

**T.C.**  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**OSMANLI'DAN TÜRKİYE CUMHURİYETİNE DEĞİŞİM VE  
DEVAMLILIK EKSENİNDE, MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİ**

**ÇİĞDEM BİNBAY**

**YÜKSEKLİSANS TEZİ**

**Danışman**  
**Prof. Dr. ABDULLAH TOPÇUOĞLU**

**Konya-2014**





T.C.  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Çiğdem BİNBAŞ	
	Numarası	094205001007	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Abdullah TOPÇUOĞLU	
Tezin Adı	Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine Değişim Ve Devamlılık Ekseninde, Muhafazakâr Demokrasinin Olabilirliği		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan ..... başlıklı bu çalışma ...../...../..... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı

Danışman ve Üyeler

İmza



T.C.  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Çiğdem BİNBAY	
	Numarası	094205001007	
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji	
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>	Doktora <input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Abdullah TOPÇUOĞLU	
Tezin Adı	Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine Değişim Ve Devamlılık Ekseninde, Muhafazakâr Demokrasinin Olabilirliği		

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin İmzası  
(İmza)

## **TEŞEKKÜR**

Bu çalışmada bilgi, destek ve hoşgörösünü hiçbir zaman esirgemeyen saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. Abdullah Topçuoğlu'na, eğitim süresi boyunca yardımlarını esirgemeyen Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyelerine, sabır ve inançlarından dolayı sevgili aileme ve hem düşünsel hem de teknik yardımlarından dolayı sevgili arkadaşlarıma sonsuz teşekkürler.

## ÖZET

Bu çalışma, Muhafazakârlık düşüncesinin, Türkiye’deki teorik temellerini ortaya çıkarabilmek amacıyla yapılmıştır. Çalışmamızda, muhafazakârlık çerçevesinde süreklilik, değişimler, kırılmalar ve tarihsel süreçler, ana eksenimizi oluşturmaktadır. Bu çerçevede, öncelikle, genel bir muhafazakârlık tanımı yapılmıştır. Bu tanımlamadan sonra, ikinci basamağı, dünya muhafazakârlığının tarihsel gelişimi oluşturmaktadır. Türkiye açısından muhafazakâr yapının ortaya konulabilmesi, ancak Osmanlı İmparatorluğu tarihi ve kültürel yapısı incelenmesi ile mümkündür. Bu nedenle öncelikle Osmanlı İmparatorluğu’nun önemli tarihsel dönemleri incelenmiş, daha sonra İmparatorluk döneminde etkili düşünce akımları ve Cumhuriyetin kuruluş yılları ile ilgili bilgi verilmiştir.

Cumhuriyetin kuruluşu ve toplumsal değişim bizim için önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu sebeple Cumhuriyet Türkiye’si açısından 1950’ye kadar olan süreç irdelenmiştir. Son olarak Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin teorisyenlerine örnekler verilmiştir.

Çalışmamızda bahsettiğimiz muhafazakârlık türü, Edmund Burke’ü temel alan bir muhafazakârlık anlayışı çerçevesinde ortaya konmuştur.

## **SUMMARY**

The aim of this study is to clarify the theoretical fundamentals of conservatism idea in Turkey. The outline of our study is continuity, changes, breakings and historical processes within the framework of conservatism. In this framework, firstly a general definition of conservatism has been given. After this definition, historical development of world's conservatism has been given as a second footstep. The only way of the clarification of the conservative structure in terms of Turkey is to examine historical and cultural structures of Ottoman Empire. Therefore, firstly important historical periods of Ottoman Empire has been examined; and then the ideas that had been effective during Empire's period and information about the establishment of the Republic has been given.

The establishment of Republic and the social change is an important turning point for us. Therefore, the period that comes up to 1950 has been examined in terms of Republic of Turkey. Finally, some examples of theorists of conservatism idea in Turkey have been given.

The conservatism we are dealing with in our study is put forward with in a framework of conservatism that based on Edmund Burke's ideas.

## İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU .....	III
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	IV
TEŞEKKÜR .....	V
ÖZET .....	VI
SUMMARY .....	VII
İÇİNDEKİLER .....	VIII
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM .....	3
1. MUHAFAZARLIK KAVRAMI, ANLAM VE TANIMI.....	4
1.1. Muhafazakârlık Nedir? .....	4
1.2. Muhafazakârlık, Gelenek ve Nostalji .....	7
1.3. Muhafazakârlık ve Din .....	11
1.4. Muhafazakâr Anlayışın Temel Yapı Taşları.....	12
İKİNCİ BÖLÜM.....	15
2. MUHAFAZAKÂRLIĞIN TARİHÇESİ.....	16
2.1. Muhafazakârlığın Dünya'daki Tarihsel Gelişimi .....	16
2.1.1. Anglo Amerikan Muhafazakârlık Anlayışı .....	16
2.1.2. Kıta Avrupa'sı Muhafazakârlık Anlayışı .....	18
2.2. Aydınlanma Düşüncesi, Aydınlanma Aklı ve Muhafazakârlık .....	19
2.3. Siyasi Muhafazakârlığın Doğuşu ve Edmund Burke.....	25
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	29
3. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR YAKLAŞIMIN TEORİK	
TEMELLERİ .....	30
3.1. Osmanlı İmparatorluğunda Batılılaşma Hareketleri Ve	
Muhafazakârlık .....	30
3.1.1. Tanzimat Döneminde Muhafazakâr Yaklaşımlar .....	33



3.1.2. Islahat Fermanı ve Etnik Yapılanmanın Değişimi .....	37
3.1.3. I. Meşrutiyet Dönemi ve Muhafazakârlık .....	38
3.1.4. II. Meşrutiyet'in İlanı ve Cumhuriyete Nüksedenler .....	40
3.1.5. II. Abdülhamit Dönemi .....	43
3.2. Prens Sabahaddin ve liberalizmin Türkiye'de Doğuşu.....	46
3.3. Osmanlı İmparatorluğunda Temel Düşünce Akımları.....	48
3.3.1. Osmanlıcılık .....	48
3.3.2. İslamcılık.....	50
3.3.3. Milliyetçilik/Türkçülük .....	53
3.4. Cumhuriyetin İlanı Ve Toplumsal Değişimler, Kırılmalar ve Süreklilik Çerçevesinde Muhafazakâr Yapılanma .....	55

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM..... 59**

### **4. MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN TÜRKİYEDE TEMSİLCİLERİ 60**

4.1. Yahya Kemal Beyatlı.....	60
4.2. Mehmet Akif Ersoy .....	61
4.3. Mustafa Şekip Tunç .....	62
4.4. İsmail Hakkı Baltacıoğlu .....	63
4.5. Peyami Safa .....	64
4.6. Ahmet Hamdi Tanpınar .....	67
4.7. Ziya Gökalp .....	70

## **BEŞİNCİ BÖLÜM..... 72**

### **5. MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİ..... 73**

5.1. Demokrasi .....	73
5.2. Muhafazakârlık, Halk ve Otorite: .....	75
5.3. Akıl, Kurumlar, Normlar ve Demokrasi .....	76
5.4. Kültür ve Demokrasi.....	78
5.5. Büyük İdeal, Dönüşümsüz Siyaset ve Demokrasi .....	79
5.6. Türkiye'de Muhafazakârlık ve Demokrasinin Gelişimi .....	80

5.7. Muhafazakârlık, Demokrasi ve Demokrat Parti .....	82
5.7.1. 1950.....	82
5.7.2. 1960.....	84
5.8. Muhafazakârlık, Demokrasi ve Ak Parti .....	85
<b>SONUÇ .....</b>	<b>89</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>95</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>106</b>

## GİRİŞ

Muhafazakârlık konusunda yapılmış pek çok çalışma bulunmakla birlikte araştırmalarımız bize göstermektedir ki; “muhafazakârlık” birbirinden farklı pek çok perspektiften değerlendirilebilen ve tanımı üzerinde değişik pek çok tartışmayı bünyesinde barındıran bir zemin ve hatta platformdur. Toplumsal, siyasal ve dinsel pek çok alanda değişik tanımları yapılan muhafazakârlık kavramının tek bir cümle ile özetlenerek açıklanmaya çalışılması oldukça zordur.

Özellikle Fransız devriminin gerçekleşmesi ile birlikte ete kemiğe bürünen muhafazakâr anlayış sadece Fransa’da değil, aynı zamanda Dünyanın birçok yerinde de değişim rüzgârları estirmiş ve özellikle siyasal yaşantıda ve toplumsal şekillenişte değişimin “start düğmesi” görevini görmüştür.

Dünya çapında meydana gelen değişimler tezimizde de değineceğimiz pek çok yeni kavramı ortaya çıkarmış ve günümüz siyasal literatürünü de oluşturmuştur. Modernizm, muhafazakârlık, gelenek, milliyetçilik bu kavramlardan bazılarıdır.

Fransız Devrimi ile ete kemiğe bürünen muhafazakârlık anlayışı, bir yandan birçok aydınlanma düşünürü tarafından yoğun bir şekilde eleştirilirken bir yandan da kendisini var eden pek çok muhafazakâr teorisyen ortaya çıkarmıştır. Özellikle Edmund Burke, muhafazakâr düşüncenin babası olarak tanınmaktadır ve pek çok çağdaş düşünürünü ve sonraki dönem düşünürlerini etkilemiştir. Edmund Burke’ün başını çektiği muhafazakâr düşünce sisteminin temel yapı taşı “MUHAFAZA EDEREK DEĞİŞTİRMEK” düsturudur.

Muhafazakârlığın ne olduğunu tam olarak anlayabilmenin yolu, onu etkileyen tarihsel süreçleri, sosyal dinamikleri, felsefesini ve uygulandığını bir bütün olarak incelemektir. Bu inceleme belli başlıklar altında toplandığında çok daha kolay anlaşılabilir bir hal almaktadır. Çünkü muhafazakârlık, günlük hayatımızda, sosyal ilişkilerimizde, yerel ve uluslararası varoluşumuzda, dolayısıyla aslında insanın olduğu her yerde değerlendirilebilecek ve gözlenebilecek bir oluşumdur.

Dünyada meydana gelen tüm değişim ve gelişmelerin Türkiye'yi nasıl etkilediği ve Türkiye\* (Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Türkiye'si) açısından muhafazakârlığın ortaya çıkış koşulları bizim açımızdan dikkatle incelenmesi gereken bir konudur; Çünkü muhafazakârlığın nasıl bir zeminde ortaya çıktığı ve kimler tarafından şekillendirildiği, Türkiye'deki muhafazakârlık tanımını ve çerçevesini belirlemektedir. Tezimizin temel konusunu oluşturan muhafazakârlığın Türkiye'deki teorik yapılanması ve bu yapılanma sürecinin demokratik çerçeve ile gerçekleşip gerçekleşmediği ancak bu inceleme ile gözler önüne serilebilecek bir konudur.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

## 1. MUHAFAZARLIK KAVRAMI, ANLAM VE TANIMI

### 1.1. Muhafazakârlık Nedir?

Muhafazakârlık, gündelik dildeki çağrışımları çok belirgin olmakla birlikte üzerinde çok tartışılan bir kavramdır. Muhafazakârlık hakkında genellemeler yapmamızı zorlaştıran ve birbiriyle sıkı ilişkiler içerisinde bulunan temel iki nedenden bahsetmek mümkündür. Burada bahsettiğimiz nedenler, muhafazakârlık tartışmalarının temel sorularını oluşturmaktadır. Muhafazakârlık bir ideoloji midir, yoksa her ideolojide karşılaşılabileceğimiz bir düşünsel tutum mudur? Evrensel bir fenomen midir, yoksa tarihsel ve modern döneme özgü oluşmuş bir yapı mıdır?

Tanıl Bora' ya göre muhafazakârlığı başlı başına bir ideolojik tutum olarak değerlendirmek mümkün değildir. “Muhafazakârlık bir ütopyadan ve belirgin bir ideolojik omurgadan yoksundur. Ancak, bir düşünce üslubu olarak kolaylıkla diğer ideolojilerle eklemlenebilir “( Bora, vd., 2009: 234). Bu eklemlenme dolayısıyla her hangi bir ideoloji ya da yaşam biçimi ile ilişkilenebilen muhafazakâr düşünce yapısı, sosyal siyasal inançsal pek çok konu ile birlikte anılabilir.

Bir başka tanımla Muhafazakârlık, aslında -moda tabirle- yaşanan “travmalar”ın atlatılmasını sağlayan duruş, düşünüş, algılayış, davranış ve inanış biçimlerinin bütününe içeren, moderniteye uyumlu ve devamlılığını akamete uğratmayan bir metafizik, ahlak, tarih, devlet, toplum ve gelenekler kurgusudur.

“Muhafazakârlığın, bir siyasi doktrin ve ideoloji ile tutumlar arasındaki belirsiz bölgeye yerleşebilmesinden ötürü esnek bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bir siyasal doktrin yahut ideolojik bir refleksivite olarak değil, bir “ruh”, bir “üslup” olarak tutunum kazandığını söylemek daha doğru bir tanımlamadır” (Çiğdem, 2009: 55).

Muhafazakârlık oluşum biçimi, gelişimi ve kendini var etme biçimi açısından oldukça farklı yer ve tanımlara sahip olmakla birlikte kabul edilmesi gereken temel gerçek muhafazakârlığın modernizm ile birlikte var olduğu gerçeğidir. Bu varoluş,

bir bağımsız var oluş değildir. Diğer bir deyişle bir başka varoluş ekseninde, kendisini bağlı olarak var eden ve yaratan bir oluşumdur.

Muhafazakârlık genel anlamda bir karşı ideoloji olarak kavramsallaştırılabilir. Ancak bu karşıtlık mutlak yadsımacılık anlamında değerlendirilmemelidir. “Modern bir düşünce olarak muhafazakârlığı belirleyen şey öncelikle “modernizm”dir ve muhafazakâr düşüncenin modernizm karşısındaki tutumu anti-modernlik olarak tanımlanamaz” (Bora, vd. 2009: 234). Muhafazakârlık modernle sürekli ilişki içerisindedir ve kendisini ona göre konumlandırır.

Kavram/durum/ akım olarak kendisini sürekli yeniden tanımlayan ve yeniden tanımlanan modernizm, muhafazakârlığın tanımını da, doğal olarak karmaşıktır.

Muhafazakârlık ‘yikan ve yeniden yapan’ modernizme karşı değişmez ve sürekliliğin arayışındadır. Devrimlerin her anlamda maziden radikal bir kopuşu simgeleyişi, maziye bir öteki imgesi olarak kuruşu, muhafazakârlığın bu ihtiyacı derinleştirmektedir. Bergson’un zaman anlayışı, zamanı parçalamayan bir süreklilik olarak tasarlayışı tam da muhafazakârın aradığı şeydir. Bergson’a göre süre parçalanamaz, parçalanması niteliğini kaybetmesi demektir. Kendi ifadesi ile “süre geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir. Geçmiş durmadan büyüdükçe, kendisini de hiç durmadan hıfzeder” (Bergson,1947:16). Tanpınar’ın da zaman için kullandığı “yekpare geniş bir an” telaffuzu da bu görüşün bir başka ifadesidir. “Mustafa Şekip Tunç, Bergson’un *Yaratıcı Tekâmül* kitabına yazdığı ‘Bergson Felsefesi’ başlıklı uzun önsözde sürenin parçalanamazlığını şöyle özetler: “canlı şuurumuzun her anında geçmişin bütün şuur halleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur” (Bergson,1947:XVI). “ Böylece geçmiş ve gelecek arasındaki ilişki bir parçası geleceğe, bir parçası da geçmişe ait olan bir şimdi içinde kurulu olarak durur” (Bora,2003:245). Burada da Yahya Kemal’in “kökü mazide olan atı” sözü anlamını kazanır. Geçmiş şimdinin canlı bir parçası haline getiren bu zaman kavramı, bugünü gelecekle tanımlayan yeniciliği karşısında muhafazakâr endişeler için güçlü bir kavramsal çerçeve sunar. Bunun sonucu da bilinç tarafından yaşanmış

sürenin bizdeki yegâne realite olarak ortaya çıkmasıdır. Fakat buradaki bu geçmiş bilinci bugüne ya da geleceğe reddiye olarak ele alınmamalıdır, sadece geleceğin müphemliğine karşılık mazinin sınınmışlığının sahiliğini yardıma çağırarak anlaşılmalıdır.

Üzerinde net olarak anlaşmaya varılan temel nokta, muhafazakârlığın Fransız Devrimi'ne tepki olarak ortaya çıktığıdır. Bu tarihten itibaren de, modernliğe yönelik eleştirilerin kaynağı haline gelmiştir. Ancak yinede dikkat edilmesi gereken önemli husus, muhafazakârlığın salt bir anti-modern yaklaşım ve bu yaklaşım çerçevesinde radikal bir modernlik eleştirisi olarak algılanmaması gerekliliğidir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki olağan üstü dengesizlikler ve ortaya çıkan sorunların modernizmin ilerleme anlayışında açtığı gedik geçmişe olan özlemi daha da arttırır. Yozlaşmasına hatta tükenişine dair alametler görülen modernizmin yabancılaştırıcı, ruhsuzlaştırıcı, yozlaştırıcı sıkıntılarına karşılık modern öncesinin bütünlüğünü yitirmemiş, samimi, erdemli yaşam imgelerini besleyen bir damar da bu dönemde ortaya çıkar. Nostaljiyi güncelleştiren bu arayış muhafazakârlığın modernleşmesini sağlar ve bunun da anlamı muhafazakârlığın artık sadece bir "karşıt olmak"la tanımlanamayacağıdır. Kendisini modernizm ile birlikte oluşturan muhafazakârlık, temel ilkeler bazında, Fransız Devriminden net olarak ayrılan parametrelere sahiptir.

Muhafazakârlık temel olarak, kaynağını Aydınlanma dönemindeki çalkantı ve ardından gelen istikrarsız durulma sürecinde bulur. Ancak muhafazakârlık ve aydınlanma arasındaki ilişki kesin sınırlarla ayrılmış olmaktan ziyade diyalektik bir karşıtlık ilişkisi biçiminde anlaşılmalıdır. Aydınlanma düşünürlerini karakterize edecek olan temel cümle "seküler akıl mutlak iman"dır ( Macit, 2007: 291).

Muhafazakâr düşünce açısından aydınlanma ve onun devamında gerçekleşen Fransız Devrimi'nin temel parametreleri eşitlik, özgürlük ve mülkiyet hakkı gibi temel kavramlardır. Muhafazakâr düşünce geleneğinin temel parametreleri ise; örf, adet ve geleneğe ait olan ve toplamda MORAL KURGU diye tanımlayabileceğimiz kavramlardır. Dünyadaki bütün düşünce sistemleri, kendilerini diğer sistemlerden ayıran değişimlerle olgunlaşır ve kendilerini kabul ettirirler. Bu çerçevede



muhafazakârlıkta pek çok değişimi bünyesinde barındırır ancak bu değişim uygulama alanından kendisi dışındaki pek çok değişimin biçimi ile ilgilidir. “Muhafazakâr düşünce açısından önemli olan değişimden çok değişimin kaynağıdır. Muhafazakâr düşünceye göre gelecek yerine geçmişe bakmak yani geleceğe yönelik planlamalarda geçmişi hesaba katmak her zaman daha sağlıklı sonuçlar doğuracaktır” ( Nispet, 2007: 295).

Muhafazakâr düşüncenin babası olarak tanınan Burke’de aslında değişime karşı değildir, ama Burke değişimi bir araç olarak görmektedir ve bu değişimin adı ona göre reform olarak adlandırılmalıdır. Burke’ye göre “Reform tarihe, geçmişe ve tecrübeye gönderme yaparak, anayasayı korumayı ve geliştirmeyi amaçlayan bir değişimdir” (Ceylan, 2007: 40).

Fransız devrimine karşı çıkan Burke ve onun gibi pek çok düşünür, aydınlanma ve modernleşme anlayışının yücelttiği değerlerin yani aklın yerine, tecrübe, gelenek ve alışkanlıkların önemini yerleştirmiş ve bunu yadsımanın dünyayı büyük bir kaosa doğru sürüklediğine inanmışlardır. Yani muhafazakâr düşünürler bir bakıma insan akli ile ilgili iyimser değil oldukça kötümserdirler.

“Muhafazakârlık, aydınlanmanın iyimserliğini ifade eden mükemmelleşebilirlik (perfectibility) anlayışının tam aksine, insan doğası ve akli konusunda karamsar ve kötümser bir felsefi zeminde hareket etmektedir” (Özipek, 2004: 45). Bu kötümserliğin temel sebebi, insanın yaratılışı gereği ve yaratılmış olmasından kaynaklanan “mükemmel olamayacağı” düşüncesidir. İnsan sınırlı akıl kapasitesiyle mükemmel sistemi oluşturabilme kapasitesinden yoksundur ve mükemmel sadece Tanrı’nın gerçekleştirebileceği bir sonuçtur.

Muhafazakârlık ile ilgili yapılabilecek tüm tanımlara rağmen bizim tezimiz çerçevesinde dikkate alacağımız temel parametre “muhafaza ederek değiştirmek” ilkesinin oluşturduğu zeminde, geleceği var edecek tohumları geçmişin deneyimlerinde yeşertmenin mümkün olup olmayacağıdır.

## **1.2.Muhafazakârlık, Gelenek ve Nostalji**

En yaygın anlamı ile gelenek, traditum, yani geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir ya da şeylerdir. İngilizcede karşılığı “tradition” olan gelenek Latince “tradere” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gelenek teriminin Arapça karşılığı olan an’ane aslında bir hadis terimi olup, hadislerin bir kişiden diğerine aktarılma (rivayet) sırasında söylenen “an fulânin an fulânin” lafzına verilen isimdir.

Geleneğin önemli ve kesin kriteri kuşaktan kuşağa aktarılmış olma durumudur. Bu intikal etme durumu, içerisinde herhangi bir normatif, zorunlu önerme içermez. Aynı şekilde geçmişten gelen bir şeyin varlığı, onun kabul edilmesi veya değer verilmesini de zorunlu kılmaz. “Scrutan’a göre muhafazakârlığın bir geleneği desteklemesi için tatmin edici üç bağımsız kriter ihtiyacı vardır. Scrutan’a göre ilk kriter, geleneğin, şanlı bir tarihin verdiği değere sahip olmasıdır. İkinci kriter o geleneğin, bağlılarının sadakati içinde barındırıyor olmasıdır ve üçüncü kriter ise kaynaklandığı fiilden daha uzun ömürlü olması ve ona anlamını vermesidir” (Özipek, 2004: 86). Kültür aktaran ve tarih yaratan tek varlık olması sebebiyle insanı, geçmişinden ayrı düşünmek mümkün değildir.

Günümüzde geleneğin çok güncel bir konu olması modern çağın geleneğe karşı tavrından kaynaklanmaktadır. “Modernleşme her halükarda geleneğe, onun kurumlarına ve zihniyetine karşı işlemektedir” (Vural, 2003, 162). Önceki bölümde bahsettiğimiz muhafazakârlığın temel yapısal değerlerinden bir tanesi olan geçmişe sahip çıkma, tam olarak gelenek ile iç içe bir kavramdır ve muhafazakârlığın vazgeçilmez öğelerinden bir tanesidir. Zaten muhafazakâr anlayışı benimseyen düşünürlerin modernizme yönelttiği temel eleştiri oklarından bir tanesi gelenekten tamamen kopuk bir toplumsal kurgu (bireysellik) anlayışının olmasıdır.

“Muhafazakârlığın ana doğrultusu içinde nostalji salt bir koleksiyon öğesi olarak değil, kurumsal ve kültürel devamlılığı vurgulayacak bir geçmiş kurgusu oluşturmak için işlevseldir. Geçmişin kalıntıları ile değil, daha çok bu günün geçmişteki kökleri ile ilgilenmek ya da geçmişe referansları bu retorik içinde ifade

etmek esastır” (Bora, 2003: 236). Modern olarak düşünülene dizginleyebilecek, onu sınırlamakta kullanılabilecek eskiler, geleneksel öğeler muhafazakâr nostaljinin öncelikli konusudur. Bu şekilde bir işlevi yitirmiş olan ise nostalji objesi olmaktan giderek uzaklaşır. Muhafazakâr nostalji bir geçmiş özlemi olarak değil, seçilmiş bazı özel geleneklerin ve kültürel öğelerin şimdiki sınırlama referansları olarak ön plana çıkarılması ile ortaya çıkar.

Muhafazakârlığın nostalji ile olan ilgisi aynı zamanda onu maziperestlikten de ayırmamızı gerekli kılar. Nostaljik ilginin melankolik bir nostaljizme dönüştüğü, geçmiş referans almanın kapsayıcı bir geçmiş özlemine dönüştüğü bu söylemler genellikle bir ayırım yapılmadan kültürel muhafazakârlık olarak adlandırılır.

Gelenek konusunda muhafazakâr düşünürler arasında bazı yaklaşım farklılıkları olduğunu unutmamak gerekir. Geleneklere bağlı olmak ile gelenekselci olmak birbirlerinden her açıdan ayrılan iki farklı terimdir. Burada önemli olan, geleneklere sahip çıkarken gelenekselci olmamaya dikkat etmektir. Gelenekselcilik inancı içerisinde hareket eden sistemler, başlangıç noktasında kendilerini var ettikleri değer ve sınırları asla değiştiremezler ve dolayısıyla gelişemez ve değişmezler. Araba üretimi yapan bir firmanın geleneklere bağlı olması araba üretme geleneğine sahip çıkması anlamına gelir ve bu üretimin devamlılığı için gereklidir. Ancak bu firma gelenekselci bir anlayışla üretim yapan bir firma olsaydı, ilk günkü üretim kapasitesi ve şeklini hiç değiştirmeden, bugün de, ilk ürettiği araba olan at arabasını üretiyor olurdu.

Muhafazakârlık, genel anlamda evrensel iddiası olan ideolojilerden çok, ulusal sınır ve kültürlerle çok daha sıkı bir ilişki içerisindedir. Muhafazakâr düşünce kendisini yerel kültürün referansları ve sembolleriyle yeniden üretir. Bu sebeple geleneksel olanın muhafazakâr düşünce için önemi tartışmasız çok büyüktür.

“Muhafazakârlar, modernleşme süresinde, kabul ettikleri yenilikler içinde, geleneksel toplumlarda hem motor hem de iletim kayışı görevini gören geleneğin onayına ihtiyaç duyarlar” (Almond, 2003: 234). Geçmiş, modernizmin değişim

dinamiği ve bu değişimin yol açtığı tahribat karşısında, geleneğin, otantiğin referansı olarak çok önemlidir. Ancak geçmişe yönelik verilen her referans, muhafazakâr düşünce kanıtı olarak algılanmamalıdır.

Geçmiş, muhafazakâr tarafından nostaljizmdeki gibi yitip gitmiş ve hasretle anılan zamanların bir imgesi değildir, o geçmişi iki ayrı dünya kurgusunun bir tarafının tamamlayıcısı olarak düşünür. Bir tarafta şeylerin dünyası vardır, göz önünde olanların, duyusallığa verilmiş olanların; bu gerçek ya da hakikat olarak düşünülmez. Diğer yanda ise tarihin içinde ilerleyen daha büyük bir plan olduğu düşüncesi muhafazakârlığın geçmiş ve bellekle olan ilişkisini kurar. Zaman burada kesintisiz bir oluş olarak tasarlanır ve bir şeyi olduğu şey yapandır. Tarih aklın kurguladığından çok daha büyük ve karmaşık planlara sahiptir ve toplumsal yapının sağlıklı bir organizma olarak büyümesini sağlayan şey de bu plandır. Bu planda araya giren ve sürekliliği bozan her müdahale, toplumsal yapının sürekliliğinde gedik açarken, yapının şimdiki haline gelmesini sağlayan kurumların ya da düşüncelerin de ortadan kalkmasına neden olur.

Bu süreçte dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, gelenek ve görenek kavramlarının birbiriyle aynı olmadığı noktasıdır. Görmekteyiz ki bütün geleneklerin amacı ve özelliği değişmezlikleridir. Gönderme yaptıkları gerçek ya da icat edilmiş geçmiş, tekrar gibi, sabit pratikler dayatırlar. Geleneksel toplumlardaki görenekler ise, hem motor hem de tekerlek olmak gibi çifte işlev görürler. Görenekler, belli bir noktaya kadar, yeniliğe ve değişime engel olmazlar. “Göreneklerin gerçekleşmesini sağladığı şey, arzulanan bir değişime (ya da değişmeye karşı dirence ), kendisinden öncekine tanınan ruhsatı, tarihte ifadesini bulan toplumsal devamlılık ve doğa yasası ruhsatını atfetmektir” (Hobsbawm, 2006: 234). Bir diğer deyişle görenekler, geleneklerin oluşması için hayata dair ve hayatın içinde meydana gelen kırılma ve dönüşümlerin yaşandığı zemindir ve bu zeminde gerçekleşen depremler sonucunda gelenekler oluşur.

Muhafazakâr anlayışın temel terimlerinden birini de nostalji oluşturmaktadır. “Nostalji, sosyal teori çerçevesinde, ahlaki tutum, etik, erdem, eylem ve varlık

arasında boşluk bulunmayan bir altın çağın geçmişte var olduğu iddiası olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir deyişle modernleşme sürecinin ilk döneminde sanayileşme öncesi toplumsal yapıya duyulan özlemdir. Modernizmin kendini kabul ettirişyle bu, çok geçmeden, bir ümitsizlik kültürüne, kültürün gelişmesinin asli insan değerlerinin aleyhine olduğuna dair bir kötümserliğe, “kültürel karamsarlığa” (kulturpessimismus) evrilmiştir” (Hobsbawm, 2006: 235).

### 1.3. Muhafazakârlık ve Din

Din, geniş olarak; yaşam biçimi, hayatın nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda benimsenen düşünce, inanç, ilke, değerler bütünü (religion)dür. Bir diğer deyişle, evrendeki düzeni ve hayatın gidişatı ve anlamının ancak bir üstün güç yani tanrının varlığı ile anlamlandırarak, insanlığı inanmaya ve bu inançla kurtuluşa davet eden çağrılardan her birine verilen addır.

“Din, insanın kendi düşüncesinin, insanlarüstü bir plana aktarılışdır. İnsan dinsel fikirlerinin kendi iç hayatının bir projeksiyonu olduğunu anladığı anda, artık kendi tabiatının dışında bir şey aramaz ve kendi kişiliğini idrak etmeye çalışır” (Mardin, 2007: 41).

Din kavramı, değişik düşünürlerin değişik tanımlamaları ile karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu tanımlamaların üstünde bir özelliği vardır ki bunu her türlü dini inanış için söylemek ve kabul etmek mümkündür. Bu özellik din’in ruh ile ilgili bir olgu olduğudur. Bazı önemli din yaklaşımları şu şekildedir; Marx, din için şöyle bir tanımlama getirmiştir: “Din, baskıya tâbi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur. Din halkın afyonudur” (Acton, 1955: 121).

“Freud’a göre din: kişinin şahsiyet evriminde ilk safha, çocuğun hiçbir şekilde anlamadığı bir âlemde kendini tamamen güçsüz hissetmesidir. Bu güçsüzlüğün karşısında çocuğun isteklerini yerine getiren bir nevi “kadir-i mutlak olan anne ve baba belirir. Daha sonra inançların daha biçimsel bir şekil aldığı zaman, kişi, özlemini çektiği “kadir-i mutlak’ı başka bir şekil altında yeniden keşfetmeye hazır ve

istekli olur. Din bu özlemi gidermeye ve yerine getirmeye yarayan bir yapıdır” (Şerif, 2007: 43).

“Dinin muhafazakâr düşünüşteki yeri tipik ve kritiktir. Gerçek dinle dinin dünyevi biçimleri arasındaki açığı sıfırlaması, muhafazakârlığın dinle ilişkisinde tipik ve kritik olan noktadır. Tipik olan, modern bir tutum olarak muhafazakârlığın dini yeniden biçimlendirmeye yönelerek geleneği kırılmaya uğratması; kritik olan, bu Muhafazakâr müdahalenin aslında yeni yaşam dünyasını oluşturduğu dini zihniyete, dindarlığa bir meydan okuma mahiyeti taşıması ve bu durumun taşıdığı gizli gerilimdir” ( Bora, 1998: 59).

Din kavramı, muhafazakârlığın temel yapı taşlarından birini oluşturmaktadır. Muhafazakârlık açısından bakıldığında din, toplumu birleştirici ve aynı zamanda, istikrarı ve otoriteyi sağlayıcı bir araç olarak vazgeçilmez bir unsurdur. Tezin üçüncü bölümünde din konusuna tekrar değinilecektir.

#### **1.4. Muhafazakâr Anlayışın Temel Yapı Taşları**

Muhafazakâr ideolojiyi iyi bir şekilde anlamanın temel yolu, onu meydana getiren ve temelini oluşturan yapıyı analiz etmekle mümkündür. Burada bahsedeceğimiz temel yapı taşları, muhafazakârlık çeşitleri çerçevesinde değil klasik muhafazakârlık sınırları çerçevesinde sergilenmeye çalışılacaktır. Bu konuda önemli referans kaynaklarından sayılan iki düşünürün fikirlerini incelemek yolumuzu aydınlatacak önemli bir noktadır. Bu düşünürlerden ilki Edmund Burke, ikincisi ise Russell Kirk’ tir.

Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın babası olan Burke Reflektions’ında, muhafazakâr düşüncenin vasıfları olarak kabul edilecek altı tema geliştirmiştir:

- “Dinin önemi
- Reform adına kişilere haksızlık yapılması tehlikesi
- Rütbe ve görev ayrımlarının gerçekliği ve arzu edilirliliği
- Özel mülkiyetin dokunulmazlığı

- Toplumun bir mekanizmadan ziyade bir organizma olduğu görüşü
- Ve nihayet geçmişle kurulan sürekliliğin değeri” (Cecil, 1912: 48).

Toplumu bir organizma olarak kabul eden muhafazakâr görüş, bu organizmanın bütünlüğünün görünmez bağlarla birbirine bağlı kurumlar sayesinde devam edebileceğini söylemektedirler. Ve eğer bu bağlar koparılır veya yok sayılırsa bütünlük ve devamlılığın sağlanması mümkün değildir. Burke’ün bu sınıflamasının yanında Kirk’ün yaklaşımını da göstermek oldukça önemli ve tamamlayıcıdır. Kirk’de muhafazakârlığı 6 temel başlıkta sınıflandırmıştır:

- Vicdanı olduğu kadar toplumu da yöneten aşkın düzen ya da doğal hukuk inancı ( Siyasal problemlerin esasında dinsel ve ahlaki problemler olduğu iddiası).
- Kısıtlayıcı bir örneklige, eşitlikçiliğe en radikal sistemlerin faydacı amaçlarına karşıt olarak, insani deneyimin büyüyen çeşitliği ve gizemine meftunluk.
- “Sınırsız toplum” nosyonuna karşıt olarak medeni toplumun mevkileri ve sınıfları gerektirdiği inancı.
- Özgürlük ile mülkiyetin sıkı bir biçimde birbirine bağlı olduğu kanısı ( mülkiyet özel iyelikten koparılırsa, Leviathan her şeyin efendisi olur).
- Toplumu soyut tasarımlara dayanarak yeniden inşa etmek isteyen safsatacılara, hesap adamlarına ve ekonomistlere güvensizlik ve geleneğe inanç (Alışkanlıklar, âdetler ve eski reçeteler, hem insanların anarşik güdülerine hem de yenilikçinin iktidar şehvetine gem vurur).
- Değişimin sağlıklı reform olmayabileceği kabulü bir ilerleme meşalesi olmak yerine, her şeyi mahveden büyük bir yanlışlığa yol açabilir. Toplum elbette değiştirilmeli, çünkü sağduyulu değişim bir toplumsal muhafaza aracıdır; fakat devlet adamı hesaplarına sağduyu’yu da dahil etmelidir ve Plato ile Burke’e göre bir devlet adamının baş erdemi tedbirlilik ( Argın, 2009: 470).

Muhafazakârlığın modernizmle çatıştığı temel nokta olan “insan akli”, Burke ve Kirk tarafından farklı cümlelerle dile getirilmiştir. Burke’ün birinci madde de yer

alan fikrini bu çerçevede açmakta fayda vardır. Dinin öneminden bahseden Burke, aslında insan aklının sınırlılığı karşısında, onu aşan ve var eden bir yapıya atıfta bulunmaktadır. Bu da Din ya da Tanrı olarak adlandırabileceğimiz aşkın bir yapıdır.

Kirk ise, yine sıralamada birinci sıraya koyduğu “Aşkın Düzen” tanımlamasında, insanı aşan ve kapsayan bir yapıdan bahseder. Bu yaklaşımda da dikkat edilmesi gereken temel nokta insanın sınırlılığıdır.

Özetle söylemek gerekirse, muhafazakârlığın temelini evrensel olan değil toplumsal olan oluşturmaktadır ve bu nedenle geleneksel ve denenmiş olan, evrensel doğrudan daha iyidir.



## **İKİNCİ BÖLÜM**

## 2. MUHAFAZAKÂRLIĞIN TARİHÇESİ

### 2.1. Muhafazakârlığın Dünya'daki Tarihsel Gelişimi

#### 2.1.1. Anglo Amerikan Muhafazakârlık Anlayışı

Aydınlanma aklına karşı en köklü eleştiriler Anglo-Amerikan siyaset felsefesini temsil eden düşünürlerden gelmiştir. Bu düşünürler arasında Burke, Hume, Montesquieu, Churchill, Qakeshott, Salisbury gibi isimler bulunur. “Burke’çü muhafazakârlık” ya da “Ampirik muhafazakârlık” olarak da adlandırılan bu siyasi düşünce, devrimci olmaktan çok evrimci, dogmatizmin ve mutlakçılığın saptırmasına karşı, akılcı olmaktan öte makul olmayı temsil etmektedir” (Kurbanoglu 22).

Aydınlanma aklına karşı en köklü ve günümüz muhafazakârlığını belirleme konusunda en önemli eleştirilerin, ikinci ana muhafazakârlık akımını temsil eden düşünür ve siyaset adamlarından geldiğini görmekteyiz. “Vierrick’in Burke’çü muhafazakârlık olarak tanımladığı bu akım, Maistre’nin katı, uzlaşmaz ve monarşist çizgisinin aksine, güçlü ve yaşayan muhafazakârlığı temsil etmektedir” (Özipek, 2004: 41).

Edmund Burke’ün yaklaşımıyla şekillenen Anglo Amerikan muhafazakârlık türü, Kıta Avrupa’sı muhafazakârlığına göre daha dengeli ve parlamenter bir hükümetten yanadır. Daha sonraki süreçte Amerika’daki gelişmelerden etkilenen bu muhafazakârlık anlayışı Fransız Devrimi’nin soyut, rasyonalist devrimci niteliğini eleştirerek modern dünyayı, modern dönemin kurumlarını geleneksek yapı içinden kazanmayı amaçlamaktadır.

Genel olarak Amerikan düşünce geleneği liberal bir alt yapıya sahiptir ve muhafazakâr düşünce yapısı da bu anlayıştan etkilenmiştir. Bundan dolayı Amerikan muhafazakârları Maistre ve Bonald gibi modern toplumun kurucu ilkelerini reddetmek yerine anayasal demokrasiyi ve serbest piyasayı sonuna kadar desteklemektedirler. Bu anlamda Amerikan muhafazakârlığını bir “Muhafazakâr-liberalizm” olarak tanımlayanlar da vardır.

Anglo-Amerikan muhafazakârlık anlayışının felsefi dayanağı İngiliz geleneği olup aynı zamanda Anglo-Sakson modernleşme anlayışının yaşandığı bir gelenektir. Parlamenter devrim, tarihsel geleneğin bir parçası olarak benimsenir ve ona, önem verdiği değerleri korumaya yönelik işlevler yükler. Parlamentarizm, güçler ayrımı, yasa hâkimiyeti İngiliz muhafazakârlığının bağlı olduğu mirasın parçalarıdır.

İngiliz karşı devrimi ile Fransız karşı devrimi muhafazakâr bir siyasal geleneğin kaynağını oluştururlar. Bu iki kaynağı birleştiren temel nokta, tarihin mirasına duydukları saygı ve demokrasiye duyulan husumettir.

“Genel olarak İngiliz Muhafazakârlığı merkezi otoritenin yasama gücünü, siyasal birliği, seküler toplumsal erdemleri vurgularken, Amerikan muhafazakârlığı yerel otoriteleri, cemaatçiliği, dinsel değerleri vurgulamaktadır. Her iki muhafazakâr tutumun ortak noktası siyasal alanı ve devletin rolünü ileri sanayi toplumunu siyasal olarak sınırlandırarak yeniden tanımlamaktır. Bu, genel olarak kanun hâkimiyeti yoluyla sınırlı devleti savunmak, doktriner ve dogmatik olandan hoşlanmamak olarak özetlenebilir” (Yılmaz, 2007: 14).

“Hem İngiliz, hem Amerikan hem de Fransız devrimlerinin dillendirdikleri yegâne amaç; yönetilenler tarafından kontrol edilemeyen rejimlerin ortadan kaldırılacağı savında temel bulur. Bu değişimi temellendiren asıl paradigma ise, otoritenin sadece hükümdar ve asillere ait olmadığı ve insanlığın doğuştan bu hakka sahip olduğu, ancak sonradan bu hakkın ellerinden alındığı düşüncesidir” (Macit, 2007: 190).

Aydınlanma aklına karşı şekillenen muhafazakâr anlayış, ilerleyen bölümlerde değineceğimiz üzere, karşı olduğu düşüncenin temel yapı taşlarının bazılarını kabul etmekte ve bu temel yapı taşlarını kendi çatısını oluştururken kullanmaktadır.

### 2.1.2. Kıta Avrupa'sı Muhafazakârlık Anlayışı

David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson tarafından öncülüğü yapılan, yine İngiliz çağdaşları Josiah Tucker, Edmund Burke ve William Paley tarafından desteklenen ve geniş ölçüde “common law” hukuk dairesinde temellerini bulan bir geleneğe dayanan ve bir grup İskoç ahlak felsefecisi tarafından ortaya konan düşünce sistemine Kıta Avrupası Aydınlanma Geleneği denmektedir.

Tüm kıtanın özelliklerini tam olarak bünyesinde barındırmamakla birlikte Klasik muhafazakârlık Kıta Avrupa'sında gelişmiş ve kabul görmüştür. Kıta Avrupa'sında biri Fransız, diğeri Alman olmak üzere iki tür muhafazakârlık gelişmiştir. Diğer muhafazakârlık biçimlerinden farklı olan tarafı ise, daha radikal, katı, uzlaşmaz özellikler taşıyan bir yapıya sahip olmasıdır. “Fransız muhafazakârlık gelenekleri, monarşiyi, kilise eksenli cemaat yapılarını savunan, devrim ve ilerleme düşüncesini şiddetle eleştiren, reddeden bir muhafazakârlıktır. Aydınlanma düşüncesini reddetmekle birlikte, onun kullandığı üsluba yakın bir üslup kullanarak kollektivist, bütüncül ve uzlaşmaz bir tutum sergilemektedir” (Yalınkılıç, 2007: 23).

Alman muhafazakârlığı ise Fransız muhafazakârlığı gibi muhafazakârlığın temel özelliklerine bağlı olmakla birlikte felsefi temelleri ondan daha güçlüdür. Alman muhafazakârlığının fikir babası Hegel'dir. Hegel, muhafazakâr düşünce olgusunu, köklü bir felsefi temele dayandırarak gerçekleştirmiştir. Alman muhafazakârlık yapısı, pratik bir siyaset biçimi olmaktan ziyade, felsefi nitelikler taşıyan bir muhafazakâr yapılanma içermektedir. Otorite ve hiyerarşi merkezli bir muhafazakârlık anlayışı olan Hegel, devleti, toplumsal yaşamın tüm alanlarının merkezi haline getirmiştir.

Fransız muhafazakârlığı ise, başta St. Augustine olmak üzere kilise otoriteleri ve dinsel kaynakları temel alır ve oradan beslenir. Bu nedenden dolayı Fransız muhafazakâr anlayışında ve siyasette Tanrı, din, kilise, gelenek, ön plandadır.

## 2.2. Aydınlanma Düşüncesi, Aydınlanma Aklı ve Muhafazakârlık

“Genel bir ifadeyle ‘Aydınlanma’ dendiğinde, modernitenin en önemli uğrağı olarak 18. yüzyılda yaşanan, sonuçları itibariyle günümüze dek etkili olan ve geleneksel olarak 1688 İngiliz Devrimiyle başladığı ve 1789 Fransız Devrimi ile doruk noktasına ulaştığı kabul edilen dönem ve bu dönemde Batı dünyasındaki bilimsel ve felsefi gelişmeler, sosyal ve politik süreçler bir bütün (*idea* ve *süreç*) olarak kastedilmektedir” (Çiğdem, 1997: 13-16).

‘Modernite’ adı verilen sürecin temel parametreleri aynı zamanda Aydınlanma rasyonalitesinin de ön tarihini oluşturmaktadır. Modernitenin temelleri Antik Yunan düşüncesine kadar götürülse de, başlangıç olarak Rönesans’ı kabul etmek yanlış olmayacaktır. “Rönesans’tan 18. Yüzyılın sonuna kadar olan süreçte, bilimsel ve felsefi teorilerin oluşumunda inancın yerine aklın, dini bilgi karşısında rasyonel bilginin, düşünce ve davranışların geleneksel biçimleri yerine rasyonel biçimlerinin önem kazandığı görülür. Ayrıca aynı sürecin unsurları olarak birey ve bireysel haklar düşüncesi, bireysel özgürlük, özerklik ve moral otonomi anlayışı gelişmiştir” (Duman, 2007: 18). Bu bakış açısında Aydınlanma düşüncesi, Rönesans’ta temelleri atılan modern bilincin sekülerleşme sürecinin doruk noktası olarak görülmektedir. Rönesans döneminde, özellikle 16. yüzyılda, hümanist ve şüpheli düşünürlerin oluşturduğu akıl anlayışı ve 17. yüzyılda Descartes ve takipçilerinin oluşturduğu Kartezyen akıl anlayışı 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin rasyonalite düşüncesinin ve aklın gücüne duydukları güvenin temellerini oluşturmuştur.

Aydınlanma süreci her toplum açısından ayrı ayrı yaşanmış bir süreç olarak görülmeli ve bu şekilde değerlendirilmelidir. Bu farklılıkla da bağlantılı değerlendirilmesi gereken Aydınlanma çağı düşünürleri, birbirlerinden farklı toplumsal parametreler içerisinde, temel yapı aynı kalmakla birlikte aynı konulara değişik bakış açıları geliştirmişlerdir.” Daha genel anlamda söylemek gerekirse; Kıta Avrupa’sı Aydınlanması ve İskoç Aydınlanması, birbirinden farklı argümanlara ve yönelimlere sahiptir” (Duman, 2007: 32).

Aydınlanma çağı düşünürleri farklı coğrafyalarda ve farklı kültürel koşullarda yaşamış olmalarına ve bu farklılığa bağlı pek çok değişik yönelim ve yorum ortaya kaymalarına rağmen, tüm literatürde görmekteyiz ki, aydınlanma çağının en önemli, birleştirici ve temel kavramının “akıl” olduğu konusunda ortak bir fikre varılmıştır. Dönemin en önemli sorusu olarak kabul edilen “Akıl Nedir?” sorusunun cevabını Kant şu şekilde vermektedir: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Sapere aude'nin “aklını kendin kullanmak cesaretini göster! sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır” (Kant, 1984: 213).

Aydınlanma düşünürlerinin aklın gücüne olan inançları, bireyi sınırlayan gelenek, din ve otoritenin yerine, bilimsel düşüncenin geçmesinin, toplumsal yapının aklın gösterdiği yollarla ve aklın gösterdiği yönde dönüştürülmesi için bir gereklilik olduğu sonucunu doğurmuştur. Bir diğer deyişle, aydınlanma düşünürleri, aklın düzenini gerçekleştirmeyi, kendi aklını kendi başına kullanabilme cesareti göstererek “ rasyonel otonom özne” haline gelen bireyin, çıkarlarına ve özgürlüğüne uygun şekilde, toplumun ya da toplumsal düzenin yeniden inşa edilmesi olarak algılamışlardır” ( Duman, 2007: 48).

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'a göre insan aklının iki temel gücü vardır: “Akıl, kendisi için apaçık ve tartışılmaz olan kesin doğruları, ilkeleri, düşünceleri hiçbir kuşku duymaksızın, dolayimsız olarak bilebilme gücüne sahiptir (entelektüel sezgi); ikinci olarak bu kesin doğrulardan, düşüncenin devamlı ve kesilmeyen hareketi ile henüz bilmediği diğer doğruları da kesin olarak türetebilir ve şüphe içermeyen bilgisini arttırabilir (tümdengelim). Akıl bu iki gücünü, dört temel yöntemsel kurala (apaçıklık, analiz, sentez ve sayma/kontrol) uygun olarak kullanılmalıdır” ( Duman, 2007: 54). Yani akıl görür, anlar, analiz eder ve sonuç olarak sentezleyerek diğer doğrularla birleştirir.

Aydınlanma düşünürlerinin temel önceliği, aklın kesin olarak (apaçık) bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemeleridir. Önemli olan öncelikle aklın

tüm önyargılardan sıyrılmış olarak ve hiçbir şüpheye yer vermeden kabul edebileceği bir bilgiye ulaşmasıdır. Bu bilgiye ulaşmada izlenecek temel yol öncelikle konuyu küçük parçalara bölmek ve daha sonrada bu parçalarla ilgili özel ve genel sayım ve kontroller yapmaktır. Bilgiye parçaları birer basamak olarak kullanarak ve genel kontroller yaparak ulaşmak en sağlıklı yoldur.

“Kıta Avrupası Aydınlanmasının akılcılık anlayışından ciddi farklılıklar taşıyan İskoç Aydınlanması düşünürleri, Burke’ün Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerinde işlevsel olan söylemsel bir çerçeve oluşturmuşlardır. ‘İskoç Aydınlanması’ terimi, kendi aralarındaki farklılıklar saklı kalmak kaydıyla epistemolojide, moral felsefede, sosyal ve siyasal kuramda belirli teorik amaçları ve varsayımları paylaşan İskoç kökenli düşünürlerin oluşturduğu ve Aydınlanma düşüncesinde önemli bir damarı oluşturan düşünce geleneğini ifade etmektedir” (Duman, 2007: 33-43).

Genel aydınlanma felsefesi içerisinde vazgeçilmez bir yere sahip olan İskoç düşünürler, aydınlanma geleneğinin bazı temel yapısal parametrelerine getirdikleri farklı bakış açıları nedeniyle, aydınlanma felsefesinin genel çizgisinden ayrılmaktadırlar. Bireysel ve toplumsal çözümlerinde bu farklılıkları net olarak ortaya koyan İskoç düşünürler, temelde aklın/akılcılığın gücü ve yetkinliğine değil duygu, tecrübe, gelenek, alışkanlık vb. gibi akıl dışındaki unsurlara vurgu yapmaktadırlar. Temel amaçları, bireyden hareket ederek zihnin içeriğini oluşturan düşünce ve inançların ve insandaki moral/ahlaki değer yargılarının bilimsel bir açıklamasını sunmak ve buradan hareketle insanlar arası etkileşimin sosyolojik ve tarihsel teorisini oluşturmaktır. Ahmet Çiğdem’in ifadesiyle, “İskoç Aydınlanması düşünürlerinin toplum ve siyaset teorileri, sosyolojinin gerçek ön-tarihini oluşturmaktadır” (Çiğdem, 1997: 72).

İskoç düşünürler fikirlerini iki temel üzerinde şekillendirmişlerdir: Birincisi insandaki zihni sürecin, bilgi edinme ve karar verme ya da yargıda bulunma sürecinin ampirik temellerden hareketle incelenmesi (epistemoloji ve moral felsefe),

ikincisi ise geliştirdikleri insan doğası anlayışı ile çok yakından ilişkili olan toplum ve tarih anlayışıdır.

“Bilgi kuramı açısından, Locke’un sistematize ettiği duyumcu psikolojiye dayanan ampirist yaklaşım, İskoç Aydınlanması düşünürleri için de temel başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Ancak bu temel üzerinde yükselen bilgi kuramı ve moral felsefe Kıta Avrupa’sı Aydınlanma düşüncesinden farklı sonuçlara ulaşmaktadır” (Duman; 2007: 36 ).

İskoç düşünürlerin temel ortak noktalarından birisini de bütün insanların paylaştığı evrensel bir insan doğasına olan inanç oluşturmaktadır. Farklı olan nokta bu evrensel insan doğasının ilkelerinin ve işleyişinin rasyonel olmayan temellerden hareketle açıklanmaya çalışılmasıdır.” İskoç düşünürlerinin en önemlilerinden birisi olan David Hume, Hutcheson’un birçok fikrini benimserken, felsefesindeki teolojik dayanaklardan tamamen uzak durmuştur. O, insan doğasının Tanrı tarafından düzenlendiği fikrini değil, insan doğasında doğuştan gelen bir yapının bulunduğu ve bu yapının ahlaki kararlar alma yeteneğinin bulunduğunu ileri sürmüştür” (Başdemir, 2005: 37 ).

Hume empirizmi, sadece bilginin kaynağını değil sınırlarını da açıklamak için kullanarak bütün mantıksal sonuçlarıyla birlikte savunmaktadır. Buna göre bütün zihin içerikleri, bütün düşünceler duyu izlenimlerinden türemektedir ve hiçbir konuda a priori akıl yürütülemez. İnsan deneyimini aşan konularda yapılan spekülasyonların anlamdan yoksun olduğunu ve ‘olgudan değer hiçbir şekilde türetilmeyeceğini’ gösteren Hume dışsal dünyanın varlığı, benlik ya da ruh, nedensellik, töz, zihin, Tanrı gibi temel kategorileri de empirik bir perspektiften yorumlamaya çalışır. Bu kategorilerin her biriyle ilgili açıklamalarında, aklın güçsüzlüğünü ve kesinlik kaynağı olamayacağını ortaya çıkarmaktadır. Örneğin akıl, maddenin varoluşunu ispatlama konusunda güçsüzdür, maddenin sürekli ve bağımsız varoluşunu hiçbir şekilde kanıtlayamaz. Hume’un yorumuna göre, cismin ya da fiziki nesnelerin sürekli ve bağımsız varoluşuna beslenen inancın kaynağı ne akıl ne de duyulardır sadece imgelemdir. Aynı şekilde bilimi mümkün kılan, doğanın



düzenliliği inancının temelinde yer alan ‘nedensellik’ ve ‘tümevarım’ yaklaşımlarının da akılcı bir şekilde savunulamayacağını ileri süren Hume, bunun, dünyanın düzenliliği ya da rasyonalitesinde değil sadece insanın imgeleminde temellenebileceğini söylemektedir. Buna göre, bize zorunlu ilişki gibi görünen olgular (nedensellik) aslında zorunlu ilişkiler değil sadece bizim edindiğimiz izlenimlerdir ve bunlar dünya ile ilgili nesnel bir olgu değil, insan doğasıyla ilgili psikolojik bir olgudur. “Hume’a göre bu izlenimi, akılla değil, deneyimle elde ederiz. Hume, tecrübe ve müşahedenin desteğinden yoksun aklın yetersizliğini göstermek amacıyla birbirinden ilginç örnekler verir. Aynı olguları tekrar tekrar görerek, yani tecrübe yoluyla olgular arasındaki nedensellik izlenimini ediniriz. Dolayısıyla, hayatımıza rehberlik eden, olgular arasındaki ilişkilerle ilgili beklentilerimize vücut veren akıl değil, alışkanlıktır.” (Yayla, 2008: 59). Hume’un ifadesiyle “Geleceğin geçmiş ile bağdaşabilir olduğunu kabul etmeye yalnızca ALIŞKANLIK yoluyla belirleniriz. Yaşamın kılavuzu olan us değil ama alışkanlıktır” ( Hume, 2009: 101-112:).

Kısacası kendileriyle ilgili hiçbir izlenimin olmaması anlamında empirik bir kökeni bulunmayan ve tamamıyla deneyim ve alışkanlığın insani imgelemdeki etkisi olan bu gibi kavramları, akıl hiçbir şekilde kanıtlayamaz. Bu konuda Hume İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme adlı eserinde bu konuyu derinlemesine açıklamıştır.

Hume’a göre ahlaki kural, yargı ya da eylemin temeli, insan doğasında bulunan ‘haz-acı’ ilkesine dayanır. Buna göre ahlaki iyi hoşla gittiği, memnuniyet yarattığı için iyidir; ahlaki kötü de acı verdiği ya da memnuniyetsizlik yarattığı için kötüdür. Ancak bu yaklaşım bireycilikten toplumsallığa, duygucu ve doğalcı bir ahlak anlayışından yararcı bir ahlak anlayışına doğru geçildiğinde klasik faydacılıktan ayrılmaktadır. Hazların ve acıların ifadesi olan erdem, sosyal boyut kazandığında ‘doğrudan tutkuların yanına ‘dolaylı tutkular’ ve onların temelinde yer alan duygular ve en önemlisi de ‘duygudaşlık (sympathy)’ ilkesi gelmektedir. “Bizi eyleme geçiren tutkular ne olursa olsun -kendini beğenmişlik, hırs, açgözlülük, merak, öç ya da

kösnü[şehvet]-, tümünün ruhu ya da diriltici ilkesi duygudaşıktır” (Cevizci, 2002: 81-84.).

“Hume, Smith ve Burke’teki ortak kavramlardan birisi olan ‘duygudaşlık’, bireyin diğer insanlarla kurduğu ilişkilerden aldığı izlenimlere, davranışından doğan etkilere ve sosyal bir varlık olmasına vurgu yapar: İnsan başka bir kimsenin acı çektiğini düşündüğünde, bunun insan üzerinde bıraktığı izlenimden dolayı onda da acı hissi oluşur; tersi şekilde başkasının mutluluğunu düşünmek insan üzerinde olumlu etki yapar” (Duman, 2010: 103). “Zira duygudaşlık, onun vasıtasıyla bir başkasının yerine konduğumuz ve birçok yönden o kişinin etkilendiği gibi etkilendiğimiz bir tür yer değiştirme olarak düşünülmelidir” (Burke, 2008: 47).

Hume insan doğasındaki en önemli ahlaki dürtülerden birisi olarak kabul ettiği ‘yardımseverlik’ eğilimini de duygudaşığa dayanarak açıklamaktadır. Diğer İskoç düşünürler gibi insanın hareket ve davranışlarında rol oynayan ve kökenlerini insan doğasında bulan itici güçleri sistematik şekilde açıklamayı deneyen Adam Smith’in düşüncesinde de ‘fayda’ ve ‘duygudaşlık’ temel kategorilerdir. “Bazı açılardan Hume’dan farklı düşünse de Smith, fayda sorununda Hume’la hemfikir değildir: bir insanın davranışını moral olarak takdir ettiğimizde, onu birincil bakımdan, faydalı diye değil, yakışık alır ve doğru düzgün diye takdir ederiz” (MacIntyre, 2001: 200). “Smith’e göre alışkanlıklar, dolaylı değil de doğrudan bir etkiye sahiptir. Alışkanlıklar, bir gözlemcinin nasıl tepki vereceğini belirlemesini sağlar” (Başdemir, 2005: 41).

“Smith’in teorisinde de, aklın ahlak kuralları konusundaki güçsüzlüğü vurgulanmaktadır: Doğru ve yanlışla ilişkin ilk kavrayışlarımızın akıldan kaynaklandığını zannetmek tamamıyla saçma ve anlaşılmazdır. Akıl, herhangi bir nesneyi duygu ve hissedişten bağımsız olarak kendi başına, hoş ya da nahoş hale getiremez. Ancak bu durum, akılı reddetmek ya da hiçbir etkisi olmadığını savunmak anlamına gelmez. Kastedilen, aklın ahlak ve adalet kurallarının temelini oluşturamayacağıdır. Bunun yerine duygular, tutkular, alışkanlıklar, gelenekler

vurgulanarak Eagleton’ın ifadesiyle ‘yüreğin yasası’ öne çıkartılır” ( Eagleton, 2003: 51).

Genel olarak ele alırsak, bazı noktalarda birbirinden farklılıklar taşıyan teorileri savunsalar da Hutcheson, Hume, Smith ve diğer İskoç düşünürlerde aklın zayıflığı ve güçsüzlüğüne yönelik inanç konusunda temel bir ortaklık bulunmaktadır. İnsan, aklının zayıflığı dolayısıyla tercihlerini aklın sınırlarından yola çıkarak değil sahip olduğu moral değerlerden yola çıkarak yapmalıdır. Bu noktada moral kurallara nasıl ve neden sahip olduğumuz konusu Hume için öncelikli hale gelir. “Hume, sahip olduğumuz moral kurallara neden sahip olduğumuzun, neden *şundan* ziyade *bunu* erdemli diye yargıladığımızın bir açıklamasına geçiverir” (Macintyre, 2001: 197). “Bir diğer deyişle, İskoç ahlak filozofları ahlaki yargıların kökenini ve işlevini tanımlarken aynı zamanda bunların bir tür savunusunu da yapmaktadırlar. Açıklamalarında betimleyici olanla normatif olan iç içe bulunmaktadır” (Duman, 2007: 132)

Macintyre’ye göre, “ Hemen her konuda Hume bir moral muhafazakârdır. Hume’un din hakkındaki şüpheli görüşleri, onu intihar yasağına saldırmaya götürdü, fakat o genel olarak moral *status quo*’nun sözcüsüdür... Hume, ekseriyetle alenen, herhangi bir eleştiri uğraşına değil de, sahip olduğumuz kurallara neden sahip olduğumuzu açıklamaya angaje olur.” (MacIntyre, 2001: 198-199). İlkey Sunar’ın ifadesiyle: “İşte Hume’un muhafazakâr fayda teorisinin özü: Kurulu düzen faydalı olduğu için vardır. Faydalı olanla var olan arasında bir karşıtlık değil bütünlük söz konusudur: Faydalı olan var olan, var olan ise faydalı olandır. Şimdi çağdaş işlevsel (functionalist) sosyoloji ve antropolojinin nereden kaynaklandığını görebiliyoruz: Herhangi bir toplumda gözlediğimiz ilişki ve kurumlar işlevsel oldukları için vardılar, var oldukları için de işlevseldirler. Böylece, Hume fayda ilkesini toplumsal düzeni yargılayacak ve yeniden düzenleyebilecek bir ölçüt olmaktan çıkarmış, toplumsal düzeni olduğu gibi koruyacak bir ilke durumuna getirmiştir” (Sunar, 1979: 76).

### 2.3.Siyasi Muhafazakârlığın Doğuşu ve Edmund Burke

Hayran olduğumuz şeye boyun eğeriz  
Fakat bize boyun eğeni severiz.... Edmund Burke

Siyasi Muhafazakârlık tanımını literatüre kazandıran ve bu konuda önemli fikirsel oluşumlar sergileyen Edmund Burke'ün, muhafazakârlık anlayışını sergilemek için bazı temel yaklaşımlarına değinmemiz gerekmektedir. Konumuzun kapsamı gereği bu başlıklar kısa kısa verilecektir.

“Burke'cü muhafazakârlık, Aydınlanma filozoflarının rasyonalist düşünceleri üzerinde yükselen Fransız devrimci radikal kopuşuna karşı, İngiliz Devrimi'nde simgelenen evrimci toplumsal dönüşümün savunusudur. Reflections'ın ana hedefi, Fransız devrimcilerinin geçmişi tamamen tasfiye ederek ‘çıplak akıl’la yeni bir toplumsal düzen kurma çabalarıdır. Burke'ün muhafazakârlığını tanımlayan temel nokta, Fransız devrimcilerinin radikal değişim savunusu karşısında geleneksel toplumsal dokuyu zedelemeyecek tedrici değişimden yana (gradualist) olmaktır” (Duman, 2007: 348).

Burke, toplumsal olanın her zaman bireysel olandan önemli olduğuna inanmış ve bireyi gerçekleştiren şeyin aslında toplum ve tarih kombinasyonu olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda, toplumu var eden birey değil, bireyi var eden toplumdur. Birey ailesi, cemiyetler ve dini kurumlar aracılığı ile olgunlaşır ve düzenin bir parçası olur.

“Burke, siyasetin soyut aklın ilkelerine uydurulması gerektiğini savunanları çok şiddetli bir şekilde eleştirmekte, onları ucube metafizikçiler (monster metaphysician) olarak adlandırmaktadır... Burke'ün Fransız devrimi bağlamındaki “radikal siyaset” eleştirisinin temelinde, metafizikçilerin gerçekliği algılayışının çarpıklığına yaptığı vurgu yer almaktadır” (Duman, 2010: 377)

“Burke ayrıca Kilise- devlet ilişkisinin, istikrarlı bir siyasal düzen için zorunlu olduğunu savunmaktadır” (Duman, 2010: 470). İnsan doğasının kusurlu ve sınırlı olduğunu düşünen Burke için, din olmaksızın insanların zaaflarına yenik düşmemeleri ve hırslarının kurbanı olmamaları mümkün görünmemektedir. “Ayrıca

din olmaksızın, insanların kendilerini bencil iradelerinin arzularından kurtarmaları mümkün değildir” (Duman, 2010: 473). Diğer taraftan din, Devletin korunması ve yüceliğinin kabulünün güvencesi durumundadır.” Devlet otoritesini ve bu otoritenin sürekliliğini sağlayacak şey güç’tür ve güç yüce olmayı gerektirir. Acı ve tehlike düşüncesini uyandırmaya uygun he tür şey, başka bir deyişle, herhangi bir biçimde korkunç olan ya da korkunç nesnelere bağlantılı olan veya dehşete benzer bir etki yaratan her şey “yücenin” kaynağıdır” (Burke, 2008: 42). Dine ilişkin bir diğer vazgeçilmez unsur, toplumsal düzenin sağlanması açısından ciddi bir sosyal destekleyici olmasıdır. Din aynı zamanda, kendisi dışındaki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde önemli bir unsurdur. Diğer bir deyişle din toplumsal olanla ilişkilidir.

“Burke, tarihi insanların iradeleri, umutları ya da keyfi kararlarıyla açıklamaya yönelen anlayışı yadsımakta, tarihsel olayları çeşitli fiziksel ve moral unsurların karşılıklı etkileşiminin sonucu olarak izah etmektedir” (Duman, 2010: 258). Bu yaklaşım, Burke’ün temel yaklaşımı olan “devrim” yerine “evrim” ilkesiyle net olarak örtüşmektedir. Çünkü tarihsel olaylar bir süreklilik algısı gerektirir ve bu süreklilik içerisinde etkili olan unsurların diyalektik bir ilişki içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aslında Burke, toplumsal ve siyasal değişimin karşısında olan ‘gerici’ bir düşünür değildir; tam tersine “en güçlü doğa yasası” olarak gördüğü “büyük değişim yasası”na uygun hareket etmeyi savunmaktadır. Burke’ün karşı olduğu şey değişim değil, bunun hızıdır. Muhafazakârlık, daha gerçekçi bir yorumla değişim karşıtlığı ya da her ne şekilde olursa olsun eskiye bağlılık olarak değil, belirli bir değişim türünü savunmak olarak anlaşılmalıdır.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Burke’e göre hayat bir süreklilik halindedir ve bu koparılmaması gereken bir devamlılık içerisindedir. Bu bağlamda Burke, toplumsal yapıyı organik bir bütünlük olarak görmektedir. "Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağlantı ve süreklilik, karşılıklı olarak işlevsel bağımlılığa sahip belli başlı toplumsal kurumların bu organik yapı içindeki işleyişle sağlanmaktadır” (Duman, 2010: 241).

Üzerinde önemle ve geniş bir çerçevede durulması gereken konu, Burke’ün akıl algısı ve aklın sınırlılıkları ile ilgili yaklaşımıdır. “Burke’ün aklın sınırlılıklarına ilişkin düşünceleri, genel olarak İskoç Aydınlanması düşünürlerinin akıl eleştirileriyle uyumludur” (Duman, 2010: 135). Burke’ün Aydınlanma aklı üzerine ortaya koyduğu eleştiriler genel olarak estetik temeller, önyargı, pratik akıl, imgelem gibi kavramlar üzerinde şekillenmektedir. Aydınlanma düşüncesinin, insanın mükemmelleşebilir bir yapıya sahip olduğu fikri, Burke’ün temel eleştiri zeminini oluşturmaktadır. Çünkü insan aklının sınırlılıklarını bilmediği durumda, büyük gerçeklik denilen “yüce”yi çıplak akıl ile çözmeye çalışır ki bu durum insanın kendisini Tanrı yerine koymasına anlamına gelir. Burke açısından “Yüce” bize sınırlı bir yapıya sahip olduğumuzu hatırlatan bir kavramdır. Bir diğer ifadeyle Burke, Tanrı’nın iradesi olarak gördüğü insan doğasının ilkelerinin ve “moral kuralların” (Bu konuda ayrıntı inceleme Fatih Duman tarafından yapılmıştır) normatifliğine olan inancı tamdır. Ancak “Tanrı’nın iradesini anlamak için insan aklının, rasyonel anlayışının gücüne değil, insan doğasının akla dayanmayan işleyişinin empirik açıklamasına ve tarihsel tecrübenin ürünlerine başvurmak gerekir” (Duman, 2010: 110).

Muhafazakâr düşüncenin temellerini oluşturan düşünürlerin yapılandığı çerçeveye göre; insan aklı sınırlılıkları olan, mükemmel olmayan ve yüce kavramını karşılamayan bir yapı olduğundan, yapılması gereken tarih tecrübe ve moral değerlere bağlı bir ontolojik gerçekliği kabul etmek ve hayatın devamlılığı içerisinde kopuşlara engel olmaktır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKÂR YAKLAŞIMIN TEORİK TEMELLERİ

#### 3.1. Osmanlı İmparatorluğunda Batılılaşma Hareketleri Ve Muhafazakârlık

“Tüm dünya açısından büyük önem taşıyan 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu açısından da “değişmeci dalgalanmaların yaşandığı bir çağdır” (Ortaylı, vd., 2009: 37). Diğer bir deyişle Osmanlı İmparatorluğunda 18. yüzyıl itibari ile gözle görünür bir değişme bilinci oluşmaya başlamıştır. Tarihsel döneltme açısından “2. viyana muhasarası sonrası dönem” olarak mütalaa edegeldiğimiz 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu Avrupa ile sıcak çatışma halindeydi” (Ortaylı, vd., 2009: 37). Doğuda değişimin temel mecrası olarak kabul edilebilecek olan Osmanlı, aynı zamanda bu değişim rüzgârlarına dünya koşulları nedeniyle de uyum sağlamak zorunda kalıyordu. Aslında 18. yüzyıl Osmanlı açısından ilginç bir asırdır. “Bu asır değişmenin adının konmayıp zaruri olarak yaşandığı bir asırdır” (Ortaylı, vd., 2009: 39). Adı konmayan bir hareket olmasına rağmen 18. yüzyıl, Türk toplumunun batılılaşma çabaları gösterdiği bir dönem olarak tarihe geçer.

“Hilmi Ziya Ülken’in “Çağdaş Batı kültürüne girmek için bu kültür dışındaki kavimlerin yaptıkları çabalar” (Ülken, 1969: 42) olarak tanımladığı Batılılaşma (occidentalisation); 18. yüzyıl Osmanlısı açısından bir felsefik alt yapıdan yoksundur ve kendisine sağlam bir zeminde yer bulamamıştır: Çünkü 18. Yüzyıl’da, siyasal ve sosyal görüşleri, en açık olarak sefaretnamelerde izlemek mümkündür; Ancak ünlü gezgin ve dahi Evliya Çelebi’nin istisnai örneğinden sonra seyahat eden ve seyahatname yazabilecek biri çıkmamıştır” (Ortaylı, vd., 2009: 37). Bu durum, Osmanlı İmparatorluğunun siyasal gelişmeleri edebiyat dışındaki kaynaklardan ve kayıtlardan takip edilmesini zorunlu kılmıştır. Edebiyat alanında gelişmemiş olan 18. yüzyıl Osmanlısında neler olup bittiği ancak memurların tutmuş olduğu ile öğrenilebilmiştir.



III. Selim dönemi Osmanlı açısından devlet algısının değişmeye başladığı dönemdir. Selim daha veliaht iken Fransız Kralı XVI. Louis ile yapmış olduğu istişari yazışmasından da anlaşılacağı üzere (I. Abdülhamit bu olayı bildiği halde hoşgörülü davranmıştır) artık devlet sisteminde Avrupa modeli bir ıslahatın kaçınılmaz olduğu fikri yerleşmiştir.

Osmanlı İmparatorluğunda koşullar bu şekilde kendini gösterirken, Avrupa devletlerinde, 15. ve 16. yüzyıllarda başlayan, 17. ve 18. yüzyıllarda iyice belirginleşen değişim rüzgârları, “1750’den itibaren başlayan ve hızlı bir biçimde dünyanın gidisini değiştiren Sanayi Devrimi’ni doğurur” (Korkmaz, 2004: 8). Aslında Avrupa’daki Rönesans hareketleri ve sonrasında meydana gelen değişimler (değişim süreci), zorunluluklar nedeniyle ortaya çıkmıştır. Rönesans hareketi, “Batı’da her ülkede aynı zamanda başlamamasına” (Tanilli, 2006: 82) rağmen, Avrupa milletleri için bir uyanış olarak kabul edilmektedir. Bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkan Sanayi devrimi ve yeni ticaret yollarının açılması, tüm dünyada bir sömürge yarışı bağlatmıştır. Büyük topraklar üzerinde imparatorluk kurmuş olan Osmanlı İmparatorluğu, özellikle Avrupa’nın başlattığı sömürgeleştirme” sürecinde varlığını devam ettirmek ve gücünü koruyabilmek için bu değişimleri bir ucundan yakalamak zorunda kalmıştır. Aydınlanma çağı ve sonuç olarak 1789 Fransız Devrimi, pek çok konuda Dünyada ki algıyı değiştirmiş ve bazı yeni kavramları (ulus ve çoğulcu katılım kavramı) hayatımıza katmıştır. Tüm bu gelişmeler ışığında, değişimini hızla tamamlayan Batılı devletler özellikle Fransa, İngiltere ve sonradan Rusya- Osmanlı için büyük tehdit oluşturmaya başlamışlardır.

Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat ile başlayan köklü değişim üzerinde önemle durulması gereken bir konudur; Ancak II. Abdülhamit döneminde yaşanan siyasi ve sosyal karmaşıklıklar, Türk tarihine damgasını vurmuştur. İlber Ortaylı bu hususta şöyle söylemiştir: “Osmanlı İmparatorluğu’nda II. Abdülhamit dönemi anayasal rejimin zorluklarla karşılaştığı, otokratik uygulamaların anayasal kurumları gölgelediği bir devirdir” (Ortaylı, 2004:206).

1790–1923 yılları arasında Osmanlı/Türkiye reformları, özellikle devletin kurumlarını Batı’daki örneklerine göre düzenlemek amacıyla yapılmıştır. Bu dönemin önemli safhalarını şöyle belirtebiliriz:

1790-1826 (Nizam-ı Cedid Dönemi)

1826-1839 (II. Mahmut Dönemi)

1839-1876 (Tanzimat Dönemi)

1876-1908 (II. Abdülhamit Dönemi)

1908-1923 (II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet’in ilanı)

“Batılılaşma kavramını bazı yazarlar, modernleşme, yenileşme, çağdaşlaşma, medeniyet değiştirme gibi sözcüklerle tanımlamışlardır. Orhan Okay, bu kavramların hepsini aynı manada telakki eden kişilerden bir tanesidir” (Okay,2005: 243). Tanzimat dönemi Osmanlı aydını ve siyasileri için değişme veya değişim ifadesi, modern Avrupa devletlerinin seviyesine çıkmak olarak algılanmıştır. Bu dönem itibariyle ‘Batılılaşmak’ sözcüğü yerine medeniyet vb. kelimeler kullanılmaya başlanmıştır. Okay, “Batılılaşma meselesi benim görebildiğim kadarıyla, medeniyet ve terakki kavramlarıyla izah edilebilir; başlangıcı ve istikameti bu yöndedir.” (Okay, 2005: 243) diyerek Batılılaşmanın tanımını ve sınırlarını belirtir. Bu konu II. Abdülhamit döneminden beri tartışılmalı bir konu olmuştur.

Avrupa toplumları ile Osmanlı arasındaki belirleyici farklılıklardan birini oluşturan konu, Osmanlı İmparatorluğunda ulusal burjuvazinin bulunmamasıdır. Bu konu tezimizde ayrıntılı olarak vermeyeceğimiz ancak değinmeden geçemeyeceğimiz bir konudur: Çünkü ulusal burjuvazi, ulusal değişim süreçlerinde var olması gereken ve değişimin temel lokomotifini oluşturan vazgeçilmez bir parametredir. Olmadığı durumlarda (ki Osmanlı İmparatorluğunda mevcut değildir) bir devletin kendi değişiminin öncülü olması mümkün değildir. Ancak meydana gelen bir değişimin arkasında bir vagon olarak bir sürecin parçası haline gelinbilir.

“Bu nedenledir ki; Tanzimat sonrasında devlet mekanizması, alafranga bir merkezîyetçilikle, müzmin bir Batı taklitçiliği içindedir” (İlhan, 2004: 66).

### 3.1.1. Tanzimat Döneminde Muhafazakâr Yaklaşımlar

XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda yapılan ıslahat için kullanılan bir sözcük olan Tanzimat, “dizme, sıralama” anlamına gelen *tanzim* sözcüğünün çoğuludur. 3 Kasım 1839’da Reşit Pasa tarafından Topkapı Sarayı’nın Gülhane bahçesinde büyük bir merasimle okunup ilân edilmiştir. Bu nedenle bir adı da Gülhane Hatt-ı Hümayunu ’dur. Dünyada yaşanan her tarihi süreç aynı zamanda bir değişimi de içermektedir. Bu açıdan incelendiğinde Tanzimat dönemi, siyasi çerçevede bir batılılaşma sürecidir ve batıya dönük bir evrilmeyi gerçekleştirme hedefini içeren bir süreç olarak değerlendirilebilir. Ortaylı’ya göre “Tanzimat’la başlayan modernleşme olgusu kaba bir deyişle var olan değişimin değişmesidir” (Ortaylı, 1999: 14) . Bu değişim Tanzimat projesi düşünürleri açısından temel ilke eski usullerden tamamen vazgeçmektir. Bu vazgeçiş, özünde tamamen devlet-i Aliye’yi korumak amacıyla kabul edilmelidir. Tanzimat projesi düşünürlerinden Fuat paşa bu konudaki fikirlerini şöyle anlatmaktadır: “Geçmiş ile ilgiyi keserek yani gelişme ufuklarına yönelmek zorunludur. Bu potansiyel mevcuttur ama bunun için bütün siyasi ve idari kurumlarımızı değiştirmek mutlaka gereklidir” (Akarlı; 1978:12-15). Akarlı’nın burada bahsettiği değişim gerekliliği temelde İslam’ın güvenliği ve devletin varlığının korunması için gereklidir. Yaşanılan çağın gereklerine uyulabildiği ölçüde varlığın devamlılığı garanti altına alınır. Bu nedenle mevcut durum, dünyadaki çağdaşlarımızın düzeyine göre değiştirilmeli ve geliştirilmelidir.

“Tanzimat döneminin önemli sonuçlarından bir tanesi, siyasi literatürümüze pek çok yeni kavramın eklenmiş olmasıdır. Bu tanımları dört başlık altında toplamak mümkündür.” (Çetinsaya, vd., 2001: 55)

- Medeniyet ve terakki
- Ulûm ve fûnûn
- Kanun ve nizam
- Hürriyet ve meşveret

“Medeniyetçilik kavramı, 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi fikir akımlarının temelini oluşturacaktır” (Çetinsaya, vd., 2001: 56). Tanzimat dönemi açısından medeniyet kavramı kapsayıcı bir genel çerçeve olarak algılanmıştır ve kısaca, Tanzimat düşünürleri açısından medeniyet: “her şeyi barındıran şey”dir.

Tanzimat’ın önemli aydınlarından biri olarak kabul edilen Şinasi, akılcı yapısı, modern düşünce anlayışı ile Tanzimat döneminin ideal aydın tipini oluşturmaktadır. Batı dünyasını canlandıran düşünce adamlarının ‘Osmanlı temsilcisi’ olarak adlandırabileceğimiz Şinasi, Türk Rönesans’ının kurucuları arasında önemli bir yere sahiptir. “Sanatçı ve düşünce adamı sıfatlarını muhafaza eden Şinasi, Tanzimat Fermanı’nı ilan ettiren Mustafa Reşit Paşa’yı devamlı göklere çıkarır. Onun hayata ve olaylara bakışı, Mustafa Reşit Paşa gibidir. Reşit Paşa’nın yetiştirdiği Ali ve Fuat Paşalar bile onun aleyhinde olmasına rağmen Şinasi Reşit Paşa’ya her zaman bağlı kalır” (Dilmen, 1942: 16). Onun için yazdığı Münacat’ta Reşit Paşa’yı ‘medeniyet resulü’ diye niteler. Şinasi’nin Fuat Paşa için yazdığı şiirlerde, Medeniyet ve resul sözcüklerinin bir arada kullanılması oldukça dikkat çekici ve hatta sınırları zorlayan iddialı bir söylemdir. Tanzimat’ın en belirgin özelliğini oluşturan çareyi “Batı Adamı”nda arama eğilimi beklide Şinasi’nin bu iddialı yaklaşımının sebebini oluşturmaktadır.

Tanzimat’ın doğmasına neden olan siyasi ve sosyal koşullar Osmanlı İmparatorluğunun, kendi aydınları tarafından da “HASTA ADAM” olarak algılandığının bir kanıtıdır. Bu hasta adam’ı iyileştirmenin yolu mutlaka batıya yönelmekle mümkündür ve bunun içinde yeni aydın tiplerine ihtiyaç vardır. İşte bu aydın tipi Tanzimat’la birlikte yaratılmıştır. Yaratılmaya çalışılan bu yeni aydın tipi, akla ve insan iradesine inanan, batıl inançlardan uzak, fikirlerini serbestçe ifade eden,

çalışmayı seven, batıya ya da kendi dışındaki dünyaya açık bir insan tipi olarak kendisini var etmeye çalışmıştır. Bu aydın tipine en belirgin şekilde uyan “Şinasi ve Mustafa Reşit Pasa ve Şinasi ile başlayan yeni insan tipi, eski gazi ve alp tipinden farklı bir yapıya sahiptir.” (Kaplan, 2005: 157) Şinasi ile edebiyatımıza giren bu aydın tipi dönemin siyaset, sanat ve edebiyat dünyasına yön verecektir. Şinasi’nin aydın insan anlayışı, “her türlü otoriteden bağımsız hür ferttir (Öztürk, 2001: 217).

“Şinasi, ideal bir Tanzimat aydını olarak oldukça cesur bir atılım yapar. O, beklentilerini topluma mal ederek onun aynası olduğunu düşünür. Ona göre, kurtuluş reçetesi ‘cerrah’ın elindeydi. ‘Hasta adam’a yapılabilecek bir operasyonun başarısı ‘cerrah’ın parmaklarının titrememesine ve hassasiyetine bağlıdır” (Baktır, 2010: 10).

Batılılaşma hareketlerinin yoğunlaştığı Tanzimat döneminde, alafranga yasama isteği, halkın günlük hayatına yön veren önemli bir parametre olarak karşımıza çıkar. Alafranga sözcüğü “İtalyanca *alla frangala*’dan alınmış ve *frenk usulünce* anlamına gelmektedir.” (Finn, 1984: 16). “Bununla beraber, Avrupa üslûbu manasındaki alafranga tabiri, Avrupa’nın Türk usulü manasında XVII. yüzyılda alaturka mukabili kullanılmaya başlanır “ (Enginün, 1995: 15). Osmanlı İmparatorluğunda alaturka ve alafranga kavramlarının 1839’dan sonra sıkça kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Osmanlıda gündelik hayatın alafrangalaşması, aile yapısında önemli değişikliklere neden olmuştur. Osmanlı aile yapısındaki modernleşme yönelimi toplumsal hayatı derinden etkileyen bir değişimdir. Ancak, Tanzimat öncesinde, Türk ailesinin değişime kapalı olduğunu söylemek doğru bir tanımlama olmayacaktır. Tanzimat öncesinde de Avrupa, ilim ve kültür yönünden önemli oranda takip edilmekteydi. Tanzimat öncesi, Batı uygarlığından alınan unsurlar Osmanlı’nın kültürel birikimi ile daha çok harmanlanmaya çalışılmıştır. Ancak Tanzimat döneminde yaşanan en önemli handikap, oluşan yeni aydın tipi içerisinde pek çok kişinin kendisini Batı’nın gerisinde görmesi ve bu nedenle Batıyı sürekli taklit etmeye çalışmasıdır.

Tanzimat döneminde, günlük hayatta meydana gelen bu değişimler, kısa sürede edebiyata da yansımıştır. Tanzimat yazarlarının neredeyse tüm eserlerinde alafranga

hayatın izleri görmek mümkündür. Diğer bir deyişle Tanzimat Yazarları, kahramanlarını hayatın her alanında Batılılaştırırlar. Eserlerde, özellikle hayatın alafrangalaşması ve Batı'yı yanlış anlama teması çokça islenmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâton Bey ile Râkım Efendi* adlı romanında Batılı yaşamaya özenen Felâton Bey tipiyle karşılaşmaktayız. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Felâton Bey ile Râkım Efendi* adlı romanı, “Memlekette Tanzimat’la başlayan züppe ve köksüz insanla, memleket şartlarının yetiştirdiği hakiki münevver arasındaki farkı göstermek isteyen bir roman” (Tanpınar, 1988: 293) diye niteler. Batılılaşmanın yanlış yönleri Felâton Bey ile doğru yönleri de Râkım Efendi ile dile getirilir. Eserin giriş kısmında Felâton Bey’in babasının alafranga yaşamı verilir.

“Osmanlı modernleşme tarihinin birbiri ardına sıralanmış gibi görünen zincirleri içinde, Tanzimat modernleşmesi bir anlamda kendi zıddını doğururken, bir anlamda da kendini tamamlayacak süreci başlatmıştır” (Kocak, vd., 2001: 72) Tanzimat modernleşmesine eleştirel olarak yaklaşan bir gurup elit ve genç yöneticinin oluşturduğu bu hareket, tarihe adını “Yeni Osmanlı Hareketi” olarak kaydettirecektir. I. Meşrutiyet başlığı altında bu konuya tekrar döneceğiz.

“Tanzimat Fermanı’nın önemli gelişmelerinden bir tanesi de, ilk defa bütün tebaa için teminatlar getirilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, bu ferman ile ortadan kaldırılmak istenenlerden biri de Müslim ve Gayrimüslim halkın (yani yönetilenlerin ) zihninde bulunan “ millet-i hâkime” ile “millet-i mahkume” ayrımı olmuştur. Gayri Müslim tebaanın hususi durumu göz önünde bulundurulunca ve Batı’nın Gayrimüslimler adına müdahalelerinin önünün kesilemeyeceği anlaşılınca, yöneticiler, Sultan’ı kamu müesseselerini gittikçe artan bir şekilde sekülerleştirmeye teşvik etmişlerdir” (Erdoğan, 2008: 29).

Gayrimüslimlere tanınan imtiyazlar pek çok çevrede yankı bulmuştur. Özellikle Batılılaşmaya karşı direnen ve bu gelişmelerin halifeliğe zarar verdiğini düşünen önemli bir kesim bulunmaktaydı. “Müslümanlar arasında endişelere sebep olsa da sultan-halife olarak padişah, Şeriat’e göre sadece Müslümanların halifesi olması sıfatıyla yüklendiği vazifeler ile bütün Osmanlı tebaasının eşit derecede

hükümdarı olması sıfatıyla yüklendiği vazifeler arasında daha belirgin bir ayırım yapmaya başlamıştır” (İnalcık, 1990: 38-39).

“Osmanlı imparatorluğunda bu dönemde kurulan idari meclisler, vali, iki kâtip, kadı, müftü, mahalli askerî kumandan ve dört eşraftan oluşmaktaydı” (İnalcık 1973:110). “Şayet vilayette gayrimüslim bir cemaat mevcutsa metropolit ve ileri gelen iki Gayrimüslim de meclise iştirak ederdi. Vilayet meclislerinin tesis edilmesiyle, Osmanlı’daki Gayrimüslimlerin, mahalli idarelerde ilk defa söz hakkı elde ettiklerini görüyoruz” ( Erdoğdu, 2008: 30).

“ Tanzimat döneminde başlatılan, halkın tüm farklılıklarına rağmen kendisini “Osmanlılı” görmesi için bir önemli adım da 1849-50 yılları arasında atılmıştır. Osmanlılığın oluşması için ilk defa, Hıristiyan köylülere devlet topraklarını bizzat kiralama hakkı tanınmıştır” (İnalcık, 1990: 39-40).

### **3.1.2. Islahat Fermanı ve Etnik Yapılanmanın Değişimi**

18 Şubat 1856 günü Bâb-ı Âli’de toplanan binlerce kişinin önünde okunan Hatt-ı Hümayun diğer adıyla Islahat Fermanıdır. Müslüman olsun olmasın bütün uyrukları ilgilendiren bu ferman, bir yandan imparatorluk sınırları içindeki gayrimüslimlerin hakları güvence altına alırken bir yandan da Osmanlı Milleti oluşturma projesinin önemli adımlarını ortaya koymuştur. Bu nedenle Hatt-ı Hümayun, Osmanlı için ‘yeni bir çağın başlangıcı’ olarak kabul edilebilir. Osmanlılı olma yolunda atılan en önemli adımlar şunlardır: Patriklerin siyasi iktidarlarını azaltmak, papazların varidatını kesmek adlî işleri karma Osmanlı mahkemelerine tevdi etmek, Hıristiyan mekteplerini ve kiliselerini, tedris usulü ve öğretmenlerinin seçilmelerini hükümetin teftişi altına almak.

Uzun vadede/dönemde Islahat Fermanı, sonuca bir takım farklı sonuçlara da yol açar. Bir taraftan Hıristiyan uyrukluların ulusçuluk çabalarına destek olurken diğer taraftan da imparatorluğun dağılmasını kolaylaştırır. Sonuçta Tanzimat Fermanı ile başlayan hızlı değişim, Islahat Fermanı’nın ilan ile zirveye ulaşır. Ancak bütün bunlar Osmanlı devletinin dağılma sürecini hızlandırmaktan öteye gidemez.

Şerif Mardin'in tespiti bu konuda dikkate değer bir değerlendirmedir: ona göre "İslahat fermanı, Müslümanlardan İmtiyazlı durumu alıp din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı vatandaşlığı" kurmaya çalışmıştır. Zamanla amaçlanan bu beraberlik ise tersine çevrilmiş, gayrimüslimler ve yabancılar kendilerine sağlanan bu imkânları Müslümanları geride bırakır şekilde kullanmışlardır" ( Mardin, 2004:15).

1864 yılında çıkarılan 9 maddelik Tabiiyet-i Osmaniyye Kanunnamesi, Osmanlı Milleti yaratma projesinin önemli adımlarından bir diğeridir. "Bu kanun ile Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan herkesin Osmanlı vatandaşı olması kabul edilmiştir" (Erdoğan, 1973: 31). Kanun-ı Esasi'nin içerisinde de bu konuya tekrar dönülecektir. Çünkü Kanun-ı Esasi'nin 8. Maddesinde de Osmanlı vatandaşlığı tarif edilir.

### **3.1.3. I. Meşrutiyet Dönemi ve Muhafazakârlık**

Meşrutiyet Osmanlı Devleti'nde 1876 yılında Kanuni Esasi'nin ilan edilmesiyle başlayan döneme verilen addır. Arapça "şart" kökünden türetilmiş olan meşrutiyet kelimesi XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı siyasi literatürüne giren anayasalı ve meclisli saltanat-hilafet rejimi karşılığında kullanılmıştır. Türkçe literatürde Kanuni Esasi'nin ilan edildiği 23 Aralık 1876'dan, Meclis-i Mebusan'ın muvakkaten tatil edildiği 13 Şubat 1878 tarihine kadar ki döneme I. Meşrutiyet dönemi denmektedir.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma hareketlerinden biri olan I. Meşrutiyet, Sultan II. Abdülhamit ve Mithat Paşa ile özdeşleşmiş bir süreçtir. Yeni Osmanlıların desteğiyle Padişah olan II. Abdülhamit, Mithat paşaya vermiş olduğu söz gereğince, 23 Aralık 1876'da Meşrutiyet'i ilan etmiştir" ( Nevzat, 2008: 67). Osmanlı devletinin ilk anayasası olma özelliği taşıyan Kanun-ı Esasi'nin çağdaş bir anayasa olup olmadığı tartışmasına çalışmamız kapsamında girmeyeceğiz. Ancak belirtilmesi şart olan bir nokta vardır ki o da; "Kanun-ı Esasinin belirli bir sistematiğinden uzak hazırlanmış ve 113. Madde ile Padişah'a çok geniş yetkiler vermiş bir kanun olduğudur" ( Nevzat, 2008: 67).



Osmanlı Devletinin modern anlamda ilk parlamentosu olma özelliği taşıyan Meclis-i Mebusan 80 Müslüman, 50 Gayr-i müslim olmak üzere toplam 130 üyeden oluşmaktaydı. İlk toplantısını 19 Mart 1877’de gerçekleştiren Meclis-i Mebusan, son toplantısını 14 Mart 1878’de yapmıştır.

Meşrutiyetin ilanından kısa bir süre sonra çıkan Osmanlı- Rus savaşı, Mecliste görülen azınlıkların ayrılıkçı hareketleri üzerinde önemle durulması gereken hususlardır. “Padişah’ın isteği dışında, meclis tarafından alınan Rusya ile savaş kararı ve savaş sonucu alınan ağır mağlubiyet, meclisin Padişah tarafından feshine sebep olmuştur” (Kocabaş,1995: 72.). “Sultan II. Abdülhamit tarafından dağıtılan meclis ve rafa kalkan Meşrutiyet, Batılılaşma hareketlerinde, aydınlar tarafından ideal olarak kabul edilecek ve batılılaşma idealinin simgesi haline gelecektir” ( Eriş, 2002: 598).

I. Meşrutiyet, batılılaşma ve demokrasi tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olma özelliğini taşımaktadır. 19. yüzyılın Osmanlı toplumunda derin bir kırılmayı simgeleyen Tanzimat sonrasında, modernleşme yanlısı yönetici elit, kendi içinde de önemli sayılması gereken bir bölünme yaşamıştır. Bu konu Tanzimat başlığı altında değindiğimiz “Yeni Osmanlı Hareketi”, sözü geçen kırılmaların yansımaları sonucunda geliştirilen, kurumsal ve siyasi bir yapılanmadan çok bir tutum olarak ve bir duruş olarak kendisini göstermiştir.

Tanzimat’ın en önemli isimleri arasında yer alan Şinasi, Yeni Osmanlı Hareketi’nin de önemli aktörlerinden biri olmuştur. Ancak; Şinasi’nin Avrupa’ya gitmesinden önceki siyasi faaliyetleri ile döndükten sonraki faaliyetleri birbiriyle kıyaslanamayacak durumdadır. Döndükten sonra kendisini daha çok akademik çalışmalara yönelten Şinasi, pek çok arkadaşı ile de arasında mesafe koymuştur.

“Yeni Osmanlıların siyasal alandaki söylem ve çıkış noktalarının da kendi içinde çelişkiler taşıdığını söylemek gerekir. Bir yandan, eskinin ve geleneğin bağrında yaşıyorlardı, bir yandan da, kendilerince ve el yordamı ile yeni olanı,

moderni yakalama çabası içindeydiler. Bir ayakları geleneğin içinde, diğer ayakları ise bu geleneği kırmamanın yollarını arar durumdaydı” (Koçak, vd., 2001: 74).

“Meşrutiyet rejimini tekrar yürürlüğe koyabilmek amacı ile II. Abdülhamid’e karşı başlatılan mücadele fikri, Yeni Osmanlılar tarafından bırakılan tarihi ideale uygun olarak, Jön Türk hareketinin doğmasına ve bu harekete paralel olarak gelişen İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin kuruluşuna sebebiyet vermiştir” (Artuç, 2008: 67).

“II. Abdulhamid’e karşı ilk muhalefet hareketini gerçekleştiren Yeni Osmanlılar, I. Meşrutiyet’in ilan edilmesini sağlamışlardı. Jön Türkler bu özellikleriyle, Yeni Osmanlıların bir kuşak sonraki devamı niteliğindedirler” (Mardin, 1996: 31)

### **3.1.4. II. Meşrutiyet’in İlanı ve Cumhuriyete Nüksedenler**

II. Abdülhamit’in Rusya’yla savaş kararı alması dolayısıyla kapattığı Meclis-i mebusan’ın yeniden toplanmaya davet edildiği 23–24 Temmuz 1908 II. Meşrutiyet’in başlangıç tarihi olarak kabul edilmektedir. Bu konuda tüm tarihçilerin aynı fikirde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak II. Meşrutiyet’in bitiş tarihi konusunda farklı görüşler olduğu belirtmek gerekmektedir. Bu görüşleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi, 20 Ocak 1921 tarihinde Teşkilatı Esasiye kanununun çıkarılması, 23 Nisan 1920’de Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin açılması ya da 1–2 Kasım 1922’de Saltanatın kaldırılması. Başlangıcı net olan ancak değişik tarihlerde bittiği varsayılan tarihi sürece II. Meşrutiyet denmektedir.

“II. Meşrutiyet’in ilanıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğunda bambaşka bir dönem başlamıştır. Yıllardır devlet yönetiminde tek söz sahibi II. Abdülhamit iken bu durum bu tarihten itibaren tamamen değişmiştir. II. Abdülhamit artık yetkilerini Bâb-ı Ali, Meclis-i Mebusan ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile paylaşmak zorunda kalmıştır” (Artuç , 2008: 79).

Bu dönemi doğru şekilde anlayabilmenin yolu, döneme damgasını vuran Jön Türk hareketi ve İttihat Ve Terakki Cemiyetini anlamaya çalışmaktır. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gelişmeler ışığında, özellikle II. Abdülhamit'e karşı başlatılan ve temel hedefi Meşrutiyeti yeniden yürürlüğe koymak olan mücadele süreci, öncelikle, Jön Türk hareketini ve buna paralel olarak İttihat Ve Terakki Cemiyeti'nin kurulması ile sonuçlanmıştır.

“Fransız Devriminin 100. yılında, Mayıs 1889'da, Jön Türk hareketi Askeri Tıbbiye'de gizlice İttihad-ı Osmanî cemiyetini kurmuştur. 1894'te de İttihat ve Terakki adını almıştır” (Moreau, 2008: 11). İdeolojik olarak Jön Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünün korunması ve tebaanın bu bütünlüğe eklenmesi amacıyla Osmanlıcılığı benimsemişlerdi. “İttihat ve Terakki cemiyeti, bünyesinde pek çok farklı ideolojik akım barındırmaktaydı. Ancak bütün bu ideolojilerin arka planlarında ortak olan, Osmanlı Devletini kurtarma fikriydi” (Mardin, 1985: 350).

“Jön Türk hareketinin ilk kongresi, 1902 yılında Paris'te gerçekleştirilmiştir. Yaklaşık 40 delegenin katıldığı kongrede iki farklı görüş ortaya çıkmış ve Jön Türk hareketi ikiye bölünmüştür” (Aytuç, 2008: 69). “Taraflardan biri Jön Türk'lerin en ateşli savunucusu” (Aytuç, 2008: 68). Ahmed Rıza Bey, diğeri ise Jön Türk'lere özellikle fikir bazında destek çıkan Prens Sabahattin'dir. Genel anlamda ise Jön Türk'lerin temel ideolojisi Osmanlı Devleti'nin gittikçe hızlanan çöküş sürecini önlemektir. 1905 yılından sonra Avrupa'daki Jön Türkler'e Osmanlı Devleti'ndeki genç subaylarda dâhil olmaya başlamıştır.

“27 Aralık 1907'de, Ahmet Rıza, Prens Sabahaddin ve K. Malumyan'ın ortak başkanlığında “II. Jön Türk Kongresi” toplanmıştır. Bu kongrede “Osmanlı Muhalifin Fırkaları Kongresi Beyannamesi” yayımlanmıştır. Beynamede yer alan maddeler şunlardır:” (Reyhan, 2008: 113)

- Sultan Hamid'i tahttan feragate icbar (zorlamak)
- İdare-i haziranın esasen tebdili (mevcut idarenin temelinden değişimi)
- Usul-i meşveret ve meşrutiyetin tesisi (Ayan ve Mebusan meclisleri)

1908 yılının Kasım- Aralık aylarında yapılan seçimlerden İttihat ve Terakki Cemiyeti adayları zaferle çıkmıştır. Ancak bu zaferle birlikte bir muhalefette oluşmaya başlamıştır. “İttihat ve Terakki cemiyetinin bu başarısı sonrasında sergilenen en önemli tepki 31 Mart Vakasıdır. 1908 İttihat ve Terakki Cemiyeti başarısının ardından temel gayelerinin Hürriyeti sağlamak olduğunu belirtmiştir. Fakat Temmuz 1908’de hürriyetin gelmesi Müslüman ve Gayri Müslimlerin “hürriyet”e verdikleri mânânın çok farklı olduğunu göstermiştir. Gayri Müslimler ve Müslümanların bir kısmı için hürriyetin anlamı etnik esas üzerine belirli toprak parçası üzerinde otonomi elde etmek veya millî devletlerini kurmaktır. Nitekim Bulgaristan’ın millî devlet olarak 1908’de özgürlüğünü ilan etmesi ve birçok isyandan sonra Arnavutluk’un de aynı şekilde hareket ederek 1912’de millî devletini kurması İttihat ve Terakki Cemiyeti liderleri arasında Osmanlı Devletinin yok edileceği korkusunu yaratmıştır” (Karpas, 2008: 29).

Bu gelişmeler çerçevesinde incelendiğinde görülmektedir ki 31 Mart olayı hem İttihat ve Terakki cemiyetinin kaderini belirlemiş, hem de II. Abdülhamit’in tahttan indirilmesine neden olmuştur. Pek çok değişik tartışmaya sahne olan bu olay için kesin olarak söylenebilecek sözlerden bir tanesi şudur; 31 Mart olayı aynı zamanda ulemanın ikiye bölünmesine yol açmıştır. Bir yanda Musa Kazım Efendi gibi güçlü İttihatçı Şeyhülislâmların karşısında Mustafa Sabri Efendi gibi saltanatı ve eski düzeni savunan Şeyhülislâmları çıkarmıştır. “İttihat ve Terakki Cemiyeti her ne kadar Osmanlılığı ve İslâm’ı birleştirici ilke olarak şeklen korumuşsa da aslında ileriye dönük yeni bir ideolojiyi –Türk Milliyetçiliğini- siyasî kılavuz olarak seçmiştir” (Karpas, 2008: 30).

Jön Türk Hareketi pek çok açıdan araştırmacıların dikkatini çeken bir süreçtir. Bu hareketin kendi dinamiklerini ve sosyal varoluşunu gerçekleştirdiği kültürel ortamı dikkatlice incelemek gerekmektedir. Önceki bölümlerde de bahsettiğimiz gibi her tarihsel süreç kendi gerçekliğini, içinde yaşadığı kültüre göre şekillendirir. Başlangıçlar, sonuçlar ve olayların şiddeti birbirinden farklı da olsa, bazı tarihsel paralellikler ciddiyle üzerinde durulması gereken bir boyuttadır. Jön Türk

Hareketi’de bu açıdan Fransız Devrimi ile ilişkilendirilmektedir. “İngiliz ve Fransız devrimleri ile Jön Türk Hareketi’nin karşılaştırılması bir başka çalışmanın konusu olacak bir çerçevededir ancak şunu belirtmekte fayda vardır: Jön Türk Devrim sürecinde, iktidar Abdülhamid’den Mehmet Reşad’a geçmiştir. “1909 Anayasa değişikliği” olmaksızın, belki sadece hanedan darbesi sayılacak bu değişiklik, anayasa değişikliği vasıtası ile devrimci sonuca ulaşmıştır” ( Reyhan, 2008:128).

“1 Kasım 1922’de 600 yıllık bir saltanat, II. Meşrutiyet de dahil, bütün kurumlarıyla birlikte fiilî ve hukukî olarak tarihe karışmıştır” (Tunaya,1959: 13–14). Ancak II. Meşrutiyet sürecinin, fikrî ve siyasi zemini ve bu zeminde gelişen terminolojisi, Cumhuriyetin kuruluşunun tarihsel zeminini oluşturmuş ve konumuz açısından çok önemli olan, düşünsel yapının teorik temellerini atmıştır.

### **3.1.5. II. Abdülhamit Dönemi**

“Tanzimat döneminde, batılılaşma yönünde yapılmaya çalışılan değişikliklerin Batı fikirlerinin iyi anlaşıldığı ve değerlendirildiği devre Sultan II. Abdülhamit’in devridir diyebiliriz. Bunun sebebi yeni kurulan okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin artması ve padişahın kendisinin Batı’nın ilim ve tekniğini model almasıdır. II Abdülhamit batıcılığı batının tekniğini, idare sistemini ve bilhassa askeri teşkilatını alma olarak anlıyordu” (Mardin, 2008: 15).

Tanzimat’ın getirdiği yenilikler, ne Müslümanları ne de devletin diğer dinlere mensup tebaasını memnun etmemiştir. Bu yenilikler aksine ayrılıkları ve çatışmaları körüklemiştir. “Batılılaşma ve diğer adıyla modernleşme çabaları, kendi karşıtını da beraberinde var eden diyalektik bir oluşum sürecidir. İslâmcıların fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimat’la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun karşısına geçmekte en uygun yol, Tanzimat’ın gizli olarak inkâr ettiği “şeriatın değerlerini” tekrar Osmanlı toplumuna getirmektir. II. Abdülhamit devrini bu gelişmeler açısından değerlendirmek gerekir” (Mardin, 2008: 90-91).

Bunlardan dolayı padişah kendine has bir metot belirlemiştir. “Batının reform isteklerinin genelde onların emellerine hizmet ettiğini Osmanlı toplumuna faydasından çok zararlarının görüldüğünü bilen Padişah, devletin kendi şartlarına uygun reformlar takip etmiştir” (Kocabaş, 1995: 288).

Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Hukuk, Maliye, Baytar Okullarının açılması, Darülfünun’un ıslahı, demir yollarının inşası, fabrikaların kurulması, padişahın batılılaşma politikası olmuştur. Bu konudaki görüşlerini Abdülhamit şöyle ifade etmektedir:

“Avrupa’nın medeniyetini daima takdir ederim ama başkalarını gelişi güzel taklit etmekten hoşlanmadım. Marifet bu medeniyeti kendimize uydurabilmektedir. Ben bu medeniyetin iyi taraflarını sarayıma dahi getirdim. Yıldız’da Cuma, Pazartesi geceleri temsiller, konserler verilmesini emretmişim. Garbın sanatkârlarını sarayımda hem seyrettim, hem de müziklerini dinledim. Avrupa medeniyetinin en iyi taraflarını alıp şark kültürüyle karıştırmak suretiyle meydana gelecek medeniyeti, bizde ancak müstakbel nesiller görebilecektir” (Abdülhamit, 1974: 95).

“Sultan Batının sistemini, tekniğini almak için geliştirdiği Harbiye, Mülkiye, Tıbbiye programlarında bilgili kuşak yetişmiştir. Her üç okulun öğrencileri de, derslerinde işledikleri konuların sonucunda elde ettikleri bilgiler sonucunda, XIX. yüzyıl müspet ilimlerinin Batı’nın esas güç kaynağını oluşturduğunu görmüşlerdir. Böylelikle batıyı, batıda gelişen ilimle bir tutan nesil yetişmiştir. Batıcılığın güçlülükle bir sayılması eski dini değerlerin ancak milletin gücünü arttırdığı oranda önemli olduğu fikrinin yerleşmesine neden olmuştur. II. Abdülhamit’e muhalefet ederek uzun yıllar Avrupa’da yaşamış olan Ahmet Rıza Bey ve Abdullah Cevdet bu şekilde bir düşüncenin etkisinde kalmış kişilerdir” (Mardin, 2008: 16).

II. Abdülhamit döneminde Batılılaşmanın diğer bir unsuru da, ona olan muhalefettir. Padişah’ın tek başına yürüttüğü şahsi idaresine karşı muhalefetin gitgide artması gecikmemiştir. Özellikle, Abdülhamit’in uyguladığı jurnal politikası muhalefetin yeraltına inmesine sebep olmuştur. Abdülhamit’e yapılan muhalefetin

basında Padişahın yönetimine son vermeyi gaye edinen İttihat ve Terakki adını alacak olan Terakki ve İttihat Cemiyeti gelmektedir. “Bu Cemiyet, Askeri Tıbbiye öğrencileri olan İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Kafkasyalı Mehmet Reşit, Bakülü Hüseyinzade Ali ve Diyarbekirli İshak Sükuti tarafından kurulmuştur. Cemiyeti kuranlar memleketin içinde bulunduğu durumu, hükümetin idare sisteminde, milletin kaderinin Padişah’ın tek başına elinde bulundurmasına bağlamış ve memleketin kurtulması için meşrutiyetin kurulması gerektiğine inanmışlardır” (Kuran,2000: 45.).

Bu hareket kısa zamanda İstanbul’da bulunan yüksek devlet okullarında okuyan öğrenciler arasında yayılmıştır. Yapılan kovuşturmalar ve sürgün cezaları da cemiyetin faaliyetlerini durduramamıştır. Bu sırada Bursa’da maarif müdürü olan Ahmet Rıza Bey Paris’te açılan sergiyi gezme bahanesiyle yurt dışına çıkmış Fransa’da Meşveret Gazetesini çıkarmaya başlamıştır. “Cemiyetin üyeleri birer birer yurt dışına çıkarak, Ahmet Rıza Bey’in Meşveret Gazetesi’nin etrafında toplanmışlardır” (Ülken, 1966: 178).

“Bu arada Abdülhamit’e sunduğu layihaları dikkate alınmayan Mizancı Murat Bey’de Avrupa’ya gitmeyi tercih etmişti. O tarihte Ahmet Rıza Bey Jöntürkler’in reisi sayılıyordu. Doktor Nazım hesap islerine bakıyor ve Çürüksulu Ahmet Bey de Ahmet Bey’in yardımcı konumda çalışıyorlardı. Ahmet Rıza Bey ile görüşen Murat Bey görüşmeden memnun kalmamıştı. Soğuk davranan Ahmet Rıza Bey’in Mizancı Murat Bey’i kendine rakip saydığı söylenebilir. Bir ara Mısır’a gidip orada Mizan Gazetesini çıkarmıştır. Osmanlı yönetiminin girişimleri sonucu oradan çıkarılan Murat Bey tekrar Paris’e dönmüştür. Paris’e bu gelişinde Kaymakam Şefik Bey, Doktor İshak Sükuti, Süleyman Nazif, Doktor Şerafeddin Magmumi ve Ali Kemal gibi yeni yüzlerle karşılaşmıştı. Bu gençler Murat Bey’in Paris’e gelişine Ahmet Rıza Bey’in kendini yükseklerde görmesi nedeniyle çok sevindiler. Yapılan toplantıyla Mizancı Murat Bey başkan seçilmiş, idare mekanizması kontrollü bir sekle sokulmuştur. Bu gelişmeler neticesinde Ahmet Rıza Bey cemiyetten ayrılarak Meşveret Gazetesini kendi arzusu dâhilinde yayınlamaya başlamıştır” (Kuran, 2000: 57)

“Muhalefetin yurt dışındaki gelişmesini engellemek isteyen Sultan Abdülhamit, Damat Ahmet Celalettin Paşa’yı göndererek, Mizancı Murat Bey’i belli şartların kabulü halinde İstanbul’a dönmeye razı etmiştir. Anlaşmaya göre zindandaki siyasi tutuklular affedilecek, sürgündekiler yurtlarına geri döneceklerdi. Bu şartlar dâhilinde Mizancı Murat Bey 1897 yılında İstanbul’a dönmeyi sahsı adına uygun buldu. Bu olay üzerine Jöntürkler’in çoğu Abdülhamit’e sığınmaya mecbur oldular. Bu olay Jöntürk hareketini olumsuz etkilediği söylenebilir” (Kuran, 2000: 76).

1899 yılında Damat Mahmut Pasa ve oğulları Lütfullah ve Sabahattin Bey’in Avrupa’ya kaçışları Jöntürk hareketine yeni bir ivme kazandırmıştır. Prens Sabahattin Bey, görüşleriyle Avrupa’daki Türkler arasında birlik sağlayamadıysa da hareketin yeniden toparlanması açısından çok faydalar sağlamıştır.

### **3.2. Prens Sabahaddin ve liberalizmin Türkiye’de Doğuşu**

Prens Sabahaddin, II Abdülhamit’in kız kardeşi olan Seniha Sultan’ın Oğludur. İyi bir eğitimden geçen Sabahaddin, Paris’te bulunduğu dönemlerde Sorbonne’da kimya, biyoloji ve tıp ile ilgili dersler almıştır.

“Prens Sabahaddin’in büyüdüğü dönemlerde, II. Abdülhamit yönetimine karşı başlatılan Jön Türk Hareketi başta Fransa olmak üzere bazı dış merkezlerde örgütlenmekteydi. Damad Celalettin paşanın oğullarını da yanına alarak Fransa’ya kaçması Sabahaddin’in hayatını değiştirmiştir. Bu kaçış ile birlikte Prens Sabahaddin, Jön Türklere katılarak entelektüel mücadelesine başlamıştır” (Reyhan, vd., 2001: 146).

“Birinci Jön Türk Kongresinde ki tartışmalar iki merkezî tema etrafında yoğunlaşmıştır: devrimci askeri güçlerin kullanılması ve yabancı devletlerin müdahalesi. Bu maddelerden birincisinde anlaşmazlık çıkmaz. Ancak, deyim yerindeyse kıyamet ikinci maddede kopar: “Osmanlı Liberalizmi” ile “Türk Milliyetçiliği” karşı karşıya gelir. Prens, dış güçlerin müdahalesini desteklerken, Ahmet Rıza ve ileride “ittihatçılar” olarak anılacak gurup, böyle bir müdahalenin



Osmanlı hükümlerlik haklarını ihlal etmek anlamına geldiğini düşünerek şiddetle karşı çıkmışlardır” (Durukan, vd., 2001: 145-146).

Kongrede bir birlik sağlanamayınca, Sabahaddin Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti’ni kurar. Rakipleri de Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti çatısı altında örgütlenirler. İstanbul’a döndükten sonra, İmparatorlukta etkili olan İttihat ve Terakki yönetimi tarafından baskı altına alınan Sabahaddin pek çok şeyde hedef olarak gösterilir. “İttihat ve Terakkiye yakın basın mensupları, özellikle Adem-i Merkeziyet prensibinin anasır’ın politikası olduğunu yazarak, halkı kışkırttığını ve nihayet 31 Mart Vakasının destekleyicisi olduğunu söylerler” (Durukan, vd., 2001: 148)

Osmanlı siyasi Kültüründe ve siyasi ideolojisinde değişmesi gereken iki temel konu vardır.

- Siyasi iktidarın halk üzerindeki tahakkümünü kısıtlamak (Bu şekilde bölgesel sorunlara anında ve yerinde müdahale edilebilecektir).
- Muhafazakâr memurlar yerine girişimci memurlar kullanılarak ekonominin “Şahsi Teşebbüs” modeline göre düzenlenmesi.

“Prens Sabahaddin, İttihat ve Terakki’nin kurucuları gibi, Osmanlı İmparatorluğu’nu kurtarma noktasında hareket ediyordu; fakat ona göre imparatorluğun zaafını meydana getiren, bir tür “hürriyetsizlik”ti. Her şeyin devlete bağlı olarak, devletin izniyle ya da baskısıyla yapıldığı bir ülkede kişilerin kişisel yeteneklerini göstermesi mümkün değildi. Hatta o ülkedeki çeşitli birimlerin, grupların da ülkeye bağlanması mümkün değildi. Yapılması gereken, Türkleri memuriyet tutkusundan kurtarmak, kabiliyetlerinin gelişmesini sağlamak ve imparatorluğun içindeki alt din ve kültür gruplarına kendi kimliklerini geliştirecek siyasi imkânlar tanımaktır” (Mardin, 2008: 99–100).

“Batıdaki gelişimlerin aksine, bir burjuva devrimi gerçekleştirecek altyapıyı Osmanlıda bulamayan Prens Sabahaddin, bu reformu sosyal ilim metodu aracılığı ile

yapay olarak gerçekleştirmek istemiştir” (Reyhan, vd., 2001: 150). Çünkü Sabahaddin’e göre, yönetim şeklinin isminin ne olduğu önemli değildir. Önemli olan toplumsal yapı değiştirebilmektir.

Prens Sabahaddin’in en çok tartışılan fikri Adam-i Merkeziyet prensibi olmuştur. Bazı araştırmacılara göre bu fikir ilk olarak Mithat Paşa tarafından zikredilmiştir. Osmanlılık anlayışının temelini oluşturan bu fikir aynı zamanda İttihat ve Terakki ile çatışma yaşanan nokta olmuştur. Bu yaklaşım ile Sabahaddin’in vurgulamak istediği temel anlam, merkezi olmayan bir idare biçimidir.

Batı ülkelerine olan hayranlık ve ilginin yaşandığı Tanzimat döneminde, pek çok düşünür gibi batı ülkelerinden etkilenmiş ve onları model olarak kabul etmiştir olan Sabahaddin’e göre; Osmanlı İmparatorluğu için en uygun model İngiltere modelidir.

### **3.3.Osmanlı İmparatorluğunda Temel Düşünce Akımları**

#### **3.3.1. Osmanlılık**

“İmparatorluk dahilinde yaşayan farklı dinsel ve etnik gurupları tek bir “Osmanlı Milleti” olarak kabul eden ve bu unsurları ortak İmparatorluk ideali çerçevesinde birleştirme yaklaşımına Osmanlılık denmektedir” (Somel, vd., 2001: 88).

Osmanlı İmparatorluğu diğer devletlerden farklı olarak, çok sayıda ve çok çeşitli dinsel ve etnik gurubu sınırları içerisinde barındırıyordu. Dini bakımdan farklı pek çok inancın yaşadığı Osmanlı’da, İslam siyasal düşüncesi, devletin kimliğine, hukukuna ve toplumsal yaşantıya yansımaktaydı. Halifelik ünvanını taşıyan Osmanlı, hukuksal olarak İslam Şeriatı ile yönetilmekteydi.

Gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit koşullarda yaşamadıkları bilinen bir gerçektir. Örneğin Tevrat ve İncil’e inanan Musevi ve Hıristiyanlara “Ehli Kitap” denilmekte ve İslami siyasal düzenin hükümlerini kabul etmeleri koşuluyla kendilerine yaşam hakkı tanınmaktaydı. Ancak siyasal ve ekonomik açılardan

Müslümanlarla eşit bir konumda değillerdi. “Hıristiyan ve Museviler gayri Müslim olmaları dolayısıyla Cizye vergisi veriyorlardı” (Somel, vd., 2001: 89). Bu konuda tüm gayrimüslimlerle ilgili ayrıntılı bilgi vermeye konumuz çerçevesinde gerek bulunmamaktadır. Ancak görülmesi gereken temel gerçek; büyük topraklarda yaşayan birbirinden farklı bu kadar geniş bir kitleyi bir arada tutmak ve yönetmek oldukça zor bir iştir. İşte Osmanlılık düşüncesi tamda bu büyüklük ve çeşitlilikten kaynaklanan zorluklardan doğan sorunlara yönelik geliştirilmeye çalışılmış bir yaklaşımdır.

İttihat ve terakki cemiyetinin Osmanlılık fikrini benimsiyor olmasının altında yatan gerçek sebep, Osmanlı İmparatorluğu’nun çok uluslu bir devlet yapısına sahip olmasıdır. Çok uluslu bir yapıda meydana gelen sosyal, politik ve kültürel sorunları, ulusçuluk fikri ile çözmek mümkün değildir. Böyle bir ortamda ulusçuluk, farklı ulusların birbirlerinden ayrılması veya çözülmesi üzerinde bir etki yaratabilir.

“Osmanlılık düşüncesi etrafında toplanan kişilerin o günlerde yaptığı “İttihat-ı Anasır” açıklaması bu konuyu özetlemektedir. “İttihat-ı Anasır” İmparatorluk sınırları içerisinde yaşamakta olan dinî ve etnik/ulusal gurupların birliği demektir” (Ünüvar, vd., 2001: 131).

Osmanlılık düşüncesi dört farklı tarihsel süreçte gelişme göstermiştir:

- 1830-1875 Bab-ı Âli’nin otoriter merkezîyetçi siyaseti: Bu dönem Osmanlılığı ayrılıkçı hareketler karşısında alınan bir dizi önlem niteliğindedir. Osmanlı siyaseti ilk defa dinsel cemaatleşmeyi fark etmiş olsa bile bunu tam kavrayamamış ve kısmen tedbirler almıştır. Osmanlılığın ilk yazılı belgesini Osmanlı modernitesinin “Manga Carta”sı olan Gülhane hatt-ı Humayunu’nda bulmaktayız.
- 1868-1878 Yeni Osmanlı muhalefeti ve Meşrutîyetçi pragmatizm çerçevesinde Osmanlılık düşüncesi: Batılı güçlerin dayatmalarının giderek artması sonucunda uygulandığına inanılan Tanzimat dönemi otoriter merkezîyetçi siyasetine karşı, Osmanlılık anlayışının dönüşümüdür. Osmanlılık

anlayışının en kapsamlı metni olarak kabul edilen Kanun-i Esasi bu dönemde yayınlanmıştır. Ayrıca bu metinde resmi olarak “Osmanlıcılık” tanımı yapılmıştır.

- II. Abdülhamit mutlakıyetine karşı Jön Türk muhalefesinde görülen Osmanlıcılık: Bu süreçte birbirinden farklı pek çok Osmanlıcılık anlayışı gelişmiştir. Bunlardan bir tanesi olan, Prens Sabahaddin’in Liberalizm ve Osmanlıcılık sentezi, merkeziyetçilikten Adem-i Merkeziyetçiliğe dönüşmüş bir Osmanlıcılık anlayışını sergilemektedir.
- II. Meşrutiyet dönemi Osmanlıcılık düşüncesi: İttihat ve Terakki cemiyetinin merkeziyetçi ve Türkçü yaklaşımları karşısında, muhalifler tarafından benimsenen ve çoğulculuğu destekleyen bir Osmanlıcılık yaklaşımı bu dönemde taraftar bulmuştur (Ünüvar, vd., 2001: 93).

Osmanlıcılık fikrinin Türk tarihi açısından en önemli katkısı “Vatandaş” tanımının ilk defa kullanılmaya başlanmasıdır. 19. yüzyılın ilk yarısında başlayan Osmanlıcılık akımının özelliği din ve ırk farkı gözetmeden herkesi yasalar önünde eşit hale getirmek hedefiyle ortaya çıkmasıdır.

Tarih boyunca kendisini padişahın tebaası olarak gören insanlar, artık devletin vatandaşı olarak tanımlanmak istenmekteydi. Bu noktada ortaya çıkan önemli bir husus “vatandaşlık” tanımının “vatan” tanımını içinde barındırıyor olmasıdır. Osmanlı vatandaşı yaratmak isteği aynı zamanda vatan ve vatan sevgisi yaratma gereğini doğurmuştur. “Vatan sevgisi edebi eserler aracılığı ile halka yansıtılmaya başlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nda vatan kavramının gerçek anlamda politik bir biçim içinde şekillenmesi ve ifade bulması Namık Kemal’in ünlü Vatan oyununda olmuştur. Bu oyun, günümüzde bile, Türk milliyetçiliğinin temel taşlarından biri olarak görülmektedir” (Karpas, 2006: 429-432-433).

### 3.3.2. İslamcılık

“Kökleri Osmanlı İmparatorluğunda II. Mahmut dönemine kadar uzanan Osmanlı Milleti oluşturma hedefi Tanzimat döneminde en yüksek düzeye ulaşmıştır”

(Efe: 2008, 245). Ancak Osmanlı İmparatorluğu da dünyadaki diğer tüm devletler gibi tarihsel olaylardan ve değişimlerden etkilenmiştir. Tanzimat dönemine denk gelen Fransız İhtilali bu açıdan es geçilemeyecek bir öneme sahiptir.

“1789 Fransız İhtilalinden esinlenen ayrılıkçı-milliyetçi hareketlerin etkisiyle milliyetçilik hareketlerinin hız kazanması ile bu politikaların tutmayacağı anlaşılmış ve terk edilmiştir” (Efe: 2008, 245).

Bir topluluğu ya da toplumu bir arada tutmanın ve ortak hareket alanları yaratmanın temel bazı teorik dayanakları bulunmaktadır. Bu dayanaklardan biri de Dindaşlık'tır. “Meşrutiyet dönemi bu açıdan oldukça önemli bir tarihsel süreçtir. Osmanlı milleti yaratma projesinin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra, devlet ve bir kısım aydınlar Osmanlı Devleti'nin varlığının devam etmesinin ancak Müslüman milletlerin birleşmesi ve dayanışmasından geçtiği düşüncesine varmışlardır” (Efe: 2008 , 245).

Bu yaklaşım bir bakıma Tanzimat dönemi Batılılaşma hareketinin düşünsel temellerine bir karşı koyuş olarak nitelendirilebilir. Çünkü Tanzimat döneminde başlayan ve pek çok Gayrimüslimin Müslümanlarla eşit ve hatta üstün konuma gelmesine neden olan değişiklikler, Müslüman halkın büyük tepkisiyle karşılanmış ve hatta sonuç olarak İttihat Terakki Cemiyetine karşı 31 Mart Vakası'nı doğurmuştur.

“Bir ideoloji olarak İslâmiyet esas itibariyle Araplara yöneltilmiş ve onların Osmanlı Devleti'ne tam anlamıyla bütünleşmeleri amacıyla kullanılmıştır” (Karpat, 2006: 434).

“1840'lardan itibaren İslamcı eğilimlerin şekilsiz fakat ısrarlı bir biçimde görülmeye başlandığını söyleyen Şerif Mardin Türkiye'de Din ve Siyaset kitabında durumu şu şekilde tanımlamıştır: 1870'ten sonra Türkiye için “Batıcılık” yerine “İslami Model” öneren düşünürler kümesinin oluştuğunu Basiretçi Ali diye bilinen Ali Efendi'nin gazetesinde İslamcılığı desteklemektedirler” (Mardin, 2008: 16).

II. Abdülhamid zamanında kurumları ıslah politikasının yanında Panislâmizm adı verilen, çok zaman yanlış bir şekilde değerlendirilen bir politikanın geliştirildiğini görüyoruz. “II. Abdülhamid, kendi devrinden önce şekillenmeye başlayan “İslâmcılık” hareketlerini hem iç ve hem de dış politikasında kullanmıştır. Bu politikanın başından beri bazı devletler tarafından desteklendiğini gösteren işaretler vardır. Örneğin, Orta Asya Müslümanlarının Rusya karşısındaki durumunu devamlı olarak inceleyen Basiret gazetesinde bu eğilimin Almanya tarafından desteklendiğini gösteren ipuçları vardır” (Mardin, 2008: 92).

“Aslında II. Abdülhamid devri Panislâmizm’inin iki ekseni vardır. Bunlardan biri, Osmanlı Müslüman tebaasını “İslâm” bayrağı altında toplama çabasıdır. Bir diğer eksen, dış ülke Müslümanlarının Halifelik makamı etrafında toplanmasıydı” (Mardin, 2008: 93).

II. Abdülhamid’in Pan-İslâmcılığı ne Pan-Slavizme karşı bir politika, ne de bütün dünya Müslümanlarını birleştirmek gibi bir hayaldir. “Realist bir politikacı olan II. Abdülhamid’in Pan-İslâmcılığı, Arap şeyhlerine, mehdîlere, Mısır hidivlerine, Mısır, Suriye ve Yemen’deki Arap ayrılıkçı akımlarına karşı bir Pan-İslâmcılıktır. Bunların dışındaki çevrelere doğru yaptığı hareketler, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki büyük İslâm dünyasında Osmanlı hilâfetinin prestijini sağlayacak eylemlerdi. Bu dönemin “Arapçılık”, Arap şeyhlerini yatıştırma tutumu, şaşalı sürre alayları düzenlenmesi, Afrika tarikatlarına itibar edilmesi gibi özellikleri, hep bu çabaların görünüşleridir” (Berkes, 2008: 364).

“19. yüzyılda başlayan İslâmcılık görüşü kurtuluş savaşı yıllarında da halk üzerinde oldukça etkili bir örgütlenme mecrası olmuştur. Halkın bu süreçte birlik ve beraberlik içerisinde hareket etmesini sağlayan kurumlar, yöneticilere göre halka daha yakın olan İslâmi kurumlardır. Ancak Cumhuriyet’in Laikliğe doğru atılan adımlarla birlikte etkisi zayıflayan bu kurumlar, 1945 yılına kadar geri planda kalmışlardır. Ancak bu geri çekilme ortadan kalkma anlamına gelmemektedir. Bu ara kesimde dinin kendisini sürdürmesi, üç odak noktada olmuştur. Bunlardan birincisi “Kültür Muhafazakârlığı” , ikincisi tarikatlar, üçüncüsü ise dini modern toplumlarla

bağdaştırarak aynı zamanda onu yeniden canlandırmaya çalışan akımlardır” (Mardin, 2008: 30).

İslâmcılık anlayışı, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte yukarıda bahsettiğimiz üç alanda varlığını sürdürmüş ve kendisini dönüştürmüştür. Bu alanlarla ilgili kısa bilgiler vermenin çalışmamız açısından yeterli olacağını düşünmekteyiz. Tarikatlar, Nurculuk ve Entelektüel Tasavvufçuluk kısaca şu şekilde özetlenebilir ( Bu konuda Şerif Mardin’in Türkiye’de Din ve Siyaset kitabı kaynak olarak kullanılmıştır). Cumhuriyet yıllarında Şeyh Sait isyanı ve Menemen olayı, Nakşibendîleri Cumhuriyetin tam karşısında görülen güçler arasına sokmuştur. Fikirsell varlığını devam ettiren Nakşibendîlik, Mehmet Zahid efendi aracılığı ile günümüz Milli Selamet partisi önderlerini etkilemiş ve etkinliğini devam ettirmiştir.

Müceddidî Nakşibendîlikten çıkarak ve II. Meşrutiyet zamanındaki düşüncelerden de etkilenererek, halk tabakalarına yönelmiş, fakat Ehl-i hadis’in bağınazlığını içermeyen iman tazelemeye çalışan bir hareket de Bediüzzaman Said Nursî’nin (1873-1960) şekillendirdiği “Nurculuk” hareketidir. 1925’ten sonra Şeyh Sait isyanına katıldığı gerekçesiyle Isparta’ya gönderilen Said Nursi, tarımsal bir alanda yaşayan ve gerek Cumhuriyet laikliğine, gerek yeni açılan dünyaya katılmakta zorluk çeken bir toplum kesitinde etkili olmuştur. Nurcular 1973’te Milli Selamet Partisi’ni desteklemişler fakat daha sonra desteklerini Adalet Partisi’ne vermişlerdir.

Şeriat ile mistisizmin sentezini yapmaya çalışan ve ilginç bir toplumsal girişim olan Entelektüel Tasavvufçuluk, İslamcılık hareketinin tamamen içinde sayılmaz. Bu dönemde ortaya çıkan bu oluşumlar, 1940’lı yıllardan itibaren Atatürk devri laikliğini yumuşatmaya çalışmışlardır.

### **3.3.3. Milliyetçilik/Türkçülük**

“Milli topluluklar eşi benzeri olmayan, kendilerine özgü oluşumlardır. Özlerini unutmuş, bir gerileme sürecine girmiş olabilirler. Ama bu eski doğal, otantik hallerine dönmeyecekleri anlamına gelmez. Milleti oluşturan bireyler kendi

kaderlerini tayin edebilmelidir(bu en yüce siyasi değerdir) ve bir vatandaşlar bütünü olan millet, kendi devletini kurabilmelidir” (Özkırımlı, 2008: 49).

Ulusçuluk akımlarının etkili olduğu bir dönemde, İmparatorluk içindeki zayıflamayı durdurmak konusunda, Osmanlıcılık ve İslamcılık hareketlerinin yetersiz kaldığını düşünen İttihat ve Terakki üyeleri Türkçülük fikrinin üzerinde daha fazla durmaya başlamışlardır. “İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük, katı sınırlarla birbirinden ayrılan kesimler tarafından temsil edilmemiştir. Özellikle İslamcılık ve Türkçülük arasında devamlı bir ilişki vardır ve bu ilişkiden, birbirlerini hem zihni hem de siyasi olarak etkilemiş anlamlı bir terkip ortaya çıkmaktadır” (Ünüvar, vd., 2001: 132).

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin politikaları ile Cumhuriyet dönemi ulus-devlet inşa etme çabalarının olduğu dönemdeki milliyetçilik arasındaki bağ ve benzerlikler üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur. Bu konuda Kemalist Modernleşme ideologlarından biri olan Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak fikirlerinden bahsetmek gerekir.

“İmparatorluğun sona eriş süreci içerisinde, din etkeni giderek önemini yitirecektir. Muasırlaşma, zamanla diğer öğelere ağır basacak ve hatta İslamlaşma ile çatışmaya bile girecektir” (Ünüvar, vd., 2001: 136). Ancak Türkçülük için durum biraz daha farklı olmuştur.

“İttihat ve Terakki cemiyetinin kendi kararsızlık ideolojilerinin bir dayanağı olan milliyetçiliğe kurtuluş ümidi olarak sarıldıklarını, Kemalistlerin ise milliyetçiliği kendi modernleşme ideolojilerinin asli unsuru saydıklarını söylemek abartılı olmayacaktır” (Ünüvar, vd., 2001: 140). Bu çerçevede, ekonomik hayatın Türkleştirilmesini de bir kurtuluş ve devleti toparlama fikri olarak algılayan ittihat Terakki Cemiyetine karşılık, Kemalistler, ekonomiyi de ulus-devlet yapısının isteği doğrultusunda şekillendirmeyi bir temel doğru olarak kabul etmişlerdir.

“Mehmet Özden'in makalesinde belirttiği gibi: Meşrutî dönem Türk milliyetçiliği, tarihsel ve siyasal zamanla olan ilişkisi çerçevesinde dönemin



kendisini andıran bir yapıdadır. Eski ve yeniden, Osmanlı ve Cumhuriyet'ten kısaca araftan izler taşır. O zamanlar “Türk”, Cumhuriyet devrinde ise “İslam Ümmeti” ibareleri rahatsızlık yaratmışken, “Asri Türk” ibaresi ise Cumhuriyet'in makbul modernlik kodunu oluşturmuştur” (Özden, 2008: 116).

### **3.4. Cumhuriyetin İlanı Ve Toplumsal Değişimler, Kırılmalar ve Süreklilik Çerçevesinde Muhafazakâr Yapılanma**

“Cumhuriyet'in kuruluşu ile ilgili ön bir tarihsel hatırlatma yapmak bu konuyu irdelememize yardımcı olacaktır. Çünkü Cumhuriyet'i kuran kadro, Osmanlı mirasıyla bütün bağların koparılarak zihniyette radikal bir dönüşüm sağlamayı, yeni bir “milli kimlik” inşasının tek yolu olarak görmekteydi” (Ayvazoğlu, v.d.,2009: 509). Bu nedenle Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte pek çok kurum, radikal bir kesinlikle ortadan kaldırıldı. Ayrıca bu değişikliklerin tarihsel yakınlıkları ve radikallikleri bize şunu göstermektedir ki: Cumhuriyetçi anlayış, geçmiş ile bağlarını temelli olarak keserek bir “yeni” oluşturma çabası içerisindedir. Bu açıdan birkaç önemli tarihsel değişimin isminden bahsetmekte fayda vardır.

- 1 Kasım 1922 Saltanatın kaldırılması
- 29 Ekim 1923 Cumhuriyetin ilanı
- 3 Mat 1924: Hilafetin kaldırılması, medreselerin kapatılması, eğitimin devlet tekeline alınması
- 1924 Şer'i mahkemelerin lağvedilmesi
- 1925 tarikatların yasaklanması
- 1926 İsviçre medeni kanununun kabul edilmesi
- 1928 Latin alfabesinin kabulü

“Geçmişe ve İslami çağrışımlara tamamen uzak olan Latin harflerinin kabulü, Cumhuriyetçiler açısından aynı zamanda yeni fikirlerle yetişecek yeni nesiller anlamını taşımaktaydı. 1928 yılında gerçekleştirilen harf inkılâbı, tarihsel açıdan çok kritik ve bilhassa radikal bir inkılâptır. Çünkü: Başka hiçbir milletin tarihinde görülmemiş ve görülmeyecek bir hızla, küçük bir azınlık dışında, bütün halk okur-

yazar olmaktan çıkmış, kitap, gazete, dergi tirajları sıfırlanmış, hattatlar, mürettipler, musahhihler, hanendeler, sazandeler vb. işsiz kalmıştır” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 510).

Birinci Dünya Savaşı'nı takiben başlayan Kurtuluş savaşı, Osmanlı yönetiminin işgalcilerle kurduğu ittifak nedeniyle, Osmanlıda etkili olan ve fikir hayatını şekillendiren siyasi hareketlerin tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Savaş bitiminde, bu hareketleri tasfiye etmeye çalışan Cumhuriyetçilerin karşısına, “milliyetçi ortam içinde doğan cumhuriyetçi muhafazakârlık” ( İrem, 2009: 108) anlayışını benimseyen yeni bir gurubu çıkarmıştır. Cumhuriyetçi muhafazakârlar, Aydınlanmacı bir ideolojik yapılanma hedefiyle hareket eden Kemalizm'i, genel aydınlanma eleştirisi çerçevesinde gündeme gelen “akıl ve akılcılık” temelleri üzerinden de eleştireceklerdir.

Osmanlı dönemindeki batılılaşma hareketleri ile Cumhuriyet döneminde yapılanlar birbirinden oldukça farklıdır. Cumhuriyet inkılabları geçmişe oranla çok daha radikaldir. “Cumhuriyet dönemi yenilikçi anlayış, bir taraftan yeniyi kurarken, diğer taraftan da eski olan ve işe yaramayacağı düşündüğü her şeyi ortadan kaldırmaktadır. Bu yaklaşımdaki radikallik, sonuçta muhafazakârların kendilerini saklamasına ve yer altına çekilmesine neden olmuştur. Resmen yasaklamak mümkün olmasa da, resmi ve yarı resmi yasaklar birikimi muhafazakârlığı enikonu yasak hale getirmiştir” ( Belge, vd., 2009: 98).

Türk muhafazakâr yapılanması, çok değişik evreler geçirmiş olmakla birlikte, bazı dönem ve kişiler özellikle ön plana çıkmıştır. Bu açıdan Osmanlı İmparatorluğunun son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında adından sıkça bahsettiren ve şu ana kadar devam eden muhafazakâr yapılanmaların düşünsel temelini oluşturan kişi Bediüzzaman Said Nursi'dir. Said Nursi, Türk muhafazakâr yapılanması içerisinde önemle üzerinde durulması gereken ve pek çok tarihsel olayı anlamamıza yardımcı olacak önemli bir kişidir. “Türk ilericilerini sürekli bilgisizlik ve sapkınlıkla suçlayan Said Nursi, 1925 Kürt isyanında parmağı olduğu suçlamasının ardından Türk yetkilileri tarafından Batı Anadolu'nun küçük bir kasabasına zorunlu olarak gönderilmiştir. Bu küçük kasabada, çok geçmeden, Kur'an

tefsirleri ve vaazları sayesinde büyük bir taraftar kitlesi toplamayı başarmıştır” (Mardin, 2008: 169).

Her toplum, kendisini meydana getiren özel toplumsal değişkenlere bağlı olarak şekillenir. Ortadoğu’da ki sosyal yapılanmanın temel yapıtaşını aşiretler oluşturmaktadır. Aşiretler kadar etkili olan bir diğer yapı ise cemaatlerdir. Said Nursi ve başka pek çok kişi, bu yapısal gerçeklik çerçevesinde bir siyasi veya dini örgütlenme gerçekleştirmişlerdir. Bu durum, modernleşme, muhafazakârlık, liberalizm vb. bütün sistemler için kabul edilmesi gereken bir gerçektir.

“İslami ideoloji, Cumhuriyet açısından baskılanması ve kontrol altına alınması gereken bir düşünceydi. Çünkü bu düşünce, insanları Cumhuriyetin temellerinden birini oluşturan Milliyetçilik değerlerinin dışında değerlerle bir araya getiriyor ve bu değerlere bağlıyordu. Bu nedenle, Cumhuriyet’in “laiklik” üstüne vurgusu, kısmen kararlı bir biçimde benimsenen milliyetçiliğin bir gereği idi” (Belge, vd., 2009: 99). Türkiye’de ki laiklik anlayışının ayrıntılarına girmeden şunu belirtmemiz gerekmektedir: “Laiklik, dünyanın batısında din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelmekteyken, Türkiye’de, dinin devlet kontrolünde ve devlet eliyle yürütülmesi anlamına gelmektedir. Murat Belge’nin de belirttiği gibi; laiklik Türkiye’de dinin devlet denetimine alınması anlamına gelmektedir. Dini merkeze alan bir muhafazakârlık, “Cumhuriyet’e karşı”, düşman bir ideoloji olarak görülmüş ve siyaset alanında bir platform kurulmasına izin verilmemiştir” (Belge, vd., 2009: 99).

“Ulus-devlet tasarlarken yakın geçmişinden uzaklaşan inkılâpçı Cumhuriyet, zamanını baştan kurar; “yeni başlangıç yapma düşüncesi ile kendini milatlaştırır” (Bora, 1998: 56). “Bu yeniden inşa sürecinde oluşturulmak istenen yeni yapılardan bir tanesi de “Yeni Türk Halkı” tipidir. Bunu başarmanın yolu ise “milli kimlik” anlayışının geliştirilmesidir. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi için, 1930’larda “Türk Tarih Tezi” ve Güneş Dil Teorisi” adında iki yeni ideoloji ortaya çıkarılmıştır” (Mardin, 2008: 66).

Cumhuriyet döneminde yapılan reformlar Türk Devrimi olarak adlandırılmaya çalışılsa da, bu reformlar pek çok kesim tarafından eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin temelinde statükodan duyulan rahatsızlık bulunmaktadır.

“Tek parti döneminin ardından gelen ve Kemalist radikalizmin törpülenmesi çabalarına sahne olan Demokrat Parti ve Özal dönemlerinin, demokrasiyi mümkün kılacak restorasyon dönemleri olarak adlandırılabilmesi güçtür” (Özipek, vd., 2009: 81).

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

## 4. MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN TÜRKİYEDE TEMSİLCİLERİ

### 4.1. Yahya Kemal Beyatlı

Erken dönem muhafazakârları arasında yer alan Yahya Kemal Beyatlı, İstanbul'un fethine oradan da Osmanlı tarihine yönelik çalışmaları, inkılâplar ve Mustafa Kemal ile ilişkisi açısından incelenmeye değer önemli bir isimdir. Yahya Kemal'in, Osmanlı tarih ve kültürüyle Cumhuriyet arasında köprü kurma misyonuyla kültürel muhafazakârlıkta bir idol olarak değerlendirilmiştir.

“Osmanlılık” fikrinin bir açısını oluşturan milliyetçi- muhafazakâr grupta çok etkili olan Beyatlı, özellikle Fransız milliyetçiliğine olan hayranlığı ile dikkat çekmektedir. Bu konuda onun yaklaşımını en iyi anlatan cümle: “Fransız toprağı bir senede Fransız milleti yarattı” sözüdür.

“Bütün muhafazakârlık teorilerinde önemle vurgulanan “devamlılık” ilkesi Yahya Kemal'in lûgatinde “İmtidad” dı” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 515). O'na göre geçmiş ile koparılmış bağlardan bir hayat yaratmak mümkün değildir. Zaten Yahya Kemal'in harf ve dil devrimini benimsememesinin temel sebebi bu devrimlerin “ımtidad”ı engelleyeceğine olan sarsılmaz inancıdır. Devamlılık ve zamanın bütünlüğü ile ilgili fikirlerini en güzel anlatan dizesi “Kökü Mazide olan ati” dizesidir. Muhafazakâr düşüncenin temel “düstur”larından biri olarak kabul edilen “Kökü mâzide olan âtiyim” sözü birçok konuda farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen Beyatlı ile Ziya Gökalp'in Büyükkada'da gerçekleştirdikleri sohbetlerinden birinde doğmuştur.

Türkiye'de bulunduğu dönemlerde, konuştuğu insanlara sürekli Osmanlı tarihinden bahseden Beyatlı açısından, vatan, tarih ve milliyet sözcükleri çok büyük ve derin anlamlar taşımaktadır.

“II. Meşrutiyetten itibaren milleti tarih ve efsaneye dayandıran ve millî tarihin başlangıcını Orta Asya'da arayan Ziya Gökalp'e karşılık, Yahya Kemal milliyeti coğrafya ve coğrafya üzerinde gelişen tarih ile açıklayarak 1071 tarihini esas

almaktaydı. Özellikle 1945 sonrasında, Türk milliyetçiliğinde Anadoluçuluk hakim söylem olduktan sonra, Yahya Kemal'in fikirleri hemen hemen bütün sağ/milliyetçi-muhafazakâr guruplar için belirleyici olmuştur” (Çetinsaya, v.d.,2009: 363).

Genel olarak tanımlamak gerekirse Yahya Kemal Beyatlı için söylenebilecek en doğru şey, Osmanlıcılık, Türkçülük ve Garpçılık düşüncelerinin karma bir temsilcisi olduğudur.” Hesaplanması hayli güç bu toplamın sonuçları kültürel ve Cumhuriyete dönemine, kendine özgü bir muhafazakârlık olarak aktarılmıştır” (Türkeş, vd., 2009: 593)

#### **4.2. Mehmet Akif Ersoy**

1873- 1936 yılları arasında yaşamış olan Mehmet Akif, II. Meşrutiyetle gelen fikir hürriyeti sayesinde kurulmaya başlayan dergilerden birinde başyazar olarak çalışmaya başlamıştır. Bu derginin adı Sırat-ı Müstakim'dir. II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olan Mehmet Akif, İttihat ve Terakki Hükümetini eleştirdiği için Darülfünundan istifa etmek zorunda kalmıştır.

Milli Mücadeleyi başından itibaren destekleyen ve 30 Haziran 1920'de Hacı bayram Camii'nde Yaptığı konuşmayla, halkı, millî Mücadeleye katılmaya çağıran Mehmet Akif 5 Haziran 1920'de Biga milletvekili olarak TBMM'ye girmiştir.

“Mehmet Akif Ersoy, İslâmcı akım içerisinde Cemaleddin Efgani ve onun tilmizi Muhammed Abduh'un çizgisini takip eden modernleşmeci bir islâmcıdır. Akif de, Gökâlî gibi bir yandan “inkılâp” istemekte, bir yandan da bir tür muhafazakârlık yapmaktadır. İnkılâpçılıkla muhafazakârlığı birleştiren Akif'in “İhya”cılığıdır” ( Mert, vd., 2009: 320).

II. Meşrutiyet döneminde yayın dünyasına tam olarak adım atan Mehmet Akif Ersoy, Türkiye'de muhafazakar anlayışın şekillenmesinde büyük rol oynamış ve fikirlerini bastığı eserlerle de halka ulaştırmayı başarmıştır.

### 4.3. Mustafa Şekip Tunç

Mustafa Şekip Tunç, 1886-1958 yılları arasında yaşamış önemli ve öncü düşünürlerimizden birisidir. Türkiye’de “Sosyal Bilimler” ve “Felsefe”nin kurumsallaşması ve yerli bir boyut kazanması için önemli çalışmalar yapmış ve bu gayretinden asla vazgeçmemiştir. Cumhuriyet dönemi düşünsel yapısına, insanın, toplumsal duruşundan önce bireysel yapısıyla değerlendirilmesi gerektiği fikrini yerleştiren düşünür olarak tarihe geçen Tunç, bunun gerçekleştirilebilmesi için öncelikle insanın, toplumsal yapıdan sıyrılmış “fert / birey” olarak algılanması ve bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Dergâh mecmuasında Bergsoncu bir felsefi yaklaşımla yazdığı makalelerde bir umut felsefesi geliştirmeye çalışmıştır. Bu umut felsefesinin esası; ruhun maddeye indirgenemezliği ve ondan karmaşık ve üstün olması gibi duygu ve düşünceleri besleyerek; hayatın madde karşısında önceden tayin edilemezliği ve imkânlara gebe olması fikri üzerine oturmaktadır.

“Mustafa Şekip'ten önce Türk düşünce hayatında önemli bir yeri olan Gökalp’in «fert yok, cemiyet var; hak yok, vazife var» sözleri, Mustafa Şekip'e göre; insanın yaratıcılığını, bireysel varlığına özgü hür fiillerini ihmal etmek anlamına gelmekteydi” (Tunç, 1954: 162)

“İnsanın bireysel varlığını ortaya koyan aklı dışında da bir duygu ve düşünce dünyası bulunmaktaydı. Bu dünya arzuların, ideallerin yaşadığı ve yapılandırıldığı bir dünyaydı. Bu dünya diğer bir tanımla manevi dünya idi ve biyolojik yapıdan farklıydı. Mustafa Şekip'e göre, insanın biyolojik olmayan bu yönünü açıklayamayız fakat anlayabiliriz” (Tunç, 1954: 165).



“İnsanın doğadaki herhangi bir madde olmadığını altını çizen Tunç, bu yaklaşımın insanı değersizleştirdiğini anlatıyordu. İnsanın, doğa karşısında “aşkın” bir pozisyonda olduğunu ve doğada olup biten her şeyi kendi açısından değerlendirip, anlamlandırabileceğine inanan Mustafa Sekip Tunç'a göre, ferdin cemiyet içinde yaşaması "başı başına bir vahdet gibi yaşamasını bozmuyor, sadece maskeliyordu." (Tunç, 1954: 165).

#### **4.4. İsmail Hakkı Baltacıoğlu**

1886 yılında İstanbul'da doğan İsmail Hakkı Baltacıoğlu, marangozluk, bahçivanlık, resim, tiyatro gibi pek çok uğraşa sahip bir kişiydi. 1909 yılına kadar çeşitli memuriyetlerde bulunan ve daha sonra pek çok eğitim kurumunda çalışan Baltacıoğlu, 1942-50 yılları arasında da CHP milletvekilliği yapmıştır.

Birbirinden çok farklı çalışma alanları içerisinde yayıncılık faaliyetleri Dergâh dergisinin kurucuları arasında yer almasıyla başlamıştır.

“Türk siyasi hayatı içerisinde muhafazakârlık akımı içerisinde değerlendirilen ve bu akımın temel karakteristiklerini taşıyan İsmail Hakkı Baltacıoğlu, muhafazakârlık düşüncesini “yeni toplumda yaşama gücü kalmamış ölü değerlere, geleneklere bağlılık” olarak tanımlamış ve bu anlamda da kendisini muhafazakâr olarak görmemiştir” (Baltacıoğlu, 1942: 27). Muhafazakâr anlayışın “aşkın devletçi” özelliği ile oldukça paralel bir görüşe sahip olan Baltacıoğlu, devlet otoritesine karşı büyük bir saygı duymaktadır.

Dini bir ölçüde yok sayıldığı bir dönemde yaşayan Baltacıoğlu, dinsiz bir millet olamayacağından yola çıkarak dini bir sosyal kurum olarak ele almıştır (Göral, vd., 2009: 611).

Baltacıoğlu, yaşadığı tarihler açısından kendisini daima sıkışmış bir neslin insanı olarak algılamıştır. Kendisinin de belirttiği üzere ”Eski ve yeni arasında sıkışmış bir geçiş neslin”e mensuptur. Devrime bağlılığını ve yeni toplumun ve de yeni devletin nasıl olabileceğine dair dűşüncelerini ifade ettiği yer Adam gazetesi olmuştur. Bu gazetede dűşündüđü çözümlerini yayınlamış ve yeni fikirler üretmiştir. “Kűltürün ve toplumun özgűllüđü, gelenekselcilik, organik toplum, sezgicilik ve kendiliğindencilik, devletin aşkınlığı, dine önem vererek reforme etmek önerdiği çözümlerden bazılarıdır” (Göral, vd., 2009: 611).

#### **4.5. Peyami Safa**

Türk Muhafazakârlığı'nın önemli dűşünce adamlarından olan Peyami Safa, hayatını yazarak kazanman ve ömrünün sonuna kadarda yazmaktan vazgeçmeyen bir yazardır. Gazeteciliđin yanı sıra, Server Bedi imzasıyla çok sayıda aşk ve cinayet romanları, Peyami Safa imzasıyla da edebi romanlar yazmış, üstelik roman tekniğine ciddi yenilikler getirmiş bir edebiyat adamı, resimden ve müzikten de çok iyi anlayan bir eleştirmen ve ciddi tezleri bulunan bir fikir adamıdır.

“Peyami Safa'nın fikirleri, belirgin çizgilerini I. Dünya savaşı ve Mütareke yıllarında kazanmaya başlamıştır. Bu yıllar, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başarısızlığı yüzünden “Büyük Türk Birliği” hülyasının söndüğü yıllardır” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 221). Bu dönemin önemli değişimlerinden biri, Batı ile girilen savaşlar nedeniyle Garpçılığın önemini yitirmesi ve bunun sonucu olarak milliyetçilik damarının güçlenmeye başlamasıdır.

“Safa, Batıya dönük kimliğiyle, eserlerinde, eşlerini aldatan kadınları, yasak aşkları, metres hayatını vb. konuları anlatmaktan çekinmemiştir. Harf devriminin yapıldığı 1928 yılı, Safa'nın, Rusya'dan Türkiye'ye gelen Nazım Hikmet ile dostluk kurduğu ve birazda içine kapanık yaşadığı bir yıldır. Nazım Hikmetle olan dostluğu nedeniyle sosyalizme sempati duyduğu dűşünölmüştür. Ancak Peyami Safa birkaç yıl sonra Nazım Hikmet ve arkadaşlarından kopmuş, 1930'ların başında başta

Mustafa Şekip Tunç ve Hilmi Ziya Ülken olmak üzere, birçok felsefeciyle yakın dostluk kurmuştur” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 222).

“Avrupa seyahatleri sonrasında Avrupa’yla Osmanlı-Türk arasındaki farka dikkat çeken eserler vermeye başlamıştır. Yakın gözlemleriyle Batı’nın sadece ilim ve akıldan ibaret olmadığı, medeniyette de ilerlemiş olmasına dikkat çekmiştir. Peyami Safa geçmiş-gelecek bağına önemseyen bir yazar olmuştur. Bu nedenle “eski-yeni” kavgasını gereksiz bulduğunu aktarmış ve muhafazakârlıkla inkılâpçılığın birbirinin zıddı değil tamamlayıcısı olduğu görüşünü vurgulamıştır” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 220-229).

Peyami Safa, hem muhafazakâr hem de inkılâpçılığa olan yakınlığını şu şekilde dile getirmektedir: “Sahici modern adam üç zaman içinde de yaşamasını bilendir. Modernliği, bugüne münhasır olmadığı için, devamlıdır. Geçmiş, bugünü ve yarını aynı liyakatle temsil eder. Modern olduğu kadar muhafazakâr ve muhafazakâr olduğu kadar da inkılâpçidir” (Atay, vd., 2009: 167).

“Hem cumhuriyet ve inkılâp yanlısı bu yaklaşımlar hem de değişimin geçmişten getirilen bazı toplumsal mirasların saklanarak devam etmesine olan inanç Türk siyasi literatüründe “cumhuriyetçi muhafazakârlık” olarak adlandırılan bir yaklaşımı gündeme taşımıştır” (Çiçek, 2007: 26).

*“... cumhuriyetçi muhafazakârlık, dönem içinde baskın bir değişim modeli olarak gelişen Kemalist hukuki-idari reform stratejisinin öngördüğü tepeden aşağı devrim metodunun eleştirisine dayanan muhafazakâr bir inkılâp yorumu olarak gelişerek, bir uygarlaşma siyaseti biçiminde ilerleyen cumhuriyetçi reformizmin bizzat Tek Parti döneminde çıkan ilk felsefi-siyasal eleştirisi olmuştur... Mustafa Sekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Peyami Safa gibi cumhuriyetçi muhafazakâr hareketin merkezi aydınlarının ideolojik-bilimsel çalışmaları içinde açık bir felsefi-siyasal içerik ve derinlik kazanmıştır.”* (İrem, vd., 2009: 106-107).

“Fikir serüveninin ana istikameti başından beri Milliyetçilik olan Peyami Safa, milliyetçiliğin Batı’da da, Doğu’da da felsefe tarihine ait bir akide değil, “ancak hayatî prensiplere ircaı mümkün olabilecek bir hamle” olduğu kanaatindedir” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 224). Aynı zamanda, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk cumhuriyetçi muhafazakârları olarak anılabilecek olan Safa ve arkadaşları, “cumhuriyet”ten ziyade, cumhuriyetin devrimlerinin tarzına karşı daha ılımlı yaklaşımı savunmuşlardır. Aslında muhafazakâr çevrelerin eleştirerek ve mesafeyle yaklaştıkları bu yaklaşım, daha sonraki yıllarda Peyami Safa’nın muhafazakâr kimliğinin alt yapısını oluşturmaktadır.

*“Cumhuriyetçi muhafazakârlık, Safa’nın “Arap ve Frenk maymunluğu” kavramlarıyla ifade ettiği gibi İslamcı hareketlerin ümmetçi anlayışlarıyla bir kültür üretme tekniği olarak Batıcılığı sosyal bir reform programının hedefi yapan reform girişimlerine cumhuriyetçi seçkinler arasından gösterilen milliyetçi bir tepki niteliğinde ortaya çıkmıştır. Doğusu itibariyle Türkçü-milliyetçi hassasiyetleri yansıtan cumhuriyetçi muhafazakârlık, hem dinin sosyal, hukuki ve siyasal yaptırımların kaynağı olmasını amaçlayan dinci tepkici hareketlere hem de cumhuriyetçi siyaset içinde gelişen liberal ve sosyalist hareketlere karşı milliyetçi siyaseti güçlendirerek, Kemalist siyaseti bu karşıtlıklar ekseninde geliştiren yeni bir muhafazakâr değişim anlayışına uygun bir hale getirmek çabalarına yön vermiştir. Dolayısıyla cumhuriyetçi muhafazakârlar sadece liberal, sosyalist, Osmanlıcı, İslamcı çevrelerle değil, pozitivist-hümanist felsefeden güç alan Aydınlanmacı tezler çerçevesinde Türk inkılabının hedeflerini belirleyen yönetici Kemalist seçkin gruplarıyla da karşı karşıya gelmişlerdir.” (İrem, vd., 2009: 108).*

“Safa’ya göre: sınıf yoktur, millet vardır; ferdi menfaat yoktur, milli menfaat vardır; hak yoktur, vazife vardır; ben yoktur, biz vardır. Fakat bu arada bahsedilen “yok” izafidir: Önce millî sonra ferdi menfaat; önce vazife, sonra hak; önce biz sonra ben demektir” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 226).

Cumhuriyet döneminin ilk zamanlarında pek çok gazetede yazarlık yapan ve pek çok dergide siyasi görüşlerini halk ile buluşturan Peyami Safa'nın yayımcılığını kendisinin yaptığı, Türk Düşünce Dergisi'nin ilk sayısı 1953 yılının Aralık ayında çıkarılmıştır. Murat Yılmaz'a göre Peyami Safa tarafından kurulan Dergi, muhafazakârlığın tek parti dönemi sonrasında, 1946'dan sonra siyasal ve kamusal alana çıkışıyla yaşadığı dönüşümü hem yansıtan hem de yönlendiren entelektüel bir kulvar olarak gösterilmektedir. Dergi'nin diğer yazarları arasında İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Behçet Kemal Çağlar, Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi isimler sayılmaktadır. Türk Düşüncesi'nde az yazmakla beraber muhafazakârlıkla ilgili genel çerçeveyi çizen bir isim olan Mustafa Sekip Tunç'un amacı; "Türk muhafazakârlığını, "şuurlu muhafazakârlığa" dönüştürmek olarak ifade edilmektedir" (Yılmaz, 2003 : 216-233)

#### **4.6. Ahmet Hamdi Tanpınar**

"Yahya Kemal'in "İmtidad" fikri, talebesi ve dostu olan Ahmet Hamdi Tanpınar'ın lügatına "devam", "devam zinciri", "devamlılık", "süreklilik şuuru" şekilleriyle girmiştir" (Ayvazoğlu, vd., 2009: 514). Aslına bakılırsa pek çok çağdaş'ı gibi Tanpınar da geçmişle bağların yeniden kurulabilmesi için yollar aramıştır. Bu yollar Tanpınar için her zaman uzlaşma yolları olmuştur. O çatışmadan daima uzak durmayı tercih etmiş ve reaksiyoner davranmamaya özen göstermiştir.

Tanzimat dönemi ve Batılılaşma hareketleri, pek çok düşünür ve aydının, Dünyadaki değişimlerden etkilenmesine neden olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Moderniteyi radikal olarak savunanlar yanında, geçmişi hiçbir değişime uğratmadan yeniden kurmaya çalışanlar da oldukça geniş bir gurubu oluşturmaktadır. "Bu dönemde yaşayan aydınlar, çoğunlukla dış kaynaklı yeni dayanak noktaları aramaya başlamışlardır" (Tanpınar, , 2005: 5).

“Tanpınar, Alaturka ve alafranga kavgasına hiç bulaşmamış, daha da önemlisi bütün muhafazakârların muhalif olduğu CHP’ye sonuna kadar bağlı kalmıştır. 1930’ların başlarında radikal bir divan edebiyatı muhalifi olan Tanpınar, 1939-1941 yıllarında arasında yayınladığı iki yazıda, divan edebiyatının güçlü birer “müdafaaname”sini hazırlamıştır” (Ayvazoğlu. vd., 2009: 516-517).

Osmanlı Devletinin iç dinamiklerini, Batıdaki gelişmeler, bu gelişmelerin İmparatorluğa nasıl yansıdığı ve Osmanlı kültürel değişiminin nasıl yaşandığı Tanpınar’ın eserlerinden öğrenmek pekâlâ mümkündür. Tanpınar’ın eserleri, dönemin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak önemli başvuru kaynaklarındandır.

Mahur Beste’nin kahramanı İsmail Molla’nın “Yüz yıl önce bu memlekette herkes bizden yalnız adalet istiyordu. Sonra isteklerin şekli ve muhtevası değişti. Fakat bizim iktisadi sistemimiz değişmediği için dünyanın gerisinde kaldık. İşte bu sebepten imparatorluğun dayandığı iktisadi sistemin değişmesi gerekmektedir. Çünkü dünyada her şey değişirken bizim değişime direnmemiz gelişmemizin önünde önemli bir engeldir” (Tanpınar, 2005: 95) ağzından kaleme alınan bu sözler, yazıldığı dönemi net olarak ortaya koymaktadır.

“Ahmet Hamdi Tanpınar, Cumhuriyetin kuruluş yıllarında geçmişin önemli bir bölümünün yok sayıldığı tezini Mahur Beste’nin son bölümünde şu şekilde dile getirmiştir: “Haklısınız hangi sipariş sahibi resminden memnundur? “Olduğumuz gibi” ile “olmak istediğimiz” gibi terazinin iki kefesidir. Ben bunu başında fark ettiğim için hikâyenizi hatırat şeklinde yazmanızı önlemiştim, iyi ki böyle olmuş. Çünkü ikide bir müdahale edecek işleri karıştıracaktınız. Birkaç masum rötuş ile her şeyi alt üst edebildiniz. Siz bir terkipsiniz, Behçet Bey. Her terkip gibi bir nispetten bir nispet bir kere değişti mi, ortada siz kalmazsınız, bir başkası yerinizi alır” (Tanpınar, 2005: 146).

“Tanpınar, Millî hayatın “devamlılıkla” mümkün olduğuna ve bizim yaşadığımızı benzer kopuşların, kırılmaların hilkat garibelerinin doğmasına yol açacağına inanıyor ve esas olanın “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” olduğuna inanıyordu” (Ayvazoğlu, vd., 2009: 522).

Huzur romanı, bireysel huzursuzlukların modernleşme sonucu oluştuğunu anlatan önemli bir edebi eserdir. “Huzur’un başkahramanı Mümtaz’dır ve şöyle söyler: Biz okullarımızda çok şey öğretiyoruz. Bütün bu eğitimin sebebi hep eksik olan memur kadrosunu doldurmak amacını taşıyor. Fakat bu kadro dolduğu zaman ne olacak. Bu mektepler günün birinde sadece işsiz adam çıkaracak, bir yığın yarı aydın hayatı kaplayarak... O zaman asıl tehlike kendisini gösterecek” ( Tanpınar, Huzur, s. 52.).

Tanpınar, Huzur romanının bu sözleriyle, Türkiye’nin en önemli meselesi olan eğitilmiş işsizler sorununun kökenine özetlemiştir. Tanpınar, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” adlı romanını, romanın başkahramanı Hayri İrdal’ın ağzından anlatmıştır. Romanda, Hayri İrdal’ın yaşamında ki dönemler, Tanzimat öncesinden bu yana Türk Toplumunun geçirdiği dönemlerin bir özeti gibidir. Roman Türk toplumunun arada kalmışlığını gösteren bir resim gibidir. Kitabın kahramanları bir taraftan doğu batı karşılaştırmasını gözler önüne sererken, diğer taraftan da insanının, kendisine, dünyaya, zamana ve gerçeklik olgusuna bakışını sergilemektedir.

“İkinci elbiseyi bana enstitümüzün ilk kuruluş günlerinde o günkü kıyafetim ile müesseseye gelemeyeceğimi düşünen Halit Ayarcı hediye etmişti. Sırtıma daha ilk geçirdiğim günde bütün varlığımın değiştiğini gördüm. Birdenbire ufukum, görüş zaviyem genişledi. Hayatı onun gibi bir bütün olarak mütalaaya alıştım. Değişme koordinasyon, çalışmanın tanzimi, zihniyet değişikliği, üst düşünce ilmi, zihniyet gibi tabirleri konuşmağa, kendi isteksizliğime zaruret, İmkânsızlık gibi adlar koymağa, şakla garp arasında ölçüsüz mukayeseler yapmaya, ciddiliğimden kendimin de ürktüğü hükümler vermeye başladım. Onun gibi, insanlara acaba ne işe yararlar diyen bir gözle bakıyor. Hayatı kendi teknemde yoğuracağım bir hamur gibi görüyordum”( Tanpınar, 2005: 16–17).

Tanpınar'ın, fikirsel alt yapısını oluşturan temel düşünce konularından bir tanesi de Cemiyet hayatı ve bireysel hayattır. Tanpınar'a göre cemiyet hayatı ölüm düşüncesini yener. Çünkü kurduğu değerler sisteminde ölümün de bir yeri vardır. İnsan cemiyet içerisinde insandır. "Cemiyetten ayrıldıkça insan sadece zaafılar bütünüdür. Cemiyet hayatına girdikçe bunu benimsedikçe zaafılardan kurtulur... Birey olarak ve birey hayatının sınırları içerisinde kalan insanın zaafılarının esiri olmama ihtimali oldukça düşüktür. Cemiyet hayatı insana farklı açılardan hayata bakma pencereleri açtığı gibi ölümle sonsuza kadar yok olmayı ve ölüm karşısında mukavemetsiz duruşu da engeller. Cemiyet bireyi milletle bütünleştirir. Bireyi dayanıklı kılan güç Cemiyet ve onun tarihi varlığı olan milliyettir. Kader ve zamanın karşısında bir yaprak değil, kökünü toprağın derinliklerine salmış olan çınar dayanır" ( Tanpınar, 2005: 22, 23).

"Ahmet Hamdi Tanpınar'ın doğu ile batı, eski ve yeni, Osmanlı ile cumhuriyet, İslam ile laisizm arasında sıkışıp kalan kültürel kimlikler etrafında sürüp giden tartışmalara yaptığı müdahale, bir "hars" arayışını barındırmasıyla muhafazakârcadır belki; ama onun muhafazakârlığı, hayatımızı kaplayan teknoloji ürünlerinden, tüketim kültüründen ya da kültürün popülerleşmesinden, edebiyatın yetersizliğinden, dilin kuruluşundan yakınan bir entelektüelin muhafazakârlığından daha muhafazakârca değildir (Türkeş, vd., 2009: 595).

#### **4.7. Ziya Gökalp**

Diyarbakırlı olan Ziya Gökalp, 1904 yılından itibaren yoğun yayın faaliyetlerine başlamıştır. Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre önce Anadolu'da başlayan Genç Türk Faaliyetlerine katılmıştır. "Aralarında 1909'da yayınlanan "Kürt Teavün" ve "Terakki Gazetesi"nin de bulunduğu bazı Kürt kaynakları, Meşrutiyet sonrasında Gökalp'in kültürel Kürt Milliyetçileri ile ilişkide olduğu göstermektedir" ( Bozarslan, vd., 2001: 134). Aynı dönemde İttihat ve Terakki Cemiyetinin Diyarbakır şubesinin kurulmasında önemli bir rol oynamıştır. Türk Yurdu dergisinde yazmaya başlayan Gökalp aynı yıllarda "Turancılık" doktrinin savunucuları arasında yer almıştır. "Türk Milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp Medeniyetindenim"



(Gökalp, 1973: 62) sözleri, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan devralınan mirasın, Cumhuriyet’le harmanlanması, Batı’nın sadece bilim ve teknolojisinin alınmasına dayalı sentezin, Ziya Gökalp’e ait olduğu gösteren önemli bir sözdür.

“1919’da İttihatçı faaliyetlerde bulunmak ve Ermeni kırımına katılmak suçlarından tutuklanmıştır. 1921 yılından sonra Kemalist harekete yaklaşan Gökalp, hem pozitivist bir sosyolog, hem de Türk Milliyetçiliğinin ideologlarından biri olarak bilinmektedir” (Bozarıslan, vd., 2001: 134).

“Milletçilik, Gökalp için, ulus-devlet (nation-state) diye bilinen devlet modelini açıklayıcı bir kavramdır ve Gökalp’te Türk milliyetçiliği Türkçülük olarak ifade edilir” (Toprak, vd., 2001: 323).

“Gökalp’in 1957’de Vazife dergisinde yayınladığı makalesinde inkılâpçılığı şöyle anlatmaktadır: Türk İnkılâpçılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul edemez. Türkçülük ancak harsda muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık inkılâpçılığa münafi değildir. Liberal inkılâpçılar daima milli harsa hizmet etmişlerdir. Milli harsda muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler radikal olamazlar. Aynı zamanda Türkçülük medeniyet sahasında muhafazakâr da olamaz. Çünkü medeniyet milletlerin elbiseleri gibidir. Ferdler elbise değiştirdiği gibi milletlerde medeniyetlerini değiştirebilirler” (Gökalp, 1957,sayı:20 ).

## BEŞİNCİ BÖLÜM

## 5. MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİ

İnsanın adaletli oluşu demokrasiyi mümkün; adaletsizlik eğilimi ise zorunlu kılar...  
(Nuechterlein 1996:7)

Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın demokrasi ile olan ilişkisinin anlaşılması ve bu ikilinin birlikteliğinin mümkün olup olmadığı sorusunun cevaplanması açısından, muhafazakârlığın demokrasiyi mümkün kılan ve güçleştiren yanlarının incelenmesi zorunlu bir başlangıç noktasıdır. Bu noktada demokrasi tanımını üzerinde durmak ve demokrasinin değişik açı ve anlamlarını ele almak, hem kamu hukuku açısından hem de yönetim pratiği olarak demokrasi kavramını muhafazakâr iktidar algısı ile ilişkilendirmekte ve yorumlamakta önümüzü aydınlatacaktır.

### 5.1. Demokrasi

İngilizce'ye 16.Yüzyıl'da giren demokrasi kavramı, Fransızca yakın kök *democratie*'den gelir, o da orta Latince *democratia*'dan- Yunanca *demokratia*'nın bir çevirisidir, kök sözcük *demos* halk ve *kratos* yönetim demektir. “Bir diyalog rejimi olan demokrasi basitçe; halkın, halk tarafından yönetimi olarak özetlenmektedir” (Williams, 2005: 112).

Demos+cracy= halkın kendi kendisini yönetmesidir ve aristokrasi, oligarşi, tirani ile, birde sömürülme ve işgale uğrama durumu ile karşıtlık içindedir. Fakat demokrasinin temsili, anayasaları, karar verme, katılım, serbest piyasa, haklar, evrensellik, hatta eşitliği illaki kapsadığı ikna edici biçimde savunulamaz. “Halkın kendi kendini yönettiği, şu ya da bu parçadan ziyade bütünün siyasal olarak hükümler olduğu yönünde basit ve tamamıyla siyasal bir iddiayı ifade eder bu terim” (Brown, 2010: 52)

“Demokrasi, kime ortak karar alma yetkisinin verileceğini ve yetkiyi alanın hangi prosedürlerle söz konusu kararları alacağını belirleyen bir kurallar bütünü ve bir yönetim biçimi olarak da tanımlanır. Bu anlamıyla demokrasi, bir kurumlar ve kurallar rejimidir. Siyasal iktidarın belli kurullarla sınırlandırılması aynı zamanda hukuk devletiyle demokrasi arasındaki ortak bağıdır” (Touraine, 2002: 19).

“Demokrasi, bir dünya görüşü veya bir ideoloji değildir. Liberalizm bir yumuşak ideoloji veya açık uçlu bir fikir sistemiyken, demokrasi bir siyasi yönetim biçimidir. Sosyal demokrasi bir ideolojik yaklaşım, demokrasi ise ortak siyasi karar almak yönetimidir. Demokrasi bir yaşam biçimi değil, farklı amaç ve değer yargılarına göre şekillendirilmiş, değişik hatta zıt hayat tarzlarının barış içinde bir arada yaşamasına zemin hazırlayan bir yöntemdir” (Yayla, 1997: 143).

Demokrasi kavramına ilişkin olarak gündemde olan bir konu da yöneten “halk”ın kim olduğu tartışmasıdır. Sartori’ye göre, ‘halk’ın anlamlarının muğlâklıktan kurtarılması, bir tarihî dayanaklar sorununu da ortaya çıkarır. “Demokratia terimi ortaya atıldığı zaman söz konusu halk, bir kolektif karar verici organ olarak iş gören küçük, birbirine bağlı bir topluluk, bir lojik demokrasi teorisi ‘halkın kim olduğunu’ güya elle tutulur bir şekilde göstermeye kalktığı zaman Yunan demos’u akla gelmektedir, diğer yandan biri siyasal sistem büyüdükçe halk kavramının gerçek bir topluluğu daha az belirtiş ve daha fazla bir mantıkî yapıya veya mantıkî kurguyu göstermeye yöneliş olayı ise ya hiç ya da çok az ilgilenmektedir” (Sartori, 1977: 11–13).

“Demokrasiyi, siyasal iktidarın barışçıl el değiştirmesine ilişkin kurallar ve yöntemler bütünü olarak tanımlanabilecek “ prosedürel demokrasi” olarak aldığımızda, muhafazakârlığın genel olarak bu anlamıyla demokrasiye yakın; katılım olgusunu temel alan, demokrasiyi bir amaç olarak gören veya onun halk egemenliği boyutunu öne çıkaran diğer anlamlarıyla ele aldığımızda ise bu demokrasi anlayışlarına uzak bir genel tutumundan söz etmek mümkündür” (Özipek,2004: 142).

Yukarıda saydığımız değişik demokrasi tanımlarının sayısını arttırmak elbette mümkündür. Ancak yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere önemli olan bu tanımları arttırmak değil bu tanımlar içerisinde geçen değişik parametrelerin muhafazakâr teori ile ne ölçüde örtüşüp ne ölçüde çeliştiğini incelemeye çalışmaktır. Bu sebeple demokrasi ve muhafazakârlık tanımlarının teorik altyapısında yer alan bazı unsurları karşılaştırmalı olarak incelemekte fayda vardır. Bu unsurlardan ilki devletin temel yapı taşlarından birini oluşturan “otorite” kavramıdır. Otorite kavramı

muhafazakâr anlayış çerçevesinde nasıl bir tandansta görülmektedir sorusu incelemenin ilk adımını oluşturacaktır.

## **5.2. Muhafazakârlık, Halk ve Otorite:**

Muhafazakârlık ile otorite kavramının ilişkisini incelerken iki önemli başlangıç noktası belirlememiz gerekmektedir. Bunlardan ilki muhafazakârlığın kuramsal niteliği, ikincisi ise muhafazakârlığın tarihsel pratiğidir.

Muhafazakârlık, ilk bakışta bireysel özgürlükleri genel olarak toplumsal olanın önceliği ile ilişkili değerlendirmektedir. Bu sebeple demokrasi anlayışının temel yapı taşı olan “bireyselliğin önemi” ilkesine ters düşmekte hatta demokrasiyi güçleştirici bir yerde durmaktadır. O’Sullivan’a göre “İnsan, toplumsal düzeni yeniden biçimlendirebilecek yetkinlikte bir varlık değildir ve kendi kendini yönetim, demokratik idealin özü gereği saçma bir fantezidir” (O’Sullivan, 1994:55). Çünkü insan akli sınırlıdır ve bu sınırlılığın geliştirilmesi güçtür ve hatta neredeyse imkânsızdır. İnsan akli mükemmellikten uzak olması dolayısıyla tek başına karar verme yetisini elinde bulunduramayacak ölçüde eksiktir. Bu yaklaşım daha çok kıta Avrupa muhafazakâr yaklaşımının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. “Tepkici muhafazakârların demokrasiye, beklide daha doğru bir tanımlama ile popüler demokrasiye yönelik bu çekinceleri, sıklıkla onları radikal veya aşırı sağ ile aynı paralelde görme hatasını doğurabilmektedir” (Özipek, 2004: 143 ).

“Ancak, muhafazakâr düşünce geleneği içinde ayrıksı bir unsur olarak duran tepkici (reactionary) muhafazakârları dışta tutarak muhafazakâr teori ve pratiğin ana akımına baktığımızda, demokrasinin yaşayabilmesi açısından hayati önem taşıyan unsurları muhafazakâr düşünce geleneğinin en temel ve merkezi kavramlarından da türetmek mümkündür” (Özipek,2004:144). Çünkü muhafazakâr yaklaşım geleneği kolektif bir bilinci ön planda tutması dolayısıyla demokrasiyi bir sonuç olarak kendi parametreleri arasına yerleştirmektedir. Muhafazakârlık açısından demokrasi bazı noktalarda bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sonuç bize muhafazakâr yaklaşımın akli sınırlı ve yanılabilir gören yapısının onu üstün bir rasyonel

yapılanma tehlikesinden uzak tutmaktadır. Nispet'e göre gnostisizme karşıt bir biçimde önyargı, Burke'teki anlamıyla “ halk iradesine ilişkin demokratik fikri beslemektedir” (Nispet, 1991:30). Çünkü her şeyden önce bu “ duygu, anlayış ve bilgi bir ulusun bireyleri arasında ortaktır, entelektüel bir elitin kendisinde bulunan özel bir şey değildir. Toplumsal açıdan geleneksel olarak değerlendirilen bu yaklaşım, elitist yaklaşımlara karşı oldukça demokratik bir sonuç doğurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ön plana çıkan temel parametre “önyargı” kavramıdır. Önyargı muhafazakâr anlayışın toplumsal gelenek, görenek ve alışkanlıkları çerçevesinde edindiği bir ortak alışkanlıktır. Önyargı kavramı, bu çerçeveyi Burke'ün muhafazakârlık anlayışı ile kazanırken, rasyonalist yaklaşımın geleneksel olandan sıyrılarak anlam kazanan “bireysel irade”sinin yerine “toplumsal irade” bilincini ön plana çıkaran bir bakış açısını gözler önüne sermektedir. Toplumsal bilinç içindeki geleneksel olan boyutu ifade eden bu bakış açısı; “elitist kuramların aksine demokratik bir özü simgelemektedir” (Özipek, 2004: 145).

### **5.3. Akıl, Kurumlar, Normlar ve Demokrasi**

Muhafazakâr düşüncenin temel yapı taşlarından biri; insan aklının sınırlı ve yetkin olmaktan uzak oluşudur. Bu sebeple kendisinden daha üstün yapılar aracılığı ile yönlendirilmeli ve kontrol edilmelidir. İnsanı kontrol eden kurumlar ve onu aklın sınırları dışında da sınırlandıran normlar aynı zamanda siyasi erk'ide kontrol eden ve sınırlayan bir yapı ortaya koymaktadır. Bu dizgi ve döngü içerisinde demokrasi kavramı kendisine yeniden var olacak bir alan yaratabilmektedir. “Muhafazakâr yaklaşım çerçevesinde sınırlı aklın yanında siyasal erki sınırlayan kurumlar ve normlar da demokrasiyi yeniden üreten bir muhafazakâr kaynak olarak değerlendirilebilir” (Özipek, 2004 :144). Bu yaklaşımı olanaklı kılan taraf, demokrasinin halkçılık ilkesidir. Çünkü demokrasinin olmasa olmaz ilkesi halk egemenliğidir ve muhafazakâr yaklaşımın insan aklının sınırlılığına olan inancı bir sonuç olarak toplumsal kurumları ve sivil toplum örgütlerinin varlığını beraberinde getirmektedir.

“Muhafazakârlar, giderilemez yetkin olmayış düşüncesinin göz ardı edilmesiyle, siyasal bağlılığın insanın kendi kendisine koyduğu sınırlardan türetildiği modern demokratik idealin, demokrasiye de zarar verecek üç temel sakınca içerdiğini savunmaktadırlar. Bu yaklaşıma göre dünya terörizme, despotizme ve vahşete her zaman tanık olmuştur” (Özipek, 2004: 146). Çünkü akıl dediğimiz öz her olay ve konuda herkesi aynı sonuca götüren bir öz değildir. Bireysel algıların sonucu, herkes açısından aynı olmuş olsa, herkesin güç ve otoriteyi kullanma ve uygulama hakkı eşit olmuş olacaktı. Ancak insan aklının ve algısının sınırlılığı ve değişkenliği dolayısıyla güç ve otorite kullanımının gayri meşru sınırlara gelmesi her zaman demokrasiyi bekleyen tehlikelerden birini oluşturmaktadır.

Bu çerçevede ikinci bir önemli noktada kendi kendini yönetme ilkesinin teorisi ve bu teorinin uygulanış biçimleridir. Çünkü göz ardı edilemeyecek bir gerçek vardır ki o da Eflatun’un dediği gibi; en mükemmel sistemde bile insanoğlun çiğ süt emmişlik payı bulunmaktadır. Dolayısıyla kurallar ve güç en demokratik yapılarda bile bazı küçük despot gurupların kontrolüne geçebilmektedir. Böyle istenmeyen durumlarda kişiler yapılanları çeşitli demokratik kurullarla sarmalayıp kabul edilir hale getirebilmektedirler. “Kendi kendini yönetimi öngören demokrasi anlayışı, dikkatleri iktidarın nasıl uygulandığından uzaklaştırıp, onun kaynağının ne olduğuna yöneltmektedir. Burada artık hükümetin ne yaptığı değil, yaptığını nasıl açıkladığı önem kazanmaktadır” (O’Sullivan,1976:18). Burada ortaya çıkan tehlike hükümetlerin her hangi bir yanlışlığı veya tersliği çeşitli kılıflara uydurarak halka kabul edilir göstermesi ve onaylatmasıdır.

Muhafazakârlığın vazgeçilmez normları hepimizin bildiği gibi din, ahlak, gelenek gibi kavramlardır. Bu kavramlar ışığında hareket eden muhafazakârlar genel olarak iç ve dış ilişkileri bu normlar çerçevesinde değerlendirir ve ona göre tavır alırlar. İç ve dış ilişkileri bu öncelik ile sınırlayan muhafazakâr anlayış içerisinde, “halkın çoğunluğuna dayanarak bile olsa iktidara gelen gurup veya kişilerin bile dokunamayacakları bir öz vardır ki bu dokunulmazlığı mümkün kılan da muhafazakâr normlar ve onların fiili gücünü oluşturan

kurumlardır”(Özipek,2004:147). Sonuç olarak muhafazakârlar yukarıda bahsettiğimiz normların, kişilerin özgürlük alanlarını genişlettiğini ve siyasal despotizmin alanını daralttığını düşünmektedirler.

#### 5.4. Kültür ve Demokrasi

Demokrasinin kültürel farklılıklara karşı gösterdiği hassasiyet tüm araştırmacılar tarafından kabul görmüş bir gerçektir. Bu bağlamda Burke’ün üzerinde önemle durduğu konu, her toplumun kendisine has geleneklerinin varlığı ve bu geleneklere saygı duyulmasının zorunluluğudur.” Burke, kendi ülkesinin Hindistan halkının geleneklerine ve kültürel değerlerine verdiği “tahribat”ı eleştirirken, İngiltere’nin Hint halkına “Tatar istilasından daha fazla zarar verdiğini” söyleyecek kadar ileri gitmiştir” (Özipek, 2004:148)

Burke’ünde öncülüğünü ettiği muhafazakâr anlayışa göre tarihsel süreçlerin tek bir örnek çerçevesinde incelenmek mümkün değildir ve hatta büyük bir yanıltır. Çünkü her toplum ve her süreç kendi içerisinde ve süreklilik çerçevesinde birbirlerinden büyük farklılıklar ortaya koymaktadırlar.

“Kültürel farklılıkları saygı ile karşılayarak demokrasinin gelişimi için her toplumun kendine özgü kurumlarına saygı gösterilmesini savunan muhafazakârlık bu yönüyle liberalizmden ve sosyalizmden daha “demokrat” bir perspektifi temsil ediyor gibidir” (Özipek, 2004:148). Bu açıdan göz ardı edilmemesi gereken ve belki en çok dikkat edilmesi gereken konu muhafazakâr anlayışta var olan “mutlaklık” algısının bazı tehlikeleri bünyesinde barındırıyor olduğudur. Çünkü mutlak olana olan inanç insanların bir noktadan sonra despotik tutumlar içerisine girmesine neden olabilecek bir çizgiyi içinde barındırmaktadır. Böyle bir çizginin aşılması, muhafazakârlığın demokrasiyi destekleyen taraflarını köreltip, sonuçları açısından aksi yönde bir anti-demokratik uygulama ortaya koymasına neden olabilecektir.

Bu konuda tartışma yapılırken vurgulanması gereken önemli bir noktada farklı muhafazakâr anlayışa sahip olan düşünürlerin kültür ve demokrasi konusunda değişken algılara sahip olduklarıdır. “ Kendi norm ve kurumlarına sahip olmayan



bazı batı dışı ülkelerdeki anti demokratik siyasal rejimleri “anlayışla karşılayan” bakış açısı, Örneğin Türkiye’de 12 Eylül askeri darbesini yapan cuntayı “komünist yayılmaya karşı Batılı değerler adına” bu kaygıdan hareketle desteklemiştir” (Cowell,1986:72)

### **5.5. Büyük İdeal, Dönüşümsüz Siyaset ve Demokrasi**

Muhafazakâr anlayışın doğum sebebi devrim’e karşı duyulan tepki ve bu tepkiyle birlikte gelişen evrim sürecine duyulan inançtır. Bu temel ortaya çıkış noktası bize göstermektedir ki muhafazakârlık, her türlü radikal değişime, yani ani ve dönüşü olmayan her türlü siyasi ve toplumsal değişime karşı çıkmaktadır. Bu aşamada amaç muhafazakârlar için önemli değildir. Çünkü “amacın” bütün iyiliğine rağmen radikal ve dönüşsüz eylemler doğası gereği kötüdür. “Telafisi imkânsız sonuçlar doğuracak değişime karşı bu muhafazakâr ihtiyatlılık, demokrasiyi tasfiye etmeyi amaçlayan türden siyasal ideolojilere karşı bir güvence sağlayabilecektir” (Özipek, 2004: 151).

Radikal ve ani değişimlere karşı ihtiyatlı olan muhafazakâr anlayış mutlak bir hedef ve ideale sahip olma konusunda da bir o kadar ihtiyatlıdır. Çünkü değişimin sürekliliğine inanan muhafazakârlar, varılacak bir mükemmel ve mutlak sona da inanmazlar. Bu aslında insan aklının sınırlılığına olan inanç ile özdeşleşen ve birbirini tamamlayan bir yaklaşımdır.

“Muhafazakâr bilgeliğin özü, siyasette herhangi bir telos'un olabilirliğini reddetmesine dayanır” (Özipek, 2004: 151).

Gelecek açısından belirlenmiş bir mutlak hedeften çok muhafazakârlar geçmiş ile ilgilidirler. Bu perspektiften bakıldığında muhafazakârlığın sahip olduğu bir mutlak hedefin olmayışının aynı zamanda demokrasiyi koruyan bir kalkan oluşturduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki; mutlak bir hedefe inanmayan muhafazakârlar, inanmadıkları bu hedef uğruna toplumsal yapıyı yeniden biçimlendirecek bir siyasi radikal dönüşüme ihtiyaç duymazlar. Bu açıdan demokrasiyi tehdit eden bir radikal siyasal değişim riskinden bahsetmek mümkün

değildir. Muhafazakârlar açısından toplumsal değişimden çok bu değişimin şekli ve içeriğidir önemli olan. Diğer bir deyişle önemli olan mutlak bir hedef değil, mutlak olmayan bir doğal değişim ve gelişim sürecidir. Bu yaklaşım siyasi anlamda demokrasiyi koruyan ve destekleyen bir çerçeve oluşturmaktadır.

### **5.6. Türkiye’de Muhafazakârlık ve Demokrasinin Gelişimi**

Çalışmamızın genelinde de bahsettiğimiz üzere 17. Ve 18 yüzyıllarda Avrupa’da üç büyük devrimden söz etmek mümkündür. Bunların ilki İngiltere’de ortaya çıkan Endüstri devrimi, ikincisi Aydınlanma devrimi, üçüncüsü ise aydınlanma düşüncesinin bir uygulaması olarak adlandırabileceğimiz Fransız devrimidir. Muhafazakâr düşünce tamda Avrupa’da yaşanan bu devrim rüzgârlarına karşı ortaya çıkmış bir karşı duruştur. Dünyada bu değişim ve çalkantılar devam ederken Türkiye’de neler olduğuna dikkatlice bakmak gerekmektedir.

Önceki bölümlerde ayrıntılı olarak belirttiğimiz gibi batılı kavram ve düşünce sistemleri Tanzimat ile birlikte Osmanlı imparatorluğunun düşünce sistemi içerisine girmiştir. Ancak Fransız devrimini ve 19. Yüzyılın diğer değişim rüzgârlarından pek etkilenmeyen Tanzimat dönemi düşünürleri, dünyadaki örneklerinin aksine, bu değişim karşısında herhangi bir muhafazakâr düşünce pratiği ortaya koymamışlardır. Bunun iki nedeni olduğunu söylemek mümkündür:

“Birincisi: Osmanlı toplumunun sınıflı bir toplum olmayışı

İkincisi: “Tanzimat aydınının asıl derdinin Osmanlı İmparatorluğunu yıkılmaktan kurtarmak olması” (Aktaşlı, 2011: 149)

Türk muhafazakârlığı ve Türk modernleşmesi kavramlarını iyi analiz etmenin yolu İslam, modernleşme ve milliyetçilik kavramları arasında oluşturulmaya çalışılan dengeye dikkat etmektir. “Osmanlı imparatorluğunu kurtarma çabalarının ilk düşünsel sonucu, modernleşme ve İslam arasında sentez yapma çabalarıyla ortaya çıkan, İslam’ın Osmanlı Devleti’nin ve toplumunun temel unsuru olarak

görülmesidir. Diğer bir deyişle; İslam, toplumu ve milleti bir arada tutacak bir harç görevi görür” (Dönmez, 2011:40)

Aynı süreçte dönemin aydınlarının öncülük ettiği bir Türkçülük akımından da söz etmek mümkündür. Türkçülük akımı aynı zamanda Abdülhamit yönetimine muhalif olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. “Dönem aydınları, Türkçenin ayrı bir dil ve Türk kültürünün icat edilmesini savunsalar da, söylemleri İslam ile iç içe geçmiştir” (Çetinsaya, 1999: 40).

Özetle söylemek gerekirse; “Dönem içinde bakıldığı zaman İslam ve Milliyetçilik birbirlerini meşrulaştıran, yeni bir siyasi söylem ve vatani yeniden icat etme araçlarıydı” (Kara, 2001: 40). Genel olarak hem değişim rüzgarları hem de Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışını engelleme çabası gösteren dönem aydınlarının, temelde hem batı medeniyetini yakalamak hem de imparatorluğun devamlılığını sağlamak üzere hareket ettiklerini söylemek mümkündür.

Türk muhafazakârlığının genel olarak Cumhuriyet döneminde ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Cumhuriyet normları halka, halkın desteği olmadan ve tepeden inme bir anlayışla dayatılmış ve sonuçları görmezden gelinmiştir. Gerçek anlamda bir muhafazakâr karşı çıkış işte tamda bu hızlı değişim karşısında kendini göstermiştir.

“Saltanatın ve hilafetin kaldırıldığı, yerine bir ulus devletinin kurulduğu; giyim kuşamdan hukuk sistemine, harf ve yazıdan eğitim sistemine kadar bütün siyasal, toplumsal ve ekonomik yapının Batılı normlara göre yeni baştan inşa edildiği, geleneğin toptan tasfiye edildiği bir toplumsal alt üst oluş... Kemalist devrim olarak adlandırılan bu devrim radikal bir modernleşme projesiydi” (Aktaşlı, 2011: 149)

Cumhuriyetin kuruluşu sürecinde Kemalizm bütün aydınlanmacı ve batılı tutumuna karşın belli noktalarda muhafazakârlarla ortaklaşmak zorunda kalmıştır. Çünkü geçmiş ile bağlarını tamamen koparan Kemalizm, devlet ve elitler aracılığı ile bir ulus inşa etmeye çalışmış, bu açıdan da aydınlanmacı düşünce yapısından uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Bu durum aynı zamanda bir ulus inşa etme

çalışmalar”ını desteklemesi amacıyla, “tek parti rejimini” meşru kılmaya çalışan Kemalizm’in, muhafazakâr anlayışla ortak tabanda buluşmasına neden olmuştur.

“Geçmişten kökten bir kopuş ve Türk toplumunu Batılı ulus-devlet formuna göre yeniden inşa iddialarına rağmen Kemalizm, bir tarihi devamlılık karakterine haizdir Sorduğu soru açısından da ( bu devlet nasıl kurtulur), getirdiği yanıt açısından da ( devlet ve seçkinler aracılığıyla) bu devamlılık kendisini hissettirir” ( Söğütü, 2011: 184).

## **5.7. Muhafazakârlık, Demokrasi ve Demokrat Parti**

### **5.7.1. 1950**

Cumhuriyetin kuruluş yıllarına bakıldığında görülmektedir ki, muhafazakârlık sadece bir entelektüel düşünce olarak kendini hissettirmiştir. Bu dönemde muhafazakârları ne herhangi bir siyasal hareket içerisinde görmek mümkündür nede bir halk ayaklanmasından söz edilebilirdi. Bu süreç 1930-1950 yılları arasında bu şekilde varlığını sürdürmüştür. Ancak 1950’li yıllara gelindiğinde durum farklıdır. 1950’li yıllar Türk muhafazakâr düşünce yapısının siyasi bir kimliğe büründüğü yıllardır. Bu kimliğin adı Demokrat Parti’dir.

Bu tarihlerde, muhafazakâr düşünce ile şekillenen Demokrat parti büyük bir oy oranıyla iktidara gelmiştir. Ancak bunun sebebi Anadolu halkının muhafazakâr olması değildir.

“Anadolu’da o yıllarda geleneksel bir din anlayışıyla beslenen bir Müslümanlık vardı. Tıpkı kurtuluş savaşında savaşılan halkın hilafete ve padişaha bağlı oluşu ve Cumhuriyeti kurmak gibi bir amaç taşımaması gibi o günkü halk da Kemalist modernleşmeye karşı muhafazakâr modernleşmeyi tercih ettiğinden dolayı Demokrat Parti’ye oy vermiş değildi. Halk yalnızca Cumhuriyet Halk Partisi’nden kurtulmak istiyordu” (Aktaşlı, 2011:152).

Tepeden inme Kemalist ideoloji karşısında kendi kültürel yaşamına uygun bir söylem ile ortaya çıkan ve özellikle Cumhuriyet Halk Partisinin yarattığı baskı ve

kısıtlamalara karşı bir politik tutum içinde lanse edilen Demokrat parti halk tarafında oldukça hızlı bir biçimde kabul gördü.

“Demokrat Parti’nin milli düzeydeki kurucularının çoğu, Cumhuriyet Halk Partisi liderleri gibi, bürokratik seçkinlerden olmasına rağmen, parti kısa sürede çevrenin kültürü ile özdeşleşti. Demokrat Parti kırsal kesimde taraftar toplayan ilk parti haline geldi ve bazı Cumhuriyet Halk Parti’li bürokratlar Demokrat Parti’nin kırsal kesimden adam toplama başarısını – Demokrat Parti üyelerini “kaba köylüler” ve “taşralı ahmaklar” şeklinde niteleyerek- tepki gösterdiler. Demokrat Parti’liler de bunu hemen partini “halk Karakteri”nin bir kanıtı olarak gördüler ve kendilerini, nefret edilen merkeze karşı çevrenin savunucuları olarak göstermek için her türlü çabayı sarfettiler “ (Leder, 1979:84)

Selçuklulardan bu güne gelene kadar, Anadolu topraklarında “İslamiyet” daima kurucu ve belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Ancak İslami geleneği olan halkın muhafazakârlaşması Demokrat parti süreci ile gerçekleşmiştir. Demokrat Parti’nin gerçekleştirdiği bu değişim kendisinden sonra gelen diğer sağ tandanslı partiler tarafından da güçlenerek desteklenmiştir.

“Demokrat parti ile birlikte Müslümanlar modernleşmeye, merkeze doğru gelmeye ve sisteme eklemlenmeye başlamıştır... Anadolu muhafazakârlığı Demokrat partinin nedeni değil sonucudur” ( Aktaşlı, 2011:152).

Kemalizm ya da cumhuriyetin, modernleşme pratiği içerisinde muhafazakâr anlayışla ortak bir noktada buluşmak zorunda kalmasının temel sebebi; değişim ve modernleşme sürecine halkın başka hiçbir ideolojik yaklaşım ile katılmamış olmasındadır. Bu bakımdan Demokrasinin temel parametrelerinden birisi olan “halkın katılımı” ilkesi Türkiye ölçeğinde ancak muhafazakâr ideoloji ile realiteye kavuşmuştur. Muhafazakâr anlayış ile kendisini ifade ettiğini düşünen halk, modernleşme yönündeki dönüşümünü ancak muhafazakâr modernleşme projesi içerisinde kabul edebilmiştir.

“1839’dan 1950’ye kadar yüz on yıl boyunca modernleşme süreçlerine bir cevap üretemeyen “Anadolu Müslümanlığı” Demokrat Parti’nin açtığı yolla cevap üretmediği modernleşme sürecine dahil olmuştur” (Aktaşlı, 2011: 153)

Muhafazakâr modernitenin temelini oluşturan bu süreç hem siyasi hem de ekonomik anlamda pek çok değişimi de beraberinde getirmiştir. Özellikle İkinci dünya savaşı sonrasında galip gelen liberal ülkeler bloğunun yarattığı baskılar ve dünyanın değişen perspektifi Türkiye’yi de etkilemiştir. Bu etkiler ve baskılar Demokrat Parti’nin liberal ekonomik politikalar geliştirmesine neden olmuştur. “Demokrat parti aynı zamanda Türkiye’de Muhafazakârlık ve liberalizmin buluşma noktasını da temsil etmektedir” (Aktaşlı, 2011: 153). Bu durum aslında dünyanın pek çok yerinde rastlanan bir durumdur. Özellikle muhafazakârlığın özel mülkiyete atfettiği önem ekonomik anlamda liberalizm ile paralel noktalar bulmasına neden olmaktadır.

“Politikanın, elit kesimlerin denetiminden çıkarılarak halka mal edilmesi süreci Demokrat parti ile gerçekleşmiştir demek pekte yanlış olmayacaktır. Çünkü demokrat parti politikanın halkın günlük yaşamının içine taşımıştır. Kısaca “politika” halkın kendisini var edebilmesinin bir unsuru olarak yepyeni bir algılamayla kavranmıştır” (Kahraman, 2010: 346).

### **5.7.2. 1960**

27 Mayıs ihtilalinin ve 60’lı yılların Türk muhafazakârlığı açısından çok önemli bazı sonuçlar doğurduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu dönemin en önemli sonucu; Demokrat Parti döneminde muhafazakârlaşan islamın, süreç içerisinde Türk-İslam Sentezi niteliği taşıması ve bu yönde evrilmesidir. 60’lı yılların en önemli parametrelerinden biri ise sadece Türkiye’de değil aynı zamanda tüm Dünya’da sol hareketin önemli bir yükselişe geçmesidir. “Tüm dünyada kapitalist emperyal politikaların karşısına sol tandanslı ideolojiler çıkmaya başlamıştır. İşte tamda bu süreçte Muhafazakârlık ve Türkçülük arkasına devletinde desteğini alarak sol harekete karşı ortak bir cephe kurmuş ve bunun sonucunda da ortaya Türk-İslam

sentezi bir anlayış çıkmıştır” (Aktaşlı, 2011: 158). Türkçülük anlayışı işte bu tarihlerde kurulan ittifak sonucunda bünyesinde o güne değin çokça yer almayan dini öğeler eklemeye başlamıştır. “... O güne kadar İslam’la uzlaşmaz bir çizgide gelişen Türkçülük, dindar bir Türkçülüğe dönüşmeye başlamış, muhafazakar düşünce muhafazakarlaştırdığı Anadolu halkına birde Türkçülüğü benimsetmiştir” (Aktaşlı, 2011: 158).

Milliyetçi ideolojiler ile eklemelenmeye çalışılan muhafazakâr anlayış, milliyetçi ideolojilerin genel itibari ile zayıf olması dolayısıyla düşünsel anlamda durağan bir dönem yaşamıştır. Bu sebeple dönemin sol ideolojileri muhafazakârlık karşısında oldukça güçlü bir söylem ile ortaya çıkmıştır.

### **5.8. Muhafazakârlık, Demokrasi ve Ak Parti**

28 Şubat postmodern darbesi, Türkiye’de siyasal sistemin ciddi bir yara almasına neden olmuştur. Bir taraftan darbenin yarattığı baskıcı ve sıkıntılı ortam bir taraftan da darbecilerin ait oldukları kurumun yani Türk Silahlı Kuvvetlerinin halk üzerinde kaybettiği güven duygusu siyasal hayatın ciddi bir sıkıntı içine girmesine neden olmuştur. Tıpkı Demokrat Parti örneğinde olduğu gibi Ak Partide sıkışan siyasal sistemin karşısına bir umut ışığı olarak çıkmış ve yüksek bir oy oranı ile iktidara gelmiştir. Ayrıca bu oy oranını etkileyen, ekonomik sorunlar ve Kuzey Irak’ta kurulma aşamasında olan bağımsız bir Kürt Devletinin varlığı da göz ardı edilmemelidir.

Siyasal sistemi çevreleyen, gelişmelerin yarattığı sıkışıklığın giderilebilmesinin en önemli sebebi, Ak partinin 2001 seçimlerinden, yüzde ellilik oy oranı ile tek parti olarak çıkmayı başarmasıdır. Hükümeti kurma yetkisini tek başına elinde bulunduran ve iktidar partisi olan Ak parti, izlediği muhafazakâr siyaset ile kendisine rakip olabilecek hiçbir oluşumun ortaya çıkmasına izin vermemiştir.

“Ak Parti’nin yeni süreçle birlikte muhafazakârlık üzerine ciddi bir biçimde çalıştığını ve muhafazakâr demokrasi adını verdiği bir siyasal ideolojinin içini ciddi şekilde doldurduğu görülmektedir” (Aktaşlı, 2011: 159).

Ak Parti, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, daha önce hiçbir siyasi partinin başaramadığı oranda, adeta tüm muhafazakârların taleplerini karşılayacak bir siyasi söylem argümanı geliştirmiştir. Bunu Ak Parti'nin oluşturduğu bu argümanın bir siyasi norm haline geldiğini söylemekte çok yanlış olmayacaktır. Bu norm, Türk modernleşmesinin ancak muhafazakâr söylemle mümkün olacağıdır. Dolayısıyla Ak parti norm haline getirdiği bu argüman sayesinde kendisine alternatif olabilecek hiçbir oluşuma yer vermemektedir.

Genel itibariyle Ak partinin muhafazakâr demokratlık kavramı ile ne anlatmak istediğini daha iyi anlamak için bazı önemli noktalara değinmek bizim açımızdan kaçınılmazdır:

“Ak Parti yeni bir siyasi gerçekliği ve kimliği yani kısaca muhafazakâr demokratik söylemi ve perspektifi temsil etmektedir” (Akdoğan, 2006:49). Partinin kuruluş sürecinde Erdoğan tarafında dile getirilen bu görüş su özellikleri içermektedir: “Muhafazakâr demokratlık (conservative democtracy) öncelikle demokratik çoğulculuğu içermekte, uzlaşma kültürüne dayanmakta ve giderek değişik toplumsal ve kültürel grupların kamusal alana ve siyasal karar mekanizmalarına katılımını amaçlamaktadır. Bu da bir bütün olarak katılımcı demokrasinin daha da iyileştirilmesi ve işlevsel hale getirilmesine yardımcı olmaktadır” (Akdoğan, 2006: 50).

Yazara göre muhafazakâr demokratlık, siyasi erkin sınırlandırılması ve tarif edilmesini dayanmaktadır; bununla baskıcı devlet anlayışının önüne geçmekte, otoriter veya totaliter uygulama ve politikalara cevaz vermemektedir

Muhafazakâr demokrasi, siyasi meşruiyetin (legitimacy) halkın egemenliğine dayalı bir şekilde ve hukuk devletinin (rule of law) ilkleriyle sağlanabileceğini düşünmektedir. Bu, bir yandan meşruiyetin anayasallığını, diğer yandan evrensel hukuk ilkelerine dayanmasını öngörmektedir.

Siyasi güç ve kurumlar legal zeminlere dayanmalı ve hukuk devletini göllendirmelidir. Devlet küçük fakat dinamik olmalı; yurttaşların tercihine



karışmamalı, dogmatik ve ideolojik hükümler çerçevesinde uygulamaları gitmemeli. Tam tersine, yurttaşlar tarafından denetlenmeli, biçimlendirilmeli ve tanımlanmalıdır.

“Muhafazakâr demokratlık, her şeyden önce uzlaşma, hoşgörü ve entegrasyonu (çatışma, cenah oluşturma ve gerginliğe karşı) öngörmektedir. Akdoğan’a göre böyle bir anlayış tarafından belirlenen bir siyasi yapıya radikal ya da sosyal mühendislik yöntemleriyle değil ancak tedrici ve evrimci (gradual and evolutionary) yöntemlerle ulaşılabilir. Muhafazakâr demokratlık totaliter ve ceberut metotları reddederken, evrimci ve tedrici değişim anlayışının benimsemektedir” (Akdoğan, 2006: 51).

“Ancak bu tür değişimler sonuç olarak kalıcı ve köklü transformasyonlara neden olabilir. İlginç bir nokta: Akdoğan Ak Parti’nin başlangıçtaki seçim başarısını kendi başarısından ziyade toplumun statükoya karşı olan memnuniyetsizliğine ve 28 Şubat sürecine bağlamaktadır” (Akdoğan,2006:52).

Akdoğan’a göre muhafazakâr demokratlık mefhumu Türkiye’de daha çok milli görüş olarak bilinen siyasi islamdan farklıdır. “Akdoğan Türk siyasetinden muhafazakârlığın köklerinin eskiye dayandığı (Demokrat Parti, Özal, Demirel) belirtmekle beraber, Ak Parti’nin muhafazakârlığı değişimin motoru haline getirmekle ona tamamen yeni bir boyut kattığını ileri sürmektedir” (Akdoğan,2006: 53).

“Yazara göre Ak Parti bütün toplumu kucaklayan bir kitle partisi özelliğini taşıırken, ne dini (Necmettin Erbakan’dan farklı olarak) ne de etnisiteyi (Halkın Demokrasi Partisi’nden farklı olarak) siyasi merkezine oturmamaktadır” (Akdoğan, 2006:54).

“Akdoğan’a göre Ak Parti’nin başarısı klasik muhafazakâr kültür ile İslami değerler arasında bir sentez oluşturma becerisi göstermesidir ve demokratik kurallar içerisinde yaşanabilir bir alternatif yaratabilmesidir” (Akdoğan, 2006:58). “Ak Parti’nin seçim başarılarının temelinde geleneksel olarak birbirini dışlayan kuvvetler olarak görülün merkez ve periferinin (çevrenin) taleplerini uzlaştırmasıdır.

Ak Parti periferinin taleplerini merkezin diline başarılı bir şekilde tercüme edebilmiştir” (Akdoğan,2006 :61). Ak Parti merkez ile çevre arasında bir köprü olduğu gibi, Türk İslam’ının geçmişi ve geleceği arasında da bir köprü olabilir.

Erdoğan, Akdoğan’ın yukarıda çizdiği çerçeveye uygun olarak, Ak partinin siyasal tanımını kavramsal düzeyde ve içerik olarak değiştirmiştir. Bu değişimi destekleyen tanımlama biçimi olarak da, İslami demokrat parti yerine kendisini muhafazakâr demokrat parti olarak tanımlamıştır.

“Erdoğan, Muhafazakâr Demokrasi’nin çoğulculuk ve toleransı sentezlediğini iddia etmektedir” (Halle, 2006: 66). Ak Parti’yi diğer muhafazakâr partilere karşı avantajlı ve ayrı bir konuma yerleştiren temel özelliklerden bir tanesinin sentez yapmayı başaran bir parti olduğu konusunda pek çok görüş ortaya konulmuştur.

Kendisini muhafazakâr bir ideolojik zemin üzerinde yapılandıran ak parti, Dünyadaki diğer muhafazakâr demokrat partilerle bazı açılardan ortak paydalarda buluşmaktadır.

“Hıristiyan demokrat partilerin (Almanya, İtalya vs.) siyaset müdahalesi, eğitim, cinsel ahlak, kültürel konular ve soysal adalet meseleleriyle sınırlı kalmaktadır. Bu bakımdan Ak Parti Hıristiyan demokratlarla belli bir benzerlik göstermektedir” (Halle, 2006:74). Ak Parti kendisini tanımlarken yaptığı tercih ile de, Dünya muhafazakâr demokratlarıyla aynı paralelde yer almak istemiştir. Bunun içinde Ak Parti kendisini bir İslami parti olarak tanımlamak yerine Muhafazakâr Demokrat bir parti olarak tanımlamıştır.

Toparlamak gerekirse yukarıda üzerinde ayrıntıları ile durduğumuz Ak parti teorisini, Akdoğan, muhafazakar demokrat konseptiyle Ak Parti’nin misyon, vizyon ve iktidar metotlarını anlamlandırmaya ve bu tanımlamaya uygun bir çerçeve sunmaya çalışmaktadır.

## SONUÇ

Özellikle Türkiye gibi, devrimler ve keskin yapısal değişimlerin olduğu ülkelerde modernlik kavramı dokunulmaz bir statüye sahip olduğundan muhafazakâr hareketler de kendilerini modernite ile olan ilişkilerinin ne derece sorunsuz olduğunu kanıtlamak zorunda kalmışlardır. “Muhafazakâr anlayış bu zorluğu, moderniteyi birbirinden kolayca ayrılabilir iki parçadan müteşekkilmış gibi değerlendirerek aşmaya çalışmış; Batı’nın teknolojisini almaya hevesli, ancak ahlak, davranış ve yapıp etmeler anlamında kültürüne mesafeli bir söylem ve duruş geliştirmiştir” (Bora, 2003:240-241). Bu sebeple de Türkiye’de muhafazakârlık genellikle milliyetçilikle birlikte yer almış, hatta milliyetçiliğin tamamlayıcı ögesi olarak gözükmiştir. Bu yüzden de kendini başlı başına bir siyasi hareketin merkezi olarak ta ki 2003 seçimlerine kadar ifade edememiştir. Çünkü muhafazakarlığın merkezi bileşeni milli kimlik değil dini kimliktir, keza kültürel ve etnik kimlik entegrasyon politikalarına çok daha kolay uyum sağlarken muhafazakarlığın kuramsal zeminini kuran, moderniteye karşı direnç oluşturan din ögesidir.

Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine geçiş aşamasında muhafazakâr yapının kendini var etmesi ve devamlılığını sağlaması oldukça zor olmuştur. Bu zorluk sadece fiziksel varoluş ile ilgili değil aynı zamanda düşünsel varoluş ile de ilgilidir. Akıl, zaman, devamlılık, süreklilik, modernizm, bellek, nostalji ve daha pek çok argüman muhafazakar düşünürlerin tartışma konusu olmuştur. Ancak bunları şekillendirmek Osmanlı İmparatorluğu-Türkiye Cumhuriyeti denkleminde sıkışan düşünürler açısından hiç de kolay olmamıştır. Toplumsal kopuşa neden olan devrim karşısında muhafazakarlar, algısal problemleri batılı düşünürlerin fikirlerinden destek alarak çözmeye çalışmış ve bu çerçevede bir zemin oluşturmuşlardır.

Muhafazakâr zemini oluşturan “zaman” tartışmasında muhafazakârlar Bergson’dan faydalanmışlardır. Bergson’da süre kavrayışı özellikle Türkiye’de Cumhuriyet’in ilk dönem muhafazakârlarının modern zaman algısı ile problemlerini çözmede yardımcı olmuştur. Keza Cumhuriyet yeni bir bellek yaratmaya çalışırken

hafızanın geçmişini silecek kurumsal ve ideolojik bir yapılanmayı oluştururken, muhafazakarlık geçmişin belirleyici öğelerini nostalji ve mazi ögesi ile korumaya çalışmıştır. Siyasal merkezin tek partili bir yeniden kurma çabasına göre ayarlandığı bu dönemde muhafazakarlık kendini edebiyat içinde nostalji ögesi ile kurmuştur ve toplumsal belleğin geçmiş imgesini canlı tutmayı başarmıştır.

Türk muhafazakârlığı genel hatları ve yapılanması itibariyle batılı muhafazakâr oluşumların köklerinden etkilenmiştir. 1920'li-30'lu yılların Ziya Gökalp, Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Yahya Kemal gibi isimleri muhafazakâr temsilciler arasında yer almaktadır. Türkiye muhafazakârlarının zihin yapılarını oluşturan temel tezler büyük ölçüde, bu dönemin ve ardıllarının fikirlerinden beslenmiştir. Bu anlamıyla Türk Muhafazakârlığı, bir yönüyle yerelliğe dayanan ama öbür taraftan zihni, fikri, kökleri batılı alternatif modernleşme tezlerine dayanan bir oluşumdur. Tüm yerlilik, tarihsellik, gelenek, din ve modernleşme tezleri bu kurguların şemsiyesi altında ürer. Burada da bir tarih ve gelenek inşası, hatta bütüncül olarak baktığımızda bir “din inşası” ile karşı karşıya olduğumuz çok açıktır.

Cumhuriyet'in kuruluş aşamasını incelediğimizde görmekteyiz ki, Cumhuriyet, kendinden önceki tarihin içerisinde büyük kırılmalar gerçekleştirilerek çıkarılmıştır. Bu nedendir ki Yeni Türkiye'de “Muhafazakârlık” ve “yenileşmecilik” kavramları süreklilikten uzak ve kopuk bir şekilde tanımlanmaktadır. Kültür, toplumu oluşturan varlıklar ve kurumlar bir bütünlük çerçevesinde anlatılmaya çalışılınca anlamlı olan konulardır. Ancak Türkiye açısından, kültürel ve toplumsal varlıklar eski bütünlük içerisindeki yerlerini bu kırılma ile kaybetmişlerdir. “Kırılma/ parçalanma, değişim ve devamlılığı sekteye uğrattığı için ”şeylerin” geçmişten koparılmış yanlarının yeniden birbirleriyle eklenmesi zorunluluğunu doğurmuştur. Dikkate değer bir noktada, tüm tarih, devlet, toplum, aile, din, gelenek/anane, örf gibi tanımların, muhafazakârlığın, bir devamlılık/süreklilik içerdiğini kanıtlamaya yönelik bir anlatım yolu olduğudur. Bu noktada Türkiye Cumhuriyeti açısından devamlılık, kırılmış bir eski bütünlüğün parçalarının, yeni eklemlemeler içinde bütünlükler oluşturarak devam ettiği bir devamlılıktır” (Tezel, vd., 2009: 23). “Örneğin 1915-

1927 yılları arasında yaşanan “Tehcir” ve “mübadele” süreçleri sonucunda Türkiye coğrafyasında yaşanan beşerî, kültürel, toplumsal olgusal gerçeklik muhtevası, sadece Müslümanlaşmakla kalmadı, kırsallaştı, köylüleşti” (Tezel, vd., 2009, 24).

Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması ile birlikte meydana gelen ikinci kırılma diyebileceğimiz ve muhafazakârlık başta olmak üzere pek çok toplumsal konuda meydana gelen değişimi anlamamızı sağlayacak şey Türkiye’de “din temelli olmayan yeni bir “millî Türk kültürü” inşa etme çalışmasıdır. Bu amacı gerçekleştirmek için, oluşturulmaya çalışılan yeni devlet kültürünün yeşerdiği kamusal alanların tümünden İslâm’a referans yapan, yapılan tüm kurum, kural, ritüel ve simgeler tasfiye edilmeye başlanmıştır. “Halifeliğin kaldırılmasından kısa bir süre sonra yürürlüğe konan 1924 Anayasasında, yurttaşların, din, dil, ırk, mezhep, cinsiyet gibi farklara bakılmaksızın yasalar önünde sahip olacakları eşit varlık haklarına dayanan bir hürriyetçi demokrasi paradigması içinde yazılmış olsa da, Türkiye’deki rejim, bir devrimin jakoben bir “imperium”la uygulanmaya çalışıldığı bir rejim olmuştur” (Tezel, vd., 2009, 36).

Kamusal alanda ilke olarak dini kutsallığa referans yapılmayan bir Cumhuriyetçi Türkiye’nin kararlılık kazanması; ancak bu kamusal alan üstünde sıradanlığı aşan niteliklerde evrensel sanat ve bilim değerlerinin üretilebilmesi ve refah, adalet gibi kavramların gerçek karşılığını bulması ile mümkün olabilir. (Bu konuda ayrıntılar için Yahya Sezai Tezel’in muhafazakarlık üzerine yazıları incelenebilir). Cumhuriyet’in kurulduğu yıllardan itibaren kamusal alanda dini kutsallıklara referans yapılmadığı halde, bu alan üzerinde sıra dışı bilim, sanat, adalet üretildiğini ve refah düzeyi yüksek bir hürriyet sağlandığını söylemekte güçtür.

Cumhuriyet’in kuruluşunun ilk yıllarında, medeniyet projesinin tüm aceleciliği, handikapları, tepeden inmeciliği, dine yaklaşımı, tek tipleştirme tercihleri karşısında, halk doğal bir direngenlik göstermiştir. İnkılâpların sarstığı toplumsal ve siyasal yapıya karşı geliştirilmiş gelenek eksenli bir tepki, “pozitivist”, “kurgusal”, “yıkıcı”, “geçmiş toptan reddedici” yaklaşımlara bir cevap olarak şekillenen muhafazakârlık,

diğer taraftan, modernleşmenin doğal seyrine hem egemenleri hem de geniş kitleleri davet eden çekingen ama kararlı modernleşmeci bir tutumun birleşimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çekingendir, çünkü bir taraftan pozitivist batılılaşmacıların handikaplarını tespit edebilmektedir, bir taraftan da ona sığınan ve uzlaşmacı bir tavır sergilemektedir. Yinede unutulmamalıdır ki; Modernleşmede izlenecek yollar her ülkenin kendi şartlarına göre belirlenir. Doğal olarak muhafazakârlıkta bu çerçevede ve bu şartlara bağlı olarak kendini gerçekleştirir. Muhafazakârlık, Türkiye’de, sistem açısından bir harç görevi görmüştür. Cumhuriyet değerleri ve daha fazlasını süzgeçten geçirmiş, yoğurmuş, kıvama ulaştırmış ve kabul görür, benimsenir, duyumsanır hale getirmiştir. Onun tepeden inme inşacılığına karşı çıkarken, aşağıdan yukarıya bir inşacılığı da kendisi beslemiştir. İnkılâpların varmak istediği yeri değil, varmak için izlediği metodu eleştiriye tabi tutması, bunun en bariz delillerinden biridir. Sorun içerikten daha ziyade metottadır. Bu bağlamda Muhafazakârlığın düşünsel kökleri öncelikle Tanzimat’a, ama ondan da önce Aydınlanma ve Fransız İhtilali’ne gösterilen tepkilere kadar gitmektedir.

“Türkiye’de Cumhuriyetin kuruluşu sırasında yapılan reformlar sadece muhafazakâr kesimin değil farklı pek çok kesiminde tepkisini çekmiştir. Muhafazakârlar kadar, liberaller, sosyalistler ve diğer kesimlerde statüko’dan duydukları hoşnutsuzluğu kendi gerçekleriyle hissetmişlerdir” (Özipek, vd., 2009: 82). Muhafazakârlar açısından statüko’nun yaptığı geçmişe ait her şeyi yakıp kül etmek anlamına gelmektedir. Bu yakıp yıkma dolayısıyla yaşanan travmatik olaylar beraberinde, pek çok siyasal tutum değişikliğinin ve sentezinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. “Türk İslamcılığının Cumhuriyet tarihi boyunca, hilafetin kaldırılmasından itibaren düştüğü diasporik ruh hali bu diyardan gitmek ile bu deveyi gütmek arasında bir ikilem şeklinde özetlenebilir” (Aktay, vd., 2009, 353).

Cumhuriyet rejiminin kurucusu ve Kemalizm’in taşıyıcısı Cumhuriyet Halk Partisi, kendisini değişimci, ilerlemeci ve modernist bir parti olarak tanımlamakta ve muhafazakâr bir yapıya sahip olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Ancak Cumhuriyet Halk Partisi’nin, özü muhafazakâr olan Türk İnkılâbını uzun vadede muhafaza etme

gayreti içine girmesi, bize, muhafazakâr bir tutumu göstermektedir. Cumhuriyet Hal Partisi'nin ilk ve en çok dikkat çeken yaklaşımı, muhafazakâr siyasal düşünce'nin ana temalarından olan ve kendi siyasal zeminiyle örtüşen "Milli Birlik zihniyeti" olmuştur. "Tek partinin kültür anlayışını şekillendiren kişi "milli varlığın özünü "müşterek kültür"de gören Ziya Gökalp'tir" (Gökmen, vd., 2009: 136-151). Tek partinin bünyesinde taşıdığı muhafazakâr duruşun kanıtlayan şeylerden bir tanesi de devletçiliği otoriter bir yapısal araç olarak sürekli korumaya çalışmasıdır. Devlet yapısını oluşturan "Cumhuriyet" in korunması dünyadaki her şeyden daha önemlidir!

"Cumhuriyet dönemi yenilikçi yaklaşımın, Osmanlı İmparatorluğu döneminden farklı bir yenilikçi tutum olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Örneğin Osmanlı döneminden kalma koleksiyoncularda hâlâ bulunan, alafranga ve alaturka saatlerin yan yana çalıştığı (yuvarlağın içinde iki küçük yuvarlak) eski cep saatleri, Osmanlı batılılaşmasının simgesi gibidir. Cumhuriyet ise bunlardan birini, genellikle yasak ederek, bunlardan birini ortadan kaldırır" (Belge, vd., 2009: 98). Yani Cumhuriyet yeniyi kurmak için mutlaka eskiyi yok eder. Bu yaklaşım, Osmanlı batılılaşma yandaşları ve cumhuriyet muhafazakârlarının kim olduklarına dair bize ilginç bir perspektif sunmakta ve yeni bir pencere açmaktadır. Bize göre bu radikallik, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde batıcı ve yenilikçi olan düşünürlerin çoğunun, Cumhuriyetin kuruluşu ve bu kuruluşun yarattığı yıkım karşısında muhafazakâr bir yapılanma içerisinde kendilerini ifade ettiklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle, artık, "Geçmişin yenilikçileri şimdinin muhafazakarları" dır.

Osmanlı İmparatorluğundan günümüz Türkiye'sine gelene kadar ki tarihsel değişim ve kırılmalar beraberinde pek çok siyasal ve toplumsal tutum ve davranışın değişmesine sebep olmuştur. Ancak bu çalışma sonucunda da ortaya koymaya çalıştığımız gibi muhafazakârlık, sosyal ve siyasal değişimlerden kendi payına düşen ve varlığını sürdürmesi için kaçınılmaz olan değişim rüzgârını doğru takip etmiştir. Değişim çizgisinde kendisine pay çıkarmayı başaran muhafazakâr anlayış, tam da bu sebeple yenilikçi ve değişken özelliğini -şimdiye kadar düşünülen ve inanılanın

aksine- kanıtlamıştır. Değişim, gelişim ve halkın katılımı gibi temel parametreleri siyasal düşünce sisteminin içerisine yerleştiren ve bunun üzerinden bir siyasi doktrin oluşturmaya çalışan muhafazakâr demokratlar, bize demokrasi ve muhafazakârlık kavramlarının birlikte var olabildiğini göstermektedirler. Demokratik çoğulculuğu benimseyen Muhafazakar Demokratlık, bu argüman ile halkın siyasal mekanizmalara dahil olmasını hedeflemekte ve kamusal alana dair yeni bir zemin oluşturmaktadır. Siyasal mekanizmalara halkın katılımı, aynı zamanda siyasal erk'in sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Toplumu meydana getiren farklı kültürel ve etnik gurupların kamusal alana ve siyasal zemine katılımı önemli bir demokrasi göstergesi ve zorunluluğudur. Siyasal katılımı destekleyen muhafazakar demokrasi, bu katılımı hukuksal olarakta desteklemek gerekliliği üzerine vurgu yapmaktadır. Diğer bir deyişle demokrasinin yapı taşlarından biri olan hukuk devleti olma şartı muhafazakâr demokratlar için de vazgeçilmez bir argümandır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse; küçülen siyasi erk, genişleyen halk katılımı ve hukuk devleti algısındaki değişim bize göstermektedir ki; muhafazakârlar demokrat olabilir ve muhafazakârlık anlayışı demokrasi anlayışı ile birlikte muhafazakâr demokrasiyi oluşturabilir.



## KAYNAKÇA

- AKARLI, Engin Deniz (1978). “*Belgelerle Tanzimat*”, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- AKDOĞAN, Yalçın (2006). *The Emergence of New Turkey. Democracy and the AKP, The Meaning of Conservative Democratic Political Identity*, Utah The University of Utah Press
- AKKIR, Ramazan (2006).“*Türkiye’de Din ve Muhafazakârlık*” Adana: Yüksek Lisans Tezi.
- AKTAŞLI, Hasan Ufuk (2011). “*Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki*”, Ankara: Doğu Batı Dergisi, Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi, Sayı 58.
- AKTAY, Yasin (2009). “*İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye, Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*”, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- ARTUNÇ, Nevzat “*II. Meşrutiyetin İlanı*”, Ankara: Doğu Batı dergisi, Sayı: 45 Cilt:1.
- ATAY, Tayfun (2009). “*Gelenekçilikle karşı-gelenekçiliğin gelgitinde Türk Gelenekçi muhafazakârlığı*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- AYVAZOĞLU, Beşir (2009). “*Peyami Safa*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- AYVAZOĞLU, Beşir (2009). “*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- BAKTIR, Adullah. (2010). “*İkinci Meşrutiyet Dönemi Batılılık Düşüncesi*” Kayseri: Yüksek Lisans Tezi.

- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1994). “*Türke Doğru*”, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel (2005). “*İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith*”, İstanbul: Liberal Düşünce Dergisi yıl 10.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel (2005). “*İskoç Aydınlanması Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith*” İstanbul: Liberal Düşünce Dergisi yıl:10 sayı:37.
- BELGE, Murat (2009).“*Muhafazakârlık Üzerine*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- BERGSON, Henri (1986). “*Yaratıcı Tekâmül*” çev: Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB yayınları.
- BERKES, Niyazi. (2008) “*Türkiye’de Çağdaşlaşma*” İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BORA, Tanıl (1998). “*Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamlık*” İstanbul: Bilim Yayınları.
- BORA, Tanıl-GÜLTEKİNGİL, Murat(2003) “*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*”, İstanbul: İletişim yayınları.
- BORA, Tanıl-ONARAN, Burak (2009), “*Nostalji ve Muhafazakârlık*” (*Mazi Cenneti*), *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt..
- BOZARSLAN, Hamit. (2001) “*M.Ziya Gökalp*”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları I. Cilt.
- BROWN, Wendy (2010). “*Demokrasi Ne Alemde*”, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- BURKE, Edmund. (2008) “*Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*” çev: Gümüşbaş, Barış M. Ankara: Bilgesu yayınları.

- CECİL, (2009) “ *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* “İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- CEVİZCİ, Ahmet (2007). “*Aydınlanma Felsefesi*” İstanbul: Asa Kitapevi.
- CEYLAN, Ayşe Yılmaz (2007). “*Edmund Burke’ün Muhafazakâr Düşüncesinde “İyi Devrim” “Kötü Devrim” Ayrımı*” Muhafazakâr Düşünce Dergisi, yıl:3 sayı:11, Kış.
- COWELL, C. (1986). *Redefinition of Conservatism-Politics and Doctrine*, The Macmillan Press Ltd., Hong Kong.
- ÇETİNSAYA, Gökhan (1999). “*Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of ‘Turkish-Islamic synthesis’ in Modern Turkish Political Thought*”, *The Muslim World* 3-4, s. 351-352.
- ÇETİNSAYA, Gökhan (2001). “*Kemaliye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti*”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları I. Cilt.
- ÇETİNSAYA, Gökhan (2009).“*Cumhuriyet Türkiye’sinde Osmanlıcılık” Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- ÇİÇEK, Sevim. (2007). “*1950–1960 Döneminde Türkiye’de Muhafazakârlık ve Peyami Safa*” Sivas: Yüksek Lisans Tezi.
- ÇİĞDEM, Ahmet (1997) “*Aydınlanma Düşüncesi*” İstanbul: İletişim yayınları.
- ÇİĞDEM, Ahmet. (2009). “*Söyleşi*” İstanbul: Mostar Dergisi sayı:60.
- DÖNMEZ, Rasim Özgür (2011). “*Adalet ve Kalkınma Partisi: İslamcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru*”, *Ankara Doğu Batı Dergisi*, Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi, Sayı: 58.

- DUMAN, Fatih (2007). “*Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Liberal Muhafazakâr Bir Düşünür Olarak Edmund Burke*” Ankara: Doktora Tezi.
- DUMAN, Fatih (2010) “*Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*” Ankara: Liberte yayınları.
- DURUKAN, Kaan (2001). “*Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*” İstanbul: İletişim yayınları, I. Cilt.
- EAGLETON, Terry (2003) “*Estetiğin İdeolojisi*”, çev. Bülent Gözkan, Hakkı Hünler vd. Ankara: Doruk Yayınları.
- EFE, Âdem (2008). “*II. Meşrutiyet Dönemi (1908–1925) İslamcılar ve Çağdaşlaşma Görüşleri*” Ankara: Doğu batı dergisi, Cilt:2.
- ENGİNÜN, İnci (2007). “*Altıncı Kitap*”, A.H Tanpınar, *Bütün Şiirleri*, İstanbul: Dergâh yayınları.
- ERDOĞDU, A.T. (1973) “*Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesi*”, Ankara: Doğu Batı Dergisi, Cilt:1 Meşrutiyet 1 sayı.
- ERİŞ, Metin (2002). “*Osmanlı Devletinde Batılılaşma Hareketleri*”, Ankara: Türkler Ans. C. XIV Yeni Türkiye Yayınları.
- FİNN, Robert (1984). “*Türk Romanı*” Çev: Tomris Uyar, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- GÖKALP, Ziya (1957). “*Vazife*” sayı:20, Ağustos.
- GÖKALP, Ziya (1973). “*Türkçülüğün Esasları*”, İstanbul: Varlık Yayınları.
- GÖKMEN, Özgür (2009) “*Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisinde Muhafazakâr Eğilimler*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları, V. Cilt.

- GÖRAL, Vural (2009). “ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları, V. Cilt..
- HALLE, W. (2006). *The Emergence of New Turkey. Democracy and the AKP Christian Democracy and the JPD*, Utah: The University of Utah Press, Sayfa 66-86.
- HOBSBAWM, Eric, Ranger, Terence (2006). “*Geleneğin İcadı*”, İstanbul: Agora yayınları.
- HUME, David (2009). “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” çev: Ergün Baylan. İstanbul: Bilgesu yayınları.
- IMMANUEL, Kant (1984). “*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt(1784)*”, *Seçilmiş yazılar*, Çev. Nejat bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- İLHAN, Aatilla (2004).”*Aydınlar Savaşı*” İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İNALCIK, Halil (1973). “*The Application of the Tanzimat and its Social Effects*” Ankara: Archivum Ottomanicums, 97 – 128.
- İNALCIK, Halil (1990) “*Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi*” çev: M. Özden ve F. Unan, İstanbul: Türkiye Günülüğü.
- İREM, Nazım. (2009). “*Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları, V. Cilt.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II*, Agora Kitaplığı, s.346. İstanbul.
- KAPLAN, Mehmet (2005). “*Tip Tahlilleri*” İstanbul: Dergâh Yayınları.

- KARA, İsmail (2001). “*İslamcıların Siyasi Görüşleri: Hilafet ve Meşruiyet*”, İstanbul: Dergah Yayınları.
- KARPAT, Kemal (2006). “*Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*” Ankara: İmge Kitapevi.
- KARPAT, Kemal “*İttihat ve Terakki Cemiyeti 31 Mart 1909 Ayrım Noktası ve Cumhuriyet’e Mirası*”, Ankara: Doğu batı dergisi, Cilt:2.
- KOCABAŞ, Süleyman (1995).”*Sultan II. Abdülhamit ve Dönemi*”, İstanbul: Vatan Yayınları.
- KOÇAK, Cemil (2001). “*Yeni Osmanlılar ve I. Meşrutiyet*”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları I. Cilt.
- KURAN, Ahmet Bedevi (2000). “*İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler*”, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- LEDER, Arnold (1979). “*Parti Competition in Rural Turkey: Agent of Change or Defender of Traditional Rule?*”, Middle Eastern Studies 15.
- MACINTYRE, Alasdair (2001) “*Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi*”, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MACİT, M. Hanifi (2007). “*Sosyal Bilimler Dergisi/ journal of social sciences*”,sayı 7 sa.39, İstanbul.
- MARDİN, Şerif (1985). “*19. yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti, içinde Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*” İstanbul İletişim yayınları, cilt 2.
- MARDİN, Şerif (1996) “*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895 –1908)*” İstanbul: İletişim yayınları.

- MARDİN, Şerif (2007). “*Din ve İdeoloji*” ( Bütün eserleri – 2 ) İstanbul: İletişim yayınları.
- MARDİN, Şerif (2008). “*Türk Modernleşmesi*” İstanbul: İletişim yayınları.
- MARDİN, Şerif (2008). “*Türkiye’de Din ve Siyaset*”, İstanbul: İletişim yayınları.
- MARDİN, Şerif (2009) “*İdeoloji*” İstanbul: İletişim yayınları.
- MERT, Nuray (2009). “*Muhafazakârlık ve Laiklik*”, Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- NİSBET, Robert Alexander (1991). “*Conservatism: Dream and Reality*”, Bristol: Open University Pres,.
- NİSPET, Robert Alexander (2007). “*Muhafazakârlık“ Düş ve Gerçek*, İstanbul: Pegasus yayınları.
- O’SULLIVAN, Noel (1976). “*Conservatism*”, London: J.M. Dent & Sons Ltd.
- O’SULLIVAN, Noel (1994). “*Conservatism*”, Contemporary Political İdeologies (Eds. Roger Eatwell and Anthony Wright), London: Pinter Publishers, , 1994, pp, 50-77
- ODİLE, Moreau (2008). “*Jön Türkler ve Emperyalizme Karşı Direnen Gizli Örgütler*”, Ankara: Doğu batı dergisi, Cilt 2.
- OKAY, Orhan (2005). “*Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*”, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ORTAYLI, İlber (1999). “*Osmanlı Kimliği*”, İstanbul: Cogito, Osmanlılar Özel Sayısı, Sayı:19.
- ORTAYLI, İlber (2001). “*Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*”, İstanbul: İletişim yayınları I. Cilt.

- ORTAYLI, İlber (2004). “*Osmanlı Barışı*”, İstanbul: Ufuk yayınları.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (2004). “*Gericilik Nedir*” Ankara. Doğu Batı Düşünce Dergisi, sayı:3.
- ÖZDEM, Mehmet (2008). “*Hürriyet Çağında Milliyetçilik, II. Meşrutiyet Döneminde Türkçü Söylem*”, Ankara: Doğu batı dergisi, Cilt: Meşrutiyet 2 sayısı.
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2004). “*Muhafazakârlık / Akıl Toplum Siyaset*” Ankara: Liberte yayınları.
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2009). “*Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.
- ÖZKIRIMLI, Umut (2008). “*Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*”, Ankara: Doğu Batı yayınları,
- ÖZTÜRK, Nurettin (2001). “*Türk Edebiyatında İnsan*”, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- REYHAN, Cenk (2001). “*Jön Türk hareketi Türk Devrim Süreci Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çözümleme*”, Ankara: Doğu batı dergisi, Cilt:1.
- REYHAN, Cenk (2001). “*Prens Sabahattin*”, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İstanbul: İletişim yayınları, I. Cilt.
- SARTORİ, Giovanni (1977). *Demokrasi Kuramı*, Siyasi İlimler, Türk Derneği Yayınları, Ankara.
- SİNAN, Melek (2009). “*Gizli Sınıf Analizi ve Türkiye’de Muhafazakârlık Üzerine Bir Uygulama*” İstanbul: Yüksek Lisans Tezi.



SOMEL, Selçuk Akşin (2001). “ *Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839–1913) , Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* “İstanbul: İletişim yayınları I. Cilt.

SÖĞÜTLÜ, İlyas ( 2011). Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma, Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar, Doğu Batı Dergisi, Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi, Sayı 58, s.184. Ankara.

SULTAN, Abdülhamit (1974). “*Siyasi Hatıratım*” İstanbul: Hareket Yayınları.

SUNAR, İlkay (1999). “ *Düşün ve Toplum*” İstanbul: Doruk yayınları.

TANİLLİ, Server (2006). “*Yaratıcı aklın sentezi*”, İstanbul: Alkım yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1998). “ *Huzur* ” İstanbul: Dergâh Yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (2005). “*Mahur Beste*”, İstanbul Dergâh Yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (2005). “*Saatleri Ayarlama Enstitüsü*” İstanbul: Dergâh Yayınları.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (2005). “*Yaşadığım Gibi*”, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TEZEL, Yahya Sezai (2009). “*Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’sinde Muhafazakârlık Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişimler ve Kırılmalar*”, *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt.

TOPRAK, Zafer (2001). “*Osmanlıda Toplum Bilimin Doğuşu*”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları I. Cilt.

TOURAİNE, Alain (2002). “*Demokrasi Nedir*”, Çev: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,

TUNAYA, T.Zafer (1959). “*Hürriyetin İlanı*” İstanbul: Baha Matbaası.

- TUNÇ, Mustafa Şekip (1954). "*Kişinin Değeri*", İstanbul: Türk Düşüncesi, cilt 2, sayı 9.
- TÜRKEŞ, A. Ömer (2009). "*Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?*", *Muhafazakârlık / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları V. Cilt..
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1966). "*Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*" İstanbul: Selçuk Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1992). "*Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*" İstanbul: Ülken yayınları,.
- ÜNÜVAR, Kerem (2001). "*İttihatçılıktan Kemalizm’e İhya’dan İnşa’ya*", *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Bilimi / Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim yayınları I. Cilt.
- VURAL, Mehmet (2003). "*Modernliğin Gölgesinde Gelenek*", Ankara: Doğu Batı Düşünce Dergisi sayı:25.
- WILLIAMS, Raymond (2005). *Anahtar Sözcükler*, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.
- YALINKILIÇ, Fatime (2007). "*Modernizm ve Muhafazakârlık Düşünce Akımlarının Sosyolojik Analizi*" Elazığ: Yüksek Lisans Tezi.
- YAYLA, Atilla (1997). "*İslam, Laiklik ve Demokrasi*" , Yeni Türkiye, Eylül/Ekim, sayı: 17.
- YAYLA, Atilla (2008) "*Liberalizm*" İstanbul: Liberte yayınları.
- YILMAZ, Melahat (2007). "*İlimli İslam ve Muhafazakâr Demokrasi*", Ankara: Yüksek Lisans Tezi.

YILMAZ, Murat (2003). “*Muhafazakarlık: Modern Türkiye de Siyasi Düşünce*”,  
Türk Düşüncesi Dergisi,cilt 5. İstanbul: İletişim yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı Soyadı:</b>	ÇİĞDEM BİNBAŞ	<b>İmza:</b>		
<b>Doğum Yeri:</b>	BATMAN			
<b>Doğum Tarihi:</b>	13.02.1977			
<b>Medeni Durumu:</b>	BEKAR			
<b>ÖĞRENİM DURUMU</b>				
<b>Derece</b>	<b>Okulun Adı</b>	<b>Program</b>	<b>Yer</b>	<b>Yıl</b>
<b>İlköğretim</b>	Sakarya İlkokulu		Mardin	1987
<b>Ortaöğretim</b>	Ticaret Lisesi		Mardin	1990
<b>Lise</b>	Fatih Lisesi		Diyarbakır	1993
<b>Lisans</b>	Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi	Kütüphanecilik Bölümü	Ankara	1998
<b>İlgi Alanları:</b>	Sosyal Ekoloji, Siyasal Sistemler, Göç			
<b>İş Deneyimi:</b>	Kütüphane Uzmanı, Öğretim Görevlisi			
<b>Tel:</b>	0 507 248 13 14			
<b>Mail:</b>	cigdem.binbay@gmail.com			
<b>Adres</b>	Dicle Üniversitesi Lojmanları			