirdiği şu gözlemi yapmıştır: Avrupalı ve İngilizce konuşan tüm demokrasilerin (İngiltere, İskandinavya, Hollanda, Avusturalya, Yeni Zelanda, Kanada ) monarşi olmasına dikkat çekmiş ve

<sup>151</sup> Ömer Çaha, “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, **Uluslar arası Demokrasi ve Muhafazakarlık Sempozyumu**, İstanbul: Cemev Yayınları, 2005, s. 72-73.

<sup>152</sup> Owen Harries, “Muhafazakarlığın Anlamı”, **Liberal Düşünce**, İstanbul: Liberte Yayınları, 34, Bahar 2004, s.93.

bu durumun tesadüfî olmadığını açıklamıştır. Lisbet monarşik kurumları miladını doldurmuş hale getiren son yüzyıllardaki hızlı ve önemli toplumsal ve iktisadi değişimler sonucunda, aristokratlar, kilise mensupları gibi kaybeden grupların bağılıklarını devam ettirmede kurumların hayati rol oynadığını ileri sürmektedir. Monarşinin merkez kurumlarının devamlılığı, bu gruplar için değer verdikleri dünyanın kaybolmadığına, yeni toplumsal ve siyasal düzene ayak uydurabileceğinin teminatı anlamına gelmekteydi. Öte yandan monarşik yapıyı bir kenara atmış olan Fransa, Almanya ve Birinci Dünya Savaşı sonunda Habsburg İmparatorluğu'nun halefi durumundaki ülkelerde uzlaşma ve istikrar daha nadir karşılaşılan özelliklerdir. Burke göre devrim toplumda var olduğu sürece anlaşılamayacak “zımnı” işlevleri olan kurumları ortadan kaldırmıştır.<sup>153</sup>

Burke'ün Fransız Devrimi'ne tepkili olmasının bir sebebi, siyasal ve toplumsal düzense; diğer sebebi insan aklına olan güvensizliğidir. Burke için soyut akılla hareket eden devrimciler medeniyeti tehdit eden bir yıkımın mimarlarıdır. “Filozoflar” ve devrimciler, bir mühendislik faaliyeti içerisinde. Burke, Devrimciler toplumu yeniden yaratırken kurucu aklın soyut bilgisine başvurmalarına ve akli ve kitabi bilgilerle toplumu şekillendirmelerine karşı çıkmıştır. Burke bu tutumu, aşırılık olarak nitelendirmektedir: “Bu teorisyenlerin iddia ettikleri hakların hepsi aşırıdır ve metafizikçe haklı oldukları ölçüde, ahlaken ve politik olarak sahtedir.”<sup>154</sup>

Burke kesin hedefler belirleyen saf aklın ürünü değişim çabalarının başarısızlıkla sonuçlanacağını düşünmektedir. Bu başarısızlık aynı zamanda bir felaketin de başlangıcıdır. Toplumun organik yapısına müdahale edilmesi, zamanın süzgecinden geçen tarihsel bilgeliğin yitirilmesi anlamına gelmektedir. Burke henüz denenmemiş teori olarak tutarlı ama toplumun ve insanın karmaşık yapısı karşısında sabit çözüm yollarını öneren soyut akla karşı çıkmıştır. Burke toplumda zaman içerisinde edinilmiş ve doğruluğu pratik sonuçlarla kesinleşmiş somut aklın rehber edinilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Somut akıl toplumsaldır, soyut akıl ise bireyseldir. Bireysel akıl toplumun karmaşık ve değişken yapısını çözmekte ve ona

<sup>153</sup> HARRİES, s.91-93.

<sup>154</sup> HARRİES, s. 94.

uygun değişim önerilerinde bulunmakta sınırlıdır. Somut akıl ise geleneğin ve ön yargının tarihsel bilgeliğidir, doğru olduğu sürece toplumda varlığını sürdüren toplumun kolektif aklıdır.

Fransız devrimcileri, aydınlanma düşüncesini kendi eylemlerinin meşruluk kaynağı olarak görmeseydi; muhafazakar düşünce aydınlanma düşüncesine tepki göstermeyecekti. Devrim aslında aydınlanma ve onun soyut aklının toplumsal değişim için çözüm olamayacağıının göstergesiydi. Muhafazakar düşünceye göre; aydınlanma akli kendi ilkeleri olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik söylemleri ile giyotin ilişkisini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Aydınlanma aklının toplumsal sonuçlarını Haag çok net bir şekilde ortaya koymuştur: “Akıl, dinin yıkılmasından doğan boşluğu dolduramadı. Ne katedraller kurdu, ne de bir inanç. Kendimizi realitenin zirvesinde yapayalnız bulduk”.<sup>155</sup>

### **B. Muhafazakarlığın Vurguladığı Temel Kavram: Gelenek**

Muhafazakar siyasetin vurguladığı kavramlar, onun bireye ve topluma bakış açısının bir sonucudur. Dolayısıyla muhafazakarlığın temellerine değinmeden önce muhafazakarlığın bireye ve topluma bakış açısının net olarak ortaya konması gerekmektedir.

Muhafazakarlığa göre, insan sınırlı bir akla sahiptir. İnsanın, toplumu tarihten, tecrübeden, dinden ve gelenekten bağımsız olarak salt akla dayanarak mükemmelleştirilmesi imkansızdır. Bazı toplumsal yapılara bir veya bir grup bireyin tercihleri doğrultusunda yukarıdan müdahale etmek, onu yeniden biçimlendirmeye kalkmak sadece faydasız olmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumda uzun süren kaoslara da neden olmaktadır.

Muhafazakarlara göre; toplumsal kurum ve pratiklerin fark edilmeyen “zımni” işlevleri vardır. Bu “zımni” işlevler karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Toplumdaki “zımni” işlevlerden birini ortadan kaldırmak diğer “zımni” işlev gören

---

<sup>155</sup> Aktaran: Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık**, s.23.

ve birbiriyle bağlantılı kurumları da etkilemektedir. Başka bir deyişle; nasıl ki insan vücudunda her bir organın bağlantılı işlevleri varsa, toplumunda bu organların işlevini gören kurumları vardır ve bu kurumların işlevlerini salt akıl yoluyla anlamak imkânsızdır.<sup>156</sup> Muhafazakarlara göre devrimciler ve reformcular toplumun bu önemli özelliğini algılamakta güçlük çekmektedirler.

Rasyonalist yaklaşımlar sergileyen Fransız ve Rus Devrimi (1917), muhafazakarların bu yaklaşımlarını haklı çıkartmıştır. Fransız Devrimiyle yüz binlerce insan ölmüş, bu devrim sonrasında Fransa uzun yıllar istikrarlı bir siyasi yapıya kavuşamamış ve rejim arayışları içerisine girmiştir. Rus Devrimi de Fransız Devrimi gibi toplumsal gerginliklere neden olmuştur. Stalin'in şekillendirdiği hayat Çar'inkiyle kıyaslandığında, son derece baskıcı ve katliamlarla dolu olduğu hatırlanınca rasyonalist yaklaşımların toplumsal felaketlere neden olduğu çok açık ortadadır.

Muhafazakarların Rus ve Fransız Devrimi'ne karşı tepkili yaklaşımları İngiliz ve Amerikan Devrimleri için geçerli değildir. Çünkü İngiliz ve Amerikan Devrimleri, otoriteye karşı çıkarken tarihten gelen özgürlükleri korumayı amaçlamıştır. Dolayısıyla diğer iki devrim gibi bu devrimler yukarıdan-aşağıya toplum mühendisliği anlayışıyla gerçekleşmiş devrimler değil, tam tersine aşağıdan yukarıya toplumsal tepkilerin sonucunda ortaya çıkmış devrimlerdir. Dolayısıyla devrime yönelik muhafazakar eleştirileri tartışırken, muhafazakarların eleştirilerini, toplumu yeniden kurmayı amaçlayan radikal değişim projelerine yönelttiklerini belirtmek gerekir.

Muhafazakarlığa göre toplum ve onu oluşturan değer ve kurumlar, bireyin bilinçli dizaynı olmayıp kendiliğinden süreç içerisinde oluşmuştur ve onlarda toplumsal tecrübenin ürünü olan bir bilgelik vardır. Birey de ancak aile din, gelenek gibi toplumsal kurumlar ve değerlerle ilişkisi ölçüsünde anlam kazanır. Bu kurumlar ve değerler bireyin toplumla olan etkileşiminde önemli aracı kurumlardır ve bireyin eksik yönlerini tamamlar. Toplumsal değer ve kurumlar bireyin topluma eklenmesi

<sup>156</sup> Bekir Berat Özipek, **Muhafazakarlık Akıl Toplum Siyaset**, 2.b. Ankara: Kadim Yayınları, 2005, s. 69-71.

sağlamaktadır. Thomas Fleming'e göre; mükemmel olmayan insanı olgunlaştıran ve ona asıl kimlik kazandıran ve ona bir geçmiş ve gelecek duygusu veren toplumsal kurumlar ve değerlerdir.<sup>157</sup>

Gelenek terimi, insanlık tarihi boyunca çoğu insanın yaşamının içinde olmuştur. Fakat gelenek kavramına düşünürlerin çok az ilgi duymuş oldukları dikkat çekmektedir. Bunun en temel nedeni geleneğin terim olarak kullanılmasının son iki yüzyılın eseri oluşu olarak düşünülebilir. Çünkü Aydınlanma Dönemi'ne kadar gelenek ve görenek yaşamın her alanında egemen olduğundan böyle bir kavrama tartışma konusu olarak ihtiyaç duyulmamıştır. Demek ki gelenek terimi modernizmin bir yarattısı olmaktadır.<sup>158</sup>

Modernizmin etkisiyle gelenek, modern dünyanın bakış açısından tanımlanmaya çalışılmaktadır. Tanımlama ihtiyacının birincil nedeni, modern dünyanın bilimselliğine uygun olarak sosyolojik düşüncenin önem kazanması ve muhafazakarlığın temel taşı olan *gelenekçiliğin* insan hayatındaki yerinin gerekliliğinin, nedenler ortaya konularak ve aynı zamanda tartışmaya açılarak sunulması kaygısıdır. Özetle günümüzde, gelenekçi olarak adlandırılanların kendilerini savunma biçimleri oldukça moderndir.

Gelenek günümüzde karşılaşılan en karmaşık terimlerden biridir. Gelenek teriminin Arapça karşılığı olan *an'ane* aslında bir hadis terimi olup, hadislerin bir kişiden diğerine aktarılması sırasında söylenen “an fulânin an fulânin” lafzına verilen isimdir.<sup>159</sup> Geleneğin, İngilizce karşılığı olan tradition kelimesi, Latince “bir şeyi saklaması için bir başkasına verme veya iletme” anlamına gelen *tradere*'den türetilmiştir. Bu kelime ilk başta Roma hukuku bağlamında, miras hukukuna karşılık olarak kullanılmasının yanı sıra mistik anlamda, ilahi bir geleneğe bağlanarak uhrevi bir kurtuluşa ermek, bir bilginin elden ele aktarılması, bir öğretiyi başkalarına iletme, teslim etmek ya da ihanet etmek gibi iki zıt anlamı birden içeren bir

<sup>157</sup> Bekir Berat Özipek, “Muhafazakar Siyasetin Temelleri”, **Liberal Düşünce**, İstanbul: Liberte Yayınları, 34, Bahar 2004, s.12.

<sup>158</sup> Antony Giddens, **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, İstanbul: Alfa yayınları, 2000, s.55.

<sup>159</sup> Mehmet Vural, “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, **Doğu-Batı Dergisi**, 25, 2003, s.161

paradoks da dahil olmak üzere, bir çok anlama gelmektedir.<sup>160</sup> Gelenek en genel anlamıyla, dini boyutlarıyla bir sürekliliği ve devamlılığı ifade etmektedir.<sup>161</sup> Çoğu zaman gelenek dendiğinde belli bir yolu izleme, belirli davranışları ortaya koyma veya önceden toplum içerisinde süreklilik kazanmış bir şeyi devam ettirme anlaşılmaktadır.

Gelenek kavramı, genel anlamda sosyal hayata yansımaları dikkate alındığında aktarma, elden ele nakletme anlamları ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan inançlar, uygulamalar, sanatlar, kurumlar ve tecrübelerin gelecek kuşaklara aktarıldığı, kuşakların bu sayede bilgi birikimini öğrenebildiği araçtır.

Muhafazakarlığa göre toplum düzen ve otoritesiz varlığını sürdüremez. Toplumun varlığını sürdürmesini sağlayacak kurucu değerlerden birisi de geleneklerdir. Toplumun kurucu değerleri akla değil tecrübeye dayanmaktadır. Toplum ortak hafızası, kimliği, kişiliği tecrübeyle edinmiş olduğu geleneklere dayanmaktadır. Toplum bu değerlerden soyutlandığı zaman hafızasını kaybetmiş demektir. Tecrübe ve onun ürünü olan toplumsal değerler bir toplumdaki temel sosyolojik ve siyasal kurumların, yasaların ve ahlaki değerlerin temelini oluşturmaktadır. Toplumsal değerlerde yaşanan çözümler bireylerin, devletin meşruluk temellerinin sorgulamasına neden olmaktadır. Dolayısıyla tecrübelerden süzülüp gelen gelenekler bireyi engelleyen değil, aksine koruyan ve sistemle barışık hale getiren pozitif değerlerdir.<sup>162</sup>

Geleneği kadim bilgeliğin toplumsal ilişkilere yeniden uyarlanması olarak tanımlayan Schwarz “geleneği bir aktarma kapasitesi” olarak açıklar. O’na göre gelenek, eskiden elde edilen birikimlerin sadece aktarılmasıyla kalmamaktadır. Tarih boyunca var olanları yeni var olanlara uyarlayarak bunların birbiriyle bütünleşmesini temsil eder.<sup>163</sup>

<sup>160</sup>Vural, “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”,s.161.

<sup>161</sup>VURAL, “Gelenek Ve Dinlerin Aşkın Birliği”,s. 162

<sup>162</sup>ÇAHA, “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, s. 72-73.

<sup>163</sup> Halis ÇETİN, “Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek” **Muhafazakar Düşünce**, 3, Kış 2005, s. 157.



Toplum kendi faydasına görmediği gelenekleri kendiliğinden yok eder. Bu yüzden, gelenek, hem siyasal, hem ekonomik hem de hukuksal bir fayda ilişkisinin ve kabulünün ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Geleneğin bu pratik-pragmatik tutumu muhafazakarlığın dinamiğini oluşturmaktadır.<sup>164</sup> Geleneğin faydalı olduğu sürece varlığını sürdürebilmesi, onun geçmişe ait bir kavram olmadığını aksine geçmişle gelecek arasında köprü kurduğunun göstergesidir. O geçmişten gelen değerleri bugüne taşıırken, bugünün koşullarında fayda sağlamayanların tamamını terk eder. Başka bir deyişle geçmişten bugüne veya geleceğe bir değer kendiliğinden aktarılmışsa o faydalıdır.

Geleneğin bir tarafında toplumsal yaşam kültürü bir tarafında siyasal iktidar vardır. Siyasal iktidar için, olmazsa olmaz şart olan, kendi iktidarını genel kabul görmüş bir nedene dayandırma sorunu gelenekle çözümlenirken, toplumu yığınlardan ya da kalabalıklardan ayıran yine gelenektir. Muhafazakarlığa göre; gelenek birey, toplum ve siyasal iktidar ilişkilerinde bireyi toplumla toplumu da siyasal iktidarla bütünleşmesiyle bir “güven” ortamı yarattığı için önemlidir.<sup>165</sup>

Geleneğin bireyler üzerindeki en temel etkisi, onlara toplumsal bilinç vermesidir. İnsanlar, ortak kültür, işbölümü, dayanışma, ödev ve sorumluluk, kısıtlılık ve ayrıcalıklar konusundaki bilgilerini ve ötekilerle olan ilişkilerin yasalarını kendiliğinden gelenek sayesinde öğrenir. Gelenek toplumsal bilinç vermesi dışında insanların hayatında kutsal ve sürekli alanlar oluşturur. Geleneğin oluşturduğu bu alanlar insanların yabancılaşmasını ve yalnızlaşmasını engellemektedir.

Geleneğin, bugünün bireyleri ve toplumsal değerleri tarafından meşrulaştırmaya ihtiyacı yoktur. O gücünü geçmişten alır. “Gelenek kendi kendini meşrulaştıran tek iktidar kaynağı olduğu, müdahale edilemez sebep-sonuç ilişkilerinin kurallarını kendisi yarattığı ve insanların farkına bile varmaksızın

---

<sup>164</sup>Tanıl Bora, **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s.54-55.

<sup>165</sup>Çetin, s.159-161.

uyduğu, kutsallıklar ve üstünlükler atfettiği yasalara, sembollere, mitolojilere, ritüellere sahip olduğu için güçlüdür.”<sup>166</sup>

Muhafazakarlığa göre; geleneklere dayanmayan siyasal iktidar meşru değildir. Toplumsal norm ve değerler sistemin gönüllü olarak kabul etmediği hiçbir güç siyasal iktidar olamaz. Muhafazakarlığa göre siyasi iktidarı diğer iktidarlardan ayıran en temel fark toplumun ona gönüllü olarak itaat etmesidir. Toplumun siyasal iktidara gönüllü itaati sağlayan da geleneklerdir. Çünkü muhafazakarlık toplumsal olanın siyasal alanda aktarılmasını savunmaktadır. Bu noktada gelenekler toplumsal olanı siyasal alana aktarır.<sup>167</sup>

Muhafazakarlığın gelenek dışında üzerinde ısrarla durduğu din, aile, otorite gibi kavramlar birbiriyle iç içe geçmiştir. Geleneği toplumda kabullenilmiş değer ve kurumlar olarak tanımlamak gerekirse; din aile, otorite kabullenilmiş değer ve kurumların açılımıdır. Bu kavramlar gelenekten bağımsız olarak algılanamaz. Bu durumda geleneğin bu kavramlarla olan ilişkisinin açıklanması gerekmektedir. Çünkü toplumu canlı bir organizmaya benzeten muhafazakarlığa göre; gelenek toplumun gövdesiyse bu kavramlarda gövdeden beslenen dallar gibidir. Ya da insandan yola çıkarılarak açıklamak gerekirse; gelenek bir toplumun hafızası beyni ise; din aile ve otorite bu hafızayı zaman içerisinde değiştiren güncelleyen unsurlardır. Bu nedenle bu kavramları birbirinden ayırmak yerine geleneğin unsurları olarak değerlendirebiliriz.

Gelenek ayrıca din ile bağdaştırılarak tanımlanmaktadır. Nasr'ın tanımlamasına göre, “En evrensel anlamda, geleneğin, insanı ilahi olana bağlayan ilkeleri, yani dini içerdiği düşünülebilir. Bir başka açıdan din, esas itibariyle gökten indirilen ve insanı kaynağına bağlayan ilkeler olarak düşünülebilir. Bu durumda gelenek, daha sınırlı bir anlamda bu ilkelerin uygulanması şeklinde görülür. Gelenek, çekip çıkartılamaz biçimde dine ve vahye, kutsallığa düzenli biçimde aktarılmasına bağlıdır. Gelenek Batı düşüncesindeki sophia perennis, Hindulardaki sanatana

---

<sup>166</sup> ÇETİN, s. 155.

<sup>167</sup> ÇETİN, s. 161-162.

dharna, ve Müslümanlardaki ebedi bilgelik kavramıyla çok yakından ilgilidir.”<sup>168</sup> Ancak bu tanım, din ile geleneğin aynı şeyler olduklarını belirtmez. Din, hakikat olarak kabul edilirken, gelenek hakikatin maddi yüzünü oluşturur. Din, dünyevi uygulamaları ile zamanla bir toplumda gelenek haline dönüşmektedir.

Dinin, yani hakikatin yansıması olarak görülen gelenek, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanmacılarının hakikate ulaşmada aklın aracılığının gerektiği fikrinin aksine asıl yol olarak görülmüş, özellikle de Kilise geleneğinin araç olabileceği savunulmuştur.<sup>169</sup> Genel olarak bu görüştekilerin asıl iddiası, doğru olana modern bilim ve felsefeyle değil, toplum hayatının tüm sorunlarını kapsayan gelenek ve onun otoritesiyle ulaşılabileceği ve Aydınlanma çağı ve onun değerlerinin reddidir. Nasr, Guenon, Schuon gibi pek çok önde gelen muhafazakar düşünürü göre gelenek, geleneksel yaşam tarzının, düşünce biçiminin, ahlakının, hukukunun, siyasal ve sosyal bünyesinin, bilimlerin, sanatların, hasılı geleneksel bir medeniyette varolan her şeyin içine sinmiştir.<sup>170</sup> Muhafazakar düşünürlerin birçoğuna göre, aydınlanma döneminden önce neredeyse tüm toplumlar dine dayalı toplumsal hayatlar yaşadıklarından dini atmosfere, Tanrı Bilinci’ne, otoriteye, hiyerarşiye ve saygıya kendiliklerinden sahiptiler; dolayısıyla gelenek, toplumsal hayatta boş hiçbir alan bırakmamasıyla ve istikrarı sağlamasıyla devletin meşruiyetinin temeli olmalıdır.

Geleneğe din ile ilişkisinde bakılırken, Doğu ve Batı kültürlerindeki önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Batı’da İslami anlamıyla din kelimesinin karşılığının “religion” değil, olsa olsa “tradition” olabileceğini söylemektedir.<sup>171</sup> Aynı şekilde Nasr’da Katoliklerde “tradition” kavramının bir doktrinin veya vahyin elde ele aktarılması anlamında olduğunu söylemektedir. Bu açıdan Batı’da geleneğin temsilcisi Katolik Kilise’dir. Geleneğin özelliklerinden olan hiyerarşi, otorite, sosyal ritüeller Katolik Kilisesi’nce yaşatılmaktadır. Özetle Batı’da din gelenekleşmiş, din gelenek ile beslenmiştir. Buna delil olarak, Hıristiyanlığın, Kur’an-ı Kerim gibi ilahi bir mesaj şeklinde değil de; din büyüklerinin öğretilerinden derlemeler

<sup>168</sup> GÜNGÖRMEZ, “Muhafazakarlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet”, s.163.

<sup>169</sup> VURAL, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, s. 51.

<sup>170</sup> VURAL, “Gelenek Ve Dinlerin Aşkın Birliği”, s. 164.

<sup>171</sup> VURAL, s.168.

biçiminde oluşu gösterilebilir. Bundan dolayı Batı’da din, gelenekle özdeş görülmektedir. Dolayısıyla Batılıların geleneğe yükledikleri anlam ile Doğuluların geleneğe yükledikleri anlam birbirinden çok farklıdır.

Modernizmin geleneği tanımlaması ise, 18. yüzyıl Aydınlanma’sından bu yana yürürlükte olan modern toplumun özelliklerini negatife çevirmek biçimindedir. Bu şekilde gelenek, tarımsallık, kırsallık, tarihdışılık ve benzeri şekillerde tanımlanmaktadır.

Bu bakış açısıyla geleneğe kötü ününü kazandıran modernizmin değerlerini belirleyen Aydınlanmadır. Aydınlanmanın önde gelen simalarından Baron D’holbach bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “Eğiticiler nicedir insanların gözlerini cennete baktırmıştı; şimdi bu bakışları yeryüzüne çevirmek gerekiyor. Anlaşılmaz bir teoloji, gülünç fabllar, bir türlü çözülemeyen esrarlar ve çocukça törenlerden bitap düşmüş insan zihni, kendini doğaya, anlaşılabilir nesnelere, akla uygun hakikatlere ve yararlı bilgilere açmalıdır. İnsanların boş kuruntuları ortadan kaldırılırsa, mantıklı düşünceler, ebediyen hata yapmaya yazgılı bu kafalara hemen girecektir.”<sup>172</sup> D’holbach, bu tanımında geleneği budalaca bir şey olarak tanımlarken, onun gerçek yüzünü ve etimolojisini ve tarihselliğini gözden kaçırmış, geleneği fazlasıyla basite indirgemiş gözükmemektedir.

Fransız Devrimi ile Aydınlanma projesi öncülüğünde insanlar Ortaçağ’a ait geleneksel köklerinden, Jean Jacques Roussaeu’nun, “insanlar özgür olmaya zorlanmalıdırlar.”<sup>173</sup>, deyişiyle de belirttiği üzere, cemaatlerinden kopmaya zorlanarak, özgürleştirileceklerdi. Hayatın her alanı akılcı bir biçimde şekillendirilecek, önyargılardan ve hurafelerden arındırılacaktı. Bunun için toplum hurafe ve dogmaların kaynağı olan her türlü kurumdan arındırıldı. Loncalar, dinsel cemaatler, diğer birçok özerk kurum yasalarla saf dışı bırakıldı. Rossaeu’nun Toplum Sözleşmesi’nde, “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez parçası kabul ederiz”<sup>174</sup>

<sup>172</sup> GİDDENS, S.53.

<sup>173</sup> Jean Jacques ROUSSAEU, **Toplum Sözleşmesi**, İstanbul: Adam Yayınları, 2001. s.26

<sup>174</sup>Roussaeu, s. 26

cümlesiyle genel irade altında tanımladığı “politik cemaat” fikri popülarite kazandı. Devrim sonrasında modern devlet Rousseau’nun genel irade fikriyle atomize haldeki bireylerden oluşan ve devletin Tanrı fikri vs. gibi toplumdan silinen dogmalara ihtiyaç duymaksızın doğrudan doğruya mutlak gücünü empoze edebildiği seküler bir cemaat formu olan “politik cemaat” doğdu. Böylece insanlar artık çeşitli cemaatlerin veya cemiyetlerin üyeleri olarak değil yurttaşlar olarak varolacaklardı. Dini değil politik kimlikleri ile yaşayacaklardı ve bundan böyle kendilerini korumak üzere yalnızca toplumdaki tüm gücü ve otoriteyi elinde tutan merkezi, monistik devlete ihtiyaç duyacaklardı. Buradan anlaşılacağı üzere; gücün merkezileşmesi ve toplumun bireycileşmesi birbirlerine paralel süreçler olmuştur. Devlet, bireylerin cemaatlerini vb. kurumlarını terk ederek güçsüzleşmesi ile güç kazanmıştır.

Dinin geleneğe eklenmesini sağlayan ortak bir “bilgi” tanımıdır. Her ikisi de gnosis (hikmet, Wisdom ) ile algılanabilir. Fakat episteme ve gnosis birbiriyle çelişmez. Gnosis, hayatta doğrudan doğruya yaklaşamayacağımız; ancak nihai olarak yegane önemde bir şeyin olduğunu varsayar. Bu nedenle episteme “bilgi” seviyesini aşar. Başka bir deyişle gnosis, “episteme”nin kabulleri ile uzlaşırken, onunda üzerindeki “şey”lerin bilgisini açıklama yetisine sahiptir. Bu noktada gelenek ve din de ancak “episteme” dışında anlamlandırılabilir. Muhafazakarlığın insanı sınırlı bir varlık olarak nitelendirilmesinin sebebi de “gnosis” bilgisine erişememesidir.<sup>175</sup>

Geleneğin şifresi ritüellerde gizlidir. Ritüeller, iletişime hazır bir sahada, toplumsal, duygusal ve estetik tecrübenin birbiri içinde eriyip kaynaşması olarak tanımlanabilir. Aslında ritüeller geçmişte tanrısalla kurulan canlı bağların tekrar güncellenmesidir. Dolayısıyla ritüellerde her kültürün insanının sentez bir ethosu (ruhu) gizlidir. Başka bir deyişle, insanların yaşama biçimi, hayatı kavrayış şekilleri ile ahlaki estetik stil ve yapısının bir sentezi dini sembollerde gizlidir.<sup>176</sup> Demek ki dini semboller ve ritüeller o kültür insanının, dünyaya dair bilgilerinin, davranış biçimlerinin somutlaşmış halidir. Bu nedenle aslında dini ritüel ve semboller birer gelenektir. Çünkü onlar zaman içerisinde kendiliğinden oluşmuş ve geçmişten bugüne süreklilik içinde aktarılmıştır.

<sup>175</sup> Aliye Çınar, “Din, Ahlak ve Gelenek”, **Muhafazakar Düşünce**, 3, Kış 2005, s. 77.

<sup>176</sup> Çınar, s. 78.

Kutsal metinler ve kutsal metinlerde yer alan peygamberlerin varlığı ya da anlaşılması noktasında gelenekler son derece önemlidir. Kutsal metinleri anlaşılır kılan ona getirilen yorumlardır. Gelenek ise; metinde biriken anlamdır. Fakat kutsal metnin fiziksel var oluşu ve anlaşılması ayrı iki noktadır. Bu noktada kutsal metnin anlaşılması gelenekler aracılığıyla gerçekleşir. E. Shils'e göre; yorumsuz metinden hiçbir anlam çıkarılamaz ve onun hayatın içinde olması imkansızdır.<sup>177</sup>

Kutsal metinlerden önceki süreçte, peygamberlerin vahye muhatap oluşu ve onu bir mesaj olarak algılaması bir gelenek çerçevesinde işler. Peygamberler muhataplarına daha sonra anlam bulacak sözlerle hitap ederler. Bu sözler ortak bir gelenekten alınır. Dolayısıyla gelenek peygamberlerin anlaşılmasında önemli bir etkidir. Klasik bir örnekle; Hz. Musa'nın halkı, Hz. Musa ile Hz. İbrahim arasındaki ünsiyetin farkında olduğu gibi, İlahlarının da atalarının ilahları olduğu uyarısını alırlar. Hatta İbrahim'in tevhidin tezahürü olduğu kültürel hafızalarında zaten vardır.<sup>178</sup> Ancak İbrahim'i gelenekte, Hz. İbrahim tevhidin tezahürü olmasına rağmen, kökensel olarak akraba olan dinlerin çatışması oldukça önemlidir. Ancak bu çatışma gelenek kavramıyla açıklanabilir. Bu çatışma fiziki anlamdaki kutsal metinlerin çatışması değil, farklı kültürlerin metinlerde biriktirdiği farklı anlamların çatışmasıdır.

Muhafazakar düşünceye göre; din toplumun omurgalarından birini oluşturmaktadır. Nasıl ki otorite, ekonomi, mülkiyet toplumun fiziksel bedenini oluşturuyorsa din de toplumun ruhsal bedenini oluşturmaktadır. Muhafazakarlığa göre dininden soyutlanmış bir toplum ruhundan soyutlanmış bir toplum olarak nitelendirilmektedir. Muhafazakârlık dine bu derecede önem vermesine karşın, teokratik bir din ve siyaset anlayışı yoktur. Muhafazakarların dini önemsemesinin nedeni, dini toplum için bir ahlaki, toplumsal dayanışma, aidiyet duygusunu geliştirme, manevi beraberliği sağlama kaynağı olarak görmesidir. Muhafazakarlığın bu düşüncelerin anlamlığını kanıtlayan önemli çalışmalardan biri olan Durheim'ın

---

<sup>177</sup> ÇINAR, s.79.

<sup>178</sup> ÇINAR, s.80.

“İntihar” çalışmasının sonuçları; dini inançlarını kaybetmiş Protestan toplumlarda intihar oranlarının arttığını göstermektedir.<sup>179</sup>

Muhafazakar bir düşünürün dinin toplumsal işlevinin önemine vurgu yapması onun dindar olduğu anlamına gelmez. Çünkü muhafazakar düşünür dini sadece bireysel bir kurtuluş ve manevi tecrübe olarak görmez, muhafazakara göre din, toplumsal bağları güçlendiren sosyal birleştirici özelliğiyle de muhafazakar için özel önem taşımaktadır. Fakat “dincilik” toplumu dini değerler doğrultusunda değiştirmeyi amaçlayan toplum mühendisliği anlayışı vardır. Bu anlayış muhafazakarlığın kendiliğindenci bakış açısıyla uyuşmamaktadır.<sup>180</sup>

Muhafazakarlara göre aile toplumun en küçük birimi değil, üstlendiği fonksiyonlar itibariyle temel taşıdır. Muhafazakar düşünürlere göre ailenin üç temel işlevi vardır: Neslin devamı, sosyal rehabilitasyon ve sosyalleşme. Bu özellikleriyle aile toplumun temel taşıdır. Ailenin ön önemli özelliklerinden biri ise; toplumsal değerlerin yeni nesillere aktarılmasıdır. Dolayısıyla aile değer aktarımı konusunda köprü görevi görmektedir. Bu yönüyle aile toplumdaki değişik gelenek-göreneklerin, dini inançların, kültürlerin aktarılmasında temel rol oynayarak toplumdaki çeşitliğin korunmasında da etkin rol oynamaktadır. Muhafazakarlar için aile bireylere kimlik kazandırılması konusunda son derece önemli rol oynamakta ve bu kimlikler üzerinden toplumsal dayanışmaya sevk etmektedir. Ailedeki bağların zayıflaması toplumsal değerlerin de zayıflamasının ilk adımıdır.

Muhafazakârlara göre; mülkiyetin temeli olan aile bu özelliği nedeniyle de toplumsal düzeni sağlamada önemli rol oynar. Bodin mülkiyeti bireye değil, aileye ait bir hak olarak görür. Bodin’e göre aile ile devlet arasındaki en önemli fark devlet egemenliğe, aile ise mülkiyete sahiptir. Tarihte Platon’dan başlayıp Marks’a kadar uzanan çizgide mülkiyet ve aileyi ortadan kaldırma düşüncesi gelişmiştir. Bu

<sup>179</sup> ÇAHA, “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, s. 77.

<sup>180</sup> Mustafa ERDOĞAN, “Muhafazakarlık Ana Temalar”, **Uluslar Arası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ankara: Cemev Yayıncılık, 2005, s.28.

düşüncenin aksine muhafazakarlık, aile ve mülkiyeti toplumsal düzenin temeli olarak görmekte ve ısrarlı bir şekilde savunmaktadır.<sup>181</sup>

Muhafazakarlığa göre mülk edinme ve onu koruma hakkı iyi, sağlıklı bir toplumsal düzen için kaçınılmazdır. Mülkiyet insana toplumda bir yer sağlamakta ve zamanla toplumun bazı üyelerinin kendi yetenek ve zekalarını geliştirerek, toplumu yönetmesine izin vermektedir. Mülkiyetin yanlış kullanılması gerçeği, onun iyi ve sağlıklı bir toplum ve devlet oluşturulmasında oynadığı rolün önemini azaltmamaktadır.

Muhafazakarlık için mülkiyet bireylerin devletten bağımsızlığını sağlayan önemli bir araçtır. Mülkiyet hakkı sayesinde toplum, devletin ya da hükümetlerin toplumu olumsuz etkileyen kararlarına karşı kendisini koruma imkanını elde eder. Muhafazakarlık mülkiyete hak olduğu kadar sorumluluk olarak da bakmaktadır.<sup>182</sup> Mülkiyete sadece hak olarak bakmak muhafazakarlığın birey karşısında toplumu esas almasından kaynaklanmaktadır.

Liberalizmle muhafazakarlık mülkiyet hakkı konusunda aynı görüşleri paylaşmaktadır. Fakat liberalizm mülkiyet hakkını öne çıkarırken, muhafazakarlık mülkiyetten doğan sorumluluğu vurgular. Muhafazakarlığın mülkiyetten doğan toplumsal sorumluluğu vurgulamasının nedeni; bireyi sınırlı bir varlık olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Muhafazakarlığa göre; toplumsal düzenin temeli mülkiyet ve otoritedir. Devletin ve düzenin korunması ve süreklilik sağlanması mülkiyet ve otoriteyle mümkündür. Dolayısıyla toplumsal düzen ve mülkiyet özgürlüğün temelini oluşturmaktadır. Düzenin korunması bireyler açısından mülkiyetin, dolayısıyla temel hak ve özgürlüklerin korunması anlamına gelmektedir.<sup>183</sup> Ancak temel hak ve özgürlükler İnsan Hakları Sözleşmesi'nden kaynaklanan özgürlükler değildir. Temel

<sup>181</sup> Çaha, “**Muhafazakar Düşüncede Toplum**”, s.79.

<sup>182</sup> Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık**, s. 45.

<sup>183</sup> Vural, s. 45.



hak ve özgürlükler kazanılmış ve toplumda bireylerin kendiliğinden elde ettiği hak ve özgürlüklerdir.

Muhafazakarlığın din gelenek ve aile üzerine yaptığı vurgu, toplumu sözleşme sonucunda oluşan mekanik bir toplum olarak algılayan yaklaşımlardan ayrılmasına neden olur. Muhafazakarlara göre toplum sonradan oluşturulan suni bir şey değildir. Aksine toplum bireyden önce gelir ve insanı biyolojik bir varlık olmaktan çıkartıp, toplumsal ve kültürel anlamda gerçek bir varlığa dönüştürür. Bu anlamda muhafazakarlara göre toplum insanın gerçek doğasıdır.

Muhafazakar düşünürlerin çoğunluğunda devlete saygı önemli yer tutmaktadır. Onlar için devlet sınırlı aklıyla hareket eden insanın anarşiye yönelmemesinde güçlü bir engeldir. Fakat muhafazakarlık her ne şekilde olursa olsun toplum karşısında devleti koruyan siyasi gelenek değildir. Çünkü devleti yöneten siyasal iktidar sahipleri de diğer insanlar gibi sınırlı akla sahiptir.

Muhafazakarlık gerekli durumlarda toplumsal refah için devleti büyütmeyi zorunlu görebilmektedir. Normal koşullarda serbest piyasa ekonomisi yararlıdır. Ancak liberallerin aksine önemli hedefler söz konusuysa serbest piyasa ekonomisinden vazgeçilebilir. Öte yandan liberaller serbest piyasa ekonomisini toplumdaki önemli değerlerin tek paylaştırıcısı olarak görürler. Bu anlamda liberaller sınırlı bir devlet talep ederler. Liberallere göre devletin sınırı artıkça özgürlükler kısıtlanır. Muhafazakarlıkta ise devletin yerine getirmesi gereken işlevler vardır. Devletin devletin en önemli işlevi toplumsal kurumların ve değerlerin içte ve dışta korunmasıdır. Ancak Muhafazakarlık devletin kurumları ve değerleri korurken onu rasyonalist görüşlerle müdahale etmesine de karşı çıkmaktadır. Kısacası muhafazakarlık için devlet toplumsal olanı koruduğu sürece önemlidir ve devlet olma gücüne sahiptir.<sup>184</sup>

Muhafazakarlığın devlet sisteminde hukuk düzenin temelidir. Muhafazakarlık hukuk konusunda bilinçli bir yapımı, başka bir ifadeyle insan aklıyla oluşan anayasa

---

<sup>184</sup> Vural, s. 46-47.

yerine herhangi bir ülkede toplumsal organizmanın kendi işleyişi içerisinde kendiliğinden oluşan doğal anayasa fikrini vurgulamaktadır. Muhafazakar düşünürlerin çoğu gibi Maistre de, doğal anayasayı yazılı anayasaya tercih etmektedir. Bu konuda şöyle demektedir: “her anayasa kelimenin tam anlamıyla bir yaratılış olup, bu yaratılış, insanların kudretinin ötesindedir. Yazılı bir anayasa, ancak ondan önce mevcut ve yazılı olmayan bir anayasanın ilan edilmesidir. İnsan kendi kendisine hak bağışlayamaz. O sadece üstün bir güç tarafından kendisine bağışlanmış olanı savunur; bu haklarda iyi geleneklerdir: iyidir çünkü yazılı değildir; başlangıcı veya onları kendisine atfedeceğimiz bir müellifi yoktur.”<sup>185</sup> Muhafazakarlığın içtihat hukukunu tercih etmesinin nedeni kanun koyucunun diğer insanlar gibi sınırlı bir varlık olmasıdır.

Son olarak, gelenek ile modern düşüncenin ürünü sayılan özgürlük, bireycilik vb. kavramlarının birbirlerine gerçekten zıt olup olmadıkları üzerinde durmakta fayda vardır. Bu soruya yanıt “değişim” kavramı ile ilişkilendirilerek verilebilmektedir. Geleneksel olduğu sanılan birçok şey aslında son birkaç yüzyılın eseridir.<sup>186</sup>

Geleneklerin değişime kapalı oldukları düşünülmektedir. Ancak bu varsayımın, boş bir önerme olduğu çeşitli örneklerle kanıtlanabilir. Örneğin; İskoçlar ulusal kimliklerini kutlamak üzere bir araya toplandıklarında, geleneklere uygun olarak, her klanın kendine özgü ekose kumaşından yapılan eteklikler giyer ve törenlerini gayda eşliğinde yaparlar. Bu İskoçlarda bir ritüeldir. Kısa eteklik geleneksel olmakla birlikte, İskoç sembollerinden biri oluşu oldukça yakın tarihe dayanmaktadır. Kısa eteklik, on sekizinci yüzyılın başlarında, Lancashire’lı bir İngiliz sanayici olan ve Highland’lıların giyim tarzını işçilerin daha rahat edebileceği bir şekilde çevirmeyi hedefleyen Thomas Rawlinson’un bir icadı gibi görünmektedir. Eteklikler sanayi devriminden sonra icat edilmişlerdir. Amaç ise eski zamanlardan gelen gelenekleri korumak değil, aksine, Highland’lıları fabrikalara getirebilmektir. O halde, saf gelenek diye bir şey yoktur. Tüm gelenekler farklı fikirlerden beslenerek

---

<sup>185</sup> Vural, s.47.

<sup>186</sup> Giddens, s.51.

günümüze gelmiş ve halen de değişmektedir.<sup>187</sup> Geleneklerin değişime kapalı olduklarını düşünmek bu nedenle boştur. Gelenekler zaman içerisinde değişime uğramıştır.

Bu verilerden yola çıkarak, gelenek ve göreneğin her zaman yaşamımızda varolduğu söylenebilir. Gelenek fikrini yaratmak ve modernliğin karşısına koymak yine modernizmin eseri olmuştur. Aydınlanma düşünürlerinin geleneği dogma ve cehaletle özdeşleştirmelerinin nedeni; kendi yaklaşımlarını haklı çıkarma çabalarındandır. Aydınlanma, muhafazakar geleneğin otoritesini yok etmeyi ve yerine kendi otoritesini meşrulaştırmayı amaçlamıştır. Bu açıdan bakıldığında modern düşünce, aklın ve bilimsel bilginin saf ışığıyla yeni gelenekler icat etmekten öteye gidememiştir. Çünkü, geleneksellik herhangi bir özsel içerikle bağdaşabilecek niteliktedir. İnsan zihninin tamamlanmamış tüm modelleri, tüm inanç ve düşünme tarzları, tüm sosyal ilişki modelleri, teknik pratikler ve benzerleri gelenek haline gelme kapasitesine sahiptir.<sup>188</sup>

### **C. Kıta Avrupa'sı ve Anglo-Sakson Kültüründe Muhafazakarlık**

Batı'daki muhafazakarlık anlayışının değişmesinin en temel nedeni; ülkelerin modernleşme ve sanayileşme dönemlerine eklenmesinde hem zaman hem de yöntem açısından farklılıklarının olmasıdır. Bu noktada İngiltere Batı devletleri arasında sanayileşme ve modernleşme aşamalarını önceden tamamlamıştır. İngiltere feodal dönemden kalan aristokrat ayrıcalıkları burjuva sınıfı lehine zaman içerisinde hiçbir dış müdahaleye gerekmesizin kısıtlayabilmiş, parlamentonun kraldan bağımsız hareket edebilmesini sağlamıştır. İngiltere'de feodal toplumdaki modern topluma geçiş aşaması tedrici bir şekilde Magna Carta'dan 1688 Şanlı Devrimi'ne kadar geçen uzun bir süreçte gerçekleşmiştir. Bu değişim sınıfsal uzlaşmanın başka bir ifadeyle; feodal olanla modern olanın uzlaşmasıdır. İngiltere'nin kendine özgün yapısı sonucunda ortaya çıkan muhafazakarlık var olanı koruma amacındadır. İngiliz muhafazakarlığı ile A.B.D muhafazakarlığı benzerlik göstermektedir. İngiltere ve A.B.D'de benzer muhafazakar tutumların oluşmasında, rasyonalist yöntemlerle

<sup>187</sup> Giddens., s.55.

<sup>188</sup> Edward Schills, "Gelenek", **Doğu- Batı**, 25, 2003, s. 114.

toplumu şekillendirme çabalarının her iki ülkede de görülmemesidir. Anglo-sakson kültüründe muhafazakarlık ılımlıdır; çünkü geçmişten bugüne önemini sürdüren tüm değerler yok edilmemiştir.

Anglo-sakson kültüründen farklı olarak Kıta Avrupa'sında feodal toplumdaki gelen değerler ve sınıfsal ayrıcalıklar; Sanayi Devrimi, Aydınlanma, Fransız Devrimi'nin toplumsal, ekonomik ve siyasal sonuçlarıyla çatışma halinde olmuştur. Kıta Avrupa'sında eskiyle yenin birbiri içinde eriyemediği koşullarda muhafazakarlık var olanı korumaktan çok, eskiyi statükoyu koruyan reaksiyoner (tepkici) bir düşünce biçimi olarak gelişmiştir.

### 1. Tepkici Muhafazakarlık: Fransa ve Almanya Örneği

Fransız muhafazakar düşüncesinin, sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak üç farklı biçimde ortaya çıktığı ifade edilebilir: a) Monarşinin mutlak iktidarını, soyluluğun ve Kilise'nin mutlak üstünlüğünü savunan Maistreci muhafazakarlık b) Orta sınıfın değerlerini geleneğin değerleriyle korumaya çalışan ve ılımlı evrimciliği öngören Tocquevilleci muhafazakarlık c) Otoriteyle ulusçuluğu meşrulaştıran ve faşist eğilimler taşıyan Maurasçı muhafazakarlıktır.<sup>189</sup>

Maistre (1753-1821) devrimin eşitlik, kardeşlik sloganlarına karşı dine dayalı monarşinin geri getirilmesini savunmuştur. Devrimcilerin insan hakları ve yazılı anayasa fikrine karşı çıkmıştır. O'na göre gerçek anayasa yazı değil, İngiltere'deki gibi tarihsel tecrübeden anayasadır. Maistre, *Generative Principle of Political Constitution* (1810) adlı eserinde, Agustiniaus'un günahkar insan teziyle Hobbes'un bireylerin siyasal amacındaki kötümserliğini birleştirmeye çalışmıştır. Maistre, insan hakları ve özgürlük uğruna var olan hakların yok edildiğini ve vahşileştiğini söylemekte ve bireye değer veren gerçek hakların dinde olduğunu ileri sürmektedir.<sup>190</sup>

<sup>189</sup> H. Hüseyin Akkaş, **İngiliz Muhafazakar Siyasal Düşüncesi Ve Edmund Burke**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000, s. 155-156.

<sup>190</sup> Akkaş, s.156.

Maistre; Rousseau'nun toplum sözleşmesinde ileri sürdüğü genel irade ve demokrasi kavramlarının, Avrupa'ya acı çektireceğini ve karmaşadan ancak Hıristiyan monarşilere geri dönülerek kurtulabileceğini ileri sürmektedir. Maistre'ye göre Fransız Devrimi'nin getirdiği karmaşadan kurtulmak için Kilise ve polisin yetkilerinin artırılması gerekmektedir. Kilise daha iyi bir toplum ve insan yetiştirmenin yöntemine sahipken, polis kaosun bastırılmasında güç kullanarak yardımcı olabilir.<sup>191</sup>

Maistre'ye göre insan hakları diye bir şey yoktur; çünkü insan diye bir varlık yoktur. Tanrı insanı doğası gereği toplumsal hayvan olarak yaratmıştır. Maistre insanoğlu için şu sözleri söylemiştir: "... ben hayatımda Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar v.b gördüm. Montesgue sayesinde Fars olabileceğimi de biliyorum, ama insana gelince ona hiç rastlamadım diyebilirim, eğer böyle bir şey varsa benim haberim olmadı."<sup>192</sup>

L. De Bonald (174-1840), Maistre gibi Fransız Devrimi ve insan haklarına karşı dini monarşileri savunmuştur. Bonald devrimi tanrısal bir yaptırım olarak tanımlamaktadır. Bonald'a göre " Fransız Devrimi, insan hakları bildirisiyle başladı; ancak Tanrının Haklar Bildirisi ile son bulacaktır." Bonald'ın iyi bir anayasa konusunda görüşleri Maistre'nin düşünceleri ile örtüşmektedir. O'na göre iyi bir anayasa, tarihsel süreç içerisinde tedrici bir şekilde değişen toplumun kendi eseridir. Gerçek otorite tanrınındır ve dini kökenlidir. Otoritesiz toplum olamayacağına göre, din zorunlu olarak her toplumun temel anayasasıdır. ."<sup>193</sup>

Fransız muhafazakarlığındaki diğer önemli isim Charles Maurras (1868-1952) Maistre ve Bonald gibi Fransız Devrimi'ne karşı reaksiyoner bir tavır ortaya koysa da onlarla birebir örtüşmez. Maurras milliyetçiliği muhafazakarlığa eklemiştir. Maistre ve Bonald'da toplumu birbirine bağlayan dinken, Maurras'da milliyetçiliktir. Tüm muhafazakarlar gibi Maurras'da toplumsal huzur için otorite ve sürekliliği

<sup>191</sup> AKKAŞ, s.156.

<sup>192</sup> Philippe BENETTON, Muhafazakarlık, Çev. Cüneyt AKALIN, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s.34.

<sup>193</sup> BENETTON, s. 39-43.

savunmuştur. Maurras süreklilik ve otoritenin ancak monarşiyle sağlanabileceğini ileri sürmüştür. O'na göre demokrasi ulusal çıkarların bir arada tutma yetisi olmaması nedeniyle kötülüğün kendisi ve ölümlüdür.

Tocqueville ve Burke'ün muhafazakarlık anlayışları birbirine yakındır. Her ikisi de muhafazakarlık ile liberal düşüncüyü birleştirebilmiştir. Tocqueville ve Burke'ün liberal düşünce ile bütünleştiren onların kendiliğinden oluşan ekonomik, siyasal toplumsal yapılara yaptığı vurgudur. Dolayısıyla Tocqueville ve Burke liberal- muhafazakar olarak değerlendirilmektedir. Tocqueville demokrasi, ilerleme, değişim gibi kazanımları kabul ettiği için liberal, geleneksel değerleri yönetime taşıyarak, yönetimin geçmiş tecrübeler çerçevesinde hareket etmesini istediği içinde muhafazakar olarak değerlendirilebilir.

Fakat Tocqueville, Burke gibi Fransız Devrimi'ne toplumsal sürekliliğe dışarıdan müdahale edildiği için karşı çıkmamaktadır. O'na göre devrim Burke'ün algıladığı gibi bir kopuş değil bir başlangıçtır çünkü toplumlar hazır olmadığı koşulların dayatılması imkansızdır. Fransa'da devrim öncesi dönemde feodal üretim ilişkileri ortadan kalkmış ve kapitalist üretim ilişkileri gelişmiştir. Bu durumda feodal hukukun devam etmesi çelişkilidir. Başka bir ifadeyle Tocqueville'ye göre; devrim öncesinde toplumsal değişim kendiliğinden gerçekleşmiş; devrim sadece değişen ve toplumsal yapıya yeni siyasi kurumları yerleştirmiştir.<sup>194</sup>

Almanya muhafazakarlığı Fransız muhafazakarlığı gibi büyük ölçüde reaksiyonerdir. Alman reaksiyoner muhafazakarların amacı, modern değeri yıkarak feodal yapıdan kaynaklanan ekonomik, sosyal, politik ve ekonomik değerleri milliyetçi- sosyalizm gibi bir tanımlamayla tekrar hayata geçirmektir. Alman reaksiyoner muhafazakarlar, toplumsal dayanışmayı sağlayan ve dini temele dayanan bir mili değeri canlandırma çabası içerisindedir. Alman reaksiyoner muhafazakarlığı 19. yüzyılda Avrupa'da yaygınlaşan muhafazakar düşünceyle ulusçuluğun birleşmesini amaçlayan ulusçuluktan oldukça farklıdır. Öncelikle Almanya'da milliyetçilik, etnik ve kültürel, dinsel farklılıkları vurgulamakta ve ırk temellidir.

---

<sup>194</sup> Akkaş, s. 154-155.

Fransız Devrimi sonrasında gelişen milliyetçilik anlayışı ise, bireyselliğe ve özgürlüğe vurgu yapan toplumların modernleşmesini amaçlamaktadır. Alman milliyetçiliği muhafazakarlığın aşkın nitelikleriyle birleşince kendine özgü Alman muhafazakarlığı ortaya çıkmıştır. Almanya’da muhafazakarlık ırk temelli milliyetçiliğin meşrulaştırılmasında kullanılmıştır.<sup>195</sup>

Alman siyasal düşünürleri arasında reaksiyonerlerin dışında Burke’cü düşünce geleneğinden etkilenmiş ılımlı-muhafazakarlar da vardır: Clemens von Metternich anayasal ve toplumsal kurumların her ülkenin geleneği içerisinde kendiliğinden gelişmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Özellikle anayasaların her ülkenin kendi değerlerini yansıttığını; dolayısıyla herhangi bir anayasadan yola çıkarak evrensel değerlere ulaşamayacağını ifade etmektedir. Jahann Wolfgang Gothe, gelişme ve ilerlemeyi gelenekten gelen değerlerin korunması olarak algılamaktadır. Gothe *The Natural Dougter* adlı politik drama eserinde, Fransız Devrimi’ne ve tüm radikal kitle hareketlerine karşı çıkmış, özgürlüğün toplumu birbirine bağlayan değerlerle ve doğal yasalarla var olabileceğini vurgulamaktadır. Adam Müler’de, Gothe gibi topluma dışarıdan yapılan müdahalelere karşı çıkmakta organik toplumu savunmaktadır.<sup>196</sup>

Kıta Avrupası’ndaki reaksiyoner muhafazakarlığın ortaya çıkış koşullarına bakıldığında, bu toplumların ekonomik, kültürel ve sınıfsal yapılarının feodal özellikler gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Kıta Avrupa’sında muhafazakarlık kendisinde var olmayan ve tecrübe edilmemiş tüm değişimlere tepki niteliğindedir. Dolayısıyla statükocudur ve felsefi muhafazakarlığın çok gerisinde kendi varlığını korumaya yönelik siyasi muhafazakarlık çizgisindedir. Ayrıca Kıta Avrupa’sında her muhafazakarlığın ortaya çıktığı koşullarda feodal özelliklerin süregelmesi, onun liberal düşünceye bir tepki olarak gelişmesine neden olmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde ise; Kıta Avrupası reaksiyoner muhafazakarlığı korumacı bir tavırla liberalizmle değil, milliyetçilikle birleştirmiş ve onun meşruluk aracı olmuştur. Dolayısıyla muhafazakarlığın gelişim çizgisi Kıta Avrupa’sından bakılırsa; devrim sonrası dönemde muhafazakarlık ve liberalizm iki farklı muhalif düşüncenin

<sup>195</sup> Akkaş, s. 149.

<sup>196</sup> Akkaş, s.151-153.

savunucuları olması ve 20. yüzyılın son çeyreğinde yeni sağ söylemle de birleşmeleri; her ikisinin de önemli ölçüde değişim geçirdiği ya da uzlaştığı kanısına varılabilir. Ancak aynı çıkarım, İngiltere ve Amerikan modernleşme süreçleri dikkate alındığında geçerli değildir.

## 2. İlmli Muhafazakarlık: İngiltere Örneği

İngiliz muhafazakarlığının ılımlı olarak değerlendirilmesinde Burke'ün geçmişle gelecek arasında bağı sürdürmeye yönelik siyasal düşüncesi öncülük etmiştir. Burke'ün siyasal düşüncesinin önemi yeni açılımlar getirmesinden kaynaklanmaz. O, var olan tüm toplumsal kurum ve değerlerin faydalı ve işlevsel olduğu için korunması ve değişimin toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklandığı sürece gerçekleşmesi gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Burke'ün siyasal düşüncesini tutarlı ve sistematik hale getiren somut olanı soyut olana tercih etmesidir. Bu düşünce sistematigi çerçevesinde Burke doğal haklar kuramlarına, toplum sözleşmesi ve İnsan Hakları Bildirgesi'ni eleştirmiştir.

*Reflection on Revolution on France* adlı eserinde sürekliliğin korunması için yazılı olmayan İngiliz Anayasası'nın öneminden söz eden Burke, “Biz haklarımızı insan hakları gibi soyut ilkeler üzerinden değil, ama İngilizlerin hakları ve atalarından kalan bir kalıt olarak temellendiriyoruz.”<sup>197</sup> “Antik çağa bakarak haklı çıkarmak, - tarihsel olarak gerekli olsun ya da olmasın- İngiliz kültürünün bir parçasıdır. İngilizler kültür ve yaradılış olarak geçmişe başvurmaya, anayasalarına-gelecek kuşaklar için gerekli bu nedenle- satılmayan ya da ortadan kaldırılamayan bir kalıt gibi bakmaya yatkındırlar. Her kuşak kendini tam bir bilge gibi değil, yalnızca geçici bir uygulayıcı ve anayasa içerisinde bir yaşam kiracısı olarak düşünür. Toplumun özgün dokusunu kendi keyifleri için bozma hakkına sahip olmadıklarına inanırlar.”<sup>198</sup>

<sup>197</sup> Lain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*, çev. S. Ümit ARAT, İstanbul: Say Yayınları, 2004, S.333.

<sup>198</sup> Hampsher-Monk, s. 333-334.



Burke İngiliz Anayasası'nın ve İngiliz haklarının tarihsel bir kökeni olması ve somut gerçekliklerle şekillendirildiği için, Fransız Devrimi'nin insan hakları ve insan hakları çerçevesinde şekillenmiş bir anayasaya karşı çıkmaktadır. Burke'e göre "İnsan hakları diye bir şey yoktur. İngiliz hakları vardır." Dolayısıyla bir ülke için geçerli olan haklar diğer ülke için geçerli olması son derece anlamsızdır. O'na göre önemli olan kazanılmış somut haklar çerçevesinde şekillenmiş anayasadır.

İngilizler geçmişe başvurularının aksine Fransızlar doğal haklar ilkesine başvurmaktadır. Burke'e göre geçmişten yola çıkmak sürekliliğin devamını sağladığı halde, doğal haklar gibi genel ilkeler öne sürmek kaçınılmaz bir şekilde yıkıcılığa yol açacaktır. Burke yerleşik siyasal sistem içerisinde hiçbir sakıncası yokmuş gibi görünen genel ilkeler yönetimi ile halk arasındaki hoşnutsuzluk durumunda İngiliz monarşisinin devrilmesine neden olacağı için karşı çıkmaktadır.<sup>199</sup>

Burke standart doğal haklar kuramlarını reddetmektedir. O'na göre doğal hakların ileri sürülmesi toplumların belirsizlik durumu olan Hobbes'ın doğa durumuna götürür ve bireyleri toplumdan bağımsız yaban bir duruma doğru sürükler. O'na göre "İnsanlar devletle birlikli bir biçim ve güç kazandıran özgün anlaşmayı bozduklarında artık bir halk değildirler. Artık birlikli bir var oluşları bulunmayıp çok sayıda başıboş dağınık bireylerden başka bir şey değildirler. Her insanın bu şey durumunda eğer isterse bir birey olarak kalma hakkı vardır."<sup>200</sup>

Burke'e göre doğa durumundan kurtulmak amacıyla bireylerin yürürlükten kaldırılamaz ilk temel hakkından kendisini kurtarması yani kendi kendisi için karar vermesi ve kendi nedenlerini ileri sürmesiyle başlamıştır. Ayrıca buna ek olarak kendi kendisini koruma hakkını da büyük ölçüde terk etmektedir. O'na göre bireyler bu haklarını terk ettiği için toplumsallaşabilmiştir. Bu noktada doğal hakları savunmak tekrar doğa durumuna geri dönmek ya da tarihsel süreç içerisindeki tüm kazanımları yok etmek anlamına gelmektedir. Burke'e göre "Eğer doğa durumuna geri dönersek her şey yeniden başlayacaktır. Fransızlar gibi böyle bir hareketi başlatacak çılgın bir halk, kendilerini gerçek bir siyasal kitleye

<sup>199</sup> Hampsher-Monk, s.335.

<sup>200</sup> Hampsher-Monk, s.338.

dönüştürebilmelerinden önce nice yorucu adımlar atmaları konusunda çok az şey bilmekte[dir].”<sup>201</sup>

Burke’e göre; gerçek doğal haklar insanların tartışılmaz ihtiyaçlarını karşılamak üzere toplum içerisinde yer alan geleneksel haklardır. Burke siyasal toplumun insanların doğal haklarını güvence altına almak için kurulmadığını düşünmektedir. Doğal haklar düşüncesinin toplumsal bağlılıkları bireysellik lehine zayıflattığı için tehlikelidir. Toplumsal bağlılıklar, gelenek ve onun içinde var olan aile, din, ön-yargı gibi zaman içinde uzlaşısı sonucu gelişen alışkanlıklardır. Burke’ün doğal haklar yerine geleneksel haklara yaptığı vurgu aslında diğer muhafazakarlar gibi insana olan bakış açısının bir sonucudur. O’na göre insan kararlarında her zaman bireysel akılla hareket eden bir varlık değildir. İnsan toplumsal akıllarıyla hareket etmektedir. Ancak bu durum insanın akıldışı bir varlık olduğunu göstermez; çünkü toplumsal aklın yani geleneğin içerisinde de daha önce değinildiği gibi kendine özgü süreklilik içinde gelişmiş akıl vardır.

Burke “Reflection”da üzerinde durduğu önemli konulardan diğeri ise; feodal toplumdaki kalan Kilise ve aristokrasinin modern toplumdaki yeridir. Burke sanayileşme sonrasındaki ticari toplumda da Kilise ve Şövalyeliğin (beyefendilik) toplumsal işlevinin devam etmesi gerektiğini ve bu sınıfların devamlılığın sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Burke şövalyeliği sadece eski oldukları ve feodal sistemin tutumlarını yansıttığı için benimsemez. “Yaşamın eski kuralları bir kenara itildiğinde kendimizi yönetmek için pusulamız kalmaz.”<sup>202</sup> Şövalyeliğin ahlaki modern ticari ortama “onuru” yerleştirmektedir. Şövalyelik ahlakının olmadığı bir ortamda sadece bencil kazanç ilkelerine göre hareket eden ticari toplum, güvenilirlik ve anlaşmanın ruhuna sadık kalmayı başaramayacak ve devamlılığını sağlayamaz.<sup>203</sup>

Diğer muhafazakarlar gibi, Hıristiyan bir düşünür olan Burke için de din, toplumsal yapıdaki en önemli bağlardan biridir. Fransız Devrimi’nin tanrıtanıyıcı

<sup>201</sup> Hampsher-Monk, s.339.

<sup>202</sup> Hampsher-Monk, s.344.

<sup>203</sup> Hampsher-Monk, s.345.

Jakoben uygulamalarına karşı tepkili olan Burke'de çağının çoğu insanı gibi; yalnızca sonsuz yaşama olan inancının veya cehennem ateşi korkusunun insanların kötü yönlerini göstermesini engelleyebileceğine inanmıştır. İnsanların tabiatı gereği düşmüş varlıklar olması nedeniyle yönetenleri sınırlayacak sadece dinin oluşturabileceği “yüce ilkelere”dir. Bu “yüce ilkelere” özellikle demokrasilerde ihtiyaç vardır. <sup>204</sup> Burke siyasal iktidarı “yüce ilkelere”le sınırlarken, devlet görevlerinin ‘kutsanmış’ (tanrıya adanmış) konumlar olduğunu ve bu nedenle ona saygı duyulması gerektiğine inanmaktadır. Devlete olan saygı onun sürekliliğini de beraberinde getirmektedir.

Bu görüşleri doğrultusunda Burke, Locke'un toplumsal sözleşme görüşüne tamamen karşı çıkmıştır. Burke'ün görüşlerine göre tarihsel olarak bir devletin içinde veya dışında olmak tercih konusu olamaz. Devletler, yurttaşların kendi üyeliklerini isteğe bağlı bir şey olarak görürlerse varlıklarını sürdüremeyecektir. Bu anlamda “hiçbir kimsenin içine doğduğu devletten kendisini özgürleşme hakkı yoktur. Her insan bir ortaklığın içine doğar. Bedenlerinden doğmuş olduğu ana-babasıyla bir yükümlülük sözleşmesi olduğu gibi bireylerin içine doğmuş olduğu devletle de bir sözleşmesi vardır. Her insanın yeri ödevlerini belirler.”<sup>205</sup>

Burke'e göre; bireylerin devlete saygılı tutumlarının sürekliliğin sağlanması için, bu sürekliliği sağlayacak kurumların ekonomik bağımsızlığının sağlanması gerekmektedir. Bu kurumların başında da Kilise gelmektedir. Burke'e göre Kilise'nin siyasal düzenin kutsanmasının ötesinde sorumlulukları vardır. Bu sorumlulukların başında ulusal kültürün sürekliliğini sağlamak gelir. Ancak Kilise işlevlerini yerine getirebilmesi için mali açıdan bağımsız olmalıdır. Kilise'nin ekonomik bağımsızlığı ancak gereksinimlerini giderecek kadar gelir getiren bir mülkiyete sahip olmasıyla gerçekleştirilebilir.

İngiliz muhafazakar düşüncesinde Burke'ün etkilediği düşünürler arasında Samuel Colaridge, Sir Henry Maire, Sir Robert Peel, Benjamin Disraeli ve Winston Churchill sayılabilir.

<sup>204</sup> HAMPSHER-MONK, s.348.

<sup>205</sup> HAMPSHER-MONK, s.350.

Samual Colaridge göre; toplumsal sınıflar farklılaşmalı ve her sınıfın toplumda belirli görev ve sorumlulukları olmalıdır. Toplumsal sınıflardan sadece aristokrasinin yönetme hakkı olmalıdır. Colaridge, toplumu iç ve dış yaşam olarak iki şekilde incelemiştir. Demokrasi ve yazılı anayasa gibi gelişme ve değişimler siyasetin dış yönünü oluşturmaktadır. Dışsal değişim maddi, mekanik ve bilinçliyen, içsel değişim ise toplumun içsel yapısını oluşturan gelenek, din, aristokrasi, yazılı olmayan anayasa gibi kurumlarda yavaş ve organik bir ilerlemedir. Colaridge toplumun dışsal yapısının yani demokratik siyasal yapısının içsel yapıyla uyumlu olması ve içsel yapının değerleriyle şekillenmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>206</sup>

Sir Henri Maine (1822-1888) sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan olumsuzlukları ve yeni toplumsal oluşumları muhafazakar bir tutumla yorumlamıştır. O eşit oy hakkına yaygınlaşmasına karşı çıkmamakla birlikte temkinli bir şekilde yaklaşmıştır. O'na göre eşit oy hakkıyla çoğu zaman sağ duyulu karar alınmayabilir ve toplum zorbaları iktidara taşıyabilir. Maine özgürlüğü eşitliğe tercih etmektedir. Ayrıca Maine'ye göre; bireyleri eşitleme düşüncesi özel mülkiyeti yok edip; sosyalist siyaseti iktidara getireceğinden tehlikelidir. Tarihsel süreç içerisinde elde edilen kazanımlar demokrasiyi yaygınlaştırmak adına yok edilirse toplumsal bağlılıklar zayıflar, bireysel hak ve özgürlükler yok olabilir.<sup>207</sup>

19. yüzyılın önemli muhafazakar düşünürlerinden Sir Robert Peel; Kilise monarşi, aristokrasi gibi muhafazakarlığın geleneksel değerlerini reform yoluyla Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkardığı orta sınıf değerleriyle bütünleştirmiştir. Muhafazakar partiyi (Tory Partisi) liberal değerlerle bütünleştirmiş ve İngiliz toplum ve politik yapısında geleneğin reformlarla sürdürülebileceğini ortaya koymuştur. Peel'in Tory Partisinde gerçekleştirdiği reformla birlikte liberal değerler parti politikasında yer almaya başlamıştır.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> Akkaş, s.119.

<sup>207</sup> Akkaş, s.119-120.

<sup>208</sup> Akkaş, s.120.

Benjamin Disraeli, sanayileşmenin İngiliz toplumunda oluşturacağı tehlikelere karşı, İngiliz aristokrasisinin, eğitimle tüm topluma yaygınlaşmasını ve toplumsal barışın ve tarihi mirasın korunması için aristokrasi ile halk birlikteliğinin sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Disraeli sanayileşme ile toplumda ortaya çıkan değişimlere rağmen, feodal değerlerin ısrarlı savunucusu değildir. O'na göre “Reform gerekiyorsa bu her şeyden önce onu korumak içindir.”<sup>209</sup>

Disraeli İngiliz toplumunda geleneksel değerlerin sürekliliğini savunmaktadır ve bu noktada faydacı düşünceye karşı çıkmaktadır. Çünkü faydacılık doktrini bireylerin toplumsal organizma içerisindeki yükümlüklerini yok etmekte; başka bir deyişle onu toplumdan özgürleştirmekte, bireyi çıkar ilişkileri ve soyut eşitlik düşüncesiyle hareket etmesini sağlayarak kimliksizleştirmektedir.<sup>210</sup>

Soylular ile avamın işbirliği içinde hareket etmesini amaçlayan muhafazakar parti milletvekili Churchill; bir süre sonra liberal parti milletvekilliği yapmıştır. Muhafazakar politikalarının amacı, toplumda sınıfsal farklılıkları birbiriyle uyumlu hale dönüştürmektir. Churchill 1906-1912 yılları arasındaki sosyal reformları destekleyerek sosyalist ideolojileri engellemiştir. Churchill döneminde dünyayı tek bir düşünce etrafında şekillendirmeye çalışan sosyalist ve faşist düşüncelere engellemek amacıyla refah devleti uygulamalarına başvurarak İngiltere'yi devrimci hareketten kurtarmıştır.<sup>211</sup>

İngiliz muhafazakar düşüncesi Kıta Avrupa'sındaki gibi milliyetçilikle değil liberalizmle birleşmiştir. İngiltere'de muhafazakar parti milletvekilleri siyasi yaşamlarını liberal partide devam ettirebilmiştir. İngiltere'de muhafazakarlık ve liberalizmi birleştiren ortak nokta “kendiliğinden” gelişen tüm toplumsal, siyasal, ekonomik gelişmeleri kabullenmeleridir. Bu noktada İngiliz siyasal düşüncesinde muhafazakarlık, liberalizmin vurguladığı tüm bireysel hak ve özgürlükleri kabullenmekte ve muhafazakarlığın sahiplendiği aristokrasi gelenek, Kral gibi feodal değerler özgürlüğün ve demokrasinin önünde engel olarak algılanmamaktadır. İngiliz

<sup>209</sup> Benetton, s. 70-71.

<sup>210</sup> Akkaş, s. 123.

<sup>211</sup> Akkaş, 124.

siyasal düşüncesi uzlaşından yana tavır almasıyla kendine özgü bir çizgi çizmiş ve bu anlayış doğrultusunda süreklilik göstermiştir. Bu sürekliliğin geçmiş ayağını muhafazakar değerler, modern ayağını ise liberal değerler oluşturmaktadır. Her iki arasındaki bağlantıyı da toplumun hafızasında yer eden “gelenek” sağlamaktadır.

### 3. Yeni-Muhafazakarlık: Amerikan Muhafazakarlığı

Geleneksel muhafazakarlık; 2. Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte yeni bir boyut kazanmıştır. Irving Kristol, “yeni muhafazakarlık” kavramının ilk kez sosyalist Michael Harrington'un 1973 yılında yayınlanan “Dissent” adlı makalesinde kullanıldığını söylemektedir. Kristol yeni-muhafazakarları “liberal bakışlı muhafazakarlar” olarak tanımlamaktadır.<sup>212</sup> Russel Kirk, Peter Viereck, Robert Nisbet, Irving Kristol, Nathan Glazer, Jeane Kirkpatrick, Norman Podhoretz, Daniel Bel, Michael Novak, Thomas Sowell, William J Bennet yeni muhafazakar olarak gösterilebilir.

Yeni-muhafazakarlık; muhafazakarlığın Amerika'daki algılanış biçimidir. Amerika'daki muhafazakarlık liberal değerler üzerine kurulmuş ve liberalizmin devamlılığı için, din, aile, gelenek gibi muhafazakar değerler ithal edilmiştir. 1960'ların entelektüel hareketlerinin önemli isimlerinden Vierreck'e göre; Amerikan muhafazakarlığı; ne gelenek karşıtıdır ne de Avrupa'nın devrimci sağ eğilimlerini desteklemektedir. Amerikan muhafazakarlığı gelenek ve yasal zorunlulukları kabul ederken, devletçi zorlayıcılığı reddeder.<sup>213</sup>

Amerikan muhafazakarların büyük bir çoğunluğu Amerikan tarzı muhafazakarlığının “liberal-muhafazakar” çizgide olduğu konusunda birleşmektedir. Amerikan muhafazakarlar çoğunlukla; liberalizmin aşırılıklarından dolayı muhafazakarlığa yönlenmiş ve liberalizmin amaçlarını terk etmemiş liberallerdir. Onlara göre; Amerikan muhafazakarlığının kurucusu A.Smith'in izleyicisi Burke'tür. Bu durumda; 1950 sonrasında oluşan Amerikan muhafazakarlığı 18. yüzyıldaki

<sup>212</sup> Songül Sallan Gül, **Sosyal Devlet Bitti, Yaşamın Piyasa! Yeni Liberalizm ve Muhafazakarlık Kışkacında Refah Devleti**, İstanbul: Etik Yayınları, 2004, s. 79.

<sup>213</sup> Sallan Gül, s. 79.

Burke'ün söylemlerine dayanıyorsa “Amerikan muhafazakarlığında yeni olan nedir?” sorusu sorulmalıdır. Bu sorunun cevaplandırılmasına Amerika'dan dünyaya yayılan yeni-muhafazakarlığın oluşum sürecinin açıklaması yardımcı olabilir.

Yeni muhafazakarlığın çıkış noktası Keynezyen politikalar sonucunda ortaya konan refah devleti uygulamalarıdır. Glazer'a göre refah devleti, sosyal mühendislik uygulamalarıyla bireyi kendisine bağlı hale getirmiş, bireyin çalışma azmini ve ailenin, dinsel ve yerel kurumların önemini azaltmıştır. Bu nedenle refah devleti uygulamalarına son verilmeli, birey ailesinin ve kendisinin sorumluluğunu üstlenmelidir. Devlet genişletici para politikalarına son vermelidir.<sup>214</sup>

Yeni muhafazakarlık üç temel özellik çerçevesinde ele alınabilir: Keynezyen ekonomi politikalarının terk edilmesi ve devletin küçültülmesi; geleneksel muhafazakarlığın vurguladığı gelenek, aile, din gibi kavramlara geri dönülmesi ve güçlü bir ulusal savunmanın kurulması. Habermas, özellikle soğuk savaş döneminde yeni-muhafazakarların dış düşmanlar ile ülke içinde sorun yaratan iç grupların işbirliği içinde olduğu tezini gündeme getirdiğini belirtmektedir.<sup>215</sup>

Yeni-muhafazakarlar için devlet hem ekonomik hem de özel yaşamdan uzak durmalı hem de ahlakın ve kamu düzenin koruyucusu olmalıdır. Yeni-muhafazakarlık sınırlı; fakat güçlü bir devlet modelini benimsemektedir. Bu anlayış sadece Amerika da değil, tüm dünyada kabul görmektedir. Yeni-muhafazakarlık toplumsal eşitlik kavramına karşı çıkmaktadır. Toplumda kendiliğinden oluşan bir eşitsizlik vardır. Hükümetin müdahaleleriyle bu eşitsizliğin bozulması, doğal kazanımları dolayısıyla çalışkanlığı, girişimciliği cezalandırmaktır. Ayrıca toplumda mutlak eşitlik olmazsa da muhafazakarlık eşitlik kavramına karşılık fırsat eşitliği kavramını benimsemektedir. Novak'a göre insanlardaki doğuştan gelen farklılıklar göz önüne alındığında; adil sistemlerden hiçbiri eşitliği sağlamamıştır. O'na göre demokratik bir sistemin eşitliği mutlak anlamda bir eşitliği değil, fırsat eşitliğine dayanır.<sup>216</sup>

<sup>214</sup> Sallan Gül, s.84.

<sup>215</sup> Sallan Gül, s.85.

<sup>216</sup> Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazarlık**, s. 96-98.

Yeni-muhafazakarlığın refah devleti uygulamaları ile halkın talepleri ve beklentileri arttırılmıştır. Ayrıca liberalizmin çoğunluğun geçici heveslerine özel çıkarıya dayanan taleplerine karşılık vermesi nedeniyle ahlaki değerler ve geleneklerde çözümler ortaya çıkmıştır.<sup>217</sup>

O'Sullivan bazı gelişmelerin farklı muhafazakarlık anlayışının muhafazakarları temel bazı düşünceler etrafında topladığı düşüncesindedir. Bu gelişmelerden ilki sosyalizmin ortak düşman olarak benimsenmesidir. Diğer bir gelişme ise muhafazakarların işçi eylemleri, sendikacılık, ve refah devleti uygulamaları karşısındaki ortak hareket etmeleridir. Dunn ve Woodard'a göre; yeni-muhafazakarlığın bu özellikleri ona uluslar arası bir nitelik kazandırmış ve özellikle soğuk savaş döneminde Amerikan çıkarlarını koruma amacındadır.<sup>218</sup>

Her iki muhafazakarlık farklı şeylere tepkidir. Klasik muhafazakarlık Fransız Devrimi'ne yeni-muhafazakarlık ise; sosyalizme tepkilidir. Sonuç olarak yeni muhafazakarlık 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı medeniyetini ve kültürünü benimseyip, güçlü ve sınırlı devleti, otoriteyi, hiyerarşiyi ve milli değerleri savunmuş; diğer yandan kapitalizmin temel ögesi olan serbest piyasa ekonomisini benimsemiştir.

Yeni-muhafazakarlar kapitalist toplumdaki ahlaki çöküşün önüne geçme çabasıdır. Onlar ahlaki çöküşün önüne geçilmesi için modern dönem öncesi değerleri savunmaktadır. Bu noktada Amerikan muhafazakarlığının yeniliği son derece tartışmalıdır. Çünkü daha önceki bölümde de belirttiği gibi; Burke Şövalye değerlerinden kurtulmuş bir ticari toplumun sürekliliğinin sağlanamayacağını çok önceleri belirtmekteydi. Dolayısıyla Yeni-muhafazakarlığın savunduğu değerler Burke'ün muhafazakarlık anlayışıyla örtüşmektedir. Şöyle ki; Burke'ün muhafazakarlığı İngiliz toplumunun tarihten getirdiği değerleri modern topluma

---

<sup>217</sup> Vural, s.96.

<sup>218</sup> Sallan Gül, s. 84-85.



aktarma çabasıdır. Başka bir deyişle feodal değerlerle modern değerlerin uyumlaştırılmasını sağlamaktır. Ancak Amerikan muhafazakarlığı öncelikle liberal değerlerin üzerine kurulmuş ve toplumda olmayan feodal değerleri kapitalist sistemin devamlılığı için var etmeye çalışan yapay bir muhafazakarlıktır.

Amerikan muhafazakarlığının toplumların organik yapılarına müdahale etmesine en somut örnek olarak; muhafazakar Bush'un Ortadoğu'yu yeniden şekillendirme çabasıyla var olan tüm tarihsel kurumları bir kenara itip yerine ithal edilmiş bir demokrasi getirme çabası içerisine girmesi gösterilebilir.\* Amerika dış politikasındaki toplum mühendisliği anlayışıyla gerçekleştirmeye çalıştığı politikalar Burke'ün savunduğu; dış politikasının tam tersidir.

Burke Amerikan Bağımsızlık Savaşı öncesi dönemde parlamentoda yaptığı konuşmalarda kolonilerin yanında yer alarak; imparatorluğun keyfi olarak vergilendirilmesine karşı çıkmış; vergilendirilmenin artırılması durumunda kolonilerin Parlamentoda temsil edilmezse; İngiliz devletine karşı koyma haklarının bulunduğunu dile getirmiştir. Burke kolonilere verdiği desteğe benzer bir nedenle 18. yüzyıldaki Hindistan sorunuyla ilgili yaptığı çalışmasında, İngiliz vallis olarak atanan Hasting'in Hindistan toplumunun değerlerini korumadığını ve toplumun güçsüzlerine yardımcı olmadığını söyleyerek; İngiliz dış politikasını eleştirmiştir.<sup>219</sup> Amerikan muhafazakarlığı dış politikada Burke'ün felsefi muhafazakarlığından çok uzaktır ve daha çok statükocu; tepkici ve siyasi muhafazakarlığa yakındır. Ama sonuç olarak yeni değildir.

Yeni-muhafazakarlık ile neo-liberalizm arasındaki farklılık olup olmadığı ise ayrı bir tartışma konusudur. Neo liberalizmin sınırlı devlet anlayışı ve serbest piyasa ekonomisini yeni muhafazakarlık da savunmaktadır. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi yeni-muhafazakarların liberalizmin aşırılıklarından kaçmış, fakat liberal

---

\*Ayrıntılı bilgi için bkz. W. Kristol, R. Kagan, I. Kristol, R. Locke, P. Anderson, J. Lobe, G. Pavlik ve J.B. Foster, **Neo-Con Yeni Muhafazakarlık Temel Bilgiler ve Eleştiriler**, der: Gamze ERBİL-Ali Şimşek, İstanbul: Yenihayat Yayıncılık, 2004.

<sup>219</sup> Akkaş, s.96-98.

değerleri bırakmış eski liberaller olduğu gerçeği göz önünde alındığında yeni muhafazakarlık ile neo-liberalizm birbirinden çokta farklı değildir.

Helmut Dubiel'e göre; entelektüel muhafazakarların burjuva toplumunda yetişmiş olması; düşüncelerini giderek liberalizmden ayırt edilemez hale getirmiştir. Bu nedenle onlara “yeni muhafazakar” mı yoksa “neo-liberal” mi denmesi sadece kelime seçme meselesidir.<sup>220</sup>

## II. LIBERALİZM

Bireysel özgürlüğü merkeze koyan “liberalizm” ile İspanyolca kökenli “liberty” kelimeleri arasında etimolojik olarak bir bağlantı vardır. Liberal kelimesi Latince “liber” den gelmektedir ve siyaset literatürüne İtalyanca'dan geçmiştir. İspanyollar bu kelimeyi İngiliz kökenli siyasi politikaları nitelendirirken kullanmışlar ve 19. yüzyılda mutlak monarşiye karşı meşruti monarşiyi savunanlara “liberales” demişlerdir. Sonraları bu terim, siyaset literatürüne yerleşerek ifade özgürlüğünü ve üretim araçlarının özel mülkiyetini savunanlar için kullanılmıştır.<sup>221</sup>

Bir düşünce tarzı ve siyasi bir gelenek olarak liberalizm esas olarak Locke, İskoç Aydınlanması ve Kant felsefesi ile temellendirilmektedir. Liberalizmin ilk büyük düşünürü 18.yüzyıl filozofu John Locke'un liberal düşüncede önemi toplumsal ve siyasi var oluşu, başlangıçta doğa halinde yaşayan ve doğal haklara sahip olan insanların kendi aralarında anlaşarak devleti kurduklarını varsaymasından kaynaklanmaktadır. Locke'a göre; insanlar doğa halinden uygar-siyasi topluma geçerken doğal haklarını korumak için devleti görevlendirmiştir. Bu haklar yaşama, özgürlük ve mülkiyet üçlemesidir. Locke'un düşüncesinde yaşama, özgürlük ve mülkiyet tüm diğer toplumsal ve bireysel değerlerin tabanı olan temel vazgeçilmez değerleri oluşturmaktadır. Sözleşme ile kurulan siyasi birlik olan devletin, bu üç değeri sistematik olarak çığnemesi durumlarında

<sup>220</sup>Helmut Dubiel, Yeni Muhafazakarlık Nedir? Çev. E. ÖZBEK, İstanbul: İstanbul Yayınları, 1998, s. 166.

<sup>221</sup>Yayla, **Liberalizm**, s. 15.

bireyler yönetime karşı direnme hakkını elde ederler.

Locke'un fikirleri, liberal, siyasi ve felsefi düşüncenin geleceğini bu görüşler ile yönlendirmiş olmasıyla önem kazanmaktadır. Bugün dahi liberal düşünürler özellikle mülkiyet hakkı, doğal haklar ve devletin bu hakları koruma görevi dışında sınırlandırılması görüşleri ile Locke'un düşüncelerini sürdürmekte ve liberal akımları temel fikirleri ile etkilemekte oluşudur.<sup>222</sup>

İskoç Aydınlanması olarak bilinen siyasi düşüncenin temelini 18.yy.da David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson'un görüşleri oluşturmaktadır. Bu düşüncenin ana varsayımları kendiliğinden düzen ve doğal özgürlük anlayışlarıdır. David Hume'a göre; toplumda barışı ve adaleti sağlayacak şey soyut akıl ile tasarlanmış veya Tanrı vergisi unsurlar değildir. Yararlılığı tecrübe edilmiş ve uzlaşmaya dayalı pratiklerdir. Bu görüşten yola çıkarak toplumsal kurumların evrimle yenilenmesi, kendiliğinden doğan düzen görüşleri ortaya çıkmıştır.

Adam Smith'e göre de siyasi toplumsal hayatta doğal özgürlükler işlemektedir. İşleyen bu sisteme dışarıdan uygulanacak kısıtlamalardan bağımsız ve kendi iyiliğine çalışacak bireylerin eylemlerinden kendiliğinden bir düzen oluşacağını varsaymaktadır. Smith'e göre; adeta "görünmez bir el" insanların eylemlerini toplumun yararına düzenleyecektir.

Liberal düşünürler az veya çok Kant'ın fikirlerinden etkilenmiştir. Bu etkinin ana kaynağı Kant'ın özgürlük ve kişilerin ahlaki değer bakımından eşitliği fikirleridir. Aynı zamanda Kant'ın akıl anlayışı da liberalizmin rasyonel tarafının dayanağını oluşturmaktadır.

"Liberal" kelimesi, ülkeden ülkeye oldukça farklı anlamlar taşıyabilmekte, anlam kargaşası yaratabilmektedir. Örneğin A.B.D.'inde sol eğilimli fikirlerin savunucularına "liberal" denilmekte, neo-liberal görüşler muhafazakarlar

---

<sup>222</sup> Gökberk, s.293-301.

tarafından benimsenmekte, benzer şekilde İngiltere’de liberal görüşler muhafazakarlarca benimsenmektedir. İngiliz, Alman ve Amerikan liberalizmi hem öğreti hem de uygulama bakımından farklılıklar göstermektedir. Örneğin, İngiliz liberalizmi, genel olarak dış zorlamalardan, müdahalelerden masun olma anlamına gelen negatif özgürlük anlayışına dayanarak sınırlı devlete doğru uzanırken, Fransız liberalizminde hem Locke’cu, hem de pozitif özgürlük anlayışına dayanan Roussaeu’cu etatist liberalizm akımları vardır. Alman liberalizmi ise, eski ve yeni geleneklerinde tümüyle farklı iki çizgi izlemiştir.

Yukarıda ele alındığı üzere liberalizm, negatif özgürlük anlayışına dayanan Locke’cu ve pozitif özgürlük anlayışını dayanan Rousaeu’cu etatist liberalizm olarak da sınıflandırılmaktadır. Locke’cu liberalizm devletten bağımsız olmayı özgürlük olarak görürken, etatist liberalizm özgürlüğün yalnızca -müdahale edilmemek – olarak ele alınmasına karşı çıkar ve devleti küçültmek yerine devleti şekillendirmeyi önererek özgürlüğü devletin gerçekleştirebileceği bir olanak olarak görür.

Muhafazakar düşüncenin özünde yatan “gelenek” kavramı gibi liberalizmin özünde de “akıl” kavramının popülerleşmesi ile ilgisinde “birey” kavramı yatmaktadır. Bireycilik anlamında İngilizce’deki “individual” kelimesi Latince *in* ve *dividuus*’tan gelmektedir. İngilizceye *in* “not”; *dividuus* ise “divided” olarak çevrilmiştir. Türkçesi “ bölünemeyen “ demektir.<sup>223</sup>

Siyasal öğretiden açısından bireycilik, devletin birey için var olduğunu ve olması gerektiğini öne süren bir düşüncedir. Siyasal bireyciliği etkilen görüşlerden ilki, özgürlük ve eşitliğin doğal haklar oldukları görüşüdür. İkincisi, klasik ekonomik doktrindeki her insanın kendi menfaatini en iyi biçimde gözeticeği, özgürlüklerin yayılması ve genişlemesi halinde bireylerin dilek ve arzularını karşılayabilecekleri ve toplumun mutluluğunun ve huzurunun sağlanacağıdır. Sonuncusu ise, Katolik Kilise’nin yıkımının ardından doğan Protestanlığın, her insanın bireysel vicdanına göre hareket etmesi gerektiği yolundaki düşüncedir.

<sup>223</sup> Fehmi Baykan, **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000, s. 12.

Bireyciliği en açık ve aşırı biçimde savunan düşünür olarak sosyolog Herbert Spencer gösterilmektedir. Spencer'a göre insan toplulukları otoriter-askeri örgüt biçiminden bireyci- endüstriyel topluma doğru evrimleşmiştir. "Sosyal Statik" adlı kitabında başlıca iki görüş öne sürmektedir: Bu görüşlerden birincisi; doğal haklar doktrinine göre, kişisel hakların kısıtlanamamasıdır. "Eşit Hürriyet Kanunu"na göre, her insan, başkasının eşit özgürlüğünü çiğnememek koşuluyla, istediği eylemde bulunabilir. Diğer görüş ise; devlet, karşılıklı sigorta için bir araya gelmiş bireylerin birlikteliğidir. Bu birliktelikte, devletin bir üyesi olarak bireyler özgürlüklerinin bir kısmını feda etmek zorundadır; fakat bu sayede tüm özgürlüklerini kaybetme tehlikesine karşı kendilerini sigortalamaktadırlar. Devlet bir bireyi diğerlerinin zararına korumaya çalışırsa, o zaman diğer bireylerin rıza gösterdiklerinden daha fazla ölçüde özgürlükleri kısıtlanmış ve anlaşma bozulmuş olur.

Görülüyor ki; Spencer bireyin özgürlüğünün devlet ve hükümet eliyle kısıtlanmasına karşıdır. Spencer yaşam ve mülkiyet haklarının korunması dışında devlete herhangi bir yetki tanınmasını da kabul etmemiştir; çünkü müdahale eşit özgürlük prensibine ters düşmektedir. Bu tersliğe delil olarak Spencer şunu gösterir: Devlet tüm üyelerinin yararına müdahale etmemelidir. Çünkü müdahalede bulunanlar, yetersiz ve beceriksiz olup suistimale eğilimlidir. Devlet müdahalesi daima belli bir grubun yararına ve diğer grupların aleyhinedir. Belli bir grubu kayırmak eşit özgürlük kanununa aykırı düşer. Bu, üstelik en kuvvetlinin, en beceriklinin yaşamasını gerektiren doğal evrim kanununa da aykırıdır. Fakirlik güçsüzlüğün, beceriksizliğin ve karakter zayıflığının sonucudur. Devlet fakirlerin ve mutsuzların durumlarını düzeltmek için müdahalede bulunmakla, bireyleri yaptıkları hatalardan sorumlu tutan ve zayıfların ayıklanmasına yol açan doğal evrim kanunlarına karşı gelmektedir.<sup>224</sup> Spencer özetle, sosyal ve endüstriyel alanda fakirler lehine yapılacak her türlü müdahaleyi önceden reddetmektedir.

Spencer bireyciliğe biyolojik bir dayanak da aramıştır:<sup>225</sup> Eğer hayat yaşamaya değer bir şey ise, bu hayatı sürdürmeye yönelik yapılacak her hareket

<sup>224</sup> Thomas Paine, **İnsan Hakları**, çev. M. Osman Dostel, İstanbul: M.E.B. yayınları, 1998, s. 56.

<sup>225</sup> Paine, s. 65.

hakkıdır. Fakat yalnızca diğer insanların eşit hak ve özgürlüklerine çatışmayan haklar ahlaki değere sahiptir. Toplumda sözleşme yapmak zorunludur; dolayısıyla temel bir haktır. Devlet sözleşmeye uyulmasını sağlamakla yükümlüdür. Eğer ki bu görevi esnasında zayıfların ve güçsüzlerin lehine hareket ederse, ihtiyaca göre menfaat dağıtılan paternalistik aile alanına girmiş demektir. Oysaki devlet ahlakı “kuvvetlinin haklı olduğu” görüşüne dayanır. Kişi siyasal alanda ne meydana getiriyorsa onu alır, daha fazlasını alamaz. Oysa siyasal alana aktarılan aile ahlakı layık olmayı, tembeli mükafatlandırır ve hayat için hazır olmayanların, zayıfların yaşamasını sürdürür.

Liberalizmde bireyin önemi, tercihte bulunabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Sadece bireyler tercihte bulunabilmektedir ve bir toplum veya sistem varlık yapısı nedeniyle böyle bir kabiliyete sahip değildir. Liberal düşünce geleneğinden gelen Fransız filozofu Anthony De Jasay, bu savı şöyle dile getirmektedir: “Evrensel bir varsayımına göre yalnızca bireylerin akla sahip olması nedeniyle, bu bireylerin bir alternatifi değerine neden tercih ettiklerini değerlendirebilecek yapıda oldukları kabul edilmektedir.”<sup>226</sup>

Liberalizm hem ahlaki hem de metodolojik anlamda bireyci bir doktrindir. Bireysellik ve bireysel özgürlük liberalizmin en temel değeridir.<sup>227</sup> Liberal görüştekilere göre bir soyutlama olan toplumun, onu oluşturan somut bireylerinkinden ayrı bir varlığı, iradesi ve amaçları yoktur. Bu nedenle; özgürlüğü bireysel bir olgu olarak değerlendirmektedirler. Liberallerin özgür toplum diye dile getirdikleri, esas olarak özgür kurumlardan ve bireylerden oluşan toplumdur.

Liberallerin çoğu bireysel özgürlüğü politik bir değer olarak kavramaktadır. Siyasal anlamda özgürlük her türlü dış baskıdan korunma durumunu ifade etmektedir. Özetle, liberal özgürlük kavramı, bireyin kendi belirlediği amaçlara göre eylemde bulunmasını öngörmesi ile ayırt edilmektedir. Bu noktada, liberaller özgürlüğü,

<sup>226</sup> Paine, s. 75

<sup>227</sup> Mustafa Erdoğan “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni”, **Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce; Liberalizm**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005,c.7,s. 28.

pozitif değil negatif olarak, “bireyin harici veya keyfi olarak baskı altına alınmaması ve kısıtlanmaması”, olarak tanımlamaktadır.

Günümüzde bireyci görüşe örnek olarak, Spencer’ın bireycilik anlayışını Darwin’in “doğal seleksiyon” teorisiyle birleştiren Amerikalı sosyolog W.G. Sumner’ın görüşleri verilebilir. Sumner’a göre; yaşamın savaş kurallarına ve ekonominin doğal kanunlarına devlet karışmamalıdır. Müdahale yaratıcı girişimi yozlaştıracak bir eylemdir. Tembeli, zayıfı, kabiliyetsizi korumaya yöneliktir.

Modern düşüncenin bir sonucu olan liberalizmin temel savı, insanların kendileri için seçtikleri hedefleri mevcut kaynaklardan elde etmelerine engel olacak koşulları asgari düzeyde tutmak gerektiğidir. Liberalizmde bireycilik, bu tanımın destekleyicisi temel ilke olarak tanımlanmıştır.<sup>228</sup> Liberalizmin iktisadi insan, hazzı, özgürlük, doğal düzen fikri, piyasa iktisadı ve sınırlı devlet gibi diğer tüm ilkeleri bireycilik ilkesine hizmet etmektedir.

Liberalizmin tarihsel sürecini genel kabul görmüş şekliyle Locke’la birlikte 17. yüzyılın ortalarında başlatılmaktadır. Ancak liberalizm yukarıda belirtilen genel ilkeleri Antik Yunan’da da sofistler tarafından savunulmaktadır. Liberalizmin tarihi aslında Antik Yunan’da ticaretin gelişmesiyle başlatılabilir. Dolayısıyla Liberalizm tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Roma İmparatorluğu’ndan Ortaçağ’da ticaretin canlanmasına kadarki dönemde liberalizm kesintiye uğramış özellikle Rönesans’la birlikte Antik Yunan’dan başlayan liberal ilkeler tekrar Batı toplumlarının siyasal, ekonomik, sosyal yapılarına etkili olmuştur.

Bu çalışmada liberalizmle ilgili çok geniş bir literatürün olması ve liberalizminle ilgili değinilecek çoğu şeyin defalarca tekrarlanmış olması nedeniyle liberalizme çok genel olarak değinilecektir. Ancak modern liberalizmin ilk belirtilerinin Antik-Yunanda var olduğunu ve klasik liberalizm ilkelerinin bir kısmının sofistler tarafından savunulması dikkat çekicidir.

---

<sup>228</sup> Anthony De Jasay, **Tercih, Sözleşme, Rıza ; Liberalizme Yeni Bir Bakış**, Ankara:Liberte Yayınları, 1991, s.71.

### A. Klasik Liberalizmin Antik Yunan'daki İzleri

Antik Yunan'daki liberal düşüncenin savunucuları olarak sofistler gösterilebilir. Aslında sofistlerin düşünceleri aydınlanma düşünürleriyle benzerlik göstermektedir. Aydınlanma düşünürlerinin ortak savları ise liberal düşüncenin temel ilkelerini oluşturmaktadır. Aydınlanma düşünürleri ve sofistlerin ortak noktası aristokrasiye başka bir ifadeyle soylulara olan tepkileridir. Sofistlerde aydınlanma düşünürleri gibi kendilerinden önce gelişmiş aristokratik sisteme tepkiliydi ve aydınlanma düşünürlerine benzer gerekçelerle bu sistemi eleştirmiştir.

Antik-Yunan'da da feodal toplumun sınıfsal yapısına benzer bir yapılanma vardır. Polislerde yaşayan insanlar yurttaşlar (polites), yabancılar(metoikos) ve köleler(menon) şeklinde üç farklı sınıf vardı. Yurttaşlar da kendi aralarında soylular (eupatrid) ve halk (demos ) olarak ikiye ayrılmaktaydı. Bu sınıfsal yapıyı da siyasi yetki feodal toplumda da olduğu gibi soyluların elindeydi.<sup>229</sup>

Aristokratik toplum yapısındaki çözümler gerek antik dönemde gerekse Feodal toplumda benzerlik göstermektedir. Antik dönemde Perslerin M.Ö. 504'te İonia'daki ve M.Ö. 490'da ise Yunan yarım adasındaki polislere saldırmasıyla başlayan ve M.Ö. 471 yılına kadar süren Pers savaşları sınıfsal farklılıkları gözetmeksizin tüm yurttaşların savaflara katılması toplumsal yapıdaki farklılıkların yumuşamasına yardımcı olmuştur.<sup>230</sup> Feodal toplumda ise bir dış tehlike nedeniyle sınıfsal yapıdaki farklılıkların ortadan kalkması şeklinde gerçekleşmemiştir. Daha çok kralların burjuvanın desteğiyle önce soyluların etkinliğini azaltılarak mutlak monarşiler kurulmuş, daha sonraki dönem de ekonomik gücü elinde bulunduran soylular siyasi gücü kaçınılmaz olarak siyasi gücüde ellerine geçirmiştir. Para karşılığı ders veren gezgin öğretmenler olan sofistlerin siyasi iktidarı eline geçirme gibi bir çabası olamazdı. Aristokratik toplumsal yapıdaki değişimler ve herkesin eşit haklara sahip olduğu bir toplumsal yapı onları en fazla metoikos sınıfından demos sınıfına geçişine imkan verebilirdi.

<sup>229</sup> Fatih Türe, "Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?", **Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, 11, Nisan, 2006, s.25.

<sup>230</sup> Türe, "Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?", s.26.



Antik-Yunan'da sınıfsal yapıdaki değişimi tetikleyen bir başka etken, İ.Ö. 7. yüzyıl ortalarında özellikle zeytin yağı ve şarap üretiminin yaygınlaşmasıyla kapalı ekonomiden ticaret ekonomisine geçilmesidir. Ortaçağ'da 11.yüzyıldan itibaren ticaretteki canlanma beraberinde Rönesans ve onun takipçisi aydınlanma düşüncesinin doğuşunda milat olarak gösterilebilir. Antik-Yunan'daki tüm bu değişim sürecinin bir benzeri ortaçağdan aydınlanma dönemine geçinceye kadarki dönemde de ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla modern anlamda liberalizm ile sofistlerin düşünceleri benzer ekonomik ve siyasal ve sınıfsal koşullar da şekillenmiştir.<sup>231</sup>

Klasik liberalizmle sofizim; aristokrasi toplumsal, siyasal ve dinsel yapıyı yıkma düşüncelerini empirizmden yola çıkarak gerçekleştirmiştir. Sofist Gorgias “Hiçbir şey yoktur. Olsa bile bilemeyiz. Bilsek bile başkalarına aktaramayız”<sup>232</sup> sözüyle kesin, mutlak hiç bir şeyin olamayacağını dile getirmiştir. Locke “tabula rasa” yaklaşımıyla Gorgias’la aynı düşünceyi paylaşmakla birlikte aslında bir adım daha öteye gitmiştir. Çünkü Gorgias; doğuştan gelen bilginin olabilme ihtimalini göz önünde bulundurmamıştır. Locke’a göre doğuştan gelen düşünceler yoktur; çünkü insan aklı boş bir levha gibidir yani “tabula rasa”dır. Her iki düşünürün de bilgi konusuna göreceli yaklaşımı, başta aristokrasi ve dini bilgilerin sorgulanması ve yerini yeniyi inşa edilmesinde bir araçtır. Protagoras’ın “Tanrıların ne var olduklarını ne de nasıl olduklarını bilirim. Sorunun karanlığı ve insan yaşamının kısıtlılığı bunu bilmemizi engeller”<sup>233</sup> sözü sofist düşüncenin dinsel ve metafizik konulara bakışının özetidir.

Empirist bilgi kuramına gerek sofistlerde gerekse liberalizmin ilk dönemlerinde -özellikle Locke’la- geçmişin kazanımlarını ortadan kaldırmak için başvurulmuştur. Empirizmde bilginin kaynağı duyu organlarıyla sağlanan algılardır. Algılar kişiye ve zamana göre değişebileceğinden dolayı; bilgide görecelidir. Dolayısıyla mutlak, tanrısal ve evrensel ve dogmatik kavramlar olmadığı sonucuna ulaşan empirizm; her iki akım tarafından aristokratik dinsel yapıların kalıcı olmadığı savına temel oluşturmuştur.

<sup>231</sup> Türe, “Antik Liberalizm Mi Yoksa Modern Sofizm Mi?”, s.26.

<sup>232</sup> Türe, “Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?”, s.31.

<sup>233</sup> Türe, “Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?”, s.31.

Liberallerin ve sofistlerin aristokrasinin tüm kurumlarını yıkma amacıyla birleştikleri diğer bir konu ise; toplum sözleşmesi kuramıdır. Sofistlerin toplum sözleşmesinin çıkış noktası liberallerden farklı olarak bireylerin kendi varlıklarını kendisinden daha güçlü bir başka bireye karşı korumak değil, bireylerin kendilerini doğaya karşı koruma ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Sofistlere göre; doğa karşısında güçsüz insan kendini korumak amacıyla ortak bir iradeyle devleti oluşturmuştur. Oluşturdukları devlet karşısında herkes eşittir ve aynı haklara sahiptir.<sup>234</sup>

“Bireycilik” ve “bireysel çıkar” liberalizm ve sofizmin diğer bir ortak noktasıdır. Sofistler kendilerinden önceki dönemin aksine evrenle değil; insan ve insanın mutluluyla ilgilenmiş ve başarılı insanın mutlu olacağını ileri sürmüşlerdir. İnsanı başarıya dolayısıyla mutluluğa götüren bilgi önemlidir. Dolayısıyla onlar bilginin pratik ve pragmatik yönüyle ilgilenmiştir. Sofistlerin “insan her şeyin ölçüsüdür” ilkesi faydacı ve bireyselci yaklaşımları kısa ve açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu ilke bireyi tüm aristokratik değerlerin üzerine koymaktadır. Klasik liberalizmde bireycilik ve faydacılığın en açık biçimi Bentham’da görülmektedir. Bentham bireysel çıkarın, devlet ve toplumsal çıkar uğruna feda edilemeyeceğini ifade etmektedir. Faydacı düşünürlerden Mill ise Benthamdan farklı olarak “en büyük sayının mutluluğu” ilkesini benimsemiştir.<sup>235</sup> Mill bu ilkeyle bireysel çıkar ile toplumsal çıkarın tercihi konusunda, hangi çıkar daha çok fayda sağlayacaksa önceliği o tarafa öncelik vermeyi amaçlamaktadır. Bu noktada faydanın ölçülebilirliği ayrı bir tartışma konusudur.

Görüldüğü gibi klasik liberal düşünce, sofizmin daha kapsamlı ve geliştirilmiş şeklidir. Ancak her ikisi de benzer sınıfsal ve ekonomik koşullara, benzer bakış açısıyla yaklaşmakta ve en temelde aristokrasiyi yıkmayı amaçlamaktadır. Ancak değişen koşullarla birlikte liberalizm, klasik liberalizmden sosyal liberalizme daha sonrada neo-liberalizme geçilmiştir. Son nokta da neo-liberalizm sofizm gibi eskiye tepkili değil, eskiyi de içine alan bir söylem geliştirmiştir.

<sup>234</sup> Türe, “Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?”, s. 26.

<sup>235</sup> Türe, “Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?”, s.27.

## B. Klasik Liberalizminden Neo-Liberalizme

Liberal toplumun ekonomik modeli olan kapitalizmin krizlerden çıkış yolları liberalizmi de etkilemiş ve ekonomik modellerle uyumlu siyasal teori geliştirilmiştir. Liberalizmin içine düştüğü krizlerde diğer öğreti ve ideolojilerle eklenerek yeni koşullara uyum sağlayabilmiştir.

Liberal düşünceyi tarihsel olarak üç temel dönemde sınıflandırmak mümkündür. Bunlar klasik liberalizm, sosyal liberalizm ve neo-liberalizm evreleridir. Klasik liberalizm, Locke ve Hume'un çalışmalarında şekillenen, 17.-18. yüzyıllarda gelişen siyasal ve ekonomik bir teoridir. Klasik liberalizm, doğal hukuk, insan hakları teorisi, sosyal sözleşme ve anayasacılık teorileriyle şekillenmiş; buna piyasa ekonomisi ve sözleşme özgürlüğü eklenerek çerçevesini tamamlamıştır. Bu çerçevenin temel vurguları negatif özgürlük, negatif adalet, bireycilik, liberal rasyonalizm, devletin sosyal ve ekonomik alanda etkinliğinin azaltılması, müdahalesiz piyasa ekonomisi ve kendiliğinden sosyal düzen olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>236</sup> Klasik liberalizmde faydacı ve doğal hukukçu olarak iki büyük öğreti ortaya çıkmıştır. Bu iki öğretinin gerek devletin ekonomik ve sosyal hayattaki rolü, gerekse bireysel özgürlüklerin sınırı konusunda bazı farklılıkları vardır.

Faydacı ve doğal hukukçu yaklaşımların birbirinden belirli noktalarda ayrılmasında, iyi yasaları ve kurumları kötülerden ayıran temel ölçütü farklı tanımlamalarıdır. Başka bir ifadeyle; faydacı ve doğal hukukçu liberal düşünürler “en üstün iyi nedir?” sorusuna farklı cevap vermektedir. İçlerinden- Hume, Smith, Bentham, Ricardo ve Mill gibi- bazıları iyi yasaları ve kurumları kötülerinden ayırt etmedeki tek ölçütün, bunların topluma vermek istedikleri mutluluk olduğunu savunmuştur. Bu “faydacılık” ya da “yarar ilkesi” olarak adlandırılan etik bir öğretilerdir. Jeremy Bentham'ın belirttiği gibi; “Bir insanın yarar ilkesinin yandaşı olduğunu söyleyebilmemiz için, o kişinin bir eylem, bir önlem hakkında gösterdiği olumlu ya da olumsuz tavrın altında, bu eylemin ya da önlemin toplumun mutluluğunu arttırma ya da eksikte eğilimin bulunması gerekir.” Bu Adam Smith'in

<sup>236</sup> Atilla Yayla, **Liberal Bakışlar**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993, s.145.

ifade ettiği ilkedir: “Toplumun bütün kurumları yalnızca kendi yetki alanları içinde yaşayanların mutluluğunu arttırma eğilimlerinin düzeyiyle değerlendirilebilirler. Onların tek yararı ve amacı budur.”<sup>237</sup>

Yararcı bir filozofun ayırt edici özelliği, toplumun mutluluğunun kendisi için istenilebilir tek bir amaç olduğunu savunmaktır. Diğer “amaçlar” (zenginlik, demokrasi, insan hakları vb.) mutluluğa ulaşmada ancak araç olarak savunulmaya değerdir. David Ricardo’nun dediği gibi “ her hükümetin meşru tek bir amacı kendi yetki alanında yaşayan halkın mutluluğudur.”; “demokrasi; aristokrasi ve monarşi – ya da bu üçününün karışımı- bu amaca ulaşabilmek için bir araç olarak kabul edilmelidir.”<sup>238</sup>

Faydacılığın amacı toplumun mutluluğudur. Toplumun mutluluğunu sağlayacak eylemlerin, yasaların ya da kurumların neler olabileceği konusundaki temel ilke ise; yararlıdır. Ancak eylemler ya da yasaların sonuçlarına göre; hüküm veren her öğretisi “yararlı” ya da “zararlı” ifadesini kullanabilir. Ethica başlıklı kitabında Spinoza şu tanımı yapmaktadır: “ İYİ: Bize yararlı olduğunu kesinkes bildiğimiz şey”. Bu tanımlamaya rağmen Spinoza için faydacı denilemez; çünkü o “iyi” derken toplumun mutluluğunu yaratma yolunda yararlı olanı değil, bizi Tanrı’yla tam bir birleştirmeye yaklaştırma yolunda yararlı olanı kastetmektedir.<sup>239</sup>

Faydacılar mutluluk kavramının içinin doldurmak için *haz, zevk, eğlence* gibi kelimelerden yararlanmaktadırlar. Adam Smith’e göre “Mutluluk, huzurdan ve hazdan meydana gelir. Huzur olmadan haz olamaz ve eksiksiz bir huzurun olduğu yerde eğlenmeyi sağlayamayacak şey yoktur. Benzer bir şekilde Mill’de şöyle demektedir: “İnsan yaşamının amacının mutluluk olduğunu öğreten filozoflar... mutluluk sözcüğüyle coşkunlukla dolu bir yaşamı (değil) çok sayıda değişik *zevkleri* tadan bir yaşamı kastediyordu [...] Bu şekilde oluşturulmuş bir yaşam daima mutluluk sözcüğüyle ifade edilmeyi hak etmiştir.”<sup>240</sup>

<sup>237</sup> Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri Liberalizm ve Etik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 17-18.

<sup>238</sup> Vergara, s.18.

<sup>239</sup> Vergara, s.74.

<sup>240</sup> Vergara, s.75.

Klasik liberalizmde mutluluktan “daha soylu” bir en üstün amaçtan söz eden düşünürler, akıl sayesinde insanlarla ilgili yasaları ve kurumları yargılamak için bir ilkeler bütünü ve bu ilkelerden türetilmiş hakların ve görevlerin de ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Doğal hukuk diye adlandırılan bu şeyi bu ilkeler ve bu ilkelerden türetilmiş hak ve görevler oluşturmaktadır. Klasik liberalizmin ikinci öğretisi olan doğal hukuk öğretisine göre, bir kurum (ya da devletin müdahalesi) doğal hukuka uygunsuz ya da doğal hukuk tarafından gerekli görünüyorsa; iyi ya da adildir. Doğal hukuka ters düşmesi halinde kötüdür. Dolayısıyla doğal hukukçulara göre bir ahlak kuralı, bir kurum ya da bir yasa söz konusu olduğunda önemli olan bunların toplumun mutluluğuna arttırıp arttırmadığı değil; doğal hukuka uygun olup olmadığıdır.<sup>241</sup>

Doğal hukukun temel düşüncesi, doğaya uygun olanın iyi, doğaya ters düşenin ise kötü olduğudur. Bundan çıkan sonuca göre, doğal hukukun temel ilkelerini keşfetmek için çıkış noktası, doğanın ve özellikle insan doğasının gözlemlenmesi olmalıdır. Doğal hukuka göre bu gözlem, insanın doğası gereği toplumsal bir hayvan olduğunu göstermektedir. İnsanın fiziksel yapısı, açıkça, onun toplum halinde yaşamak için yaratıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla toplum halinde yaşamak, insanın doğal gereksinimlerini tek başına karşılayabilme imkanının olması nedeniyle ortaya çıkmış mantıksal bir zorunluluktur.<sup>242</sup>

Toplum ise ancak belirli asgari koşulların yerine getirilmesi ile var olabilir; varlığını ancak insanların bazı haklardan yararlanmaları ve bazı görevleri yerine getirmeleri halinde sürdürebilir. Bu noktada doğal hukuk, toplumun düzenli ve huzurlu bir halde var olabilmesi için gerekli haklar ve görevler bütünüdür. Doğal hukuktan kaynaklanan üç temel hak vardır: Yaşam hakkı, özgürlük hakkı ve mülkiyet hakkı. Bu üç temel hak, doğal hukukçu liberalizmin temel ilkelerini oluşturmaktadır.<sup>243</sup> Dolayısıyla temel haklar sadece bireyin var olabilmesi için değil toplumun da devamlılığını sürdürmesi için gereklidir. Gerek toplumun gerekse bireyin varlığını sürdürebilmesi için bu hakların her ne sebeple olursa olsun

---

<sup>241</sup> Vergara, s.19-20.

<sup>242</sup> Vergara, s.128.

<sup>243</sup> Vergara, s.132-133.

kısıtlanmaması gerekmektedir. Bu noktada gerek devletin gerekse toplumun genel faydası adına temel haklar kısıtlanmamalıdır. Çünkü toplum ya da devlet bireyin fiziksel ihtiyaçlarını karşılayan bir araçtır.

Klasik liberalizmin faydacı öğretisi ise, doğal hak kavramına karşıdır. Çünkü bu öğretiye göre hak kavramı insan olmanın doğal sonucu değil, faydalı olanın doğal sonucudur. Fayda ise bireysel değil, toplumsaldır. Dolayısıyla zaruri hallerde temel haklar toplum lehine sınırlandırılabilir.

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde klasik liberalizmin negatif özgürlük savı sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle 1870 ekonomik kriziyle sonlandırılması ve ardından gelen 1929 burhanından çıkış yolu olarak Keynes'in ekonomi üzerinde devletin kontrolünün artırmasıyla sonuçlanması klasik liberalizm'de "bırakınız yapınlar" söyleminin kapitalizmin devamlılığı için vazgeçilmesiyle sonuçlanmıştır. Ekonomik nedenlerin dışında Rusya'daki Bolşevik Devrimi'nin tüm dünyaya ihraç edilmesi korkusu klasik liberalizmin negatif özgürlükler yerine pozitif özgürlükleri ve devlet müdahaleciliğini savunan sosyal liberalizm ortaya çıkmıştır.

Sanayi Devrimi sonucunda gelişen bu süreç, alt toplumsal sınıfların yaşam şartları göz önünde tutularak, bu grubun hem siyasal katılımını sağlamak, hem de ekonomik ve sosyal bağlamda korumak için oluşturulan temaları içermektedir. Sosyal liberalizmle, özgürlüğün bireysel olmayıp, tam tersine olduğu "pozitif bir özgürlük anlayışı"nın ortaya çıktığını gözlenmektedir. Sosyal liberalizm, bu anlayış paralelinde bireyin ekonomik olarak toplumsal değerlerden adil olarak pay alması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>244</sup> Sosyal liberalizmin temel vurguları ele alındığında ise; pozitif özgürlüğün, toplumculuğun, sosyal devletçi yaklaşımın ve toplum ve bireyin hayatında klasik liberalizme oranla devletin daha fazla etkinleştiği bir perspektifin öne çıktığı görülmektedir.<sup>245</sup>

Sosyal liberaller daha çok negatif özgürlüğü içeren hak ve özgürlüklerin kamu yararı sağlamak için yeterli olmadığını dikkat çekmektedir. Onlara göre

<sup>244</sup> Mustafa Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998, s. 10.

<sup>245</sup> Yayıla, **Liberal Bakışlar**, s. 145.

devlet piyasada yarışa eşit koşullarda başlamasını sağlamalıdır. Ayrıca 19. yüzyılın ortalarından itibaren sanayileşmeye başlayan ülkelerde işçilerin yaşam ve çalışma koşullarının kötülüğü, kadın ve çocukların çok uzun saatler çalıştırılması, sosyal güvenlik önlemlerinin yokluğu başta işçiler olmak üzere liberallerinde tepkisini çekmiş ve “bırakınız yapsınlar” politikalarının sınırlandırmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır. Sabine göre; bu durumda liberal teori köklü değişime uğrayarak sosyal liberalizm ortaya çıkmıştır. Bu durumda devletin niteliği ve görevleri; özgürlüğün niteliği tekrar tanımlanmıştır.<sup>246</sup>

Sosyal liberalizm klasik liberalizmin faydacı ahlak anlayışına karşı çıkmaktadır. Benthamcı faydacı felsefe, kişilerin başkalarını ya da toplumu düşünerek kendi hazzın vazgeçmesini reddeder. Ayrıca belirli kişi ve gruplara hangi sebeple olursa olsun ayrıcalıklı davranılmasını akılcı birey davranışlarıyla uyuşmaması nedeniyle uyuşmamaktadır. Çünkü faydacı felsefeye göre birey bencildir ve kendi çıkarını maksimize etmeye çalışır. Bu görüşün tam tersi olarak sosyal liberalizm bireyin topluma karşı sorumlulukları olduğu düşüncesindedir. Sosyal liberalizm “en büyük sayının mutluluğunun” gerçekleşebilmesi için ekonomik ve sosyal hakların toplumun tüm kesimlerine dağıtılması gerekmektedir. Toplum ve birey bu hakların genişletilmesi için çaba göstermelidir.

Sosyal liberalizmde birey, klasik liberalizmden farklı olarak özgürlüğü “bir şeyden özgür olmak” olarak değil, “yapmaya ya da zevk almaya değer bir şeyi yapmak konusunda pozitif bir araç” olarak görmektedir. Kısaca; sosyal liberallerde ekonomik ve sosyal haklarla desteklenmemiş özgürlüğün bir anlamı yoktur. Bu nedenle bireyin gücü, toplumun ürettiği mal ve hizmetlerden pay alabilecek şekilde artırılması gerekmektedir. Bu noktada devlet, kamu sağlığı ya da eğitimi gibi toplumsal çıkarın öne çıktığı konularda sözleşme hakkını kısıtlayabilir. Sosyal liberal yaklaşım, devlet müdahalesi ve bireyin sözleşme özgürlüğünü sınırlama getirilmesi, bireyin temel haklarının kullanılmasında engel olan yoksulluk ve eğitimsizlik gibi olumsuzlukların devlet tarafından düzenlenmesi gerekmektedir. Hobhouse, devletin genişlemesinin

---

<sup>246</sup> Sallan Gül, s.32-33.

toplumsal sorunları çözmek ve liberal toplumun ön koşulu olan fırsat eşitliğinin sağlanması gibi insancıl bir temelleri bulunduğunu belirtmiştir.<sup>247</sup>

Liberalizmin 19.yüzyılın son çeyreğine kadar sınırlı devlet anlayışını benimsemesi, daha sonra müdahaleci devlet anlayışını 1970'lere kadar sürdürüp özellikle 1973 ekonomik kriziyle tekrar sınırlı devlet anlayışına geri dönmesi başka bir ifadeyle; konjonktürel olarak liberalizmin devlet anlayışının ve devlet anlayışı üzerinden yapılan farklı özgürlük tanımlarının döngüsel olarak değişmesi liberalizmde devletin görevi nedir? sorusunu akıllara getirmektedir.

1929 Buhranı'nın nedeni Birinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle, kapitalizmin konumundaki A.BD.'de tüketimin durması ve stoklardaki patlama nedeniyle orta çıkan ekonomik buhrandan çıkış reçetesi olarak refah devleti uygulamalarının devletin rolünü ve özgürlüklerin tanımını değiştirmiştir.<sup>248</sup>

Refah devleti politikalarının ekonomik amacı ekonomide daralan talebin devlet eliyle tekrar canlanmasıdır. Talebi canlandırma görevini üstlenen devlet sadece ekonomik ve sosyal hakların tüm topluma yayılması amacıyla harcamalarda bulunmamış; aynı zamanda da özel sektörün alanına girerek üretime dahil olmuştur. Bu bağlamda sosyal liberalizmin devlete yüklediği görev kapitalizmin devamlılığı için gerek ekonomik gerekse özgürlükler üzerinde etkinliğini arttırmaktır. Bunun dışında Sovyet rejiminin kapitalizm üzerindeki tehdidi zorunlu olarak refah devleti uygulamalarının devamlılığını sağlamıştır.

Sosyal liberalizmin refah devleti politikaları ve pozitif özgürlük söylemleri 1970'den itibaren birçok ülkede yaşanan yüksek enflasyon, yüksek kamu harcamaları, ve düşük büyüme eğilimleri; 1973 petrol kriziyle birlikte sosyal liberal politikaların tartışılmasına neden olmuştur. Kapitalizmin içine düştüğü ekonomik kriz sosyal liberal politikalarında eleştirilmesine neden olmuştur. Yeni-liberallerin sosyal liberalizme tepkili oldukları en temel nokta; refah devleti uygulamalarıyla

<sup>247</sup> Sallan Gül, s.33.

<sup>248</sup> Fatih Türe, Devlet: "Liberalizmin Bir Serüveni", der. Ramazan GÜNLÜ, **Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri**, İstanbul: Chivi Yazıları, 2007, s. 56.



devletin piyasa mekanizmasına müdahale etmesi ve bu müdahaleci anlayışın özgürlükler alanında da sürdürülmesidir. Diğer bir ifadeyle 70’li yıllarda yaşanan ekonomik krizlerin sonucunda neo-liberal akımın çerçevesi oluşturulmuştur.

Bu tarihsel sürece bütünsel olarak bakıldığında şu çıkarım yapılabilir; aydınlanma döneminde ortaya konan ve toplumsal gelişmeyi bireyin rasyonel tutumları ile çözümleyen görüş, doğal sonuç olarak evrensellik yaklaşımını doğurmuş, bunun getirisi olarak da “politik güç”ün yeniden tanımlanma gereksinimi doğmuştur. Avrupa’da bu sürecin en belirgin örneği İngiltere’de bireycilik, insan hak ve özgürlükleriyle sınırlı ve dengelenmiş devlet anlayışı biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Batı Liberal yaklaşımında açık olarak izlenen minimal devlet ve sınırlı devlet anlayışı 80’li yıllar İngiltere’sinde yeni-sağın temelini oluşturmuştur. Burada anlatılan sınırlı ancak aktif bir devlet anlayışı, bireyin girişim, mülkiyet, sosyal hak ile aile ve kişisel yaşamın gizliliği özgürlüklerini korumak üzerine yoğunlaşmaktadır.

Neo-liberalizmin temel özelliklerini bireycilik, piyasa ekonomisi, sınırlı devlet, hukuk devleti ve liberal rasyonalizm olarak beş kategoride toplamak mümkündür. Liberalizmin temel olarak aldığı kavram “birey”dir. Neo-liberal yaklaşımın özünde sınıf, millet gibi kavramlar yer almamaktadır. Liberalizm ontolojik olarak bireyi temel almayan diğer görüşlerle bağdaşmaz. Bu bağlamda bireyin özgürlüğü, neo-liberallerin temel ilkesidir ve “ortak iyi” doğrultusunda özgürlüğe gelebilecek her türlü müdahaleye karşıdırlar.<sup>249</sup> Hayek neo-liberallerin bireyin özgürlüğünü tanımlarken, bireyin toplum içerisinde bir diğerinin iradesine bağımlı olmadığını ve bir zor kullanımı ile karşı karşıya kalmadığı, bu nedenle müdahalelerin en aza indirildiği toplumu anlatmaktadır.<sup>250</sup> Buttler de Hayek gibi neo-liberallerin bu yapı ile de toplumsal kurumların önceden planlanan veya icat edilen yapılar olmadığı, tanımlanan bireysel özgürlüklerin bireysel özgürlüklerin yaşandığı düzenlilikler olduğu yaklaşımına değinmektedir.<sup>251</sup>

<sup>249</sup> Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, S. 22.

<sup>250</sup> Eamon Buttler, **Hayek**, Çev. Y. Ziya. Çelikkaya, Ankara: İmaj Yayınevi, 1996, s. 29-30.

<sup>251</sup> Buttler, s.20.

Neo-liberal yaklaşımın piyasa anlayışına göre devlet, serbest ve tam rekabet edebilir ekonomik aktörlerin oyun alanının çevresini oluşturmalıdır. Neo-liberaller, klasik ekonomistlerden farklı olarak, piyasanın bazı alanlarda başarısız olabileceğini kabul etmektedir. Neo-liberallere göre piyasa ekonomisi de bireysel özgürlüğün korunabilmesi için önemli unsurdur. Bu yüzden neo-liberaller, klasik liberallerden farklı olarak devlet müdahalesini istese de, müdahaleyi çok sınırlı olarak algılamak gerekir.<sup>252</sup> Bu bağlamda neo-liberaller klasik liberallerden farklı olarak devletin makro ekonomideki rol alanının geniş olması gerektiğini savunmaktadır.

Neo-liberalizm ekonomik teori olduğu kadar politik bir teoridir. Bu bağlamda diğer sosyal ya da ideolojik doktrinlerin aksine; neo-liberalizmde ekonomi ve siyaset arasında yakın bir ilişki görülmektedir. Neo-liberal politik teorinin en önemli sorunu devletin ekonomik ve politik hayattaki rolüdür. Devletin rolü konusunda yeni-sağ liberalleri ve muhafazakarları geleneksel hallerinden farklılık göstermektedir. Neo-liberallere göre; “devletin en az düzeyde müdahalesi” sadece kabul edilebilir değil, kamu yararı için de bir o kadar gereklidir. Ekonomik ortam “yönü” ve “sonu” belirsiz bir biçimde sürekli olarak değişmektedir. Hayek’e göre ekonomik alan bilinçli bir tasarım ve planlamayla oluşmamaktadır. Aksine piyasa ekonomik çıkarlarının peşinde koşan milyonlarca bireyin toplam ürünüdür.<sup>253</sup> Bu karmaşık düzen ise, modern bir organizasyonun tasarlanabilir hallerinden çok daha üst düzeyde ve kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bu nedenle devletin ekonomideki “yeni” rolü, “yeni” insan doğasına bağlı olarak değişmektedir. Neo-liberaller devletin bazı ortak ihtiyaçlar dışında (eğitim, sağlık, savunma) piyasa mekanizmasına karışmamasını istemektedir. Buna bağlı olarak da neo-liberaller devletin kaynakları dağıtmasına karşı çıkmaktadır. Neo-liberaller dağıtımcı politikaların devletin güçlenmesine yol açacağına, bunun sonucunda da bireysel özgürlüklerin kısıtlanacağını düşünmektedir.<sup>254</sup> Bir başka deyişle neo-liberallere göre devlet, piyasayı yönetecek güce sahip değildir. Devlet piyasaya müdahale yerine, hukukun uygulanmasını sağlamalıdır.<sup>255</sup>

<sup>252</sup> Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, s. 25.

<sup>253</sup> Buttler, s. 91.

<sup>254</sup> Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, s. 26-27.

<sup>255</sup> Mithat Baydur, “Liberalizmin Serencamı ve Liberal Öğretinin Temel Unsurları”, **Yeni Türkiye**, 25, 1999, s. 50-51.

Neo-liberal yaklaşıma göre; “kalkınma” değil “büyüme” esastır. Tam rekabet koşullarının sağlanamaması ve piyasanın kendi dengelerini yaratacak yasal düzenlemelerin yapılması halinde kamu harcamaları artmakta, devlet ekonomik faaliyetlerini en aza indirmek yerine genişleterek hantallaşmıştır. Neo-liberaller bu sorunun ekonomik aktörlere serbestlik sağlanarak, açığa çıkacak potansiyelin kendi işleyişi içinde gelişmesi ile çözüleceği görüşünü benimsemektedir. Devletin bu aktörlerin özgürlüğünü sağlamakta kalmayıp, bu özgürlüğü koruduğu politikaları uyulama yolu ile işlevselleşeceği tanımını yapan neo-liberal anlatış, öne çıkan bireyciliğin ve ekonomik girişim özgürlüğünün, hukuksal yöntemlerle düzenlenerek arttırılmasını savunur.

Bu paralelde neo-liberalizmin önemli bir teması da “hukuk devleti”dir. Bu yolla siyasal iktidar sınırlandırılmakta ve devletin keyfi davranması önlenmektedir. Neo-liberalizm devletin ekonomiye en az müdahalesini savunurken; gerçekleşen “en az” müdahalenin de hukuka bağlı olmasını ister. Hukukunda bu çerçevede “bireylerin piyasada özgür amaçlarını gerçekleştirebileceği” şekilde düzenlenmesi gerektirir.<sup>256</sup>

Neo-liberaller “rasyonalizm” olgusu içerisinde, hem sosyal düzenin bilimsel olarak açıklanabileceğine inanır, hem de var olan sosyal düzenlerin “bireycilik” ve “özgürlük” kavramları içerisinde nasıl iyileştirilebileceğini sorgulamaktadır. Bu bağlamda neo-liberaller, toplumda var olan kurumların, bireylerin rasyonel tutumları ve davranışları ile geliştirilebileceğini savunmaktadır. Hayek’e göre; sosyal kurumlar ve pratikler bireylerin üstlendikleri uyum ve faydaya bağlı olarak başarıyla gelişmektedir. Sosyal kurumlar insan tasarımının değil, insan davranışlarının bir sonucudur. Zira rasyonel birey akıl doğrultusunda kendi amacını gerçekleştirmek için hareket etmektedir.<sup>257</sup> Gelenekler ve kurallar ve kurumlar insan aklının ürünü değil, bireyin faydası ve amacına yönelik akılcı davranışlarının doğal sonucudur.

Neo-liberalizmin siyasi düzen tasarımında sıkça karşılaşılan bir kavram da “yönetişim”dir. Yönetişim, “malîyetlerin bertaraf edilmesi amacıyla devletin mal ve

<sup>256</sup> Erdoğan, **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, s. 28.

<sup>257</sup> Ömer Çaha, “Liberalizmin Temel İlkeleri”, **Yeni Türkiye**, 25, 1996, s. 47.

hizmet üretiminin sivil mekanizmalara bırakılması” anlayışının zeminini oluşturmaktadır. Bu çerçevede girişimciler devletin hantallaşarak dar kapsamda sağlayabileceği mal ve hizmetleri üstlenip, gelirlerini arttırmak için ortak bir strateji yaratacaklar, böylece hizmet ve mal üretimini geliştireceklerdir. Bu nedenle uygulanması gereken politika özelleştirme politikasıdır. Kamu faaliyetlerinin en aza indirgenmesi sürecinde, sivil toplum ve özerk yapıların dışında, yerel yönetimlerde etkinliğini arttırmıştır.

Neo-liberallere göre 1950-80 yılları arasında hem siyasal hem de sosyal alanda farklılaşmalar başlamıştır. Bu farklılaşma, o zamana kadar siyasal hayat içerisinde hegemonyasını kurmuş olan devletçi elitin karşısına seçilmiş olarak gelen elitin çıkmasıyla oluşmuştur. Burada bir tarafta Kıta Avrupa’sının fikirlerini benimseyen devletçi elit, diğer tarafta ise Anglo-Sakson fikirleri benimseyen seçilmiş elitler şeklinde karşı karşıya gelinen bir ikilem söz konusudur. Bu çerçevede içerisinde; “serbest piyasa ekonomisi”, “ılımlı bir laik politika” ve “özgürlükçü siyasal model” temaları devletçi elit dünyasında kendini kabul ettirmeye başlamıştır. Bu gelişmelerin oluşumunda sadece seçilmiş elitin çabaları değil, dünyanın güncel konjonktüründe etkileri bulunmaktadır.<sup>258</sup> Söz edilen otuz yıllık dönem, o zamana kadar süregelen “güçlü devlet” devletin zayıfladığı süreçtir. Bu süreçte devlet kendini yenileyememiş, buna karşılık sürekli değişim isteyen bir toplumun baskısı ile güç kaybetmiştir.

Neo-liberal bakış açısında toplum homojen bir bütün değildir, tam tersine toplumun farklılıklardan oluştuğu kabul edilmektedir. Toplumun bu farklılığı neo-liberal yaklaşım için pozitif bir anlam taşımaktadır. Zira neo-liberaller topluma kimlik bazında bakmaktadır.<sup>259</sup> Bu bağlamda da toplumdaki sorunları kimlik ekseninde açıklanır. Neo-liberallere göre, toplumsal çatışmalar kimlikler arasındaki farklılıkların kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla neo-liberal yaklaşım toplumsal çatışmaların kültürel farklılıklarının kabul edilmesiyle çözülebileceğini düşünmektedir. Kültürel hakların sağlanması ise oluşabilecek

<sup>258</sup> R.Özgür Dönmez, **Türkiye’de Sivil Toplum Tartışmaları**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2000, s. 98-99.

<sup>259</sup> Dönmez, s. 101.

toplumsal sorunları engelleyecektir.<sup>260</sup> Bu çerçevede günümüz de “sivil toplum”, neo-liberallerce demokrasi ve katılım ile birebir bağlantılı bir kavram olarak algılanmaktadır.

### **C. Muhafazakar ve Liberal Düşünceler Arasındaki Temel İlkesel Benzerlikler ve Farklılıklar**

Muhafazakarlık ve liberalizm arasında temel farklılıkları belirleme çabası; Kıta Avrupası liberalizmi ile muhafazakarlık arasında ortaya çıkarken; benzerlikler ise; liberalizmin Anglo-Sakson yorumu ile muhafazakarlık arasında görülmektedir. Günümüze kadar düşünürlerce tartışılmalan, Kıta Avrupası liberalizmi ile muhafazakarlığın ilkelerine bu şekilde bakıldığında, zıtlıklar biçiminde dile getirilebilecek temel farklar şunlardır:

**1. Birey – Toplum:** Liberal görüşte asıl olan, Aydınlanma döneminin insan aklını ön plana çıkarmasının sonucu olarak, rasyonel etkinliklerde bulunabilen bireydir. Toplum, halk, millet, sınıf gibi birimler, devlet, din veya herhangi bir kavram bireyden kutsal veya değerli değildir. İçkin değerler, aşkın değerlerin önüne geçmiştir. Dolayısıyla, bireyin istekleri ve tercihleri, bireyin menfaati, çıkarları koşulsuz önceliklidir. Liberalizmin, “Laissez faire laissez passer” sloganı, bireye atfedilen değer ile bağlantılıdır ve kaynağını bu düşünceden almaktadır. Muhafazakar görüşte ise, toplum öncelikli görülmekte, birey yalnızca toplumun bir parçası olması ve toplum adına ve menfaatine çalışması bakımından bir yere, öneme ve değere sahip olmaktadır.

Muhafazakarlığın bireye ve topluma bakış açısı liberalizmden farklıdır. Liberalizmde birey toplumsal değer ve kurumlardan ayrılmış, onu şekillendirecek ya da bireysel özgürlükler adına toplumsal değerlerden ve kurumlardan ayrılabilen bir varlık olarak görürken muhafazakarlıkta birey topluma eklemlendiği sürece anlamlıdır. Kısacası liberalizm bireyin özgürlüğünü vurgularken muhafazakarlık

<sup>260</sup> Nuray Mert, “Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık”, **Toplumbilim**, 7, İstanbul: Metis Yayınları, 1996, s. 58-59.

toplumun özgürlüğünü vurgulamaktadır. Birey ve toplum ilişkisinde liberalizm bireyin muhafazakarlıksa toplumun önceliklerini esas alır.

**2. Mekanizma Toplum - Organizma Toplum:** Liberal görüşlerde, toplum, bireylerin oluşturdukları bir mekanizma olarak görülmektedir. Mekanizmanın işleyişi için gerekli olanın, bireylerin mutluluk ve tatmininin sağlanacağı bir ortam yaratmak olduğu düşünülmüş ve amaçlanmıştır. Muhafazakar görüşte ise toplum, canlı bir bünye, organizma olarak görülür, dolayısıyla her bir parçasının ayrı istek ve amaçları olabileceği ihtimali üzerinde durulmaz. Önemli görülen ve amaçlanan, toplumun sağlığı, sürekliliği ve bütünlüğünü sağlayan koşullardır.

Bu düşünceden yola çıkarak, liberal görüşün aksine, muhafazakar görüşte bireyler arası ilişkiler doğa bilimlerindeki gibi sabit neden sonuç ilişkilerine indirgenemez dolayısıyla “toplum mühendisliği”nin karşısında durulur. Çünkü toplum yapılandırılabilir, yapay mekanik bir yapı değil, yaşayan bir organizma gibi düşünülmektedir.

**3. Bireyin menfaati için çalışan devlet - Toplum menfaati için çalışan devlet:** Liberal görüşte, bireye verilen değer ve tanınan öncelik neticesinde, devlet etkinlikleri, bireyin menfaatini engellemeyecek biçimde sınırlandırılmakta, hatta bireyin menfaatine hizmet edecek biçimde düzenlenmektedir. Muhafazakar görüşün, toplum anlayışı çerçevesinde ve lehine bir devlet anlayışı vardır. Bu anlayışta, devletin görevlerine sınırlar zaman zaman konmuş olsa bile nedeni hiçbir zaman bireye tanınan öncelik olmamıştır.

**4. Birey, Haz – Din, Gelenek:** Bireyciliğin sonucu olarak, liberalizm, siyaset veya ekonomi görüşlerinde haz unsurunu gözetmiştir. Ekonomide, bireylerin tek tek menfaatlerinin toplamının toplumun gelişimine hizmet ederek, menfaatine olacağı düşüncesi kaynağını hazcılıkta bulmaktadır. Bu düşüncede siyasi, ekonomik amaca giden yollar bakımından bir sınırlama yapılmamıştır. Muhafazakar görüşlerde, siyasi hayatın bireysel zihne değil, ahlaki ve manevi inançlara bağlı olarak

yürütülmesi düşüncesi temele konmakta, din ve benzeri geleneksel değerler ön plana çıkmakta ve öngörülen eylem tarzı dini veya geleneksel bir sisteme dayandırılmaktadır.

**5. Eşitlik - Sınıflandırılmış Toplum:** Liberalizmde “eşitlik” fikri vardır, herkes her şeye eşit ölçüde katılabilir. Herkes, her şeyde söz ve hak sahibi olabilecek nitelikte görülmektedir. Muhafazakar görüşte ise, bireyi temele alan her görüşe karşı olunduğu gibi, eşitlikçilik de reddedilir. Toplum, kendi düzeni için organize olmalı ve sınıflara bölünmelidir. Eşitlik fikri, insanları doğuştan eşit farz ederek, fertler arasındaki zeka, kültür ve yetenek farklılıklarını göz ardı ettiğinden sağlıksız, sakıncalı ve adaletsizdir. Toplumun organize olması için, bireylerin, taşıdıkları kan sebebiyle değil fakat kabiliyetleri ile sınıflandırılmaları gerekmektedir.

**6. Düşünce özgürlüğü - Kanun ve usullere bağlılık:** Liberal sistemin ödevi, rasyonel davranabilme kabiliyeti ile donatılmış bireyin “baskı ve zorlama olmaksızın özgür” olabilmesini sağlayan koşulları sağlamaktır. Burada özgürlükten kasıt, özellikle “düşünce özgürlüğü”dür ve kesinlikle sınırlandırılmaması, aklın ürünlerini serbestçe ortaya koyabilmesi için gerekli görülmektedir. Muhafazakar görüş ise, kayıtsız şartsız düşünce özgürlüğünü şu gerekçelerle sakıncalı bulmaktadır: Özgürlüğü olumlu kılmanın koşulu eğitimidir. Bilincin, özenin ve sorumluluk duygusunun eşlik etmediği düşünce özgürlüğü, kolektif çıkara değil bireyin menfaatine, kişisel refaha hizmet amacı güdebilir, dolayısıyla sınırlandırılmalıdır. Bu sebeple ancak ve ancak “kanun çerçevesinde özgürlük” insanların ihtiraslarına zemin olmaktan çıkar.

**7. Yeni fikirlere atfedilen değer - Tecrübeye atfedilen değer:** Liberal görüşte, “düşünce özgürlüğü” fikri gereğince, çok seslilik, çeşitlilik, problemlere çözüm arayışında gerekli görülür. Bu anlamda düşünce çeşitliliğine bir değer atfedilmiştir. Muhafazakar görüşte ise; düşünce özgürlüğü ve çeşitliliği, sorunlara hiç de çözüm olma niteliğinde değildir. Çünkü, yaşam, aklın görüp kurgulayabileceğinden çok daha derindir ve bilinmezlerle doludur. Yaşanmış

olaylara dayanılarak tarih boyunca edinilen tecrübeler, olayları delil niteliğinde ortaya koyabilmeleri, gerçekleşmiş olanda kaynaklarını bulmaları sebebiyle değerlidirler. Muhafazakarlara göre faydası görülmüş olan, kurgusal olanla yarışmayacak, tekin bir yapıya sahiptir.

**8. Reform -Tedrici değişim:** Liberalizm, yeni fikirleri, eskilerini alaşağı ederek sistem içerisine yerleştirmede sakınca görmemektedir. Reformlara karşı değildir, aksine taraftır. Muhafazakarlık ise, değişime karşı olmadığını vurgulamakta; fakat değişimin reformlarla yapılmasının karşısında durmaktadır. Bu düşüncede değişim, tedrici yapılmalı, tecrübesi edinilmeli ve zaman içerisinde, toplumun yeniliğe tahammülü ölçülmelidir.

Yukarıdaki temel farklılıklarına rağmen, muhafazakarlık ile Anglo-Sakson liberalizmin devlete bakış açılarında bazı benzerlikler görülmektedir. Liberalizm ve muhafazakarlık, devletin temsil ettiği egemen gücün sınırlandırılması, bireylerle toplumun kendiliğinden işleyen ilişkilerine müdahale edilmemesi ve böyle bir müdahaleyi haklı gösterebilecek herhangi bir mutlak ilkenin mevcut olmaması gibi ortak esaslarda birleşmektedir. Fransız Devrimi öncesinin “doğal hukuku ve toplum sözleşmesi” teorilerine özellikle de Rausseau’cu biçimine karşı David Hume’un felsefi itirazı, devrim sonrası siyasi bakımdan İngiliz liberali Burke’ün muhafazakarlığın kurucusu sayılmasına neden olan görüşleri bu üç noktada birleşmektedir.<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> Levent Köker, “Liberal Muhafazakarlık ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, cilt:5, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 276.



### D. Yeni Sağ

“Eski” klasik, muhafazakarlıktan farklı olarak “Yeni Sağ” ahlaki meselelerde büyük ölçüde devletin tarafsızlığının, siyasi bir evrenselciliğin anayasada teminat altına alındığı ve sekülerleşmiş bir kültürün büyük ölçüde kabul edildiği bir zamanda ortaya çıkmıştır. Yeni sağın taraftarları öncelikle kültürün, aydınlanmış elitlerin önyak olduğu ve idari olarak yukarıdan kabul ettirilerek modernleştirilmesine tepki gösterirler. Öfkelerinin kabardığı siyasi konular her zaman için, çocuk eğitimi, eğitim politikası, kadın ve ailenin statüsü, cinsellik ve dinin uygulanışı gibi kültürel değerler alanlarında göstermektedir. Dubiel’in ifadeleriyle “Bizler “eski muhafazakarlığın” bir yanda “yeni sağ”, öte yanda “yeni muhafazakarlık” olmak üzere ayrı dokular halinde ayrıştığı bir dönemin kapanışına tanık oluyoruz”.<sup>262</sup>

Yeni sağ nitelemesini ilk defa “sosyal muhafazakar” niteliğini vurgulamak isteyen muhafazakar düşünür Kevin Philips, 1975 yılında kullanmıştır. Yeni sağ dinin kamu hayatındaki rolü ve batı toplumları için sürükleyici güç olan Hıristiyanlığın ahlak sorunu tartışmaların odak noktasıdır. Okullarda kamu kuruluşlarında dua hakkı, dini tören ve gösteri yapma, dini kriterleri vurgulayabilmek gibi konular dikkati çeker.<sup>263</sup>

Ayrıca okullarda evrim teorisi yerine dini yaratılışın anlatılması gerektiğini savunmaktadır. Yine onlar kürtaj, pornografinin yasaklanması gibi aile yanlısı hareketleri desteklemektedir. Çocukların özel Hıristiyan okullarına gönderilmesini savunmaktadır. Yeni Sağ, sosyal sorunlara çözüm arayan örgütlerden oluşur. Vergilerin indirilmesini ve işçi sendikalarının denetim altında olması gerektiğini savunur. Suç oranlarının azaltılması için sıkı tedbirlerin alınması gerektiğini ifade eder. Kültürel ve sosyal sorunların önemini vurgular. Yine Yeni sağ devletleştirme politikalarına karşı özelleştirme paradigmasını savunur. Ayrıca liberal filozoflardan Hayek ve Friedman’dan etkilenen bu akım ve karma ekonomiye karşı serbest piyasayı savunan bir akımdır. Kamu çıkarlarının en iyi devlet işletmelerince değil özel işletmelerce korunacağını vurgularlar.

<sup>262</sup> Dubiel, s. 15.

<sup>263</sup> Mehmet Vural, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, s. 92.

Oysa klasik eski sağ önceliğin ekonomik sorunlar olduğunu savunurdu. Yeni sağ özgür teşebbüse, bireysel gelişmeye önem vererek, devletin sınırlandırılması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte bireyin birey olarak topluma karşı sorumlu olduğuna inanır. Bu sorunun kökeninde Hıristiyan ahlaki bir değer olduğunu savunur. Bundan dolayı hükümetler belirli ahlaki değerleri desteklemektedir. Yeni sağ eski sağı eleştirerek strateji ve taktik yönünden ondan farklılaşmaktadır. Eski sağın uzun dönemli planlama ve davranış hesabı yoktur. Tüm faaliyetleri sadece tepkiye dayanır ve sorunları takip etmezler. Yeni sağ, 1932 yılında Franklin D. Roosevelt tarafından önerilen New Deal (Yeni Çizgi ) ekonomik kalkınma programını savunarak ihtiyacı olanlara devletin yardım yapmasını, fakirlerin devletten korkmamasını ve fakirlerine sadece devletin değil, kar amacı gütmeyen örgüt, vakıf ve derneklerin ve mahalli idarelerin yardım yapmasını savunmaktadır. Ayrıca eski sağ daha çok anti-komünist görüşleri benimserken yeni sağ milliyetçi görüşleri benimser.<sup>264</sup>

Kısaca Yeni sağ; 1970-80'li yıllarda bir grup entelektüelin hazırladığı ve refah devletinin Avrupa sosyal demokrasisinin ve özellikle de komünizmin eleştirisini gerçekleştirdikleri fikir akımı olup, ekonomik alanda liberalizmi kültürel alanda muhafazakarlığı savunmaktadır.

---

<sup>264</sup> Vural, s.92-93.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKARLIK VE LİBEALİZMİN SERÜVENİ

Avrupa tarihinde liberalizmin aydınlanma düşüncesiyle, muhafazakarlığın ise aydınlanma düşüncesinin geçmişten gelen tüm birikimleri yok sayan rasyonalist düşüncesine tepki olarak ortaya çıktığı daha önceki bölümde açıklanmıştır. Bu bölümde Türkiye’de gerek liberalizmin gerek muhafazakarlığın oluşum ve gelişim sürecinin Avrupa’daki süreçle benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmaya çalışılacaktır.

#### I. MUHAFAZAKARLIK VE LİBERALİZMİN OSMANLI’DAKİ TEMELLERİ

Türkiye’de ilk liberal fikirler, 19. yüzyılda tüm batılı fikir akımları gibi Tanzimat’la birlikte girmeye başlamıştır. 3 Kasım 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı ve bu fermanı izleyen süreç Türkiye’de liberal düşüncenin doğuşu ve gelişmesi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Ayrıca Tanzimat sonrası dönemde muhafazakarlık, yenileşme ve çağdaşlaşma çabalarının hız kazandığı bu dönemde “geleneği savunma” biçiminde ortaya çıkmıştır.

Tanzimat Fermanı Osmanlı merkezi otoritesinin (padişahın) egemenliğini sınırlayan ve bu sınırlamayı bütün Osmanlı halkına duyuran ilk belgedir. Tanzimat Fermanında en dikkat çeken ve özellikle liberalleşme yönünde atılan adımlardan birisi padişahın kendi egemenlik hakkını sınırlaması, diğeri ise; kişiye bağlı can, mal ve onur koruma haklarının padişahın egemenlik alanından çıkartılıp yasal düzenlemelere bağlanmış olmasıdır. Osmanlı’da özel mülkiyet ve azınlık haklarının anayasal güvence altına alınması liberalizm açısından önemli bir adım sayılmıştır.<sup>265</sup> Ferman’ın Türkiye’de anayasal yönetime doğru atılmış bir adım olması ve bunun sonucu olarak iktidarı sınırlaması nedeniyle liberal bir nitelik taşıdığı söylenebilir.

<sup>265</sup> Osman Akyar, “Liberalizm ve Türkiye”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Ankara, 25,1999, s.429.

Osmanlı aydınları arasında liberal düşüncüyü Ali ve Fuat Paşa ve Cevdet Paşa'da görmek mümkündür. Asıl başlangıç "*Vatan ve Hürriyet Şairi*" Namık Kemal'le olmuştur. Bundan sonra Sakızlı Ohannes, Cavit Bey, Ziya Gökalp, Tekin Alp ve Prens Sabahattin liberalizmin gelişmesinde rol almış önemli düşünürlerdir<sup>266</sup>

Ali ve Fuat Paşa ekonomik ilerlemenin özel mülkiyet anlayışının gelişmesine bağlı olduğunu ve Osmanlı'da mülkiyet tanınırsa ekonomik gelişmenin bireylerden başlayarak hızlanacağına inanmış ve özel mülkiyetin tanınması için gerekli adımları atmıştır. Örneğin; Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile kişilerin mallarına ölümlerinden sonra el konulması gibi sermaye birikimini engelleyen önemli bir engel kaldırılmıştır. Ayrıca 1858 Arazi Kanunnamesi ile İmparatorluğun hemen hemen tamamını kapsayan devlet malı arazi (miri arazi) sisteminden özel mülkiyete geçiş başlamıştır. Tanzimatçılara göre; ticaret liberalleştirilmeli; serbest ticaret geliştirilmelidir. Bu amaçla bankacılık, ticareti desteklemek için başlatılmıştır.<sup>267</sup> Ticaretin dışında sanayi alanında paradoksal şekilde öncelikle devlet eliyle sanayileşmeye gidilmiştir. Ancak 1860'lı yıllara kadar süren bu girişimlerin başarısız kalması üzerine devlet desteğiyle bir özel sektör yaratılmak istenmiştir. Bunun için esnafı birleştirip şirketler oluşturmuş ve gümrük duvarlarını yüksek tutarak bu oluşum korunmaya çalışılmıştır. Ancak bütün bu girişimler işlek bir ekonomi ve bu ekonomide önderliği üstlenecek girişimciler sınıfı yaratmak açısından yetersiz kalmıştır. Kısacası, devlet eliyle yapılan bu girişimler burjuva sınıfının oluşturulmasını sağlayamamıştır.<sup>268</sup>

Tanzimat dönemi yanlış uygulama ve yetersizliklere, Tanzimat düşüncesine aykırı seslerin çıktığı bu dönemde bir tür muhafazakar geleneğin çıktığını söylenebilir. Tanzimat sonrası muhafazakar düşünürler içerisinde önde gelen düşünür Said Halim Paşa (1863-1921)'dir. İslami olmayan referanslara karşı reddiyeci tutumu, milli (dini cemaat anlamında) varlığın esas olarak kurumları vurgulamasıyla, kökleri geçmişte olmayan, sadece akıl-düşünce gibi zayıf ve değişken bir zeminde

<sup>266</sup>Sina Akşin, "Düşünce Tarihi (1945 Sonrası)", Ed. Sina Akşin, **Türkiye Tarihi 5: Bugünkü Türkiye Tarihi 1980-1995**, 3.b., İstanbul:Cem Yayınevi, 2000, s.264.

<sup>267</sup> Atilla Yayla ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Türkiye'de Liberalizm" **Liberal Düşünce**, 10-11, Bahar-Yaz 1998, s.55

<sup>268</sup> Yayla ve Seyitdanlıoğlu, s.56.

duran amaçların hakiki bir ideal meydana getiremeyeceğini vurgulayarak O muhafazakarlığın temel iddialarını dile getirmiştir. Bu anlamda İslamı referans gösteren ve gelenekten istifade edilmesini öneren Said Halim Paşa muhafazakar düşüncenin önderi olarak görülebilir.<sup>269</sup>

I. Meşrutiyet (1876-1878)'in ilanı ile Osmanlı'nın ilk anayasası olan Kanun-i Esasi ortaya çıkmıştır. Parlamenter bir siyasi yapının ortaya çıkmasında Tanzimat ile Osmanlı'ya giren ilerici düşüncelerin etkisi büyüktür. Ancak, kısa bir süre sonra II. Abdülhamit tarafından kapatılan Meclis-i Mebusan, siyasi arenada etkili olamamıştır. Tekrar yaşanan bir mutlakiyet döneminden sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkisiyle 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. O dönem Maliye Nazırı olan Mehmed Cavid Bey tarafından biçimlendirilen ekonomi politikaları sayesinde 1908-1914 yılları arasında etkin bir şekilde liberal ekonomiye yönelik icraatlarda bulunulmuştur. *İlm-i İktisat* isimli dört ciltlik eseriyle Cavid Bey sadece Avrupa'da liberalizmin çıkışından o güne kadar olan ekonomik durumu değil, aynı zamanda sosyal ve politik durumu da ayrıntılı bir biçimde ele almıştır.<sup>270</sup>

Ancak 1876'da ilan edilen I. Meşrutiyet ve Kanuni Esasi esas itibariyle devletin sınırlanmasını amaçlayan liberal bir araç olmakla birlikte düzenlenen anayasa gerçek anlamda devleti sınırlandırmamaktadır. Aslında başta Kanuni Esasi olmak üzere bu dönemde girilen bütün hukuki sınırlama hareketleri devleti sınırlamayı değil, padişahı sınırlamayı hedeflemiştir. Padişahın birçok yetkisi genel olarak bürokrasiye özel olarak da daha sonraları kurulup güçlenen İttihak ve Terakki'nin eline geçmiştir. Kısacası devlet değil, padişah sınırlandırılmıştır.<sup>271</sup>

1881'de "*Mebadi-i İlm-i Servet-i Milet*" ismini taşıyan ve Türk tarihindeki ilk klasik ekonomi kitabının yazarı olan Sakızlı Ohannes Paşa, ekonomik liberalizmin Osmanlı'daki öncülerindendir. Ohannes Paşa kitabında devletin ekonomiye olan her türlü müdahalesine karşı çıkmıştır. O'na göre; Osmanlı hükümeti ulaşım hizmetlerini, özellikle demiryolu ve demiryolu alanındaki yapım ve işletme

<sup>269</sup> Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık**, s. 107.

<sup>270</sup> Tefik Çavdar, **Türkiye'de Liberalizm (1860-1990)**. Ankara: İmge Kitabevi,1992, s.110-115.

<sup>271</sup> Cemal Fedayi, "Liberalizm ve Türkiye'de Liberalizm", **Yeni Türkiye Dergisi**, 25, Ankara, 1999, s. 467.

faaliyetlerini bütünüyle özel şirketlere bırakmalıdır. Serbest-i ticaretin temeli olan mülkiyet hakkı üzerinde durmuştur. Bireysel çıkarlarla, toplumun genel çıkarları arasındaki uyumun serbest ticaret ve rekabet sayesinde adeta kendiliğinden sağlanacağını vurgulamıştır. Toplumun genel çıkarları adına, bireysel çıkarların sınırlandırılmasının ekonomiyi olumsuz etkileyeceğini; çünkü bireysel çıkarların ekonomik yaşamın özendiricisi ve teşvikçisi olduğunu ifade etmiştir.<sup>272</sup>

II. Meşrutiyet döneminin diğer bir liberal gelişmesi ise İttihat ve Terakki'nin içerisindeki gruplardan biri olan Prens Sabahattin ve arkadaşlarının ön plana çıkması olmuştur. İktisadi ve siyasi liberal düşüncenin gelişiminde büyük katkıları olan Prens Sabahattin 1906 yılında Paris'te kurmuş olduğu Teşebbüs-ü Şahsi, Adem-i Merkeziyet Cemiyeti ve Terakki Gazetesiyle liberalizmin bayrağını açmıştır. Prens Sabahattin'in 1908 yılında İkinci Meşrutiyet Devrimi'nden sonra kurduğunu olduğu Ahrar Fırkası'nın programı hem iktisadi, hem de siyasal liberalizmi savunmuştur. Bu programda; insan hakları vurgulanmış, Ayan Meclisi üyelerinin belirlenmesi yetkisinin Padişahın elinden alınması ve tek dereceli seçim isteği dile getirilmiştir. İngiltere'yi örnek göstererek eğitimden siyasi yönetime uzanan bir liberalleşmeyi öngörmüştür. Ahrar Fırkası'nın programındaki bu özellikler, onu İttihat ve Terakkiden daha liberal kılmıştır.<sup>273</sup> Osmanlıda liberal düşünürlerden olan Prens Sabahattin Osmanlı toplum yapısını hedef almıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece bir yönetim sorunuyla karşı karşıya olmadığını, aksine bir sosyal yapı sorununun olduğunu vurgulamıştır.<sup>274</sup>

Prens Sabahattin Osmanlı toplum yapısına karşı çıkmış ve toplumsal yapının kökten değişmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. O'na göre ıslahat hareketlerinin istenen sonucu verememesinin nedeni; Osmanlı toplum yapısının incelenmemesidir.<sup>275</sup> Bu anlamda Prens Sabahattin'in düşünceleri daha çok liberal temaları içerirken, muhafazakar bir siyaset felsefesini de barındırmaktadır.

<sup>272</sup> Çavdar, s. 77-80.

<sup>273</sup> Akşin, s.265.

<sup>274</sup> N. Nezahat Ege, **Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdefaları**, İstanbul: Güneş Neşriyat,1977, s.37.

<sup>275</sup> Muzaffer Sencer, **Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri**, Ankara, 1971, s.29.

Merkeziyetçi yönetimin karşısında bireyin hareket serbestliliğini savunmuştur.<sup>276</sup> Prens Sabahattin, merkezi yönetimin kendi bünyesinin dışında kalan sorunlarla pek ilgilenmediğini, ilgilense de bürokratik formalitelerden dolayı bir icraat yapmasının mümkün olmadığını belirterek; merkeziyetçi yönetimin ulaşamadığı, götüremediği hizmetleri, yerel yönetimlere imkanlar tanınarak yerinde hizmet anlayışıyla en iyi ve en doğru hizmetlerin yapılabileceğini iddia etmiştir.<sup>277</sup>

Prens Sabahattin'in savunduğu kavramlardan birisi de "**teşebbüs-i şahsi**" kavramıdır. Teşebbüs-i şahsi kapitalist ekonomik sistem içerisinde kendisi için kendi yeteneklerini kullanarak, ekonomik yönden bir gelişme sağlayan insandır. Prens Sabahattin devlet memurluğuna şiddetle karşı çıkmıştır.

1908-1918 yıllarında iktidarda olan İttihat ve Terakki Partisi döneminde Milli İktisat Politikaları benimsenmiş, merkezi otoriter yapı devam etmiştir. Bu dönemde öne çıkan isimler Ziya Gökalp ve Tekin Alp olmuştur. Milli iktisat demek; ulusun üretimini, ulusun genel zenginliğini artıracak, milletin refah düzeyini, tarımsal ve sanai gelişimini yükseltecek tedbirler, girişimler, yasal kurumlar ve düzenlemelerin bütünü demektir. İthal edilen mallara getirilen sınırlamalar, ihracata verilen özendirmeler, sanayi teşviki için özendirmeler, tarımsal gelişmenin sağlanması için alınan tedbirler, servet dağılımını etkilemek için vergiler gibi durumlar milli iktisadın en önemli unsurlarını teşkil etmektedir. Milli İktisat Politikası ile ulusal büyük sanayinin kurulması hedeflenmiştir. Milli İktisat Politikası sadece ekonomik gelişme için araçtır, o gelişme sağlandıktan sonra liberal uygulamaların artık sakıncası kalmayacağı düşünülmektedir.<sup>278</sup> Kısacası; I. Dünya Savaşına rastlayan bu dönemde İttihat ve Terakki Cemiyeti savaşında getirdiği zorlamalarla liberal ekonomi ülkeleriyle pek uyuşmayan milli bir iktisat politikası izlemiştir.

Sonuç olarak; Osmanlı İmparatorluğu'nda liberalleşme yönündeki gayretlerin ortaya çıkışı Tanzimat Fermanıyla başlamaktadır. Bu döneme hakim olan zihniyet Fransız aydınlanmasında olduğu gibi; jakoben, devletçi, seçkinci ve en önemlisi de kurucu rasyonalist niteliklerle bezenmiş, en somut ifadesini İttihat ve Terakki'de

<sup>276</sup> Ege, s.187.

<sup>277</sup> Ege, s.163.

<sup>278</sup> Fedayi, s.367.

bulmuştur. Pür liberal temaları dillendiren yok denecek kadar azdır. Tanzimat'la başlayan liberalleşme atılımları, 19. yüzyıl boyunca güçlü Avrupa ülkelerinin siyasi, ekonomik ve mali baskıları altında bulunan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki liberalleşme sürecini kesintiye uğratarak bu atılımları sürekliliğini engellemiştir.

Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yapılmak istenen değişim talepleri ıslahat ve revizyon içeriklidir. Yani kökten bir değişim, bir devrim talebini içermemektedir. Örneğin III. Selim ve II. Mahmut döneminde askeri alanda yapılan ıslahatlar Osmanlı'nın değişimin yöntemi olarak devrimi değil; restorasyonu seçtiğinin en belirgin örneğidir. Belli alanlarda (askeri, eğitim, vb.) değişimlerin yapılması sadece sosyal yapının bir kısmını düzeltme amacındadır. Osmanlı'da Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki dönemde yapılan yenileşme hareketlerine karşılık bir tepki olarak geleneği göz ardı etmeyi reddeden bazı fikirlerin çıkması, bir tür muhafazakar duruşun varlığına işaret etmektedir.

## II. 1923-1945 DÖNEMİ: KEMALİZMİN TAŞIYICISI CHP

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte siyasi ve ekonomik olarak yeniden yapılanmaya gidilmiştir. Cumhuriyet dönemi iktisat politikaları, yurt sanayini ve ticaretini geliştirmeyi amaçlayan, özel girişime öncelik veren, onu koruyan, mülkiyet haklarına saygılı bir ekonomik düzeyi yasal çerçevesi ve kurumlarıyla oluşturmaktır. İttihat ve Terakki'nin milli iktisat, milli burjuvazi düşüncesi bu dönemde de devam etmiş ve bu düşünce doğrultusunda İş Bankası kurulmuştur. Bir yandan dışa kapalı bir ekonomik yapı sergilenirken diğer yandan da özel teşebbüs desteklenmiştir. Bu dönemde 1925 yılında çıkarılan yerli mal kullanmayı özendirme ve 1927 yılında Teşvik-i Sanayi Kanunu ile birlikte koruma ve özendirme tedbirleri uygulanmıştır.<sup>279</sup>

Türkiye'ye özgü bir modernleşme projesi olan Kemalizm'in taşıyıcısı CHP tarafından tek partili dönem boyunca radikal bir modernleşme projesinin hayata geçirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Kemalizm, büyük ölçüde sürekliliğe sahip olduğu İttihatçı siyasal düşünce dolayısıyla temelleri Fransız İhtilali'nde ve Aydınlanma'da yatan ve dolayısıyla muhafazakar siyasal düşüncenin karşısında

<sup>279</sup> Korkut Boratav, **Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2002**, 8.b. Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s.147.



konumlanan birçok ideolojik unsuru, siyasal eğilimi bünyesinde taşımıştır. Birbirine karşıt olan siyasal ideolojiler geleneksellik, modernite, muhafazakarlık, radikalizm Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden bu yana iç içe var olmuştur.<sup>280</sup>

Muhafazakarlık bir siyasal programdan öte “*düşünme tarzı/duruş*” olarak anlamlandırıldığında; Muhafazakar siyasal düşüncenin ana temaları etrafında Tek Parti zihniyetiyle ilgili ilk dikkat çeken husus “milli birlik zihniyetidir”. CHP kendisini hiçbir zaman muhafazakar olarak tanımlamamıştır. Halkçıydı, milliyetçiydi, inkılapçıydı, ilerlemeciye ve ulusal bir partiydi. Partinin en güçlü olduğu dönemde partinin genel sekreterliğini yürüten Recep Peker CHP’yi “ulusal bir parti” olarak tanımlamıştır: “Her şey uluslaşmış iken parti de uluslaşmalıdır” ve bu devrin hayat ve muvaffakiyet şartlarına en uygun devlet şekli ulusal devlettir. Ulusun bağrından doğan ve ulusun malı olan şeklidir ki ayakta duracaktır. Muzaffer olmuştur ve muzaffer olacaktır. Türkiye anlaşılacağı üzere yeni doğan, ardı ardına birçok yeni inkılaplar yapan bir memlekettir.<sup>281</sup> Peker’e göre; hayata doğan yeni inkılaplar yapan memleketlerde muhafazakar maske altında kendilerini saklayan en feci irticalar yapan partiler olabilir. Muhafazakar partiler “*en zararlı mürteciler olup onlara karşı uyanık olmak gerekir.*”<sup>282</sup>

Kemalizmin ilk döneminde hemen dikkat çeken temel amacı, “çağdaş uygarlık düzeyi”ne ulaşmaktır. Söz konusu ifadede çağdaş uygarlığın Batı uygarlığı olduğu açıktır. Bu sebeple Cumhuriyet devrimcilerinin giriştikleri toplumsal ve siyasal reformlar Batılı kurum ve değerleri ülkeye taşımak amacıdadır. Bu nedenle Kemalizm modernleştirici bir işlev görmektedir. Kemalizmin bu işlevi kendi değişim sürecinde değişimi engelleyeceği ya da geciktireceği düşünülen geleneksel yapıya ait öğeleri ortadan kaldırma fikrini de içermektedir.<sup>283</sup> İşte bu fikir muhafazakarlığın tam olarak karşıt durduğu fikirdir.

<sup>280</sup> Özgür Gökmen, “Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Fırkası’nda Muhafazakar Yönelimler”, Ed. Ahmet Çiğdem, **Muhafazakarlık**, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2004, s. 132.

<sup>281</sup> Recep Peker, **İnkılap Dersleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1984, s. 68-71.

<sup>282</sup> Peker, s.71.

<sup>283</sup> H. Emrah Beriş, “Kemalist Devrimden Muhafazakar Kemalizme”, **Liberal Düşünce**, Bahar, 2004, 34, s. 53.

Muhafazakarlığın Türk siyasal düşünce hayatı içinde siyasal ve felsefi bir dil olarak berraklaştığı dönem radikal modernlik tasavvurunun politik uygulamalara dönüştüğü erken Cumhuriyet dönemidir. Geçmişin yıkılarak geleceğin inşası ve devletin top yekün bir modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı erken Cumhuriyet dönemi, aynı zamanda Türk muhafazakarlığının inşa yıllarıdır. Ulusçu, Laik, Cumhuriyetçi ve siyasal meşruiyetini halktan alan bir siyasal rejimin kurulması, sanayileşme, kentleşme ve kapitalist ekonominin gelişmesine paralel olarak ilerleyen modernlik fikri Cumhuriyet'in yeni muhafazakar üslubunun içine doğduğu siyasal ve felsefi ortama şekil vermiştir.<sup>284</sup> Türk inkılabını “**muhafazakar modernleşme**” olarak tarif eden Bora, Türk modernleşmesinin de muhafazakar bir duruş ve düşünüş refakatinde geliştiğini belirtmektedir.<sup>285</sup> Türk modernleşmesine hakim olan paradigma yukarıda da belirttiğimiz üzere Kemalizm olup kendisini muhafazakarlığa ve kendini muhafazakar olarak algılayan konumlara karşıt bir duruşa sahiptir. Parti hiçbir zaman muhafazakar bir parti olduğunu ya da muhafazakar eğilimleri bulunduğunu kabul etmemiştir. Parti, inkılâpçıdır, modernisttir, ilericidir. Fakat bu çizgi hâkim bir çizgi olmamıştır. Hakim çizgi Gökalp'in simgelediği medeniyet-kültür ayrımıyla belirlenmiştir. Bu çizgi modernleşmeyi Türk ruhuna ihya edecek ilaç olarak gören bir zihniyet olup ve Türk inkılabına içsel olan bir muhafazakar damardır. Türk modernleşmesi ile muhafazakarlığın zıt varsayılması muhafazakarlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden kaynaklanmaktadır. Tek parti iktidarının kuruluşundan 1940'lı yıllara kadar bir duyuş/düşünüş olarak vuku bulan muhafazakarlık, 40'lardan itibaren bariz bir şekilde görünüm kazanmaya başlamıştır. Aynı zamanda 40'lı yıllar siyasal ve toplumsal hafızamızda laiklik uygulamalarının esneklemeye başladığı yıllardır.

1923-1950 arasındaki tek parti yönetimi döneminde liberal temaları sistematik ve bütüncül biçimde değilse bile parçalı olarak savunan yazarlar ve fikir adamları yetişmiştir. Cumhuriyet'in kuruluş yılları karma ekonomik politikaların ağırlıklı olarak uygulandığı, İttihat ve Terakki'nin 1914-1918 yıllarında yürüttüğü devletçi millî iktisat politikalarının devam ettirildiği bir dönemdir. Bu dönemde

<sup>284</sup> Nazım İrem, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığın Kökenleri”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, 75, 1997, s. 52-53.

<sup>285</sup> Bora, **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık**, s.71-72.

ortaya çıkan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası liberal sayılabilecek siyasi oluşumlardır.<sup>286</sup>

Atatürk'ün emriyle kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası daha liberal olacaktı. Ancak SCF' nin parti programında kişilerin gücünün yetmediği iktisadi konularda devletin doğrudan girişimler yapması öngörülmüştür. Kapitalist sınıfın gelişmemiş olmasından dolayı devletçi bir yapıya da sahip olmuştur. SCF' nin kadınlara, siyasi hakların tanınmasını istemesi liberal yönünü ortaya çıkarmıştır.<sup>287</sup>

Tek parti yönetimine muhalefet eden liberal karakterli politikacı ve partiler devrimci değil, evrimci bir yöntemi savunmuş; Cumhuriyet'in nitelikleri bağlamında liberal demokratik nitelikler önermiştir. Bu gruptakiler kesin olarak Cumhuriyet fikrine karşı olmamış; Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının kullandığı devrimci yönüme karşı çıkmıştır. Cumhuriyet'in kurucu kadroları modern Batılı değerlerin devrimci bir yöntemle egemen olmasını amaçlamıştır. Erdoğan'ın belirttiği gibi “devrimci bir rejimin aynı zamanda demokratik olma imkanı yoktu(r).”<sup>288</sup>

Bu açıklamalardan yola çıkarak yukarıda liberal niteliklerini ortaya koyduğumuz SCF ve TCF'nin muhafazakar damarları da ortaya çıkmaktadır. Öncelikle her iki muhalefet partisi de tek parti hükümetinin özellikle İngiliz muhafazakar anlayışında olduğu gibi devrimci yönüne karşı çıkmıştır. Bu her iki parti muhafazakardır; çünkü muhafazakarlık geçmişle gelecek arasındaki bağı koparan ve toplumun organik yapısına müdahale eden ani toplumsal değişimlerin tümüne karşı çıkmaktadır.

TCF'nin kurucu ve taraftarları; namuslu muhafazakarlar olmayıp, gizli saltanatçılar oldukları, program ve tavır itibariyle irticai cesaretlendirdikleri gerekçesiyle kapatılmıştır. Bu konuda Zürcher şöyle demektedir: “ Saltanatçılık ve dine saygı kesinlikle Avrupa bağlamındaki bir muhafazakar siyasi hareketin niteliklerinden olurdu. Yirmilerin ve otuzların Türk siyasi ikliminde, saltanatın

---

<sup>286</sup> Akşin, s.267.

<sup>287</sup> Akşin, s.267.

<sup>288</sup> Fedayi, s.369.

yeniden inşası ve dini duygulara dayalı siyaseti kışkırtmak üzere TCF'ye yöneltilen iki ideolojik suçlama onları meşru muhafazakarlar değil, tehlikeli gericiler kıldı”<sup>289</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nda ve erken Cumhuriyet döneminde, muhafazakarlık güçlü bir etkiye sahip olmamıştır. İttihat ve Terakki Fırkası'nda birleşmiş Jön Türk yazar ve siyasetçilerinin ana gövdesi, Aydınlanma ve Fransız Devrimi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olan insanlardan müteşekkildi. İttihatçılar ve daha sonra Kemalistler Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin otoriter ve elitist bakışını paylaşmıştır. Bu anlamda hem İttihatçılar hem de Kemalistler, Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin varisleridir.<sup>290</sup> Dolayısıyla Türk Devrimi eğer Fransız Devrimi'nin karşılığıysa öncelikle özgürlükleri getirmek adına özgürlüklerin kısıtlanmasıyla sonuçlanmıştır. Başka bir ifadeyle tıpkı Fransız Devrimi gibi özgürlükler adına özgürlükleri kısıtlamıştır. Tüm bu özellikleriyle erken dönem cumhuriyet liberal olamayacağı gibi izlediği devrimci yöntem nedeniyle de muhafazakar olamaz.

### III. 1950'Lİ TÜRKİYE'SİNDE LİBERAL, MUHAFAZAKAR YÖNELİMLER DEMOKRAT PARTİ

1939-1950 yılları arasında uygulanan Milli Koruma Yasası, Varlık Vergisi ve Çiftçiyi Topraklandırma Yasası devletin ekonomi üzerinde etkisini arttırmıştır. 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte Türkiye'de tek parti iktidarının bütünüyle geride kaldığı, liberal ekonominin uygulanmaya çalışıldığı, kapitalist kalkınmanın ilk adımlarının atıldığı bir dönemdir.<sup>291</sup> Demokrat Parti'ye göre, devlet önce asli vazifelerini yapmalı, devletin ekonomi siyaseti teşvikten ibaret olmalı, işletmecilik yapmamalıdır. Çünkü devletin kötü işletmeci olduğu artık tartışmaya mahal olmayan bir gerçektir. Bu nedenle, devlet işletmelerden elini çekmeli ve onları özel teşebbüslere, kooperatiflere devretmelidir. Devlet, özellikle serbest piyasadaki teşebbüsler karşısında rakip durumunda bulunmamalıdır.

<sup>289</sup> Eric Jan Zürcher, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakarlık”, İçinde: **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Cilt:5, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 50.

<sup>290</sup> Zürcher, s. 41.

<sup>291</sup> Çavdar, s.221.

Popülizm ekseninde, DP iktidar olunca ilk olarak Türkçe ezan uygulamasına son vererek tekrar ezanın Arapça okunmasına müsaade etmiş ve devlet radyolarında Kur'an okutulmaya başlanmıştır. Dinsel alandaki bu yumuşama aydınlar arasında hoşnutsuzluk yaratsa da köy ve kasabalardaki iktidar dışı kalmış kitlelerde büyük bir memnuniyet yaratmıştır.<sup>292</sup>

Belirtmek gerekir ki; Cumhuriyet reformları temelde radikal bir kültürel devrime dayanmaktadır. Bu devrim sonucu dinsel bir kozmolojiye bağlı Osmanlı düzeni laik-ulusal, hukuki-rasyonel ve pozitivist bir dünya görüşü ile değiştirildiği halde, bu radikal devrim daha çok siyasal merkezi oluşturan kurum ve mekanizmaları temellendirmiş; fakat topluma doğru yaygınlaşmadığı için toplum geleneksel yaşam biçimini büyük ölçüde korumuştur.<sup>293</sup> Devlet ya da iktidar seçkinleri batılılaşırken, toplum ya da halk geleneksel yaşam biçim ve değerlerini korumuştur. Bu aynı zamanda merkez ile çevre, devlet ile halk arasındaki uçurumun derinleşmesine neden olmuştur.

Türkiye’de, çok partili yaşama geçildikten sonra yaşanan politik değişimlerin itici gücünün, tek parti dönemiyle bağlantısı vardır. Hatta Demokrat Parti’yi 1950’de iktidara taşıyan unsurlarında, söz konusu dönemin koşullarının bir ürünü olduğu söylenebilir. Çünkü Kemalist modernleşme projesi; Kemalizm dışındaki fikirleri reddederek, solcuların, liberallerin, İslamcılarının ve muhafazakarların söz konusu projeye düşünsel destek sağlamalarını engellemiştir. 1950’lerde Demokrat Parti’nin sağa dönük ılımlı tavrı, söz konusu düşünce yanlılarının serbestçe hareket edebilme imkanını sağlamış ve bu dönemde farklı fikirler tartışılmaya başlanmıştır. Kemalist milliyetçiliğin laik, pozitivist ve elitist yönü, Türkiye halkında taraftar bulamamış; hatta tam tersi yönde toplumsal dinamikler İslam referanslı yaşatılmaya devam edilmiştir. Dolayısıyla 1950’lerin muhafazakarları hem siyasal hem de toplumsal bir tabanın üzerinde fikirlerini rahatlıkla dile getirebilmiştir.<sup>294</sup>

<sup>292</sup> Kemal H. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 1996, s. 234.

<sup>293</sup> İlkay Sunar, “Demokrat Parti ve Popülizm”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s.2082.

<sup>294</sup> M. Çağatay Okutan, “ ‘Müfrit Dinciler’ ile ‘Müfrit Devrimciler’ in Orta Yolu: Türk Muhafazakarlığında 1950’ler” **Liberal Düşünce**, 34, Bahar, 2004, s. 34.

Bu bakımdan Türk siyasal tarihinde DP dönemi muhafazakarlaşma eğiliminin yaygınlaşmaya başladığı yıllar olarak kabul edilir. Bu eğilim genel olarak laiklik anlayışındaki yumuşamadan kaynaklanmaktadır. DP dönemi ile Tek Parti dönemi arasındaki en önemli farklardan birisi hiç şüphesiz laiklik konusunda yaşanmıştır. Rejimin temellerinden biri olan Laiklik, 1937 yılında Anayasaya girmekle birlikte cumhuriyet rejiminin ilk büyük reformları laiklik ile bağlantılı<sup>295</sup> olup “Kemalist din politikasının temeli” dir.<sup>296</sup> Türkiye’de çok partili hayatın başlamasıyla birlikte siyasal özgürlüklerin genişlemesi laikliğin yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. DP’ye göre laik düşünce özgürlüğüne hürmet ederek; fakat dinin siyasal amaçlar doğrultusunda kullanılmasına izin vermeyerek, uygulanması gerekmektedir. Ayrıca inanç özgürlüğünü temel özgürlüklerden biri sayarak DP, Türk toplumunun bir İslam toplumu olduğunu ve vatandaşların dini siyasete alet etmeden dini ihtiyaçlarını istedikleri şekilde ve istedikleri dilde yerine getirebileceğini belirterek laiklik konusunda yeni bir açılım getirmiştir.<sup>297</sup>

Toplumsal ve siyasal hayatta gerçekleşen bu tarihi açılım ve çok partili hayata geçiş, laikliğin yumuşamasını ve daha liberal yorumlanmasını sağlamıştır. Böylece devlet/toplum bağlamında cumhuriyetçilik, demokratik katılıma izin verecek şekilde; laiklik ise dinsel inançlara ters düşmeyecek şekilde yorumlanarak dinsel özgürlüğü engellemeyecek bir form kazanmıştır.<sup>298</sup> 1940’lı yıllarda başlayan ve DP döneminde gerçekleşen din ile ilgili alanlardaki yumuşama 1950’den itibaren muhafazakarlığın toplumsal hayatta görünüm kazanmasını sağlamıştır. 1950’lere kadar adeta “yeraltında” yaşayan dini grup ve cemaatler DP iktidarıyla birlikte gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.<sup>299</sup>

Diğer taraftan DP döneminde toplumsal hayatta gerçekleşen liberallik din alanındaki yumuşama aynı zamanda din istismarı problemini de gündeme getirmiştir. Çok partili hayata geçişle birlikte iktidar için meşruiyet kaynağı olan halkla, partiler temasa geçebilmek için değişik ilişki yollarına başvurmuştur.

<sup>295</sup> Karpat, s.224.

<sup>296</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, çev. M. KIRATLI, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993, s. 488.

<sup>297</sup> Karpat, s.229.

<sup>298</sup> Sunar, s.2082.

<sup>299</sup> Yalçın Akdoğan, **Siyasal İslam**, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, s. 160.

DP döneminde dinin ön plana çıkmasının/çıkarılmasının bir diğer nedeni de artan komünizm faaliyetleri ya da komünizm tehlikesidir. Sovyetler Birliği'nin, 1920 tarihinden itibaren Ankara Hükümet ile diplomatik ilişkiler kurması Türkiye'yi komünizme açık hale getirmiştir. Sovyetlerle 1920'lerde başlayan ilişki 1935'de bozulmaya başlamıştır. Çünkü Türkiye'de, Sovyetlerin kuvvetli bir komünist parti kurma çabaları endişeye sebep olmuştur. Atatürk, komünist faaliyetleri denetleyebilmek ve Sovyetleri de memnun edebilmek için bazı yakın arkadaşlarına, bir komünist parti kurmalarını gizlice emretmiştir. Bunun sonucunda 22 Eylül 1919 tarihinde Şefik Hüsnü ve Ethem Nejat liderliğinde Türkiye'de gerçek manada komünist parti olan "İşçi ve Çiftçi Sosyalist Partisi" kurulmuştur. Daha sonra 1950 yılında bu parti yandaşları geniş çaplı gösteriler düzenlemiş ve bunun sonucunda bir komünist tutuklanmıştır. Yükselen komünizm tehlikesinin önüne set çekebilmek için bu dönemde din, iktidar seçkinleri için can simidine dönüşmüştür.<sup>300</sup> Böylece 1950-60'larda "anti-komünizm İslamcı muhafazakarlık ile devlet muhafazakarlığının ortak paydası"<sup>301</sup> olarak belirlemiştir. Bunun en güzel örneği sağ partiler ile dindar gençliğin gündemindeki sorunlardır. 1960'larda anti-komünizm, maneviyatçılık, muhafazakarlık gibi değerler etrafında sağ partiler ile ittifak yapan dindar gençliğin gündeminde yeni cami mescitlerin açılması, İslam akademilerinin kurulması gibi sorunlar vardır.<sup>302</sup>

1950'lerde iktidar ile muhalefet arasındaki ilerencilik-gericilik tartışmaları, dönemin muhafazakarlarına tek parti döneminde yapamadıklarını yapma, yani Kemalist inkılaplara alternatifler üretme imkanı sağlamıştır. İnkılapların pratiğine dönük eleştirilerle yola çıkan muhafazakarlar, "inkılap" kavramından "ilerleme"nin dinamiklerini belirlemeye, eski ile yeni arasındaki mücadelenin içinden de "irtica" kavramına dönük eleştirilerini dile getirmeye çalışmıştır. 1950'lerde düşünce üreten muhafazakarları özgün kılan "orta yol" çabalarıdır. Onlar dini toplumsallığın içinde belirleyici bir faktör olarak algılamış, siyasal ve hukuksal alandaki etkisine de karşı çıkmışlardır. Bu dönmedeki muhafazakarlar değişimi onaylarken kültürel kopuşa

<sup>300</sup> Karpat, 281-307

<sup>301</sup> Tanıl Bora, **Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığında Bazı Yol İzleri**. Toplum ve Bilim, 74,1997, s. 21.

<sup>302</sup> Akdoğan, s.161.

sıcak bakmamıştır.<sup>303</sup> Bu dönemdeki orta yol çabalarını Peyami Safa'nın şu sözleri açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*“Müfrit dincilerimizle müfrit devrimcilerimiz aynı zihniyete sahiptirler ve aynı hataya düşmektedirler: Din yobazları, Müslümanlığın muazzam bir İslam medeniyeti yaratacak kadar medeni ve müsamahalı bir din olduğunu anlamıyorlar, Batı medeniyetinin ve modern dünyanın icatlarını reddediyorlar; devrim yobazları, Batı medeniyetini yaratan ve yaşatan amiller arasında dinin ve manevi değerlerin rolünü anlamıyorlar, bunu gerilik sayıyorlar. Bu iki yobaz tipi, savundukları Müslümanlığın veya Avrupalılığın mahiyetinden habersiz, ikisi de birbiri kadar geri inançların kazıklarına başlarını bağlamış, birbirine irca mümkün olmayan iki taassup kutbu halinde, tehlikeli bir ihtilaf ve mücadeleye girişmişlerdir.”*<sup>304</sup>

Kemalizmi muhafazakar bir istikamette etkilemek isteyen İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun şu sözleri de o dönemin muhafazakar aydınlarının düşüncelerini en kısa ifadesidir: “Devlet kurmak kolay, ulus yapmak çok zor, ama geleneği yaratmak imkansızdır.”<sup>305</sup>

Demokrat Parti döneminde yabancı sermayeyi teşvik etmek amacıyla 1 Ağustos 1951'de **Yabancı Sermayeyi Teşvik Kanunu** kabul edilmiştir. Yabancı Sermayeyi Teşvik Kanunu ile sanayi, enerji, maden, bayındırlık, ulaştırma ve turizm alanlarına yabancı sermaye Türkiye'ye davet edilmiştir. Bu kanunla yabancı sermaye akışı beklenen ölçüde sağlanmadığından 1954 yılında bu kanun kaldırılarak daha liberal hükümler getiren "**Yabancı Sermayeyi Teşvik Kanunu**" kabul edilmiştir.<sup>306</sup> Ayrıca bunun yanında özel girişimle yabancı sermayeyi petrol alanlarına çekmeyi amaçlayan ve 18 Mart 1954'te kabul edilen Petrol Kanunu da Türkiye'ye yabancı sermayenin girmesini sağlayan önemli etkenlerden birisi olmuştur.<sup>307</sup>

<sup>303</sup> Okutan, s. 38-40.

<sup>304</sup> Okutan, s. 37.

<sup>305</sup> Murat Yılmaz, “Türk Muhafazakarlığının Kültürel ve Siyasal İmkan ve Sınırlılıkları”, **Liberal Düşünce**, 34, Bahar, 2004, s.26.

<sup>306</sup> Cem Eroğul, **Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi**, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi, 2003, s. 134-135.

<sup>307</sup> Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, İstanbul: Sarmel Yayınları, 1995, s. 161.



Demokrat Parti döneminde devletin küçülmesi, özel girişimcinin desteklenmesi gündeme getirilmiştir. 1950 Temmuz ayında hükümetin aldığı bir kararla beş altı kalem mal dışında dış ticarete liberasyona gidilmiştir.<sup>308</sup> Bu dönemde devletin küçülmesi beklenirken aksine büyüdüğü gözlenmiştir.

1950 Ağustosunda Türkiye’de ilk defa olarak devlet parasının ve yabancı sermayenin katılmasıyla özel girişimi desteklemek üzere bir banka, "**Türkiye Sınai Kalkınma Bankası**" kurulmuştur. Yeni kurulan bu bankanın amacı özel sanayi kurmak, yabancı ve yerli sermayenin sanayiye iştirakini teşvik etmektir.<sup>309</sup>

Demokrat Parti döneminde liberal demokrat temalar sıkça işlenmesine rağmen, sözü edilen liberal argümanlar ancak kısmen ve şeklen hayata geçirilmiştir. DP esas itibariyle devletçi bir siyasi ve iktisadi bir yapıya son vermemiş; fakat bu mevcut yapıyı millet adına devralmıştır. Bu kısaca şu anlama gelmektedir: Devlet; devleçli-elitist jakoben bir partinin (CHP) elinden halka daha yakın ve halkın isteklerine duyarlı bir partinin (DP) eline geçmiştir. DP’nin icraatları liberal demokrat icraatlardan çok demokratizme kaçan uygulamalardır. Cumhuriyet dönemindeki liberal demokrasinin bu ikici teşebbüsü de 27 Mayıs İhtilali’yle engellenmiştir.<sup>310</sup>

#### IV. ADALET PARTİSİ

Adalet Partisi (AP) kurulduğu 1961 yılından itibaren, faaliyetinin durdurulduğu 1980 yılına kadar Türk siyasal hayatına damgasını vurmakla birlikte Türk sağının genel çizgilerini belirleyen bir partidir. 27 Mayıs 1960 darbesi, AP’nin kuruluşunu tetikleyen en temel etkidir. Çekirdek kadrosunu albayların oluşturduğu hiyerarşi dışı bir hareket olan 27 Mayıs, Cumhuriyet Halk Partisi’nin, bürokrasinin büyük bir kısmı, üniversite öğretim üyeleri, bazı basın ve gençlik hareketleri tarafından desteklenmekteydi. Milli Birlik Komitesi 10 yıllık Demokrat Parti hareketini Atatürk ilkelerine aykırı tutum ve davranışlar içinde olmak, ülkeyi kardeş kavgası içine sürüklemek otoriter bir parti yönetimi kurmakla suçlanmıştır. 27 Mayıs

<sup>308</sup> Eroğul, s.102.

<sup>309</sup> Eroğul, s.103.

<sup>310</sup> Fedayi, s.469.

basit bir hükümet darbesi olmaktan öte iki farklı siyasi çizginin çatışmasının tezahürüdür.

1961 Anayasası özgürlükçü bir görüntünün ardında esas itibariyle devletçi-seçkin bir siyasi yapı kurmuştur. Ekonomik alanda yeni anayasa tam bir devletçi ekonomi öngörmüş; entellektüel alanda ise; sosyalist düşüncelere zemin hazırlayacak şekilde dizayn edilmiştir.

1960'tan sonraki yirmi yıl boyunca ekonomide planlı kalkınma dönemine girilmiştir. 1980'li yıllara kadar ithal ikamesine dönük devletin iktisadi hayata müdahalesinin olduğu bir dönem yaşanmıştır. 1970'li yıllarda yaşanan dünya bunalımı, Türkiye'yi de etkisine almıştır. Bunun en önemli göstergesi, ödemeler dengesindeki krizler ve dışa bağımlılığın artmasıyla, bunların ekonomiye yansımaları olan kıtlıklardır. Uluslararası ekonomik ilişkilerdeki dengelerin değişmesi sonucu, ülkede, özellikle petrol ve ürünlerindeki kıtlıklar, tüm ekonomik yaşamı felce uğratmıştır.

Türkiye için 1970'li yıllar ekonomik krizlerin ve yoklukların yaşandığı, demokratik süreçlerin işletilememesi nedeniyle siyasal krizler ve terör olaylarının baş gösterdiği sıkıntılı yıllar olmuştur. 1973'te dünyada yaşanan petrol krizi diğer ülkeleri olduğu gibi Türkiye'yi de büyük ölçüde etkilemiştir. Bunun üzerine bir de Kıbrıs Harekatı ve bu hareket nedeniyle ABD'nin 5 Şubat 1975'te Türkiye'ye silah ambargosu koyması ekonomiyi olumsuz etkilemiştir.<sup>311</sup> Bu sırada Avrupa'nın Kıbrıs konusunda bir ilerleme sağlanamadığı için ekonomik yaptırımlar uygulayarak her türlü yardım ve krediyi engellemesi kötü olan ekonomiyi daha da kötüleştirmiştir. Türkiye bu dönemde, uzun vadeli borçlanma yerine nakit ödemelerle askeri ekipman satın almak zorunda kalmıştır.<sup>312</sup>

1970'li yıllarda hükümetler ülkenin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar nedeniyle bir taraftan tasarruf çağrısında bulunurken diğer taraftan da yüksek istihdam ve kamu yatırımlarıyla hedefledikleri ekonomik büyüme sayesinde gelecek

<sup>311</sup> Ersin, Kalaycıoğlu, 1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Der: Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s.270.

<sup>312</sup> Ahmad, s.209.

seçimlerde oy kazanmak amacı güdmüştür. Hükümetler her ne kadar büyümei hedefledilerse de ekonomik sıkıntılar, devam etmiş işsizlik giderek artmış ve bu işsiz gruplar radikal sağ veya solun saflarına katılmıştır.

AP muhafazakarlığı ile ilgili açıklamalara geçmeden önce AP'nin sağcılığı ile ilgili bilgiler vermek işlevsel olacaktır. Batı toplumlarına özgü olan sağ ve sol ayrımı Türk siyasal düşüncesinde 1960 yılından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. 1960'ların ortalarına kadar siyasal partilerin sağ ve sol olarak ayrımı net değildi. 1965 seçimlerinde kendilerini nasıl tanımladıkları sorusuna cevap vermeye çalışan Demirel'e göre AP'nin yerini siyasi yelpaze içinde mütalaa etmek doğru olmazdı. Çünkü AP "Türkiye'nin şart ve icaplarına uygun bir politikanın takibinden yanaydı." 1991 yılında yine kendisiyle yapılan bir mülakatta Demirel 1965 yılına kadar Türkiye'de sağ ve sol ayrımı değil, "CHP" ve Ona karşı olanlar" ayrımının olduğunu, CHP'nin 1965 yılında kendisinin ortanın solunda durduğunu tarif etmesiyle birlikte, kendilerinin sağda olduklarını belirtmiştir.<sup>313</sup>

1960-1980 dönemi 1961 Anayasası'nın etkisiyle Türkiye için; sosyalist düşüncelere zemin hazırlayan bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yayla'nın da vurguladığı gibi, "Sosyalizm Dönemi" denilecek kadar sosyalizmin egemen olduğu bir dönemdir. Bu dönemde herkes az ya da çok sosyalizm etkisinde kalmıştır. Aydın olmakla sosyalist olmak özdeşleşmiştir. Bu dönemde sosyalizme amansızca düşman olduğunu zanneden kişi ve partiler bile çeşitli sosyalist görüşleri benimsemiştir. 1960-1980 dönemine damgasını vuran AP lideri Demirel'in sosyal demokrat bir lider portresi çizdiği görülmektedir.<sup>314</sup>

Türkiye'de 27 Mayıs sonrası dönemin liberalizmin kesintiye uğraması dünya konjektürüyle de uyumludur. Bu döneme dünyadaki gelişmelere paralel olarak sosyal liberalizm de denilebilir.

AP'nin muhafazakarlığı hakkında şunlar söylenebilir: İlk olarak AP, klasik çizgiye ters bir duruşa sahip olmuştur. Yine AP, "eski rejime" dönüş özlemi

<sup>313</sup> Tanel Demirel, **Adalet Partisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 338.

<sup>314</sup> Fedayi, s.469.

mahiyetinde asla geçmişe özlem ve dönüş isteğinde bulunmamıştır. AP'nin eleştirileri temel olarak hızlı modernleşmenin getirdiği değişim ve dönüşüm sancularından kaynaklanır. Yine AP'nin dini ve milli değerlere önem vermesi, geleneği savunması oy kazanma amaçlı bir söylem olup, muhafazakar bir ideolojiyle bağı yoktur.<sup>315</sup> Diğer taraftan AP'nin yukarıda kısaca belirtilen muhafazakar düşünce ve üslupla örtüşen özellikleri de söz konusudur. Parti geleneğe önem vermekle birlikte, organik devlet ve toplum anlayışını savunmuş ve Millet/Devlet özdeşliğini savunan milliyetçilik anlayışını benimsemiştir. Sağ partilerin üzerinde ısrarla durdukları din ve din ile özdeşleştirilen gelenek ve değerler AP'nin hayata bakışını ve zihniyet dünyasını ele veren en önemli faktörlerdendir.<sup>316</sup>

AP; Türkiye'nin bir dönemine damgasını vuran ve Cumhuriyet elitlerince de savunulan “dilde sadeleşme” hareketine nesiller arasında bağlantıyı kopardığı ve “eski” Türkçe'nin artık gündelik hayatın bir parçası olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Aynı şekilde AP'nin ideal toplum tasavvuru da muhafazakar düşünüşten esinler taşımıştır. Demirel kendi ailesini anlatırken ideal toplum ve yücelttiği değerler hakkında bilgi vermektedir: *“Biz mesut bir İstanbul ailesiydik. Hayatı ciddiye almış, hayat mücadelesini hiçbir zaman şikayet konusu yapmamış, bu mücadelenin altında ezilmemiş, gerçekçi, çalışmayı şiar edinmiş, lüksü, israfı, şatafatı ve tantanayı değil, kendi işinde gücünde olmayı, tevazuu, iyi kalpliliği, yardımseverliği, hiç elden bırakmamış, kimsenin malında mülkünde gözü olmamış, hakka, hukuka riayetkar, toplumdanda rahatsız olmamış, toplumu rahatsız etmemiş bir aileydik”*<sup>317</sup>

Süleyman Demirel'in bu sözlerinden anlaşılacağı üzere aile AP'nin siyasal söyleminde önemli bir yer tutar. Bilindiği üzere aile muhafazakar düşüncenin en fazla önem verdiği toplumsal kurumların başında gelir. Toplumun sürekliliği ve nesillerin devamlılığı aile kurumunun korunmasına bağlıdır. Bundan dolayıdır ki muhafazakar partiler yada muhafazakar argümanı kullanan partiler daima aileyi koruyacak yasa ve uygulamaları hayata geçirmeye çalışmışlardır. Hatta AP'de aile

<sup>315</sup> Demirel, s.343.

<sup>316</sup> Demirel, s.343.

<sup>317</sup> Aktaran: Demirel, s. 344.

vurgusu dinden daha önemlidir denebilir.

Şerif Mardin bu tür davranış kalıplarının “taşra mahsulü bir püritanizm” olduğunu belirterek “içki yasağı, büyüğe hürmet, tesettür ve vatandaşların cinsel hayatı üzerinde kontrolün konması gibi dar, popülist ve felsefi içeriği olmayan bir değer kümesinden oluştuğunu ifade eder.<sup>318</sup> Bu talepler merkez sağ çizgi içindeki liberal damar nedeniyle biraz törpülenmiş olsa da, AP’ nin muhafazakar toplum tahayyülünün bir parçasını oluşturur.<sup>319</sup>

1966 yılında dönemin Başbakanı olan Süleyman Demirel “*bir kimsenin Müslüman olduğunu söylemesinin ve Tanrı’dan bahsetmesinin*” dinin siyasal amaçlar doğrultusunda kullanılması şeklinde yorumlandığından bahseder. O’na göre bu tür ifadeler “gericilik” olarak yorumlanmalıdır. “*Her Müslüman Türk göğsünü gere gere Müslüman olduğunu söyleyebilir*” Bu dine karşı hoşgörülü tutumu Demirel’in birçok seçimde seçmenlerin yüzde 40’ından fazlasının oyunu almasıyla sonuçlanmıştır.

Merkez sağ çizginin bu dine karşı hoşgörülü tutumu temelde oy potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Geleneksel dini değerlere bağlı kimselerin oyu ise genellikle sağ partiler için her zaman bir çekim merkezi olmakla birlikte toplumsal istikrarı ve düzeni sağlayan bir kurum olan din de muhafazakar ideolojinin en fazla önem verdiği kurumların başında gelir. “Muhafazakar modernleşme” olarak kabul edilen Türk modernleşmesi dinin toplumsal dayanışmayı sağlayan bir kurum olduğunun bilincinde olduğu için dine stratejik bir önem vermiştir. Ayrıca AP, muhafazakarlıkla örtüşen düşünce ve davranış eğilimlerine rağmen ekonomik kalkınma ve milli iradeyi hakim kılma misyonu çerçevesinde hem siyasi hem toplumsal yapıda değişim ve dönüşümü arzulayan bu ekseninde faaliyet gösteren bir partidir.<sup>320</sup>

<sup>318</sup>Şerif Mardin, **İslamcılık. Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. İstanbul: İletişim Yayınları. 1983, s.1940.

<sup>319</sup> Demirel, S.345.

<sup>320</sup> Demirel, s.345.

AP, ekonomiden, siyasal rejime, dış politikadan eğitim ve kültür politikalarına kadar, muhafazakar bir parti olmaktan öte içinde muhafazakar renklerin bulunduğu sağ bir partidir. Muhafazakarlıkta sağ yelpazenin içinde tanımlanan bir siyasal söylem olduğu için sağ partiler içinde muhafazakar tonların, renklerin olması oldukça doğal ve kaçınılmazdır.

## V. TÜRKİYE’DE YENİ SAĞ VE MUHAFAZAKARLIK

Yeni sağın farklı coğrafyalarda farklı gelişim çizgisi izlemesi paralelinde 1970’lerde yaşanan global ekonomik krizden daha fazla etkilenen ülkelerde değişik süreçler yaşanmıştır. Otoriter-popülist bir devletçilik anlayışına sahip ve demokrasinin gelişimini Batı ile eş zamanlı yaşamamış olan Türkiye, Asya ve bazı Latin Amerika ülkeleri gibi ülkelerde kriz ideolojik toplumsal olaylara (sağ-sol çatışması) neden olmuştur. Bu ülkelerde yeni sağın zeminini askeri darbeler ile yaşanan ara rejimler yaratmıştır.<sup>321</sup>

Batı’da yaşanan gelişmeler etkisinde, Türkiye’de de yeni sağın gelişimi zemin ve zaman olarak 1980’li yıllarda öne çıkmıştır. Türkiye 80’lerdeki global-konjonktürel gelişmeleri, iç yapısal sorunları ile birlikte karşılamak zorunda kalmıştır. Bu nedenle atılan neo-liberal adımlar, ekonomik ve toplumsal sorunlar karşısında ancak 12 Eylül Askeri Müdahalesi’nin sağladığı koşullar sonrasında hayata geçirilebilmiştir. Bu bağlamda 24-Ocak-1980 kararlarıyla birlikte devlet ithal ikameci politikaların yerine serbest piyasa mekanizmasını seçmiştir. Böylece ekonomi teknokratikleşmeye doğru yol almış, piyasa devlet özdeşliği ortadan kalkmaya başlamıştır.

Ekonomide 80 öncesi iktidarlar genelde planlamalı ve kalkınmacı iktisat teorilerini benimsemiştir. Kalkınmacı iktisat teorileri ekonomiyi, beşer yıllık kalkınma planları ile yönlendirmiş; bu ekseninde oluşturulmuş devlet kurumları politik araç olarak kullanılmıştır. Yeni sağın 80 öncesi dönemden temel farkı; kalkınmacı politikalar yerine “büyüme” politikalarını benimsemedir. Neo-liberal tercih ve

<sup>321</sup> Alev Özkazanç, “Türkiye’de Yeni Sağ”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken**, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1996, s.1219.

paralelinde gözlenen bu eğilimler politikadan beklenen toplumsal çözüm beklentilerini karşılamak için, “popülizmi” ve “temelsiz vaatler”i arttırmıştır.

Türk yeni sağ, ekonomik ve toplumsal geçmişindeki farklılıklar ve yeterli stratejik ve taktik planlama sağlamadan yaşanan Özal dönemi ile Batılı örneklerinden farklı bir seyir izlemiştir. Türkiye’nin “dışa açılma politikaları” ile hızlı ve anti-demokratik bir biçimde küreselleşmenin içine girişi toplumsal sorunları hızlandırmıştır. Türkiye’de (Latin Amerika ve Asya ülkelerindeki gibi ) toplumsal kargaşalar sonrasında gelen 12 Eylül Askeri Müdahalesi “yeni”ye yol açmış, bu yol Özal politikalarının ekonomi politiğin yerine politik ekonomiyi oturtma çabasını hızlı ve etkin biçimde uygulamasını, bu yolla da sivil yaşama geçmişteki hegemonyasını kurmasını sağlamıştır.<sup>322</sup>

Türkiye’de neo-liberal yaklaşım 80’den sonra sağ devletten özerkleştirmiş ve görece bir bağımsızlığa ulaştırmıştır. Bu bağlamda neo-liberaller Türkiye’ye tarihsel olarak baktıkları zaman transandantal bir devlet görmektedir. Bunun nedeni Osmanlı’dan alınan bürokratik mirastır. Devlet toplumdaki farklılıkları dışlamış, farklılıklara gözünü kapamaya başlamıştır. 50’den sonra sınırlı toplumsal ve siyasal kıpırdanmalar olmuşsa da, asıl sıçrama 80’lerden sonra başlamıştır. Devlet halın karşısında gerilemeye başlamış; ekonomi politik bir olaydan çok, teknokratik bir hale dönmüştür.<sup>323</sup> Neo-liberallere göre; 1980’lerle birlikte hem iç hem dış koşullar sonucunda devletin resmi ideolojisinde gerileme olmuştur. Bu gerilemeyle birlikte devlet liberal doktrinden etkilenerek otoriter bir devlet anlayışından çoğulcu bir yapıya dönmüştür. Çaha’ya göre; halktan kopuk bürokrasi sorgulanmaya başlamış, seçilmişlerin atanmışlara göre üstünlüğü gözle görülecek şekilde arttırılmıştır.

Türkiye’de muhafazakarlık da 1983 sonrası uygulanan neo-liberal politikalar paralelinde yeni bir süreç yaşamıştır. Özal’ın İslam’ın yeniden yorumlanması isteği ve İslam Batı sentezi arayışları, “muhafazakarlık” yaklaşımını İslamcılıkla yakınlaştırmış, ancak İslamcı seçmen tabanının zaman içinde ANAP’tan ayrılması ile ANAP muhafazakarlık yaklaşımı geleneksel ulusal değerlerle evrensel değerler

<sup>322</sup> Özkazanç, s. 1219.

<sup>323</sup> Ömer Çaha, **Liberalizmin Temel İlkeleri**, s. 53.

arasında bir noktaya taşınmıştır. Bu çerçevede kadın hakları, çevre ve etnik kültürel haklar eksenindeki tartışmalarda kamusal alanda bu dönemde duyulmaya başlamıştır. Ayrıca bireyin devlete karşı önceliği, minimal devlet gibi kavramlar bu dönemde önem kazanmıştır. Özal'la birlikte devletin küçültülmesi (özellikle KİT'lerin özelleşmesi), yerel yönetimlerin güçlenmesi (belediyelere fon aktarımı), pazar ekonomisinin ön plana çıkarılması gibi etkenlerden dolayı sivil toplumunda öni açılmıştır.

Muhafazakarlık var olan toplumsal ilişkiler ağını korumak, tedrici değişimden yana olmak ve modernliği reddetmekle birlikte ona eleştirel yaklaşmak, soyut ilkelere dayalı siyaset yapma tarzına karşı olmak anlamında tanımlanırsa muhafazakarlığın, Türk merkez sağının ayırt edici özelliği olduğunu söylemek doğru olmaz. Merkez sağ, cumhuriyet rejimine, onun getirdiği kurum ve kural ilke hayat tarzına karşı olanlar için hiçbir zaman sığınak olmamıştır. Fransız muhafazakarlığında ki gibi eski rejime dönüşü, yada hilafeti saltanatı geri getirmeyi düşünmemiştir. Aksine merkez sağ, muasırlaşma ve milli devlet idealini amaçlamıştır. Ve hatta halkın yönetime katılması idealini benimsemiştir ki bu tavır Cumhuriyet'in idealidir.<sup>324</sup>

Merkez sağ, her zaman toplumsal ve siyasal yapıyı hızlı bir biçimde dönüştürme amacını muhafaza etmekle birlikte, statükodan duyulan rahatsızlığı dile getiren bir muhalefet ve protesto hareketi olma özelliğini her zaman içinde barındırmıştır. Türkiye'de eski rejim savunucularının dikkate değer bir güce sahip olmamaları, Fransız toplumundaki gibi güçlü bir aristokrasi diyebileceğimiz bir sınıf olmaması ve ayrıca hiyerarşik dini örgütlenmelerin olmayışı merkez sağın muhalefet ve protesto hareketi kazanmasında oldukça etkili olmuştur.<sup>325</sup> Yine merkez sağ bu niteliğinden dolayı solun bazı aydınları tarafından sağ kanatta kabul edilen birçok partinin "sol" olma hüviyeti kazandığını belirtmiştir.<sup>326</sup> Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Cumhuriyet Fırkası, Demokrat Parti, Adalet Partisi, halkın ekseriyetine dayanmış ve seçim fırsatı ortaya çıktığında halk cephesinde büyük destek görmüştür.

<sup>324</sup> Demirel, s.67.

<sup>325</sup> Demirel, s.68.

<sup>326</sup> İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması**. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2001, s. 72.



Merkez Sağ, kendisinde “halk için halka rağmen” yönetme hakkını gören iktidar seçkinlerinin bu iddiasına karşı çıkararak genel oyun üstünlüğünü savunmuştur. Sağ için siyasi statüko, millete yabancılaşmış devletin nimetlerinden faydalanan, çoğunluğu ya da halkı küçümseyen bir azınlık grubunun hakimiyeti olarak resmedilmiştir. Bu amaç doğrultusunda merkez sağın kendine biçtiği misyon sıradan insanların siyasal katılım haklarını savunmak olmuştur.<sup>327</sup> Bu ekseninde sıradan insanların değerleri ya da merkez-çevre paradigması doğrultusunda merkez sağın partileri DP, AP, ANAP çevrenin değerlerinin merkeze taşınması olarak nitelendirilebilir. Aynı zamanda batılılaşmış, modernleşmiş olan ve merkezi temsil eden iktidar seçkinleri, çevrenin değerlerini küçümseyerek onları ötekileştirmiş ve kendilerine “çevreyi” modernleştirme, batılılaştırma misyonu biçmiştir.

Merkez sağ, tarımsal faaliyete dayalı toplumsal yapının da dönüştürülmesini varlık sebebi olarak görmüştür. Kalkınmayı, ekonomik gelişmeyi, köylü toplumundan, sanayi ve sanayi sonrası topluma geçmeyi amaçlamıştır. Çünkü köylülüğe dayalı sosyo-ekonomik yapıyı olduğu haliyle muhafaza etmek, yoksulluk ve sefaleti devam ettirmek anlamına gelir. Bundan dolayı sağ, sahip olduklarını korumak isteyen çok yoksul ve orta halli olan ve zenginleşmek isteyen kesimlerin çizgisi olmuştur. Yollar, limanlar, barajlar, havaalanları yapmak, fabrikalar açmak sağın siyaset anlayışının görünümlerindedir. Yine bu ideal DP’de “Nurlu Ufuklar”, AP’ de “Büyük Türkiye” ANAP da ise “Çağ Atlamak” sloganlarıyla ifade edilmiştir.<sup>328</sup>

Temel olarak “Türk sağının muhafazakarlığı” şundan kaynaklanır: Batıyı yakalamak ve muasır medeniyet seviyesine ulaşmak için Batı’nın teknolojisi alınırken, bizi biz yapan öz değerlerimizden vazgeçilmemesi gerektiği Kemalizm dahil olmak üzere siyasi yelpazenin tamamında görülmektedir. Ancak bu vurgu sağ siyasal çizgide daha belirgindir. Batı’nın bilim tekniği alınırken Kemalist ideolojinin saç ayaklarından biri olan Ziya Gökalp’in deyişiyle “harsımız”, milli ve manevi değerlerimiz ve mukaddesatımızın korunması gerektiği muhafazakar sağ partiler tarafından görünür biçimde vurgulanmıştır. Bundan dolayı Türk milliyetçiliğinin

---

<sup>327</sup> Demirel, s.68.

<sup>328</sup> Demirel, s.68.

zamanla temel tezi haline gelen bu değerler ülkemizde genelde muhafazakar sıfatının başına, milliyetçiliğin eklenmesinde etkili olmuştur.”Milliyetçi Muhafazakar” kavramının kullanılması da bundan kaynaklanır.<sup>329</sup>

Merkez sağ besleyen muhafazakar damarın asli kaynağı İslam’a referansla meşrulaştırılan dini-geleneksel, taşra yaşamı biçiminin, değerler sisteminin tehdit altında olduğu düşüncesidir. İyi Müslüman olmakla ilişkilendirilen bu hayat tarzı ve değerler sisteminin devamının sağlanması Türk sağının muhafaza etmek istediği esas unsur görünümündedir.<sup>330</sup>

## **VI. NEO-LİBERAL POLİTİKALARIN HAYATA GEÇİRİLMESİ: ÖZAL DÖNEMİ**

### **A. 24-Ocak Kararları ve Neo-Liberal Politikalar**

1980’lerde Türkiye’de neo-liberal yönetim rasyonelitesinin oluşturduğu iddiasının temelinde piyasa fikrinin Türkiye tarihinde hiç olmadığı kadar savunulması görülmektedir. Bu dönem sadece piyasanın değil piyasa toplumunun geliştirildiği yıllar olmuştur.<sup>331</sup> 24 Ocak ekonomik kararlarıyla Türkiye’de etkisini gösteren Yeni Sağ programda serbest piyasa ekonomisi ya da “laissez faire” anlayışı “minimal devlet” in yanında anahtar bir amaç taşımaktadır.

ANAP’ın merkezdeki çizgisine eklenen ve 80 öncesi milliyetçilik ve muhafazakarlık ile serbest piyasacılık ve sosyal adaletçilik eğilimleri, dışa açık politik tercih çerçevesinde batıda yaşananların etkisi altında gelişmiştir. Bu eğilimlerde küreselleşme süreciyle yüzyüze kalınarak yaşanan değişimler 80’lerin sonunda toplumsal ortamında temelini oluşturmuştur. Özal’ın ANAP’ın kuruluşundan sonra yaptığı konuşmasında “partimiz milliyetçi- muhafazakar, sosyal adaletçi ve serbest ekonomiden yana olup ılımlı sağı temsil etmektedir. “Uç değerler partimizde yer almayacaktır.”<sup>332</sup> sözleriyle partinin ideolojik yapısını tanımlamıştır.

<sup>329</sup> Demirel, s.69.

<sup>330</sup> Demirel, s.70.

<sup>331</sup> Alev Özkazanç, “Türkiye’de Siyasi İktidar Tarzının Dönüşümü” **Mürekkap**, 10-11, 1998, s.33.

<sup>332</sup> Mustafa Taşar, “Türkiye’nin Düşünce Gündemi”, Adım Ajans, 2001, s.17.

ANAP ortaya attığı dört eğilimden uygulamada liberal ve muhafazakar olanları ön plana çıkarmıştır.

12 Eylül Darbesi ile başlayan 1980-83 askeri rejim yıllarından önce Türkiye kapitalizmi bir kriz sürecine girmiştir. Bu dönemde, bu krizden çıkmanın yolu IMF ve Dünya Bankası gibi kurumların yapısal uyum politikalarına uygun iktisadi önlemlerle gerçekleştirilmiştir.<sup>333</sup> Uluslararası kapitalizmin, yapısal uyum stratejisine uygun iktisadi önlemler paketi Özal döneminde 24 Ocak kararlarıyla alınmıştır.

24 Ocak Kararları, sınıfsal çözüm bakımından sermayenin emek karşısında güçlendirilmesini ve siyasetin ekonominin gereklerine uyarlanmasını hedef almıştır. Bu hedeflere ulaşılması ise sınıf hareketlerinin kalıcı bir biçimde bastırılmasına bağlıydı. 24 Ocak Kararları'nın yaşama geçebilmesi ancak otoriter ve baskıcı yöntemleri zorunlu kılmıştır. Bu koşullarda ordu iktidara el koymuştur. Askeri rejim hiç vakit kaybetmeden 24 Ocak Kararları'nı yaşama geçirmiştir. Böylece ekonomik düzenin yeni liberal politikalara açılması suretiyle Türkiye ekonomisinin dünya pazarlarıyla bütünleşmesinin önündeki bütün engeller ortadan kaldırılmıştır. Türkiye burjuvazisinin önce iç pazardan başlaması, daha sonra dünya pazarlarında gelişmiş sermayelerle rekabet edecek kadar güçlenmesi gerekiyordu. Yani "ithal ikameci" olarak anılan, iç pazarın yoğun devlet müdahalesi ile korunmasına dayanan ekonomi politikası stratejisi sermaye birikiminin, yani yükselmekte olan burjuvazinin çıkarlarının korunması için geliştirilmiş bir yoldu. "İthal ikameci" olarak anılan ekonomi politikası stratejisinin uygulanması kadar, bu stratejinin değiştirilmesinin ardında da sermaye birikiminin ihtiyaçları vardır. İç pazara dönük sermaye birikim tarzı, 1970'li yılların sonunda hem genel olarak dünya ekonomisinin, hem de Türkiye ekonomisinin ve toplumunun çelişkilerinin altında bir çıkmaz yola girmiştir. Türkiye burjuvazisinin belirleyici dilimleri, bu çıkmaz yoldan ayrılarak sermaye birikiminin dünya kapitalizmi ile daha derinden bütünleşmesi ve sınıflar arasında yeni güçler ilişkisi temelinde sürdürülebilmesi için bir yöneliş değişikliği içine girmiştir. Öyleyse, değişim yalnızca uluslararası çevrelerin ve IMF'nin dayatmasından değil, Türkiye

<sup>333</sup> Tülin Öngen, "Yeni Liberal Dönüşüm Projesi ve Türkiye Deneyimi", **Küresel Düzen Birikim, Devlet ve Sınıflar**, Der: A. H. Köse, F. Şenses, E. Yeldan, İstanbul:İletişim Yayınları, 2003, s.172.

burjuvazisinin kendi saflarından kaynaklanmıştır.<sup>334</sup> Bu değişim sınıf içi çekişmeleri kontrol altına alarak burjuvazinin ekonomik hegemonyasını sağlayan düzenlemelerle gerçekleştirmiştir.

Bu dönemde sendikal örgütlenmeye, ücret müdahalesine, köylünün destekleme talebine karşı katı ve ödünsüz bir çizgi izlenirken, aynı kitleleri "kentli, gecekondu, yoksul ve tüketici" özellikleriyle tatmin etmeye çalışan bir strateji ANAP'ın bölüşüm politikalarına egemen olmuştur.<sup>335</sup> Kentli yoksul kitlelere dönük bu yaklaşımın ana hedefi; bu kitlelerin saflarında sınıf bilincinden yoksun ve ANAP'ın programına ve ideolojisine teslim olacak kalabalık gruplar yaratmak olmuştur. 1984 yılındaki yerel seçimlerde aşağı yukarı tamamen ANAP kontrolüne geçen kent belediyeleri bu stratejinin geliştirilmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>336</sup> ANAP'ın kentli yoksul kimselere getirdikleri yenilikler gecekonduya yönelik olarak tapu tahsis belgeleri, imar afları ve imar izinleri olmuştur. Bunların dışında ücretli çalışanlara vergi iadesi ve fak-fuk-fon gibi uygulamalar yapılmıştır. Türkiye burjuvazisi bu elverişli ortamda kendisine sunulan tüm imkanları sonuna kadar kullanarak emeği baskı altına alabilmiş ve sınıf dinamiklerini büyük ölçüde etkisizleştirmiştir. Ancak bu ekonomik iktidarın bedeli, toplumsal ve siyasal iktidarın aşınması olmuştur.<sup>337</sup>

Devlet, toplum ilişkilerinin yeniden biçimlendiği bu süreçte devlet ile egemen sınıflar arasındaki ilişkiler daha önceki dönemlerde görülmediği ölçüde köklü bir dönüşüm yaşamıştır. Devlet ile burjuvazi arasındaki ilişkiler büyük ölçüde özelleşmiş, temel rolü egemen sınıfların ortak ve uzun dönemli çıkarlarını temsil etmek olan devletin "kollektif kapitalist" karakteri büyük ölçüde zaafa uğramıştır. Devlet giderek burjuvazinin kesimsel çıkarlarının, hatta bireysel kapitalistlerin hizmetine girmiştir.<sup>338</sup> Türkiye'de önce siyasal toplumsal kurumlar tepeden inme bir mantıkla ve askeriyenin gücüyle yapılmış bir ittifakla kurulmuş, ardından onları

<sup>334</sup> Sungur Savran, "Türkiye Kapitalizminin Krizi", **Sınıf Bilinci**, 15, Temmuz, 1994.

<sup>335</sup> Korkut Boratav, **Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2002**, 8.b., Ankara:İmge Kitabevi,2004, s. 152.

<sup>336</sup> Korkut Boratav, "İktisat Tarihi (1981-1994)", **Türkiye Tarihi 5: Bugünkü Türkiye Tarihi 1980-1995**, Ed. Sina Akşin, 3.b., İstanbul: Cem Yayınevi, 2000, s. 165.

<sup>337</sup> Öngen, s. 172.

<sup>338</sup> Öngen, s.174

taşıyacak bir sınıf yaratılmaya çalışılmıştır. O sınıf burjuvazidir. Yani burjuvazi devletin desteğiyle ve olanaklarıyla geliştirilmiş ve büyütülmüştür.<sup>339</sup> ANAP gerek teknolojik olarak yaptığı atılımlarda gerekse de yasal düzenlemelerde burjuvazinin önünü açmıştır. Burjuvazinin daha çok güçlenmesi için bütün engelleri kaldırmaya çalışmıştır.

Oysa Batı'da burjuvazi bir sınıf olarak doğmuş ve kendisini ifade etmek için örgütlenmiş ve partileşmiştir. Zamanla bir takım hakları elde etmek güç sahibi olmak için mücadele vermiş ve kendisine ideolojik bir boyut kazandırmıştır. Türkiye'de burjuva devlet desteğiyle yaratılmış ve büyümesi güçlenmesi için devlet bütün imkanlarını kullanmıştır.

ANAP'ın liberalizme yönelik arayışları Batı toplumunda olduğu gibi bir sivil toplum yaratma amacına yönelik olmamıştır. ANAP yalnızca burjuvaziyi kendisini ayakta tutabilecek, burjuvazinin devlet tekelden ve denetiminden kendisini soyutlayabilecek dolayısıyla da onun kendi özgürlüğü içinde daha da gelişmesine zemin hazırlayacak bir liberalleşmeden yana olmuştur.<sup>340</sup>

Özal döneminde liberalleşme yönünde kötü bir deneyim yaşanmıştır. Serbest piyasa ekonomisiyle bağdaşmayacak uygulamalar yapılmış, siyasal yozlaşma yaygınlaşmış, devlet eliyle yeni zenginler türetilmiştir. Devletin ekonomik faaliyetlerinin azaltılması yönünde bir başarı elde edilemediği gibi, Özal döneminde devletin küçültülmesi hedeflenmesine rağmen devlet büyümüştür.

## **B. Özal'ın Devlet Anlayışı**

1983 genel seçimleri ve demokrasiye geçişin ilk adımlarıyla beraber "devletin küçültülmesi" gerektiği sesleri de yükselmeye başlamıştır. ANAP bireyin devlet için değil, devletin birey için var olduğunu bir söyleme dönüştürmüştür. Özal, özel girişimciliği bir toplumsal değer olarak yaygınlaştırıcı politikalara yönelmiştir. Bu politikalarla ilgili olarak Özal şunları ifade etmiştir: "1980'li yıllar bütün dünyada

<sup>339</sup> H. Bülent Kahraman, **Sağ Türkiye ve Partileri**, 1.b., Ankara:İmge Kitabevi, 1995, s. 204.

<sup>340</sup> Kahraman, s. 181.

ortak bir kanaatler bütününden yani devletçi doktrinlerden, yeni bir bütüne, devletçilik karşıtı mücadeleye girişildiği yıllardır. Yeni görüşte devlet kavramının da mutasyona uğraması kaçınılmazdı." Güçlü bir devletin savunmasını yapan Özal, "Ekonomik kalkınma sürecinde devlet fertle rekabete giremez, tersine ona gelişmesini, kalkınmasını kolaylaştıran akılcı hizmetler sunar. Devlet böyle bir yapılanmaya gitmelidir." <sup>341</sup>

Özal İzmir Ticaret Odası Meclis Salonu'nda yaptığı konuşmada devletçilikle ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir: "Ekonomik kalkınmada devletin esas rolü, tanzim edici ve gelişmeyi teşvik edici olması, fertlerin ve kuruluşların ekonomik münasebetlerini düzenleyici, ihtilafların halli, ekonominin rahat çalışması için sık sık değişmeyen kaideler koyması ve engellerin kaldırılarak randımanın yükseltilmesidir. Devleti küçültmek mecburiyetindeyiz. Devletin küçülmesi demek, devletin bir şey yapmaması değil, tam tersine devlet küçük ama güçlü olmalıdır."<sup>342</sup> Özal'ın görüşleri liberalizmin sınırlı devlet felsefesine dayalı olduğunu söylemek mümkündür. Özal'ın kendi ifadesiyle "1980'li yıllar bütün dünyada "ortak bir kanaatler bütününden" yani devletçi doktrinlerden "yeni bir bütüne", devletçilik karşıtı mücadeleye girişildiği yıllardır. Özal'ın devlet felsefesi de esasen devletçilik karşıtı bir ekonomik düzene dayalı olmuştur.

Özal'a göre devletin ekonomik faaliyetlerinin sınırı olmalıdır, devlet sanayi ve ticarete prensip olarak girmemelidir. Ekonomik kalkınmanın başlangıcında devlet geri kalmış bölgelerde yatırımlara girişebilirse de, ilk fırsatta bu teşebbüsler millete devredilmelidir. Ekonomik kalkınmada devletin müdahaleci rolü yerine; tanzim ve teşvik edici rolü esastır. Küçük ama güçlü devleti savunan Özal devletin baba ve istihdam kapısı olmadığını belirtmiştir.

ANAP Parti Programında, devletin millet için var olduğu vurgulanarak; geleneksel kutsal devlet anlayışına karşı çıkmıştır. Yeni devlet anlayışına göre, devlet iktisadi faaliyetlerden elini çekip, sosyal yapının düzenlenmesi, adaletin, güvenliğin sağlanması ve devletin sanayi yatırımları yerine alt yapı yatırımlarına

<sup>341</sup> Turgut Özal, "8. Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın İzmir Ticaret Odasındaki Konuşmaları", İzmir Ticaret Odası, 1992, 24 Aralık. s.15-17.

<sup>342</sup> Özal, s.15.

yönelmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

ANAP Parti Programındaki devlet anlayışı klasik liberalizmin devlete vermiş olduğu; devletin iktisadi faaliyet alanlarından çekilip, iç ve dış güvenliği sağlaması gibi sınırlı devlet anlayışı ile aynı doğrultuda olmuştur. Ancak uygulamada bir paradoks yaşanmıştır. ANAP döneminde merkezi yapının gücü ve otoritesi devam etmiştir. Devlet iktisadi faaliyetlerde, özel sektörü kollamıştır. Teşvik ve fon uygulamalarıyla ekonomiye büyük ölçüde müdahalede bulunmuştur.

Özal, bürokrasiden gelmiş olmasına rağmen bürokrasiye karşı tavır almıştır. Bürokrasiyi kontrol etmeye çalışmış ve bürokratların, siyasal iktidarın denetim ve kontrolü altına alınması yönünde çalışmalarda bulunmuştur. Özal'ın bürokrasiye karşı ilk icraatı bakanlık sayılarını azaltmak olmuştur. Ayrıca bürokrasinin gücünü kırmak için KİT'leri özelleştirmeye çalışmıştır; fakat bu dönemde yapılan özelleştirmeler istenilen düzeyde gerçekleşmemiştir. Bu dönemde bürokraside bazı formaliteler ve kırtasiyecilik kaldırılmıştır. Özal kutsal devlet, otoriter devlet anlayışına karşı çıkmış ve siyasal iktidarı güçlendirme çabalarında bulunmuştur. Siyasal iktidarın güçlendirmek için "seçilmişlerin atanmışlara önceliğinden söz etmiştir. Özal'ın geleneksel "kutsal devlet" devlet anlayışına karşı tavır alması; devletin merkezîyetçi, bürokratik gücünü zayıflatarak kendi siyasal iktidarını güçlü kılma ve sağlamlaştırma yolunda gerçekleştiğinden, siyasal iktidarı güçlendirme girişimleri başarılı olmamıştır.

Özal, Prens Sabahattin'in Adem-i merkezîyetçi düşüncesini benimsemiştir. Dünyadaki gelişmeler de yerel yönetimlerin güçlendirilmesi yönünde olmuştur. Yeni sağ politika, kamu gücünün özel sektöre devri, kamusal mekanizmaların tasfiyesini öngörmüştür. Bu amaç doğrultusunda yerel yönetim maliye sistemi ile yerel yönetim yapısı üzerinde köklü değişiklikler yapılmıştır. Yerel yönetim maliyesinde yerel yönetimlerin merkezi kamu kaynakları ile ilişkisi mümkün olduğunca en aza indirilirken, yerli- yabancı özel sermaye kaynakları ile ilişkilendirilmesi sağlanmıştır. Yeni sağ yaklaşımda öngörülen model; yerel yönetimler merkezi yönetim ilişkilerinin en aza indirilmesidir. Yerel yönetimin merkezi yönetim ile kesilen bağlarının yerini mali piyasalar ile özel sektörle kurulan bağlar almaktadır. Bunun

sonucunda yerel yönetimlerin sermaye birikimine katkı işlevi genişlemiştir.<sup>343</sup>

Özal kendi devlet felsefesiyle ilgili olarak sık sık seçilmişlerin atanmışlara olan önceliğinden bahsederek, askeri bürokrasiyi sivil siyasetin denetimi altına alma girişimlerinde bulunurdu. Özal'ın siyaset anlayışı farklılıklar taşımakla birlikte özünde Cumhuriyet Türkiye'sinin bürokratik yönetim geleneğiyle bağdaşır. Tanzimat'ta başlayan bürokratik modernleşme, Osmanlı ve Cumhuriyet iktidar seçkinlerinin devleti bir modernleştirme aygıtı görmeleri yüzünden, nitelik olarak değişikliğe uğrayarak bir tür bürokratik diktatörlüğe dönüşmüştür. Bunda modernleşme süreciyle birlikte, bürokratik kadroların “rasyonalist modernleşmeciliği” bir devlet misyonu olarak görmelerinin ve ayrıca toplumu bütünüyle sekülerleştirmeyi amaç edinmelerinin önemli etkisi olmuştur. Özal ise her ne kadar bürokratik gelenek içinden gelmiş olsa da, bürokrasinin bu baskıcı rasyonalist projesini benimsemedi. Geleneksel bürokrasiden uzaklaştığı ölçüde halka yaklaşıyordu. Bu tavır da Özal'ı demokratik bir konuma itiyordu.<sup>344</sup>

Türkiye'nin Özal'lı yılları dünyanın birçok yerinde olduğu gibi iktisadi alanda büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı yıllar olmuştur. 1970'lerden itibaren Klasik Liberalizm ABD ve İngiltere başta olmak üzere önce düşünce ve ardından kamu politikaları düzeyinde etkili olmaya başlamıştır. Özellikle Margaret Thatcher ve Ronald Reagon yönetimlerinde büyük ölçüde bu politikalar etkili olmaya başlamıştır. Turgut Özal böyle bir zamanda ANAP olarak iktidara gelince ilk olarak Türk ekonomisinin içe kapalı ve bürokratik elite, özel sektör elitlerinin gizli anlaşmasına dayanan geleneksel yapıyı yıkmak üzere, dışa açılmayı, uluslar arası piyasalarla bütünleşmeyi sağlama dönük köklü değişimleri gerçekleştirmiştir. Özal hem içinden geldiği toplumsal kesim hem de kişisel inançları bağlamında muhafazakar tarafı olan bir kimsedir. Bu iki unsur birbirlerini tamamlayıcı bir nitelik arz eder. Çünkü halkın içinden gelen bir politikacının halkın inanış, duyarlılık ve değer yargılarına yabancılaşması zordur ve bu değerleri dolayısıyla halkın küçümsenmemesi gerektiğini anlaması kolaydır. Ayrıca Özal kafasındaki siyasal

<sup>343</sup> Birgül A. Güler, **Yeni Sağ ve Devletin Değişimi**, Ankara: İmge Kitabevi, 2005, s. 272.

<sup>344</sup> Mustafa Erdoğan, “Türk Politikasında Bir Reformist: Özal”. Ed. İ. Sezal ve İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul: Boyut Kitapları, 2001, s.20-21.



programı kendinden daha muhafazakar politikacılarla ve geniş muhafazakar halk kesimiyle gerçekleştirmek zorundaydı. Çünkü yakın siyasi tecrübe göstermiştir ki reformcu bir program bürokratik seçkinlere dayanarak değil ancak ve ancak muhafazakar halk tabanına dayanarak uygulanıp başarıyla gerçekleştirilebilirler. Türkiye’yi ileriye götürecek girişimleri desteklemeye, inançları rencide edilmemesi şartıyla muhafazakar halk kitleleri daha yatkındır.<sup>345</sup> Özal’lı yıllar toplumsal hayatın her alanında gerçekleşen değişim bunun en güzel örneğidir.

### C. Özal ve Muhafazakarlık

ANAP, liberal bir ekonomik politika, serbest piyasa ekonomisi, teşebbüs özgürlüğü, devletçiliğin terk edilmesi yerel yönetimlere insiyatif verilmesi, bürokrasinin azaltılması gibi görüşleri, muhafazakar bir görüntüyle savunarak iş başına gelmiş ve iktidarını sürmüştür.<sup>346</sup>

Anavatan Partisi'ni Erdoğan şöyle belirtmiştir: <sup>347</sup> Anavatan Partisi her ne kadar milliyetçilik, muhafazakarlık, piyasa ekonomisi ve sosyal adalet kavramlarında ifadesini bulan dört eğilimi birleştirdiğini iddia ediyorduydu da; ANAP yine de esas itibarıyla muhafazakar yani, sağcı bir parti olmuştur. Özal’ın bazı piyasacı temalara tutkulu bağlılığı ve devlet karşısında bireyin bağımsızlık ve önceliğini vurgulaması partiye kısmen liberal bir renk vermiştir. Nitekim, ANAP iktidarının ilk yılları Türk ekonomisinde kayda-değer bir yapısal dönüşümü ve zihniyet değişimini gerçekleştirmiştir. Ancak bu noktanın partiyi liberal olarak tanımlamaya yetmez. Çünkü, ANAP’ın kimliğini bir bütün olarak belirleyen unsurlar bunlar değildi. Nitekim, ANAP iktidarı döneminde muhafazakar duyarlılığın çok açık ifadesi olan bazı uygulamalar da yapıldı. Kaldı ki, parti tabanı, hatta yönetim kadrosunun büyük bölümü muhafazakar sağcı değerlere bağlı kimseler olmuştur.

Özal, iktidarı döneminde siyasal İslam eğilimleri artmıştır. 1983 seçimlerine katılmasına izin verilen partiler arasında, Siyasal İslam’ın oylarının gidebileceği başka partiler yoktu. 1984 yılında yapılan ara seçimlerde yine aynı destek sürmüş

<sup>345</sup> Erdoğan, **Türk Politikasında Bir Reformist: Özal**, s.22-25.

<sup>346</sup> Kalaycıoğlu, s.405.

<sup>347</sup> Erdoğan, **Türk Politikasında Bir Reformist: Özal**, s.22-26.

olup artık siyasal İslam Özal'ın kimliğinde ve Anavatan Partisi içinde tam anlamıyla devletle bütünleşmiştir. Özal, partisinin kadrolarını oluştururken, Siyasal İslam'ın eğilimlerini de dikkate almış, bu çevreler tarafından lider olarak görülen politikacıları da etrafına toplamıştı. Kendisi ve kardeşleri Siyasal İslam tarafından kabul gören kişiler olmuştur. Özal gerek başbakanlığı gerekse de cumhurbaşkanlığı dönemlerinde tarikat şeyhleri ve cemaat liderleriyle kişisel ilişkilerini korumuştur.<sup>348</sup>

Özal'ın muhafazakar tavrının bir sonucu olarak onun döneminde dini grupların faaliyet alanları genişleyerek o döneme kadar gizlice yürütülen pek çok faaliyet açıkça yapılmaya başlandı. Dindar kesim, siyasal ekonomik ve sosyal pek çok alanda boy göstermeye başladı. İslami vakıflar, dernekler, örgütler, holdingler kurulmaya başlandı. İslami radyo, dergi, gazete ve yayında patlama yaşandı.<sup>349</sup> Bu anlamda ANAP Türkiye'deki Kemalist devlet geleneklerini zorlayan bir partiydi.<sup>350</sup> Çünkü Ruşen Çakır'ın<sup>351</sup> belirttiği üzere ülkede 80'li yıllarda görünürlük kazanan İslami canlanma büyük ölçüde ANAP sayesinde olmuştur.

1980 sonrası siyasal yaşamda çeşitli iç ve dış etkenler yardımıyla laiklik karşıtı akımların hızla siyasallaşması süreci başlamıştır. 1983 sonrası Türk siyasal hayatı ve demokrasisi önceki dönemlerle kıyaslanamayacak ölçüde dinsel ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bunda hızlı ve çarpık kentleşmenin rolü büyüktür. Bu dönemde uygulanan antidemokratik baskılar ve depolitizasyon operasyonları, siyasal arenayı anti laik ve dolayısıyla antidemokratik örgütlenmelere daha açık hale getirmiştir.<sup>352</sup>

Özal muhafazakar duyarlılığını zaman zaman popülist bir çizgiye kaydırmıştır. Partisinin hakim eğiliminin baskısı yüzünden, genel liberal eğilimine

<sup>348</sup> Erdoğan, **Türk Politikasında Bir Reformist: Özal**, s.26-28.

<sup>349</sup> Muhittin Ataman, "Özal ve İslam Dünyası: İnanç ve Pragmatizm" Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet** İstanbul: Boyut Kitapları, 2001, s.359.

<sup>350</sup> Fehmi Kuru, "Muhafazakarlığın Siyasi ve Kültürel İmkanları", **Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi**. Ankara: Anavatan Partisi Yayını, 1994, S. 155.

<sup>351</sup> Ruşen Çakır, "Türkiye Bağımsız Bir Politik İslamcı Harekete Hiç Tanık Oldu mu?" **İslam ve Demokrasi**. İstanbul: TÜSES, 1994, s. 92.

<sup>352</sup> Bülent Tanör, "Siyasal Tarih (1980-1995)", **Türkiye Tarihi 5: Bugünkü Türkiye Tarihi 1980-1995**, Ed. Sina Akşin, 3.b. İstanbul: Cem Yayınevi, 2000, s. 100.

aykırı olarak, bazı muhafazakar düzenlemeler de yapmıştır. Nitekim iktidarının ilk yıllarında, bir tür muhafazakar ahlak anlayışını yasalaştırma girişimi olarak, Polis Vazif ve Salahiyetleri Kanunu'nda bazı önemli değişiklikler yapmıştır.<sup>353</sup>

Bozkurt "Özal'ı liberalizmin ekonomik boyutu karşısında, siyasal ve toplumsal boyutunu ihmal eden **total bir devrimcidir**; O bir mühendisin yaklaşımıyla, ekonomik olguların toplumsal sonuçları "**kendiliğinden**" doğuracağını ummuştur diye ifade etmiştir.<sup>354</sup> ANAP, ekonomik konulardaki devrimci atılımını hiçbir zaman sosyal ve hukuksal olaylarda gösterememiştir. Hiç bir zaman "tam devre" liberal olamamıştır.

Türk muhafazakarları genel olarak esnek bir laiklik anlayışını savunmaktadır. Laiklik asla onlara göre tabulaşmamalı ve dine baskıya dönüşmemelidir. Laiklik kavramı da Özal'a göre tabulaştırılmış ve istismar edilmiştir. İnsanlar istedikleri gibi ibadet edebildikleri takdirde daha çok huzur içinde olurlardı. Laiklik doğru ve yerinde bir prensipti. Kimse kimsenin dinine, inancına karışmamamalı, müdahale etmemeliydi.<sup>355</sup>

Muhafazakarlık noktasında Özal'ın temel hatası muhafazakar duyarlılıkları zaman zaman popülist çizgiye kaydırmasıdır. Partinin hakim eğilimi yüzünden bazı muhafazakar uygulamalar yapmıştır. İktidarın ilk yıllarında bu tür muhafazakar ahlak anlayışını yasalaştırma girişimi olarak Polis, Vazife ve Salahiyetleri kanununda değişiklikler yapılmıştır.<sup>356</sup> Bununla birlikte Özal'ın yönetimde yer verdiği ve muhafazakar niteliği ile ilgili olan uygulamalar şöyle sıralanabilir: Aile Araştırma Kurumu, Sosyal Dayanışma ve Yardımlaşmayı Teşvik Fonu ile Küçükleri Muzır Neşriyattan Koruma Kurulu gibi kurumlar Özal'ın muhafazakar anlayışı ile ilgili olarak gözükmektedir. Bunlar ailenin korunması, fakire yardım ve küçüklerin zararlı etkilerden korunması gibi konularda devleti sorumlu gören muhafazakar bir anlayışa

<sup>353</sup> Erdoğan, **Türk Politikasında Bir Reformist: Özal**, s.25.

<sup>354</sup> Veysel Bozkurt, "Geleceğin Toplumu Dönüştürücü Liderlik ve Turgut Özal", **Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**, Ed. İ.Sezal ve İ. Dağı, 3.b. İstanbul: Boyut Kitapları, 2003, s.195.

<sup>355</sup> M. Sait Yazıcıoğlu, "Özal'ın İslam Anlayışı ve Dini Özgürlükler." Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal. Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul: Boyut Kitapları, 2001, s.203.

<sup>356</sup> Erdoğan, **Türk Politikasında Bir Reformist: Özal.**, s.25.

işaret etmektedir.<sup>357</sup>

1940 sonrası Türkiye’de İslam’ın yeniden doğuşunu ele alacak olursak ülkenin laik entelektüelleri bu değişmeyi obscurantizmin bilime karşı zaferi, yüksek bürokratlar devlet yapısının dağılması ve anarşinin artması olarak yorumlamıştır. İslam’ın iktidar seçkinleri tarafından ayırıcı olmaktan ziyade birleştirici unsurlarına vurgu yapılması İslam’ın bu fark edilmeyen özelliğinin fark edilmiş olmasından kaynaklanır.<sup>358</sup> Muhafazakar-milliyetçi sentezin gerçekleşmesinin diğer bir nedeni de şudur: İslam toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları naziresine sahiptir. Kemalizm’in akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığı, “Kemalizm’in yarattığı ve tam bir başarıya ulaşmış olan tek ideoloji olan Türk Milliyetçiliği ile eklemlenmesinde etkili olmuştur.<sup>359</sup>

Özal dönemi aynı zamanda milliyetçilik ile muhafazakarlığın eklemlendiği yıllardır. Muhafazakarlığın Özal’ın söylemlerinde de anlaşılacağı üzere Milliyetçilik eklemlenmesini yadırgamamak gerekir. Aslında Milliyetçi-muhafazakar terkinin Türkiye’de tarihi 1940’lara kadar gider. 1940’ların ortalarından itibaren Milli din politikasında Cumhuriyet tarihinde yeni bir safhaya girilmiştir. Toplumsal hayattan dışlanan din, milli ahlakın resmi bir vecibesi olarak kurumsallaşmaya başlamıştır.<sup>360</sup>

Muhafazakarlık ile milliyetçiliğin 1940’lardaki buluşması ve eklemlenmesi 50’ler ve 60’larda bütünleşti. Sağ görüşten akademisyen, yazar ve gazeteciler bu bütünleşmede etkili oldular. Böylece devleti kutsal sayan “Türk Töresi” ile devlet yöneticisine itaati emreden din bilinci arasında köprüler kurularak, din, devlet, millet birbirinden türeyen yüce değerler olarak kaynaştılar. İslam, milli homojenliği kuvvetlendirecek bir unsur olarak değerlendirilenlerden, birincil milliyet unsuru olarak görenlere kadar uzanan bir süreç 40’larda tohumları atılıp 60’lara serpilerek Türk sağının koordinatlarını çizen milliyetçi-muhafazakar söylemin ana yurdu haline

<sup>357</sup> Aytakin, Yılmaz, “Türk Bürokrasi Geleneği ve Özal.”Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet.** İstanbul: Boyut Kitapları, 2001, s.101.

<sup>358</sup>Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset.** İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s.83.

<sup>359</sup> Mardin, s. 142.

<sup>360</sup> Bora, **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık,** s. 125.

gelmiştir. Bu anlam dünyasında din ile resmi ideoloji giderek daha fazla bütünleşmiştir. Bunun sonucunda 1980’lerde din, toplumsal istikrarı ve devlete sadakati güçlendirici bir unsur olarak ruhi ideoloji ile lehimlendi. Bunun sonucunda “dincilik değil, fakat dindarlık, milliyetçilik gibi kendi toplumsal ve öğretisel özerkliğinden soyundurularak devlette eridiler. Bu milliyetçi-muhafazakar söylem 70’lerin ikinci yarısında Aydınlar Ocağı tarafından savunulmuştur. Aynı şekilde Özal tarafından savunulan Devlet-Millet barışması söylemi bu sürecin bir ürünüdür.<sup>361</sup>

Nilüfer Göle’ye <sup>362</sup> göre; ANAP hem yenilikçi hem de muhafazakar bir partidir. “İlk Müslüman-mühendisler” olan bu parti bir yandan toplumdaki muhafazakar değerleri temsil etmeye çalışırken, bir yandan da mühendisliğin getirdiği akılcı evrensel değerlerle buluşmaya çalışmıştır. Yine bu parti muhafazakar toplumsal grupları bir oy deposu olarak görüp tavizler vermek yerine onları dünyaya ve topluma açmıştır. Özal ANAP’ın bu özelliğinden dolayı mühendisler ideolojisinin, jakoben resmi ideoloji tarafından daima reddedilen muhafazakar değerleri, hakiki rasyonellik olan ütopyadan uzak ekonomi rasyonelliği temsil etmesi, böylece muhafazakar değerlerin toplumda sivil toplumun bir unsuru olarak savunulması yine bu dönemde gerçekleşmiştir.

Milliyetçilik-muhafazakarlık; dini, milletin asli veya “eşitler arasında birinci” unsuru olarak rehabilite etmeye ve meşrulaştırmaya yaramıştır. Bunu yaparken onu esas itibariyle ritüel, gelenek ve cemaat yapılarına indirgemiş ve dilini söyleme dönüştürmüştür. Bunun sonucunda İslamcılığın muhafazakarlığa dönüşmesinin temel vecibesini böylece yerine getirmiş olmuştur.<sup>363</sup>

Milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılığı pozisyonlar olmaktan ziyade “haller” olarak tanımlayan Bora; milliyetçiliği, muhafazakarlığı ve İslamcılığı Türk sağının birbirine dönüştürülebilir biçimleri olarak yorumlamaktadır.<sup>364</sup> Milliyetçiliğin Türk sağının grameri-dilbilgisi olduğunu belirterek; Milliyetçiliğin Türk sağının katı

<sup>361</sup> Bora, s. 126-127.

<sup>362</sup> Nilüfer Göle, *Devlet, Toplum, Batı Çerçevesinde ANAP’ın Yeri. Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi*, Ankara: Anavatan Partisi Yayını, 1989, s.21.

<sup>363</sup> Bora, *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık*, s. 83.

<sup>364</sup> Bora, *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık*, s.8.

hali olduğunu vurgular. Muhafazakarlık ise; içerik ve zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali, duyuş, düşünüş biçimi, üsluptur ve Türk sağının havasıdır.

Sosyal bir değerler bütünü oluşturmayan Kemalizm, milliyetçilik ile bu açmazını gidermeye çalışmıştır. Oysa Türkiye’de din milliyetçiliğin vazgeçemediği baskın bir dayanak oluşturmaktadır. Türk milliyetçiliğinin İslam’a yaslanmasının temel nedeni; İslam’ın bu topraklarda çok baskın bir kültürel dayanak noktası olmasıdır. Oysa bir din olarak İslam tabiatı gereği sağcılık veya muhafazakar ideolojiyle bir yakınlık içinde değildir. Bu kural sadece İslam dini için değil, tüm dinler için böyledir. Dinlerin ve ideolojilerin herhangi bir siyasi akımla yakınlıkları konjonktürelidir. Ayrıca İslam’ın Türk-Osmanlı tarihinin ana dominantları arasında yer alması milliyetçilik içinde dinin bulunmasının bir diğer nedenidir. Türkler İslam ile tanıştıktan sonra kendilerine geniş bir hükümlanlık alanı bulmuş; yani Selçuklu-Osmanlı medeniyeti gibi köklü bir medeniyet haline gelmişlerdir. Başka bir ifadeyle Türkler ve İslamiyet birbirini takviye edilmiştir. Böylece Türkiye’de millet kavramının oluşmasında din, en ağırlıklı yeri işgal etmiştir.<sup>365</sup>

Milliyetçilik her millet için oldukça tabii bir his ve fikirdir. Bir milletin yaşama gücüdür. Şartlara göre milliyetçilik muhteva değişikliğine uğrar, milliyetçilik ile temelde bir milletin varolma ve dayanışma duygusu devam eder.<sup>366</sup> Muhafazakar siyasi ideoloji tarafından dine önem verilmesinin sebebi, açıkladığımız üzere dinin toplumsal düzeni destekleyen bir unsur olmasından dolayıdır. Din, toplumu özellikle ulus devletler düzeninde bir arada tutan en güçlü bağıdır. Muhafazakarlık, Türk milliyetçiliği ile İslam(cılık) arasında bir sığınma koridoru<sup>367</sup> olarak algılanmasına rağmen İslam ile muhafazakarlığın arasında da doğrudan herhangi bir bağ yoktur. Fakat öteden beri İslam ile muhafazakarlık arasında bir irtibatın, bir özdeşliğin kurulduğu ve zihinlerin bir kurguya adeta ayarlı olduğu görülecektir. Bunun birçok nedeni vardır. Bu nedenlerden ilki özellikle Müslümanların atalet içinde bulunmaları ve sağ sol dışında üçüncü bir yol üretmeyi başaramamış olmalarıdır. Üçüncü bir yol üretilmemesi muhafazakarlığın işini oldukça kolaylaştırmıştır. Diğer taraftan

<sup>365</sup> Ömer Çaha, **Dört Akım, Dört Siyaset**. İstanbul: Zaman Kitap, 2001, S. 136-138.

<sup>366</sup> Naci Bostancı, **Siyasi Kültür Değişimleri. Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi**. Ankara: Anavatan Partisi Yayını, 1989, s.151.

<sup>367</sup> Mücahit Bilici, **Muhafazakarlık Neyi Muhafaza Ediyor?** Karizma, 17,2004, s.59.

muhafazakar söylem ve siyasetin yükselen başarısı söz konusudur.<sup>368</sup>

Özal dönemi muhafazakarlık anlayışını doğru değerlendirebilmek için ANAP kurulurken dünyanın içinde bulunduğu şartları göz altında bulundurmak gerekir. ANAP yalnız Türkiye’deki siyasi bakımdan değil, dünya konjonktürü bakımından da farklı bir parti görünümü arz eder. ANAP ilginç bir dönemin partisidir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra dünya iki kutuplu bir hal almıştır. Bu dünya bir tarafta diğer tarafta Sovyetler Birliği’nin bulunduğu dünyadır. Sovyetler Birliği’nin başında Brejnev yönetimi vardır. Brejnev yönetimi çıkarları doğrultusunda herhangi bir ülkeye asker göndermekten çekinmemektedir. Kendi adıyla anılan doktrini ( Brejnev Doktrini ) gereği ülkesinin çıkarlarını ve Sosyalist ülkelerin tehdit edildiği her yere müdahaleye ve asker göndermeye hazır olduğunu açıklamıştır. Bu eksende Afganistan işgal edilmiş, Afganistan işgalinden sonra Pakistan, Türkiye gibi komşu ülkelerde tehdit altına girmiştir. Aynı dönemde ABD’de Ronald Reagan seçimle işbaşına gelmiştir. Reagan, “Amerika’nın daha fazla oraya buraya itilmesine fırsat verilmeyeceği” söylemiyle seçimi kazandı. Türkiye’nin içinde bulunduğu Ortadoğu Bölgesi iki süper gücün deneme alanı olduğu için en tehlikeli bölgeler arasındaydı. Bu eksende Türkiye hem ABD’nin Sovyetlerle hesaplaşmasında, hem Körfez Savaşı, Arap-İsrail çatışması gibi sorunlarda Amerika için oldukça önemli bir ülkeydi.<sup>369</sup> Yirminci yüzyıla damgasını vurmuş olan muhafazakarlık, Anglo-Sakson muhafazakarlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. 80’li yıllara damgasını vuran “yeni sağ” olarak ifade edilen düşünce biçimi büyük ölçüde liberal muhafazakar düşünce geleneğinin ürünüdür. Bu düşünce biçimi, İngiltere’de Margaret Thatcher, Amerika’da Ronald Reagan ve Türkiye’de ise Turgut Özal tarafından savunulmuştur.<sup>370</sup> Türk milliyetçiliğinin vazgeçemediği bir değer olan din ile milliyetçiliğin temelde buluşma noktalarından birisi her ikisinin de anti-sosyalist bir nitelik arz etmesinden kaynaklanır.<sup>371</sup>

Türkiye’de geleneksel inanca sahip olanlar genellikle dine karşı saygılı olan partiye oy vermiştir. Ayrıca inanan insanlar, CHP’ye karşı her ne şekilde olursa

<sup>368</sup> Şevket Kotan, Muhafazakarlık, Değişim ve İslam. **Tezkire**. 27-28, 2002, s. 80-81.

<sup>369</sup> Kuru, s. 68-69.

<sup>370</sup> Çaha, **Dört Akım Dört Siyaset.**, s.104.

<sup>371</sup> Çaha, **Dört Akım Dört Siyaset**, s.136.

olsun muhafazakar veya liberal nitelikli partileri desteklemiştir. Tek Parti döneminde muhafazakar ve liberal unsurları içerisinde barındıran Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı ve daha sonra Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı desteklemiştir. Bu partilere olan desteğe tek parti dönemine muhalefet etmenin bir karşılığı olarak da bakılabilir. Demokratik sistemin temel unsuru olan Partiler, iktidarı ele geçirmek için verdikleri mücadelede, başarının ölçütü ya da iktidar olabilmenin tek şartı seçmenden aldıkları oy olduğu için, partiler seçmenlerle değişik biçimlerde ilişkiye girerek oylarını almaya çalışırlar. Genel olarak dindar insanlar dine saygı duyan partileri tutmuşlar; onları desteklemiştir. Parti tutmak sadece bir siyasi partiye üye olmayı içermez. O genel olarak bir siyasi partiye psikolojik olarak bağlılığı ifade eder. Bir kimsenin bir partiyi tutması için ille de o partiye üye olmasına gerek yoktur.<sup>372</sup> Yani din politikada ve kanaatleri etkilemede en önemli unsurlardan bir tanesidir. Bundan dolayı Türkiye'de özellikle çok partili hayata geçirmekle birlikte din ve dinin sembolleri partiler tarafından siyasi arenada yüksek sesle dillendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca genel olarak cemaat yapısının hakim olduğu “çevre”de de din en önemli unsurdur. Sivil toplum, normatif olarak farklı olan ötekileri tolare eden davranış ve değer kodlarını ima eder.<sup>373</sup>

1980 sonrasında yapılan seçimler Türkiye'de merkez sağın güçlendiğini göstermektedir. İktidardaki parti olan ANAP da ana muhalefet partisi de merkez sağın partileridir. Din-muhafazakarlık ekseninde bu durum şöyle yorumlanabilir. ANAP piyasa değerleriyle İslamcı muhafazakar değerleri buluşturmaya çalışmaktadır. Oluşturulmaya çalışılan yeni sentez partinin kimliğini tanımlamaktadır. Kendilerini “modern muhafazakar” olarak gören ANAP'lılar, kültürel düzeyde, özellikle birey-aile-toplum ilişkilerinde bir yandan İslam'dan kaynaklanan muhafazakar değerleri, diğer yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı-rasyonalist değerleri taşımaktadır. Kendilerini “modern muhafazakar” olarak gören ANAP'lılar, Kültürel düzeyde özellikle birey, aile ve toplum ilişkilerinde bir yandan İslam'dan kaynaklanan muhafazakar değerleri, diğer yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı rasyonalist değerleri taşımaktadır.

<sup>372</sup> M. Emin Köktaş, **Din ve Siyaset**. Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 122.

<sup>373</sup> Ali Yaşar Sarıbay, “Özal'ın Toplumu ve Toplumun Özal'ı”.Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul: Boyut Kitapları, 2001, s. 453..



Böylece ANAP, muhafazakar değerlerle, evrensel değerlerin ahenkli bir sentezini yapmaya çalışmaktadır.<sup>374</sup>

1983 genel seçimlerinin ardından iktidara gelen ANAP kendi siyasal oluşumunu liberal-muhafazakar-milliyetçi koalisyon olarak tamamlamasının ardından muhafazakarlık, Türk siyasal düşünce hayatında büyük bir ilgi uyandırdı. Bu büyük sağ koalisyonun muhafazakar ayağı, gelişmeci teknokratik büyüme modelinin, kültürel ve sosyal politika tercihlerine işaret eder. Muhafazakar ayağa yapılan vurgu bir yandan ANAP'ın ideallerini geçmişe bağlarken diğer yandan ANAP'ı ve gelişmeci-modernist sağ tepki, radikal sağ hareketlerinden ve dinci radikalizmden ayırt eden felsefi-siyasal bir düşünce hareketinin Cumhuriyet tarihi içindeki maceralı yolculuğunun ulaştığı reformist sınırları ifade eder.<sup>375</sup>

Özal 1989 yılında Genel Merkez binasının açılışında yaptığı konuşmasında muhafazakarlık ile ilgili şöyle der: *“Bizim muhafazakarlığımız, bazılarının tanıdığı, düşündüğü gibi tutuculuk değildir. Bizim muhafazakarlığımız adetimize, tarihimize ve inançlarımıza saygıdır. Ve bu adet ve ananelerimizden devre uyan iyilerini en iyi şekilde muhafaza etmektir. Muhafazakarlık kavramının, bazı maksatlı ve demagog çevrelerce tutuculuk olarak lanse edilmesi ve bu anlayışın sahiplerinin bir aşağılama sembolü olarak sunulması hem ANAP tarafından kabul edilmeyecek bir durumdur. Hem de ülkemizin gerçekleri bakımından da kabulü olmayan bir nitelemedir. ANAP olarak muhafazakarlığı millet olmanın, binlerce yıllık tarihi birikimin ve devlet geleneğinin sahibi olmanın, geçmiş ve günümüz coğrafyasında ortak bir kaderi paylaşmanın kaynağını ve dayanağını oluşturan değerler bütünüünün korunması olarak algılıyoruz.”*<sup>376</sup>

Özal'ın bu sözleri ANAP'ın muhafazakarlık ile olan bağı en açık bir şekilde açıklamaktadır. Özal'ın konuşmasından anlaşılacağı üzere “muhafazakarlık ve

<sup>374</sup> Göle, s.432.

<sup>375</sup> Nazım İrem, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığın Kökenleri”. **Toplum ve Bilim**, 74, s.52.

<sup>376</sup> Aktaran: Davut Dursun, “Muhafazakarlık ve Türk Muhafazakarlığının Sorun Alanları.” **Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu**. Ankara: Camev Yayınları, 2004, s.196.

muhafazakarlığın tüm genetik unsurları bu konuşmada vardır. Ayrıca Özal döneminde baş döndürücü hızdaki toplumsal ve teknolojik değişim yukarıda sözle bir bütün olarak değerlendirildiğinde Türk muhafazakarlığının genel özelliği ortaya çıkmaktadır. Türkiye sağ siyaset içinde yer edinmeye çalışan muhafazakarlık bir yandan tarihsel tecrübe ve kazanımların korunmasına diğer tarafta ise “gelenekçi modernleşme” sürecinde elde edilen kazanımların sürdürülmesine özen göstermektedir.<sup>377</sup>

Türkiye’de askerin açtığı zemin üzerinde inşa edilen ve Özal (ANAP) hükümetinin nezdinde cisimleşen yeni sağ siyaset, toplumsal yaşamın her alanında kendini hakim kılmıştır. Sağın iktidar stratejisi ve söylemi piyasa, cemaat olarak din ve millet ve bu üç unsura dayalı olarak sivillik anlayışı yaygınlaştı.<sup>378</sup> 1989-91 yılları arasında iktidar olan Anavatan Partisi lideri Özal, milliyetçi-muhafazakarlığı, liberalizmle eklemleyen tipik bir yeni sağ lideridir, temsilcisidir. Muhafazakarlığın tutuculuk olmadığını sık sık belirten Özal, dindar ve geleneksel hassasiyetlerin kamusal meşruiyet alanını genişletirken gerek kamusal, gerekse özel alanda pratik faydası olan her şeye açık bir tutum sergilemiştir.

Türkiye’de kendisini merkez-sağ olarak tanımlanan partilerin liberalizmin ekonomik özüne ne kadar paralel politikalar ürettiği de önemli soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen ekonomi onların en fazla liberalizme yaklaştıkları nokta olmuştur. Demokrat Parti de, Adalet Partisi de, Anavatan ve Doğru Yol Partileri de liberal ekonominin temeli olan “serbest piyasa” ilkesini savunmuştur. Bununla beraber uygulamada tam bir “karma ekonomi” ve devletin elindeki ekonomik üretim/denetim araçları vasıtasıyla sonuna kadar götüren bir popülizm ortaya çıkmıştır. Demokrat Parti zamanında A.B.D’den alınan parasal yardım ve sübvansiyonlar ve taban fiyatları, Adalet Partisi döneminde gittikçe sayıları artan KİT’ler, Özal döneminde verilen teşvik ve krediler partilerde popülist politikalar olmuştur. Özellikle 1980’lerden sonra serbestlik fiyatlarda yaşanmış, devlet tüm ağırlığıyla ekonomide en büyük girişimci olarak kalmıştır. Kısacası Türk siyasetindeki diğer

<sup>377</sup> Dursun, s.194.

<sup>378</sup> İsmet Akça, “Türkiye Günlüğü: Yeni Sağın Organik Aydınları.” Ed.Ahmet. Çiğdem, **Muhafazakarlık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s.460.

birçok parti gibi merkez-sağ partileri de ekonomik gücü ellerinde tutmak istemeleri nedeniyle ekonomik liberalizm de hep söylemde kalmıştır.

#### **D. Özal Sonrası Türk Siyaseti**

1989-1993 döneminde bir yandan bölüşüm politikasında popülizme dönüş yaşanırken diğer yandan da dışa dönük liberalleşmede yeni ve daha etkili adımlar atılmaya çalışılmıştır. Bu yöneliş, yaşanan 1994 ekonomik krizinin koşullarını oluşturmuştur. Popülizme yönelişin ana nedeni, ANAP'ın yerel seçimlerdeki oy oranında düşüş, kamu sektörü işçilerinin başını çektiği protesto hareketleri ve buna bağlı olarak sendikaların yeniden uyanışa geçmeleri olmuştur.

Cumhurbaşkanı olduktan sonra kısa bir süre ANAP üzerindeki etkisini sürdüren Özal, Haziran 1991'de yapılan kongrede Mesut Yılmaz'ın Genel Başkan seçilmesiyle parti üzerindeki etkinliğini kaybetmeye başlamıştır. 1991 genel seçimleriyle Özal dönemi kapanmış, Ecevit, Demirel gibi eski liderlerin yeni imajlarıyla siyaset sahnesine yeniden çıktığı dönem başlamıştır. Demirel'in "şeffaf karakol dönemi" sloganıyla birinci, ANAP'ın ikinci, SHP'nin Doğu ve Güneydoğu'nun desteğini kazanmak için HEP ile birlikte üçüncü, Alparslan Türkeş ve Necmettin Erbakan'ın milliyetçi ve dinci sağ kesimin oylarıyla dördüncü, Bülent Ecevit'in ise beşinci sırada parlamentoya girdiği seçim sonrasında SHP-DYP koalisyon hükümeti kurulmuştur. Bu dönemde yine 12 Eylül ve Özal döneminin toplumsal ve hukuksal yapıyı yozlaştıran uygulama düzenlemeler sürdürülmüştür.<sup>379</sup>

17 Nisan 1993'te Özal'ın ölümü, Demirel'in Cumhurbaşkanı seçilmesiyle Tansu Çiller DYP'nin genel başkanı olmuş ve 1994 yerel seçimlerinde DYP birinci parti olarak çıkmıştır. Ancak yerel yönetimler seçimlerinde Refah Partisi'nin oylarının ikiye katlanmış olması 12 Eylül yönetiminin "orta-sağ" ve "orta-solu" bölüp bu ayrımı 12 Eylül sonrası siyasetin ana değişkenlerinden birisi yapmış olmasının bir sonucudur. 12 Eylül rejimi bu sayede "Siyasal İslam'a" iktidar yolunu açmış ve Refah partisi ile Türk siyasetinde temel belirleyici haline getirmiştir.<sup>380</sup>

<sup>379</sup>Emre Kongar, **2000'li Yıllarda Türkiye**, İstanbul:Remzi Kitabevi, 2000, s.226.

<sup>380</sup>KONGAR, s. 266.

Bu dönemde ekonomide, Özal'ın 24 Ocak kararları çerçevesinde uyguladığı politikaların etkilerinin yaşanmaya başladığı yıllar olmuştur. Çiller'in başbakanlığı döneminde alınan 5 Nisan kararları, serbest piyasa düzenin gerektirdiği kamu finansmanında dengenin sağlanması, gerçekçi döviz kuru ve verimlilik kazanımları ile bağlantılı ücret politikalarının uygulanması gibi kuralların aksine, kamu harcamalarının kamu girdilerinden daha hızlı artmasına, TL'nin yabancı paralar karşısında değer kazanmasına, özellikle kamu kesiminde finansman dengelerini alt üst eden işgücü maliyetlerinin uygulanması ekonomik dengelerin bozulmasıyla uygulamaya konmuştur. 5 Nisan Kararları Özal'ın yeni sağ uygulamalarının temeli olan devletin küçültülmesine yönelik hedefiyle aynı politikaların devamlılığını sağlamıştır.

1994 oylarını ikiye katlayan Refah Partisi 1995 Genel Seçimlerinde birinci parti olarak çıkmıştır. Seçim sonuçları hem iktidarı hem de siyasal sistemi eleştiren ve söyleminin temelini “Siyasal İslam” ve “Şeriat Devleti” temelinde oluşturan Refah Partisi, Anayasal olarak devletin temellerini din esaslarına dayandırmanın yasak olması nedeniyle kendisini “adil düzen” adını verdiği bir temelde ifade etmiştir.<sup>381</sup> Erbakan'a göre Adil düzen birer zulüm düzeni olan kapitalizmin ve komünizmin faydalı yönlerini alan ve aydınlık saadet dönemini günümüz koşullarına uyarlayan bir düzendir.

1950'lerde ilk nüveler, oluşturulup 1960'larda gelişen milliyetçi-muhafazakar söylemin Türk sağının ideolojik boyutunu oluşturduğu, daha sonraları ise resmi ideolojiyi giderek daha fazla etkisi altına alan din unsuru 80'lerle birlikte toplumsal istikrarı ve devlete sadakatı güçlendirici bir şekilde resmi ideolojiyle bütünleşmiştir. Bu dönemde dincilik değil ama dindarlık resmi kimliğin bir parçası haline getirilmiştir. 1970'lerin sonlarında belirginleşen bir gelişim sürecine giren İslamcı hareketin Türk siyasi hayatındaki ilk partisi MSP milliyetçi-muhafazakarlığın içinden çıkmıştır. 1970'lerden itibaren milliyetçiliği sorgulayarak bu arenadan

---

<sup>381</sup> KONGAR, s. 271-272.

uzaklaşan İslamcılar 90'larda Refah Partisi iktidarı ile siyasal sistemin merkezine oturmuşlardır.<sup>382</sup>

Türkiye’de otoriter, milliyetçi-muhafazakar ve neo-liberal öğelerin karmaşık bir sentezinden oluşan uygulamalarla oluşturulan yeni piyasa toplumunda otoriter yönetimin asıl rolü kamusal alanın tahribiyle birlikte siyasal özünden sıyrılmış ve özel alana doğru yönlendirilmiş bir toplumsallık yaratılmıştır. Yeni sağ içinde milliyetçilik, İslam’ın milli kimliğin özü sayılması ve İslami bir dinsel kültürün yaygınlaştırılmasında milli birlik ve beraberlik için elzem olarak görülmesi ile dinsel muhafazakarlıkla eklemlenmiş durumdadır. Türk-İslam sentezi İslam devletçi bir tarzda, milli güvenlik doktrini bağlamında yorumlanmıştır. Diğer yandan milliyetçi-muhafazakarlık ile neo-liberalizm eklemlenmesiyle hem millet ve milli kimlik piyasa değerleriyle tanımlanmaya başlamış hem de piyasa dini ve milli bir anlam yüklenmiştir. Yeni-sağ yönetim pratikleri ekonomi ve din alanlarında topluma nüfuz etmiştir. Ancak siyasi liberalizmin gelişmemiş olması piyasa mantığı ile din ve milletin mantığı çatışmaya başlamıştır.<sup>383</sup>

Refah Partisi ve DYP’nin Erbakan’ın başkanlığında oluşturduğu 54. hükümet uygulamaları ve söylemleri ile “laik- anti-laik” kutuplaşmasına neden olmuş ve sonuç olarak Milli Güvenlik Kurulu 28 Şubat 1997’de siyasete tekrar müdahale de bulunmuştur. 28 Şubat sürecini 1950’lerden itibaren gelişen, Refahiyol hükümeti döneminde en görünür halini alan Siyasal İslam’a bir tavır olarak değerlendirmek mümkündür. Askeri bürokrasi kaynaklı bu tavır, daha önceki askeri müdahalelerden farklı olarak değişik toplum kesimlerini bilgilendirmesi ve ikna edilmesi yöntemi ile post-modern bir darbe olarak tanımlanmaktadır.

Türkiye’de 1980 sonrasında uygulamaya konulan yeni-sağ politikalar toplumsal formasyonda önemli tikanıklara neden olmuştur. 1980’lerden 2000’lere kadar Türkiye’de siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel açıdan yaşanan tıkanmaların temelinde, hegomonik sınıf iktidarının üretim ve tüketim sektörü arasındaki dengesizliği arttıran arz yönlü üretim politikalarının uygulanmış

<sup>382</sup> Bora, **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık**, s. 130.

<sup>383</sup> Alev Özkazanç, “**Türkiye’de Siyasi İktidar Tarzının Dönüşümü**” s. 34-35.

olmasında yatmaktadır. Bu politikalar durgunluk içinde enflasyona neden olmuş ve reel sektörde de istihdam hacminin daralmasıyla sonuçlanmıştır. Tek başına neo-liberal ve yeni-muhafazakar değerlerin topluma dayatılması da yönetici sınıfın ideolojik krize sürüklenmesinde birer faktör olmuştur.

## VII. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ

1980’li yıllarda tercih edilen iktisat politikalarının sosyal takviyeleri zayıf niteliği, geçici bir uyuşturmanın ardından toplumda neredeyse tarifi imkansız yoksulluk hallerine, gelir dağılımında şiddetli adaletsizliğe yol açarken, siyasal alanda 12 Eylül’ün temel hak ve özgürlükleri daraltan anayasal ve yasal yapısını çağdaş bir içeriğe kavuşturma, demokratikleştirme yönünde adım atma görevi, bu hükümetin omuzlarına yüklenmiştir.

AKP’nin seçim başarısı Türk siyasetinde yıllardır hakim olan sağ, sol ve merkez partilerin ekonomi politikalarının toplumu iyice fakirleştirmesinin, toplumun alt ve üst ekonomik grupları arasındaki uçurumun giderek büyümesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. AKP’nin seçim zaferinin tam olarak anlaşılabilmesi için Türk siyaseti açısından bir dönüm noktası olan 3 Kasım seçimlerinin tarihsel boyunun da iyice anlaşılması gerekmektedir. 1999 ve 1995 seçimleriyle kıyaslandığında 3 Kasım seçimlerinde iki açıdan farklılık göstermektedir. Bunlardan ilki bu seçimin ideoloji temelli olan eski seçimlerin aksine ekonomi temelli olmasıdır. Siyasi İslam ve Kürt milliyetçiliği gibi devleti doğrudan tehdit eden sorunlar nedeniyle 1995 ve 1999 seçimlerinde seçmen, devlet ve siyaset arasındaki dar alanda karar vermek zorunda kalmış, bu seçimlerin sonuçları üzerinde ideolojilerin doğrudan bir etkisi görülmüştür. Dolayısıyla geçmiş seçim gündemlerini halkın ihtiyaçlarının değil, ulusal güvenliğin belirlediği söylenebilir. DSP ve MHP bu şekilde iktidar olmuştur.

3 Kasım seçimlerini diğer seçimlerden farklı kılan ikinci özelliği ise; seçmen tercihini etkilemiş olan “aktörlerin” nitelikleridir. 1995 ve 1999 seçimlerinde, seçimlerde etkili olan aktörler ulusal çerçeve ve Türk siyasetindeki partilerle

sınırlıyken 3 Kasım 2003 seçimlerinde siyasi aktörler özellikle AB ve IMF aracılığı ile uluslararası nitelikler kazandığı ve sivil toplum örgütlerinin de sürece dahil oldukları görülmektedir. Özellikle IMF, DB ve AB, partilerin sadece programlarını hazırlarken faydalandıkları referans noktaları olmakla kalmamış, aynı zamanda etkin ve işlevsel bir hükümete duyulan ihtiyaç konusunda Türkiye’de bir kamuoyunun oluşmasında da etkili olmuştur. Seçim sonuçları da bu örgütlerin başarısını doğrulamaktadır. Dolayısıyla, seçimlerin ekonomi temelinde ulusal ve küresel olmak üzere iki farklı boyutu olduğu söylenebilir<sup>384</sup>

Keyman’a göre; AKP’nin izlemiş olduğu ekonomi ve AB odaklı olan ama kimlik siyaseti dışında tuttuğu üç ayaklı seçim propagandası toplumun tüm kesimlerine yakınlaşarak seçimi kazanmasının yanı sıra tekdüze bir İslami parti değil, ekonomik sorunların çözümünü ve devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleştirilmesini amaç edinmiş merkez sağ bir parti olarak kendisini göstermesine yardımcı olmuştur. Dolayısıyla, AKP’nin kendisini diğer partilerden şu şekilde ayırdığı görülmektedir:

- 1) AKP, sivil toplum örgütlerine özellikle öncelik vereceği iddiasıyla kendisini geçmiş koalisyon hükümetinin devlet odaklı partileri olan MHP, DSP ve ANAP’tan ayırmıştır.
- 2) T.C.’nin laik ve demokratik niteliğine saygılı ve ılımlı bir İslam anlayışı sergileme vaadiyle AKP kendisini geçmişteki İslamcı FP’den ayırmıştır.
- 3) AKP, son olarak öne sürdüğü ekonomik programla kendisini rakibi CHP’den de farklı kılmayı başarmıştır. AKP, ekonomik sorunları, gelir dağılımında eşitlik ve adalet ilkelerine bağlı daha insani yöntemlerle ve ülke ekonomisini canlandırmak için küçük ve orta ölçekli işletmecileri de gözeterek aşma iddiasındadır.

---

<sup>384</sup> Tanju Tosun, “3 Kasım’ın Ardından Merkez Sol, İhtiyaç: İdeolojik Berraklaşma” **Görüş Dergisi**, sayı: 54, Mart, 2003, s. 54-56.

### A. AKP'nin Geçmişten Gelen Kökleri

1969'da MNP ile başlayan Milli Görüş çizgisi içinde gelişip 3 Kasım seçimleriyle tek başına iktidar şansını yakalayan AKP'nin, siyasi ve ideolojik kimliği tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Partinin önde gelen isimleri ve teorisyenleri “merkez sağ” ve “muhafazakar demokrat” tanımlamalar dışında partiye atfedilen diğer tanım ve adlandırmalara karşı çıksalar da AKP'nin İslami geçmişi tartışmaların odağına oturmaktadır.

Türkiye'de 1940'lı yılların ortalarından itibaren dinin milli ahlakın bir unsuru olarak kurumsallaşmaya başlamasıyla devlet-din yakınlaşması başlamıştır. Bu tarihlerle birlikte dinin bir yandan ahlakı güçlendirici bir unsur olarak diğer yandan da milli homojenliği güçlendirecek bir öge olarak görülmeye başlandığı süreçte din, siyasal ve ideolojik düzlemde kendisine önemli bir alan açmıştır. 1949'da Türk Ocakları'nın yeniden açılması ile dindar bir milliyetçilik havası esmeye başlamıştır. Muhafazakar İslamcı eğilimli olan Türkçülük, bir yandan popülist ve pragmatist diğer yandan da dini ideolojiyle eklemlenmeye müsait bir zeminle bulunmuştur. 1950'ler ve 1960'lar boyunca gelişen din-devlet-millet birbirinden türeyen yüce değerler olarak kabul görmüştür. 70'lerin sonuna kadar milliyetçi-muhafazakar çizginin içinde yer alan İslamcılık bu dönemde anti-komünist seferberliğin hizmetinde, etnik-dinsel toplulukları koruma refleksi etrafında bir hareket olarak kalmıştır. Ancak 70'lerin sonlarından itibaren kapsamlı bir gelişim süreci içinde milliyetçi-muhafazakar alanının dışına yer almaya başlamış ve Necmettin Erbakan liderliğinde MSP bu geleneğin içinden çıktığı milliyetçi-muhafazakar çizgiyi aşarak İslamcılığı ayrı bir dünya görüşü olarak inşa etmeye çalışmıştır.<sup>385</sup>

Ancak bu dönemde Türkiye'nin içte yaşadığı, solun gelişimine karşı bir çizgi olmakla beraber dünyada İslam'ın yükselişi ve ABD'nin Yeşil Kuşak Doktrini önemli bir etki alanına sahiptir. ABD Soğuk Savaş Döneminde uluslar arası alanda bir süper güç olarak etkinliğini sürdürüebilmek için kendisine yakın rejimleri ayakta tutacak ve rakip ülkeleri zayıflatacak bir dış politika aracı olarak İslam'ı kullanmıştır.

<sup>385</sup> Bora, **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık** , s. 124-126.



Bunda ABD'nin bir dünya gücü olarak İslam unsurunu SSCB ile girdiği uluslar arası rekabette kullanabileceğini fark etmesi ve özellikle Ortadoğu'da önemli bir siyasal ve toplumsal güç olan İslam'la ilgilenme başlamış olması etkilidir. Bu dönemde ABD batı karşıtı bir nitelik taşıyan Mısır önderliğindeki pan-milliyetçi akımı zayıflatmak için Ortadoğu ülkelerinde İslami akımları desteklemiştir.<sup>386</sup>

ABD'nin Yeşil Kuşak stratejisi denetlenebilir bir İslamı desteklemek, SSCB'ye ve komünizme karşı kullanmak, radikal İslam'a ise dönüştürerek ılımlılaştırmak, bu mümkün olmazsa bastırmak şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu strateji, 1980'lerde Türk-İslam sentezinin geçerli kültürel alan olarak Türkiye içinde geçerli olmuştur.<sup>387</sup>

Milli görüş çizgisinin felsefi dayanaklarını oluşturan İslam dünyasındaki gelişmeler Türkiye'de 1970'lerden itibaren "Türklüğün ancak Müslüman olmak koşuluyla mümkün olabileceği vurgusuyla dini milli kimliğin bir belirleyeni olarak baskın kılınması dışsal öğelerin içte belirginleşmesinin önemli bir ayağını oluşturmuştur. 1980 sonrasında politik alanın rejime kitlesel desteğinin yeniden kazanılmasını sağlamak için İslam'ın devletin elinde ideolojik araç haline gelmesi bu girişimlerden kaynaklanmıştır.

1980 sonrası dönemde Türk-İslam sentezi bölünmeye karşı milli birlik ve bütünleşme temalarıyla askeri rejimle bütünleşmiştir. Askeri rejim ideolojik olmayan uzlaşımsal bir toplum yaratılması sürecinde dinin önemini merkezileştirmiştir. Askeri rejim İslam'la uzlaşma yoluyla onu, Türklüğün asli parçası olarak yorumlayarak dinin laik, akılcı ve modern olan Atatürkçü toplum tarifine eklemeye çalışmıştır. Bunu yaparken de temel amaç, İslamcılığın akılcılığını kanıtlamak ve onun akılcı görünümünü uyumlu bir toplum yaşamı için kılavuz ilkeler haline getirmek olmuştur. 12 Eylül askeri rejimi, halkın siyasetle bağı zayıflatarak, Türk-İslam sentezine dayanan bir kültür çerçevesiyle apolitik bir toplum yaratmayı hedeflemiştir. Politik öz yerine bu tür kültürel bir özün sunulması askeri yönetim

<sup>386</sup> İlhan Uzgel, **Türk İslam Sentezi**, Türk Dış Politikası 1980-1999, Cilt2, Ankara: İletişim Yayınları, 1999, s. 35.

<sup>387</sup> Uzgel, s. 36.

sonrasında başat bir özdeşleşme statüsü haline gelmesinin yolunu açmış, dincilik ve milliyetçilik öğelerinin eklemlendiği Türk-İslam sentezi zaman içerisinde din öğesinin ideolojinin temel ağırlık noktasının oluşturduğu bir siyasal ortamın yaratıcısı olmuştur.<sup>388</sup>

AKP varlığını 28 Şubat sürecinin yarattığı dinamiklere borçludur. Ancak aynı dinamikler AKP'nin hareket alanını da kısıtlayıcı niteliktedir. Refah Partisi'nin 1995 seçimlerinde birinci parti ve sonrada hükümet ortağı olmasıyla başlayan 28 Şubat süreci sadece laik rejimi tehdit eden “irtica”yı yok etmeye çalışmamıştır. Süreç aynı zamanda 1995 seçimlerinde iyice belirginleşen laik merkezin erimesi sürecini durdurmayı hedeflemiştir. Gerçekte ise süreç; ön gördüğünün aksine, AKP alternatifini hem gelişmesine hem de eriyen merkezi iyice çökerterek iktidara gelmesine katkıda bulunmuştur. Bir kere Refah Partisi, başkalarının hayat tarzını tehdit eden siyasi tarzı ve söylemi ile 28 Şubat sürecinin siyasal İslam'ı sindirmesini meşrulaştırmıştır. Bu başarısızlığın tetiklediği yenilikçi sorgulama ise; gerek partilerin kapatılması gerekse Refah Partisi'nin başarısız tarzının en temel belirleyicisi olan Erbakan'ın yasaklanması sayesinde daha kolay su yüzüne çıkmıştır. Dahası bu sorgulamayı yapan yenilikçiler öz eleştirilerini demokrasi perspektifinden yapmışlardır. Bunda RP'nin aşırı hiyerarşik örgütlenmesine duyulan tepki kadar, 28 Şubat sürecinin laikliği demokrasi pahasına korumasının etkisi büyüktür. 28 Şubat süreci laik merkezi restore edip, güvenlik altına almaya çalışırken, aslında siyasal olan meselelerin birer güvenlik sorunu haline getirilmiş ve AKP'ye rakip olabilecek partileri çökerterek, onun önünü açmıştır.<sup>389</sup>

AKP Türk basınında ise; siyasi kimliği açısından farklı algılanmaktadır. Haluk Şahin 2002 seçimlerinin ardından kaleme aldığı yazısında “Müslüman demokrat” tanımlamasının Batılı çevrelerce ilgiyle karşılanmasının Batı'nın siyasi hayatında belli bir referansa tekabül etmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>390</sup> İslam ve demokrasi bağlamından hareket eden İlker Türkmen AKP'nin merkez sağa yakın, laiklikle bağdaşan bir liberal İslam örneğini gerçekleştirebileceğini, bu konuda

<sup>388</sup> Çiler Dursun, “Türk-İslam Sentezi İdeolojisi Ve Öznesi”, **Doğu-Batı Dergisi**, 25, 2004, s.78.

<sup>389</sup> Menderes Çınar, “3 Kasım'ın Ardından Merkez Sağ ya da AKP”, **Görüş Dergisi**, Mart 2003, s. 48.

<sup>390</sup> Haluk Şahin, “Müslüman Demokratlar”, **Radikal Gazetesi**, 8 Kasım 2002.

AKP'nin Müslüman demokrat sıfatı yerine sadece demokrat sıfatıyla tarif edilmesinin daha doğru olacağını yazmıştır.<sup>391</sup>

AKP, gerek askeri çevreler gerekse toplumsal kesimlerde dile getirilen çekinceler karşısında MSP'den Fazilet Partisine kadar süregelen Milli görüşü çizgiden ayrıldığını Parti programında ve 2002 seçim bildirgesinde sıkça vurgulamıştır.

İçinden geldiği gelenek kadronun kültürel ve ideolojik arka planı dikkate alınırca, AKP'ye "İslamcı" bir parti kimliğini uygun görmek mümkündür. Ancak MNP-MSP-RP-FP çizgisi esas alındığında birçok İslami denilebilecek değer, bugünkü AKP tarafından geri plana itilmiştir. Recep Tayyip Erdoğan Muhafazakar Demokrasi Sempozyumunun açış konuşmasında İslami değerlerle olan bağlantısını şu şekilde açıklamıştır:

"AK Parti yeni muhafazakar demokrat çizgiyi, muhafazakarlığın genlerine ve tarihi kodlarına uygun şekilde, ama siyaset yaptığı coğrafyanın toplumsal ve kültürel geleneklerine yaslanarak ortaya koymaktadır. AK Parti, kendi düşünce geleneğinden hareketle, yerli ve köklü değerler sistemimizi evren standarttaki muhafazakar siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amacındadır. Ak Parti, değişime değil, gerilemeye ve yozlaşmaya direnen bir anlayıştadır. Değişimi, gelişim ve ilerleme anlamında savunmaktadır. AK Parti geçmişin statükoculuk üzerine bina edilen muhafazakarlığı yerine, modern açık bir muhafazakarlık üzerinde durmaktadır. Ak Parti evrimci veya tedrici doğal sürecinde işleyen toplumsal dönüşüme dayalı bir değişimi savunmaktadır. AK Parti'nin muhafazakarlıktan anladığı, mevcut kurum ve ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin ve kazanımların korunmasıdır. Koruma ise değişime ve ilerlemeye kapalı değil, özü yitirmeden gelişmeye uyum sağlamaktır."<sup>392</sup>

Sarıbay'a göre; AKP "muhafazakar" bir parti ise neyi muhafaza etmek istediği sorulduğunda; bunun cevabı yukarıdaki tanım icabı "İslami" değerler

<sup>391</sup> İlker Türkmen, Yeni Şafak Gazetesi, 6 Kasım 2002.

<sup>392</sup> R. Tayyip Erdoğan, "Muhafazakar Demokrasi Sempozyumu Açış Konuşması", **Uluslar Arası Demokrasi ve Muhafazakarlık Sempozyumu**, İstanbul: Cemev Yayınları, 2005, s. 13.

olamaz. AKP'nin ABD ve Avrupa Birliği ilişkilerinde gösterdiği tutuma bakılırsa, 1950'lerden beri kurulu düzenin reel-politik tasavvurları ve tasarruflarıdır. AKP'nin ısrarla "Müslüman Demokrat" bir parti olduğunu söylemesinin iki sebebi bulunmaktadır. İlki tabandaki "Müslüman" kesimle organik bağı olduğunu unutturmamak diğeri ise dış dünyaya karşı kurulu düzenin "makul" bir politik aktörü olduğunu göstermektir.<sup>393</sup> AKP kendisinden önceki deneyimler ışığında geleneksel İslamcılıktan kopuş sergilemektedir. Bu kopuş toplumun İslamileştirilmesi konusundaki strateji farklılığından kaynaklanmaktadır. Geleneksel İslamcılığın toplumu devlet eliyle yukarıdan aşağı değiştirme kararında olması, iktidarın nasıl ele geçirileceği konusunda önemli sorun çıkarmıştır. Refah Partisi bütün var oluşunu iktidara endekslemiş ve iktidara ulaşmak için her türlü yolu mübah gördüğünü ortaya koyan bir söylem geliştirmiştir. Yeni İslamcılık ise siyasal İslam'ın yakın tarihteki deneyiminden sonra iktidar konusundaki ideolojik bakış açısının değiştirmiş ve toplumu değiştirilmesi gereken bir obje olarak görmekten vazgeçmiştir. Yeni İslamcılığa göre İslamleşme devlet eliyle gerçekleştirilecek bir şey değildir. iktidar toplumsal uzlaşma yoluyla kullanılması gereken ve toplumsal meşruiyet temelinde yapılan bir siyasetle ulaşılması gereken bir hedeftir.

### **B. AKP'nin Muhafazakar Demokrasi Söylemi ve Yeni Sağ Uygulamaları**

28 Şubat sürecinde kapatılan Refah Parti'sinin ardından kurulan Fazilet Partisi'nde kendisini yenilikçiler olarak tanımlayan grubun ayrılmasıyla kurulan AKP, yenilikçiliği dini siyasallaştırmayacağı, demokrasi ve sivil toplum vurgusu, yönünü doğuya değil Batı'ya çevireceği söylemi ve liberal ilkelere dayalı ekonomi programlarıyla milli görüş hareketinden farklılıklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Milli görüşün evrim geçirmiş hali olarak değerlendirilen AKP'liler değişimlerini muhafazakar demokrasi olarak değerlendirmek istemektedir. AKP'nin muhafazakar demokrat kimliğini siyasal ve ekonomik açıdan iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Birincisiyle; muhafazakârlıkla İslami geçmişini sahiplenmekte ve İslami tabanını korumaya çalışmaktadır. Muhafazakarlığın ikinci boyutuyla ise; yeni-

<sup>393</sup> A. Yaşar Sarıbay, "AKP'nin Politik Kimliği ve Gidişatı", **Zaman Gazetesi**, 11 Ekim 2003.

muhafazakarlık ve neo-liberalizmin bir birleşimi olan yeni sağ ideolojisinin neo-muhafazakar ayağı ile bir bağlantı kurmak istemektedir.

Muhafazakarlık tarihsel süreklilik doğrultusunda değişimi içine sindirebilecek bir yapıya sahiptir. Bu muhafazakar düşüncenin sürekliliğini sağlayabilmesi açısından önemlidir. Ancak muhafazakar değişim sürecinde denetimi elinde tutmak ister ve bunu son derece reel ve maddi yararları da güvence altına alacak şekilde gerçekleştirir.<sup>394</sup>

Türkiye’de 1950’lerden itibaren İslamcılık, laikliğe karşı kültürel bir restorasyon talebiyle ortaya konmaya başlanmıştır. Bu dönemde komünizme karşı İslamcı Muhafazakarlık ile devlet muhafazakarlığının ortak paydada birleşmesi ile İslamcılık modernizm ve laikliğe yönelik tepkilerini komünizme yansıtmıştır.<sup>395</sup>

Bu dönemde milliyetçi muhafazakarlık, devletçi muhafazakarlık ile İslamcı muhafazakarlığı birbirine yakınlaştıran işlev görmüş; sağ-sol ekseninin belirlenmesine paralel olarak bir popülizme olanak sağlayarak yerleşik hale gelmiştir. Bu süreçte milliyetçi muhafazakarlık dini milletin asli unsuru olarak rehabilite etmiştir. Bu sayede de dini gelenek ve cemaat yapılarına indirgeyerek bir söyleme dönüşmesini sağlamıştır.<sup>396</sup>

Milli görüş hareketinin kapatılan Refah Partisi ardından Fazilet Partisi ve AKP birer siyasi hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu partilerden sadece AKP’nin kendisini muhafazakar demokrat olarak tanımlaması İslamcılık ve muhafazakarlık ilişkisini yeniden gündeme getirmiştir. İslamcılık içerisindeki muhafazakar bakiye İslamcılığın tarihsel olarak muhafazakar söyleme çok kolay dönüşmesi ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamcılık, kendi siyasi konumunu büyük ölçüde sağcılık, milliyetçilik ve muhafazakarlığa borçludur. Bunun yanı sıra din arasında bir

---

<sup>394</sup> Yüksel Taşkın, “Reaksiyonerlik: Muhafazakarlığın Usulanmaz Çocuğu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Ed. Tanıl BORA, Murat GÜLTEKİNGİL, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.55.

<sup>395</sup> Bora, **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık**, s. 82.

<sup>396</sup> Bora, **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık**, s.85.

yakınlığın olması muhafazakârlığın somut bir içeriğe en kolay dinsel bir söylem aracılığı ile kavuşmasından kaynaklanmaktadır.

Dinsel söylem, kutsallaştırıcı işlevinin belli siyasal toplumsal ilişkilerin süreklileşmesine ve bu ilişkilerin muhafazasına yarayan nitelikleri dolayısıyla her zaman siyasetin araçsal iştahına konu olmuştur. Ancak bu, dinin bütün varlığının araçsal niteliklerine borçlu olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>397</sup> Batı'daki gelişmelere paralel bir çizgi izlemeyen Türk muhafazakarlığı Cumhuriyet Dönemi'nde yasal zeminini kaybeden İslamcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve en meşru kanal olmuştur. Türkiye'de İslamcılık bağının bu geçmişi muhafazakarlığın meşru dili sayılabilecek en yakın ve işlevsel söylev olarak görünmesinden kaynaklanmaktadır.

Muhafazakar söylem radikalizmin yerini aldığı ılımlığı ifade etmektedir. AKP'ye göre de radikal söylem ve üslup Türkiye siyasetine fayda sağlamamıştır. Türk siyasetinin çatışma, kampaşma yerine uzlaşa, bütünleşme ve hoşgörü üzerine kurulması gerekir ve ılımlılık toplumun genel talebidir. Radikalizmin var olan kurulu yapıyı tamamen reddetmesi ve mevcudu silerek yeni düzen kurmaya çalışması bugün için doğru bir yöntem olarak görülmemektedir. Bugün için gerekli olan geleneksel yapının bazı değerlerini koruyarak değişimi sağlamaktır.

Tayip Erdoğan AKP'nin geleneksel İslamcı söylemin dışına çıkmasının gerekçesini şöyle sıralamaktadır: "AK Parti'den önce siyasal hayata hakim olan partilerin iki karakteristiği vardır. Birinci kısım partiler, siyaseti sadece belli bir ideoloji temelinde yaparak siyasi parti olmaktan çok siyasi cemaat olarak davranıyorlardı. Bu partiler, kamu siyaseti temelinde bir yapılanma yerine katı ideoloji kemelinde yapılanarak siyaseti radikalleştirmektedirler. AK Parti, siyaseti radikalleştiren "siyasi cemaat" anlayışına da, siyaseti fikirleştiren "siyasi şirket" anlayışına da kesinlikle karşıdır. AK Parti, muhafazakarlık temellinde bir kitle partisidir. Siyasetin fikir ekseninde yapılanmasını temel almakta, buradan kalkarak kitlelere dönük merkezi siyaseti üretmektedir. Böylece AK Parti, toplumsal

<sup>397</sup> Ahmet Çiğdem, **Taşra Epiği "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001, s. 36.

merkezden aldığı güçle siyasi merkezi yeniden inşa etmiş ve merkez sağın tartışılmaz tek gücü haline gelmiştir. Türk siyasi yaşamından silinip giden partilere baktığımız zaman, bu partilerin siyasi kimliklerini geliştiremedikleri için önce söylem krizine, sonra temsil krizine girdiklerini görürüz. AK Parti'nin bugün iktidarda olmasına rağmen böyle bir çaba içine girmiş olması, önemsenmesi gerek bir açılandır. Türkiye'de üretilecek bir model, birçok ülkeye de örnek olabilecektir.<sup>398</sup>

Ayrıca AKP'de sıkça vurguladığı İslam'ı değil, muhafazakar bir parti oldukları söylemi içerisinde Yeni-muhafazakar hareket paralelinde muhafazakarlığın liberalizmle olan bağlantısını da görmek mümkündür. AKP'nin muhafazakar demokrat kimliği kapitalizmin yarattığı siyasal, kültürel ve iktisadi dönüşüme birer tepki olarak doğup 20. yüzyılın son çeyreğinde Batı'da yeni-sağ iktidarla birlikte kazandığı önem paralelinde değerlendirilmektedir.

AKP piyasaları engelleyen her türlü devlet müdahalesine, refah devletinin yapılarına karşı savaş açan, gelir teşvikleri ve vergi oranlarıyla yukarıya doğru yeniden dağıtılarak ekonomik büyümenin önünü açacağı inanılan neo-liberalizmle neo-muhafazakarlığın karışımı olan yeni-sağın 1980'li yıllar boyunca sürdürdüğü politikaları referans almaktadır. Bu çerçevede AKP'nin muhafazakâr demokrasi anlayışı kapitalizmin 70'lerden itibaren içine girmiş olduğu birikim krizine bir çözüm olarak ortaya konan refah devletinin tasfiyesi, özelleştirme gibi neo-liberal ekonomi politikalarını savunmaktadır.<sup>399</sup>

AKP'nin muhafazakar demokrasi yaklaşımı kapitalizmin 70'lerden itibaren içine girmiş olduğu birikim krizine bir çözüm olarak ortaya konan refah devletinin tasfiyesi, özelleştirme, esnek istihdam gibi neo-liberal ekonomi politikalarını savunmaktadır. Bu savunusu ile AKP'nin, muhafazakarlığın anahtar kavramlarından olan otorite, gelenek ve itaati özellikle Thatcher'dan miras kalan yönleriyle kabul ettiği söylenebilir. Thatcher, neo-liberal ilkeler doğrultusunda işçi örgütlenmesinin önüne engeller koyarken, bunu yeni hukuksal temele dayandırmaya çalışmıştır. Bu yeni düzen söylemi suç engelleme, suçlu bulma ve cezalandırma girişimlerini ve

<sup>398</sup> Erdoğan, s.8.

<sup>399</sup> Akdoğan, s. 9.

aynı zamanda genel bir toplumsal disiplin sağlama girişimlerini içermekteydi. Örneğin, 1984' te Polis ve Suç Kanıtı Yasası ile polisin kanıt bulma, tutuklama, arama ve göz alma yetkilerini artırmıştır. Bu yasayla polisin İngiltere'deki uygulamaları daha da katılmıştır. Terörizmi Önleme Yasası, Resmi Sırlar Yasası, Göç ve Uyruluk Yasaları yine devletin otoritesini artıran yasalardır. Bu tür uygulamalarda yeni-sağın devlet algısına ilişkin ipuçlarını barındırmaktadır. Yeni sağ anlayışına göre devlet, toplum ve bireyin bir araya geldiği kavram olarak ulusun varlığının korunması ve sürdürülmesini sağlayacak çıkarların en önde geldiği organik bir varlıktır. Devlet gücünün tehlikede olması devletin sağladığı otoritenin dolayısıyla çağdaşlığın tehlike altına girmesi anlamına gelecektir. Bunun için birey devlete bağlı ve onun denetimi altında olmalıdır.<sup>400</sup>

1980'lerde ABD'de Reagan İngiltere'de Thatcher ile sembolleşen ve bütün dünyada uygulamaya konan yeni-sağ politikalar aynı yıllarda Türkiye'de Özal döneminde uygulamaya konmuştur. Özal liderliğindeki Anavatan Partisi'nin temsil ettiği liberal-muhafazakâr-milliyetçi sentezde liberalizm-muhafazakârlık ilişkisi cumhuriyetin daha önceki dönemlerinde olduğunun aksine serbestlik modeline yakınlaşmıştır. Bu dönemdeki serbestlik devletin var oluş nedenini yurttaşlara hizmet olarak tanımlanması iktisadi liberalizmin (serbest piyasa ve teşebbüs hürriyeti) siyasi ve kültürel liberalizmle (fikir, inanç ve vicdan özgürlüğü) bütünleştiğinin dile getirilmesi, yerel yönetimlerin güçlendirilerek toplumsal inisiyatif oluşmasının hedeflenmesi (adem-i merkeziyetçilik), devleti küçültme hedefi gibi liberal unsurlarla toplumun din ağırlıklı geleneksel davranış tarzlarına saygılı olunacağını işaretleriyle pekiştirilmek istenen gelenekçilik öğeleri birleştirilmiştir.<sup>401</sup> AKP Özal'ın başlattığı ancak zamanla otoriter bir popülizme dönüşen bu hedefleri tamamlama iddiasındadır.

Sarıbay AKP'nin devlet-vatandaş ilişkilerinin bireysel değil demokratik usullerle yönetilmesi ve serbest piyasanın desteklenmesi gereği doğrultusunda hazırladığı ekonomik programın muhafazakar-liberal sentezin göstergesi olduğunu

<sup>400</sup> Belsey, "Yeni Sağ Toplumsal Düzen ve Yurttaşlık Hakları", **Mürekkap**, Haziran 1994, s.3-4.

<sup>401</sup> Levent Köker, Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası, **Toplum ve Bilim**, 71, 1999, s. 71-89.



belirtmektedir. Hazırlanan ekonomik program üçayaktan oluşmaktadır: 1) *Etkin ve etkili bir devlet prensibi*: vatandaşlarına karşı demokratik, şeffaf ve güvenilir ve aynı zamanda da ekonomi konusunda da şefkatli ve gözeten bir devlet. 2) *Düzenli bir serbest piyasa*: yolsuzluklardan arındırılmış, ekonomik büyüme ve toplumsal adalet temeline dayalı bir serbest piyasa. 3) *Sosyal adalet*: zenginlik ve refah hizmetlerinin, toplumun tüm sınıfları düşünülerek eşit ve adil dağıtımına dayanan bir sosyal adalet anlayışı.<sup>402</sup>

Bu temel prensipler açısından ele alındığında muhafazakar-liberal sentez genel olarak serbest piyasanın inançlara dayalı ve yöresel farklılıklara saygılı bir muhafazakar anlayışla düzenlenmesini öngörmektedir. AKP, Dünya Bankası ve IMF reçetelerine bağlı kalarak, neo-liberalizmi temel ilkelerini hayata geçirmeye yönelik bir ekonomi politikası izlemekte, dolayısıyla radikal bir toplumsal dönüşüm projesini değil, 80'lerden bu yana gelen serbest piyasacı ve ihracata dayanan stratejinin sürekliliğini ortaya koymaktadır.

AKP'nin muhafazakar demokrasi söylemine göre Türkiye'de, sivil toplum geliştirilerek, kimlik siyasetinden uzak durularak, laiklik ilkesine uygun şekilde din vicdan özgürlüğünü sağlayarak ama dini bir siyaset aracı olarak kullanmayarak insan haklarına saygılı bir yönetimle liberal demokrasi işlerlik kazanabilecektir. Piyasa, gelenek, din, aile ve gönüllü kuruluşlar gibi unsurların siyaset dışı tutulması gerekliliği sıkça vurgulanmaktadır. Muhafazakar Demokrasi kimlikler üzerinden değil, kimliklerin barış ve uzlaşma içinde varlık bulması üzerinden kurulmaktadır.

AKP'nin dine ve dini özgürlüklere karşı ılımlı bir yaklaşım sergilemesi bir yandan askeri bürokratik kanadın 28 Şubat ile en uç noktansa ulaşan dine karşı tutumu ile ilgiliyken; diğer yandan da AKP'nin ekonomik ve siyasi uygulamalarını AB perspektifi temeline oturtması ile ilgilidir. Türkiye'de mevcut "din-devlet ilişkisi" Avrupalılar tarafından yer yer eleştirilse de zımnen onay almakta, di ve vicdan özgürlüğünün genişletilmesine Avrupa pek sıcak bakmamakta; üstelik

<sup>402</sup> A. Yaşar SARIBAY, "AKP'nin Politik Kimliği ve Gidişatı", **Zaman Gazetesi**, 11 Ekim 2003.

AIHM’ni belirginleşen tutumunu başörtüsü konusu “temel bir hak ve özgürlük kullanımı” olarak görülmemektedir.

AKP’nin kendisini muhafazakar demokrat olarak tanımlaması dış dünyanın İslami dış dünyanın İslami kökeni olan bir siyasi partiye olan bakışıyla yakından ilgilidir. İslam ülkelerinin terörün kaynağı olduğu inancı karşısında hem İslam dünyası hem de Batı AKP’nin ideolojisini belirlemede etkili olmuştur. Örneğin Arap entelektüellerinden Cihad Az-Zeyn AKP’nin çıkışına ilişkin olarak İslam dünyasında radikal olmayan, fanatiklikten uzak, Hıristiyan demokratlar tarzında bir Müslüman demokrat akımın fiili doğumu olacak mı sorusunu sormaktadır.<sup>403</sup>

Batı’da ise AKP’nin siyasi arenada laik sistem içinde kalarak, dini kamusal politikaların aracı haline getirmeyerek, serbest piyasa doğrultusunda, IMF Programı çerçevesinde bir ekonomi politikası benimseyerek, NATO üyeliği, AB üyelik sürecinin devamını sağlayarak yer alabileceği konusunda ortak bir görüş söz konusudur. Gerek Batı’nın Türkiye ile siyasi ekonomik ilişkileri açısından gerek kurulacak bir İslami demokrasinin diğer İslam ülkelerine sağlayacağı referans açısından bakıldığında gerekse Türkiye’nin batılılaşma hedefi doğrultusunda değerlendirmeye tabi tutulduğunda AKP’nin kendisini muhafazakar demokrat bir kimlikle ortaya koymasını küreselleşme süreciyle bağlantılı bir gelişme olarak değerlendirmek mümkündür.

---

<sup>403</sup> Cihad Az-Zeyn, “Türkiye’deki Seçim ve Araplar”, **Zaman Gazetesi**, 6 Kasım 2002.

## SONUÇ

Avrupa'nın siyasal tarihi sınıf mücadelelerinin ürünüdür. Batı'nın sınıfsal yapısının bölünmüşlüğü Antik Yunan'a kadar götürebilmek mümkündür. Bu sınıfsal bölünmüşlük, beraberinde ekonomik gücü elinde bulunduranın, bir süre sonra siyasal gücü ele geçirmesiyle sonuçlanmıştır. Şöyle ki; Barbar istilalarından sonra Ortaçağ'da ayakta kalan tek kurum Kilise'ydı. Kilise sahip olduğu uhrevi gücü sayesinde öncelikle ekonomik gücü ele geçirmiş daha sonra İki Kılıç Kuramı ile siyasal iktidarın belirleyicisi olmuştur. Ortaçağ'da para ekonomisine geçilmesiyle ekonomik gücü elde eden burjuvazi, öncelikle, Avrupa'daki iktidar mücadelesinin boyutunu değiştirmiştir. Bu sınıfın kendisini zorunlu olarak, aristokrat sınıf dışında bir yere oturtması, siyasal iktidarı ele geçirirken halkında desteğini görmesiyle sonuçlanmıştır. Burjuvazi Ortaçağ boyunca süregelen Kral- Soylu mücadelesinde öncelikle krallara soylular karşısında destek vererek kendi ekonomik gücü arttırmış; daha sonraları kralları kendisine ekonomik olarak bağlamıştır.

Mutlak monarşi döneminde ekonomik gücü elinde bulunduran burjuvazinin; siyasal iktidarı doğrudan etkileyebilecek başka bir deyişle; siyasal gücü ele geçirecek yeni bir devlet yaratma çabası, öncelikle burjuva destekli aydınlanma düşünürleri tarafından teorik zemini hazırlanmıştır. Aydınlanma düşüncesinin teorikten pratiğe geçilmiş hali ise; Fransız Devrimi'dir. Devrimin öncelikle Avrupa'ya ve daha sonraları tüm dünya'ya ihracı monarşilerin başka deyişle aristokrasinin burjuvazi karşısında siyasal iktidarını kaybetmesi olarak değerlendirilebilir.

Ancak Avrupa tarihinde burjuvazinin ortaya çıkması tüm ülkelerde aristokrasinin tamamen ortadan kalkmasıyla sonuçlanmamıştır. Burjuvazi ile aristokrasinin uzlaştığı ya da aristokrasinin yetkilerini uzun süreç içerisinde kendiliğinden devrettiği İngiltere'de sınıfların birbirini yok etmek yerine birbiri içinde uzlaştığı görülmektedir. Avrupa tarihindeki burjuva ile aristokrasi arasındaki uzlaşma veya çatışma aristokrat sınıfın destekçisi muhafazakarlık ve burjuvanın destekçisi liberalizm tanımlamalarını ve birbiri arasındaki geçişkenliği de etkilemiştir. Nitekim Kıta Avrupa'sında muhafazakarlık ve liberalizm ancak

1970'lerin sonlarında birbirlerine “yeni-sağ” söylemle eklemenebilirken, bu durumu kendi sınıf dinamikleri içinde kendiliğinden çözebilmiştir. Dolayısıyla Yeni sağ söylem muhafazakarlık ve liberalizmin birbirine eklenmesi olarak tanımlanırsa; İngiltere bu eklenmeyi daha önceleri gerçekleştirmiştir.

Ayrıca bu iki sınıf arasındaki uzlaşma veya çatışma muhafazakarlık ve liberalizmin farklı yorumlarını ortaya çıkarmıştır. Kıta Avrupa'sında Aydınlanma çağına dolayısıyla Fransız Devrimi'ne duyulan tepki daha reaksiyoner bir muhafazakarlık ya da bireyi özgür olmaya zorlayan bir liberalizm yorumu ortaya çıkarmıştır. Buna karşın Anglo- Sakson kültüründe ise; iki sınıf arasındaki uzlaşma, ılımlı muhafazakarlığı ve bir şeyden özgür olma anlamında liberal bir yorumu ortaya çıkarmıştır. Anglo-Sakson kültüründe muhafazakarlık ve liberalizm arasında çok derin farklılıklar yoktur. Sadece vurgu farkı vardır. Ancak Kıta Avrupa'sı örneğinde muhafazakarlık, Ancient Recime'in feodal dayanaklarını savunurken; liberalizm modern olanı savunmaktadır.

Muhafazakarlığın temel kaygısı, kurulu düzenin mümkün olduğunca değiştirilmeden koşullar zorladığı takdirde ise ana yapıyı bozmayacak küçük değişikliklerle devam etmesi toplumsal ilişkiler ile kurumlarda sürekliliğin sağlanmasıdır. Bu değişim şekli Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki dönemde değişimin yöntemi devrim olarak değil, restorasyon olarak gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla muhafazakarlık değişimin bu yöntemine karşı değildir. Çünkü restorasyon geçmişten gelen tüm birikimleri ve kurumları bir tarafa itmek yerine, geçmişini bu güne uyarılama çabasıdır. Ancak Türkiye'deki muhafazakar tepkinin oluşumunu Fransız Devriminin muadili olan Kemalist Devrimle başlatabiliriz. Bu noktada muhafazakarlık varlığını Kemalist Devrime borçludur.

Genel olarak bu dönemde sosyalizmden, milliyetçiliğe, liberalizmden muhafazakarlığa tüm ideolojilerin kendini Kemalizmin ideolojik çerçevesiyle kısıtlı hissettikleri söylenebilir. Tek parti döneminde yeni statükonun dışına çıkmaya çalışan liberal ve muhafazakar görüşleri öne süren Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası gericiyle kapatılmıştır. Aslında bu partileri

kapatma girişimi yeni statükonun tam olarak toplum tarafından kabullenilmemiş olmasının bir sonucu olabilir. Yeni statüko ileride yaratılmış bir gelenek haline gelecek değişimleri savunma ve koruma çabasıdır. Dolayısıyla tek parti dönemi devrimci olduğu kadar aynı zamanda muhafazakardır. “Geçmişin devrimcileri bugünün muhafazakarlarıdır” ifadesi Türkiye’nin siyasal yapısında en açık karşılığını bulmuştur.

Cumhuriyet modernleşmesinin tek ve resmi ideolojisi, demokratik siyasetin önünü açacak olan siyasal alanın daraltılması, devlet dışında toplumsallık üretecek ara birimlere izin verilmemesi, bürokratik işleyiş mekanizmalarının geniş tutulması, normatif düzenlemelerin her zaman toplumsal dinamiklerin önünde gitmesi gibi durumları “dış güçlere, gerici ve bölücü unsurlara karşı” rejimi koruma güdüsüyle ideolojik manada meşrulaştırılan Kemalizm; bu şekilde statükonun en önemli koruyucusu olarak siyasal anlamda muhafazakar bir ideoloji haline gelmiştir.<sup>404</sup>

Türk muhafazakarlığının 1950’lerde en saf dönemi yaşadığını söyleyebiliriz. Daha doğrusu milliyetçi muhafazakar düşünce çizgisinde muhafazakarlığın hakim olduğu neredeyse tek dönem 1950-1960 arasıdır. 1960’larda söz konusu çizginin hakim belirleyicisi milliyetçilik, 70’lerde ise İslamcılıktır. 1980’lerden sonra ise Türk muhafazakarlığı daha çok siyasal bir eklemlenme yaşayacak, Anavatan Partisi’nin süzgecinden geçirildikten sonra Adalet ve Kalkınma Partisi’nin muhafazakar demokratisinde kendini tanımlayacaktır.<sup>405</sup>

1960’ların sonlarına gelindiğinde; Türk muhafazakarlığı kendini milliyetçilik içinden ifade etmeye başlamış ve Türklük ve İslamiyet, bir bütünün ayrılmaz parçaları olduğu pek çok kez dile getirilmiştir. 1960-1980 dönemi Türkiye’de sol hareketlerin siyaset sahnesinde kendi kimliğiyle ağırlığını koyduğu, merkezin zayıflayarak parçalanmaya yüz tuttuğu, siyasetin Kemalist merkezin kurduğu oyunun kurallarını değiştirmeye zorladığı bir dönem olmuştur. Bu süreçte merkezin dışında yer alması milliyetçi-muhafazakar söylemin klasik merkezle ittifak içine girmesi, en önemlisi de İslam’ın siyasi bir kimlik ve hareket olarak milliyetçi-muhafazakar

<sup>404</sup> Beriş, s.58.

<sup>405</sup> Okutan, s. 34.

şemsiyeyi atarak kendi müstakil partisini oluşturması kayda değer olgular olarak karşımıza çıkmaktadır.

1980'ler Türkiye açısından bir dönüm noktası olmuştur. Anavatan Partisi lideri Özal, partisinin siyasi çizgisini liberal-muhafazakar ve milliyetçi bir sentez olduğunu söyleyerek Türk siyasal hayatına yeni bir açılım getirmiştir. Bu açılım doğrultusunda Özal, devletin yurttaşlara ve dolayısıyla topluma hizmet için var olduğunun vurgulanması, iktisadi liberalizmin (serbest piyasa) siyasi ve kültürel liberalizmle bütünleştiğini dile getirmesi, yerel yönetimleri güçlendirerek toplumsal inisiyatiflere yer açılmasının hedeflenmesi, devletin küçültülerek güçlendirilmesinin hedeflenmesi gibi liberal unsurlarla, toplumun din ağırlıklı geleneksel davranış tarzlarına kamusal olarak saygı duyulacağına işaretleriyle pekiştirilmek istenilen “gelenekselcilik öğelerinin pekiştirilmesi”ni sağlamıştır. Bu politikalar Yeni Sağ'ın iktisadi olarak liberal, kültürel olarak muhafazakar açılımının Türkiye'ye yansımasıdır. Aslında Türkiye'nin modernleşme sürecinde Tanzimat'tan bu yana hakim olan modernleşme projesi liberal kısıntıları içinde barındırmaktadır. Cumhuriyet sonrası dönemde uygulanan ekonomi politikaları ağırlıklı bir şekilde liberal nitelik taşımaktaydı. İzmir İktisat Kongresi'nde alınan kararlar Türkiye'de devlet eliyle burjuva sınıfı yaratmak amacıyla alınan kararlardır. Ekonomik anlamda liberal politikalar Demokrat Parti döneminde de ağırlık kazanmasına rağmen; 1960'lara gelindiğinde ekonomik anlamda liberalizmden uzaklaşıldığı; daha çok karma ekonomik sistemin ön plana çıktığı görülmektedir. 12 Eylül 1980 askeri darbesi dünyada gelişen neo-liberal politikaların Türkiye'de uygulanma ortamını hazırlamış ve Özal'la birlikte Türkiye'de yeniden liberal fikirler ağırlık kazanmaya başlamıştır. Gerçek anlamda liberal ekonomiye (serbest piyasaya) geçiş Türk tarihinde ancak Özal döneminde mümkün olmuştur. Alınan 24 Ocak Kararları'yla Türkiye'de serbest piyasaya dayalı ekonomik liberalizmin tam olarak yerleşmesi amaçlanmıştır. Bu döneme kadarki liberal uygulamalar dünyadaki konjktürel gelişmelere paralel olarak karma ekonomik modeli içermekteydi. Yayla'nın deyişiyle bu dönem dünyada “sahte liberalizm”in ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönemdeki gelişmeler Türkiye'ye de yansımıştır. Ancak 73 ekonomik krizinden sonra refah devleti uygulamalarına son verilmesiyle birlikte kapitalizme bireylerin

bağlılığını sürdürebilmesi için yeni bir araca ihtiyaç vardı: İşte bu araç muhafazakarlıktır. Muhafazakarlık; refah devleti uygulamalarıyla sisteme bağlanan orta ve alt sınıfların işlevini görmekteydi. Özal muhafazakar eğilimi ön plana çıkararak Türkiye’deki sisteme olan inancın devamlılığını sağlamayı amaçlamıştır. Özal’ın dine ve kültürel özgürlüklere yaptığı vurgu aslında liberalizmin kültürel ayağıdır. Dolayısıyla Özal’ın liberalizmi aslında Burke’ün vurguladığı dini ve kültürel özgürlükleri içeren İngiliz liberalizmidir. İngiliz liberalizmi ile muhafazakarlığı birbirinden ayırmak yerine birbirine eklemlendiği görülmektedir. Bunun en açık örneği; Burke’ün liberal bir partinin lideri olmasıdır.

90'lara gelindiğinde Refahyol hükümetiyle birlikte Milli Görüş çizgisi Türkiye’de siyaset-din ilişkisinin tekrar sorgulanmasını başlatmıştır. 28 Şubat sürecinde Milli Görüş geleneğinin büyük bir yara alarak çıkması ve bu sürecin dini pratiklerin toplumsal ölçekteki tezahürüne dönük olarak çevreleyici bir dizi politikayı empoze etmesi, dinin siyasetle ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği konusunda beraberinde ciddi bir sorgulama getirmiş ve yeni arayışlara uygun bir zemin oluşturmuştur. Bu süreçte Milli Görüş geleneğinin kendisiyle hesaplaşması Fazilet Partisi içinde yenilikçiler-gelenekçiler saflaşmasını oluşturmuştur. Bu sorgulama yenilikçi hareketin bağımsızlaşarak Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>406</sup>

Kurulduğundan on dört ay sonra tek başına iktidar olmayı başaran bu partinin 28 Şubat arka planında Milli Görüş geleneğine dönük olarak gerçekleştirdiği bu sorgulama sonucunda parti, siyasi kimliğini “*muhafazakar demokrat*” olarak adlandırmıştır. AKP’nin kendini muhafazakar-demokrat olarak adlandırması bir yandan post-modern darbecilerin tepkisini almamak, diğer yandan milli görüş oylarına talip olma isteğinin bir sonucudur. Dolayısıyla milli görüş tabanının oylarına talip olabilmesi için kendisini muhafazakar olarak tanımlaması kaçınılmazdı. Bu tanımlama içerisinde “demokratlığa” yapılan vurgu oldukça anlamlıdır. Zira kendisini milliyetçi-muhafazakar olarak da tanımlayabilir ve darbecilerin bu

<sup>406</sup> Ahmet Yıldız, “AK Partinin ‘Yeni Muhafazakar Demokrasi’: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, *Liberal Düşünce*, 34, Bahar, 2004, s. 41-42.

tanımlamaya tepkisi olmazdı. Ancak kendisini demokrat olarak ifade ederek etnik milliyetçilerin oyuna talip olarak merkez parti olma amacındadır.

AKP'nin muhafazakarlık söylemi siyasi meşruiyet kaygısı tarafından belirlenmiştir. Bu yüzden muhafazakarlığa ilişkin olarak tespitler, güncelden hareketle oluşturulan bir tutuma isim koyma çabasını aşma ihtiyacı içerisindedir. Siyasal İslam geleneğinden kopan bir hareketin siyasi meşruiyet arayışı olarak AKP'nin muhafazakarlık söyleminin üç adresi bulunmaktadır: Birincisi, yerli hassasiyetlere yapılan vurguyla seçmen kitesidir. İkincisi, muhafazakarlık gibi meşruiyet problemi bulunmayan “Batılı” bir ideoloji dolayısıyla dış kamuoyuna verilen sıcak mesajdır. Üçüncüsü ve en önemlisi ise, Kemalist merkeze dönük olarak verilmek istenen “İslamcılıkla ilişkimiz yok” mesajıdır.<sup>407</sup>

Muhafazakar söylemle ilgili Türk siyasal tarihine genel olarak baktığımızda; muhafazakarlık adına oluşmuş ciddi bir fikir geleneği oluşmadığını söylemek mümkündür. Türkiye Cumhuriyet öncesinden başlayarak Cumhuriyet’le ivmesi artan büyük bir dönüşüm geçirmiş ve bunları takip eden otoriter tek parti yönetimi bütün siyasi geleneklerin gelişmesini engellemiştir. Bu durum muhafazakarlık içinde geçerlidir. Bu durum 1946’da çok partili hayata geçişle yumuşamışsa da ortadan kalkmamıştır. Ayrıca bu sebebin dışında Türkiye’de Batı tarzı bir muhafazakarlığın oluşması sınıfsal olarak da mümkün değildir. Çünkü muhafazakarlık sınıfsal köken olarak aristokrasiye dayanmaktadır. Bu toplumsal sınıfın Türk toplumsal yapısında görülmemesi ve aristokrasinin sonradan oluşturulma imkanının olmaması da muhafazakarlığın Türkiye’de oluşamamasının bir diğer nedeni olarak söylenebilir.

Ancak Türkiye’deki muhafazakarlığın Şerif Mardin’in ifadesiyle “ Bürokratik muhafazakarlık” ya da Ömer Çaha’nın ifadesiyle “Siyasal muhafazakarlık” olarak var olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu muhafazakarlık türü felsefi muhafazakarlıktan çok uzakta, kökleri çok sığ, yarattığı geleneklerin sağlamlığından emin olmayan cılız bir muhafazakarlıktır.

---

<sup>407</sup> Yıldız, s. 46.



## KAYNAKLAR

- AĞAOĞULLARI, M. Ali (2006); **Ulus-Devlet Ya Da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi.
- AĞAOĞULLARI, M. Ali; ÇULHA ZABCI, Filiz ve Ergün, REYDA (2005); **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Ankara: İmge Kitabevi.
- AĞAOĞULLARI, M. Ali ve KÖKER, Levent (2004); **İmparatorluktan Tanrı Devlete**, 5.b. Ankara: İmge Kitabevi.
- AĞAOĞULLARI, M. Ali ve KÖKER, Levent (2004); **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi.
- AHMAD, Feroz (1995); **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, İstanbul: Sarmel Yayınları.
- AKÇA, İsmet (2004); "Türkiye Günlüğü: Yeni Sağın Organik Aydınları."Ed. Ahmet. Çiğdem, *Muhafazakarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.460-464.
- AKDOĞAN, Yalçın (2000); **Siyasal İslam**, İstanbul: Şehir Yayınları.
- AKKAŞ, H. Hüseyin (2000); **İngiliz Muhafazakar Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- AKŞİN, Sina (2000); "Düşünce Tarihi (1945 Sonrası)", Ed. Sina Akşin, **Türkiye Tarihi 5: Bugünkü Türkiye Tarihi 1980-1995**, 3.b., İstanbul:Cem Yayınevi, s: 215-299.
- AKYAR, Osman (1999); **Liberalizm ve Türkiye**, Yeni Türkiye Dergisi, Ankara, sayı: 25, s.427-433.
- ATAMAN, Muhittin (2001); "Özal ve İslam Dünyası: İnanç ve Pragmatizm" Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul: Boyut Kitapları, s. 351-384.
- AZ-ZEYN, Cihad, "Türkiye'deki Seçim ve Araplar", **Zaman Gazetesi**, 6 Kasım 2002.
- BAYDUR, Mithat (1999);"Liberalizmin Serencamı ve Liberal Öğretinin Temel Unsurları", **Yeni Türkiye**, sayı: 25, s. 38-56.
- BAYKAN, Fehmi (2000); **Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- BELSEY, (1994); “Yeni Sağ Toplumsal Düzen ve Yurttaşlık Hakları”, **Mürekkep**, Haziran.
- BENETTON, Philipe (1991); **Muhafazakarlık**, (çev. Cüneyt Akalın), İstanbul: İletişim Yayınları.
- BERİŞ, H. Emrah (2004); “Kemalist Devrimden Muhafazakar Kemalizme”, **Liberal Düşünce**, Bahar, 2004, sayı: 34, s. 49-58.
- BİLİCİ, Mücahit (2004); “Muhafazakarlık Neyi Muhafaza Ediyor?” **Karizma**, 17, s. 57-60.
- BORA, Tanıl (1998); **Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BORATAV, Korkut (2004); **Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2002**, 8.b. Ankara: İmge Kitabevi.
- BORATAV, Korkut (2004); **Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2002**, 8.b., Ankara:İmge Kitabevi.
- BORATAV, Korkut (2000); "İktisat Tarihi (1981-1994)", **Türkiye Tarihi 5: Bugünkü Türkiye Tarihi 1980-1995**, Ed. Sina Akşin, 3.b., İstanbul: Cem Yayınevi.
- BOSTANCI, Naci (1989); **Siyasi Kültür Değişmeleri. Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi**. Ankara: Anavatan Partisi Yayını.
- BOZKURT, Veysel (2003); "Geleceğin Toplumunu Dönüştürücü Liderlik ve Turgut Özal", **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**, Ed. İ.Sezal Ve İ Dağı, 3.b. İstanbul:Boyut Kitapları, s. 169-196.
- BUMİN, Kürşat (1998); **Demokrasi Arayışında Kent**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- BURKE, Peter(2003); **Avrupa’da Rönesans: Merkezler ve Çeperler**, (çev. Uygur Abacı), İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- ÇAHA, Ömer (2004); “Muhafazakar Düşünce Toplum”, **Uluslar Arası Demokrasi ve Muhafazakarlık Sempozyumu**, İstanbul: Camev Yayınları, s: 66-79.
- ÇAHA, Ömer (2001); **Dört Akım, Dört Siyaset**. İstanbul: Zaman Kitap.
- ÇAHA, Ömer (1996); “Liberalizmin Temel İlkeleri”, **Yeni Türkiye**, sayı: 25, s.38-56.

- ÇAKIR, Ruşen (1994); “Türkiye Bağımsız Bir Politik İslamcı Harekete Hiç Tanık Oldu Mu?” **İslam ve Demokrasi**. İstanbul: Tüses Yayınları.
- ÇAVDAR, Tevfik (1992); **Türkiye’de Liberalizm (1860-1990)**, Ankara: İmge Kitabevi.
- ÇETİN, Halis (2005); “Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek” **Muhafazakar Düşünce**, sayı: 3, Kış, s.152-171.
- ÇINAR, Aliye (2005); “Din, Ahlak ve Gelenek”,**Muhafazakar Düşünce**, sayı:3, Kış, s. 73-88.
- ÇINAR, Menderes (2003); “3 Kasım’ın Ardından Merkez Sağ ya da AKP. Yenilikçi Gündem Küreselleşmeye mi İhale Edildi?”, **Görüş Dergisi**, sayı: 54, Mart, s. 46-53.
- ÇİĞDEM, Ahmet (2003); **Aydınlanma Düşüncesi**, 4.b., İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇİĞDEM, Ahmet (2001); “**Taşra Epiği “Türk İdeolojileri ve İslamcılık”**”, İstanbul: Birikim Yayınları.
- DE JASAY, Anthony (1991); **Tercih, Sözleşme, Rıza; Liberalizme Yeni Bir Bakış**, Ankara:Liberte Yayınları.
- DEMİREL, Tanel (2004); **Adalet Partisi**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- DÖNMEZ, R.Özgür (2002); **Türkiye’de Sivil Toplum Tartışmaları**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi.
- DUBİEL, Helmut (1998); **Yeni Muhafazakarlık Nedir?** (çev. E. Özbek), İstanbul: İstanbul Yayınları.
- DURSUN, Çiler (2004); “**Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi**”, **Doğu-Batı Dergisi**, sayı:25.
- DURSUN, Davut (2004); “Muhafazakarlık ve Türk Muhafazakarlığının Sorun Alanları.” **Uluslararası Muhafazakarlık Ve Demokrasi Sempozyumu**. Ankara: Cemev Yayınları, s.177-197.
- EAMON, Butler (1996); **Hayek**, (çev. Yusuf Ziya Çelikkaya), İstanbul: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.
- EGE, N. Nezahat (1977); **Prens Sabahattin Hayatı ve İlmi Müdefaları**, İstanbul: Güneş Neşriyat.

- ERDOĞAN, Mustafa (2005); “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce; Liberalizm**, İstanbul: İletişim Yayınları, Cilt:7.
- ERDOĞAN, Mustafa (2004); “Muhafazakarlık Ana Temalar”, **Uluslar Arası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ankara: Camev Yayıncılık, s: 26-32.
- ERDOĞAN, Mustafa (2001); “Türk Politikasında Bir Reformist: Özal”. Ed. İ. Sezal ve İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul:Boyut Kitapları, s. 15-32.
- ERDOĞAN, Mustafa (1998); **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- ERDOĞAN, R. Tayip (2004); “Muhafazakar Demokrasi Sempozyumu Açış Konuşması”, **Uluslar Arası Demokrasi ve Muhafazakarlık Sempozyumu**, İstanbul: Camev Yayınları, s.7-16.
- EROĞUL, Cem (2003); **Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi**, 4.b., Ankara: İmge Kitabevi.
- FEDAYİ, Cemal (1999); “Liberalizm ve Türkiye’de Liberalizm”, **Yeni Türkiye Dergisi**, sayı: 25, s. 462-472.
- GİDDENS, Antony (2000); **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, İstanbul: Alfa Yayınları.
- GÖKBERK, Macit (1990); **Felsefe Tarihi**, 6.b., Ankara: Remzi Kitabevi.
- GÖKMEN, Özgür (2004);“Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Fırkası’nda Muhafazakar Yönelimler”, Ed. Ahmet Çiğdem, **Muhafazakarlık**, İstanbul: İletişim Yayınevi, s. 132-153.
- GÖLE, Nilüfer (1989); **Devlet, Toplum, Batı Çerçevesinde Anap’ın Yeri. Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi**, Ankara: Anavatan Partisi Yayını.
- GÖZE, Ayferi (1995); **Siyasal Düşünceler ve Yöntemler**, 7.b. İstanbul: Beta Basımevi.
- GÜLER, Birgül A. (2005); **Yeni Sağ Ve Devletin Değişimi**, Ankara: İmge Kitabevi.
- GÜNGÖRMEZ, Bengül(2004); “Muhafazakar Paradigma:“Dogma” ve “Önyargı”, **Muhafazakar Düşünce**, Ankara: Kadim Yayınları, sayı:1, Yaz, s. 11-30.

GÜNGÖRMEZ, Bengül (2003); “Muhafazakarlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet”, **Doğu- Batı Düşünce Dergisi**, sayı:25.

HAMPSHER-MONK, Lain (2004); **Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler**, (çev. S. Ümit Arat), İstanbul: Say Yayınları.

HARRİES, Owen (2004); “Muhafazakarlığın Anlamı”, **Liberal Düşünce**, İstanbul: Liberte Yayınları, sayı:34, Bahar, s.91-100.

HUIZİNGA, Johan(2005); “Rönesans Sorunu”, **Rönesansın Serüveni**, Ed. Nurettin Prim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

İREM, Nazım (1997); “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığın Kökenleri”, **Toplum ve Bilim**,74, s. 52-101.

İŞÇİ, Metin (2004); **Siyasi Düşünceler Tarihi**, İstanbul: Der Yayınları.

KAHRAMAN, H. Bülent (1995); **Sağ Türkiye ve Partileri**, 1.b., Ankara:İmge Kitabevi.

KALAYCIOĞLU, Ersin (2000); “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Der: Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 387-412.

KARPAT, Kemal H.(1996); **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul: Alfa Yayıncılık.

TOSUN, Tanju (2003); “3 Kasım’ın Ardından Merkez Sol. İhtiyaç: İdeolojik Berraklaşma” **Görüş Dergisi**, sayı: 54, Mart, s. 54-61.

KONGAR, Emre (2000); **2000’li Yıllarda Türkiye**, İstanbul:Remzi Kitabevi.

KORU, Fehmi (1994); “Muhafazakarlığın Siyasi Ve Kültürel İmkanları”, **Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür Ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi**. Ankara: Anavatan Partisi Yayını.

KOTAN, Şevket (2002); “Muhafazakarlık, Değişim ve İslam”. **Tezkire**. 27-28.

KÖKER, Levent (1999); “Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası”, **Toplum ve Bilim**, sayı:71, s. 71-89.

KÖKER, Levent (2003)“Liberal Muhafazakarlık ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, cilt:5, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 274-290.

KÖKTAŞ, M. Emin (1997); **Din Ve Siyaset**. Ankara: Vadi Yayınları.

- KRİSTOL, W.; KAGAN,R.; Kristol, I.; LOCKE, R.; ANDERSON, P.; LOBE, J.; PAVLİK, G. ve FOSTER, J.B.(2004); **Neo-Con Yeni Muhafazakarlık Temel Bilgiler Ve Eleştiriler**, (der: Gamze Erbil-Ali Şimşek), İstanbul: Yenihayat Yayıncılık.
- KÜÇÜKÖMER, İdris (2001); **Düzenin Yabancılaşması**. İstanbul:Bağlam Yayınları.
- LEWIS, Bernard (1993); **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (çev. M. Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MARDİN, Şerif (2000); **Türkiye'de Din ve Siyaset**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif (1983); İslamcılık. **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERT, Nuray (1996); "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakarlık", **Toplumbilim**, İstanbul: Metis Yayınları, 7, s. 55-63.
- MOLLAER, Fırat (2004); "Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakarlık: Burke'ten Hayek'e." **Muhafazakar Düşünce**, Ankara: Kadim Yayınları, sayı:2, Güz, s.157-191.
- OKUTAN, M. Çağatay (2004); " 'Müfrit Dinciler' ile 'Müfrit Devrimciler' in Orta Yolu: Türk Muhafazakarlığında 1950'ler" **Liberal Düşünce**, sayı:34, Bahar, s. 33-40.
- OPPENHEİMER, Franz (2005); **Devlet**, (çev. Alaeddin Şenel, Yavuz Sabuncu), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- ÖKTEN, H. Kaan (2003); **Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş**, İstanbul: Alfa Kitabevi.
- ÖNGEN, Tülin (2003); "Yeni Liberal Dönüşüm Projesi ve Türkiye Deneyimi", **Küresel Düzen Birikim, Devlet Ve Sınıflar**, Der: A. H. Köse, F. Şenses, E. Yeldan, İstanbul:İletişim Yayınları.
- ÖZAL, Turgut (1992); "**8. Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın İzmir Ticaret Odasındaki Konuşmaları**", İzmir Ticaret Odası, 24 Aralık.
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2005); **Muhafazakarlık Akıl Toplum Siyaset**, 2.b. Ankara: Kadim Yayınları.
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2004); "Muhafazakar Siyasetin Temelleri", **Liberal Düşünce**, İstanbul: Liberte Yayınları, sayı:34, Bahar, s: 11-14.

ÖZKAZANÇ, Alev (1998); “Türkiye’de Siyasi İktidar Tarzının Dönüşümü”  
**Mürekkep**, sayı: 10-11.

ÖZKAZANÇ, Alev (1996); “Türkiye’de Yeni Sağ”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi: Yüzyıl Biterken**, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

PAİNE, Thomas (1998); **İnsan Hakları**, (çev. M.Osman Dostel), İstanbul: M.E.B. Yayınları.

PEKER, Recep (1984); **İnkılap Dersleri**, İstanbul: İletişim Yayınları.

PİRENE, Henry (1994); **Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması**, 4.b. İstanbul: İletişim Yayınları.

ROUSSAEU, Jean Jacques (2001); **Toplum Sözleşmesi**, İstanbul:Adam Yayınları.

SALLAN GÜL, Songül (2004); **Sosyal Devlet Bitti, Yaşasın Piyasa! Yeni Liberalizm ve Muhafazakarlık Kısılcında Refah Devleti**, İstanbul: Etik Yayınları.

SARIBAY, Ali Yaşar, “AKP’nin Politik Kimliği ve Gidişatı”, **Zaman Gazetesi**, 11 Ekim 2003.

SARIBAY, Ali Yaşar (2001); “Özal’ın Toplumunu ve Toplumun Özal’ı”.Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul: Boyut Kitapları, s. 151-160.

SAVRAN, Sungur (1994); “Türkiye Kapitalizminin Krizi”, **Sınıf Bilinci**, sayı:15, Temmuz.

SAY, Ömer (1998); **Milli Devlet Kültürü: Türkiye Yansımaları**, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

SCHİLLS, Edward (2003); “Gelenek”, **Doğu- Batı**, sayı:25.

SENCER, Muzaffer (1971); **Türkiye’de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri**, Ankara: Geçiş Yayınevi.

SMİTH, P. (2001); **Rönesans Ve Reformasyon Çağı: Bir Sosyal Arkaplan Çalışması**, (çev. Serpil Çağlayan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

SULLIVAN, Tony (2004); “İslam, Muhafazakarlık Ve Demokrasi Müslüman Dünyanın Geleneğini Şekillendirmek”, **Uluslar Arası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu**, İstanbul: Camev Yayınları, s.147-176.

- SUNAR, İlkey (1983); “Demokrat Parti Ve Popülizm”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ŞAHİN, Haluk “Müslüman Demokratlar”,**Radikal Gazetesi**, 8 Kasım 2002.
- ŞENEL, Alaaddin (2002); **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, 10.b.Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- TANİLLİ, Server (1993); **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş**, İstanbul:Cem Yayınevi.
- TANNENBAUM, Donald ve Schultz, David (2005); **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**, Ankara: Adres Yayınları.
- TANÖR, Bülent (2000); "Siyasal Tarih (1980-1995)", **Türkiye Tarihi 5: Bugünkü Türkiye Tarihi 1980-1995**, Ed. Sina Akşin, 3.b. İstanbul:Cem Yayınevi, s. 23-110.
- TAŞAR, Mustafa (2001); “**Türkiye’nin Düşünce Gündemi**”, Adım Ajans.
- TAŞKIN, Yüksel (2003); “Reaksiyonerlik: Muhafazakarlığın Uslanmaz Çocuğu”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 187-215.
- TÜRE, Fatih (2007 )Devlet: “Liberalizmin Bir Serüveni”, İçinde: Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri, der. Ramazan Günlü, İstanbul: Çivi Yazıları, s. 52-73.
- TÜRE, Fatih (2006 )“Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?”, **Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, sayı: 11, Nisan, s.23-50.
- TÜRE, Fatih (2005); “Muhafazakarlık, Yeni Sağ ve AKP,” **Bilim Eğitim ve Toplum Dergisi**, cilt:3, sayı: 12, Güz, s. 40-56.
- UZGEL, İlhan (1999); **Türk İslam Sentezi**, Türk Dış Politikası 1980-1999, Cilt2, Ankara: İletişim Yayınları.
- VERGARA, Francisco (2006); **Liberalizmin Felsefi Temelleri Liberalizm ve Etik**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- VURAL, Mehmet (2003); “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, **Doğu-Batı Dergisi**, sayı: 25.
- VURAL, Mehmet (2003); **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık**, Ankara: Elis Yayınları.



- YAYLA, Atilla (2002); **Liberalizm**, 4.b., Ankara: Liberte Yayınları.
- YAYLA, Atilla ve SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet (1998); “Türkiye’de Liberalizm”  
**Liberal Düşünce**, sayı:10-11,Bahar-Yaz, s.52-63.
- YAYLA, Atilla (1993); **Liberal Bakışlar**, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- YAZICIOĞLU, M. Sait (2001); “Özal’ın İslam Anlayışı Ve Dini Özgürlükler.”Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul: Boyut Kitapları. s.197-210.
- YILDIZ, Ahmet (2004); “AK Partinin ‘ Yeni Muhafazakar Demokratlığı’: Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, **Liberal Düşünce**, sayı:34, Bahar, s.41-47.
- YILMAZ, Murat (2004); “Türk Muhafazakarlığının Kültürel ve Siyasal İmkan ve Sınırlılıkları”, **Liberal Düşünce**, sayı: 34, Bahar, s.25-31.
- YILMAZ, Aytekin (2001); “Türk Bürokrasi Geleneği ve Özal.”Ed. İ. Sezal & İ. Dağı, **Kim Bu Özal. Siyaset, İktisat, Zihniyet**. İstanbul: Boyut Kitapları. s. 89-102.
- ZÜRCHER, Eric Jan (2003); “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakarlık”, İçinde: **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Cilt:5, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 40-65.