

TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİNDE ANA TEMALAR:
1946-1980 DÖNEMİ

Mehmet Akıncı

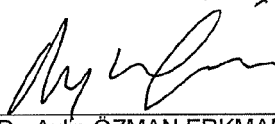
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2008

KABUL VE ONAY

Mehmet AKINCI tarafından hazırlanan "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980 Dönemi" başlıklı bu çalışma, 05. 06. 2008 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (Başkan)



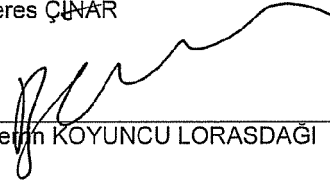
Doç. Dr. Hilal ONUR İNCE (Danışman)



Doç. Dr. Tanel DEMİREL (İkinci Danışman)



Doç. Dr. Menderes ÇINAR



Yrd. Doç. Dr. Betül KOYUNCU LORASDAĞI

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

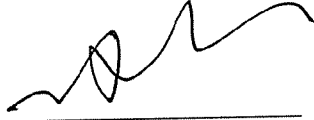
Prof. Dr. İrfan ÇAKIN
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 1 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

05.06.2008



Mehmet AKINCI

Annem
Makbule Akıncı;

Babam
Ali Akıncı;

Ve

Esim
Seval Akıncı'ya

TEŞEKKÜR

Çalışmamın tamamlanması süreci boyunca katkılarından ötürü birçok kişiye teşekkür borçluyum. Tez önerisinin hazırlanması sürecinde katkısından ötürü Doç. Dr. Mehmet ÖZDEN'e ve Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN'a teşekkürü bir borç bilirim. Diğer taraftan çalışmalarım boyunca yazdıklarımı okuyarak yapıcı eleştirileri ile çalışmamın şekillenmesinde katkıları olan Doç. Dr. Hilal ONUR İNCE, Doç. Dr. Tanel DEMİREL ve Doç. Dr. Menderes ÇINAR'a ve tez savunma sınavındaki katkılarından ötürü Doç. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN ve Yrd. Doç. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI'na ayrıca teşekkür ederim.

Son bir teşekkür ise; doktora çalışmam boyunca maddi ve manevi desteklerini daima yanımda hissettiğim Annem Makbule, Babam Ali AKINCI'ya ve çalışmanın neredeyse tüm stresine katlanmakla birlikte ilk metinlerimi, dışardan ama konunun herkes tarafından anlaşılmasında titizlik gösteren bir öğretmen gözüyle okuyarak, anlaşılması güç yerleri sadeleştirmemde bana yardımcı olan, eşim Seval AKINCI'ya.

ÖZET

AKINCI, Mehmet, *Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980*

Dönemi, Doktora Tezi, Ankara, 2008.

Bu çalışmanın konusu Türk muhafazakâr düşüncesi geleneğidir. Çalışmanın amacı, Türk muhafazakar düşüncesini 1946-1980 yılları arasını kapsayan dönem içerisinde analiz etmektir. Türk muhafazakâr düşüncesi, bu dönem içerisinde etkin olmuş altı farklı yazarın (Peyami Safa, İ.Hakkı Baltacıoğlu, Ali Fuat Başgil, Osman Turan, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör) eserleri üzerinden analiz edilmiştir. İlk bölümde, Türk muhafazakâr düşüncesini analiz etmeyi kolaylaştıracak bir muhafazakârlık tanımına ulaşılmıştır. Burada Aydınlanma aklı, Fransız Devrimi ve geleneksel toplum yapısında hızlı değişime neden olan faktörlere karşı olmakla gelişen muhafazakâr ideolojinin, Türk muhafazakâr düşüncesini anlamada iyi bir temel oluşturacağı düşüncesinden hareket edilmiştir. İkinci bölümde, Kemalist modernleşmenin, aydınlanmacı akla dayalı toplumsal mühendislikçi projelerine karşı olmakla gelişen Türk Muhafazakâr düşüncesinin, sağının diğer akımları içerisinde ayırt edilebilen bir konumu olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde muhafazakâr düşüncenin ana temaları ekseninde Türk muhafazakâr düşüncesi analiz edilmiştir. Bu bölümlerde Batı muhafazakâr düşüncesi ile benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Türk muhafazakâr düşüncesinde bazen muhafazakâr düşünceyle telif edilemeyecek görüşlerin yer almasının nedeni, Batı muhafazakâr düşüncesinden farklı bir modernleşme tecrübesine sahip olduğu gerçeği üzerinden açıklanmıştır. Türk Muhafazakâr düşüncesinin Batı muhafazakâr düşüncesi ile paralellik gösterdiği alanları, soyut aklı, gerçekliğin kavranmasında yeterli görmeyen epistemolojik yaklaşımlarında, tedrici bir değişimden yana olan tutumlarında ve özellikle siyasi düşüncelerinin oluşmasında belirleyici olan toplumu organik bir yapı olarak kavrayan düşüncelerinde görmek mümkündür.

Batı muhafazakâr düşüncesi ile paralel yanları olmakla birlikte Türk muhafazakâr düşüncesinin kendine özgü yanları da vardır. Türkiye özelinde muhafazakâr düşünce merkezde değil çevrede gelişmiştir ve muhafazakâr düşüncenin oluşmasında merkezi elitlerle girilen iktidar mücadelesi de etkilidir. Türk muhafazakârlarının özgün yanlarını

oluşturan sentezci görüşleri ve Türk İşlam birliği kurmaları dşncelerinin arka planını Türk İşlam medeniyetinin ihyası dşncesi oluşturur.

Anahtar sözcükler

Muhafazakârlık, Türk muhafazakrlığı, Türk dşnce geleneği, Peyami Safa, İ.Hakkı Baltacıoğlu, Ali Fuat Başgil, Osman Turan, Mümtaz Turhan, Erol Güngör

ABSTRACT

AKINCI, Mehmet, Main Themes of the Turkish Conservative Thought: The 1946-1980 Period, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2008.

The subject of this study is the Turkish conservative thought tradition. The objective of this thesis is to study the Turkish conservative thought during the 1946 -1980 period. For this purpose I scrutinize the works of six different thinkers, mainly Peyami Safa, İ.Hakkı Baltacıoğlu, Ali Fuat Başgil, Osman Turan, Mümtaz Turhan and Erol Güngör, who are considered as the most efficient conservative thinkers of the said period. In the first Section 1, I discuss and define a general concept of conservatism, which may facilitate analysis of the Turkish conservative thought. Here, I rely on the opinion that the conservative ideology that was built on opposition to the Enlightenment Reason, the French Revolution as well as to factors influencing rapid change in traditional structure of the society may serve a good starting point for understanding the Turkish conservative thought. In Section 2, I try to demonstrate that the Turkish conservative thought, which is built on opposing to social engineering projects based on the enlightenment reason of the Kemalist modernization, has a distinguishable and special place among the streams of the Turkish right thought.

In Sections 3 and 4, I analyze the Turkish conservative thought within the framework of main themes of the conservative thought. In these sections I focus on similarities and differences between the Turkish and Western conservative thoughts. The fact that some ideas of the Turkish conservative thought contradict to the conventional conservative ideas may be explained by the fact that Turkey has underwent a different modernization process. The Turkish conservative thought has similarities with the Western conservative thoughts in epistemological approaches in considering the abstract reason insufficient for understanding of the reality, in opting for a gradual change, and especially, in regarding the society as an organic structure, which is dominant in formation of their political views.

Notwithstanding similarities with the Western conservative thought, the Turkish conservative thought has specific features. In Turkey the conservative thought was formed in periphery but not in the centre, and therefore the struggle for power with elites of the centre had a great influence on formation of the conservative thought. The prosperity of the Turkish Islamic civilization forms the background of the synthetic views of the Turkish conservatives and their ideas of forming Turkish Islamic union.

Keywords

Conservatism, Turkish conservatism, Turkish thought tradition, Peyami Safa, İ.Hakkı Baltacıoğlu, Ali Fuat Başgil, Osman Turan, Mümtaz Turhan, Erol Güngör

İÇİNDEKİLER

Özet.....	iii
Abstract.....	v
İçindekiler	vii
Kısaltmalar	ix
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM MUHAFAZAKÂRLIK

1) Muhafazakârlık Kavramını Anlamaya Çalışmak: Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık	14
2) Muhafazakâr Düşüncenin Doğuşuna Yol Açan Faktörler	29
3) Muhafazakâr Düşünce ve Ana Temaları.....	35

II. BÖLÜM TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI'NA GENEL BİR GİRİŞ

1) Türk Muhafazakârlığı'nın Varlığı Tartışması	52
2) Zor Ayrılık, Ayrıştırılmaz Birliktelik: İslamcılık, Milliyetçilik ve Türk Muhafazakârlığı.....	58
3) Türk Muhafazakârlığını Anlaşılır Kılacak Bir Yaklaşım: Süreklilik ve Kopuş Ekseninde Türk Modernleşmesi	79
3.1) Modernleşme İdeolojisi Olarak Kemalizm.....	89

III. BÖLÜM

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI: DEĞİŞİM, SÜREKLİLİK, GELENEK

1) Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Devrim Karşıtı Tutum Kemalist Modernleşmenin Epistemolojik Eleştirisi.....	93
2) Modernleştirici Siyaset Pratiğinin Eleştirisi	110
3) Kültürel Süreklilik ve Değişim Sonuçları Hakkında Kaygı: Buhranlar ve Yok Olma Korkusu	131
4) Türk Muhafazakârlığında Sentez Düşüncesi	149
5) Türk Muhafazakâr Düşüncesinin Canlılık Ve Donukluk Kaynağı: Resmi İdeoloji İlişkisi	158

IV. BÖLÜM

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI: DEVLET, DEMOKRASİ, MEDENİYET

1) “Sınırlı Devlet”ten “Hikmeti Hükümet”e: Devlet-i Ebed Müddet	169
2)Türk Muhafazakâr Düşüncesi ve Demokrasi	181
3) Devrimbazlık ve Komünizm Karşıtlığında Kısıtlı Demokrasi.....	202
4) Nizam-ı Âlemden Türk İslam Medeniyetinin İhyasına	210
SONUÇ.....	218
KAYNAKÇA	230

KISALTMALAR

AP Adalet Partisi

AKP Adalet ve Kalkınma Partisi

DP Demokrat Parti

CGP Cumhuriyetçi Güven Partisi

CHP Cumhuriyet Halk Partisi

MHP Milliyetçi Hareket Partisi

MSP Milli Selamet Partisi

RP Refah Partisi

YÖK Yüksek Öğretim Kurulu

GİRİŞ

2001 yılı Ağustos ayında kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), kısa zaman içerisinde girdiği ilk seçimlerde (3 Kasım 2002) büyük bir başarı kazandı. Kendi siyasi kimliğini “Muhafazakâr Demokrat” olarak açıklaması ile birlikte Türkiye’de sıklıkla kullanılan muhafazakârlık kavramının ne anlama geldiği hem akademide hem basında yoğun şekilde tartışıldı.¹ Bu tartışmalar, muhafazakârlık kavramı üzerinde bir mutabakatın sağlanmadığını gösterdi. Bu durumun en önemli nedenlerinden birisi de, muhafazakârlık üzerine yapılmış olan akademik nitelikli çalışmaların neredeyse yok denecek kadar az olmasıydı. Farklı yazarlar da muhafazakârlık üzerine yapılan tartışmalarda yön gösterici çalışmaların azlığını dile getirmişlerdi. Öyle ki, 2003 yılı verilerine göre Milli Kütüphane’de muhafazakârlığa ilişkin beş adet kitabın var olduğunu ve muhafazakârlık üzerine yapılmış sınırlı sayıda tezin kaleme alındığından bahsediliyordu² (Akyol, 2003; Kahraman, 2003a). Bizim de araştırmalarımızda teyit ettiğimiz, muhafazakârlık konusu üzerine yazılmış tezlerin sayısı akademik anlamda bir doktora tezinin ilgisini çekmeye yetecek kadar azdı.

Muhafazakârlık tartışmasının gündemde alevlendiği tarihten itibaren, akademik alanda bu konuya yoğunlaşan bir ilgi olduğu gözlenir. Muhafazakârlığı konu alan yüksek lisans tezlerindeki artış, Yükseköğretim Kurulu’nun (YÖK) ulusal tez merkezinde yapılacak kısa bir tarama ile görülebilir. Bunlara ilaveten, sınırlı sayıda da olsa, bazı doktora

¹ Muhafazakârlık kavramı üzerine yazılmış bazı yazılar için bkz. H. Bülent Kahraman, “Kim Muhafazakâr, Niye Muhafazakâr”, *Radikal*, 17.11.2003; Ömer Çaha, “Muhafazakâr Demokrasi Liberal Demokrasinin Kardeşidir”, *Zaman*, 31.09.2003; Etyen Mahçupyan, “Muhafazakârlık: Nasıl Bir Sentez?”, *Zaman*, 31.09.2003; Etyen Mahçupyan, “Bizdeki Muhafazakârlık”, *Zaman*, 22.02.2004b; Ali Bayramoğlu, “Hem Muhafazakâr Hem Demokrat Olunur mu?”, *Yenişafak*, 13.01.2004b; Tanıl Bora, “Ak Parti, AKP’ye Karşı”, *Radikal İki*, 17.08.2003b; Kürşat Bumin, “Söz Sırası Akdoğan’da”, *Yenişafak*, 09.09.2003; Akif Emre, “Muhafazakârlık Bir Toplum Mühendisliğimidir?”, *Yenişafak*, 13.01.2004b; Melikşah Utku, “Muhafazakâr Demokrasi ve İslamcılık”, *Yenişafak*, 13.01.2004; Hasan Kösebalaban, “Hapsedilen Muhafazakârlık”, *Zaman*, 15.01.2004.

² Bekir Berat Özipek, *Muhafazakâr Düşünce Geleneğinde Akıl toplum ve Siyaset*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000; Hasan Hüseyin Akkaş, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000; Nazım İrem, *Kemalist Modernism and the Genesis of Turkish Traditionalist Conservatism*, Bilkent Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.

tezleri³ söz konusu dönemden itibaren muhafazakârlığı anlama çabasının ürünleri olarak ortaya çıktılar. Ayrıca bu tartışmaların ardından “Muhafazakâr Düşünce” gibi bir taraftan muhafazakâr ideolojiyi irdeleyen, teoriye ilişkin çevirilere yer veren ve aynı zamanda Türk muhafazakârlığı üzerine yazıların kaleme alındığı derginin süreli yayın hayatına başlamış olması, bu alanda oldukça eksik kalan akademik çalışmaları telafi edici girişim olarak değerlendirilebilir. Yine farklı tarihlerde “Liberal Düşünce”, “Köprü”, “Karizma” ve “Tezkire” gibi dergilerin muhafazakârlığı konu edindiği özel sayılarla çıkmaları, muhafazakârlık kavramı üzerinde eksik kalan akademik ilgiyi telafi edici bir girişim olarak görülmelidir. Bu çalışmalara Türk muhafazakârlığını konu edinen İletişim yayınlarından “Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce” serisinin Muhafazakârlık cildini eklemeliyiz.⁴

Muhafazakârlık kavramı üzerine eskiye nazaran akademik nitelikli çalışmaların artmış olması, kavramın biraz daha anlaşılabilir kılınmasına katkı sağladığı söylenebilir. Fakat bu çabalara karşın muhafazakârlığın ve özellikle de Türk muhafazakârlığı konusunun anlaşılmasını kolaylaştıracak çabaları gerekli kılacak kadar farklı sorular içerdiğini biliyoruz. Bu soruların başında, kendine özgü yönelimleri olan bir Türk muhafazakârlığının varlığından bahsedip bahsedemeyeceğimiz geliyor. Çünkü en genel tanımıyla değişim karşısında direnç olarak bilinen muhafazakârlığın, değişim yanlısı bir sağ düşüncede nasıl olurda var olabilir sorusu bugüne kadar yanıtlanabilmiş değil. Akademik yazılarda ve gündelik dilde Türk muhafazakârlığı kavramını kullandığımıza göre, varlığını kabul etmiş durumdayız. Bu çerçevede onu bütün olarak anlamaya çalışmak, bunu yaparken oryantalist bir tuzağa düşmeden muhafazakâr düşüncenin Batıya bakarak tanımlanmış halinden neden farklılaştığını anlamamız gerekmektedir.

³İsmail Safi, *Türkiye’de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışları*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005; Baran Dural, *Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004; Türk Muhafazakâr Düşüncesi üzerine yapılmış ilk doktora çalışması için ise bkz. Nazım İrem, *Kemalist Modernism and the Genesis of the Turkish Traditionalist Conservatism*, Bilkent Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.

⁴ Bu arada muhafazakârlık tartışmaları ile birlikte düşünce muhafazakârlığı konu edinen dergilerden bahsetmişken, Türkçe literatürde muhafazakârlığı anlamak adına ufuk açıcı çalışmanın *Toplum ve Bilim* dergisinin 1997 yılında çıkarmış olduğu 74. sayısı olduğunu belirtmeliyiz. Bu aynı zamanda muhafazakârlık kavramının Türkçe literatürde ne kadar geç ve eksik tartışıldığının bir göstergesidir. Zira literatür taramamızda 1997 yılına kadar akademik nitelikli olarak muhafazakârlık üzerine yapılmış 2 makaleye rastlayabildik. Bunlardan ilki Mustafa Erdoğan’ın 1991(Sayı16) yılında *Türkiye Günlüğü* dergisinde Çıkmış olan “Liberalizm ve Muhafazakârlık” yazısı ile Doğu Ergil’in 1986 (Sayı XLI) yılında *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*’nde çıkan “Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri” isimli çalışmasıdır.

Ayrıca Türk muhafazakârlığını sağ içerisinde konumlandırığımıza göre, onu sağın diğer akımlarından nasıl ayırıtırmalıyız sorusu, hala cevaplanmayı beklemektedir. Çalışmamız bu soruları cevaplandırmayı amaçlamaktadır. Cevaplamayı amaçladığımız sorular, Türk muhafazakârlığının ne anlama geldiği ile ilgili tartışmanın canlı olduğu bir dönemde belirlendi. Yukarıda da belirtildiği gibi, geçen süre zarfında bu konuya olan ilginin artması ve ilgili metinlerin niteliklerinin iyileşmesine rağmen, çalışmamız cevaplamayı düşündüğu sorular bakımından, alana sunacağı katkısı hala özgünlüğünü korumaktadır.

Çalışmamız, cevap aradığı sorularla birlikte bir bütün olarak Türk muhafazakâr düşüncesinin omurgasını belirlemeyi amaçlamıştır. Bu noktada, Türk muhafazakârlığını tanımlayıcı (descriptive) bir çaba içerisinde bulunduğu belirtilmek zorundadır. Bu tanımlamayı yapabilmek için öncelikle muhafazakârlık kavramından başlamak gerekti. Çünkü muhafazakâr ya da muhafazakârlık Türk siyaseti değerlendirmelerine ilişkin sık kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmakta, hatta genellikle bir tamlama içerisinde (milliyetçi muhafazakâr, liberal muhafazakâr, muhafazakâr demokrat) kullanılmakta, fakat bu da yetersiz kalarak kavramla ne ifade edildiği çoğu zaman anlaşılamamaktadır. Bu ifade güçlüğünün altında yatan neden, muhafazakârlık kavramının ne olduğuna ilişkin ortak bir tanımının olmayışdır. Muhafazakârlık kavramının, ortak bir tanımının olmayışının altında birçok neden yatar. Bunun en başlıca sebebi, muhafazakârlığın akademik nitelikli çalışmalarda ve hatta siyaset bilimi literatüründe oldukça güç tanımlanması gelmektedir. Türkçe literatürde muhafazakârlık üzerine yapılan çalışmalar ise kavramın anlaşılması konusunda oldukça yetersiz kalmaktadır.

Bu sebeptendir ki, ilgili çalışma Türk muhafazakârlığını konu edindiğinden öncelikle muhafazakârlığın ne olduğuna ilişkin bölümle başlamaktadır. Meriç'in de (2004: 52) yerinde bir ifadeyle belirttiği gibi "kelimeleri tarif etmeden girişilecek her tartışma kısır kalmaya mahkumdur". Bu nedenle kavramsal bölümde, öncelikle muhafazakârlığın, akademik literatürde ne anlama geldiğine ilişkin tanımlama ve açıklama çabası, kavramın anlaşılmasını güçleştiren nedenler üzerinden gidilerek yapılmaya çalışılmıştır. Bu tanımlama güçlüklerinden hareketle, Türk muhafazakârlığını anlamada işlevsel bir perspektife ulaşmak için kavramın kullanımındaki anlaşmazlığı yaratan nedenler

üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde özellikle Türk muhafazakârlığını değerlendirmede kullanacağımız kavrama açıklık getirilmeye çalışılmış, farklı muhafazakârlık tanımlamaları ve algılamaları üzerinde durulmuştur. Kavramsal kısımda muhafazakârlık konusunun belirli bir perspektiften yola çıkarak yazıldığını belirtmek gerek. Zira çok farklı muhafazakârlık yaklaşımları içerisinde Türk muhafazakârlığını anlamamızda işlevsel olacağını düşündüğümüz bir yaklaşım çerçevesinde muhafazakârlık tanımlamıştır. Son tahlilde Türk muhafazakârlığını anlayabilmek adına muhafazakârlığı; “1789 Fransız Devrimi’nin ardında yatan Aydınlanmaya, onun akıl ile tüm dünyayı anlayıp yine akıl yoluyla tüm dünyayı değiştirmeyi ilke edinmiş akıl anlayışına ve bu akıl anlayışından türemiş siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci ve tepeden inmece yapma dönüşümlerden korumayı amaçlayan bir düşünce geleneği ve zaman içinde oluşan bir siyasal ideoloji” (Özipek, 2004a: 6) olarak tanımlamanın yerinde olacağı düşünülmüştür.

Yine ilk bölümde Türk muhafazakâr düşüncesini anlamayı kolaylaştırmak adına, muhafazakâr düşüncenin bir ideoloji olarak tespit ettiğimiz durumunun hangi tarihsel şartlar içerisinde doğduğu konusu üzerinde durulmuştur. İlgili yerlerde görüleceği üzere, burada muhafazakâr düşüncenin, aydınlanma aklına, bu akıl etkisinde gerçekleşen Fransız Devrimi ve onun pratikteki uygulamalarına ve Sanayi Devrimi’nin neden olduğu geleneksel toplumsal dokuyu bozan hızlı değişikliklere karşı olarak doğduğu üzerinde durulmuştur. Bu şekilde bir yolun tercih edilmesinin nedeni açıktır. Çalışmamızda, Kemalist modernleşme anlayışı ile Aydınlanma ve Fransız Devrimi arasında bir benzerlik varsayımından hareket edilmiştir. Bu benzerlik varsayımından kastedilenin, ilgili süreçlerin bire bir örtüştüğü anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle, Kemalizm’in bir Türk Aydınlanması olduğu ve Cumhuriyetin kuruluşunun Fransız Devrimi ile bire bir paralellik gösterdiği iddia edilmemiştir. Sadece Kemalist modernleşmenin arkasında yatan en derin ve kapsayıcı felsefesinin, insanın çevresi üzerinde hâkimiyetini kurabileceği inancı olduğundan (Mardin, 1997e: 163) epistemolojik olarak Aydınlanma da olduğu gibi aklın gücüne büyük önem verdiği gerçeğini (Mardin, 1997e: 167) göz önünde bulundurarak bir benzerlik kurulmuş; Türk

muhafazakâr düşüncesinin gelişmesi bakımından, muhafazakârlığın ilk çıkış şartları ile paralellik gösterdiği iddia edilmiştir. Bu paralelliğin, Kemalist modernleşme projesinin toplumu mühendislikçi bir mantıkla değiştirmek dönüştürmek amacı taşımış olması, Aydınlanma felsefesine bağlı insan aklını öne çıkararak pozitivist bir dayanağa sahip olması ve “zor” a dayalı olması nedeniyle rahatlıkla kurulabileceğini düşünüyoruz. Bu yaklaşımın oluşmasında, Toynbee’nin şu satırlarından ilham aldığımızı belirtmeliyiz.

[...] 1923 yılında Fransa’dan Ankara’ya ulaşan fikir dalgasının kaynağı 1789 yılında Paris’te meydana gelmişti. 1923 Ankara’sında, Fransız Devrimi ruhunun, suyun yüzünü hâlâ dalgalandırmakta olduğu görülmekteydi. O yıl Ankara’yı ziyaret etmiş olan Batılı gözlemcinin söylediği gibi, orada Fransız Devrimi havasının zihinlerde canlandığı ne kadar doğru ise; Paris’te 1789-95 yılları arasında hüküm sürmüş havayı bilmeden, 1920’den beri gelişen Türkiye Tarihini anlamamın imkânsız olduğu da o kadar doğrudur (Toynbee, 1971: 154).

Bu paralelliğin sadece mantık düzeyinde olduğu pratikte aynı zorlayıcı gücü ve şiddeti kullanmadıklarını da hatırlatmak gerekmektedir. Buna karşın devrim sonrası “terör”, doğru ifade ile zora dayalı siyaset, Türkiye’de, Fransa’da olduğu kadar şiddet içermemiş olsa da, özellikle modernleştirici siyasetin hâkim olduğu Tek Parti Dönemi’nin bizzat muhafazakâr düşünür Ali Fuat Başgil (2006 [1966]: 44) tarafından “terör” dönemi olarak adlandırdığının altı, bu varsayımımızı desteklemek adına çizilmelidir.

Ayrıca yine aynı bölümde, muhafazakârlığı anlatmanın, birçok yazarın tercih ettiği gibi, onu belirleyen ana temalarından yola çıkarak yapılabileceği üzerinde durulmuştur. Bunun temel nedeni, her ne kadar zamana ve yere göre değişiklik göstermiş olsa da muhafazakârlığın, tanımlayıcı bazı karakteristik özellikleri ile ayırt edebilmesinin mümkün olmasıdır (Muller, 1997: 9-10). Ayrıca Muhafazakâr düşüncenin karakteristik özellikleri üzerinden gitmek, bir taraftan muhafazakârlığı anlamamızı kolaylaştırırken diğer taraftan Türk muhafazakârlığını daha rahat kavramamız için bize fırsat sunmuştur. Bir diğer deyişle temalar üzerinden hareket etmek, biraz daha ayrıntılı bir çalışma olduğundan, Türk muhafazakâr düşüncesini hem Batı örneği hem de kendine özgü yönelimleri ile birlikte anlamamızı kolaylaştırmıştır. Muhafazakârlığı ayırt edebileceğimiz bu karakteristikler, yazarlarca farklı sayıda ve başlıklarla ifade edilmişlerdir. Çalışmada farklı yazarlarca farklı isimlerde ve sayıda belirtilen temalar hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir. Burada da üzerinde durulduğu gibi, birbirleri ile

bağlantılı ve tutarlı olan temalar, iki ana başlık altında toplanabildikleri görülmüştür: Değişim ve siyaset. Bu nedenledir ki Türk muhafazakârlığına ilişkin temaların irdelendiği bölümler, genel bir giriş bölümü olan ikinci bölüm hariç, iki farklı bölüm olarak düşünülmüştür. Üçüncü bölümde, Türk muhafazakârlığı, değişimle ilgili olan temalar üzerinden, muhafazakâr düşüncenin doğduğu şartlar göz önünde bulundurularak irdelenmiştir. Dördüncü bölümde ise Türk muhafazakârlığı siyasetle ilgili olan temalar bağlamında devlet, demokrasi ve medeniyet kavramları üzerinden değerlendirilmiştir.

“Din”in muhafazakâr düşünce içerisinde büyük bir öneme sahip olduğu gerçeğine bağlı olarak, Türk muhafazakârlığını irdeleyen bir çalışmada üçüncü bir başlık olarak din konusunun ele alınabileceği ileri sürülebilir. Çalışmamızda, din konusunun önemine birinci bölümde değinilmiştir. Fakat Türk muhafazakârlığının ele alındığı bölümlerde ayrı bir başlık altında din konusunun değerlendirilmesi yoluna gidilmemiştir. Bunun temel nedeni, “din”in muhafazakâr düşünceyi tanımlayan karakteristik bir tema olmaktan çok, onun tüm temalarına işlemiş bir özelliği olarak değerlendirilebilecek olmasıdır. Zira muhafazakâr düşüncenin temel dayanaklarından birisi olan, insanın mükemmel olamayacağı inancı, bir taraftan İskoç Aydınlanması’ndan ilham almışken diğer taraftan Hıristiyanlığın “ilk günah doktrini” inancına dayanır. Muhafazakârlığın ilk günah doktrinin siyasi dünyevileşmesi (Viereck, 1950: 44-45) olarak da tanımlaması bu noktada hatırlanmalıdır. Bu nedenledir ki din konusu ayrı bir başlık içerisinde değil, değişim ve siyasete ilişkin temalarla birlikte düşünülmüştür. Türk muhafazakârlığının irdelendiği yerlerde din konusunu diğer temalardan ayırt etmenin güç olduğu görülmüştür. Bu nedenle din bir diğer ifadeyle İslam konusuna verdikleri önem, ayrı bir başlık altında değil, fakat değişim ve siyasi düşüncelerinde özellikle ön plana çıktığı yerlerde değinilen bir konu olarak işlenmiştir.

Türk muhafazakârlığının irdelendiği bölümleri, Türk muhafazakâr düşüncesine genel bir giriş başlıklı bölüm incelemektedir. Bu bölümde ilk olarak kendi özellikleri olan bir Türk muhafazakâr düşüncesinin var olup olmadığı tartışılmıştır. Bu tartışmanın yapılmasının nedeni açıktır. Zira Türk muhafazakârlığına ilişkin yürütülen tartışmalarda, zaman zaman indirgemeci bir yaklaşımla, muhafazakârlığın en genel tanımı olan değişime karşı duruş üzerinden hareket edilerek, Türkiye özelinde

muhafazakârlık tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu indirgemeci tanımdan hareket eden bir yaklaşım, sadece değişime karşı direnç gösteren akımları, siyasi yapıları muhafazakâr olarak nitelemektedir. Diğer bir deyişle, muhafazakâr düşüncenin dayandığı epistemoloji, felsefî birikim değerlendirme konusu yapılmaksızın, statüko yanlısı olanlar muhafazakâr olarak işaretlenmektedir. Bunun doğal sonucu olarak, Türkiye’de sağ akımların değişimden yana olması nedeniyle, genellikle sağ’a atfedilen muhafazakârlığın, gerçekte muhafazakâr olamayacağı iddia edilmektedir (Türköne, 2006, 2004; Belge, 2003; Bayramoğlu, 2004a; Kahraman, 2003a). Aynı mantık, düşünce dünyası içinde geçerliliğini korumakta, değişim yanlısı olan sağ düşüncede yer alan birçok ismin, aslında muhafazakâr olamayacağı, bu durumun muhafazakârlıkla çeliştiği nedeniyle, zaman zaman dile getirilmektedir. Sağ düşünürler üzerinden hareketle, Türk muhafazakâr düşüncesini tanımladığımızdan, özellikle değişim konusunda telif edilemeyecek düşünceyi barındıran bir geleneği nasıl olur da muhafazakâr olarak niteleyebiliriz sorusunu, bu çerçevede cevaplamak zorunlu olmaktadır. Aslında teorik olarak çelişik gibi görünen durum, muhafazakâr düşünceye özgü gibi dursa da, Türk düşünce geleneği üzerine yapılan çalışmaların temel bir güçlüğüne işaret etmektedir. Türk düşünce hayatı içerisinde değerlendirmeyi düşündüğümüz akımlar, Çiğdem’in de (2006: 25) değindiği gibi, Batı’daki örneklerine bakıldığında sorunlu yapılara sahiptirler. Diğer bir deyişle bu akımlar, “teorik bir bütünlük içerisinde konuşmamakta”, hatta Batıdaki örneklerinden teorik olarak birbiriyle çelişen ve çatışan boyutları içermektedirler. Muhafazakâr düşüncede değişim noktasında güncel tartışmalarla da alevlenen bu konu, yani muhafazakâr düşüncenin Batı örneği ile çelişikmiş gibi duran yönleri, bizi Türkiye’de muhafazakârlığın olmadığı sonucuna götürmemiş; bu çelişkili gibi gözükten durum, Türkiye’nin farklı bir modernleşme tecrübesine sahip olduğu gerçeği üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Yine bu çerçevede çalışmada, Türk muhafazakâr düşüncesinin, Batı muhafazakâr düşüncesinden farklı olarak yöneten sınıf üyelerinin ya da bir diğer deyişle merkezi elitlerin arasında değil aksine çevrede gelişme imkânı bulduğu ileri sürülmüştür. Türk muhafazakâr düşünürlerinin Kemalist modernleşmeye karşı eleştirel tavırlarıyla gelişen fikirlerinin, bu modernleşme anlayışını farklı bir şekilde yorumlayarak kendi

konumlarını meşrulaştıran ulus devletinin statükosunu oluşturan merkezi elitlerle girilen iktidar mücadelesi ile de ilgili olduğu iddia edilmiştir.

Öte taraftan, çalışmanın amacının Türk muhafazakârlığını tanımlayıcı bir çaba içermesi Türk muhafazakâr düşüncesinin diğer sağ akımlar içerisinde yerini tespit etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu ayrımın güçlüklerine işaret ettiğimiz ilgili yerde bir kurgucu akla sahip olmaması ile İslamcılıktan ayırt edilebileceğini belirttiğimiz Türk muhafazakârlığının, farklı milliyetçiliklerin olduğu gerçeğini göz önünde tutarak (hatta muhafazakâr milliyetçiliğinde kendi içerisinde ayırdığını bilerek) milliyetçilikle iç içe olduğu iddia edilmiştir.

Yine aynı bölümde, Türk muhafazakârlığını anlamak adına, Türk modernleşmesi, doğru bir ifade ile Kemalist modernleşme üzerinde durulmuştur. Özellikle Kemalist modernleşmenin pozitivizmle olan ilişkisine değinilmiştir. Söz konusu bölümde ayrıca kısaca Türk modernleşme tarihi özetlenmeye çalışılmıştır. Bu anlatım sırasında Türk modernleşmesinin, Mardin'in farklı çalışmalarına yayılmış haliyle bir "kopuş ve süreklilik" ekseninde okuması yapılmaya çalışılmıştır. Zira Türk modernleşmesini, kopuş ve süreklilik ekseninde her iki yaklaşımı da içerecek şekilde okumanın, Türk muhafazakâr düşüncesini anlamanın özellikle de çelişkili gibi duran yönlerini kavramanın kritik noktası olduğu varsayımıyla hareket edilmiştir. Örneğin muhafazakârların, bir taraftan Cumhuriyetin kurucusu M. Kemal Atatürk'ü benimseyip, diğer taraftan Kemalizm eleştirisi yapmalarını anlamak, onların modernleşme sürecini süreklilik ve kopuşu içerecek şekilde kavradıklarını görebilmekten geçmektedir. Öte taraftan Türk muhafazakâr düşüncesini değişim ve ona karşı tavırla açıklarken, geçerli olan resmi ideoloji üzerinde durulmuştur. Zira ilgili bölümde ayrıntılı olarak anlatıldığı üzere resmi ideoloji, modernleşme süreci içerisinde oluşmuşken, zamanla bu sürecin özel biçimde sabitlemenin, sürdürmenin adı olmuştur. Bu hali ile de Cumhuriyet Dönemi resmi ideolojisi, muhafazakâr düşüncüyü etkileyen, hatta belirleyen bir etki gücüne sahiptir.

Değişim ve siyasi tahayyüllerinden yola çıkarak Türk muhafazakâr düşüncesinin, düşünsel haritasının çıkartılması, çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Ayrıca bu

betimleyici çaba ile Türkiye’de daha çok İslamcılık ve milliyetçilik çerçevesinde tartışıla gelen sağ siyaset değerlendirmelerinin, muhafazakârlık açısından ele alınmasını kolaylaştıracak olan fikri zemini de ortaya çıkmış olacaktır. Burada temel varsayımımız, ele aldığımız muhafazakâr düşünürlerin, kapsamlı bir kopuş döneminin aşırılıklarını rejimin yerleşmesinden sonra yine aynı paradigma içerisinde kalarak törpüleyen, törpülemeye çalışan merkez sağ siyasete (Demirel 2004a: 161) fikir noktasında ciddi katkılar sağladığıdır. Siyasetin, fikirden bağımsız olamayacağı bilinen bir gerçektir. Değişim ve siyasi tahayyülleri zeminde yapılacak bir tanımlama ile Türk muhafazakârlığının bir düşünsel haritası çıkmış olacaktır. Bu da bize Türk sağ siyaseti değerlendirmelerinde sıklıkla duyulan fakat ne anlama geldiği muğlak olan muhafazakârlığın anlamına ilişkin fikri zemine dayalı bir skala oluşturacaktır. Bu hali ile bir giriş mahiyetinde olan ilk iki bölümün ardından, üçüncü ve dördüncü bölümlerde Türk muhafazakâr düşüncesi tanımlanmaktadır. Burada yapılmak istenen, Türk sağının temel argümanları çerçevesinde seçilen muhafazakâr düşünür ve yazarların görüşlerinin Batı örneği ile karşılaştırılması değildir. Amaç, doğru bir ifade ile ikincil olarak amaçlanan Türk sağ siyasetinin merkez ve çevresinde sıklıkla kullanılan, fakat neyi ifade ettiği muğlak olan “muhafazakârlık” sıfatına dair belirlenebilecek bir zihinsel harita çıkarımıdır.

Yukarıda değinilen amaçlar çerçevesinde çalışma ile açıklığa kavuşturulmak istenilen konu, Batıdaki örneği karşısındaki farklılıktan yola çıkarak, Türk muhafazakâr düşüncesinin temsilcisi olarak ele alınan [(Peyami Safa (1899-1961), İ.Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978), Ali Fuat Başgil (1893-1967), Osman Turan (1914-1978), Mümtaz Turhan (1908-1969) ve Erol Güngör (1938-1983)] düşünür/yazarların yaşamları boyunca Türk Düşünce Dünyası’na kattıkları eserler üzerinden, muhafazakâr düşüncenin temel argümanları ile yakından ilgili olduğu düşünülen konuları/temaları nasıl ele alıp değerlendikleridir. Burada ayrıca Türk muhafazakârlığını belirlemenin siyasete girilmeden, yani partiler üzerinden değil ama düşünce dünyası üzerinden yapıldığı hatırlatılmalıdır.

Seçilen isimlerin, Türk sağının düşünsel arka zemininde önemli yer işgal ettikleri görüşü farklı yazarlarca benimsenmektedir. Örneğin Peyami Safa, Öğün’e göre (1997:

149), 1980'lere kadar Türk sağının oluşumunda çok etkili olmuştur. Hatta Ayvazoğlu'na göre (2000: 131) onun yazıp çizdiklerinde Türk sağının tüm argümanlarını görmek mümkündür. Mert'e göre (2003) sağ laiklik anlayışı, milliyetçi sağ söylemden merkez sağ söyleme kadar belirleyen düşünsel arka planda İ.Hakkı Baltacıoğlu, Ali Fuat Başgil ve Osman Turan önemli isimlerdir. Türk sağının düşünsel arka zemininde önemli bir diğer figür ise Mümtaz Turhan'dır. Özellikle sağın kendini meşrulaştırmasında sol Kemalizm'e alternatif farklı Atatürkçülük yorumları oluşturması itibarıyla M. Turhan'ın ortaya koyduğu eserler önemli bir yer işgal etmiştir. Buna ilaveten, özellikle Türk sağının polemiklerinde kullandığı bilgi hazinesini, Turhan'ın fikirleri teşkil etmektedir (Yılmaz 2003: 194). Öyle ki Turhan, 1980'lere kadar olan dönemin anlaşılması bakımından oldukça önemli bir figürdür (Demirel, 2004c: 233) Mümtaz Turhan'la birlikte Türk muhafazakâr düşüncesini anlamada önemli bir diğer isim Erol Güngör'dür (Kayalı 2000: 99).

Bu isimler üzerinde durulmasının nedeni, çalışmanın analitik kabiliyetini geliştirme endişesi ile bir sınırlandırma olmasının yanı sıra Türk muhafazakâr düşüncesinin diğer temsilcilerine göre politik alana ilişkin doğrudan düşüncelerinin olması ve bu alanda eser vermeleridir. Buna karşın kapsam dışı bırakılan birçok isim, düşünür olmaktan öte edebiyatçı yönleri ile bilinmektedirler.⁵ Yahya Kemal, A.Hamdi Tanpınar, Semiha Ayverdi, E. Hakkı Ayverdi bu çizgiyi temsil eden önemli isimlerdir.

Öte taraftan bu çalışmaya dahil edilebilecek iki isim üzerinde durmakta fayda var: Cemil Meriç ve Nurettin Topçu. Zira bu iki isimin muhafazakâr düşünürler içerisinde yer almamaları düşünülemez. Fakat çalışmamızda muhafazakârlığa dahil edilebilecek bu düşünürleri dışarıda bırakmamızın nedeni, savundukları fikirlerle muhafazakâr düşüncenin ortak paydasında yer alırken ayrı olarak ele alınmaları gerekliliğidir. Örneğin Topçu diğer muhafazakâr isimler gibi Türkiye'nin batılılaşma modelini eleştirmekte ama kültür ve medeniyet sentezi çıkmazını fark ederek, böyle bir çıkmaza düşmektense, diğer muhafazakâr düşünürlerden ayrılarak tarım toplumunu savunmaya

⁵ Edebiyatçı kimlikleri ile biliniyor olmaları ile kastedilen siyasi fikirleri olmadıkları anlamına gelmez. Aksine Türkiye tarihinde çok farklı siyasal fikirler edebiyat yoluyla ve özellikle roman yoluyla işlenmiştir. Burada, Türk muhafazakârlığı analizinde eserlerinden yola çıkılacak muhafazakâr düşüncenin temsilcilerini belirlerken, çalışmayı kolaylaştırmak kaygısıyla ortak yönleri (siyasi yazıları ağır basanlar lehine) olanları seçme yoluna gidilmiştir.

yönelmektedir. Öte taraftan C. Meriç'in de Türk modernleşmesini eleştirirken, 1923 sonrası dönemden itibaren geçmişle bir kopuşun başlatılması ve mazisinden vazgeçmiş bir milletin yaratılmaya çalışılması ile ilgili olması (Koyuncu-Lorasdağı ve Onur, 2004: 261), Türk muhafazakârları ile onun aynı paydada olduklarını gösterir. Fakat Meriç'in ilgisi, sadece Türk modernleşmesini eleştirmekle sınırlı değildir. Eserlerinde “uygarlık” yerine “umran”ı ve “kültür” yerine “irfan”ı önererek yaptığı ayırımlarla Batı dünyasının ürünü olan kültür ve uygarlık kavramlarının statikliğine bağlı olarak, Avrupa Merkezci yaklaşımı deşifre etmeye çalışır (Koyuncu- Lorasdağı ve Onur, 2004: 263). Bir diğer deyişle, batılılaşmayı eleştirirken öte taraftan Batı'nın bizzat kendisini eleştiriye koyulur. Bu yönü ile muhafazakâr düşünce içerisinde aynı paydada etkiyi artıran bir çarpan gibi duran Meriç, muhafazakâr düşünürler içerisinde, fakat Nurettin Topçu gibi kendine has özellikleri ile birlikte düşünülmesi gereken bir isim olarak ayrı bir ilgiyi hak ettiği tarafımızdan düşünülmektedir.

Çalışmanın sınırları kapsamında ele alınacak dönemin 1946 yılından itibaren başlatılmasının nedeni, muhafazakârların, göreceli olarak, çok partili siyasal hayatla birlikte daha özgür ortamda fikir ürettikleri varsayımına dayanmaktadır. Türk muhafazakâr düşüncesinin temellerini tek partili siyasal yaşamda bulsak da, bu döneme ait baskın modernleşme paradigması olan Kemalist modernleşmeye alternatif bir model geliştirmeye çalışan muhafazakâr düşünürler, dönemin şartları içerisinde görüşlerini ifade etmede daha az özgür bir ortama sahiptirler. Örneğin, muhafazakâr bir bakış açısıyla ele aldığı ve ilk baskısını 1938'de yaptığı “Türk İnkılâbına Bakışlar” isimli çalışmasının 50'li yıllarda yaptığı ikinci baskısının önsözünde Peyami Safa (1997 [1938]: 13) tarafından “o devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizm'e, altı oka, tarih ve dil anlayışına ve son fasılda resmi teze uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılmıştır” denilerek açıkça ifade edilmiştir. Her ne kadar 1950 sonrası Türk düşünce dünyasında kısır bir döneme girildiği ileri sürülse de, muhafazakâr düşünce bakımından bunun geçerlilik taşımadığı belirtilmelidir. Üst sınırı olarak 1980 yılının seçilmesi ise, çalışmanın analitik olabilmesi için bir sınırlandırma çabasının yanında, 1980 askeri darbesinden sonra değişen şartlarla birlikte muhafazakâr düşüncüyü de bu şartlar içerisinde değerlendirme ve düşünme gerekliliğidir. Bir başka deyişle, 1980 darbesinin yarattığı kırılma, diğer

düşüncelerde olduğu gibi, muhafazakâr düşünce için de önemlidir. Bu kırılmanın muhafazakâr düşünce için en önemli olanı, darbenin, muhafazakâr düşüncenin desteklediği siyasal kurumları ve unsurları mahkûm etmesine karşın, resmi ideolojiyi muhafazakâr düşünceye yakınlaştırmasıdır. Örneğin Copeaux'un (1998) gösterdiği gibi, 1980 sonrası muhafazakâr düşünürlerin savunduğu tarih yazımı, resmi tarih tezi içerisinde kabul görmüş ders kitaplarında yer bulmuştur. Diğer taraftan dünyada 1980 sonrası etkili olan neo-liberal dalga ile Türk muhafazakârlığının girdiği etkileşim, ayrı bir değerlendirme mantığını içermektedir. Ayrıca bu sınırlandırma çabasına rağmen, çalışmada rastlanacağı üzere, yazarların belirtilen zaman aralığının öncesi ve sonrasındaki yazılarına da başvurulmuştur. Sınırlamaya karşın böyle bir yola başvurulmasının nedeni, fikirlerin doğuşunu, değişimini ve sürekliliğini takip edebilmek adına gerekli oluşudur.

Türk muhafazakâr düşüncesini tanımlamak iddiasında olan bir çalışma da altı farklı isim üzerinden gitmek neredeyse bir zorunluluk olmuştur. Fakat bununla birlikte altı farklı isim üzerinden gitmenin bazı güçlüklerine değinmek gerekir. Tüm düşünürlerin ortak özelliklerini bulmak ya da çoğu aynı noktada birleşmişken neden bir diğerinin onlardan ayrılmış olmasını anlamak başlı başına bir güçlük teşkil etmiştir. Bu da düşünürlerin savundukları fikirler ve argümanlar içerisinde farklılıklarını anlama çabasını gerekli kılmıştır. Örneğin çalışmada görüleceği üzere, erken dönem muhafazakâr düşüncenin önemli isimlerinden Baltacıoğlu'nun, 1950 sonrası Türk muhafazakâr düşüncesindeki yerini anlamak oldukça zordur. Öte taraftan bu çaba görüşlerini sadece kronolojik bir biçimde ele alınamayacağından, düşünürlerin hayatlarını iyi bilmeyi gerekli kılmaktadır. Yaşantılarındaki heyecanlarını, dönüm noktalarını, acılarını bilmek gerekmektedir. Bu noktada biyografik eserlerin eksikliği çalışma boyunca hissedilmiştir. İyi bir biyografik eserin çalışmayı ne ölçüde rahatlattığı tecrübe ile görülmüştür. Bu noktada Ayvazoğlu'nun (1998) Peyami Safa üzerine kaleme aldığı biyografik eserinin en azından Safa'yı anlamamda ne kadar yardımcı olduğunu belirtmeliyim. Tarihsel süreklilik iddiasından vazgeçmeyen ve pozitivism karşıtı olan Safa'nın, II. Abdülhamit'e karşı olumsuz tutumuna karşı pozitivismin belki en önemli isimlerinden Abdullah Cevdet'e beslediği sevginin nedenini bilmemek incelememi zorlaştıracaktı. Fakat Ayvazoğlu'ndan (1998: 43) babasını sürgüne göndererek ölümüne neden olduğu

için II. Abdülhamit'e düşmanlığından vazgeçmemiş olmasını, sıkıntılı anlarında yardımına koşan ve Petit Larousse gibi hayatının akışını değiştiren bir hediyeyi Abdullah Cevdet'ten almış olmakla, ona karşı sevgi bağını ömrünün sonuna kadar korumuş olmasını öğrenmenin bu noktada ufkumu açtığını belirtmeliyim.

Öte taraftan Türk düşüncesine katkıları ile bilinen yazarların eserlerine ulaşmak bir taraftan kolay, fakat diğer taraftan zorlu bir uğraşı beraberinde getirdi. Türk sağına ait önemli isimler olmaları nedeniyle, incelenen düşünürlerin yazılarının neredeyse tamamı derleme kitaplar halinde yayınlanmıştır. Fakat yine de yazarların eserlerini süreli yayınlardan tarama yoluna gitmenin daha doğru yol olacağı düşüncesinden hareketle, uzunca bir süre tarama yoluna başvurulmuştur. Bu sırada Türk düşüncesi üzerine yapılan bir çalışmada bibliyografya çalışmalarının ne kadar eksik olduğu görülmüştür. Bu tarama safhası her ne kadar zaman alıcı bir iş olarak ekstra bir yük olsa da ele alınan düşünürlerin basılı olmayan bazı yazılarına ulaşmak gibi bir katkısı olmuştur. Örneğin Safa'yı daha iyi anlamak adına, basılı olarak rastlamadığım Demokrat Parti (DP) eleştirileri yazılarını "Ulus" gazetesinde bulmak çalışmam açısından ufuk açıcı olmuştur. Çoğu yazının aslına da ulaşma imkânı bulduğum bu çabanın bir diğer katkısı ise yazıların yayınlandığı tarihte, hangi gündemle kaleme alındıkları bilgisini doğrudan vermesi olmuştur. Bu sayede derleme kitaplarda yer alan 1956 yılında yazılmış bir eseri ya da darbe sonrası kaleme alınmış bir yazının, darbeyi eleştirisini de, kabullenişini de daha iyi değerlendirme fırsatı bulunmuştur.

I. BÖLÜM MUHAFAZAKÂRLIK

Gündelik dilde üzerinde tam bir mutabakata varılmış bir muhafazakârlık tanımı olmadığı gibi siyaset bilimi literatüründe de muhafazakârlık farklı şekillerde ele alınmış ve tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu farklı tanımlar içerisinde muhafazakârlığı nasıl anladığımızı netleştirmeden, Türk muhafazakârlığını anlamaya çalışmak, karmaşık olan durumu daha da karmaşık hale getirmek olacaktır. Bu nedenle birinci bölümde muhafazakârlığın anlam karmaşasına yol açan durumlarla birlikte irdelenmesi amaçlanmıştır. Diğer taraftan Türk muhafazakârlığını daha iyi anlayabilmek için muhafazakârlık kavramı üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede kavramın ne anlama geldiği konusunun haricinde bir ideoloji olarak doğuşuna neden olan faktörler üzerinde durulmuş, muhafazakârlık üzerine çalışan, bir çok araştırmacının tercih ettiği gibi onu, önem verdiği, üzerinde durduğu temalarla açıklama yoluna gidilmiştir.

1) MUHAFAZAKÂRLIK KAVRAMINI ANLAMAYA ÇALIŞMAK: BİR İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

İlk bakışta soysal değişmelere karşı direnme ve geleneksel olanı destekleme eğilimi olarak karakterize edilse de, muhafazakârlığın tanımlanması oldukça güçtür. Bu güçlük, muhafazakârlığın anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Çalışmanın odaklandığı konunun Türk Muhafazakârlığı olması, konunun anlaşılmasını biraz daha zorlaştırmaktadır. Bu karmaşıklığı gidermenin yolu, öncelikli olarak muhafazakârlık kavramını anlamını netleştirmekten geçmektedir. Dolayısıyla, kavramın anlamının netleştirilmesi, onun anlaşılmasını güçleştiren nedenler üzerinden yapılacaktır.

Kavramı tanımlama güçlüğüne belli başlı nedenleri vardır. Bu nedenler arasında, kavramın günlük dilde kullanımı ile teknik anlamda kullanılmasının karıştırılması, ya da özellikle bu yolun seçilmesi, muhafazakârların ideolojilere olumsuz bakışı, muhafazakâr düşüncenin kaba bir tasnifle en az iki kola ayrılarak incelenmesi, muhafazakârlığın farklı yöntemlerle ele alınıp değerlendirilmesi gelmektedir. Bu nedenler arasına son dönemde birde muhafazakârlık dendiğinde ilk akla gelen ve klasik muhafazakârlıktan

oldukça farklılaşan, ABD'nin dış siyasetini belirleyen neo-muhafazakârlığın anlaşılmasını eklemek doğru olacaktır.

Anlam karışıklığına sebep olan ilk neden olarak kavramın günlük dildeki kullanımı ile akademik anlamda kullanımı arasındaki ilişkiye değinmek gerekir. Muhafazakârlık, günlük dilde de sıklıkla kullanıldığı hali ile değişime karşı olan, ya da onu reddeden olarak anlaşılabilirdiği gibi, geleneksel ve comformist (uyumcu) bir yaşam stili olarak da kavranabilmektedir (Heywood, 1992: 53). Günlük dildeki kullanımlar kavramın akademik anlamını çağırıştırır. Fakat hemen belirtmek gerekir ki akademik anlamda muhafazakârlığın kullanımı çok daha geniş ve değişik anlamlar ihtiva etmektedir (Vincent, 1992: 55). Bu noktada, kavramın anlamını belirlemede, Türkiye'ye özgü bir soruna değinmeden geçilmemelidir. Muhafazakârlık kavramının “öztürkçeci” bir tercihle içeriğinden bağımsız bir şekilde, pejoratif anlam yüklü “tutuculuk” kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılması, kavramın anlamının zihinlerde berraklaşmasını engellemektedir. Bu hali ile muhafazakârlık, 1789 Fransız Devrimi'nden sonra 19. yüzyılın başında farklı bir siyasal ideoloji olarak kullanılan bir kavram¹ olmaktan öte günlük siyasi polemiklerin tüm din çağrışımını faaliyetleri için kullanılmaktadır.

Kavramın günlük dildeki kullanımındaki karışıklıkla birlikte, siyaset bilimi literatüründe bir siyasal ideoloji olarak kullanıldığı hallerde de kavramı anlamak güç olabilmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden birinin muhafazakârlığın çok fazla başlık altında tasnif edilerek incelenmesinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu duruma, tasnif edilen muhafazakârlık çeşitlerinin yazarlarca farklı isimlendirmelerini ve farklı tasnif edilen muhafazakârlıklarının içeriklerin birbirlerine çok yakın olmalarını eklediğimizde, kavramın anlamının zor belirlenmesinin nedenlerinden birini daha tespit etmiş oluruz.

Şöyle ki, Heywood (1992: 68-90) muhafazakârlığı, “otoriter muhafazakârlık”, “paternalist muhafazakârlık”, “liberal muhafazakârlık” ve “yeni sağ” olarak ele alıp değerlendirmektedir. Vincent (1992: 63-66) ise muhafazakârlığı kavramsal olarak beş

¹ Muhafazakârlığın kullanılmaya başlaması, muhafazakârlığın doğuşunda önemli rol oynatan faktörlerden özellikle de Fransız Devrimi'nden bir süre sonraya 18.yüzyılın başlarına rastlar. Fransa'da ilk kez 1820'de Chateaubriand'ın dergisinde, İngiltere'de ise kavram ilk kez “Quarterly Review” dergisinde 1830'de kullanılmıştır (Vincent, 1992: 55).

farklı başlık altında anlaşılabilceğini söylemekte ve muhafazakârlığı; “geleneksel”, “romantik”, “paternalistik”, “liberal” ve “yeni sağ” olarak tasnif etmektedir.² Heywood’un otoriter muhafazakârlıkla anlatmak istediği, Fransız devrimi sonrası devrime bir tepki olarak doğan farklı muhafazakârlıklardan, Maistre’nin kurucusu olduğu ve devrim öncesi eski rejimin, monarşinin mutlak iktidarının haklılığını savunan çeşididir. Heywood (1992: 69), otoriter muhafazakârlığı açıklarken, diğer taraftan da muhafazakâr düşünce içerisinde otorite yaklaşımının farklı bir geleneğe tekabül ettiğine işaret etmektedir. Bu, yani tarihsel otoritenin sorgusuz kabul edilmesini salık veren anlayışa karşın tarihsel monarşinin mutlak iktidarının restore edilmesini savunan Burkeci gelenektir. Bununla beraber muhafazakâr düşüncede otorite konusu, bu açıklamalardan daha öte karmaşık bir anlam ifade eder.

Yine Heywood’un (1992: 71) paternalistik muhafazakârlık olarak belirttiği tarz, Benjamin Disraeli ile sıklıkla ilişkilendirilir. Paternalist muhafazakârlık, onun kaleme aldığı “Sybil” ve “Coningsby” isimli romanlarında vurguladığı aşırı bireyciliğe karşın “sosyal sorumluluk” düşüncesi üzerine kurulu yardımlaşmacı ve dayanışmacı anlayışa verilen addır. Liberal muhafazakârlıkla anlatmak istediği, ziyadesiyle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra muhafazakârların “klasik liberal” gelenekten etkilenen ve serbest piyasa ekonomisini benimseyen kanadıdır. Bu etkilenmeden kasıt, muhafazakârların liberalizmi dönüştürmeleri ile ilgili olmaktan çok, onların otorite ve sorumluluk gibi değerlerle örgülü muhafazakâr teori ile liberal ekonominin uyuşabilir olduğu inançlarıdır. Bunun örneklerini Burke, geçmişte kaleme aldığı değişik çalışmalarında vermiştir. Yeni sağla anlatmak istediği ise ikinci dünya savaşı sonrası geliştirilen “refah devleti” uygulamalarının ekonomik krizleri çözmeye başarılı olamayacağını anlaşılması ile serbest piyasa ekonomisi ile birlikte otoritenin de yeniden düzenlenmesini savunan akımdır.

² Muhafazakârlığı farklı tasniflendirme çabalarından birisine de Schuettinger’in (1970: 21-29) çalışmasında rastlarız. Schuettinger siyasi ve düşünce muhafazakârlığı olarak iki ana başlığa ayırdığı muhafazakârlık türlerini şöyle belirtir. Ona göre düşünce geleneği olarak muhafazakârlığın üç farklı kolu vardır: a) Deneyimci (emprical) muhafazakârlık ki bununla İngilizce konuşulan yerlerde hakim olan türe atıf vardır b) Akılcı muhafazakârlık, bununla Kıta Avrupası muhafazakârlığını kastetmektedir c) deneyimci ve akılcı olarak tasnif edilemeyen ve diğerlerine göre etkisi daha kuvvetli olan sezgisel muhafazakârlıktır. Schuettinger Siyaseten muhafazakârlığı yine üçe ayırır: a) Liberal muhafazakârlar b) Muhafazakâr liberaller c) Anti liberal muhafazakârlar.

Vincent da, paternalist muhafazakârlıkla, Heywood'un vurguladığı şekli ile Disralli'nin uygulamaları ile öne çıkan, devletin bir tür yardımsever “baba” rolünü üstlenmesi gerektiğini vurgulayan yaklaşımını tanımlamaktadır. Vincent'in kavramsallaştırmalarında paternalistik muhafazakârlıkta olduğu gibi, liberal muhafazakârlık ve yeni sağ muhafazakârlık birbirilerine yakın anlam taşırlar. Fakat Vincent'in kavramsallaştırmasında, Heywood'dan farklı olarak geleneksel ve romantik muhafazakârlığa yer verilir. Vincent'in ayrımı ile geleneksel muhafazakârlık, geleneğe büyük vurgu yapan, teorik akla güvenmeyen, onun yerine “önyargı” ve “pratik akla” yer veren, hiyerarşi ve otoritenin doğal olarak var olduğunu vurgulayan, özgürlükleri ve hakları toplumla ilgili kurallar bütününde arayan yaklaşımdır. Romantik muhafazakârlıkla daha çok Alman geleneğini öne çıkaran, endüstri toplumunun yıkıcı ve tahrip edici yönüne karşı, kırsal yaşamı ön plana çıkaran akım belirtilmek istenmektedir. Bununla birlikte Heywood'un tasnifinde yer alan otoriter muhafazakârlık, Vincent'in kavramsallaştırmasında konu edilmemiştir.

Burada işaret edilen karmaşıklıktan anlaşılacağı üzere, tasniflemelerde farklı muhafazakârlıkların ne anlama geldikleri ya da nasıl açıklandıkları, bize yardımcı olmaktan çok durumu güçleştireceğe benzemektedir. Örneğin, geleneksel muhafazakârlıkla anlatılmak istenenle, liberal muhafazakârlık arasında nasıl bir fark vardır sorusunun cevabını vermek, oldukça güçtür. Geleneksel muhafazakârların geleneğe verdiği önemi, liberal muhafazakârlar vermiyor değildirler. Paternalistik muhafazakârlıkla, liberal muhafazakârlık arasında temel farka baktığımızda, aynı karışıklıkla karşı karşıya kalırız. Çünkü muhafazakâr partilerin ya da kısmen düşünürlerin, farklı dönemlerde devletin ekonomideki rolüne ilişkin, dönemin şartlarına uygun farklı tavır alışlarını görmek mümkündür. Bu ve bunun gibi nedenler, yukarıda ifade edildiği hali ile kavramın anlaşılmasını güçleştirmektedir.

Bu tasniflemeyi sadeleştirmenin formülü, aslında yukarıda tasniflendirmelerine yer verdiğimiz yazarların satırları arasında gizlidir. Örneğin Heywood, paternalistik muhafazakârlığı açıklamadan önce muhafazakârlığın değişimle uzlaşmayan Kıta Avrupası geleneği ile daha esnek ilkeleri olan ve diğerine göre daha başarılı olan Anglo-Amerikan geleneğine işaret etmektedir. Esnek yapısı gereği Anglo-Amerikan

muhafazakârlığının, gelenek, düzen ve mülkiyet gibi muhafazakârların benimsediği değerlerin korunmasındaki farklı siyasetlere adapte olabileceklerini belirtmektedir. (Heywood, 1992: 71). Yine aynı şekilde otoriter muhafazakârlıkta böyle bir ayrımın yapıldığı sezilmekte, otoriter geleneğin Kıta Avrupası geleneğinde vücut bulduğuna işaret edilmektedir (Heywood, 1992: 69). Bu tasnif, aslında bazı yazarlarca da benimsenmiştir. Örneğin Viereck, birbirine rakip iki farklı muhafazakârlıktan bahseder. Bunlardan ilki ılımlı olan Burke'nin kurduğu muhafazakârlık olara ifade edilirken, diğeri Joseph de Maistre'nin kurmuş olduğu muhafazakârlığın ekstrem kanadıdır. Yine Viereck'e göre Burke'nin belirlemiş olduğu muhafazakâr anlayış evrimci bir görüşe sahipken, Maistere'nin kurmuş olduğu ise devrim karşıtıdır. Her ikisi de 1789 Fransız Devrimi'ne tepki hareketi olarak doğmuşsa da, Burkeci muhafazakârlık, 1789 Devrimi öncesi geleneksel özgürlüklerden hareketle devrime karşıyken, diğerinin çıkış noktası devrim öncesi geleneksel otoritedir (Viereck, 1956: 11).

Özipek'in de (2004a: 7) benimsediği bu ayrımda, Joseph de Maistre ve Louis de Bonald gibi Fransız muhafazakârları tarafından temsil edilen, devrimden önceki monarşik ve teokratik düzenden yana olan muhafazakârlık, bir anlamda devrim sonrası kurumların oturmasından sonra “tepkici” bir siyasal tutumu ifade etmektedir. Burada hemen belirtilmelidir ki; Viereck'in Fransız Devrimi'ne, devrim öncesi özgürlüklerden hareketle karşı olan, devrimin rasyonalist niteliğinin eleştirisinde bulunan ılımlı, dengeli parlamenter hükümetten yana olan, son iki yüzyılın siyasetine damgasını vuran ve muhafazakârlık dendiğinde daha çok kendisinin anlaşıldığı geleneği ifade etmektedir (Özipek, 2004a: 9).

Akkaş da bu duruma (2004: 23) dikkat çekmektedir. Muhafazakâr düşüncenin Aydınlanmaya ve Fransız Devrimi ile birlikte devrimci düşüncelere yönelik tepkisi farklı olmuştur. Kıta Avrupası düşünce geleneği içinde J. de Maistre ve L. de Bonald gibi isimlerce temsil edilen Fransız muhafazakârlığı, Aydınlanma akılının siyasi proje ve uygulamalarına “karşı devrimci” bir tepkiyi geliştirmiştir. Bir başka ifade ile Fransız muhafazakârlığı, devrimi ve devrimci iktidarın sıkıntılarını bizzat yaşadığından, Aydınlanma ve devrimi siyasi sonuçları ile birlikte reddederek, teokratik ve monarşik bir düzen kurulmasını savunmuştur. Devrim sonrası, devrimin getirdiği kurumların

toplumda işlerlik kazanması ile “tepkici”, diğer bir ifadeyle “karşı devrimci” muhafazakârlık tarih dışı kalmıştır. Keskin teokratik ve monarşik düzen yanlısı, karşı devrimci bir muhafazakâr düşünce geleneği, zaman içerisinde körleşmiştir. Bununla birlikte Burke’nin temsil ettiği evrimci değişim yanlısı ve Kıta Avrupası geleneğine göre daha ılımlı olan gelenek, günümüze kadar zengin bir birikimle ulaşmıştır.³ Muhafazakâr düşüncedeki bu iki ayrı eğilim arasındaki farkı vurgulamamızın nedeni, muhafazakârlık dendiğinde onu bir bütün olarak algılanması ve “karşı devrimci” olarak nitelendirilmesidir. Bu da devrim karşısında muhafazakârlığın mutlak monarşi taraftarı ve özgürlük karşıtı bir düşünce olduğu şeklindeki kavrayışın belirmesine ve yerleşik hal almasına yol açmaktadır. Örneğin Beneton (1991: 11) eserinde muhafazakârlığı, bir bütünlük gibi, içinde barındırdığı yorum farklarını görmezden gelerek “karşı devrimci” olarak nitelemiştir. Fakat her ne kadar Beneton muhafazakâr düşünceyi indirgemeci yaklaşımla sadece “karşı devrimci” olarak tanımlasa da, yazdıklarından muhafazakâr düşüncenin içerisinde farklı eğilimleri içerdiği ve Beneton’un bunun farkında olduğu açıktır.

Maistere ve Bonald’ın her ikisi de Burke’ü saygı ile anarlar fakat ondan birçok noktada ayrılırlar. Kuşkusuz hepsi, tarihin bilgeliğini, devrimci aklın özentiliklerine karşı çıkıyorlardı, ancak tarihe bakışları birbiri ile karışmaz ve gönderme yapılan tarih aynı değildir. Burke İngiliz tarihine örnek bir değer atfeder, Maistre ve Bonald her şeyden önce Fransız tarihine bağlı kalırlar. Gelenekçilikleri farklı mantık yürütmelerine ve farklı geleneklere dayanır. Burke’ünkü karma bir çözümü ve parlamenter monarşiye bağlılığı haklı gösterir. Maistre ve Bonald’ınki ise saf bir çözümü, mutlak monarşinin restorasyonunu haklı bulur (Beneton, 1991: 29-30).

Bu yargının, yani muhafazakârlığın içerisinde bir fark gözetmeksizin “karşı devrimci” olarak nitelenmesinin doğru olamayacağına değinmişken, konunun daha iyi anlaşılabilmesi bakımından, Burke’ün Fransız Devrimine karşıyken, neden 1688 İngiliz Devrimi’ni ve 1776 Amerikan devrimini desteklediğine değinmek yerinde olur. Zira muhafazakârlığı, fark gözetmeksizin karşı devrimci olarak ele almak, Burke’nin Fransız Devrimi’ni reddeden ama buna karşı İngiliz ve Amerikan Devrimlerini öven tutumunu çifte standartçı bir yaklaşım olarak nitelemek, kestirme bir cevap olacak, muhafazakârlığın değişime karşı tavrını anlamak güçleşebilecektir. Burada Burke’nin

³ Burada Fransız muhafazakârlığının Anglo-Sakson geleneğinden farkları noktasında, daha fazla dini karakter taşıdıkları ve modernliğe karşı düşmanlıklarından dolayı serbest piyasa ekonomisine ve demokrasiye pek olumlu bakmadıklarının altı çizilmelidir (Davies, 1991b: 102).

tarihe mal olmuş devrimler karşısındaki iki tutumu arasındaki farkı bize açıklayacak olan niteleme “karşı devrimci” değil, “devrim karşıtı” tanımlamasıdır. Çünkü Burke’nin ve dolayısı ile bu gelenekten gelen muhafazakâr düşünürlerin Fransız Devrimi karşısındaki olumsuz tavırlarını körü körüne bir eski rejim taraftarlığı değil, devrimin dayandığı soyut akla karşı güvensizlik ilkesi belirlemektedir. Ona göre Fransızlar, asla cüret edilememesi gereken bir şeyi yapmışlardır. Kurucu akla dayanarak, tüm toplumu baştan aşağı değiştirmeye kalkmışlardır (Özipek, 2004a: 96). Buna karşın 1688 İngiliz Devrimi, kralın tecavüzüne karşı İngilizlerin eski özgürlüklerini muhafaza etmek için yapılmıştır (Beneton, 1991: 17; Özipek 2004a: 97). Amerikan 1776 Devrimi’nin arkasında ise Amerikan kolonilerinde İngiliz uyruğu olarak yaşayanların yararlandıkları hakların restore edilmesi anlayışı vardır (Roggeven, 2004: 89). Neticede bu iki devrim Fransız Devrimi’nden farklı olarak yeniliği değil, var olanın iyileştirilmesini öngördükleri için Burke tarafından olumlu karşılanmıştır.⁴

Bu örnek bize bir kez daha, muhafazakârlığı “statükonun”, “status quo ante”nin ya da eski rejimin gözü kapalı savunuculuğunu yapmakla özdeşleştirilmesinin yanlış olduğunu kanıtlar. Burke’nin çizgisini belirleyen “kör bir eski rejime dönme isteği” değil değişimin şartlarına ve kaynağına olan epistemolojik yaklaşımdan ileri gelmektedir. Bu manada muhafazakârlığı salt tepkici bir hareket olarak belirlemek, onun arka planında yatan geniş ve tutarlı bir düşünce geleneğini ve onu oluşturan ilkeleri ıskalamak olacaktır. Beneton örneğinde de açıkça görülebileceği üzere, muhafazakârlığı sadece “karşı devrimci” olarak nitelemek indirgemeci bir yaklaşım olacak ve muhafazakâr düşüncenin “reaksiyoner” bir akım olarak görülmesine yol açacaktır. Oysa muhafazakârlığın “devrim karşıtı” diyebileceğimiz yönü, sırf bir tepki hareketi değil, derin felsefi bir temele ve düşünce geleneğine sahiptir. Bu hali ile muhafazakârlık, salt bir reaksiyoner akım olmaktan çıkmış gerek sosyal bilim gerekse

⁴ Bu konuda muhafazakârların tutumunu açıklamak için Levy “devrim” kavramının tarihsel süreç içerisinde değişen anlamına işaret etmektedir. 1688’deki yaşananlarda kullanılan “devrim” sözcüğü, “restorasyon” sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılıyordu. Bu anlamda devrim, şiddete başvuran kanlı bir değişimi ifade eden Fransız devrimiydi (aktaran Özipek, 2004: 97). Burke de değişim (devrim) ve reform arasında açık bir fark olduğunu belirtir. Bunlardan ilki, nesnelere özünü değiştirmekte, nesnelere kötü unsurlarla birlikte iyi unsurları da alıp atmaktadır. Reform ise nesnenin özünde bir değişiklik anlamına gelmez, sadece şikayet konusu olan belli bir sorunun çaresinin doğrudan uygulanmasıdır (Burke, 2005: 22).

çağdaş siyasal doktrinler öğretiminin başlı başına bir konusu haline gelmiştir (Erdoğan, 1991: 50).

Muhafazakârlığı açıklarken yapılması gereken en önemli işlerden birisi de “neo-muhafazakârlık” kavramını açıklığa kavuşturmadır. Zira artık muhafazakârlık denildiğinde, ABD’nin emperyal siyaseti ile iyice popülerleşen kavram olarak neo-muhafazakârlık akla gelmektedir. Klasik muhafazakâr düşüncenin bütün fikrîsel arka planına rağmen, Amerikan dış siyasetinin dünyada belirleyici etkisine paralel olarak ön plana çıkan ve klasik muhafazakâr düşüncenin bir nevi talihsizliği olan “neo-muhafazakârlığı”, ya da “yeni muhafazakârlığı”⁵ tanımlarken, “yeni sağ” kavramına değinmek gerekir.

“Yeni sağ” terimi, refah devleti ve Keynezyen ekonomik politikaların uygulamadaki başarısızlığı ile ortaya çıkmıştır. 1970’li yıllarda ortaya çıkan büyük çaplı ekonomik krizle birlikte Keynezyen modelin sorgulanmaya başlanması ile popülerleşen bir kavramdır. Yeni sağ fikirler çerçevesinde krizin çözümüne ilişkin ekonomiye devletin müdahalesi ve toplumlardaki genel “bozulmuş” konusunda ciddi şüpheler ve kaygılar dile getirilmiştir (Türküne, 2003a: 124). Barry’inde (1989: 218) 1940’lı yılların sonlarından 1970’li yılların ortalarına kadar entelektüel hayata hükmeden kolektivist eğilimlere karşı olmak şeklinde tanımladığı “yeni sağ”, kolektivist eğilime karşı, hem muhafazakâr tepkiyi hem liberal tepkiyi içerecek şekilde geniş bir anlama sahiptir. Her iki akım arasındaki farklar⁶ bir uçurum olarak nitelenmez. Fakat yeni sağ içerisinde

⁵ Özipek (2004: 155) özellikle Amerikan muhafazakârlığı incelenirken “New Conservatism” ile “Neo Conservatism” in aynı sayılması yanlışlığına değinmektedir. Özipek’in altını çizdiği hali ile New Conservatism ilk kez Paul Viereck’in 1940’larda daha çok gelenekselci muhafazakârları nitelenmek için kullandığı ve daha sonra nadiren kullanılan bir kavramdır. New Conservatism felsefi Köklerini Burke’den John Adams’a, Ruel Kirk’ten Willam Buckley’e uzanan bir çizgide bulurken, Neo Muhafazakârlık 1960’ların radikal ve sol pratiklerine karşı tepkide bulur demektir. Buna karşın genel olarak Yeni muhafazakârlık 1960 sonrası neo-conservatism bağlamındaki gelişmeler için kullanılıyor olması artık yerleşik bir hal almış görülmektedir. Helmut Dubiel’in “Yeni Muhafazakârlık Nedir ?” isimli çalışması buna güzel bir örnek teşkil eder. Yine aynı şekilde Norman Barry “Yeni Sağ” isimli çalışmasında “yeni muhafazakârlığı” “neo-muhafazakârlıkla” aynı anlam gelecek şekilde kullanmıştır. Bu çalışma boyunca da yeni muhafazakârlık ve neo-muhafazakârlık aynı anlama gelecek şekilde kullanılacaktır.

⁶ Barry (1989: 218-230) muhafazakâr düşünce ve liberalizm arasındaki farklara değinmektedir. Bu farklardan ikisi ön plan çıkmaktadır. Bunlardan ilki liberallerle muhafazakârların toplumun doğasına ilişkin anlayıştır. Muhafazakârlara göre toplum her şeyin kaynağı olduğu için siyasal otoritenin topluma müdahale hakkı doğar. Örneğin suç kötü şartların sebep olması nedeniyle sosyal bir sorundur. Bir başka deyişle suçu işleyen cezalandırılmasından ziyade tedavi edilmesi gereken bir rahatsızlıktır. Yani

değerlendirilen “yeni muhafazakârlık” ya da “neo-liberallik” arasındaki fark, Dubiel’inde (1998:160)’in belirttiği gibi sadece bir kelime seçimi meselesi kadar basit durmaz.

Yeni sağ’ı oluşturan öğelerden ilki, neo-liberalizm Keynezyen refah devleti uygulamalarının ekonomik sorunları, krizleri çözemeyeceğinden hareketle “serbest ekonomi”nin savunusudur. Buna karşılık neo-muhafazakâr hareket, düzenin sarsılmasından endişelidir ve ekonomik özgürlüğün düzenlenmesini, düzenin sağlanması için zorunlu olarak görmektedir (Heywood 1992: 86). Muhafazakâr yeni sağ, serbest pazarı ve ekonomik ilişkilerde özgürlük alanının genişletilmesini savunurken, sosyal hayatta otoritenin restore edilmesinden yola çıkmıştır. Thatcher uygulamalarının bize gösterdiği gibi muhafazakâr yeni sağın endişesi, var olan sosyal yapının korunmasıdır (Demirterpe-Helvacı 1998: 111). Neo-muhafazakârlık, otoriteyi yeniden tesis etmek istemekte, aile, din ve millet temelinde geleneksel değerlere dönmeyi amaçlamaktadır (Türküne 2003a: 125). Buradan da anlaşılacağı üzere neo-muhafazakârlık yeni sağ’ın asli bir ögesi olmakla birlikte, ne neo-liberalizmle ne de yeni sağla aynı anlama gelmektedir.

Yeni sağ ve neo-muhafazakârlık ilişkisine değindikten sonra üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise neo-muhafazakârlık ve “Anglo-Amerikan muhafazakârlığı” ilişkisidir. Zira muhafazakârlık dendiğinde kavramın neo-muhafazakârlık ile karıştırılması, artık günümüzde olağanlaşmıştır. Erdoğan’ın (2004: 8) da tespit ettiği gibi, neo-muhafazakârlık şüphesiz zaman içerisinde değişikliklere uğramış ve bazı bakımlardan yenilenmiştir. Hatta bazı konularda aralarında bir süreklilik bağı kurulabilir. Örneğin muhafazakâr düşüncenin önemli karakteristik özelliklerinden olan insanı sınırlı bir varlık olarak görme yaklaşımının, neo-muhafazakâr düşüncede de hakim bir yaklaşım olduğu rahatlıkla görülebilir (Özsel, 2006: 33). Fakat bu sürekliliğe rağmen neo-muhafazakârlıkla muhafazakârlığın çağdaş durumunu özdeşleştirmek

devletin topluma müdahalesi bu durumda meşrudur. Oysa librelere göre suç toplumdan kaynaklanmaz. Suç bireysel eylemin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Devletin suçu önlemeye ilişkin politikası toplumun tümü kontrol altına almasını gerektirmez. İkinci önemli fark ise liberallerin toplumsal sonuçlarına bakmaksızın bir takım ilkelere sıkı sıkıya bağlı iken muhafazakârların pratik toplumsal sonuçlardan yararlanıyor olmalarıdır.

yanlıştır⁷. Çünkü neo-muhafazakârlık, klasik muhafazakâr doktrinle ilgili olmaktan çok Amerika'nın bu günkü statükosunun ideolojileştirilmesi ile ilgilidir. Amerikan “neo-conservative” hareketi bu bağlamda kültürel ve siyasal anlamda siyasal bir gelenekçilikten çok, Amerika Birleşik Devletleri'nin emperyalist siyasetinin meşrulaştırıldığı bir harekettir (Yanardağ, 2004: 35). Bu ayrımın en iyi kanıtı ise klasik muhafazakârlığın devam ettiği bir çizginin hala ABD'de var oluşudur. Neo-muhafazakârlık karşısında, muhafazakârlığın geleneksel çizgisini koruyan ve neo-muhafazakârlara karşı olan paleo-muhafazakârlar olarak adlandırılan bir akım da vardır. Onların neo-muhafazakârlara karşı olmalarının temel sebebi, bu yeni grubun müdahaleci hatta saldırgan olması ve ABD'nin İsrail'in lehine olacak şekilde emperyalist bir siyaset izlemesidir. Buna karşın paleo-muhafazakârlar dış siyasette izalasyonizm taraftarı olup, müdahaleciliğe karşı bir tavırları vardır.

Buraya kadar yazdıklarımızla, Türk muhafazakârlığı dediğimizde gönderme yaptığımız muhafazakârlık anlayışı biraz olsun belirginleşmektedir. Bu çerçevede kavramın günlük dildeki kullanımı ile akademik alandaki kullanımının farklı olduğu hatırlatılmalı, çalışmamızda özellikle günlük dilde kullanılan, pejoratif anlam yüklü “tutuculuk” kavramı ile muhafazakârlığı eşanlamlı görmediğimizi belirtmeliyiz. Diğer taraftan muhafazakârlığı yukarıda aktarıldığı gibi farklı sıfatlarla tanımlayabiliriz. Fakat sadece eğilimleri ya da öncelikleri noktasında farklılaşmakla kalmayan, bölgeye (mekâna) hatta zamana göre oldukça farklılaşabilen bir kavramı anlamak, onu sadeleştirmekle olacaktır. Bu çerçevede Viereck ve Özipek'in yaptığı gibi muhafazakârlığı iki farklı gelenek üzerinden anlamaya çalıştığımızı belirtmeliyiz. Bu ayrımda, Türk muhafazakârlığını anlamada, “karşı devrimci” değil “devrim karşıtı” olan günümüze kadar gelen Anglo-Sakson geleneğini referans aldığımızın altını çizmeliyiz.

⁷ Mert çalışmasında (1997: 59,60) eski ve yeni muhafazakârlık arasında çok önemli bir farkın olmadığını bir kaç kez dile getirmektedir. Mert'in eski ve yeni muhafazakârlıkların aynı olduğu savı her iki tip muhafazakârlığın da mevcut düzenin devamını korumaya yönelik olmasıdır. Bu manada değişim karşısındaki negatif tutumu ile farklı muhafazakârlık yorumlarını aynı saymak çalışma açısından işlevsel olmayacaktır. Özellikle farkın belirtilmesi çalışmanın ana konusu olan Türk muhafazakârlığının değerlendirilmesinde önemlidir. Mert her ne kadar iki tip muhafazakârlık arasında farkın önemli olmadığını ileri sürse de siyasal analizler bakımından da aralarındaki farkın belirlenmesinin önemli olduğunu belirtir.

Diğer taraftan Türk muhafazakârlığını anlayabilmek, anlamlandırabilmek için, muhafazakârlığı tüm düşüce kalıplarına sirayet edebilen bir zihinsel tutum olarak mı, yoksa belirli özellikler gösteren, soyut ilkelere sahip ve bu özellikleri ile diğer düşüncelerden ayrılabilen, iç tutarlığı olan bir düşünceler bütünü, bir ideoloji olarak mı ele almamız gerektiği konusu netleştirilmelidir. Bunun için muhafazakârlık kavramının literatürde tartışmalı olan, bir ideoloji olup olmadığı konusunu açıklığa kavuşturmalıyız.

Muhafazakârlığın bir ideoloji olup olmadığı konusuna girmeden önce ideolojiyi nasıl anladığımızla ilişkin kısa bir not düşünülmelidir. Zira ideoloji kelimesi kavramı ilk olarak kullanan Tracy'den günümüze, Marks'tan Gramsci'ye, Althusser'e ve hatta oradan Foucaultcu söylem kuramlarına kadar farklı şekilde ve anlamda kullanılmıştır. İdeoloji kavramın farklı tanımları yapılmış olmakla birlikte, ideoloji konusundaki tartışmalarda genel kabul gören iki gelenek vardır. Bu geleneklerden ilki ideolojiye eleştirel bakarken, ikinci gruptakiler olumlu/betimleyici yaklaşmışlardır. Hegel, Marks, Engels, Lukacs ve bazı geç dönem Marksist düşünörlere kadar uzanan birinci grup gelenek, ideoloji kavramına eleştirel bakmış, onu yanlış bilinç veya çarpıtma olarak ele alıp değerlendirmişlerdir. İkinci grupta olanlar ise kavramı sosyolojik temelli olmak üzere, düşüncelerin gerçekliği ya da gerçek dışılığından çok, toplumsal yaşamdaki işlevleri ile ilgilenmişlerdir (Eagleton, 1996: 19). Benimsediğimiz ideoloji yaklaşımı Eagleton tasnifinde yer alan ikinci grupta değerlendirilebilecek yaklaşıma yakındır. Çalışmamızda sosyal bilimlerde geniş bir literatüre sahip "ideoloji nedir" tartışmalarındaki spesifik kullanımlarına girmeden, basit ve sade bir tanımlı benimsenmiştir. Bu hali ile çalışmada ideoloji, Heywood'un (1992: 6) tanımladığı şekli ile "karşılıklı olarak birbirine bağlı, az veya çok uyumlu fikirler bütünü" olarak ele alınacaktır. Bu anlamda ideolojinin genellikle bir "dünya görüşü" şeklinde mevcut düzene ilişkin bir değerlendirme sunduğu; bir iyi toplum vizyonu çerçevesinde, arzulanan bir gelecek modeli sağladığı ve siyasi değişimin nasıl olabileceği ve nasıl olması gerektiği konusunda bir çerçeve çizdiği hatırlatılmalıdır. Bu kısa hatırlatmaya, ideolojilerin değişmez şekilde mühürlenmiş düşünce sistemleri olmadığı ve birçok noktada bir diğeriyle çakışan fikirler bütünü olduğu (Heywood, 2006: 60) ayrıca eklenmelidir.

Muhafazakârlığın bir ideoloji olarak değerlendirilemeyeceği iddiasının en önemli nedeni, bizatihi muhafazakâr düşünürlerin kendi düşünceleri ile alakalıdır. Onların tamamı olmasa da büyük bir çoğunluğu, muhafazakârlığın bir ideoloji olarak tanımlanmasını istememektedirler. Örneğin Oakeshott, diğer birçok muhafazakâr gibi muhafazakârlığı bir ideoloji olarak görmez. Oakeshott bu konudaki yaklaşımını şu şekilde dile getirir:

[...]Benim mevzuum bir itikat veya bir doktrin değil, bir mizaçtır. Muhafazakâr olmak belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır; belli tür davranışları ve beşeri durumların şartlarını diğerlerine tercih etmektir; belli tür seçimleri yapmaya eğilim göstermektir...(Oakeshott, 2004: 55).

Bu konuya tekrar dönmek kaydıyla, muhafazakârlığın bir ideoloji olarak değerlendirilmesini güçleştiren bir diğer nedenden, onu negatif tepkici bir hareket olarak tanımlayan yaklaşımdan, söz etmeliyiz. Bu yaklaşıma en güzel örneği ise Hirschman'ın dilimize "Gericiliğin Retoriği" (The Rhetoric of Reaction)⁸ isimli eserinde görmek mümkündür. Yazar tepkisel hareketin, yani muhafazakârlığın tarihsel koşullar içerisinde çıkışları itibari ile üç biçiminin birbirinden ayırt edilebileceğini ileri sürmektedir. Bunlar Hirschman'a göre "aksi tesir tezi", "boşunluk tezi" ve "tehlikeye atma tezi"dir. Hirschman "aksi tesir tezi"nin kökenlerini Edmund Burke'de ve onun "Reflection on the Revolution in France" isimli eserinde bulur. Burada Burke'nin devrimden çok kısa bir süre sonra yazdığı eserinde devrimin özgürleşmeyi değil tam aksine bir tür tiranlığa neden olacağına ilişkin isabetli öngörüsü üzerinde durur. Yazara göre bu öngörünün ardın da insan eyleminin önceden tasarlanmamış etkileri üzerinde duran ve Burke'nin içinde yer aldığı İskoç Aydınlanması vardır. Fakat Burke'nin devrimin sonuçlarına ilişkin analizinin etkili olmasının en önemli sebebi, bu yaklaşımının teorisi değil, öngörüsünün doğrulanmasıdır (Hirschman, 1994: 25-26). Özetle yazara göre, muhafazakârlar, Fransız Devriminde işe yarayan bu tez ile yeniliklere ondan umulanın aksine, mevcut durumu daha da kötüleştireceği kehanetiyle karşı çıkmışlardır.

⁸ Kitabın isminin çevirisi Türkiye'de muhafazakârlık kavramının anlaşılmasını güçleştiren nedenlerden kavrama pejoratif anlam yükleme alışkanlığını güzel örneklemektedir. Kitabın orijinal ismi "The Rhetoric of Reaction" olmasına ve tam çevirisinin "Tepkiciliğin Retoriği" olması gerekirken "Gericiliğin Retoriği" olarak çevrilmiştir. Bu arada aynı çeviriye içerikte sadık kalınmayarak "reaction", kitabın isminde olduğu gibi "gericilik" olarak değil teorik karşılığını verecek şekilde "tepkicilik" olarak çevrilmiştir. Başlık ve içerik ile bir uyumsuzluk oluşmakta ve dolaylı olarak muhafazakârlık olumsuzlanmaktadır.

Yine Hirschman'a göre yenilik karşıtlıkların yeniliklere karşı çıkmalarının farklı bir yönteminden, "boşunluk tezi"nden bahseder. Yazara göre, "Ne kadar değiştikçe o kadar değişmeden kalır" veciz ifadesi ile betimlenebilecek bu yaklaşımın temelinde, A. Tocqueville'nin eski rejime itibar iadesi çabası vardır. Bilindiği gibi Tocqueville "Eski Rejim ve Devrim" isimli çalışmasında, devrim kazanımlarının ya da aslında öyle bildiğimiz her şeyin eski rejim de de var olduğunu iddia eder (Hirschman, 1994: 60). Tocqueville'nin devrimin kazanımlarının zaten önceden var olduğunu belirten görüşlerine paralel olarak Pareto ve Mosca da devrim sonrası Avrupa'da yayılan genel oy hakkının yayılmasının toplumun yönetenler ile yönetilenler ya da bir diğer ifade ile seçkinler ve seçkin olmayanlar arasında bölünmüş olduğunu göstermeleri boşunluk tezinin bir tezahürüdür (Hirschman, 1994: 63).

Son olarak yazara göre değişim karşısında direnenlerin yaklaşımı ise "tehlikeye atma tezidir." Bu tezin temelinde yatan, değişimin kendi içerisinde arzulanabilir olsa da, şu ya da bu türden kabul edilemez maliyetlere, ya da sonuçlara yol açtığıdır (Hirschman, 1994: 95). Bu üç tez ile özetlenen, muhafazakârlığın bir ideoloji olmadığıdır. Bu yaklaşıma göre muhafazakârlık, fikirler bütünü, bir ideoloji olmaktan çok değişime reflekslerle ve aksak kehanetler vasıtasıyla karşı çıkma eylemidir (Hirschman, 1994: 179).

Vincent (1994: 208), muhafazakârlığın neden tutarlı fikirler bütünü ya da bir diğer deyişle ideoloji olarak ele alınmadığının nedenlerini, muhafazakârlığın pragmatik, durumsal ve mizaç olarak ele alınmasından kaynaklandığını ileri sürer. Birde bunlara dördüncü olarak, Adorno'nun (2003) bir tür ideoloji incelemesi olan "Otoritaryen Kişilik Üstüne" isimli çalışmasında ele aldığı gibi, muhafazakârlığı mizaçtan farklı, kişisel psikolojik bir noktada konu edinen çalışmaları ekleyebiliriz.

Muhafazakârlığın bir ideoloji olarak ele alınması önündeki engelleri sondan başlayarak neden kabul etmediğimizi açıklarsak, şunları söyleyebiliriz. Muhafazakârlığı, Adorno örneğinde olduğu gibi kişisel psikolojik yapı ile sosyal siyasal ve ekonomik alana ilişkin ilişkilerini konu edinen çalışmalar düzeyinde ele almak, çalışmamız açısından işlevsel

olmayacaktır. Farklı bir bakış açısıyla, aslında bir ideoloji çalışması olan bu tarz çabalar, fikir bütününden çok, kişisel psikolojik yapıya odaklanmaktadır. Amerikan muhafazakârlığı üzerine yaptığı çalışmada Thorne'nin de (1990: 6) doğru şekilde işaret ettiği gibi bu yaklaşımdan hareket etmek, odaklandığı yer itibarıyla doğrudan muhafazakâr düşünceye ve muhafazakâr düşünürler arasındaki farka yönelmek isteyen bir çalışma için fazla bir anlam taşımayacaktır.

Öte taraftan, pragmatik olarak belirtilen yaklaşım, muhafazakârlığın aslında muhafazakâr partilerin dönemselsel itibarla güttüğü siyasetin farklı oluşundan yola çıkarak belirtilmiş bir özelliğidir. Muhafazakârların bir dönem refah devleti uygulamalarını savunurken, refah devleti politikalarının ekonomik krizlere çözüm olmadığı anlaşıldıktan sonra, serbest piyasa savunuyor olmaları gibi birbiri ile uyuşmayan politikaları onaylaması, onun ilkedan yoksun olarak nitelenmesine neden olmuştur. Muhafazakârlığın durumsal yaklaşımı ise Vincentin de altını çizdiği gibi, herhangi bir tarihsel olaydan, sınıftan ya da fikirden bağımsız olarak onun pragmatik niteliği ile yakından ilişkili, duruma göre değişen yönünü ifade etmek için kullanılmaktadır (Vincent, 1994: 209).

Muhafazakârlığı bir ideoloji olarak ele alamayan bir diğer yaklaşım ise onu bir mizaç olarak görme eğilimidir. Kaldı ki bu eğilim birçok muhafazakâr düşünür tarafında dile getirilmiştir. Örneğin Lord Hugh Cecil muhafazakârlığı insan aklının (human mind) bir eğilimi olarak tanımlamıştır (Vincent, 1994: 211). Yine aynı şekilde Oakeshott da muhafazakârlığı bir ideoloji olarak görmekten çok, bir tür mizaç ve eğilim olarak tanımlamayı yeğlemektedir. Onun deyimini ile “muhafazakâr olmak, belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır; belli tür davranışları ve beşeri durumların şartlarını diğerlerine tercih etmektir; belli tür seçimleri yapmaya eğilim göstermektir” (Oakeshott, 2004: 55).

İdeoloji ya da fikirsel bir yapı olarak görmekten ziyade onun insan zihninin doğal bir eğilimi, bir mizaç olarak algılanmasının nedeni, muhafazakâr düşüncenin içerisinde saklıdır. Aslında muhafazakârların ideolojilerden kaçmalarının ana sebebi, onları Platonik ya da nominalist felsefi temellere sahip soyut bir yapılanma üzerinden

“toplumsal mühendisliğe” girişen, deneme yanılma metodunu insanlık üzerinde uygulamakta hiçbir sakınca görmeyen, gelecek temelli rasyonel kurgular olarak değerlendirmeleridir (Girvin’den Aktaran Öğün, 1997: 107). Muhafazakârlığın soyut akla ve onun her türlü ürününe ve dolayısıyla ideolojiye karşı çıkışı, onun aslında bir ideoloji olmadığını göstergesi olarak ele alınmaz.

Nitekim kendisi de bir muhafazakâr olan Nispet (1986: VII), diğer birçok muhafazakâr düşünürden farklı olarak, muhafazakârlığın bir ideoloji olarak ele alınabileceğini belirtmektedir. Nispet’e göre, muhafazakâr düşüncenin gerçek bir ideolojide var olması gerektiği düşünülen, aktivizm ve reform unsurlarını barındırmaması, onun bir ideoloji olarak ele alınmasının önüne geçmektedir. Yazara göre bu yaklaşım, ideolojinin dar bir yorumudur. Nispet, muhafazakârlığı bir ideoloji olarak değerlendirip değerlendirmemenin, ideoloji kavramının nasıl ele alındığı ile yakından ilgili olduğunu hatırlatır. Nispet ideoloji tartışmasında, çalışmamızda benimsenen perspektifi destekleyecek şekilde, spesifik olarak literatürde farklı kişilerce kullanılan dar anlamlı ideoloji tanımları ile bakıldığında muhafazakârlığın ideoloji tasnifi içerisinde yer alamayacağını belirtir. Nispet’e göre bunun haricinde ideoloji tarihsel anlamlarından bağımsız olarak, politika ve siyasi iktidarla sıkı ve açık ilişkisi olan, tutarlı, ahlaki, kültürel, ekonomik ve sosyal fikirler bütünü olarak ele alındığında, muhafazakârlık bir ideoloji olarak ele alınabilecektir. Yine yazara göre geçici fikirlerin aksine ideolojiler, uzun zaman dilimlerinde yaşayan ve bu zaman diliminde önemli savunucuları vardır. Bu manada muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm gibi düşüncesini savunan önemli isimlere sahiptir.

Sonuç itibari ile muhafazakârlığın düşüncelerini soyut akla ve onun ürünü olan soyut düşüncelere dayandırmaktan kaçınıp gelenek ve tecrübeye dayandırmayı tercih etseler de, bu tercihin kendisi de zaten bir inanca, insanların sınırlı akıl kapasitesine sahip oldukları inancına dayanmaktadır. Muhafazakârlık da insana ve onun içinde yaşadığı topluma ve belirli politik değerlerin önemine dayanır ve bu hali birbiri ile az ya da çok uyumlu bir fikirler bütünü olarak ile liberalizm ve sosyalizm gibi ideoloji olarak tanımlanabilir (Heywood, 1992: 54).

Bu çerçevede Türk muhafazakârlığından bahsederken, onu anlamak anlamlandırmak adına bir mizaç, durumsal bir yaklaşım değil, birbiri ile tutarlığı olan düşünceler bütünü aranmalıdır. Muhafazakârlığı, liberalizm, sosyalizm gibi farklı özellikleri ile diğerlerinden ayrışabilen bir ideoloji olarak tanımlamak, Türk muhafazakârlığını anlamak bakımından yeterli olmaz. Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın hangi şartlarda ortaya çıktığını anlamamız gerekir. Bu sayede, Türk muhafazakârlığının, muhafazakâr düşünce ile olan bağına kurmak ve aynı zamanda farklılaştığı noktalara ulaşmak kolaylaşacaktır.

2) MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN DOĞUŞUNA YOL AÇAN FAKTÖRLER

Muhafazakârlığın doğuşu 18. yüzyıla rastlamaktadır. Her ne kadar bu dönemden önce var olan siyasal düşünce içerisindeki bazı metinleri muhafazakâr olarak nitelendirebilmek mümkünse de, Vincent'in deyiimiyle bunlar "bilinçsiz muhafazakârlık"tır (Vincent, 1992: 59). Modern anlamıyla bilinçli muhafazakârlık, 1790'a Edmund Burke'nin kaleme aldığı "Reflections on the Revolution in France"ın yayınlanışına kadar tezahür etmemiştir (Kirk, 1986: 6). Bu anlamda altı çizilmesi gereken muhafazakârlığın "temel yönelimi modern olmamakla birlikte modern bir düşünüş" olduğudur (Çiğdem, 2001: 40; Bora, 1997: 6). Bu manada muhafazakârlığın gelişimi modernite ile ilgilidir. Muhafazakârlığın doğmasına neden olan üç ana faktörden söz edilmektedir. Bunlar Aydınlanma düşüncesi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'dir (Ergil, 1986: 269).

Aydınlanma, 18. yüzyılda gerçekleşmesi ve sonuçları itibariyle hem Amerika'da hem de Avrupa'nın her tarafında etkili olan, geleneksel olarak İngiliz Devrimi'yle başlatılıp, Fransız Devrimi ile bitirilen felsefi bir hareket ve daha da önemlisi, bu hareketin sonuçlarıyla belirginlik kazanan toplumsal ve siyasal bir süreçtir⁹ (Çiğdem 1997: 13). Aydınlanmanın bu genel tanımına karşın içerisinde iki farklı akım olan, İskoç

⁹ Hamson ise Aydınlanmayı geniş bir perspektifte tanımlar. Aydınlanma teriminden anlaşılacak olan yaşamın birçok yönüne nüfuz etmiş düşünme biçimleridir. Tarihsel olguların sanat yapıtlarının, bilimsel buluş ve felsefi spekülasyonların birbirleriyle etkileşimlerinden oluşan ve bu etkileşimin insanın tarihe, sanata bilime ve felsefeye bakışını değiştirmesiyle biçimlenen bir ilişkiler ağıdır.

Aydınlanması ve Kıta Avrupası Aydınlanması arasındaki farka değinilmeden geçilmemelidir. İskoç Aydınlanmasının vurgusu, kendiliğinden ve planlanmamış olan üzerindeyken buna karşılık Kıta Avrupa Aydınlanması soyut aklın gücüne duyduğu güvenle, bu aklın tüm beşeri ilişkileri düzenleyebileceğini vurgulamaktadır (Davies, 2005: 5). Bu nedenle Aydınlanma dendiğinde çalışma boyunca muhafazakâr düşüncenin karşı olduğu soyut aklın gücüne duyduğu güvenle ön plana çıkan Kıta Avrupa geleneği anlaşılmalıdır.¹⁰

Aydınlanma, “hakim rengi geleneksel otorite sistemine, ortodoksiye özellikle de dine karşı derin bir şüphecilik ve insanoğlunun iyiliğine götürececek bilimler ve tekniklerde sınırsız başarılar elde etmede insan aklının ve zihninin gücüne güçlü bir inanç olan, ortak bir ruh hali ve dünya karşısında alınan tavır olarak” (Kelly’den aktaran Erdoğan, 2006: 16) tanımlanabilir. Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesinde din, gelenek gibi toplumsal değerlerin, insanların özgürlüklerinin önünde engel teşkil ettiği, bu durumdan kurtulmanın ise aklın egemen olduğu bir düzenin tesis edilmesiyle gerçekleşebileceği savunulur. Alman Aydınlanması’nın büyük ismi Immanuel Kant, bu yaklaşımı en veciz şekilde ifade etmiştir. Kant’a göre Aydınlanma “insanın kendi suçu ile içine düştüğü ergin olamama durumundan kurtulması”dır. Kant’ın “ergin olamama” ile kastettiği, insanın aklını kullanmak için başkasının kılavuzluğuna başvurmasıdır. Mesela; kilise, bu tür bir kılavuz olarak kabul edilebilir. İnsanlığın “erginliğe erişebilmesi” ise aklını cesaretle kullanabilmesiyle mümkündür. Bu nedenle akla ya da akılcı ilkelere dayanmayan hiçbir görüş ya da tartışma kabul edilemez. Başka bir ifadeyle insanların, gerçekten özgür olacakları bir düzenin oluşturulması din ve geleneklerden beslenen, yani akıl dışı öncüllere dayanan “hurafe” ve “mit”lerden kurtulmakla mümkün olacaktır. Böylece kilisenin toplum üzerindeki tahakkümüne karşı çıkılır. Aklın kilise karşısında özerkleşmesi sürecine gidilir; evren ve tabiat, Tanrı’nın yaratısı olarak değil, kendi kurallarına göre işleyen bir makine olarak tasvir edilir. Bu mekanik çözümlene, esasında otoritenin varlığına karşı çıkmaz, Tanrı’nın ve kilisenin otoritesinin yerine başka bir otoriteyi yerleştirir: Aklın otoritesi. Aydınlanma ile insan aklı, dünyayı

¹⁰ Zira birçok muhafazakâr İskoç Aydınlanması düşünürlerinden etkilenmiş ve onların fikirlerini takip etmiştir. Örneğin Hayek, birçok defa kıta aydınlanmasını kendisinin “kurucu rasyonalizm” diye adlandırdığı şeyin sorumlusu olduğunu ve İskoç aydınlanmasını insan toplumunu idrak edişimizde sosyal kurumların hiç kimsenin bütün olarak bilmediği dağınık ve zımni bilgiyi kullanım biçimiyle ilgili kavrayışımızda etkili olduğunu tekrarlamıştır (Davies, 2005: 9).

anlamak, yorumlamak ve dönüştürmek için tek referans kaynağı olarak görülmeye başlanılmıştır (Türküne 2003a: 487).

Aydınlanmayı önceleyen tarihte, 15. yüzyılın ortalarındaki Rönesans hareketi, 16. yüzyıldaki Reformasyon ve 17. yüzyılın ortalarından itibaren etkileri belirginleşen Kartezyen felsefe bulunmaktadır. 18. yüzyıl ise Aydınlanma yüzyılıdır. Bu yüzyılı ayırt edici kılan, bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliği ile birlikte akıl kavramı olmuştur. Bu nedenledir ki, Aydınlanma aynı zamanda “Akıl Çağı” olarak da adlandırılmaktadır.

Akıl aracılığıyla yaratılan düzenlerin tartışılmaz olduğunun savunulduğu Aydınlanma düşüncesi, damgasını vurduğu 18. yüzyılda, siyasal örgütlenmeleri de akılcı temeller üzerine oturtma çabaları ile kökü teoloji ve gelenekte olan meşruiyet anlayışlarına meydan okumuştur. Aydınlanmanın temel amacı, insanlığı “kötü” ve “köleleştirici” mit, önyargıların baskın olduğu düzenlerden kurtarmak (Çiğdem, 1997: 13) olmuştur.¹¹ Aydınlanmaya göre akıl, insana matematiğin en soyut, en karmaşık doğrularını anlama ve bu doğruları evrene uygulama olanağı vermiştir. Akıl insana doğayı gözlemleyerek ve deneylere dayanarak, doğayla ilgili sorular sorup yanıtlaması imkânını ve buradan edindiği bilgilerle “doğa”ya müdahale edebilme koşullarını sağlamıştır. Aydınlanma anlayışında bu müdahale, sadece doğa ile sınırlı kalmaz. Toplumsal olanı da bu çerçevede ele alır. Zira Aydınlanmada akla karşı bir sınırsız iyimserlik söz konudur. Bu iyimserliğin temelinde evrenin tüm yönleriyle rasyonel olduğu inancı bulunur. Nasıl ki fiziki evrende keşfedilebilir bir düzen vardır, aynı şekilde toplumsal düzenin de keşfedilebilir kuralları vardır. Buradan hareketle, akıllı bir varlık olarak insan nasıl ki fiziki evrene ait kuralları keşfedip daha iyi bir dünya için ona müdahale edebiliyorsa, toplumsal alanda da daha iyi bir dünya için içinde yaşadığı toplumsal düzeni de aklıyla geliştirip yetkinleştirebilir (Cevizci, 2002: 112).

¹¹ Aydınlanmanın dayandığı akıl anlayışından hareketle, akılcı ilkelere dayanan hiçbir görüş ya da tartışmayı kabullenmemesi ve böylelikle insanları hurafelerden, dogmalardan kurtararak özgür olabilecekleri bir düzeni yaratmak Aydınlanmanın ideali idi. Fakat bu görüşün insanlığı özgürleştirmediği başka iktidar ilişkilerinin doğmasına yol açtığı ileri sürüldü. Aydınlanmanın bu yönüne ilişkin postmodern düşünürlerden önce muhafazakâr düşünceye paralel görüşleri Frankfurt Okulu üyeleri de dile getirmiştir. Frankfurt okulu üyelerini Aydınlanma Aklı eleştirisi için bkz: Mehmet Akıncı, “Frankfurt Okulu: Tahakkümün kaynağı olarak Aydınlanma”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 20, 2005: 67-81; Zafer Durdu, “Aydınlanmanın Diyalektiği: Eleştirel Kuramın Aydınlanma Eleştirisi”, *Liberal Düşünce*, Sayı 37, 2005: 125-136.

Akıl-yönelimli Aydınlanmanın bir diğer amacı ise “ilerleme” düşüncesini yaymak olmuştur. İlerleme düşüncesi, Aydınlanma düşüncesini oluşturan ayırt edici öğelerden birisidir. İlerleme fikri, toplumsal ve felsefi düşünce tarihinde en üst noktasına Aydınlanma yüzyılında kavuşmuştur. Aydınlanmanın asıl ideali, bilginin ilerlemesine dayalı entelektüel bir kültürdür ve aklın aydınlattığı doğrular ile desteklenecek bu kültür, sonsuz bir ilerleme adayıdır. Akla beslediği bu güven yüzünden Aydınlanma düşüncesi, insanın geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini kendisi kendi eliyle düzenleyeceğine ve insanın özgürlük ve mutluluğunun devamlı artacağına inanır; bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın eleştirisinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeni baştan düzenlemeye girişir; nihayet yolunu aklın gösterdiği, bu durmadan gelişip ilerleyen entelektüel kültür temeli üzerinde insanlığın birleşeceğine inanır (Gökberk, 2000: 291).

Fransız Devrimi ile birlikte yaşanan devrimci değişim ve dönüşümün ve bu süreçte yaşanan acıların müsebbibi olarak gördükleri Aydınlanma değerlerine yöneldikleri eleştiriler siyasal düşünce geleneği olan muhafazakârlığın temel ilgi odağını oluşturmuştur (Özipek, 2004a: 16). Muhafazakârlık açısından Aydınlanmayı bu denli önemli kılan ve Aydınlanmanın odağında yer alan temel değer ise akıl, doğru bir ifadeyle aydınlanma aklı olmuştur. Muhafazakârlık, Aydınlanmanın bütün bir sitemi saf akli kullanarak yıkmak ve yeniden kurmak isteyen anlayışına karşı olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin akıl anlayışına neden karşı olduklarını daha ayrıntılı tartışması, ilerleyen bölümlerde yapılacaktır. Fakat Burke'nin şu sözleri aydınlanma aklına neden karşı olduklarının özetini sunmaktadır.

İnsanların sadece akli ölçü alarak yaşamalarından ve hareket etmelerinden endişe duyarız; çünkü biz her insandaki aklın yetersiz olduğunu ve insanların bu küçük akıl yerine, ulusların ve çağların birikiminden ve sermayesinden yararlanması gerektiğini düşünmekteyiz (Burke, 2005: 12).

Muhafazakâr düşüncenin oluşumunda değerlendirilmesi gereken bir diğer faktör ise Fransız Devrimi'dir. Devrimin kısa bir tarihine göz atarsak şunları söyleyebiliriz. Fransızların, İngilizlerin onurunu kırmaları ve bağımsızlıklarını kazanmaları için Amerikan kolonilerine yaptığı yardım, hükümetin ekonomik iflasına neden oldu. Mali gücün sarsıntısını reform yaparak giderme çabaları da boşa çıkınca, eski temsilciler

meclisi'ni (Etats-Generaux) canlandırılarak, ona yeni vergileri onaylatıp mali sıkıntıdan kurtulma isteği ile eski meclis 1 Mayıs 1789 da toplandı. Meclis vergileri onaylamadan önce yönetimde reform yapılması gerektiğini düşündü. Burada temel amaç, Fransız hükümetini halka karşı sorumlu bir yönetim yapmaktı. Yönetimde reform isteği ağır basan meclis Etats-Generaux, Haziran toplantısında kendini ulusal meclise döndürerek Fransa Krallığı için bir anayasa hazırlama işini üstlendi. Kralın ulusal meclisi dağıtacağı söylentisi 14 Temmuz 1789'da halkın Bastill'e baskın düzenlemesi ile sonuçlandı. Devrimin yıl dönümü olarak kutlanan bu tarihten sonra 1791'de yeni anayasa hazırlandı. Bu anayasa ile tüm yurttaşlarca, yani yılda belirli miktarın üzerinde vergi ödeyenlerce seçilen bir yasama meclisinin yüksek erke sahip olduğu meşruti bir krallık kurulmuş oldu. 1792 yılında Fransa'nın Avusturya ve Prusya ile savaşa girmesi ve Fransız ordularının ilk yenilgisini almaya başlaması, kral XVI. Louis'e karşı bir kuşkunun doğmasına yol açtı. Bu kuşku Paris halkının 1789'daki gibi tekrar olayların gidişatına yön verecek şekilde yeniden müdahalede bulunarak karışarak meclisten kralın anayasal yetkilerini kullanmasını durdurmaya kadar sürdü. Yeni bir meclis, konvansiyon, seçildi ve bu meclise yeni bir anayasa yapma hakkı verildi. (McNeill, 2005: 657-661).

Bu gelişmelerle birlikte devrimin "ikinci", doğru bir ifade ile "radikal dönemi" başlamış oldu. Konvansiyon, Fransa'nın bir cumhuriyet olduğunu ilan etti. Ardından XVI. Louis idam edildi ve "halk düşmanlarına" karşı "terör" yönetimi kuruldu. Dr. Guillotine'nin (Giyotin'in) yeni icadı ile idam daha kolay hale gelmişti. Konvansiyon, yürütme erkini kendi elinde topladı. Olağanüstü yetkileri olan ceza mahkemeleri kurularak cumhuriyet aleyhine sayılan her türlü girişim ölümle cezalandırıldı. Ceza yasaları geriye yürütülerek bazı kişiler yasa dışı kişi ilan edilerek ölümle cezalandırıldı. Konvansiyonun güçlerini "Kamu Güvenliği Komitesi"ne devretmesi ve bunların Robespierre'in yetkisine sunulması ile birlikte, terör dönemi en kanlı günlerini yaşadı (Göze, 2000: 558). Devrimin yarattığı bu terör ortamından Robespierre'e de hakkına düşeni almış ve oda giyotine gönderilmiştir.

Fransız Devrimi'ne muhafazakârların karşı oluşunu anlayabilmek için, Aydınlanma ve Fransız Devrimi birlikte düşünülmelidir. Bu noktada haklı olarak Aydınlanma

düşünürlerinin bir siyasal eylemden ziyade, felsefi spekülasyon peşinde oldukları ifade edilebilir. Hatta ayrıntılara girildiğinde Aydınlanma ve Fransız Devrimi arasında basit nedensel ilişki kurmak kolay olmasa da, Aydınlanmanın temel görüşlerinin devrimi tetiklediği bilinmektedir. Aydınlanmanın devrimi etkileyen görüşlerini şöyle özetleyebiliriz. Aydınlanma Düşüncesi, Hıristiyan teolojisinin insan doğasını açıklayan savlarını ve bununla birlikte dinsel cezalandırma fikrini reddetmiştir. İnsanların özgür ifade ve keyfi olarak tutuklanmama gibi vazgeçilmez doğal haklarının olduğunu dile getirmiştir. Bu fikirler, özünde Aydınlanmanın toplumsal kurumların gelenekler tarafından değil, akılcı ve bilimsel bir şekilde belirlendiğinde, insanların daha mutlu ve onurlu yaşayacakları inancına dayanmaktadır. Bunlara ek olarak, Aydınlanmanın getirdiği diğer önemli bakış açısı ise ayrıcalıkların ve sosyal düzenlemelerin sadece uzun yıllar var olmak nedeniyle meşruiyet kazanamayacaklarını belirtmesidir (Hamson, 1991: 162-163).

Otorite, gelenek ve dini inancın temellendirdiği her şeyi eleştirme ve sorgulama yetisi olarak Aydınlanmanın akıl anlayışı (Çiğdem,2003: 19), eğitimden yönetime, siyasetten, sosyal ilişkilere yönelik eleştiri eyleme geçişi getirmiş Fransız Devrimi'nin temellerini oluşturmuştur (Hof, 1995: 17). Fakat Aydınlanmanın, özgürlük, kardeşlik ve eşitlik gibi ilkelerinin bir şiddete kaynaklık etmesi, muhafazakâr düşüncenin doğmasında önemli bir faktör olmuştur. Hatta Aydınlanma, sadece filozoflar arasında tartışmalarla sınırlı kalmış olsa ve 1789 Devrimi gibi siyasal sonuçları olmasaydı muhafazakârlar tarafından sert bir biçimde eleştirilmeyeceği bile düşünülebilir. Bunu muhafazakârlığın temel eseri olan "Reflection on the Revolution in France"ın Burke tarafından devrim sonrasında hemen kaleme alınması doğrulamaktadır. Buradan hareketle muhafazakâr düşüncenin doğuşunda etkili olanın, Aydınlanma ve Fransız devrimi ilişkisi için şöyle söylenebilir: Muhafazakâr düşüncenin gelişmesi, Devrimi yaratan Aydınlanma ilkelerinin eleştirisinden çok, devrimin Aydınlanma ilkelerinin etkisini artırmasıyla ilgilidir.

Muhafazakâr düşüncenin oluşumunda etken olan ikinci faktör ise Fransız ihtilalinde somutlaşan devrimci siyaset pratiğidir. Muhafazakârlar, Fransız ihtilalinin hem bir devrim olarak oluş tarzına hem de sonuçlarına karşı olmuşlardır. Fransız ihtilali "kendiliğinden" değişimi bir kenara bırakarak, toplumsal dengeyi ve ahengi altüst

edecek, toplumun binlerce yıla dayalı organik yapısını bozacak köklü bir dönüşüm hareketi olduğu için muhafazakârların tepkisini çekmiştir (Çaha, 2001: 99).

Toplumsal dokunun bozulması, onun istikrarının korunması konusunda hassasiyeti ile beliren muhafazakâr düşüncenin doğuşuna etki eden bir diğer faktör de sanayi devrimidir. Sanayi devrimi sonrasında oluşan yeni sosyolojik yapı, muhafazakârların önem verdiği cemaat, aile, akrabalık ve komşuluk ilişkilerinde büyük bir tahribata yol açmıştır. Tonnies'in altını çizdiği "gemeinschaft"ın (topluluğun) "gesellschaft"a (topluma) dönüşümüyle, başka bir ifade ile bir insan omurgasını andıran düzenlilik ve uyumdaki geleneksel toplumu ayakta tutan ana işlevsel damarların çözülmesi ile birlikte anomi, yabancılaşma ve çözülmeyi ifade eden toplumsal karmaşaya doğru seyreden bir sosyolojik yapı meydana gelmekteydi. Sanayi devrimine bağlı olarak gelişen sanayi toplumunun merkezi cemaat yapılarının kumanda ettiği köyler olmaktan çıkmış, şehir birimleri olmaya başlamıştı. Şehirlerdeki aşırı yığılımların sonucunda çözülen cemaat yapısı, yerini atomize bireylere bırakarak geleneksel dayanışma, sadakat bağlılık gibi değerler kendiliğinden tasfiye sürecine girmişti. Kısaca muhafazakârların hararetle savundukları organik toplumun ana organları niteliğindeki kurumlarda çözülme meydana geldiği gibi, ruhu niteliğindeki geleneksel değerlerde de büyük bir tahribat meydana gelmekteydi (Çaha, 2001: 101). Bu yüzdendir ki, muhafazakârlar en az Fransız Devrimi ve Aydınlanma kadar toplumsal yapının tahrip olmasının sebebi olarak gördükleri ekonomik modernleşmeye de nefretle bakmışlardır (Nispet 1990: 104).

3) MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE VE ANA TEMALARI

Muhafazakârlığı anlatırken kullanılan yöntemlerden birisi de, onu temaları ile açıklamaktır. Böyle bir yolun tercih edilmesinin en önemli nedeni, muhafazakârlığın zamana ve bölgeye göre farklılıklar gösterse de, onu ayırt etmeye, tanımaya yarayacak karakteristik özelliklerinin veya temalarının var olduğudur (Muller, 1997: 9-10). Bu yöntemi seçen yazarlar, muhafazakârlığa ait birçok temalardan bahsetmiştir.¹² Nispet

¹² Çalışmada ele alınacak temalar, esas olarak muhafazakâr düşünceye ait ana tema/ilke belirten ve muhafazakârlığı bu temalar ilkelerle açıklamayı tercih eden Nispet, Kirk, Heywood, Vincent, Erdoğan ve Bora'nın sınıflandırmalarına ve isimlendirmelerine bağlı kalınarak açıklanacaktır. Bununla birlikte birçok yazarın muhafazakârlığı açıklamada temalardan faydalandığının altını çizmeliyiz. Örneğin Schuettinger (1970: 12) muhafazakârlık üzerine yaptığı çalışmasında muhafazakârlığın beş ilkesinden bahseder.

(1990: 113–118) muhafazakârlığın ana temalarını şu şekilde sıralamıştır: a) Toplumsal olanın önceliği b) Toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı bağımlılığı c) Kutsal olanın gerekliliği d) Aracı cemiyetler e) Toplumsal düzensizlik hayaleti, f) Tarihsicilik g) Hiyerarşi. Muhafazakârlık üzerine çalışma yapan Bora (1999: 58) muhafazakâr düşüncenin ana temalarını Nispet’e oranla daha az başlıkta toplayarak belirtmiştir: a) Din b) Devlet ve c) Otorite. Heywood muhafazakârlığın temalarını ise şu şekilde sıralamaktadır: a) Gelenek, b) Mükemmel olmayan insan, c) Organik toplum, d) Otorite e) Mülkiyet.

Muhafazakâr bir düşünür olan Kirk (1986: 8-10) ise şu ana unsurların muhafazakârlığı belirlediğini belirtmiştir: a) Aşkın düzene inanış, b) Sınıfsız toplum anlayışına karşı oluş, c) Özel mülkiyete olan inanç, d) Soyut akla güvensizlik, e) Büyük ve hızlı değişimlere karşın küçük ve yavaş değişimi tercih etme. Erdoğan (2004: 5-7) ise farklı bir cepheden özetle, muhafazakârlığın temalarının şunlar olduğunu belirtmiştir: a) Gelenek b) Toplum ve c) Akıl.

Burada bu temaların farklı yazarlarca değişik biçimde değerlendirmesi biraz karmaşık gibi gözükmektedir. Örneğin Bora, ilgili çalışmasında, “din, devlet ve otorite” olarak muhafazakârlığın öğelerini belirlerken, Erdoğan; “akıl, toplum ve gelenek” olarak belirlemektedir. Aslında bu temaların yazarlarca, farklı sayıda ele alınıp, farklı adlandırıp aralarında kısmen bir önem derecelendirmesi yapıldığı görülse de,

Bunlardan ilki tarihe kutsiyet atfetmektir; ikincisi düzen ve istikrar iyi bir yönetim için gereklidir ve bu amaca ulaşmak geleneğe bağlı kalınarak ulaşılabilir; üçüncüsü, birçok nedenden ötürü birlik ve özgürlük eşitlikten daha istenilir bir şeydir; dördüncüsü, iyi bir yaşam insanın yerinde bir tercihidir ve bu yüzden şeref ve sorumluluk kişisel hoşgörünün önünde gelir. Sonuncusu ise insan aklı sınırlı gücüne olan vurgudur. Huntington (1957: 456) ise muhafazakârlığı farklı tanımlama çabalarını tasnif eder. Ona göre üç farklı tanımlama çabası vardır. Bunlar sırası ile aristokratik, otonom ve durumsal tanımlama çabalarıdır. Bu üç tanımlama çabası içerisinde olanlar şu altı muhafazakâr inançta anlaşmaya varırlar. a) İnsanlar dine eğilimlidirler ve din sivil toplumun temelidir b) Toplum tarihsel gelişmenin doğal ve organik ürünüdür c) İnsan akıllı bir yaratık olduğu kadar içgüdüleri ve duyguları olan bir varlıktır. Sağduyu, önyargı (önbilgi), deneyim ve alışkanlık soyut akıldan daha iyi bir yol göstericidir d) Toplum bireyden önce gelir f) Sosyal yapı farklı sınıfları, düzenleri ve grupları içerir. Hiyerarşik olarak fark ve sivil toplumun kaçınılmaz karakteristiğidir. g) Yerleşik olanı denememişe tercih etme. Yine farklı bir isim olarak Sargent muhafazakârlığı karakterize eden unsurlar, temalar üzerinden açıklamayı tercih eder. Sargent (1990: 92) muhafazakârlığı karakterize eden unsurları şu şekilde sıralar: a) Değişime direnç b) Geleneğe güven ve insan aklına güvensizlik c) Hükmetin rolünü bireylerin şartlarını düzenleme konusunda reddediş d) Bireysel özgürlükleri tercih etmesine karşın geleneksel değerlerle özgürlüğü kısıtlama isteği e) Eşitsizlikçilik benzer şekilde temalarla muhafazakârlık anlatımı için bkz. Muller, Z. Jerry, *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought From David Hume to Present*, ed. Jerry Z. Muller, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.

muhafazakârlığın temel öğelerini iki ana başlık altında toplayabilmek mümkün gözükmemektedir. Bu şekilde bir sadeleştirme yapmak istememizin nedeni açıktır. Yukarıda da gösterildiği gibi bu karakteristik özellikler ya da temalar farklı yazarlarca oldukça farklı sayıda ve isimde gösterilmiştir. Bunlardan sadece birini referans almaktansa genel bir kategori içinde bunları düşünmek, Türk muhafazakârlığını anlamamızda bize geniş bir alan sağlayacaktır.

Bu üç ana başlıktan ilki değişimdir. Açıkça muhafazakâr düşüncenin değişim karşısında “çekingен yenilikçi” adlandırması ile özetlenebilecek tanımı farklı yazarlarca belirlenen birçok temayı kapsar. Soyut akla karşı olan güvensiz tutum, aşkın bir düzene inanış, insanı sınırlı bir varlık olarak kavrayış muhafazakâr düşüncenin değişim karşısındaki tavrını çerçeveleyen temel ilkeleridir. Hatta muhafazakâr düşüncenin değişim teması ile ilgili olarak toplumu organizma olarak ele alan yaklaşımını da saymak mümkündür.

Bununla birlikte farklı yazarlarca belirtilen, organik toplum, otorite, mülkiyet, toplumsal düzensizlik hayaleti, aracı cemiyetlerin önemi, sınıfsız topluma karşı oluş gibi temalar her ne kadar birbirlerinden farklı olsalar da, muhafazakârların siyasal alana ilişkin normatif önerilerini çıkarsadıkları görüşlerine işaret etmektedir. Bu iki ana başlığa ek olarak “din” konusu ayrıca bir başlık olarak muhafazakâr düşüncenin karakteristik özelliği olarak başlıklandırılmayı hak eder. Fakat dinin muhafazakâr düşüncenin bütün karakteristik temalarına nüfuz ettiği görülebilir. Bu noktada, muhafazakârlığın “ilk günah doktrininin siyasi dünyevileşmesi” (Viereck, 1950: 44-45) olarak da tanımlanabildiği hatırlanmalıdır. Türk muhafazakârlığında durum, farklı bir dine yaslanmış olsa da aynı özellikleri taşır. Bu yüzden ayrı bir başlık altında düşünmektense, diğer tüm farklı temalarla birlikte düşünmek yerinde bir tutum olacaktır.

Bu tasniflendirmenin çalışmamızın ana konusu olan Türk Muhafazakârlığı değerlendirmesinde de analiz açısından yardımcı olacağı düşünülmüştür. Ayrıca temaların iki ana başlık altında tasnif edilebileceği iddia edilmiş olsa da bazı temaların her iki başlık altında da yer alabileceği unutulmamalıdır. Sırasıyla yukarıda belirtilen

temaların içerikleri hakkında bilgi vermek, tasnifleme çabamızı daha anlaşılır kılacaktır. Bu kısa hatırlatmadan sonra, muhafazakâr düşüncenin ana temaları üzerinde durabiliriz.

Muhafazakâr düşüncenin teorik zeminini anlayabilmemiz için öncelikle üzerinde durulması gereken olgu, söz konusu düşüncenin birey olarak insanı nasıl ele aldığıdır. Muhafazakâr düşünce bireyi, “sınırlı bir varlık” olarak kabul eder. Öyleki Stankiewicz (1993: 24), Rossiter’in (1962) “Conservatism in America” isimli çalışmasında muhafazakârlığa ilişkin saydığı 21 adet karakteristik özelliğin 13 tanesinin insan aklının yanılabilir ve sınırlı bir gücü olduğu üzerine olduğu tespitini yapar. Muhafazakârlığın bireyi bu şekilde ele alışı hem onun epistemolojisini hem de toplum anlayışını belirlemiştir. Heywood, bu yaklaşımı (1992: 61-64) “insanın kusurluluğu”(human imperfection) olarak tanımlar ve ona göre bu birkaç şekilde anlaşılmalıdır. Bunlardan ilki, insanın psikolojik olarak sınırlı bir varlık olarak ele alınışıdır. Muhafazakâr bakış açısına göre insanlar, yalnızlıktan ve hayatlarındaki ani değişikliklerden çekinirler. Aşına olanı ve güveni ararlar. İkinci olarak, insanın kusurlu bir varlık olarak ele alınması ahlaki alanla ilgilidir. Muhafazakârlar insanın ahlaken kusurlu bir varlık olduğunu düşünürler ve insanın doğası hakkında Hobbes’un kötümser yaklaşımını paylaşırlar. İnsanın doğuştan bencil ve açgözlü olduğunu düşünürler. Bunlara insan aklının gücünün sınırlı olduğu, insanın akli ile dünyayı daha iyi kılamayacağı inancını da eklemek gerekir.

Hem muhafazakâr düşüncenin akıl anlayışı hem de toplum anlayışı ile iç içe olan bu varsayımın iki kaynağı vardır. Bunlardan ilki teolojiktir ve Hıristiyanlık inancında var olan “ilk günah” doktrinine dayanmaktadır. Bu inanca göre insan, günahkâr olarak doğmuştur ve yaratılışı gereği kötülüğe eğilimlidir. İnsan doğasının kusurluluğu olarak belirtilebilecek yaklaşımının ikincisi ise pratiktir. Seküler muhafazakârlar, ilk günah doktrini ile insan doğasının kusurlu olduğu tezini savunmamaktadır. Onların, insanın kusurlu bir varlık olarak ele almaları, daha çok muhafazakâr düşüncenin epistemolojisi ile ilgilidir. İnsanın akıl gücü ile dünyayı tam olarak anlayamayacağı üzerinden hareket etmektedirler (Vincent, 1992: 69-70). Muhafazakârlığın, bireye karşı toplumu ön plana çıkaran görüşünü, insan aklına karşı ihtiyatlı yaklaşımını, otorite ve düzeni, özgürlüğe göre öncelemesinin en temelinde birey olarak insanı kusurlu gören kavrayışı vardır.

Muhafazakârlar, ister “ilk günah” doktrini kaynaklı düşünsünler, ister seküler bir akıl yürütmesine başvursunlar, insanı sınırlı bir varlık olarak ele almakta ve bunu yaratılışı ve doğası gereği böyle olduğunu ve asla değişmeyeceğini vurgulamaktadırlar (Özipek, 2004a: 70).

Muhafazakâr düşünce dini kaynaktan ya da seküler kaynaktan beslenmiş olsa da insanı mükemmel olmayan, sınırlı bir varlık olarak görmekte, Aydınlanma düşüncesinin akıl konusundaki iyimser düşüncesinin aksine, insan aklının kurucu bir özne olamayacağı kanaatini taşımaktadır (Özipek, 2004b: 11). Bu nedendir ki üzerinde durulması gereken ikinci önemli nokta, muhafazakâr düşüncede “akıl” anlayışıdır. Muhafazakâr düşüncenin doğuşundaki Aydınlanmaya ve Fransız devrimine karşı yöneltilen eleştiriler, onun akıl anlayışından kaynaklanmıştır. Özipek bu konuyu şu şekilde dile getirir:

Devrimin uyandırdığı hayal kırıklığı ve yaşanan yıkım, bakışları bütün bu acıları üreten kaynağa çevirdi. İyi niyetli bir girişimin nasıl kötü sonuçlar doğurabileceğinin, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin nasıl olup da Ancine Régime ile kıyaslanamayacak bir şiddete kaynaklık ettiğinin cevabını bulmak, Aydınlanmacılar nasıl Katolik kilisesi ile engizisyon ilişkisini açıklamaya çalışıyorlarsa, aynı şekilde Aydınlanma ile giyotin ilişkisini de açıklamak gerekiyordu. Hiç kuşkusuz bu açıklamanın başlangıç noktası da Aydınlanmanın odağındaki kaynak, yani onun akıl anlayışı olacaktı (Özipek, 2004a: 31).

Muhafazakâr düşünürlerin sistematik doktrinler karşısındaki şüpheli tavrının temelinde olan insanın entelektüel gücünün sınırlı olduğu inancı vardır. Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesinin akıl kavramına tanıdığı öneme şüpheyle bakarlar. Muhafazakâr düşünürlere göre soyut akıldan yola çıkarak, topluma ilişkin sorunların çözümü bir tür projeciliktir. Bu projeci mantıkla toplumu yeniden düzenlemek, sanıldığı gibi aksine mümkün değildir. Kaldı ki, soyut aklın rehberliğinde toplumu dönüştürmeye çalışmak, Fransız Devrimi örneğinde olduğu gibi terör ve baskı ile sonuçlanmaktadır (Erdoğan, 2004: 7).

Muhafazakârlığı birbiri ile tutarlı sistematik bir fikir bütünü olarak değil “tepkici” bir hareket olarak tanımlayan Hirschman’ın da muhafazakâr düşüncenin hakkını, akıl konusunda teslim etmektedir. Yazarın belirttiği üzere (Hirschman, 1994: 25-26),

muhafazakâr düşüncenin temel eseri olan “Reflection on the Revolution in France” devrimin özgürleştirmeyi değil aksine bir tür despotluğa yol açacağına ilişkin öngörüsünün ardında İskoç Aydınlanması vardır. İskoç Aydınlanması’nın muhafazakâr düşüncenin epistemolojisine etki eden fikirleri; Hume’un “bir insanın geleceğin bilgisine sahip olamayacağından hareketle aklın tek başına orijinal bir fikir ortaya koyamayacağı düşüncesi ile Adam Ferguson’un, kalabalığın her adım ve hareketinin, gelecekteki sonuçları bilinmeden yapıldığı ve milletlerin sahip olduklarının planlı bir uygulama ile değil, insani eylemleri sonucu bir tesadüfle oluştuğunu belirten (Başdemir, 2005: 29) görüşleri üzerinde temellenmiştir.¹³

Aydınlanma’nın akla verdiği öneme karşın, muhafazakârların bunu yadsıması onların akıl karşıtı oldukları anlamına gelmez. Zira muhafazakârlar, aklın rolünü bütünüyle inkar etmez ve aklın rehberliğindeki tüm değişimlere ve ilerlemeye karşı çıkmazlar (Erdoğan, 2004: 7). Muhafazakârlığın akıl konusunda yaptığı toplumsal ve siyasi meselelerde aydınlanmacı aklın aksine rolünün sınırlılığı üzerine vurgu yapmasıdır. Muhafazakâr düşüncede, aklın sınırına yapılan bu vurgunun kaynağında, Aydınlanmanın gözden düşürdüğü “gelenek” savunusunun önemli yeri vardır. (Güngörmez, 2004: 12). Muhafazakârların aklın rolünü önemsemediklerine ilişkin yanlı kanaatin kaynağı da Aydınlanma düşüncesinde yatar. Aydınlanma ile birlikte rasyonalite ve bilimsel bilgi bir tarafta geleneksellik ve cehalet bir tarafta tasnif edilmiş bunlar birbirlerinin karşısına antitezler olarak konulmuş ve ayrıca gelenek ile hurafe arasında bir benzerlik kurulmuştur (Shils, 2003: 103).

Muhafazakârların geleneğe yaptığı vurgu, epistemolojik yaklaşımları ile yakından ilgilidir ve Burke’ün deyimiyle (2005: 11-12) muhafazakârlar, insanların akli ölçü olarak yaşamalarından ve hareket etmelerinden endişe duyarlar. Çünkü muhafazakârlar her insandaki aklın yetersiz olduğunu ve insanların bu akılla birlikte, ulusların ve çağların birikiminden faydalanılması gerektiğini düşünürler. Muhafazakâr düşüncenin

¹³ Erdoğan muhafazakârların toplumsal ve siyasi meselelerde akla yüklenen olumlu ve iyileştirici yönün sınırlılığını vurgulamalarının iki nedeninden bahsetmektedir. Bunlardan ilki ve Hume’un İskoç aydınlanmasına katkısı ile ilgilidir. İnsan tabiatına olan güvensizlikten dolayı soyut akli ilkelerin kılavuzluğunda toplumu yeniden inşa etmeye çalışmak yerine onun kötülük potansiyelini kurumsal mekanizmalarla sınırlamak. İkincisi ise insanın hakikati tam olarak bilemeyeceği ile ilgilidir. Bundan dolayı bilinmeyen ve öngörülemeyen bir geleceği de planlamak mümkün değildir (Erdoğan, 2004: 7).

geleneğe yaptığı vurguyu anlamadan önce, muhafazakârların iki farklı bilgi anlayışı konusunda ayırıcı tavırları üzerinde durmak gerekir. Zira muhafazakârların akla karşı olmadıklarını anlayabilmenin yolu, bu iki tür akıl anlayışını kavrayabilmekten geçer.

Oakeshott, bilginin iki türünden bahseder ve bu iki tür bilginin gerçek bir faaliyet için gerekli oluşunu düşünür. Bu bilgi türünden ilkinin “teknik bilgi” olarak adlandırmaktadır. Teknik bilgi, birçok faaliyette özel surette öğrenilebilen, hatırlanılabilen ve uygulamaya konabilen kurallar halinde ifade edilebilir (Oakeshott, 1987: 19). Oakeshott’a göre bu bilgi, örneğin İngiltere’nin karayollarında motorlu taşıt sürme tekniği ve otoyol yasasında bulunabilir. Buna bir başka örnek ise yemek pişirme tekniğinin bir yemek kitabından edinilebileceğidir (Oakeshott, 1987: 19). “Pratik bilgi” olarak isimlendirdiği ikinci bilgi türü ise sadece kullanımda mevcuttur, düşünce mahsulü değildir ve teknik bilginin aksine, kurallar halinde ifade edilemez (Oakeshott, 1987: 19). Teknik bilgi, herhangi bir kitaptan öğrenilebileceği gibi yazışma yoluyla da edinilebilir. Teknik bilgi kısaca öğrenilebilir ve öğretilebilir bir bilgi çeşidi iken, pratik bilgi ise ne öğrenilebilir ne de öğretilebilir bir bilgidir. Bu bilgi ancak kazanılabilir. Oakeshott’un deyimiyile bu bilgi pratiğin içinde saklıdır ve onu edinmenin yolu, bir ustaya çıraklık yapmak ile mümkündür (Oakeshott, 1987: 20).

Oakeshott’a göre bu bilgi türleri, birbirinden ayırt edilebilir fakat ayrılamaz. Ayrıca bunlar, insan faaliyetinde gerekli ikiz unsurlardır. Öyle ki bu iki bilginin ayrılamazlığı, dinden sanata hatta bilime ait tüm faaliyetlerde görülebilir (Oakeshott, 1987: 19). Oakeshott her somut faaliyet için gerekli olanın, sanıldığı aksine, sadece teknik bilgiden ibaret olmadığını belirterek, buradan soyut aklı öne çıkararak rasyonalistlerin hatasına belirtmeye yönelir. Ona göre rasyonalistlerin büyük yanılgısı, teknik bilginin aşikar kesin olduğunu düşünmeleridir (Oakeshott, 1987: 21). Muhafazakâr düşüncenin akıl anlayışıyla bakıldığında, yine Oakeshott’un sözleriyle rasyonalistlerin bilgisi “hiç bir zaman yarım bilgiden ileri gidemeyecek ve dolayısıyla, yarı haklı olmaktan daha iyi duruma gelemeyecektir” (Oakeshott, 1987: 21).

Oakeshott’un altını çizdiği her somut faaliyet için gerekli olan bilginin sadece “teknik bilgi” olmadığı, dolayısıyla soyut aklın kendi başına yanılmaya mahkum olacağı

önermesi, muhafazakârlığın akla karşı olduğu eleştirisini boşa çıkarmaktadır. Bununla birlikte insan faaliyetlerinde pratik bilginin de önemli olduğuna yapılan vurgu, muhafazakâr düşüncenin önem verdiği diğer ilkelere bizi yönlendirmektedir. Pratik bilginin, teknik bilginin aksine, kitaplardan bakılarak değil, tecrübe edilerek öğrenilmesi, muhafazakâr düşünürlerin üzerinde durduğu gelenek ve önyargı kavramlarının önemini açıklar.

Bu bağlamda muhafazakârların bilgi yaklaşımlarında gelenek ve tarih vurgularında ön plana çıkan “önyargı” (prejudice)¹⁴ kavramından bahsetmek konunun anlaşılmasında tamamlayıcı olacaktır. Önyargı genel olarak ona yüklenmiş pejoratif anlamının dışında muhafazakârlarca övülmekte ve önyargı ile beslenen aklın gelişme ve değişmeyi daha uyumlu gerçekleştirebileceğine inanmaktadırlar. Akkaş’ın ifadesi ile:

Muhafazakâr düşüncede önyargı bütün bilginin, anlamının ve duyguların damıtılmasıdır. Damıtma yoluyla gelenek ve deneyim, toplumda canlılık kazanmakta ve geleceğe olan ümitler güçlenmektedir. İnsanoğlunun ilerleyebilmesi için çeşitli yollar vardır. Bunlar temelde duygularla, heyecanlara ve deneyimlere dayanır. Önyargı hazır bir reçetedir. Aklın karmaşıklığını ve çözülmez niteliklerini erdemle yönlendirerek ve şüpheciliği ortadan kaldırarak aklın doğru yolu bulmasına yardımcı olur (Akkaş, 2004: 126).

Aydınlanma aklına karşı geleneği ve alışkanlıkları savunan muhafazakâr düşüncenin geleneği ön plana çıkarmasının temelinde, insani eylemin temelini teorik aklın değil, gelenek, önyargı ve alışkanlıklar oluşturması düşüncesi vardır. Pratik akli somutlaştıran bu pratikler, tarihsel ve sosyal şartlar içerisinde üretilmektedir. Bu manada önyargı, basitçe kör ya da irrasyonel davranış değildir. Aksine önyargı/önbilgi kuşaklar boyu süren tecrübenin damıtılması ile oluşur (Vincent, 1992: 73).

Özetle muhafazakâr düşünce, insanı merkeze alan Rönesans ve reform hareketleriyle başlayıp, devrimlerle devam eden ve modernleşme olarak kavramsallaştırılan bir sürece eleştiri olarak ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu eleştirisini modernleşmenin temelinde olan aydınlanmacı akla yöneltmiştir. Aydınlanma aklının sadece teknik bilgi ile hareket

¹⁴ “Prejudice” kavramının kelime karşılığı olarak önyargı kelimesi karşılanması, önyargı kelimesinin Türkçede sahip olduğu olumsuz niteliği nedeniyle tam anlamını karşılamamaktan öte yanlış anlamalara neden olabilmektedir. Bu yüzden muhafazakâr düşüncede pratik bilgi anlamında önem taşıyan önyargı’nın günlük dildeki olumsuz anlamı haricinde bir tür “önbilgi” anlamı da taşıdığı hatırlanmalıdır.

ettiğinden hakikati tam olarak kavrayamayacağına işaret ederek pratik bilgiyi, başka bir ifade ile deneyim yoluyla elde edilmiş bilginin önemini savunmuştur. Kısaca belirtebiliriz ki, muhafazakâr düşüncede geleneğe verilen önemin kökeninde, yukarıda bahsi geçen, insanın sınırlı bir varlık olarak her şeyi anlamasının mümkün olmadığına ilişkin inanç ve deneyim yolu ile edilen bilginin önemi vardır. Nispet (1990: 118) muhafazakârlığın özünü “geçmişe ve geçmişten kalan kurum ve değerlere duyulan derin saygı” olarak belirtir. Bu manada muhafazakârlar için gelenek, bir tür bilgi ve bilgelik kaynağıdır, toplumsal tecrübenin toplamıdır (Erdoğan, 2004: 5).

Her ne kadar gelenek konusunda muhafazakâr düşüncenin akıl anlayışını ön plana çıkarmış olsak da geleneğe verilen önemin sadece bununla sınırlı olduğunu iddia edemeyiz. Geleneğin önemsenmesinin ardında yatan bir diğer neden de bazı muhafazakârların dini inançlarından etkilenmiş olmalarıdır. Bu inanca göre bir yaratıcı olarak tanrı toplumu yaratmıştır ve onun kuralları toplumu şekillendirmiştir. Bu yüzden geçmiş önemlidir. Fakat Heywood’unda belirttiği gibi muhafazakârların çoğu, kutsal bir kaynağa ihtiyaç duymadan geleneği desteklemektedirler (Heywood, 1992: 52). Muhafazakâr düşüncenin geleneğe verdiği önemle birlikte tüm gelenekleri sadece gelenek olduğundan dolayı savunup savunmadıkları sorusunu yanıtlamalıyız.

Bu soruyu biraz daha açarak soracak olursak, muhafazakârlar sadece gelenek olduğu için anti-semitizm ve kölelik gibi gerçekten itici yaklaşımları korumak durumunda mıdır (Vincent, 1992: 82)? Bu soruya muhafazakâr bir gözle yazdığı eserinde Nispet (1986: 26) kısa ve öz bir cevap verir. Ona göre, gelenekçilik felsefesi, diğer teoriler gibi seçici olmuştur. Ona göre muhafazakârlar geçmişten gelen her şeyi onaylamamışlardır. Geçmişle olan bağımızı oluşturacak olan gelenek mutlaka geçmişten kaynaklanmakla birlikte yaşatılması için mutlaka arzu edilir olmalıdır. Başka bir ifade ile, tüm gelenekler sadece geçmişte var oldukları için sahiplenilmesi gereken değerler olarak muhafazakârlarca ele alınmamaktadır. Geleneğe bağlılık, geleneğin yeni kuşakların onu devam ettirme isteği ile sınırlı olduğunu gösterir.

Bu soruya yanıt veren bir diğer muhafazakâr isim ise Scruton’dur. Scruton’a göre, her gelenek muhafazakâr için korunmaya değer değildir. İşkence, suç ve devrim gelenekleri

vardır ve muhafazakârların bir geleneği desteklemesi için tatmin edici üç bağımsız kritere ihtiyaç vardır. İlk kriter geleneğin şanlı bir tarihinin verdiği değere sahip olmasıdır. İkinci kriter o geleneğin bağlılarının sadakatini içinde barındırması gerekir. Üçüncüsü ise kaynaklandığı fiilden daha uzun ömürlü olması ve ona anlamını vermesidir (aktaran Özipek, 2004a: 86).

Muhafazakâr düşüncede geleneğin önemi bahsinde değinilmeden geçilmemesi gereken bir diğer konuda muhafazakârların gelenekçi oldukları fakat her “gelenekçi”nin muhafazakâr olmadığıdır (Benetton, 1991: 114). Mannheim da muhafazakârlığın ve gelenekçiliğin birbirinden farklı olduğunun altını çizmektedir. Ona göre az ya da çok evrensel bir özelliği olan bir muhafazakârlık ile tarihsel sosyal şartlardan türemiş bir başka muhafazakârlık vardır. Mannheim bunlardan ilkinin “doğal muhafazakârlık” olarak, ikincisini ise “modern muhafazakârlık” olarak tanımlamaktadır. Mannheim’a göre “doğal muhafazakârlığın”, “gelenekçilik” olarak tanımlanması daha uygundur ve gelenekçilik durağan bir hayata tutunma eğilimidir. Bu eğilim her yerde vardır ve evrenseldir. Bu içgüdüsel gelenekçilik önceden tasarlanmış değişime karşı tepkilidir (Mannheim, 1966: 94-95). Bu hali ile gelenekçilik psikolojik bir yaklaşımdır, muhafazakârlık kendine özgü niteliği olan bilinçli bir düşüncedir (Mannheim, 1966: 99).¹⁵

Muhafazakâr düşüncede geleneğin önemi, yalnızca akıl anlayışı ile sınırlı değildir. Toplum hemen hemen tüm muhafazakârların üzerinde hassasiyetle durdukları konulardan birisini oluşturmaktadır. Gelenek, toplumun ön plana çıktığı muhafazakâr

¹⁵ İnsanın doğasındaki muhafazakâr tutuma dikkat çeken bir diğer isimde Oakeshott’tur. Oakeshott “Muhafazakâr Olmak Üzerine” isimli çalışmasında birçok davranışımızın muhafazakâr eğilime sahip olduğunu öne sürerek bunlara gündelik yaşamdan örnekler verir. Mesela balık tutmak alışılmış, bildik bir şey olduğu için hoşlanılan bir spordur. Yine bir gemici ya da bir marangoz belirli aletlere sahiptir. Marangoz kendi aletini kullanmada diğer marangozların aletine göre daha beceriklidir. Oakeshott aşinalığın önemi belirtmek için başvurduğu bir diğer örnek cerrahların ameliyatların ortasında aletlerini tasarlamak için ara vermeyeceğini belirtir. Kullandığımız araçlar için geçerli olan davranış kuralları içinde geçerlidir. Alışıldık olana yönelme insanı geçmişe bağladığı gibi yeni denenecek bir şeyin getireceği başarısızlık riskini, hayal kırıklığını ve bocalamayı ortadan kaldırır. Kişinin kendini güvende hissetmesini sağlar. Güngörmez (2004: 12) Mannheim de “gelenekçik”e tekabül eden bu muhafazakârlık türünü “ontolojik muhafazakârlık” olarak niteler. Diğerine ise Mannheim’ın ayırımında olduğu gibi “modern muhafazakârlık” denilebileceğini belirtir. İlkindeki bilinç dışı bir durumla açıklanabileceken ikincisi bilinçli bir yaklaşımdır. Modern muhafazakârlık ontolojik muhafazakârlıkla anlatılmak istenilen hayatın muhafazakâr yönün keşfi olduğunu belirtir. Bu keşif Batı, geleneği kaybettiği sırada gerçekleşmiş demekte ve muhafazakâr düşünürleri bu keşfin kâşifleri olarak nitelermektedir.

düşüncede iki şekilde önem kazanmaktadır. Bunlardan ilki, bireye aidiyet duygusu vermesi, diğeri ise geleneğin toplumsal istikrarın kaynağı olarak görülmesidir. Erdoğan bu ilişkiyi şu şekilde özetlemektedir:

[...]Muhafazakârlar geleneğin sürekliliğın toplumun kimliğinin omurgasını teşkil ettiğini düşünürler. Muhafazakârlara göre bireye belli bir aidiyet hissi veren, onu köksüzlük duygusunun boşluğuna düşmekten koruyan ve kendi kimliğinin bilincine varmamasını sağlayan gelenektir. Bundan başka muhafazakâr düşüncede gelenek toplumsal istikrarın da temeli olarak görülür. Yararlılığı tecrübeyle kanıtlanmış yerleşik usuller ve pratikler toplumu hem bir arada tutan hem de onun idamesini kolaylaştıran vazgeçilmez dayanaklardır. Gelenek kişileri ve toplumu değişmenin yol açtığı belirsizliklerin yarattığı güvensizlik hissinden kurtarır. Bundan dolayı, muhafazakârlar geleneksel kurumların yerine akıl yoluyla soyut olarak tasarlanan yenilerini koyma girişiminin beklenmedik zararlı sonuçlar ortaya çıkaracağından endişe eder (Erdoğan 2004: 5-6).

Geleneğin bireye aidiyet duygusu vermesi bakımından muhafazakâr düşüncede önemsenmesi, muhafazakârlığın bireye karşı toplumu önceleyen görüşlerinin de bir göstergesidir. Muhafazakâr düşüncenin toplum anlayışı, insanı kusurlu bir varlık olarak kavrayışı ile de yakından ilgilidir. Aklın sınırlı bir gücü olduğunu ihtiva eden bu görüş, bireyi, toplumsal bir yaşam içerisinde yaşamasının zorunlu olduğu inancına götürmüştür. Muhafazakârlığın bireyi ne liberalizmdeki gibi kendisinden hareketle bir ideolojinin inşa edileceği özerk bir varlık, ne de sosyalizmdeki gibi bireyi kolektif bir bütünün parçası olarak tanımlayan düşünceye benzer (Akkaş, 2004: 112; Özipek, 2004a: 71). Bireyi sınırlı bir varlık olarak görmekle birlikte aynı zamanda üstün bir varlık olarak önemsemekte, parçası olduğu toplumdan ayrı bir değer taşıdığı ifade edilmekte ve insanın bu değerini toplumun içinde bulduğu düşünülmektedir (Özipek, 2004a: 74).

Muhafazakâr düşüncenin toplumu önceleyen görüşleri, Aydınlanma ve devrimin bireyciliğinin üzerine yoğunlaşan eleştirilerinden kaynaklanmaktadır (Nispet, 1990: 113). Muhafazakârlar, Aydınlanmanın toplumun sözleşme etrafında birleşerek akıl sahibi, eşit haklara sahip bireyler olarak soyut haklara sahip olarak toplumun yönetiminde söz sahibi olacakları önermesini reddetmişlerdir. Çünkü bu önerme aynı zamanda, aklın ışığı altında rasyonel kültür, rasyonel yönetim tesis edilmiş olacağı ve böylelikle insanların geleneksel sosyal kurumların bağlarından kurtularak rasyonel bireyler olacağı görüşünü de içermektedir (Güngörmez, 2004: 17). Bu eleştirilerin

yapılmasının nedeni, toplumu ele alış şekilleridir. Farklı muhafazakârlık görüşlerine karşın, toplum tanımı konusunda muhafazakârlar hemen hemen aynı görüşü ön plana çıkarırlar. Bu ortak nokta toplumun tanımına ilişkindir. Muhafazakârlara göre toplum geçmişten gelip, geleceğe uzanacak olan ve kendisine hiç bir şekilde müdahale edilmemesi gereken organik ve canlı bir yapıdır (Çaha, 2004: 19). Bu organik anlayışta toplumsal gruplar bilinçli veya iradi bir sözleşmeden doğmazlar, bunun aksine doğal bir şekilde zorunluluktan doğarlar. Toplum, bireyden önce vardır ve birey üzerinde belirleyicidir (Erdoğan 2004: 6).

Organik toplum anlayışı ile muhafazakârlar toplumsal kurumların şu ya da bu ölçüde birbiri ile ilintili olduklarını savunurlar (Nispet, 1990: 113). Açık bir ifade ile toplumun her bir parçasını oluşturan öge, bir diğeri ile uyumlu olarak çalışır ve bütün içerisinde üzerine düşen görevi yerine getirmektedir. Bu anlamda muhafazakârlara göre toplum, çeşitli kurumlar ve normlardan oluşmaktadır. Muhafazakârlarca önem arz eden bu kurumlar doğal hakların veya bir sözleşmenin değil, tarihsel gelişmenin bir ürünü olarak ortaya çıkarlar.

Muhafazakâr düşüncede toplumun temel kurumlarının başında aile gelmektedir. Muhafazakâr düşünce geleneğinde aile, hem toplumun temel birimi hem de geleneksel ahlakın koruyucusu olarak görülmektedir. Bunun nedeni, muhafazakârlara göre ailenin toplumu bir arada tutan bağların bir kısmını yaratması ve pekiştirmesidir. Aynı zamanda aile, toplumun atomize olmasını önler ve toplum içerisinde dayanışmayı sağlar (Vural, 2003: 38).

Muhafazakâr düşünceye göre toplumun omurgalarından birini din oluşturur. Dinden soyutlanmış bir toplum, muhafazakârlara göre ruhundan ve canından olmak üzere olan bir organizmaya benzer. Muhafazakârların dini önemsemesinin nedeni, dinin toplumu bir arada tutan bir çimento olarak görmeleridir (Heywood, 1992: 63). Bu manada dini devlete ve topluma hakim olması gereken total bir yapı olarak görmezler. Din, muhafazakârlar için birlik ve dayanışmayı sağlayan manevi bir bağıdır (Çaha, 2004: 22). Muhafazakâr düşüncenin, dinin bireyin yaşamında can alıcı bir gereklilik olduğu yolunda ortak inanca sahip olmalarının (Nispet, 1990: 114) ardında yatan bir diğer

neden ise cemaatle ilgilidir. Cemaat ve cemaatçi değerler, toplumsal yaşam içerisinde dinin hissedilen en önemli değerleri olarak dikkat çekmektedir. Cemaat dini değerlerin dolayısıyla dayanışma ve birlik ruhunun beslendiği sosyal ortamlardır (Çaha, 2004: 23).

Toplumsal kurumlar, muhafazakârların özgürlük anlayışı için de önem arz etmektedir. Sanayi devriminin, toplumsal kurumlarda yarattığı tahribat, muhafazakârları endişelendirmiştir. Devrimin ortaçağın toplumsal yapısındaki yarattığı tahribat, geleneksel cemaat yapılarını ve toplumsal kurumları çökertmesi olarak değerlendirilir. Bu manada merkezi devletin gücü genişlerken toplumda güç ile halk arasında bulunan aracı kurumlar ortadan kalkmış ya da işlevini yitirmiştir. Nispet, kaybolan cemaat yapılarının yerini yeni cemaat yapısının aldığını belirtmiştir. Bu yeni cemaat biçimi toplumsal sözleşme ile vücut bulan devrin filozofu Rousseau'nun "politik cemaatidir" (Güngörmez, 2003: 149). Yine Nispet'e göre bu politik cemaat'in, bir başka ifade ile "vatandaş"ın cemaat yapılarının yerini alması, bireyselleşmeyi beraberinde getirmiştir. Bu bireyselleşme, aslında bireyin özgürlüğünün önündeki engeldir. Muhafazakârlara göre toplumsal düzende aracı cemiyetlerin ortadan kaldırılması ve aniden sayıların azalması bir yandan atomize yığınların, diğer yandan da giderek merkezileşen siyasal iktidar biçimlerinin yaratılmasını ifade etmektedir. Burke, aracı cemiyetleri "insan ruhunun hanları ve dinlenme merkezleri" olarak görmüş, devrimin yasa koyucularının, cemiyetleri kaçınılmaz olarak yerinden eden veya atomize eden "geometrik" sistemine güvensizliğini açıkça belirtmiştir. Bu nedendir ki Burke, merkezinde mutlak bir Paris'in bulunduğu ve Fransız toplumsal, ekonomik eğitim ve kültür yaşamının tüm ayrıntılarında hüküm sürmeye çabalayan bir yönetim sistemini alaya almıştır. Burke'ün başlattığını diğer tüm muhafazakârlar devam ettirmiştir (Nispet, 1990: 115).

Toplum ve özgürlük konusuna değinmişken, muhafazakârların bireye karşın toplumu önceleyen görüşlerinde özgürlüğün, "negatif" bir özellik olmaktan çok toplumu bir arada tutan toplumsal ödev ve yükümlülüklerin bireyler tarafından gönüllü olarak kabul edilmesi anlamına geldiği belirtilmelidir. Zira bireyler toplum dışında var olamazlar ve bireylerin topluma ait olmaktan başka çareleri yoktur (Erdoğan, 2004: 7). Muhafazakârların toplumu bu kadar önemsemesi, onda süreklilik ve istikrar araması, özgürlüğü toplumun bütünlüğü üzerine kurgulaması tesadüfi değildir. Fransız

Devrimi'nden beri toplumsal bağların kökünden sökülüp atılmamasına, cemaatlerin çözülüşüne, sınıfların ve tabakaların sarsılmasına ahlaki değerlerin yıkılışına şahitlik etmişlerdir (Nispet, 1990: 117.)

Muhafazakâr düşüncenin toplum kavrayışı onun değişime nasıl baktığının işaretlerini vermektedir. Toplumun bir organizma olarak düşünülmesi, muhafazakâr düşüncede suni müdahalelere neden karşı olunduğunu anlamamıza yarayan bir diğer anahtar kavramdır. Toplum yapısının bozulmasından daima endişe eden muhafazakârlar, toplumun herhangi bir kurumuna dışarıdan bir müdahaleyi hoş karşılamazlar. Zira bunun toplumun geri kalanını da derinden etkileyeceğini düşünürler (Çaha, 2004: 19). Toplumun bir organizma olarak kavrayış, aynı zamanda muhafazakârların, çoğu kimsenin ifade ettiğinin aksine, değişim karşıtı olmadığını işaretlerini verir. Çünkü organizma olarak toplumu ele almak, onun zorunlu olarak değişimi içerdiğini de kabullenmek demektir (Özipek, 2004a: 91). Bu değişim anlayışını Kirk şu şekilde dile getirmektedir:

Muhafazakâr kişi değişimin sağlıklı bir toplum için gerekli olduğu kanısındadır. Edmund Burke'ün ifadesiyle “değişim, varlığımızı sürdürmemizin vasıtasıdır.” İnsan vücudunun eski dokularını kullanıp yenilerini ürettiği gibi, devlet ve toplum da zaman zaman eski usullerini atıp yararlı yeniliklere yol açmak zorundadır. Kendini yenileyemeyen vücut ölmeye başlamıştır. Eğer vücut sağlığını koruyacaksa, türünün doğasıyla ve yapısıyla uyumlu olarak düzenli bir biçimde değişmesi gerekir. Aksi takdirde, değişim anormal bir büyüme ve sahibini yiyip bitiren korkunç bir kanser üretir. Muhafazakâr devlet adamı, toplumdaki her şeyin ne tam olarak yeni ne de tam olarak eski olmamasına özen gösterir. Bu, sosyal bünyenin sağlıklı işleyişinin vasıtasıdır, tıpkı canlıların varlığını sürdürmesinde olduğu gibi (Kirk, 2005: 13).

Muhafazakârlığı, genellikle yapıldığı gibi, değişim karşıtı ya da körü körüne değişim karşıtı olarak tanımlamak, hem eksik hem yanlış olacaktır. 20. yüzyılın bilinen en önemli muhafazakâr temsilcilerinden Oakeshott'un ifadesiyle (2004: 60) muhafazakârlar, “çekingen yenilikçidirler, değişimi sevdikleri için değil aksine kaçınılmaz olduğu için kabul ederler”. Anlaşılabileceği gibi Burke'ün kelimeleriyle “koruma arzusu” muhafazakâr ideolojinin temelinde yatsa da (Heywood, 1992: 57), tam bir değişim karşıtlığı muhafazakâr düşüncenin ana odağında değildir. Fakat belirtmek gerekir ki muhafazakârlar değişimden hoşlanmazlar. Yine bunu Oakeshott'un (2004: 60) ifadesiyle belirtirsek, muhafazakârlar için “değişim neşeden ziyade üzüntü

yaratmaktadır”. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi muhafazakârlar değişim karşısında durmanın imkansız olduğunun farkındadırlar ve ona karşı ihtiyatlıdırlar. Burke değişim karşısındaki şu sözleri anlatılmak istenileni özetlemektedir:

[...]Hepimiz, değişim kanuna boyun eğmek durumundayız. Değişim kanunu, Tabiatın en güçlü kanunudur, belki de tabiatın varlığını devam ettirmesinin aracıdır. Bu yasa içinde bizim yapabileceğimi, insan aklının yapabileceği tek şey, değişimin hissedilmeyecek şekilde, derece derece gerçekleşmesini sağlamak olabilir. Bu şekilde değişimden beklenen yararlar, dönüşümün sakıncaları yaşanmaksızın elde edilebilir... (Burke, 2005: 27).

Muhafazakârların değişim karşısındaki bu ihtiyatlı tutumu, onları sıklıkla muhafazakâr yerine kullanılan “gerici”lerden ayırır. Muhafazakârların değişimden hoşlanmayan bir değişim yerine, bildik olandan yana olan tavrı “mevcut durum öncesi”ni arzu ettiği için değildir. Tarihi geriye çevirmeye çalışan verili bir momente yapışıp kalan “gericilik”tir (Çiğdem, 2001: 37). Muhafazakârlık, her şeyi bilinçsizce korumaya çalışmak değildir. Mannheim belirttiği gibi anlamlı ve bilinçli bir davranıştır (Mannheim, 1966: 95). Burada bilinçli olmak ile kastedilen, yukarıda anlatılmak istendiği hali ile muhafazakâr düşüncenin epistemolojisiyle, birey, insan ve toplum kavrayışıyla ilgilidir. Bu noktada Viereck’in altını çizdiği iki farklı muhafazakâr düşünce arasında fark bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Viereck’e göre “gelenek” bütün geçmişin derslerinden ibarettir. Bu derslerin tamamının olumlu olması gerekmez. Önemli olan, bu dersleri kavrayabilmektir. Tepkici, reaksiyoner olan yorum, geçmişin birikimini kavramak yerine, geçmişin olumlu ya da olumsuz muhtevasıyla kendini özdeşleştirerek geçmişini sadece geçmiş olduğu için savunur (Viereck, 1950: 21).

Yukarıda bahsedilen temalardan da çıkarılabileceği gibi muhafazakâr düşünce, toplum kavramını önemsemektedir ve daima toplumun düzeninin ve istikrarının bozulacağı endişesini taşımaktadır. Nispet’in deyimiyle (1990: 117) muhafazakâr düşüncüyü sarmalayan bu “toplumsal düzensizlik hayaleti”, onun ayırıcı bir özelliğidir ve otoriteye olan yatkınlığını açıklamaktadır. Muhafazakârlar, liberallerin aksine sözleşme kuramlarını reddetmişlerdir ve otoritenin de toplum gibi kendiliğinden bir süreç içinde geliştiğini iddia ederler. Bu, babanın çocuğun üzerindeki otoritesine benzer. Çocuğun üzerinde her yönüyle bir otorite sahibi olan baba ile çocuğu arasında bunun için herhangi bir sözleşme yoktur. Otorite, çocuğun iyi beslenmesi, tehlikelerden korunması

gibi sebeplerle somutlaştırılabilecek doğal bir zorunluluktan doğmuştur. Babanın çocuğu üzerindeki otorite örneğinde de anlaşılabilceği üzere, otorite herkesin ihtiyacı olan destek, güvenlik ve rehberlik ihtiyaçları için gereklidir (Heywood: 1992: 64-65). Buradan da anlaşılacağı üzere otorite, muhafazakâr düşüncede geniş bir anlama sahiptir ve otorite sadece devletin bireyler üzerindeki otoritesi değildir.

Az önce de değinildiği gibi muhafazakârlar, otoritenin kaynağını, sözleşme kuramlarıyla temellendiren liberaller gibi bilinçli kurgu olarak açıklamazlar. Otorite tarihsel süreç içerisinde gelişmiştir. Birey yerine toplumu ön plana çıkaran muhafazakârlara göre toplum her şeyin kaynağı olduğu için siyasal otoritenin topluma müdahale hakkı doğar (Barry, 1989: 219). Bu anlamda iktidarın karşısında birey korumasız kalabilir ve iktidar tıranlaşabilir. Bu anlamda iktidarın ezici gücünden korunmada aracı cemiyetlerin önemli bir işlevi vardır. Bu kurumlarla iktidarın tıranlaşması önlenir ve güç, toplumun hiyerarşik yapısına dağıtılır (Akkaş, 2004: 136).

Yine bu çerçevede değinilmesi gereken bir diğer konuda hükümetin rolü üzerinedir. Muhafazakâr düşüncenin bireyi sınırlı bir varlık olarak görmesi ve toplumun istikrarı ve düzeni üzerinde ısrarlı duruşu, bir otorite olarak hükümetin rolünü ön plana çıkarmaktadır. Bu tespitten yola çıkan muhafazakârların vardıkları sonuçlar farklıdır. Yarı-feodal monarşik rejimden etkilenen Kıta Avrupası geleneğinden farklı olarak Burke ve onu izleyen Anglo-Sakson muhafazakârlarının çoğu, dengeli anayasa ve parlamenter yönetimden yana olmuşlardır (Vincent, 1992: 75). Bu hali ile demokrasi ile barışık olsa da muhafazakârlığın otorite vurgusunun demokrasi bakımından olumsuz bir nitelik taşıyabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir (Özipek, 2004b: 13). Özellikle muhafazakârlığın tek bir biçiminin olmadığını göz önüne aldığımızda demokrasi ile barışık olmayan yorumları ile de karşılaşmamız mümkün gözükmektedir. Otorite ve yönetim ilişkisi bahsini tamamlamadan önce, muhafazakâr düşüncenin otoriteye bu denli vurgu yapması, onu otoriteryanizmle karıştırılmasını gerekli kılmaz. Aracı cemiyetleri önemsemelerinin bir nedeni de, daha önce vurgulandığı gibi, bireyin otorite karşısında savunmasız kalmalarını engellemektedir

Muhafazakâr düşüncenin ayırıcı özelliği otorite yaklaşımı ile birlikte özgürlük anlayışına da değinilmelidir. Özipek'in ifade (2004: 104-105) ettiği hali ile muhafazakâr düşüncenin özgürlük anlayışını “pozitif”, “negatif” özgürlük¹⁶ kapsamında anlamak mümkün değildir. Muhafazakârlıkta özgürlük evrensel kuram oluşturmaya izin vermeyen bir çeşitlilik ve her topluluğun kendi tecrübelerini yansıtan kendine özgünlük taşır.

Özetle ikinci bölüme geçmeden buraya kadar anlattıklarımız ışığında Türk muhafazakârlığını değerlendirmede referans alacağımız muhafazakârlık kavramını tanımlarsak şunu söyleyebiliriz: Muhafazakârlık Mannheim'in da altını çizdiği gibi bilinçli bir gelenekçiliktir ve onun bu tavrının arkasında felsefi siyasal bir birikim vardır. Bu birikim, tarihsel süreç içerisinde Aydınlanma, Fransız ve Sanayi Devrimi karşılığı çerçevesinde gelişmiştir. Bu noktadan hareketle çalışma boyunca muhafazakârlık denildiğinde şu yaklaşıma referans verilmektedir: Muhafazakârlık “1789 Fransız devriminin ardında yatan Aydınlanmaya, onun akıl ile tüm dünyayı anlayıp yine akıl yoluyla tüm dünyayı değiştirmeyi ilke edinmiş akıl anlayışına ve bu akıl anlayışından türemiş siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci ve tepeden inmece yapma dönüşümlerden korumayı amaçlayan bir düşünce geleneği ve zaman içinde oluşan bir siyasal ideoloji”dir (Özipek, 2004a: 6).

¹⁶ Negatif özgürlükle anlatılmak istenilen bireyin dışarıdan gelen keyfi bir zorlama (coersion) altında kalmaksızın davranabilmesi, serbestçe hareket edebilmesidir. Pozitif özgürlükte ise iki ana akım göze çarpar. Bunlardan ilki T.H. Green tarafından formüle edilen, bireylerin özgür olmaları için “eyleme muktedir kılınmaları gerektiğini bunun için devletin bazı görevleri üstlenmesinin ve toplumsal yaşayışa bu anlamda özgürlüğü artırıcı müdahalelerde bulunmasının lazım geldiğini ifade eden görüştür. İkincisi I. Berlin'in bahsettiği “iç özgürlük”tür. Buna göre insan, “yüksek ben”(higer self) ve “alçak ben” (lower self) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Özgürlük, yüksek ideallerin hizmetine olan yüksek ben'in, tam tersi istikametteki alçak ben'e hakim olması ve insanın alçak ben'in yansımaları olan basit çıkarlar yerine yüksek ben'den kaynaklanan yüce ideallerin peşinde olmasıdır (Yayla, 2000: 138-39).

II. BÖLÜM

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI'NA GENEL BİR GİRİŞ

Türkiye’de muhafazakârlık telaffuz edildiğinde genellikle dindarlık anlamına gelen ve onu tepkici bir tavra indirgeyen “mutaassıp”, “mütedeyyin” olmak anlaşılmakta, dindarlık çağrışımının haricinde siyasal ve düşünsel olarak ne anlama geldiği çok fazla bilinmemektedir. Çalışmamızda kavramsal çerçevenin tartışıldığı ilgili bölümde de altı çizildiği hali ile muhafazakârlık, kavramın felsefi ve düşünsel birikimini dışarıda bırakan, onu “tepkici” bir tavra indirgeyen bir yaklaşım olarak ele alınmamıştır. Türk muhafazakârlığı modernleşmeden yana fakat baskın Kemalist modernleşme karşısında alternatif bir yol arama çabası olarak beliren bir düşünce geleneği olarak ele alınmıştır. Onu bu çerçevede irdeleyen, bir taraftan anlamaya diğer taraftan ise anlamlandırmaya çalışan ilgili bölümlere geçmeden önce, Türk muhafazakârlığını daha iyi anlamak adına bazı temel konular üzerinde durulmalıdır. Bu çerçevede bu bölümde öncelikle Türk muhafazakâr düşüncesinin Batı örneğinden farklılaşmasına neden olan faktörler üzerinde durulmuştur. İkinci olarak ise Türk muhafazakârlığının sağ akımlar içerisinde muğlâk olan konumu netleştirilmeye çalışılmıştır. Son olarak Türk muhafazakârlığını anlamlandırmak adına, Türk modernleşmesinin nasıl bir tarihsel algılamayla kavranması gerektiği üzerinde durulmuş, süreklilik içerisinde bir kopuş olarak işaretlenen Cumhuriyet Dönemi modernleşme anlayışı olan Kemalist modernleşmenin epistemolojik karakterine ve resmi ideoloji olarak nasıl bir işleve sahip olduğu konularına değinilmiştir.

1) TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI'NIN VARLIĞI TARTIŞMASI

Yukarıda da değinildiği gibi Türk muhafazakârlığını anlamak adına bazı temel ve tartışmalı konuların açıklığa kavuşturulması gerekir. Bu tartışmalı konuların en önemlisi ve diğer tartışma konularını da içinde barındıran, muhafazakâr olarak nitelendirilen düşünür/yazarların muhafazakâr düşünce ile uzlaştıramayacak fikirlerine ilişkindir. Muhafazakârlık, en basit haliyle değişime karşı olan, en azından değişimi hoş karşılamayan bir düşünce sistemi olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşım muhafazakârlığın genel çerçevesini bize sunmaktadır. Fakat Türkiye’de, düşünce tarihi içerisinde,

muhafazakâr olarak nitelenebilecek isimlerin çoğunun değişim karşısında hiçte olumsuz tavır takınmadıkları görülecektir. Çalışmamızın sınırları kapsamında eserlerini inceleyerek Türk muhafazakârlığını analiz etmeyi düşündüğümüz isimler için de aynı durum söz konusudur. Örneğin, Mümtaz Turhan'ın, Batılı örnekleri ile kıyas edildiğinde muhafazakâr kapsamında değerlendirmeye alınamaz dedirtebilecek, bir muhafazakârın hiç de hoşlanmayacağı önerileri vardır. Turhan'da açık olarak görebildiğimiz bu yaklaşım, Türk muhafazakârlığının bir çelişkisi gibi görünmektedir. Hatta Türk Sağ'ına atfedilen muhafazakârlığın, yenilikçi ve değişimden yana olması gereken Türk sol'u ile karşılaştırılmasında, solun değişim karşıtı buna karşın sağ'ın yenilikçi olduğu tartışmaları Küçükömer'in (2002 [1969]) bu fikri ileri sürdüğü yıllardan beri yapıla gelmektedir. Bu yüzdendir ki, bir taftan muhafazakâr dediğimiz ama diğer taraftan muhafazakârlıkla telif edilemeyecek düşünceleri olduğunu belirttiğimiz Türk muhafazakâr düşüncesinin, paradoksal görünen bu durumunu açıklamak gerekecektir. Diğer bir deyişle, çalışmamıza Türk muhafazakârlığının var olup olmadığı sorusunun cevabını vererek başlamalıyız.

Bu tartışma, ilk bölümde üzerinde durduğumuz, muhafazakârlığın anlamının netleşmesinin önünde engel olduğunu belirttiğimiz farklı muhafazakârlık türlerinin olduğu konusunu anımsatmaktadır. Önceden de belirtildiği gibi, bizatihi geleneğe vurgu yapan bir düşünce geleneği baştan farklı muhafazakâr düşünce biçimlerini kabul etmiştir. Hatırlayacağımız gibi, muhafazakârlığın kendi temel argümanları bu manada tek bir muhafazakârlık olamayacağının işaretini bize vermektedir. Çünkü muhafazakâr teori, geleneği önemseydiği ölçüde her ülkenin kendi geleneğine de saygı duymaktadır. Her düşünce sistemi içinde üretildiği, kendine özgü koşullara bağlıdır. Muhafazakârlık bu gerçekliğin dışında değildir. Bu sebeptendir ki Türk muhafazakârlığı da, Batı örneğinden farklıdır.

Çalışmamızın teoriye ilişkin kısmında belirttiğimiz gibi, muhafazakâr düşünce, farklı geleneklere dayansa bile bazı ortak temalarla tanımlanabilir. Farklı geleneklerde olsa bile muhafazakârlığın temel ayırt edici unsuru, değişim karşısındaki isteksiz tavrıdır. Türk muhafazakârlığının, bu durumun aksine bir karakter göstermesi, diğer bir deyişle değişimden yana olan istekli tavrı onun kavranmasını zorlaştırmaktadır. Bu durum da

aslında yukarda belirtildiği gibi Türk muhafazakârlığını anlamada farklı muhafazakârlıkların varlığı gerçeğinin açıklayabileceğinin ötesinde daha derinde bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

Bu soruna farklı yazarlar da işaret etmektedir. Özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) kendi siyasal kimliğini “muhafazakâr demokrat” olarak nitelendirmesinden sonra bu konu üzerinde durulmuştur. Türk muhafazakârlığının bu durumunu tespit eden isimlerden birisi de Helvacı'dır. Çalışmasında (Helvacı, 2004), muhafazakârlıkla dindarlığın özdeşleştirilmesinden yakınıdır. Düşünceden çok siyaset odaklı hareket ederek, Turgut Özal ve AKP örneğine referansla muhafazakârların dindar niteliklerine karşın statüko karşıtı olmalarının altını çizer. Helvacı (2004: 193- 206) Batı örneğinden bu noktada ayrılan Türk muhafazakârlığında var olan bu temel farkın nedeni “inanç” farklılığında arar. Bu farklılığın daha iyi anlaşılabilmesi için halkı Müslüman ülkelerdeki muhafazakârlığın yeniden tanımlanmasını önerir. Elbette kültürel bir farklılık olarak “din”, muhafazakârlığın farklı yorumlarının oluşmasında bir etken olmuştur. Fakat Türk muhafazakârlığının statüko taraftarı olmayışının, diğer bir ifade ile değişim karşısında muhafazakâr düşüncenin çerçevesine göre oldukça esnek oluşunda “din” faktörü temel etken olamaz. Diğer bir deyişle Müslüman ülkelerdeki muhafazakârlığın tanımın yeniden yapılması bu ilişkiyi açıklamakta yetersiz kalacaktır. Fakat bu önermenin bizi götüreceği daha önemli bir nokta vardır.

Türk muhafazakârlığın bu temel konudaki farklı tavrını anlamada önerilen “din” eksenli bir yaklaşım yerine modernleşme kavramı çerçevesinde düşünmeliyiz. Benimsenen yaklaşıma göre tanımlanabilecek, “geri kalmış”, “kalkınmakta olan”, “az gelişmiş” vb. ülkelerin modernleşme süreci ve isteklerini bu çözümlemede göz ardı edemeyiz. Bu nedenledir ki Türk muhafazakârlığının, teorinin genel çerçevesi dışında, hatta karşısında yer alan mühendislikçi bir yaklaşımla zaman zaman uyuşmasının farklı modernleşme deneyimine sahip olmasıyla açıklayabiliriz.

Belirtilen tanımlamalar, her ne kadar modernliğin hiyerarşik konumlandırmasını çağrışırsa da gerçekliğe tekabül eden yönü, modernleşmenin Batılı toplumların kültür bilim ve eylemleriyle şekillenmiş olmasıdır. Bunun dışında kalanlar ise modernliğin

tarihinin yazımında zayıf ve kenarda kalmışlardır. Göle (1999: 135), bu ilişkiyi Batılı olmayan toplumların modernleşme ile aralarındaki kurdukları bağın adını “zayıf tarihsellik” olarak belirtir. Bu kavram, ya da onun tanımladığı ilişki, Türk muhafazakârlığının yukarıda bahsedilen muhafazakâr teori ile uyuşamayacak yönünü açıklamada ışık tutacaktır. Şöyle ki “zayıf tarihsellik”e sahip toplumlar, yani Batı modernliğinin dışında, kenarında veya gerisinde kalan toplumlar, kendi kültür ve tarih güzergâhları yolunda evrilerek değil, ancak o yolu arkada bırakarak modernleşebileceklerine inanmışlardır (Göle 1999: 135). Benimsenen kavramsal çerçeveye göre az gelişmiş, gelişmekte olan, modernleşen toplumlar olarak da ifade edilebilecek zayıf tarihselliğe sahip toplumlar, aralarındaki birçok farka rağmen, ortak bir paydaya sahiptir. Bu toplumların sahip olduğu ortak payda “ilerleme sendromu” içerisinde olmalarıdır. Bu manada sanayileşmek ve teknolojik ilerlemenin insanlığa sunduğu olanaklardan azami ölçüde yararlanmak, bu toplumların ortak ve adeta kaçınılmaz istekleri niteliğindedir (Köker, 2000: 107-108). Bu ilerleme isteği de değişim konusunda bazı temel farklılıkların doğmasına neden olmaktadır.

Batılı olmayan toplumların, modernlikle bütünleşen teknolojik devrime dayalı sanayileşme ve bu sanayileşmeden doğan refah düzeyine ulaşmak için modernleşme sürecine girdikleri bir gerçektir. Bu noktada önemli olan, söz konusu toplumlarda, modernleşme sürecinin başında, muhafazakârların ideal toplum için yabancı ve yıkıcı olanın önemli bir parçası olduğunu düşündüğü teknoloji, kültürlerinin bir parçası olarak alınmak istenir (Çiğdem, 1997: 44). Türkiye içinde geçerli olan bu husus, Türk muhafazakâr düşüncesinin anlaşılabilmesinde göz önünde tutulması gereken bir durumdur. Türk muhafazakârlığının değişim konusunda muhafazakâr teori ile uyuşmayan yönünü Helvacı'nın önerdiğini “din” eksenli yaklaşımın yerine, modernleşme ile olan ilişkisinde aramak daha verimli olacaktır.

Modernliğin gelişimine ilişkin bu fark, bu çalışmanın cevaplamayı düşündüğü temel sorunun cevabını vermemizde bizi karamsarlığa itebilir. Fakat belirtmek gerekir ki bu durum, Türk düşünce hayatı üzerine yapılacak çalışmaların yüzleşmek zorunda olduğu temel sorunlardan birisidir. Türk düşünce akımları Batı örneği ile kıyaslandığında “teorik bir bütünlük” arz etmezler. Hatta Türkiye’de akımların çoğunun Batı örneğinden

teorik, epistemolojik olarak farklılıklar göstermektedir. Bu nedenledir ki Çiğdem'in de (2006: 26) önerdiği gibi ele aldığımız akımın Batıdaki teorik içeriği ile aynı olmasına engel olan farklılıkların üzerine gitmeliyiz. Ancak bu şekilde Türk muhafazakârlığının, Batı örneği ile kıyaslandığında çelişkisiymiş gibi duran fikirlerini anlayabiliriz. Yine bu şekilde onun özgün yönlerini yakalamak için ipuçları ele edebiliriz. Bu çerçevede modernleşme sürecine ilişkin ya da modernlik anlayışına, kavrayışına ilişkin farkları anlamaya çalışmak, Türk muhafazakârlığını daha iyi kavrayabilmemizin önünü açacaktır.

Osmanlı'nın, Batı toplumunu kendinden daha geride gören bakış açısının değişmesi, toprak kayıpları ile başlar ve Batı ile artan temaslar boyunca devam eder. Bu anlayışın ardından Batı ile Osmanlı aleyhine olan farkın kapatılması için onlara üstünlük verdiği düşünülen tekniğin alınması anlayışı, neredeyse Osmanlı ve Cumhuriyeti de içine alan modernleşme sürecinde, batıcılık taraftarları haricinde de hâkim düşüncedir. İşte bu hâkim düşünce, Türk muhafazakâr düşüncesinin Batı örneğinden farklılaşması için bir zemin teşkil eder. Çünkü muhafazakâr düşüncenin doğmasına etken olan faktörlerden birisi, tekniğin refaha dönüştüğü noktaya ve sanayi devriminin getirdiği yeniliklere karşı duruştur. Modernlik anlayışından kaynaklanan ve Batı örneği ile fark konusunda temel kırılmayı sağlayan bu süreç farklılığını irdelemeye devam etmek gerekir. Çünkü muhafazakâr düşüncenin farklılığının temel nedenlerinin diğeri de bu kırılma ile yakından ilişkilendirilebilecek olan sahip olduğu tarihsel sürecin kendisidir. Beneton'un da işaret ettiği gibi, muhafazakâr düşüncede, Fransız ve İngiliz geleneklerinin farklılaşmasının altında yatan bir neden de sahip olunan tarihtir. Fransız muhafazakâr düşüncesinin önde gelen isimlerinden Bonald ve Maistre, devrimci aklın özentiliklerine en az Burke kadar karşı çıksa da gönderme yaptıkları tarih farklıdır. Maistre ve Bonald'ın Fransız tarihine bağlılıkları, onları katı monarşist bir çizgiye götürmüşken, İngiliz tarihinden esinlenen Burke, parlamenter monarşiye bağlılığı yeğlemiştir (Beneton, 1991: 29-30).

Bu noktada bizi şu tespite yönlendirmektedir: Reaksiyoner (tepkici) muhafazakârlığın aksine, bir düşünce geleneği olarak kendini koruya gelmiş, zengin bir felsefi mirasa sahip Anglo-Sakson örneği ile Türk muhafazakârlığını, fikirlerini etkilenerек inşa

ettikleri tarihsel zemin üzerinden karşılaştırmalıyız. Bu bize Türk muhafazakârlığının Batı örneğinden farklılaştığı alan konusunda daha fazla bilgi verecektir. Sander'e (2005: 74) göre Kıta Avrupası ve İngiltere, gelişim bakımından farklılık gösterir. İngiltere Kıta Avrupası'na göre çok seyrek bozulan bir düzen içerisinde kurumlarını geliştirme olanağı bulmuştur. Siyasal alanda, Magna Carta Libertatum'dan (1215) beri gelişen haklar ve özgürlüklerle birlikte evrimsel gelişim çizgisine sahip olmuş, kral ile parlamento arasındaki siyasal mücadelenin kesin olarak parlamento lehine sonuçlandığı Şanlı Devrim (1688), radikal bir dönüşümün değil tedrici bir değişimin adı olmuştur.¹ Muhafazakâr düşüncenin kurucu ismi, Burke'nin, Fransa'nın devrimden sonra, eşitlik ve özgürlüğün soyut aklın ilkeleri ile kurulmasının istenilenin aksine despotluğa yol açacağı şeklindeki isabetli öngörüsü, düşünsel olarak İskoç Aydınlanmasından destek alırken aynı zamanda kısaca bahsettiğimiz İngiltere'nin evrimci gelişim çizgisinden de ilham almıştır.

İngiltere'nin evrimci gelişim yapısına sahip olduğuna ilişkin en önemli kanıtlardan birisi de hukuk sistemidir. İngiliz muhafazakârları "common law"² sistemi olarak bilinen İngiliz hukuk sistemine saygı ile bakarlar. Bunun ardında yatan, muhafazakârların temel görüşlerinden biri olan insanın sınırlı bir varlık olarak ele alınması ile ilgilidir. Sınırlı bir varlık olarak insan aklı ile kapsayıcı bir hukuk düzeni oluşturamayacaktır. Buna karşın zaman içerisinde yargıçlar tarafından bir dava dolayısıyla mevcut hukukun olay açısından yorumlanmasıyla yaratıldığı "common law" sistemi (Aktaş, 2001: 104) muhafazakârların epistemolojilerine en uygun olandır ve birçok muhafazakârın tercihi bu yöndedir (Barry, 1991: 20). İngiltere, güçlü gelenekler ve kurumlar yaratarak toplumu bir arada tutabilmiş kurucu bir akıldan ziyade pratik aklın egemen olduğu bir sistemin inşa ettiği bir tarihe sahiptir. İngiltere'de bir muhafazakârın baktığı tarihe karşın, Türk muhafazakârlarının baktığı tarihte

¹ Bu manada İngiliz parlamenter rejimin evrim için bkz: Oral Sander, Siyasi Tarih: İlk Çağlaran 1918'e, Ankara: İmge Yayınevi, 2005: 107-112; William H. McNeill, Dünya Tarihi, Çev. Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Yayınevi, 2005: 554-557; H.Hüseyin Aktaş, Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke, Ankara: Kadim Yayınları, 2004: 104-111.

² Doğal hukuk teorileri kabaca ikiye ayrılarak incelenebilir bunlarda ilki; bütün sosyal, siyasi ve kişisel ilişkilere hâkim olması gereken evrensel geçerliliğe sahip ahlaki ilkeleri belirlemeye insan aklının muktedir olduğu varsayımına dayanan son derece soyut ve "akılcı" teorilerdir. İkincisi ise; toplumların kendiliğinden bir şekilde kişisel hakları ve mülkiyet haklarını koruyan kral sistemleri geliştirdiklerini ve kanun "koyma"nın, kesinlikle, "doğal" sistemlerde peyderpey iyileştirmeler yapmakla sınırlı olması gerektiğini iddia eden daha mutedil doktrinlerdir (Barry, 2003: 36). Bu ikincine en güzel örnek İngiltere gelişmiş olan "common law" sistemidir.

merkeziyetçi bir imparatorluğun tarihi yatmaktadır. Her iki ülkenin tarihsel süreçlerini karşılaştırdığımızda, İngiltere'nin kesintisiz evrimsel bir süreç gösteren tarihine karşın Türkiye'nin inişli çıkışlı bir tarihsel süreçten geçtiğini görebiliriz. İngiltere'nin tarihi, çağdaş kurumların revizyonlara tabi tutularak gelişmesine izin vermişken Türkiye'de bu, daha keskin bir dönüşümle olmuştur. Bu temel fark, Türk muhafazakârlarının değişim konusunda istekli tavırlarını açıklayacak yeterli ipucunu verir.

2) ZOR AYRILIK, AYRIŞTIRILAMAZ BİRLİKTELİK: İSLAMCILIK, MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

Bora (1999: 7-12), Türk sağını araştırma konusu yaptığı “Türk Sağının Üç Hali” isimli çalışmasını sunuş kısmında, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılık içerisinde bir iç içelik varsayar. Bora bir başka deyişle milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığı farklı pozisyonlar olmaktan çok “haller” olarak değerlendirmeyi önerir. Fizikteki maddenin halleri mecazına başvurarak bunları, sırasıyla Türk Sağının katı, sıvı ve gaz haline benzetir. Milliyetçiliği, Türk Sağının gramer bilgisi olarak niteler ve sağın katı haline tekabül ettiğini belirtir. İmge, değer, ritüel kaynağı olarak gördüğü, ayrıca kap değiştirme ve mecra bulma kabiliyetinin yüksekliğine binaen İslamcılığı Türk Sağının sıvı hali olarak niteler. Bu görüşte muhafazakârlık zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hali olarak sağın gaz haline tekabül eder. Bora, çalışmasının girişinde bu tespitlere değindikten sonra içeride bu geçişenlik üzerinde hiç durmaz. Kitabını oluşturan, önceden kaleme aldığı üç farklı makalenin, konuya yaklaşım biçiminin, ileri sürdüğü bağlamda işlevsel olduğunu bildirmekle yetinir. Bora'nın kısaca özetlediğimiz Türk sağına ilişkin görüşlerinin tartışma açıcı niteliği ve sağdaki geçişkenliği anlamaya yönelik verimli çabası inkâr edilemez. Fakat “maddenin halleri” mecazının, vaatlerini büsbütün karşıladığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bora'nın çalışması, sunuş kısmında dile getirdiği bu iddiayı içeride göstermemiş, yalnızca makalelerinin, maddenin halleri bağlamında okunabileceğini dile getirmiştir. Diğer bir deyişle Bora, sağın farklılıklarını görmezden gelerek, aynılıkları söylemsel benzerlikleri çözümlenmek istemekte ve bununla yetinmektedir. İddianın bu düzeyde kalışı birçok soruyu da karşılıksız bırakmaktadır. Örneğin, Güzel'in (2000: 82) bir karşı mecazla, aynı siyasal hacim ve ısıda Türk sağına ait üç farklı halin nasıl aynı anda var olabildiği sorusu, bu

iddiada cevapsız kalmaktadır. Bu da bize Türk sağının anlaşılmasında biraz daha ayrıntıya inen ve sağdaki farklı akımların arasındaki geçişkenlikleri ve farklılıkları analiz etmemizi gerekli kılan bir karmaşıklıkla karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde Türk sağın bir bütün olarak görülmesinin arka planı ve ayrıştığı noktaları biraz daha açmayı gerekli gördük. Bu çerçevede Türk sağında Bora'nın dile getirdiği farklı akımları aynıymış gibi görmemize neden olan sebepleri ve ayrıldıkları yönleri biraz daha açmaya çalıştık. Böylelikle Türk muhafazakârlığının diğer sağ akımlar arasındaki konumunu belirledik.

Muhafazakârlık kavramı günlük dilde nasıl dindar olmakla özdeşiriliyorsa, akademik alanda da sıklıkla İslamcılıkla karıştırılır, ya da milliyetçilikle birlikte (bazen milliyetçiliğin yerine bazen birlikte) kullanılarak Türk düşünce hayatında özgün bir dil olarak muhafazakârlığın varlığı üstü örtülü olarak reddedilir. Gerçi burada muhafazakâr olarak ele alınan yazar/düşünürlerin bir şekilde Türk düşüncesi soy ağacında milliyetçilik başlığı altında, ya da İslamcı başlığı altında ele alınmaları da mümkündür. Fakat hemen belirtilmelidir ki, bu sadece muhafazakâr düşünürlerle has bir durum değildir. Türk düşünce hayatında bir isimin farklı akımlar içerisinde tasnif edilmesine sıkça rastlarız. Burada yanıtlamamız gereken kritik soru; Türk Sağı'nda özgün bir dil olarak muhafazakârlıktan kastımızın ne olduğudur? Varsa, bu muhafazakârlık nerede nasıl konumlanmaktadır? Ya da doğrudan bu soruların işaret ettiği kritik soruya yönelecek olursak; İslamcılıktan ve milliyetçilikten ayrı bir muhafazakârlıktan söz etmek ne kadar mümkündür?

Türkiye'de Muhafazakârlık ve İslamcılık kavramlarının, akademik nitelikli anlamlarından bağımsız bir şekilde birbirleri ile eş anlamlıymış gibi kullanıldıklarına rastlamak mümkündür. Bunun başlıca nedeni Türkiye'de, ilerlemeci bir anlayışın karşısında muhalif olarak dindarların görülmesi olduğundan “gericilik” başlığı altında muhafazakârlıkla İslamcılık aynı şeylermiş gibi kullanılmaktadır. Burada gericilik, batılılaşma çabaları karşısında ve hala eski düzenin taraftarı olma anlamında kullanıldığında, Türk muhafazakârlığını gerici olarak tanımlamak anlamsızdır. Zira Türk muhafazakâr düşüncesinde eski rejim yanlılığı görülmez. Fakat Mert'in (1998: 10) tanımladığı gericilik kavramı üzerinden düşündüğümüzde, durum biraz zorlaşacaktır.

Zira Mert, gericiliği “din adına ilerlemeye karşı” olma şeklinde açıklamakta, Türk modernleşme sürecinde bazı kesimlerin modern, seküler yeni ulus toplum projesinin hayata geçirilmesini kabullenmekte zorlandıklarına dikkat çekerek, gericilik kavramının ne bazılarının belirttiği gibi “korkunç bir tehlikenin adı” ne de “mesnetsiz bir iddia”dan ibaret olduğunu belirtmektedir (Mert 1998: 16). Bu yaklaşımı esas alacak olursak, muhafazakârlığın bir tür gericilik olduğu sonucuna varılabilir. Bunun sebeplerinden birisi, muhafazakârların değişime karşı durdukları argümanlarının bazılarının, dinin modernleşmenin saldırılarına karşı korunma refleksinden beslenmesidir (Aktay, 2003: 352). Muhafazakârların modernleşme sürecinde modern seküler bir toplumun inşa edilmesinden rahatsız oldukları ve bu rahatsızlıklardan hareketle muhafazakâr düşüncenin şekillendiğini biliyoruz.³ Yine aynı çerçevede muhafazakârlığın bir geçmiş özlemciliği olmadığını da ileri sürebiliriz. Bu bilgiler doğrultusunda neden hak etmediği bir sıfatla (gerici) anılıyor olduğunu anlamak için, “gerici” kavramına konu bütünlüğünü bozmadan kısaca değinmeliyiz.

Gericilik kavramının kullanımı, Aydınlanma düşüncesinin ilerlemeci görüşü sonrasında rastlar. Bunun, Aydınlanma'nın, toplumun sürekli olarak ilerleyeceği ve iyiye doğru hareket edeceği (Erdoğan, 2006: 22) varsayımından doğmuş olduğu açıktır. Toplum daima ilerleyecekse ve ilerleme iyiye doğru bir hareket olacaksa buna direnmek, karşı koymak “gericilik” olarak, yani geçmiş özlemcisi olarak nitelendirilecektir. Değişim başlığı altında daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız gibi, teorik olarak muhafazakâr düşünce, ne tam bir değişim karşıtıdır ne de geçmiş özlemcisidir. Bu hali ile muhafazakârlığın gericilik olarak nitelendirilmesinin nedeni, resmi ideoloji ve onun yeniden üreticilerinin konumları ile alakalıdır. Türkiye’de resmi ideoloji olarak hâkim ideoloji konumunda olan, bir tür meşruiyet sınırları çizme işlevi de üslenen Kemalizm’in (İnsel, 2002: 27) ideal dünyası, devletin “akılcı ve bilimsel” tercihler doğrultusunda ilerleyen toplum idealine dayanır (Mahçupyan, 1999: 103). Aydınlanma akılcılığı ve pozitivist ilerlemeciliğin melezlenmesi ile meydana gelen Kemalizm’in modernleşme anlayışı (İrem, 2002a: 42), ulaşılabilecek hedef olarak hala Aydınlanmanın kuşattığı 18. yüzyıl Avrupa’sını göstermektedir (Yavuz, 2004: 214). Bu nedendir ki,

³ Örneğin Başgil gericilik iddialarına karşı yazdığı bir yazıda bunu açıkça dile getirir: “Ortada irtica diye bir şey yok! Efendiler! Yalnız cahilâne bir taassup ve körlükle bu milletin diline, dinine tarihine, manevi ve ahlaki kıymetlerine vurulan tekmelerin haklı reaksiyonları ve acı tenkitleri var” (Başgil, 1959: 4).

Batı’da güncel gelişmelerin takip edilmesini öneren birçok düşünce bile aynı hedefe işaret etmediğinden “gerici” olarak nitelenebilir. Bunun temel nedeni ise resmi ideoloji olarak Kemalizm’in hâkim konumda oluşu ve bir tür meşruiyet sağlayıcı konumudur. Bu çerçevede gerıcilik, meşruiyet sağlayıcı Kemalizm’i bir resmi ideoloji olarak yeniden üretenlerin “ayrıcalıklı toplumsal konumunu” sorgulayıcı niteliktedir ⁴(Somel, 1998: 49). Bu ayrıcalıklı konum her sorgulandığında, “gerici” sıfatı bu sorgulamayı yapanlara yakıştırılmaktadır. Bu da bize, muhafazakâr düşüncenin, sadece gerici başlığı altında tasnif ediliyor olmasından ötürü, aynı sıfatla nitelenen bir başka akımla eşdeğer olduğu anlamını vermemiz gerektiğini gösterir.

İslamcılık ve muhafazakârlığın birbirini yerine geçecek anlamda kullanılmasının bir diğer nedeni de kurtuluş savaşından sonra kurulan “inkılâpçı” Cumhuriyet’in İslamcı muhaliflerinin, kendilerini ifade etmede kullandıkları dil ile ilgilidir. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte görüşlerini ifade edebilecek yasal zeminden yoksun kalan İslamcılığın kendisini ifade edebileceği meşru/yasal dil muhafazakârlık olmuştur (Aktay, 2003: 349). Türk düşünce dünyasına ait bu özelliğe dikkat çeken bir diğer isim de Kara’dır. Cumhuriyet’in kurulması ile birlikte İslamcılık akımının var olup olmadığının bile tartışılabileceğini belirten Kara (1998: 5-6), 1970’lere kadar İslamcılığın meşru kullanılabilir bir sıfat olmadığını altını çizer. Bu devirde, itibar kaybına uğramış İslamcılarının çoğunun, “muhafazakâr milliyetçi” olarak tanındığını belirtir.

Her şeyden önce 1924 sonrası itibariyle Cumhuriyet devrinde bir İslamcılık hareketinin var olup olmadığı bile tartışılabilir.[...] Çok basit olarak söylemek gerekirse siyasi, sosyal ve kültürel muhtevası ve uzantıları da olan bir islamdan, dinden İslamcılıktan bahsetmek çok yakın zamanlara kadar yasak ve çok tehlikeli bir alana adım atmak demektir.[...] Bu ve başka sebeplerle bizim bugün “İslamcı” diye adlandırmakta mahzur görmediğimiz bir çok kişi kendi dönemlerinde “muhafazakâr milliyetçi” olarak tanınmış kendilerine bu çerçevede mücadele yürütmüşlerdir (Kara, 1998: 5-6).

İslamcılarının kendilerini muhafazakâr olarak tanımlamaları, sadece düşünce dünyasında görülen bir durum değildir. Türk Siyasi Hayatında da aynı durum görülebilir. Çok kısa

⁴ Toprak, bu tanımlamada laiklik kavramının gördüğü işlev üzerinde durur. Toprak (1998: 237), laikliği devlet politikası olarak savunun merkezi seçkinlerin din ile irticayı eş anlamlı gördüklerini belirtir. Ayrıca laiklik temellerini koruma görevi verilen bu seçkinlerin kendi konumlarını tarihte ilerici bir güç olarak tanımladıklarından bahseder. Türkiye örneğinde laikliğin, bu süreçte Fransız siyasal yelpazesinde sonunda solla özdeşleşmiş Fransız laiklik hareketini andırırçasına ilerici ve muhafazakâr, çağdaş geleneksel, aydın mürteci, devrimci gerici kategorilerini birbirinden ayırıp tanımlamaya yarayan bir eksen haline geldiğini belirtir.

bir süre önce kurulmasına rağmen,⁵ 2002 genel seçimlerinden galibiyetle çıkan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) siyasal kimliğini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlaması,⁶ bu durumu güncele taşımıştır. AKP'nin çekirdek kadrosunun İslamcı bir kökten geliyor olması ve siyasette ilk tecrübelerinin Milli Selamet Partisi (MSP) ve Refah Partisi'nde (RP) önemli görevler üstlenerek edinmiş olmaları (Akgün, 2006: 27) bu konun gündeme gelmesinde büyük rol oynamıştır. Parti liderinin değiştiklerini, doğru ifade ile “gömlek değiştirdikleri”ni (Emre, 2004a) ve İslamcı bir gündeme sahip olmadıklarını beyan etmiş olmasına rağmen, pek çok yorum⁷ AKP'nin meşru bir dil arama çabasıyla, yeni kurulan partinin siyasal kimliğinin “muhafazakâr demokrat” olarak belirlendiğini dile getirdi.⁸ Burada, AKP'nin siyasal kimliğini seçişi ardındaki nedeni, AKP'nin kuruluşunda önemli rol oynayan çekirdek kadrosunun İslamcı bir kökten gelmesinden ötürü “gizli bir gündem”e sahip oldukları⁹ gibi basit bir indirgemeci yaklaşımdan uzak tespit etmek gerekiyor. Bu indirgemeci yaklaşımın haricinde RP'deki dönüşüm başlı başına bir araştırma konusu olacaksa da, konumuza örnek teşkil etmesi bakımından AKP'nin kimlik beyanı ile içeride ve dışarıda “tehlikeli”

⁵ AKP'nin kuruluş tarihçesi için bkz. Üzeyir Tekin, *Ak Partinin Muhafazakâr Demokrat Kimliği*, Ankara: Orient Yayınları, 2004: 64-85.

⁶ AKP içerisinden koparak geldiği “milli görüş” olarak isimlendirilen İslamcı bir partiden sonra kendine yeni bir kimlik/marka inşa etmek istedi. Bu inşada “muhafazakâr demokrat” olarak tespit edilen ismin içeriğini doldurmak amacıyla Başbakan danışmanlarından Yalçın Akdoğan Adalet ve Kalkınma Partisi genel başkanı R.Tayyip Erdoğan'ın önsöz yazdığı “Muhafazakâr Demokrasi” kitabı Ak Parti Yayınlarından 2003 yılında çıktı. Ardından 2004 Aralığında, İstanbul'da uluslararası bir kongre düzenlendi. Çabalar bununla sınırlı değildi Muhafazakâr demokrasi kitabı yazarı akdoğan AKP'ye yakınlığı ile bilinen Yenişafak Gazetesi'nde partinin kimliği olarak belirtilen kavramı açmaya, teoriden hariç pratike ne anlam içerdiğine yönelik kısa bir dönemde olsa yazılar yazmaya başladı. Bu yazılar için bkz. Yalçın Akdoğan, “AK Parti'nin Siyasi Çizgisi Olgunlaşıyor”, *Yenişafak*, 11.01.2004a; Yalçın Akdoğan, “Muhafazakâr Kültürün Yeniden Keşfi”, *Yenişafak*, 15.01.2004b; Yalçın Akdoğan, “Uzlaşma ve İlimlilik”, *Yenişafak*, 22.03.2004c; Yalçın Akdoğan, “Meşruiyet Kanalları”, *Yenişafak* 24.05.2004d; Yalçın Akdoğan, “İslamın Demokrasiyle Telifi Mümkün mü”, *Yenişafak*, 23.02.2004e; Yalçın Akdoğan, “BOP'un İlimli İslamı”, *Yenişafak* 15.03.2004f; Yalçın Akdoğan, “Laiklik Kutuplaşma Meselesi Olmamalı”, *Yenişafak* 12.02.2004g.

⁷ AKP'nin meşru bir siyasal dil olarak muhafazakârlığı seçmesine ilişkin farklı görüşler için bkz: Ali Bayramoğlu, “Hem Muhafazakâr Hem Demokrat Olunur mu”, *Yenişafak*, 13.01.2004b; Mümtaz'er Türköne, “Devrimci Muhafazakârlık” *Zaman*, 15.01.2004; H.Bülent Kahraman, “AKP'de İslam Devrimi”, *Radikal*, 24.03.2004; Yalçın Akdoğan, “Siyasal İslam ve AK Parti”, *Yenişafak*, 4. 01.2004h; İhsan Dağı, “AKP İslamcı bir Parti mi?”, *Zaman*, 21.11.2002.

⁸ AKP'nin siyasal kimliğini belirlemede İslamcı bir tabana dayanmasından ötürü, Avrupa'da muhafazakârlığı temsil eden Hıristiyan demokratlardan mülhem Müslüman demokrat olarak nitelemek istedikleri (Dağı, 2004) fakat bunun otoriter laikliğin baskısı ile bu isimden vazgeçerek partinin siyasal kimliğini “muhafazakâr demokrat” olarak niteledikleri (Mahçupyan, 2004a) ileri sürülmüştür. Bu anlamda “muhafazakâr demokrasi” ve “Hıristiyan demokrasi” ve batı ile özdeşikleri ve farklılıkları için bkz. Willam Hale, “Christian Democracy and AKP: Paralels and Contrasts, *Turkish Studies*, Vol, 6 No.2, 2005: 293-310.

⁹ AKP'nin gizli gündemi olduğuna ilişkin bir yazı için bkz. Mehmet Yılmaz, “AKP'nin Muhafazakârlığı İslamcılık mı? *Milliyet*, 26.12.2003.

bir akım olarak görülen İslamcılık arasına bir çizgi çekme isteği de göz ardı edilmemelidir. Muhafazakâr demokrat kimlik beyanına yönelişin temel nedenlerinden en az biri, iç ve dış iktidar alanlarına girerken meşru kimlik ihtiyacını karşılamak olmuştur (Cemal, 2004: 156). Özetle, AKP'nin kendi siyasal kimliğini beyan ettiği “muhafazakâr demokrasi” tartışmalarının daha fazla ayrıntısına girmeden belirtmek gerekirse, kavram karmaşasında, İslamcıların meşru bir dil olarak, muhafazakâr sıfatına başvurmaları önemli bir etkidir. Bu aynı zamanda iki farklı akımın, Türk sağına kuşatan radikal modernleşmeye karşı eleştirilerinde, dinin modernleşmenin saldırılarına karşı korunma refleksinden beslendikleri gerçeği ile de yakından ilgilidir.

Özetle her iki akımı aynı görmemizin nedeni, onların merkezi yönetimin elitleriyle yürüttüğü değişim politikalarına karşı oluşları ve bu karşıtlıklarının da dini inançtan besleniyor oluşudur. Ayrıca İslamcıların meşru bir dil olarak zaman zaman muhafazakâr bir dil kullanmış olması ve her iki akımında resmi ideoloji taraftarlarınca gerici olarak nitelendirilmiş olması, onların Türk düşünce geleneğinde aynı akımın farklı isimlendirmesiymiş gibi algılanmasına neden olmaktadır. Fakat her ne kadar yukarıda sayılan bu faktörler, muhafazakârlığın ve İslamcılığın aynı olduğu izlenimini doğuruyorsa da, iki akım arasında onları gerçekten birbirinde ayırabilmemize yarayacak önemli bir fark ıskalanmaktadır. Bu fark, değişime ilişkindir ve muhafazakâr düşüncenin farklı bir siyasal dil olarak var olmasında ve onu diğer akımlardan ayrıştırılmasında öne çıkacak epistemolojisi ile yakından ilgilidir.

Bir muhafazakâr için şimdiki zaman önemlidir. Oakeshott'un (2004: 56) ifadesiyle muhafazakâr, geçmişte olandan ve olması mümkün olandan ziyade, mevcut olandan yana olma eğilimindedir. Aynı konuya kendisinin muhafazakâr olarak nitelendirilmesinden rahatsız olduğunu dile getirdiği “Neden Muhafazakâr Değilim” isimli makalesinde Hayek de değinmektedir. Ona göre (2004: 73-75), 1950 sonrası gelişme genel olarak sosyalizm istikametinde tecelli ettiğinden, hem muhafazakârların hem liberallerin esas itibarıyla bu istikametteki hareketi yavaşlatma eğiliminde olmaları, onların benzer görüşler gibi algılanmalarına neden olmuştur. Fakat ikisi birbirlerinden oldukça farklıdır. Hayek'e göre liberalizmi muhafazakârlıktan ayıran nokta, değişim konusundadır. Her ne kadar sosyalizm lehine gelişen yeniliklerin önüne geçmek

isteseler de, iki akımın gelecek perspektifleri birbirlerinden oldukça farklıdır. Hayek’e göre “liberalizm, durmak değil bir başka yere gitmek ister”. Buna karşılık, “muhafazakârlık tabiatı icabı hâlihazırdaki hareket istikametime bir alternatif sunmaz”. Yine Hayek’e göre muhafazakârlık, mevcut eğilimlere direnerek arzu edilmeyen gelişmeleri yavaşlatmakta başarılıdır. Fakat başka bir istikamet göstermez (Hayek, 2004: 75). Bu hali ile teorik çerçevenin irdelendiği bölümde üzerinde durmaya çalıştığımız gibi, muhafazakâr düşünce, gelecek konusunda “kurgucu bir akılla” hareket etmekten çekinmiş ve bu manada insan aklına olan güvensizliği nedeniyle topluma kurgucu bir akılla şekil vermek istememiş, dolayısıyla böyle projelere karşı olmuştur.

İşte bu noktada Türkiye’de İslamcılık ile muhafazakârlık farklılaşmasını “zaman algıları” üzerinden ve gelecek konusunda yaklaşımlarından yapabilmemiz mümkün gözükmektedir. Özellikle Cumhuriyetin kurulmasından sonra, değişim karşısında din kaynaklı karşı duruş, iki akımı benzer kılsa da, gelecek konusunda perspektifleri birbirlerinden oldukça farklıdır. Çiğdem (2001: 77), İslamcılığı “gelecek bir geçmiş tasarısı” olarak niteler. Yine, Çınar da çalışmasında (1996) “milli görüş hareketi”nden yola çıkarak İslamcılığın Kemalizm’i şekilsel bir değişiklikle yeniden ürettiğini ve bugünün toplumunu veri almayan gayri demokratik sosyal mühendislikçi yanını tespit eder. Milli görüş hareketinin modernleşmeye, Kemalizm gibi kültürcü bir bakış açısından baktığını belirten Çınar, İslamcılık ile Kemalizm arasındaki farkın, modernleşme için uygun görülen kültür noktasında olduğunu belirtir. Kemalizm, modernleşmek için Batı kültürünün bu coğrafyada yeniden üretilmesini gerekli görmüşken, İslamcılık kendi öz kültürümüzün İslami kültür olduğunu iddia eder. İslamcılığa göre refah, demokrasi, kalkınma vb. gibi iyi şeylerin ön şartı İslami olan özümüze dönüştür. Bu öze dönüş, aslında bir icat edıştır, (Çınar, 2004: 174) bir kurgudur. Aynı konuya değinen Keyman (2000: 186), Çınar’ın siyasal İslamla sınırlı tespitinin daha da genişletilmesini önerir. Keyman, Ali Bulaç’ın geliştirdiği “toplulukların bir arada yaşamasına yönelik ‘Medine sözleşmesi’”nden üretilen toplum vizyonunun sosyal mühendisliğe dayalı değişim” niteliklerinin bu saptamayı güçlendirdiğini belirtir. Burada her ne kadar İslamcılık ve muhafazakârlığa ilişkin bir araç olarak İslamcılığa ait “toplumsal mühendislikçi” yöne vurgu yapılırsa da, akılda tutulması gereken, bu ayırımın yapılmasının o kadar da kolay olmadığıdır. Zira

Kılıçbay'ın (1998: 24) hatırlattığı üzere her siyaset, fikir içerisinde toplum mühendisliği barındırır. Değişim bahsinde ayrıntılı olarak değinileceği üzere, Türk muhafazakârlığında muhafazakâr düşünce ile bağdaşmaz olduğu düşünülen bir mühendislikçi eğilim vardır. Fakat bu mühendislikçi eğilim toplumu tepeden değiştirmekten ziyade, kendisinden geri kalındığı düşünülen Batının refah seviyesini yakalamaya yönelik önerileridir. Burada iki akım arasındaki vurgulanılmak istenilen fark, İslamcılığın bir kurgu üzerine oturduğudur.

Her ne kadar muhafazakârlık ve İslamcılığa ilişkin bir ayrım yapmış olsak da, İslamcılık ve muhafazakârlığın ayrımı konusundaki bazı zorluklara da işaret etmemiz gerekir. İslami hareketlerin, stratejilerine göre iki farklı tipolojiye ayrıldıkları görülmektedir. Yatay ve dikey hareketler (Yavuz, 2005: 47) olarak isimlendireceğimiz¹⁰ bu ayrım, muhafazakârlıkla İslamcılık arasındaki ayrımımızı destekler nitelikte olsa da, İslamcılık ve muhafazakârlık ilişkisinin sorunlu bir alanına daha işaret etmektedir. Şöyle ki “dikey hareketler” olarak sınıflandırılan İslami hareketlerin temel stratejileri, devletin kontrolünü ele geçirerek, Çınar'ın ifade ettiği hali ile bir tür projecilikle toplumu türdeşleştirmek ve dini ideolojinin hâkim kılınması ile toplumsal hastalıkların giderilebileceğine dayanır. Bu yüzden devlet vasıtasıyla toplumu tepeden tırnağa dönüştürme amacı taşımaktadır (Yavuz, 2005: 48-49; Duman 1997: 329). Bu yaklaşım, muhafazakârlıkla İslamcılığın ayırt edilmesinde temel savımızı desteklemektedir. Fakat “yatay hareketler” olarak belirteceğimiz İslami hareketler, Yavuz'un ifadesi ile bireysel alışkanlıklar ve sosyal ilişkileri değiştirmek için fırsat alanlarından faydalanarak toplumu içeriden dönüştürmeye çalışırlar. Sufi tarikatlar ve cemaatler olarak belirtilebilecek bu tipolojideki akımların öncelikli hedefi, devlet iktidarını ele geçirmek değildir (Yavuz, 2005: 43, Duman 1997: 329). Gündelik hayatı değiştirme ve dönüştürmeyi amaçlayan bu İslami grupların özellikle kırsal kesimlerden şehirlere gelenlerin, kentli hayatın yabancılaştırıcı etkisinden kendini koruyacak eski cemaat bağlarının yeniden canlandırılması görevini üstlenmiş olması (Yavuz, 2005: 50-51), muhafazakârlıkla rahatlıkla ilişkilendirilebilir. Doğru ifade ile, bireylerin cemaat yapıları içerisinde günlük hayatlarının dindarlaştırılması suretiyle sosyal bağlarının kuvvetlendirilmesi muhafazakârlık bakımından karşı konulacak bir şey değil, aksine

¹⁰Duman (1997: 329) İslami hareketlere ilişkin benzeri bir ayrımı “aşağıdan yukarıya”, ve “yukarıdan aşağıya” olmak üzere isimlendirmektedir.

istenilen bir durumdur. Burada muhafazakârların amacı sınırlı bir varlık olarak gördükleri bireyi, toplum içerisinde yaşatma ve toplumun manevi bir bağla birbirine bağlanmasıdır. Fakat yatay İslami hareketlerin birincil olarak devleti ele geçirme gayeleri olmadığı iddia edilse de son tahlilde böyle bir isteklerinin var olduğu tartışması, İslamcılık ve muhafazakârlık ilişkisini kavramayı her zaman güçleştirecektir. Fakat yine de bu birbiri içerisine girmiş alanda bile muhafazakârlığı İslamcılıktan zor da olsa ayırt etmek mümkündür. Çünkü muhafazakârlığın dini cemaatlere ilgisinin temelinde “toplumsal düzen” kaygısı vardır. Bu çerçevede muhafazakârlığın nihai amacının teokratik düzen olup olmadığı tartışmasını yapmak yersizdir.

Öte taraftan, muhafazakâr düşüneyi ayrıştırdığımız alanın güçlüğünü, karmaşıklığın öbür yakasından aynı sorunu ele alarak giderebilmemiz mümkün gözükmemektedir. Aktay (2004: 13-25), editörlüğünü üstlendiği İslamcılık isimli çalışmada, İslamcılık tanımının oluşturulması güçlüğünden bahseder. Bu güçlüklerden biri, şeriat talebine indirgenmiş bir tanımlama girişimidir. Bu durumun güçlük oluşturmasının nedeni bellidir. Çünkü şeriat talebi, çok nadir zamanlarda ve hareketlerde temayüz etmiştir. Güçlüğün nedenlerinden bir diğerini, dindar bir Müslümanlığın sosyal tezahürlerinin siyasal denilen İslamla farkının ayırt edilmesindeki güçlük oluşturur. Bunun nedeni ise; gündelik hayatında yaptığı bütün tercihlerde ve eylemlerde dini metinle uyumlu olmayı gözetken bir insanın, siyasal tercihlerinde veya katılımında bu metne uygunluğu gözetmemesinin mümkün olamayacağıdır. Aktay’ın İslamcılığı ayırmada işaret ettiği bu alanla, bizim yukarıda işaret ettiğimiz sorunlu alan paraleldir. Aktay (2004: 18) yine aynı çalışmasının sunuş yazısında, İslamcılığı tanımlamaya yönelik bu sorun alanlarına işaret ettikten sonra İslamcılığı tanımlamak ister. Farklı İslamcılık tanımlamalarını kapsayacak bir genişlikte İslamcılığı; “siyasal pratiğin merkezine İslam’ı koyan her Müslüman oluşum” olarak tanımlar. Bu kadar geniş bir tanımın İslamcılığın ayırt edilmesinde yeterli olmayacağından, çerçeveyi biraz daha daraltmak için S.Sayyid’in İslamcılık tanımına başvurur. Bu çerçevede İslamcıyı, İslami metinlere dayalı bir dili veya değişik şekilleriyle İslam örneğinden esinlenmiş bir dili kullanarak tasvir edilmiş bir ütopya doğrultusunda hareket eden kişi olarak tanımlar. Söz konusu iki tanım, girift görünen iki akımı, İslamcılığı ve muhafazakârlığı ayırmamıza yardımcı olur. İslamcılık her ne kadar sadece şeriat talebinde bulunmakla açıklanmayacaksa da, muhafazakârlığın

böyle bir amacı yoktur. Bu yüzden siyasal pratiğin merkezinde din değil gelenek vardır. Öte taraftan bir muhafazakârı tanımlayacak olan ideal yaklaşım, ütopya doğrultusunda hareket eden değil, geleneğin sürdürülmesi, birikimin geleceğe aktarımın peşinde olan insandır.

Bu ayrıma ilaveten Türk Muhafazakâr düşüncesinin İslamcılıktan ayırt edilebilecek bir yönü daha vardır ve iki ideolojinin doğuşu ile ilgili farkla ilgilidir. İki ideoloji, İslamcılık ve muhafazakârlık, farklı saiklerle ortaya çıkmıştır. Bu yüzden aralarındaki benzerliklere rağmen muhafazakârlık ve İslamcılık farklı kalıplardan oluşur. Türköne (2003b: 23), “İslamcılığın Doğuşu” isimli çalışmasında, İslamcılığın Batıdan gelen ideolojik düşünce biçimi ile geleneksel İslami değerlerin bileşimi neticesinde, İslamiyet’in ideoloji formu içerisinde yeniden sistemleştirilmesi ile ortaya çıktığını ileri sürer. Diğer bir ifade ile “İslamcılık modern Batının ortaya attığı problemlere karşılık bulmak, Batının yaydığı evrensel değerlerin yerine ikame edilebilecek İslami geçmişten devşirilmiş unsurları ayıklayarak ön plana geçirmek gibi endişelerle” ortaya çıkan bir ideolojidir (Türköne, 2003b: 92). Bu çabalar içerisinde olan ilk İslamcı yazarlar geleneksel İslam’dan uzaklaşmışlar, İslam’ın ilk ve orijinal metinlerine yönelmişlerdir. Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkan İslamcılık, artık kendisine rakip olarak diğer dinleri değil, felsefi düşünceleri görmeye başlamıştır. Bunun en iyi göstergesi de dinin kendini meşrulaştırma biçimini, doğrulanmasını, aşkın onamada aramanın yerine rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına girmiş olmasıdır (Türköne 2003b: 24). İslamcılık, modernleşme karşısındaki tartışmalarda, muhafazakâr düşüncenin temel kaygısı konusunda paralel düşünceler içermesi bakımından ve değişimin karşılığını dini motivasyonla beslemesinden ötürü, muhafazakâr düşünceyle benzeşir. Fakat aralarındaki bu benzerliğe karşın İslamcılığın ideoloji olarak oturduğu omurgasını, Batı karşısında kabul edilen değerlerin bizzat İslam’ın içerisinden aranarak ortaya konulması çabası oluşturur. Bu hali ile de İslamcılık, muhafazakâr düşünceden rahatlıkla ayrıştırılabilmektedir.

Türk muhafazakârlığının doğuşu, görece daha ileri olduğu düşünülen Batının değerlerini yerli bir dile çevirme gayesi ile oluşmuş değildir. Muhafazakâr düşüncenin omurgasını, Batı ile aramızdaki mesafenin kapanması konusundaki önerilerini

aydınlanmacı akıldan alan pozitivist temelli modernleşme anlayışı karşısındaki tutumu oluşturmuştur (İrem, 2002b: 95; 1999: 141, 2004: 85-86). Türk muhafazakârlığı, bu pozitivist temelli modernleşme anlayışını uygulama imkânı bularak Cumhuriyetle birlikte baskın hale gelmesi ile birlikte, berrak bir dile kavuşmuştur. Aynı zamanda bu modernleşme anlayışının devletin ideolojisi konumuna dönüşmesi ile de canlı kalmıştır.

İslamcılık ile muhafazakârlık ilişkisi konusunu kapatmadan her iki akımın benzeşmesi hatta, aynı olduğu fikrinin doğmasında bir diğer etkenden de bahsedilmelidir.¹¹ Bu yön, her iki akımın Batı karşısında bir şekilde geri kalındığı ve aradaki mesafenin kapatılması çabasının, Batının tekniğinin alınmasını içermesine karşın, kültürel değerleri dışarıda bırakması fikrini paylaşımlarıdır. Türk düşünce dünyasında üç farklı görüşün netleşmeye başladığı dönemde, İslamcılarının yayın organı olarak belirtebileceğimiz “Sebîlü-Reşâd” dergisinde batılılaşmada tutulacak yol konusu sıklıkla işlenmiştir. Bülbül’e göre bu tartışmalardan varılan sonuç şudur:

[...] İslamcılarının medeniyete yaklaşımları tek boyutlu değildir. Öncelikle onu hakîkî-Sanay-î, Maddî-manevî, gibi ayrımlarla ikiye ayırma eğilimindedirler. Batı medeniyetinin manevî değerlerinin alınmaması konusunda hemen hemen hepsi müttefiktirler. Sorun bu medeniyetten maddî olarak telakki edilen şeylerden nelerin alınması gerektiği konusunda çıkmaktadır (Bülbül, 2006: 201).

Aslında bu yaklaşım, milliyetçilik ile de ortak bir alanda buluşma yeridir. Sağ Milliyetçi akımlarda da, Batının tekniğini alıp kültürünü almama görüşü, istisnalar hariç tutulursa, ortak kanaat gibidir. Türk muhafazakârlığının varlığı tartışmasında, muhafazakârlığın bir sağ akım olarak İslamcılıkla ilişkisine değindikten sonra, yeri gelmişken milliyetçilik ile olan ilişkisi de değerlendirilmelidir. Zira milliyetçilik, İslamcılık ve muhafazakârlığın ortak temaları zaman zaman yanlış değerlendirmelere neden olmaktadır. Örneğin çalışmasında Türk muhafazakâr düşüncesinin milliyetçilikle olan

¹¹ Bu noktada genellikle İslamcı olarak tasnif edilen Said Halim Paşa üzerinde biraz durmakta fayda vardır. Türk Düşünce tarihinde Said Halimi konumlandırmak, doğru ifade ile muhafazakâr ve İslamcı düşünce geleneği içerisinde tam yerini tespit etmek oldukça güç görünür. Özellikle onun, Batı'nın tekniğinin değil de kültürünün alınmasına karşı oluşu (Bülbül, 2006: 203), dinin toplumsal hayattaki önemine ilişkin görüşleri (Bülbül, 2006: 198) ileri sürdüğümüz görüşü destekler niteliktedir. Hatta onun doğal yasalar ve toplumsal hayatın yasaları ayırımındaki görüşleri (Bülbül,2006: 239)Batı muhafazakâr düşüncesinin İslami yorumu gibidir. Fakat en nihayetinde İslam toplumlarının kurtuluş ve mutluluğunu onların tam olarak İslamlaşmasına bağlaması onu muhafazakâr çizgiden ayırdığını ileri sürebiliriz. Zira ona göre İslamlaşmak: “Binâenaleyh bizim için İslâmlaşma demek, İslâmın itikadiyatını, ahlakiyatın, ictimaiyatını, Siyasiyatını daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi Tefvik-i hareket etmekten ibarettir”(Aktaran Bülbül, 2006: 203).

ilişkinde değinen Dural (2004: 64; 2005: 198) buna iyi bir örnek teşkil etmektedir. Ona göre muhafazakârların yeni rejime kültürel itirazlar dile getirme işlevi, muhafazakârlık ve milliyetçilik ilişkisinin önemini gün yüzüne çıkarmaktadır. Dural'a göre, muhafazakârlığı tartışmalı, fakat milliyetçiliği tartışılmaz olan Ziya Gökalp ile muhafazakârların birçok noktada aynı temaları işlemelerinin önemli bir nedeni vardır. Dural'a göre bu, muhafazakârların "İslamcılık yoluyla kirlenen sicillerini milliyetçilikle kapamak" istemeleridir. Hemen belirtmelidir ki; Türk muhafazakârlığı ve milliyetçiliği ilişkisinin değerlendirilmesinde, muhafazakârlığın resmi söylem karşısında sicilini temizlemek için "milliyetçi bir dil tercih ettiği" şeklinde bir açıklama oldukça kısırdır.¹² Milliyetçilik ve muhafazakârlık ilişkisi, resmi söylem karşısında kötü olandan bir "arınma" dili olarak tanımlanamayacak kadar karmaşık bir durum arz eder. Fakat bu tezdin hariç olarak milliyetçiliği, İslamcılık ve muhafazakârlığı ayrıca "bürokratik muhafazakârlığı" 1950'den sonra anti komünizm ekseninde yakınlaştıran şartların dili olarak niteleyebiliriz. 1950'lerden sonra muhafazakârlığın ve İslamcılığın modernizme ve laisizme yönelik tepkilerini, Sol'a yönlendirerek, anti-komünizm olarak yansıtması, soğuk savaş şartları içerisinde devlet politikasıyla da uyumlu bir zemine oturmuştur. Bu zeminde milliyetçilik olmuştur (Bora, 1997: 20-21; 1999: 82-83).

Milliyetçilik ve muhafazakârlık arasındaki karmaşık durumu açıklama girişimi, öncelikle milliyetçilikten ayrı pür bir Türk muhafazakârlığının var olup olmadığı sorusuna verilecek yanıtla başlamalıdır. Fakat burada milliyetçilik bahsinde büyük bir parantez açmak gerekecektir. Bunun temel nedeni, milliyetçilikten kastımızın ne olduğunu netleştirmek zorunluluğudur. Zira Bora'nın da (2003a: 18) hatırlattığı gibi, bir ülkedeki milliyetçilikten bahsedildiğinde, milliyetçiliklerden bahsetmek gerekir. Milliyetçilik, ideolojik içeriği itibarıyla, yekpare ve sabit değildir. Farklı milliyetçilik yorumları, ideolojileri vardır. Bunlar arasında canlı bir alışveriş ve rekabet sürer. Milliyetçilikler arasında canlı bir alışverişin geçmişten günümüze devam etmekte olan ilişkisi, zaman zaman aralarındaki farkı görmemizi engellese de, muhafazakâr düşüncenin milliyetçilikle olan ilişkisini diğerlerinden ayırt edebiliriz.

¹² Dural'ın "Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu" isimli Doktora çalışmasının diğer tezlerinin eleştirisi için bkz: Fırat Mollaer, "Kültürelcilik ve Karşı Kültürelcilik Gelgitinde Muhafazakâr Yanılgı: Metodolojik Bir Eleştiri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 108, 2007: 262-280.

Mardin (1969), “Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi” isimli çalışmasında, ayrıntılarına girmese de, Cumhuriyetin erken döneminden itibaren birbirinden farklı iki milliyetçiliğin ayırt edilebileceğinden bahseder. Bunlardan birincisine “modernist milliyetçilik” adını verir ve temel özelliğinin, Türk toplumunu çağdaş uygarlıklar düzeyine getirip, onu bu şekilde kuvvetlendirme olduğunu belirtir. Mardin, Atatürk’ün önderliğini yaptığı bu milliyetçi akımın özelliklerini; bir taraftan bir iktisadi altyapıyı kurmak, diğer taraftan Türkleri bilimsel düşünceye kazandırmak ve aynı zamanda bu düşünce tarzını Türkiye’nin çıkarları için kullanmak şeklinde sıralar. Yine Mardin, bu gruptaki milliyetçilik için “manevi” kuvvet üzerinde durduğu zaman bile, onu dinden ayrı bir varlık olarak gördüğünü belirterek, bu akımın seküler yanına vurgu yapar.¹³ Öte taraftan ayırt ettiği diğer milliyetçiliği “geleneksel” olarak tanımlar ve birincisine göre milliyetçi ruh ve kültürel bilinç konusuna çok daha fazla önem verdiğini belirtir. Farklı bir bakış açısıyla Bora (2003a: 19-20), Türk milliyetçiliğinin birbirinden farklı beş ayrı formunu tespit eder.¹⁴ Bu tasnifte, ilk sırayı Kemalist resmi milliyetçiliğe verir. Diğerleri ise sırasıyla sol milliyetçilik,¹⁵ liberal milliyetçilik ve etnisist milliyetçiliktir.¹⁶ Muhafazakâr milliyetçiliği İslamcılıkla etkileşim içerisinde,

¹³ Mardin (1969: 9) bu akımın özelliklerini saymaya devam eder. Ona göre bu akımın bir diğer özelliği Türklük bilincinin yaratılması konusuna verdikleri önemdir. Bu çerçevede bu akım, medeniyetlerin Orta Asya kaynağı, Güneş Dil teorisi, Türk kültürünün diğer birçok kültürleri etkilediği bilimsel düşünce ile birlikte paralel geliştiğini belirtir.

¹⁴ Bora tasnifinde yer verdiği diğer milliyetçilikleri şu şekilde tanımlar: Resmi Milliyetçilik: “Devlet ve düzen” ideolojisi olarak işleyen, kurucu/kurtarıcı Atatürk mitosuna dayalı, otoriter bir sadakat yükümlülüğüyle ve deyim yerindeyse ezber tekrarıyla kendini yeniden üreten modernist ulus devlet ideolojisi; Sol Milliyetçilik: modern “ulus”u laikliğin ve kalkınmanın, bağımsızlığın, anti-emperyalizmin hatta kimi örneklerde yerli bir sosyalizmin inşasının tarihsel öznesi olarak gören bakışlar; Liberal Milliyetçilik: Güçlü bir kapitalizm, piyasa toplumunun inşasını milliyetçiliğin asli ve uluslaşmanın nihai güvencesi sayan, bu hedeflere erişmeye dönük adımları milli gurur nesnesi olarak da öne çıkaran yaklaşım; Etnisist Milliyetçilik: ana damarı Türkçü Turancı akımda bulunan Türklüğü kültürel etnisite temelinde tanımlayan, popülist karakteri güçlü ideoloji. Ayrıca Milliyetçilikler konusu üzerine durduğu çalışması için bkz: Tanıl Bora, “Türkiye’de Milliyetçilik Söylemleri: Melez Bir Dilin Kalın ve Düzensiz Lüğati”, *Birikim*, Sayı 67, 1994: 9-24.

¹⁵ Sol düşüncenin özü itibarı ile milliyetçi olmadığı, hatta orijini itibarı ile anti-milliyetçi olduğu söylene de, “sol” içinde milliyetçiliği barındır (Laçiner, 1997: 243). Türk Solu ve milliyetçilik ilişkisi için bkz. Suavi Aydın, “Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizmeden Kemalizm’e Türkiye’de Üçüncü Yol arayışları”, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-4: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002a: 438-482; Ergün Yıldırım, “Bir Sol Milliyetçi İdeoloji Modeli: Kadro Dergisi”, *Doğubatu*, Sayı 31, 2005: 249-263; Mehmet Arı, “Türkiye’de Sol milliyetçilik I: Yön Hareketi”, *Birikim*, Sayı 67, 1994: 25-35; Mehmet Arı, “Türkiye’de Sol milliyetçilik (II)”, *Birikim*, Sayı 75, 1995: 17-27; Ömer Laçiner, “Evrenselden Kaçış Olarak Milliyetçileşme”, *Birikim*, Sayı 75, 1995: 8-15.

¹⁶ Muhafazakâr milliyetçilik, dönem dönem etnisist akımla karıştırılır. Daha ziyade siyaset alanında sağ milliyetçi akımın her ikisini de içermesi, bu karışıklığa neden olsa da, fikri düzeyde temsilcilerini ayırt etmek kolaydır. Örneğin çalışmamızda fikirlerini incelediğimiz Başgil ve etnisist akımın en bilinen ismi N. Atsızla aralarında geçen tartışma muhafazakâr milliyetçiliğin etnisist akımdan farkını görmek bakımından iyi bir örnek olacaktır. Başgil’in 1961 yılında Son Havadis’te çıkan bir yazısı üzerine N.

dine milli kimliğin asli ya da “eşitler arasında birinci” unsuru konumunu veren yönelim olarak tanımlar. Yine bu çizgiler içerisinde önemli alt ayrımlar olduğu noktasına değinir. Bu çerçevede bizde muhafazakârlıkla milliyetçilik ilişkisinde milliyetçilik dediğimizde, kabaca Mardin’in “geleneksel”, Boranın “muhafazakâr milliyetçilik” olarak tanımladığı yaklaşımı referans aldığımızı belirtmeliyiz.

Bu kısa hatırlatmadan sonra, yukarıda belirttiğimiz kritik soruya dönecek olursak, milliyetçilikten bağımsız bir Türk muhafazakârlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Muhafazakârlığın milliyetçilikten bağımsız olamama durumu iddia edildiği gibi, bir “arınma dili”ne duyulan ihtiyaçtan değildir. Bu durumun temel olarak birkaç sebebi vardır. Nedenlerden ilki, muhafazakâr düşüncenin doğuş sürecinde gizlidir. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki, muhafazakârlık her türlü yenilik hareketine karşı bir tepkiyi ifade etmez. Muhafazakârlık, Batı örneği ile kıyaslandığında, radikal değişim, ya da bunu yerele uyguladığımızda, radikal modernleştirme projesine karşı felsefi ve siyasal bir dili ifade eder. Bu anlamda muhafazakârlığın Türk düşünce dünyası içerisinde felsefi-siyasal bir dil olarak berraklaştığı dönem, radikal modernizm düşüncesinin uygulanmaya konulduğu erken Cumhuriyet dönemidir (İrem, 1997: 52). İrem, modern Türk muhafazakârlığının doğuşunu şu şekilde belirtir:

Etkin bir aydın hareketi olarak modern Türk muhafazakârlığı, Kemalist modernleşme hareketi ile birlikte ilerleyen ulus-devlet ve kapitalizm gibi siyasal ve ekonomik yapı ve kurumları meşrulaştıran radikal bir modernizm anlayışı içerisinde doğmuştur. Bu yeni eğilim, özellikle tek parti döneminde (1924-1946) cumhuriyetçi modernizm anlayışının siyasal ve kültürel sınırları içinde ve bizatihi yükselen modernist dalganın düzen felsefesi olma iddiası ile gelişen bir fikir hareketi niteliğindedir (İrem, 1999: 141).

Yine İrem’in (1999: 141; 1997: 60) belirttiği hali ile Türk muhafazakârlığının omurgası, İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun “ananeci” ve “kültürcü”, Peyami Safa’nın “muhafazakâr”, Ahmed Ağaoğlu’nun “Türkçü” ve “liberal”, Hilmi Ziya Ülken’ini “ahlakçı” ve Tunç’un Bergsoncu felsefe anlayışının “çakışma” noktalarında oluşmaktadır. Daha 1930’ların başlarında Kemalizm’in, siyasal bir topluluk olarak ulus inşa projesinin temellerini

Atsız, yayınladığı küçük risalede Başgil’in milliyetçilik anlayışını eleştirir. Atsız (1961) Başgil’in “Biz, Türkiye Türkleri, muhtelif din, dil, tarih ve ırktan birçok millet elemanın asırlar içinde İslam kültürü kazanında kaynayıp hav ve hamur olmasında meydana gelmiş mürekkep bir milletiz...” tanımına karşı çıkar, Türklüğü tanımlamada ırk kavramı üzerinde durur. Başgil (1967: 7), milletin oluşumunda tarihin kaynaştırmasından bahsetmekle birlikte dinin milletin oluşumunda önemli bir işlevi olduğunu kabul eder .

sağlam bulmayarak bu süreci etkilemeye çalışan Türk muhafazakârları, Kemalist modernleşmenin Batılı kaynaklarını gözden geçirmişlerdir. Bu çerçevede Kemalist modernliğin doğası üzerine yaptıkları tartışmalarla muhafazakâr düşüncüyü geliştirmişleridir (İrem 2002a: 43-44). Kemalist modernleşme karşısında dayandığı ve ilk nüvesini teşkil ettiği ¹⁷ çevresel şartlar ve fikri ortam, bize muhafazakârlığın milliyetçilikle olan ilişkisinin bir nedenini açıklayacaktır. Zira Cumhuriyetin ilk yıllarına güçlü bir eğilim olarak damgasını vuran pozitivism ve pozitivismeye dayalı yürütülen siyaset, Cumhuriyetin ilk dönemlerinden itibaren kendi düşünsel rakiplerini de meydana getirmiştir (İrem 1999: 142). Bu rakip eğilimin kökleri 2. meşrutiyet sonrasına kadar uzanan, başını en bilinen temsilcinin M. Şekip Tunç olduğu Bergsoncu felsefedir. Ülken'e göre (2001: 375-76) 1908-1918 yıllarında sistemli ve kuvvetli olarak hüküm süren pozitivism ve mekanik evrimcilik akımına tepki olarak kendini ifade imkanı bulan Bergsonizm yanlıları, 1921 yılında Dergah dergisi etrafında buluşmuştur. İrem'in (2002b: 95) Türk muhafazakârlığının “embriyonik çekirdeği” olarak tanımladığı

¹⁷ Kansu (2002) Türkiye'de siyasi fikirlerin soy kütüklerinin izinin iyi sürülmemesi durumuyla ilgili olarak Türkiye'deki çözümlerinin eksik kaldığını dile getirmektedir. Kansu, Prens Sabahattin üzerine yapılan çalışmaların da tüketici olmadığı, belirli varsayımların kabullenilerek üzerine yorumlar yapıldığını dile getirir. Kansu (2002: 156), Sabahattin'in de “adem-i merkezîyet”, “teşebbüs-ü şahsi” gibi kavramlarla yola çıkmasından kaynaklı modern devlet aygıtına karşı aldığı tavrı ile temsil ettiği görüşün liberalizm olduğu izlenimine neden olduğunu söyler. Bu yanıltıcı izlenimin nedenleri arasında muhafazakârlığın ve onun farklı tezahürlerinin dikkate alınmaması da gelmektedir diye belirtse de, çalışmasında Prens Sabahattin'in neden muhafazakâr düşüncenin ilk temsilcileri arasında olması gerektiği üzerinde durur. Kansu bunu göstermek için, Sabahattin'in Avrupa'da etkileşime girdiği isimler üzerinden hareket eder. Sabahattin'in Edmond Demolins'in yayın yönetmenliği yaptığı “La Science Sociale” dergisi çevresindeki yazarlarla görüşüğünü ve onların fikirlerinden etkilendiğini dile getirmektedir. Kansu'ya göre Sabahattin'in çeşitli dergilerde yer alan görüşlerinin tamamı, bu dergide yazılıp çizilenlerin bire bir çevirisinden ya da Türkiye'ye uyarlanmış çeşitlemesinden ibarettir. Bu noktada Sabahattin'in görüşlerinin temelini oluşturan “adem-i merkezîyet” Demolins ve dergi çevresince devrim öncesi Fransa'da var olduğu iddia edilen siyasal ve sosyal düzendir. Yani yüceltilmiş feodalizmdir (Kansu, 2002: 157). Prens Sabahattin'in takip ettiği yazarların üzerinde durdukları toplumsal düzen feodal döneme aitti ve bu dönemde bahsedilen özgürlük, toplumdaki herkesin özgürlüğü olarak değil aristokrat sınıfın yasalar dışında kalma ayrıcalığını temsil ediyordu. Kansu'ya göre (2002: 158) bu nedenledir ki Prens Sabahattin ve onun takip ettiği yazarların bahsettiği aristokratların özgürlüğü idi ve 19. yy liberalizmi ile alakalı değildi. Özetle Kansu, yukarıda ayrıntılarına girmeye çalıştığımız çalışmada, Prens Sabahattin'in bilindiğinin aksine liberal düşünce ile değil de muhafazakâr düşünce ile irtibatlandırılmasını önermektedir. Prens Sabahattin'in temsil ettiği görüşlerin liberalizm olarak sanılmasında farklı muhafazakâr düşünce yorumlarının dikkate alınmaması olduğunu dile getiren Kansu (2002: 156), açıkça belirtse de, muhafazakârlığı sadece aristokratların ideolojisi olarak görmektedir. Buradan hareketle de Prens Sabahattin'in görüşlerinin aslında Batıdaki muhafazakâr düşüncenin Türkiye'ye ithali olarak nitelenebilir. Bu iddiaya sadık kalarak Türk Muhafazakâr düşüncesinin de Prens Sabahattin'le irtibatlandırılması, başlatılabileceğinin gerekeceği ileri sürülebilir. Burada hemen bu değerlendirme yanlısına düşülmemesi gerektiğini ileri sürmeliyiz. İlk olarak belirtmeliyiz ki, Batı'da modernleşme sürecinde gelişen ideolojilerin Türkiye'ye yansımaları, Kansu'nun belirttiği hali ile bire bir izdüşümü şeklinde olmamıştır. Sabahattin'in etkilenerek Türkiye'ye aktardığı görüşler, kaynağı itibarı ile muhafazakâr düşünceye ait olsa bile, Türkiye'de kazandığı anlam farklı olmuştur. Bunun temel sebebi, Türk modernleşme tecrübesinin Batıdan çok farklı bir anlam içermesidir.

bu çevreyi Ülken (2001: 375-382), aralarındaki bazı farklılıklara rağmen birleştikleri noktaları, Bergsoncu felsefe ile Z.Gökalp'in pozitivist teorisine karşı olmak ve kurtuluş savaşı cephesinde birleşmek şeklinde ifade etmiştir. Bu hali ile muhafazakâr düşünürler, Bergsoncu bir dille “hayat hamlesi” kavramı¹⁸ ile kurtuluş savaşında verilen mücadeleyi açıklamaya çalışmakta, Batının ileri teknolojisi karşısında nasıl başarılı bir mücadele verilebileceğinin nedenleri üzerinde durmaktaydılar. Onlara göre rakam, ölçü ve müspet ilim başarıda önemli değildir, sadece vasıtaadır. Kurtuluş savaşının sırrı, canlıların hayat mücadelelerinde hâkim güçleri olan içgüdülerinden “hayat hamlesi” den gelmektedir. Bir imparatorluğun yıkılışına ve yerine ulusal bir devletin kurulmasına şahit olan entelektüellerin Batıya karşı verdikleri mücadeleyi milliyetçi romantik bir tarzda ifade ettikleri görülmektedir.

Milliyetçilik ve muhafazakârlık arasındaki ilişkinin giriftleştiği bir diğer alan, Türk muhafazakâr düşüncesinin ilk temsilcilerinin, şahit olduğu süreçte, toplumsal bağ kuracak olanın işlerliği ile ilgili düşünceleridir. Türk muhafazakâr düşünürlerinin ilk temsilcileri içerisinde çok farklı etnik ve dine bağlı olanların yönetildiği geniş bir coğrafyadan sonra, Osmanlının yıkılışına şahitlik etmişlerdir. Türk muhafazakâr düşüncesinin ilk temsilcileri, Türk düşünce dünyasına kaynaklık ettiği ve Akçura'nın “üç tarzı siyaset” olarak ifade ettiği (Milliyetçilik, Osmanlıcılık, İslamcılık) fikirlerin, bir fikri spekülasyonun ötesinde uygulanabilirliklerine bizzat şahit olmuşlardır. Bir diğer deyişle, bu pratik içerisinde, toplumu bir arada tutacak yeni bağın milliyetçilik olduğu düşüncesinin yerleşmesine fiilen nezaret etmişlerdir. Milliyetçiliği, toplumu bir arada tutan en uygun bağ olarak görmeleri, Batı muhafazakâr düşüncesi için de geçerlidir. Batı muhafazakâr düşüncesi, ilk doğduğunda uluslararası bir niteliğe sahipken, 19. yüzyılda yaşadığı büyük değişimle milliyetçiliğe eklenmiştir. Bora'ya (1999: 62) göre muhafazakârlığın milliyetçiliğe eklenmesinin en büyük nedeni, muhafazakârların milletlerin daha dayanıklı cemaat biçimi olduğuna kanaat getirmeleri olmuştur.

¹⁸ Ülken'in (2001: 375) ifadesi ile “İstanbul'da yıkılan imparatorluğun enkazı üzerinde ancak iki türlü fikir beslenebilirdi. Biri maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak, ikincisi yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı idealist harekete tepki halinde, maddeye dayanan yeni bir hız almak”tı. Ülken bunlardan birincisinin, yani Türk muhafazakâr düşüncesinin oluşmasında önemli olan Bergson metafizikine dayandığı diğerinin ise diyalektik materyalizm olduğunu belirtir.

19. yüzyılın ortalarından itibaren en önemli gelişme, muhafazakârlıkla milliyetçiliğin eklemlenmesi oldu. Bu gelişmenin temel saiki olarak, milliyetçiliğin anlamlandırılmasında, eşit yurttaşların katılımı esasına dayanan iradî ve ‘evrenselci’ tasarım ile, bir cemaate doğuştan aidiyetle bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisi arasındaki gerilimde ikinci kutbun belirginleşerek milli devlete hâkim olmasını kaydetmeliyiz (Bora, 1999: 62).

Osmanlının son dönem fikir hareketlerine bakıldığında, üç farklı kıtada toprakları olan ve farklı din ve kökene sahip büyük bir toplum barından imparatorluğu kurtarmak için farklı fikirlerin yarıştığı görülecektir: Osmanlılık, İslamcılık ve milliyetçilik. İmparatorluk içerisinde farklı din ve etnik grupları tek bir “Osmanlı milleti” olarak kabul eden ve bu unsurları imparatorluk ideali çerçevesinde birleştirmeye çalışan Osmanlılık, farklı etnik unsurlar içerisinde etnik milliyetçilik fikri ilerledikçe imparatorluğun geleceği açısından umut vaat etmekten uzaklaşmıştı (Somel, 2002: 109; Göçek, 2003: 70). Aynı sorunlara Müslüman birliği öneren İslamcılık düşüncesi ise birinci dünya savaşından sonra önemini yitirmişti. Zira savaşın sonucunda alınan mağlubiyet ve Arap topraklarının yitirilmesi, bütün pratik gayeleri Anadolu yarımadasına yönlendiriyor ve İslami formülün Türkler ve Araplar arasında bir bağ olarak gördüğü fonksiyon, anlamını yitiriyordu (Mardin, 2005a: 60). Safa’nın sözleriyle (1997 [1938]: 74) “bu fikirler ateş ve kan dalgalarının çepeçevre kuşattığı büyük Türk Mahşerinin ortasında imtihanlarını vermişler”¹⁹ M. Turhan’ın (1969 [1951]: 283) ifadesiyle “cemiyet için hayati bir ehemmiyet kazanan bazı meseleleri halletmek ihtiyacından doğan bu fikir hareketleri”nden İslamcılık ve Osmanlılık pratikte işlemediği görüldükten sonra, elde kalan son toprak parçasında kurulacak devlet için en uygun yaklaşım milliyetçilik olmuştur.²⁰

Ayrıca milliyetçiliğin devletin devamlılığı konusunda işler bir çözüm olması yanında, Turhan’a göre bir işlevi daha olmuştur. Milliyetçilik aynı zamanda, içinde barındırdığı

¹⁹ Safa’ya göre bu süreçte Türk İstiklal savaşı, milliyetçiliğin oluşmasında önemlidir. Kendi ifadesiyle (1943: 37) “On dokuzuncu asrın sonlarında milliyetçilik, artık yalnız tarihi bir kader ve milli bir heyecan değil, bir ilim sistemi ve kaide haline gelmeğe başlamıştır. Yirminci asırda bilhassa geçen dünya harbinden sonra bu tarih hareketinin ne büyük zaferler elde ettiğini gördük. Bunların başında Türk İstiklâl Harbi gelir.”

²⁰ Aynı yönde milliyetçiliğin gelişimini anlatan ifadeler için bkz. Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980: 236-237.

“turan” ideali ile değişim esnasında toplumda meydana gelebilecek manevi boşluğu doldurmuştur:

[...] İnhilal etmekte olan imparatorluğu artık din bağlarının tutamadığı bir devirde Türkçülük, ihtiva ettiği Turancılık gibi gerçek olmayan unsurlar sayesinde kolayca onun yerine geçebilmiş, böylece ne fertlerin ne de cemiyetin ruhi durumunda büyük bir değişiklik olmadığından kendilerine uzanan bu kurtarıcı ele sarılabilmişlerdir. İşte Türkçülüğün kuvveti, fertte olduğu gibi cemiyette de meydana gelen manevi bir boşluğu doldurabilmesinde ve bu nevi bir ihtiyacı tatmin edebilmesindedir (Turhan, 1969 [1951]: 293).

Türk Ocakları'nın misyonuna değindiğı bir yazısında Osman Turan da milliyetçiliğın topluma katacak bu yönüne değinir. O. Turan'a (1959e: 1-2) göre, yıllarca imparatorluk topraklarında yaşayan aydınların yıkılmakta olan imparatorluk yerine, milliyet esasına göre düşünölen yeni imparatorluk (turan ideali) fikri ile kırılan milli gururunu tamir ediyor olmasından memnuniyet duymuştur. Aynı zamanda turan ideali ile bir cemiyetin, milletin yaşayıp ayakta kalabilmesi ve onu maddenin esiri olmaktan kurtaran “bir şuur ve mefkureye” sahip olduğunu belirtilir.

Bu anlamda bahsedilen süreci bizzat yaşayan Türk muhafazakâr düşüncesinin ilk temsilcileri, milliyetçi tezlere yakın, doğru ifadeyle iç içe olmuşlardır. Bu noktada zihinlerde “Milliyetçilik ve muhafazakârlığın iç içeliğı Türk muhafazakârlığına mı özgüdür?” sorusu belirecektir ve bu sorunun yanıtı farklı bir felsefi ve siyasal dil olarak Türk muhafazakârlığının durumunun değerlendirilmesine ışık tutacaktır. Yeni ve yabancı olana duyulan güvensizlikle bağlantılı olan muhafazakârlık, enternasyonalizm ile olan husumetine koşut olarak milliyetçiliğe meyillidir (Hayek, 2004: 78). Viereck'te (1956: 22) dönemsel bir bakışla bakıldığında, muhafazakârlıkta 1789-1848 arasında genellikle uluslararası bir yaklaşımın hakim olmasına karşın, 1870'den sonra milliyetçi bir yaklaşımın benimsendiğini belirtir. Muhafazakârlığın ilk dönemi itibari ile milliyetçilikten uzak olmasının ve sonradan milliyetçilikle uzlaşmasının nedeni; muhafazakâr düşüncenin ilk doğduğu dönemdeki anlamında gizlidir. Muhafazakâr düşüncenin doğuşunda, milliyetçilik, yenilik ve değişim anlamına gelirken, 19. yy. son çeyreğinden itibaren statükonun korunması ile özdeşleşmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere muhafazakârlık ve milliyetçilik Batı örneğinde bir yakınlık ihtiva eder. Fakat bu açıklama Türk muhafazakârlığı ve milliyetçiliğini anlamada oldukça eksiktir.

Asıl olarak Türk muhafazakâr düşüncesinin sağ milliyetçilik anlayışının inşasında oynadığı rol, kuramsal olarak milliyetçilik ve muhafazakârlığın yakın ilişkisini ortaya çıkarır. Freeden (1998: 761-62), milliyetçilik üzerine kaleme aldığı çalışmasında, muhafazakârlığın ve milliyetçiliğin iç içe geçtiği alana ve aralarındaki kompleks ilişkiye değinmektedir. Freeden'e göre milliyetçilik ve muhafazakârlığın iç içe geçtiği alan, muhafazakârların Burke'nin önerdiği hali ile geçmişi de kapsayacak şekilde ele aldıkları toplum anlayışıdır. Muhafazakâr düşünce için önemli bu unsur, milliyetçilik için önemli olan zengin ve tarihsel mirasa sahip olmayı da içermektedir. Muhafazakârların büyük korkularından birisi olan “köksüzlük duygusuna” (Viereck 1956: 60) karşın tarihi yeniden okumaları, doğru ifade ile “tarih yazımı”, milliyetçilik için de vazgeçilmez bir alandır. Kemalist modernleşme projesinin toplumu topyekûn batılılaştırma hedefi karşısında muhafazakârlar, Kemalizm'in inşa etmek istediği “Türk milleti”ni, kökenini İslam tarihi öncesinde arayarak uzun bir döneme tekabül eden İslam tarihini atlayarak inşa etmek istemezler. Örneğin E. Güngör (2003a [1980]: 59-68) tarih yazımı üzerinde özellikle durur, tarihin objektif ve subjektif olarak kurulduğunun altını çizer. Sosyal ve psikolojik sorunların çözümünde tarih anlayışı olarak “geçmiş altın çağ”a hasret duyanlar ile gelecekte ulaşılmasını hayal eden “sosyalist ütopyacı”ları eleştir. Milliyetçiliğin tarihinin milli tarihin doğuşu ile beraber başladığını belirten Güngör (2003a [1980]: 74), Türk tarihinin İslam medeniyeti içerisindeki gelişmesinin yok sayıldığı tarih yazımını eleştir. Güngör (2003a [1980]: 75) millet fertlerinin kendi tarihleri hakkındaki düşüncelerini “tarih şuuru” olarak niteler. Bu şuurla tarihe bakıldığında, olaylar bir bütünün parçasıdır. Bu sebeptir ki, Cumhuriyetle birlikte reddi miras edilen tarih, açığa çıkmalıdır. Güngör'ün sözleri ile “[c]ami avlusunda bulunmuş bir çocuk olmadığımızı, şerefli bir aileye mensup bulunduğumuzu anlatmak” (Güngör, 1980 [1975]: 149) gerekir. Osman Turan'ın bir akademisyen olarak ilgisinin Türk tarihine ve özellikle Türk-İslam tarihine yönelmesi bir tesadüften öte, düşünce eğiliminin etkisidir. Köymen'in ifadesi ile (1990: 22) “Osman Turan'ın ilmi araştırmaları ile fikri mücadelelerini birbirinden ayırmaya imkan yoktur.” Ona göre milletlerin geleceği için tarih yazmak, yapmak kadar mühimdir ve tarih, milletin gelişiminde kullanılacak bir hazinedir (Bıçak, 1998: 44). Öyle ki kaleme aldığı “Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi” isimli çalışması ilmi olduğu kadar, terbiyevi bir

gaye de takip edilerek yazılmıştır. Eserin kaleme alınmasındaki büyük pay bellidir: Tarih şuuru uyandırmak (Yediyıldız, 1998: 11).

Modernleşme sürecinde teknik alanlarda kendilerinden üstün olarak kabul ettikleri Batı Medeniyeti ile karşılaştıklarında kendi kültürlerine ait olanları, “koruma” “muhafaza” etmek istemeleri muhafazakârlığın milliyetçilik ile iç içe geçtiği bir diğer alandır. Baltacıoğlu’nun (1994a [1942a] : 115) “bir millet kendi ruhunun özlüğüne, üstünlüğüne inandığı müddetçe onun için hiç bir yabancı kültür tehlikesi yoktur” sözleri ile açıkça ifade ettiği bu korkudan ötürü “vicdan kaynaklı her şeyde Türke doğru” (1994b, [1942]: 153) dediği şey, kültürün her kolunda millet olarak gelenekten kopmamaktır. Muhafazakârlar için kültürün bu sürekliliği, yaşam için vaz geçilemez öneme sahiptir. Öyle ki Safa’ya göre bir milleti yok etmek için askeri istilaya lüzüm yoktur. “Ona tarihini unutturma, dilini bozmak, dininden soğutmak ve dolayısıyla manevî değerlerini ahlakını soysuzlaştırmak kâfidir” (Safa, 1961c: 12). Bu çerçevede Baltacıoğlu’nun (1954b: 403) sözleri ile “milliyet bir gelenek birliğidir” ve milliyetçilik “gelenekçilik fikridir” (Baltacıoğlu, 1994c [1942]: 124). Yine aynı çerçevede milliyetçilik, Türkiye’de Batılılaşma adına yürütülen modernleşme siyasetine karşı oluşun bir siyasal dili olarak da ifade edilir. Güngör bu konuda şunları dile getirmektedir:

[...] Bir de bu yayılmanın mecburî kültür değişmesi halinde bir cemiyete zorla kabul ettirildiğini düşünelim. Manasını ve fonksiyonunu büyük ölçüde kaybetmiş şeylerin medeniyet adına empoze edilmesi herhalde medeniyete karşı en büyük kötülüğü teşkil eder. Milliyetçilerin milli kültür davası işte bu soysuzlaşmayı önlemeyi hedef tutmaktadır. Milliyetçilik, milli kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazaryeri halinden kurtarmak hareketidir (Güngör, 1980 [1975]: 113).

Bu noktada Osman Turan ve Mümtaz Turhan’ında aynı fikirde olduğunu belirlemekte fayda var. M. Turhan, İstanbul Türk Ocakları’nda yaptığı bir konuşmada, Türk Ocakları’nın Osmanlı İmparatorluğu çöküşünü durdurmada ve yeni devletin kurulmasında üstlendiği görevlere göndermelerde bulunur. Vurgulamak istediği, Türk Ocağı’nın, milliyetçilerin, milli tehlikelere karşı rolüdür ve bu tehlikeler bitmemiştir. Herkesin derin bir endişe ile baktığı “ahlaki”, “ruhi” sarsıntılar karşısında Türk Ocağı tekrar hizmet edecektir (Turhan, 1956: 797). O.Turan’a (1959d: 1) göre bu buhranların sebebi bellidir. Yanlış anlaşılan batılılaşma, milli dil, edebiyat, din, ahlak ve ananeleri,

bir başka deyişle milleti ayakta tutan manevi kıymetleri yok etmektedir. Bu yıkıcı tesirlere karşı millet, ilmi ve kültürel müdafaa teşkilatı olmadığı sürece bu baskıya dayanamayacaktır. Türk Milliyetçileri bir taraftan gerçek batılılaşmayı gösterirken, diğer taraftan hâkim olan yanlış batılılaşmanın yarattığı sarsıntılarla ilgilenmektedir (Turan, 1959e: 3). Türk Ocakları Genel Başkanlığı'nı yürüten Osman Turan (1960: 5) Ocağın resmi yayın organı olan Türk Yurdu dergisinin yayın politikasına işaret ederken, milliyetçilik anlayışını da ortaya koymuş olur. Derginin amacı, ya da farklı bir okumayla Türk milliyetçiliğinin amacı, “Türk cemiyetine ait manevi kıymetleri yok eden bir inkılâp görüşüne karşı olmak ve bu zihniyetin genç beyinleri ele geçirmesine engel olmaktır.”

Burada altının çizilmesi gereken bir diğer nokta, Türk muhafazakâr düşüncesinde, Batı muhafazakâr düşüncesinde olduğu gibi uluslararası görüşten milliyetçi tezler yöneliş yoktur. Türk muhafazakâr düşüncesi, milliyetçi düşünce ile mecz olmuş bir şekilde doğmuştur. Bunun nedeni basittir. Yukarıda açıklandığı hali ile imparatorluktan bir ulus devlet kurulmaktadır. Bu süreç, Türk modernleşmesine eşlik eden bir süreçtir. Karpat'ın (2006, 10) belirttiği gibi, sistemin değişmeye karşı verdiği yenileşme çabalarının temelinde yatan merkezileşme çabasının ulaştığı nokta, ulus devlet olmuştur. Üç kıtaya ayak basan bir imparatorluktan geriye Anadolu yarımadasına sıkışmış bir devlet kalmıştır. Bu süreçte İslamcılık ve Osmanlıcılık, devleti ayakta tutabilecek bir formül olmaktan uzaklaşmıştır. Diğerlerine göre, elde kalan, devleti ayakta tutabilecek olan milliyetçilik, Türk muhafazakârlarının seçimi olmuştur. Bu noktada, Türk muhafazakâr düşünürlerinin devlet ile milleti, ya da bir diğer deyişle toplumu neredeyse aynı anlama gelecek şekilde kullandıklarını hatırlatırsak; Alman muhafazakârlığının değişimi, Türk muhafazakârlığı ve milliyetçilik ilişkisini açıklayabilir. Zira Alman muhafazakârlığındaki evrenselci tezlerden milliyetçi tezler yöneliş, Alman toplumu için ideal devlet anlayışının değişimi ile gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere Alman muhafazakârlığı, 18. yüzyılın sonunda Aydınlanma ve Fransız devriminin Kutsal Roma İmparatorluğu'na karşı yıkıcı etkisine karşı doğmuştur (Beiser, 1992: 281) ve erken dönemlerinde ılımlı, milliyetçi olmayan aksine kozmopolit bir düşünce olarak şekillenmiştir (Davies, 1991a: 114). Romantik muhafazakârlık olarak da adlandırılan bu dönemde Alman muhafazakârları, organik toplumun ideal olarak vücut bulduğunu

düşündükleri feodal Alman devlet yapısını korumak istemişlerdir (Adams, 1993: 61). 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, yani bir anlamda ulusal birliğin sağlanmaya başlanması ile organik devletin ulus devlet olduğu bilinci Alman muhafazakârlığında hâkim düşünce olmuş ve milliyetçi tezlere yönelik başlamıştır (Adams, 1993: 61).

Özetle belirtebiliriz ki milliyetçilik muhafazakârlık ilişkisi sadece gelişim çizgisi itibari ile Türkiye'ye özgün değildir. Milliyetçilik ve muhafazakârlık ilişkisi, değinmeye çalıştığımız başlıkları itibari ile kompleks bir yapıya sahiptir ve birkaç noktada iç içe geçebilmektedirler.

Bununla birlikte tekrar etme pahasına milliyetçilik muhafazakârlık ilişkisinde bir noktaya tekrar dikkat çekilmelidir. Yukarıda ayrıntılı olarak gösterildiği gibi, Kemalist modernleşme projesinin önerdiği Batı kültürüne karşı, milli kültürü korumak, sürekliliği sağlamak noktasındaki çıkışlarının da milliyetçilik olarak bizzat muhafazakâr düşünürler tarafından adlandırılmaktadır. Batılılaşma karşısında milli kültürü koruma amaçlı olmasıyla aslında bir milliyetçilikten değil, muhafazakârlıktan bahsedebiliriz. Bu yüzden Türk muhafazakâr düşünürlerinin katkısıyla gelişen bu milliyetçiliği, muhafazakârlıktan ayrı düşünemeyiz. Fakat bu akımı milliyetçilikten ayırmayacaksak, “milliyetçi muhafazakârlık”tan değil, “muhafazakâr milliyetçilikten” bahsettiğimizi belirtmemiz gerekir.

3) TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINI ANLAŞILIR KILACAK BİR YAKLAŞIM: SÜREKLİLİK VE KOPUŞ EKSENİNDE TÜRK MODERNLEŞMESİ

Türk muhafazakârlığını hızlı ve radikal değişim karşısında gelişen bir düşünce geleneği olarak aldığımız daha önce belirtilmişti. Kuramsal kısımda bir düşünce geleneği olarak muhafazakârlığın, özellikle Fransız ve Sanayi Devrimi karşısında bir tepki olarak geliştiği, insan aklına sınırsız güveni olan Aydınlanma düşüncesine şüphe ile baktığı, soyut akıla dayalı olarak projeci yaklaşımları eleştirdiği üzerinde özellikle duruldu. Ayrıca Türk muhafazakârlığının batı menşeyinden neden farklı olduğuna ilişkin hususlar üzerinde duruldu. Bunun başlıca sebebinin modernleşme noktasında düğümlendiği belirtildi. Bundan sonra Türk muhafazakârlığını anlamamızı kolaylaştıracak, Türk

modernleşme tecrübesi üzerinde biraz durmak, hem onun tarihsel seyrini çok kısa olarak gözden geçirmek ve özellikle Cumhuriyet Dönemi modernleşmesinin gözden kaçırılan epistemolojik dayanağına değinmek çalışmamız açısından ufuk açıcı olacaktır. Bu çerçevede, genellikle III. Selim ile başlatılan Cumhuriyete kadar devam eden ve Cumhuriyetle birlikte hız kazanan, adlandırması ile “utangaç bir modernite projesinden”, “köktenci modernite”ye (Tekeli ve İlkin’in, 2003: XI) geçişi hem bir süreklilik hem bir kopuş olarak okumak gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu tarih algılamasını da görmek adına Türk modernleşme tarihine göz atmak gerekir.

Türkiye’de eğitim almış herkes resmi tarih yazımına aşinadır. Bu tarih yazımı Türkiye Cumhuriyeti Kuruluş anını yeni bir ulusun doğuşu, bir dönemi sona erdiren devrimci bir an olarak, kendisini önceleyen “karanlık çağ”a karşı tam bir kopuş olarak sunar (Çelik, 1999: 35). Bu kopuş üzerine kurulu tarih yazımı, 1980 yılından beri yapılan birçok çalışma ile aşılmış durumdadır. Yani Cumhuriyetin birçok konuda Osmanlı İmparatorluğu ile olan bağı, süreklilikleri gösterilmiştir. Özellikle de sosyal ve siyasal alanda modernleşme için uygulanan programların Cumhuriyet Dönemi ile başlamadığı, en azından iki asra dayanan modernleşme serüvenini ürünü olduğu görülmüştür. Fakat hemen belirtilmelidir ki, Cumhuriyet Dönemi modernleşme projesi, resmi tarih yazımının görmezden gelerek yaptığı, doğru bir ifade ile modern karşısında “eski” olarak işaretlediği Osmanlıyı ötekileştirdiği tarih yazımından²¹ (Parlak, 2005: 471) farklı olarak, yaklaşık iki asırlık modernleşme tarihinde bir kopuşa da tekabül eder. Bu kopuş, “modernleşmenin radikalleşmesi” olarak ifade edilebileceği gibi, gerçekte Osmanlı’dan farklı olarak yeni bir ulus devletinin inşası olarak da algılanabilir (Mardin, 2005a: 62). Burada Kemalist modernleşme ile onu önceleyen modernleşme süreci arasındaki süreklilik ve kopuş ilişkisi üzerinde biraz durmak gerekecektir. Bu kopuş ve süreklilik ilişkisi içerisinde Türk modernleşmesi üzerinde durmak, muhafazakâr düşüncenin oluşumunu anlamamız konusunda ve onun paradoksal gibi duran bazı yaklaşımlarını çözümlenmemizde bize yardımcı olacaktır. Zira muhafazakâr düşünürlerin

²¹ Parlak, erken Cumhuriyet döneminde ders kitapları üzerinde yaptığı çalışmada, ampirik olarak Osmanlı geçmişinin nasıl olumsuzlandığını göstermektedir. Parlak’a göre bu olumsuzlama bir yönüyle “padişah-saltanat-halifelik” üzerinden yapılmakta, diğer taraftan ise yeni rejimin demokratik niteliğini ön plana çıkarmak için mutlakiyet idaresi olarak Osmanlı olumsuzlanmaktadır. Geçmiş olarak Osmanlı’nın ötekileştirildiği ders kitapları metinlerinden alıntılar için bkz. İsmet Parlak, Kemalist İdeolojide Eğitim, 2005: 396-423.

M. Kemal'i ve onun yapmak istediklerini kabullenmeleri ardından Kemalist modernleşmeyi, çalışmamızda sonraki bölümlerde gösterileceği gibi, farklı yollardan kıyasıya eleştirmişlerdir.

Keyman (2001) çalışmasında Türk modernleşmesini açıklayan farklı yaklaşımların, bu modernleşmeye hangi tarihsel algıyla (süreklilik- kopuş) baktıklarına değinir; Türk modernleşmesini konu edinen çalışmaları üçe ayırır. Bunları 1923 de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun modernleşme tarihinde bir kırılma noktası olup olmadığı sorusuna ve Türk modernleşmesinin itici gücünün, ya da belirleyici özelliğinin ne olduğuna ilişkin sorulacak sorulara verdikleri yanıtla tasnif eder (Keyman, 2001: 15).

Bu yaklaşımlardan²² siyasal modernizasyon teorileri, yeni kurulan Cumhuriyeti tarih içerisinde bir kırılma noktası, eskiyle kopuş ve yeni bir sürecin başlangıcı olarak görürler. Buna karşın Türk modernleşmesine ekonomik temelli yaklaşanlar ise siyasal temelli yaklaşımın aksine süreklilik tezini vurgulamaktadırlar.²³ Keyman, modernleşmeyi açıklamaya çalışan bir diğer yaklaşımın kimlik temelli olduğunu belirtir. O da ekonomik temelli yaklaşım gibi bir süreklilikten bahseder. Kimlik söylemi modernleşme tarihini, Osmanlı'dan günümüze süren bir otoriter zihniyetin devamı olarak görür (Keyman, 2001: 15). Keyman çalışmasında, bu yaklaşımların modernizasyon paradigmasının lineer tarih anlayışını kabul ettikleri için süreklilik-kırılma karşıtlığı içerisinde hareket ederek tarihsel gelişmenin çok boyutlu karmaşık ve süreklilikleri ve kırılmaları içinde eş zamanlı ilişkilerini göz ardı ettiklerinden, sorunlu olduklarını dile getir. Buradan hareketle Keyman, Türk modernleşmesini bu soruna takılmadan ele alan Şerif Mardin'in Türk modernleşmesini süreklilik ve kırılma tezlerine indirgemediğini, eş zamanlı olarak ele aldığını ve diğer ele alışların düştüğü hataya düşmediğini belirtir (Keyman 2001: 15-16). Keyman'ın üzerinde durduğu gibi

²² Kaliber çalışmasında (2004: 107-124), Türk modernleşmesini ele alan çalışmaları Keyman'dan biraz farklı olarak üç başlık altında toplar. Buna göre Türk modernleşmesini açıklayan yaklaşımları, sosyolojik paradigma, Bürokrasi ve Devlet Merkezli Paradigma ve Siyasal İktisat Temelli yaklaşım olarak tasnif edebiliriz.

²³ Ekonomik temelli modernleşme yaklaşımları, modernleşme tarihi boyunca sistemin ideolojik ve ekonomik yeniden yapılanma koşullarını siyasal iktisat temelli analitik araçlarla anlamaya çalışır. Bu yaklaşıma dahil edilebilecek çalışmalar, Türk modernleşmesini iki ayrı çerçevede inceler. Bunlardan ilki, Osmanlı toplumsal kuruluşunun "kapitalist dünya ekonomisi" ile bütünleşmesi sonucunda çevreselleşmesi, ikincisi ise, siyasa içerisindeki belirleyiciliğini korumak ve sürdürmek isteyen bürokrasinin üretim ve bölüşüm ilişkileri üzerindeki tekeli yeniden tesis etme çabalarıdır (Kaliber, 2002: 118).

Mardin, farklı çalışmalarında açıkça görüldüğü gibi Türk modernleşmesini, ne süreklilik ne de kopuş eksenine indirgemeden ele almayı denemiştir. Mardin, tüm çalışmalarında rastlayabileceğimiz indirgemeci olmayan bu eş zamanlı kavrayışı kendi ifadesi ile şu şekilde belirtir:

Pek çok yabancı bilim adamı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu-gerçi her ne kadar radikal bir reorganizasyon ise de, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntısının yeniden örgütlenmesi olarak görürler. Gerçekten, aradaki sınır, yalnız Cumhuriyet'in asıl kurucularının tavırlarının radikalleşmesinde değil, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıkar (Mardin, 2005a: 62).

Türk modernleşme sürecinde, süreklilikten kopuş olarak Mardin'in işaret ettiği nokta bir ulus devleti inşa sürecidir. Bu inşa sürecinde M. Kemal'in var olmayan bir şeyi (modern ulus, milli kimlik, genel irade) varmış gibi çabalayarak inşa etme gayretleri, onun projesinin sınırlarını da bize göstermiştir. (Mardin, 2005a: 62). Türk modernleşmesinde ulus devlet inşası süreci olarak ifadelendirilen bu dönem, ulus egemenliğine dayalı lâik bir Cumhuriyet rejimini kurmayı hedeflemekteydi ve tam olarak Aydınlanmacı bir toplum mühendisliği programı öngörmekteydi (Somel, 1998: 46). 18. yüzyılda başlayan, daha ziyade Batının maddi hayatı ve tekniği üzerine odaklı, benzetmede hata olmazsa, Tekeli ve İlkin'in (2003: XI) adlandırması ile "utangaç bir modernite" anlayışından, "topyekûn bir modernleşme" anlayışına doğru geçilmiştir. Bu geçişte pozitivism bir araç olarak projenin uygulanmasının gerisinde yatan epistemolojik kök olmuştur.

Cumhuriyet ile birlikte yürürlüğe konulan topyekûn batılılaşma programı "pozitivist otoriteryanizm" olarak adlandırılabilir bir "yönetim ideolojisi" ile birlikte hayat bulmuştur (Toker ve Tekin, 2004: 84). Modernleşme Süreci içerisinde, dinden eğitime kadar hiç bir kurum ve toplumsal pratik, rasyonalizm/positivism ekseninde düşünülmemiştir (Kahraman ve Keyman, 1998: 74). Bu yüzden modernleşme tarihimizin süreklilik- kopukluk ilişkisi noktasından biraz uzaklaşarak, epistemik kopuş olan Türk modernleşmesi ve pozitivism ilişkisine değinmemiz gerekir.

Kemalist modernleşmenin pozitivism ile hayat bulması bir tesadüf değildir. Batı menşeli fikir akımları, 1880'lerden sonra yüksek öğrenim görenlerin bir kısmı üzerinde

etkili olmuştur. Özellikle Askeri Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye de bu etki daha açıktır. Bunun sebebi, modernleşme sürecinde bu okullarda eğitim kapsamında yapılan yeniliklerdir. M. Kemal Atatürk ve onun nesli, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin aynı türden bilgiler olduğu kanısının hâkim olduğu dönemde yetişmişlerdir. Yine aynı nesil, aynen doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal meselelerin de her yerde geçerli evrensel doğrularla çözülebileceğine ilişkin pozitivist görüşlerin etkisi altında yetişmiştir (Mardin, 1997c: 186; 1997d: 190).

Pozitivizmin Türkiye'ye girişinde modern eğitim kurumlarının etkisi ile birlikte vurgulanması gereken bir husus daha vardır. Bu husus, pozitivistimin Türkiye'ye girişinde önemli rol oynayan faktörün İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin olmasına bağlıdır. Derneğin başkanı Ahmet Rıza, derneğe pozitivism'in en önemli isimlerinden olan A. Comte'nin vecizesi olan “ordre et progrès” (düzen ve ilerleme) isminin verilmesini isteyecek kadar onun fikirleri etkisi altındadır²⁴ (Korlaelçi, 2002: 215; 1986: 211). Atatürk'ün toplumu şekillendirmekte etkisinde kaldığı pozitivist tutum, İttihat ve Terakki'nin önemli isimlerinden Ziya Gökalp'tan etkilenmiştir. Kemalist modernleşme projesinin dayandığı sınıfsız toplum ideali ve Türklüğün zamanla oluşacak bir ideal olduğu görüşleri Gökalp'e dayanır (Mardin, 1997c: 186).

Pozitivizmin toplumsal değişme teorisi, Kemalist modernleşmenin kısa bir süre önce savaştığı Batıyı örnek almasını meşrulaştırmıştır. Comte'nin formüleştirdiği gibi, üç hal yasasına göre toplumsal değişme birbiri ardından gelen üç aşamadan meydana gelir. Toplum, teolojik ve metafizik devrelerden geçerek pozitif aşamaya ulaşır. Bu yasa, tüm toplumlar için geçerlidir ve tüm toplumlar, belirgin nitelikleri pozitif bilim ve endüstri olan pozitif devreye ulaşacaklardır (Kongar, 2002: 95). Kemalist modernleşmede ulaşılması gereken pozitif evre olarak Batılı devletler örnek alınmıştır (Kaynar, 2001: 53). Böylelikle Osmanlı'dan beri Batının üstünlüğünü açıklamada güçlük çeken, Batıya rağmen batılılaşmak isteyen bir hareketi, dayandığı ilim anlayışı ile meşrulaştırmakta, Batının üstünlüğünü açıklayabilmektedir. Öte yandan böylelikle Hıristiyanlığa bulaşılmamış olmakla (Timur, 1997: 104), bu durum Atatürk'ün modernleşme anlayışının şifre kelimelerinden olan “millet” için faydalı olmaktadır. Çünkü

²⁴ Düzen ve ilerleme ismini İstanbul'daki üyeleri kabul etmediğinden “ordre” yerine “union” kelimesi konularak elde edilen “union et progrès” İttihat ve Terakki derneğinin ismi olarak kabul edilir.

modernleşirken bir taraftan yeni bir milletin inşası da yapılmakta olduğundan, gösterilen hedef ile millet kendi benliğini kaybederek Hıristiyan Avrupa kimliğine bürünmekten kurtarılmış olmaktadır. Aynı zamanda kurulan yeni devletle birlikte geçmişe, Osmanlı devletine karşı “ötekileştirme” çabası ve onu hep aşağı gösterme çabası da Cumhuriyet Dönemi radikalleşen modernleşme projesini meşrulaştırmıştır. Çünkü pozitivismde toplumsal değişme anlayışında sıralanan ve son evre olan pozitif evrenin, metafizik evreye üstün oluşu pozitivismin belirgin olarak “metafizik aleyhtarlığı”nı doğurmuştur (Köker, 1998: 20). Toplumsal değişimde sıralanan çizgide Osmanlı dönemi kötülenmesi gereken metafizik bir döneme tekabül etmektedir.

Konu pozitivismden devam ederken tekrar pahasına bir noktaya, özellikle yeni dönemin yukarıdan-aşağıya olan toplumu modernleştirme projesinin pozitivismle olan bağına değindikten sonra, modernleşme serüveninin süreklilikleri ve kopuşlarına dönebiliriz. Bilindiği gibi pozitivist yöntemi benimseyen siyasal ve toplumsal teori, toplumsal olanın doğal dünyadan farklı olmadığından hareket etmektedir. Bu nedenle doğa bilimlerinde geçerli olan pozitivist yaklaşım biçiminden farklı bir açıklama yönteminin toplumsal bilimlerde geçerli olmadığını öne sürer. Bu görüşe göre, aynı doğa için olduğu gibi, toplum için de ampirik gözlemlerle kanıtlanabilir yasalar türetilebilir (Sunar, 1999: 25). İşte yeni dönem modernleşme anlayışının dayandığı bu yaklaşım, onun Cumhuriyet ile birlikte “yeni toplum yaratma” ideali içinde oldukça özel bir işlevi de yerine getirmiştir (Toker ve Tekin, 2004: 86).

Yeni toplum yaratma idealinde pozitivism, laiklik uygulamalarına da yön verdiği için bir kez daha konumuz açısından önem kazanır. Pozitivismin sağladığı kavramsal araçlarla İslam, metafizik olarak kategorilendirilmiş, Osmanlı'nın yöneten yönetilen ilişkilerini meşrulaştıran İslam yerine, modern devletin yöneten yönetilen ilişkisini meşrulaştıran (Kaynar, 2001: 57) düzene geçiş sağlanmıştır. Ayrıca bu anlayış, aydın-bürokrat seçkin kesimin konumunu hem meşrulaştırmış hem de dine bağlı geniş kesimlerin henüz pozitif evrede olmadıklarından onlara yön göstermesini, vasi olması anlayışı ile uyumlu olmuştur (Mert, 2002: 201).

Modernleşme tarihinde bir kopuş olarak Cumhuriyet Dönemi modernleşme projelerine fikrîsel zemin teşkil eden modernleşme pozitivizm ilişkisine değindikten sonra, Türk modernleşmesinin süreklilik arz eden ve bu süreklilikten ayrılan yönlerini tahlil etmeye devam edebiliriz. Ulus devlet kurmaya yönelik radikal reformlar içeren Kemalist modernleşme, aslında bir sürekliliğe de tekabül eder. Onun reformlarına hâkim olan arka planın gelişmesi, Türk modernleşmesinin tarihsel seyriyle ilgilidir. Abdülhamit'in yürüttüğü politikaya karşı muhalefet olan ve II. Meşrutiyetin ilanında önemli rol oynayan İttihat ve Terakki'nin üyeleri ve sempaticianları, ordudan tıbbiyeye, mühendislik okullarından idari mekanizmaya uzanan farklı eğitim görmüş çevrelerden oluşmuştur. Bu basit bir tesadüf değildir. Abdülhamit'e karşı muhalefetin önemli yapılanması İttihat ve Terakki üyelerinin modern eğitim veren kurumlardan yetişmiş gençlerden oluşması (bunlar aynı zamanda devlete yön veren aydın ve bürokratlardır), aslında Osmanlıda modernleşme düşüncesinin fikri tartışmalarının geldiği bir noktaya tekabül eder (Ünüvar, 2002: 130). İttihat ve Terakki'nin devleti kurtarma için 1908'den sonra giriştiği reform programı ile edindiği tecrübe ve yine bu çerçevede devletin kurtulmasında tutulacak yön noktasında farklı fikir (islamcılık, osmanlıcılık, milliyetçilik) tartışmaları, yeni ulus devletin inşasında, modernleşme tecrübesinin aktarılan bir bakiyesidir. Zira Cumhuriyetin kurucusu olan M. Kemal'inde bir İttihat ve Terakki üyesi olduğu unutulmamalıdır. Bu manada onun Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte gerçekleştirdiği reformlarla İttihat ve Terakki arasında bir bağın kurulması çalışmanın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Zaten Ahmad'ında (1986: 178) haklı olarak belirttiği gibi, Cumhuriyet sonrası modernleşme çabalarına damgasını vuracak olan Kemalizme Genç Türk (1908-1918) döneminin katkısını göz ardı etmek, tarih dışı bir yaklaşım olurdu. Karpat'ında belirttiği gibi, özellikle 1908-1918 Genç Türk dönemi, yeni kurulacak olan ulus devletin son hazırlık aşaması olmuştur (Karpat, 2006: 68). Bu birikim ise III. Selimden beri süre gelen modernleşme çabasından ayrı düşünülemez.

M. Kemal ile İttihat ve Terakki arasındaki bağa kısaca değindikten sonra, tersine bir süreç takip ederek bunların Türk modernleşmesi süreci içerisinde bağını III. Selim ile başlayan reform programına kadar götürmek mümkündür. Bilindiği gibi Türk modernleşmesi, Osmanlı Devleti'nin Batı'ya karşı kendini savunma ve var olma

mücadelesinin zorunlulukları olarak gündeme gelmiştir²⁵ (Kaliber 2004 106.). Batı karşısında askeri yenilgiye uğrayan Osmanlı, Batıyı örnek alarak ilk önce Askeri alanda reformlar yapmak suretiyle yenilenme çabalarını başlatmıştır. III. Selim'in "Nizam-ı Cedid" olarak adlandırılan reform programı bu çerçevede anılmalıdır. Ayrıca bu reformların temelinde yatan merkezileşme çabası, ardından yenilenme sürecini devam ettiren II. Mahmut'un uygulamalarında da hâkimdir.²⁶ II. Mahmut döneminde Batıya öğrenci gönderilmesi ve askeri tıp okulunun açılması ile bir süre sonra Türk modernleşmesine yön verecek aydınların fikri zemini oluşmaya başlamıştır. Öyle ki, İttihat ve Terakki'nin ilk nüvesi "İttihadi Osmani" teşkilatının 1889 da Askeri Tıbbiye'de kurulmuş olması bir tesadüf olmasa gerekir.

Tanzimat döneminde, Batı modernliğinin peşinden gitmede siyasal ve toplumsal bir değişikliğin yakalanmasının da gerekli olduğu anlayışının modernleşme çabasına dahil olduğunu (Mardin, 1997b: 212; Türköne 1995: 22) altını çizerek belirtmeliyiz. Ayrıca modern devlet için önemli politik kültürün bazı can alıcı kavramlarının hayata geçirilmesinde hayati rol oynayan, Osmanlı modernleşme hareketinin ilk özerk aydın hareketi Yeni Osmanlılar, Tanzimat dönemi reformlarının ürünüdürler (Karpat, 2006: 45). Yeni Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nda parlamenter yönetime geçilmesinde büyük rol oynamışlardır. 1876 da Meşrutiyet yönetimine geçilmesindeki rolleri inkâr edilemez. Öte taraftan 1877 de başlayan Osmanlı Rus savaşını bahane ederek I. Meşrutiyet'in devrin padişahı tarafından sonlandırılması sonucunda, parlamenter

²⁵ Yükselme devrinde Osmanlılar kendi uygarlıklarını Batı'dan üstün saydıkları için Batı'yı bir model olarak görmemişlerdir. Bu kanaat, Osmanlı devletinin çeşitli yenilgilerinden sonra ve özellikle 1699 tarihli Karlofça²⁵ anlaşmasından sonra değişmiş (Berkes, 2003: 41; Kuran, 1997: 135; Lewis, 2004: 37), Batı karşısında gerilemenin nedenleri üzerinde durulmuştur.

²⁶ Sultan Mahmut'un reform programı, III. Selimin yapmak istediği modern bir ordu üzerine odaklanıyordu. Onun da amacı Selim gibi modern bir ordu ile iktidarı merkezileştirmektir. Yeniçeri ocağının yerine kurduğu "Asakir-i Mansure-i Muhammediye"nin ardından reformlar devam etti. Öteden beri reformlara yeniçeriler ile birlikte karşı koyan ulema, artık dayanağını yitirmişti. Ulemanın gücünü kırmayı, başında buldukları vakıfların mallarını, efkaf müdürlüğü oluşturmak suretiyle merkezi yönetimin kontrolüne alarak, ulemanın başınaysa şeyhülâmin olduğu hiyerarşik bir örgütlenme biçimine dönüştürerek, din kurumunu da merkezleştirerek başardı (Zürcher, 2005: 65). II. Mahmut'un İktidarın merkezleştirilmesine yönelik reformları, kendini modern bürokrasinin oluşturulmasında gösterdi. Sultan Mahmut kalemlerde çalışanlara daha güvenli bir statü oluşturmak için bir takım tedbirler almıştır. Bu çerçevede memurların mallarının keyfi olarak el konulup cezalandırılabilirdikleri sisteme son verilmiş, düzenli aylık ödenmesi esasına geçilmiş, aynı zamanda kalemlerde çalışanlar arasında hiyerarşik bir düzenin hakim olduğu sistem uygulanmaya konulmuş, eski lonca vari bir eğitim yerine resmi bir eğitim modeli öngörülmüştü (Zürcher, 2005: 67). Yine modern bürokratik yapılanma çabası ile hükümette iş bölümüne yönelik yapılandırmalar oldu. II. Mahmut aynı zamanda merkezileşme adına haberleşme ve ulaşımı etkinleştirmeye yönelik tedbirler almıştır ve verginin etkinleştirilmesi için nüfus sayımı yaptırmış tımar sistemini kaldırmıştır (Lewis, 2004: 91-95).

yönetime dönmek için örgütlenen muhalefetin isminin İttihat ve Terakki olduğunu hatırlatmalıyız. Bu özet, II. Meşrutiyete kadar gelen ve buradan Cumhuriyet Dönemine geçen, Türk modernleşmesinin nasıl birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz gelişmelerle birbirine bağlı olduğunu gösteren bir resmidir.

Bu genel çerçeveye, farklı bir deyişle ulus devletin kurulmasını hazırlayan şartların bir tarihidir. Karpat da (2006: 10) farklı bir bakış açısıyla bu noktaya değinir. Onun iddiası, Türk modernleşmesinin siyasal modernizasyon teorilerinin kopuş iddiasını boşa çıkaracak niteliktedir. Karpat, temel olarak ulus devlete giden sürecin nasıl birbirine bağlı olduğunu gösterir. Ona göre geniş bir anlamda kullandığı “ayan”lar (öndegelen, eşraf, sosyal guruplar), 18. ve 19. yüzyılda Osmanlı toplumunda meydana gelen değişimin temel etkenidir. Osmanlının farklı etmenlerle merkezin kontrolünden çıkmakta olan bu ayanlara karşı tepkisi, sistemi yenilemek olmuş, III. Selim ile başlayan bu yenileşme sürecin geldiği yer yeni ulus devlet olmuştur.

[...] Bütün guruplar çeşitli biçimlere ve değişen yoğunluklarda faaliyetlerinin farklı bölümlerinde dış etkilere maruz kalmışlar ve dıştan gelen bu çok yönlü etkilerle birbirlerinden bağımsız olarak ve çoğu zaman da birbirleriyle çelişen tepkiler göstermişlerdir. Bir dengeler dizisi olan Osmanlı siyasi sistemi, bu durum karşısında çözülmeye başlamış ve yeni bir sistem gereksinimi doğmuştur. Gerçekten de sistemin cevap vermesi gereken bu yeni durum, öte yandan sosyal yapısında geçirdiği evrimle kültürel-dini çizgide siyasi devletler haline gelmesiyle iki katına çıkmış ve sorunla başa çıkmak için harcanan yürekli çabalara rağmen Osmanlı Devleti'nin dağılmasına katkıda bulunan önemli nedenlerden birini oluşturmuştur. Hükümetin bu duruma ilk tepkisi III. Selim önderliğinde merkezîyetçi bir yaklaşıma bütünleşmeye çalışmak olmuştur ve bu çabaların ulaştığı nokta ise bir Türk ulusal devletinin kurulmasıdır (Karpat, 2006: 10).

Bu genel fotoğrafta, Türk Muhafazakâr düşüncesine anlamak adına, Türk modernleşmesinin sürelilik gösterdiği özel bir karesine yakından bakılmalıdır. Bu dikkat çekilmesi gereken nokta, III. Selim döneminde başlayan modernleşme çabalarının temel çıkış noktasının devletin devamlılığını sağlayabilmek olduğudur. Bu amaç, Cumhuriyet dönemi modernleşme aşamasına kadar bir süreklilik arz eder. Mardin bunu şu şekilde özetlemektedir:

Hangi kuşağa ya da dünya görüşüne bağlı olurlarsa olsunlar, 19. yüzyılın Osmanlı memurlarının ortak hedefi devleti kurtarmaktı, kafalarını bu ideale yordular. [...]; bunun izleri Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) fermanlarında, reformcu Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın (y. 1840-1856) düşüncelerinde, Tanzimat döneminin Genç

Osmanlılar diye bilinen özgürlükçü kuramcılarında (y. 1865), amansız düşmanları Sultan II. Abdülhamid’de (1876-1908), Sultan Abdülhamid’e karşı amansız düşmanlık besleyen Jöntürkler’de (1895-1908, 1908- 1918) ve Jöntürkler arasında yetişmekle birlikte onların amansız düşmanı haline gelen Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Mustafa Kemal’in kişiliğinde görülebilir (Mardin, 2005b: 59).

Modernleşmenin sürekliliği konusuna değindikten sonra tekrar “kopuş” tezine dönebiliriz. Mardin’in Türk modernleşmesinde asıl kopuşun Türkiye Cumhuriyeti’nin tam bir ulus devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıktığını belirtmiş ise de konumuzla ilgili olarak yine Mardin’in belirttiği yenileşme çabasının radikalleşmesi (Mardin, 2005a: 62) üzerinde durmak yerinde olacaktır. Zira Türk muhafazakârlığı inşasının omurgasını, daha ileride de değinileceği üzere, modernleşme seyri içerisindeki radikalleşen çabaya tepki oluşturmaktadır.

Kopuş ve süreklilik içerisinde bir tarih olduğunu belirten bir diğer kişi de Belge’dir (1983: 260). Belge, Cumhuriyete kadar yapılan batılılaşma tarihine kuş bakışı olarak bir göz gezdirildiğinde, Osmanlı aydınlarının Batılılaşmayı maddi hayat ve teknolojik alanda tutmak istedikleri kültürel alanda ise geleneksel kimlikleri ve ahlak değerlerini korumak istediklerinin görüleceğini belirtir. Yine Belge’ye göre Cumhuriyet ile birlikte bu “uzlaşmacı” batılılaşmanın yanlış ve yetersiz olduğu fikrinden yola çıkarak batılılaşma politikası radikalleştirilmiş ve kültür alanında da kaydırılmıştır.

Özetle Türk muhafazakârlığına girmeden, onu daha iyi anlayabilmek için Türk modernleşme sürecini hem bir süreklilik içinde, hem de bir kopuş içerisinde okumamız gerektiğinin altı bir kez daha çizilmelidir. Zira bu şekilde yapılacak bir tarih okuması, bize Türk muhafazakârlığının özellikle Batı örneği ile karşılaştırıldığında, bir taraftan değişimi benimseyip, diğer taraftan eleştiren, bu hali ile paradoksalmiş gibi görünen yönlerini anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu tartışmayı yeri geldiğinde bir sonraki bölüm olan Türk muhafazakârlığı ve değişim bahsine bırakarak, Türk modernleşmesinde son evrenin, ona önderlik eden liderin vefatından sonra üstelendiği işleve, resmi ideolojiye dönüşümüne de değinerek konumuzu tamamlamış olabiliriz. Çünkü çalışmanın başından beri muhafazakârlık, Batı örneğinde olduğu gibi Türkiye’de de değişim karşısındaki eleştirileri üzerinden takip edildi ve tanımlandı. Bu çerçevede Cumhuriyetin kurulması ve yeni rejimin oturtulması süreci olarak karakterize edilen,

radikal uygulamalar içeren Kemalist modernleşme, Yürüşen'in (2004: 36) ifade ettiği hali ile semantik içeriği ve art alanı birbiriyle örtüşecek şekilde bir "proje"dir. Fakat bu proje tam anlamıyla 1922 de saltanatın hilafetten ayrılarak kaldırılmasıyla, 1934 yılı sonunda kadınlara seçme ve seçilme hakkını veren yasanın kabulü arasındaki dönemi kapsar.²⁷ Bu dönemden sonra bu projelerin temel ilkeleri 1937 anayasasına konularak aslında bu projenin bittiğine yeni bir stabiliteye geçildiğine bir işarettir (Yürüşen, 2004: 36). Bu stabilite önemlidir. Zira yeni dönemde bu ilkeler, bir resmi ideoloji haline dönüşmüş Kemalizm, yeni "Türkiye'de yaşayan Türk milletinin milli modernizasyon ideali ve ideolojisi" (Belge, 2002: 38) olmuştur. Bu çerçevede kapsam olarak proje sonrasına rastlayan dönemde Kemalist modernleşme projesinin aldığı yeni hale değinmek konu bütünlüğünü sağlayacaktır.

3.1) Modernleşme İdeolojisi Olarak Kemalizm

Mardin'in de açıkça belirttiği gibi (1997c: 187), "gerçek" Atatürkçülük/Kemalizm'in²⁸ ne olduğunun tespiti neredeyse mümkün değildir. Atatürkçülük/Kemalizm'in sağda ve solda az çok tanımlanabilecek birden çok karşılığını bulmak mümkündür. Çalışmada muhafazakâr düşüncenin oluşumunda bir etken olarak Kemalizmin gerçek anlamını arama çabasından çok M.Kemal Atatürk'ün, yürüttüğü proje sonrasında ölümünden

²⁷ Bu dönemde gerçekleştirilenleri şu şekilde saymak mümkündür: "1) Hilafetin saltanattan ayrılarak kaldırılması (1 Kasım 1922) 2) Cumhuriyetin İlanı (29 Ekim 1929) 3) Halifeliğin, şer'îye ve Evkaf Vekâletleri'nin kaldırılması ve eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak tanımlanması(3 Mart 1924) 4) Tekke ve zaviyelerin, ziyaret maksadıyla türbelerin kapatılması (2 Eylül 1925) 5) Uluslararası takvimin kabulü (26 Aralık 1925) 6) İsviçre Medeni Kanunu üzerine kurulu Türk Medeni Kanununun kabulü (17 Şubat 1926) 7) Anayasa'dan "Türkiye Devleti'nin dini İslamdır" maddesinin kaldırılması (16 Nisan 1928) 8) Uluslararası rakamların kabulü (24 Mayıs 1928) 9) Yeni Türk harflerinin kabulü (1 Kasım 1928) 10) Âli İktisat Meclisinin Açılışı (4 Aralık 1928) 11) Mili Eğitim Bakanlığı okullarından Arapça ve Farsça öğreniminin kaldırılması (1 Eylül 1929) 12) Yeni Belediye Kanunu'nda kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (3 Nisan 1930) 13) Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (Türk tarih Kurumu'nun) kurulması (15 Nisan 1931) 14) Devletçiliğin Cumhuriyet Halk Partisi'nin Program'ına girişi (10 Mayıs 1932) 15) Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) kurulması (12 Temmuz 1932) 16) Ekonomi Bakanlığı'nca hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan'ın Kabulü (1 Aralık 1933)17) Efendi, Paşa, Bey gibi lakapların kaldırılması (26 Kasım 1934) 18) Türk kadınlarına milletvekili seçmek ve seçilmek hakkının yasa ile tanınması (5 Aralık 1934)" (Mardin, 1997c: 185).

²⁸ Kemalizm ya da Atatürkçülük'ün yukarıda da belirtildiği farklı akımlarla tanımlanan karşılıklarını bulmak mümkündür. Atatürkçülük kavramının kullanımı genellikle milliyetçi muhafazakâr kesimlerce tercih edilirken, Kemalizm kavramının kullanımı ise sol siyasi düşünce ve örgütlenmeler tarafından tercih edilmektedir (Köker, 2002: 97). Çalışmada bu ayrımı girmeden çok partili siyasal hayatta CHP merkezli politik muhalefetin ve merkezi elitlerin Kemalizmi ya da Atatürkçülüğü bir meşruiyet çerçevesi olarak kullanmalarına dikkat çekilmek istenmiştir.

sonra devam eden Kemalizm'in aldığı ve üstlendiği işleve değinmek daha faydalı olacaktır.

Kemalizm'in bir ideoloji olduğu iddia edildiği gibi (Ateş, 1983: 91; Giritli, 1999: 321), onun katı bir bütün oluşturmadığından hareketle bir dünya görüşü olduğu da farklı yazarlarca dile getirilmiştir (Mardin, 1997c: 181; Heper, 2006: 130). Mustafa Kemal'inde katı bir ideoloji yaratmak istemediği, bu konuda sıklıkla gönderme yapılan, Yakup Kadri ile aralarında geçen diyalogda kolaylıkla seçilebilir. Hatırlanacağı üzere Yakup Kadri'nin M. Kemal'e CHP'nin bir inkılâp partisi olduğu ve inkılâp partisi'nin bir ideoloji ve bir doktrine bağlı olması gerektiğini ifade etmesine karşılık M. Kemal Atatürk'ün "o zaman donar kalırız" cevabını vermesi (Karaosmanoğlu, 1983: 137) bu noktada manidardır.

Atatürk dönemi, fikriyatıyla ideolojik unsurlar taşımakla birlikte, icraatlarının çoğunun pragmatik bir nitelik taşıdığı belirtilmelidir. Bu hali ile Atatürkçülük/Kemalizm, değişmeyen ilkeler içeren bir doktrin olmadığı gibi, dogmatik olduğu da iddia edilemez. (İnan, 2004:115). Fakat zaman içerisinde Kemalizm'in dünya görüşü olarak isimlendirilen esnek yapısı zamanla katılaşmış, ideolojileştirilmiş ve giderek dogmatik bir hal almıştır (Belge, 2002: 38). Heper'in de belirttiği gibi ideolojik hale gelen Atatürkçülük nasıl karar verilmesi gereken bir dünya görüşünden, ne yapılmasını anlatan bir dünya görüşü haline gelmiştir (Heper, 2006: 130)

Yine bu ideolojileşme safhasında sivil-askeri bürokrasinin etkisi göz ardı edilmemelidir. Özellikle Atatürk'ün ölümünden sonra, bürokratik seçkinler demokratik sistemde söz sahibi olmak istemelerinden dolayı Atatürk'e ait görüşleri değiştirerek onu bir ideoloji haline getirmişlerdir. Bu bürokratik seçkinler, Atatürk'ün görüşlerini uyulması zorunlu ilkelere çevirirken, buna uygun hareket edilmesini denetleme görevini kendilerinde görmüşlerdir. Yine bürokratik seçkinler, dönüştürdükleri fikirler ile kendi konumlarını son kertede liberal siyasal bir rejime geçişin manivelası olarak görmemişlerdir (Heper, 2006: 131).

Bu hali ile Kemalizm, ifadesini, “devlet aygıtını elinde tutan veya etkileme yeteneğine sahip olan elitlerin /seçkinlerin ellerinde tutukları devlet aygıtını, kendilerini meşrulaştırmak, varlıklarını sürdürerek kendilerine olan itaati sağlamak için çoğunlukla eklektik, irrasyonel ve sistematik nitelikli değerler bütünü” olarak tanımlanan resmi ideoloji (Alkan, 2002: 379) olma sıfatında bulur.

Kemalizm’in resmi ideoloji olarak bir meşruluk aracı olması, çalışmamız açısından önem taşıyan ilk yönü siyasal alana ilişkindir. Resmi ideoloji, özellikle bürokrasinin siyasette etkin olması, ya da bir adım ileri giderek siyaseti kendi tekellerine alması için meşrulaştırıcı bir işlev görmektedir (Erdoğan, 2000: 127). Bu işlev, özellikle Türk modernleşmesinde bürokratik seçkinlerin modernleşme sürecinin başlangıcından beri tepeden tabana inen modernleşme kavrayışlarında ve bu sürecin lideri görünmek için “eski”, “yeni” “geleneksel” ve “batılı” gibi modernleşmeyi denetlenebilir kategorilere indirme anlayışlarının (Kasaba, 22: 2005) farklı yansımaları bakımından önem arz edecektir. Çünkü bir proje olarak yürürlüğe konan Kemalist modernleşme, Türkiye’nin modernleşme serüveni içerisinde oluşmuş bir görüş iken, zamanla bu serüvenin özel bir biçimde sabitlemeyi/okumayı sürdürmenin adı olmuştur (Yeğen, 2002: 56). Diğer bir deyişle Kemalizm, hem ilk doğduğu erken Cumhuriyet Döneminde, hem bu güne kadar gelen süreçte toplumu ve devleti, ekonomik, kültürel ve siyasi alanlarda modernleştirme hedefleri içeren bir tasavvurlar bütünü olarak etki alanını sürdürmüştür (Köker, 2002: 111).

Kemalizm’in bir proje olarak sona erişinden sonra bir resmi ideoloji olarak nasıl işlediğini belirttikten sonra vurguyu artırmak adına Parla’nın (1994: 15) ifadesiyle; Kemalizm’in, “bir yandan resmi siyasetin siyasal iktidarın otoritesini dayandırdığı bir meşruiyet formülü ve miti, öbür yandan genel olarak kamunun şu ya da bu bilgi ve bilinç düzeyiyle kabul ettiği ve birçok fikir ve fiili değerlendirmede kullanıldığı temel bir meşruiyet” normu olduğunu belirtmeliyiz. Bu meşruiyet formu olma ile hegemonik bir anlam kazanan Kemalizm, ordunun siyasete doğrudan ya da dolaylı olarak müdahaleleriyle belirginleştiren projelerinde hegemonyasını sürdürmektedir (Çelik, 2002: 91). Bu hali ile de Kemalizm, bir proje olmanın da ötesinde, Türk muhafazakâr düşüncesinin olgunlaşmasında ve canlı kalmasında bir etkendir.

III. BÖLÜM

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI: DEĞİŞİM, SÜREKLİLİK, SENTEZ

Çalışmanın ilk bölümünde, muhafazakâr düşüncenin temaları bahsinde de gösterilmeye çalışıldığı gibi, muhafazakâr düşünceyi, salt bir tür reaksiyon hareketi olarak ele almak, kavramın anlaşılmasında yanlış bir tutum olacaktır. Bu çerçevede, ilgili bölümde bahsettiklerimizi kısaca hatırlarsak şunları söyleyebiliriz: Muhafazakâr düşüncenin, değişim karşıtlığı ile bilinen özelliğinin ardında derin bir felsefi temel buluruz. Bu temel, muhafazakârlığın değişim karşısındaki tavrını oldukça iyi açıklamaktadır. İster teolojik, ister seküler kaynaklı olsun, insanı sınırlı bir varlık olarak görmeleri ve dolayısıyla insan aklına sınırlı bir rol tanımaları, değişime nasıl baktıklarının ilk işaretlerini bize sunmaktadır. Muhafazakâr düşüncede aklın sınırlarına olan bu vurgu, akıl karşıtlığından kaynaklanmaz. Onlar akla dayalı olarak üretilen bilginin yanında, deneyime dayalı olarak da üretilen bilgiye de önem verirler. Onun içindir ki, bir bilgi kaynağı olduğu için gelenek, muhafazakâr düşüncede önemlidir. Buraya kadar özetlediğimiz ve aslında ayrıntılarına daha önceden değindiğimiz muhafazakâr düşüncenin değişim yaklaşımının arka planıdır ve Mannheim'in (1966: 95) muhafazakârlığı "bilinçli gelenekçilik" olarak tanımladığı çerçevenin özlü bir anlatımıdır.

Türk muhafazakâr düşüncesinden bahsettiğimizde bizde böyle bir birikimden, bilinçli bir gelenekçilikten söz edebilir miyiz? Bu sorunun cevabını verebilmek için, öncelikle muhafazakâr düşünürlerimizin değişim karşısında tavırlarına odaklanılmış ve sorunun cevabını verebilmek adına, sıklıkla muhafazakâr düşünceye atfedildiği gibi, onun reaksiyoner bir hareket olup olmadığı konusuna değinilmiştir. Ayrıca değişim konusunda tutarlı bir bütün oluşturup oluşturmadığı adına, muhafazakâr düşünürlerimizin epistemolojik yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır. Kemalist modernleşme anlayışına eleştirel olarak geliştigini iddia ettiğimiz Türk muhafazakâr düşüncesinin bu tavrında epistemolojilerinin, bir başka deyişle anti pozitivist tutumlarının etkili olduğu gösterilmiştir. Bu noktalara değinirken ise Türk muhafazakâr düşüncesinin kendine özgü yönleri gözden kaçırılmamaya çalışılmıştır. Örneğin değişimi istemeleri ve kabullenmelerine karşın, onu bir yandan neden eleştirdikleri üzerinde özellikle durulmuştur. Tüm bunlarla birlikte muhafazakâr düşünceyi tutarlı bir

bütünlük içinde ararken, muhafazakâr düşüncenin doğuşunda önemli iki faktör üzerine odaklanılmıştır. Bunlardan ilki, aydınlatma aklına dayalı devrimci siyaset pratiğinin eleştirisi, ikincisi ise hızlı değişimin geleneksel toplum dokusunda yaratacağı tahribat korkusudur.

1) TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİNDE DEVRİM KARŞITI TUTUM KEMALİST MODERNLEŞMENİN EPİSTEMOLOJİK ELEŞTİRİSİ

Türk muhafazakâr düşüncesinin, değişim ya da başka bir ifade ile modernleşmeye/batılılaşmaya karşı olmadığı, temsilcilerinin yazılarına bir göz gezdirildiğinde hemen anlaşılacaktır. Örneğin Turhan (1974 [1958]: 65), “[b]ugün bir dünya medeniyeti haline gelen Garp medeniyeti karşısında garplılaşmaya ihtiyaç var mıdır, yok mudur gibi bir soru Moliér’in komedilerinde tefelsüfî seven allâmelerin gülünç vaziyetini hatırlatmaktan başka bir şeye yaramaz” diyerek, bu konunun tartışılmasını dahi komik bulmaktadır. Baltacıoğlu için de durum farksızdır. Ona göre “batıya gitmek doğru mudur, değil midir diyenler” artık kalmamıştır (Baltacıoğlu, 1945: 7). Çünkü Safa’nın da sözleri ile “her varlık, var olmaya devam edebilmek için kendi kendine sadık ve müsavi kalmağa mecbur olduğu gibi, her an değişmek, yeni şartlara uymak ve kendi kendisiyle çatışmak zorundadır” (Safa, 1978a [1962]: 106; aynı yönde 1956a: 51). Yaşamak için değişmek gerektiği gibi, bunun karşıtı olan durağanlık ise ölmek demektir (Baltacıoğlu, 1994d [1942]: 369). Bu durumu olduğu gibi kabullenen muhafazakârlar, batılılaşma isteklerine karşın kendilerinin gerici olarak lanse edilmelerine de itirazları vardır. Bu itirazın bir özeti Başgil’in şu satırlarında görülebilir:

Bir kere ben mürteci değilim. Mürteci olmaya kendimi zorlasam da olamam. İrtıcaı, yani geçen ve tarih olan bir devre dönmeyi emel edinmem beni ilmî formasyonum bırakmaz. Ben tekâmül Kanununa ve Tarihi Muayyenliğe inanan insanım.

Tarih, enginlere doğru akan bir ırmaktır. Onu yokuş yukarı akıtmak kimsenin elinde ve iktidarında değildir. Ben de bu hakikati çiğneyip hayal dünyasına dalmayacak kadar düşünebilen insanım... (Başgil, 1960a: 158).

Muhafazakâr düşünürlerin, değişime ilkesel olarak karşı olmadıkları, yazdıklarından da anlaşılacağı üzere oldukça açıktır.¹ Onlar, aslında tipik bir muhafazakâr tutumla, tedrici

¹ Hatta Turhan’a (1969: 315) göre Osmanlı, kendi kültürünü üstün görerek kendini Batıdan soyutlaması ile onun kendini yenileyen yüzünü görememiş bu yüzden kendi gelişmesi üzerinde olumsuz bir etki

bir değişim yanlısı olmakla birlikte, soyut akla dayanarak toplumu baştan aşığı değiştirmek isteyen değişime karşıdırlar. Değişim karşısındaki bu tutumları, biraz karmaşık gözükse de kendini Kemalist modernleşme karşısında alınan tavırda gösterir.

Türk muhafazakâr düşüncesi, Aydınlanma akılcılığı ve pozitivist ilerlemeciliğin melezenmesi ile meydana gelen Kemalizm'in modernleşme anlayışı (İrem, 2002a: 42) karşısında eleştirilerle berraklaşmış ve gelişmiştir (İrem, 1999: 41; 2002a: 43-44). Bu eleştirel tavır, onların, M. Kemal'in yaptığı yeniliklere bütünüyle karşı oldukları şeklinde anlaşılmalıdır. Türk modernleşmesini, bir ölüm kalım meselesi çerçevesinde değerlendiren Türk muhafazakârları, Cumhuriyet Dönemi olarak adlandırılacak olan modernleşme serüveninin son safhasını, tarihin bir gerçeği ve zorunluluğu olarak benimsemişlerdir. Öğün'ün muhafazakâr gözle kaleme alınmış Türk modernleşme tarihi dediği, Safa'nın "Türk İnkılâbına Bakışlar" isimli çalışmasında bu süreci aktarışı, anlattıklarımızı güzel olarak örnelemektedir. Safa'ya göre (1997 [1938]: 74) Türk düşünce hayatının "büyük deltaları" olarak nitelediği Türkçülük, İslamcılık ve Garpcılık, Osmanlının yaşam mücadelesinde "ateş ve kan dalgalarının çepeçevre kuşattığı büyük Türk mahşerin" de imtihanlarını vermişlerdir. Bu imtihanda İslamcılık, birinci dünya savaşı sonrası bir model olarak uygulama imkanını yitirmiş; garpcılık ve milliyetçilik ise kangren olmuş tarafını, Osmanlılık sıfatını kesip atarak yaşama şansı bulmuştur (Safa, 1997 [1938]: 74). Bu yaşama şansını kazandıran, Osmanlılık sıfatını kesip atan M.Kemal Atatürk'tür. Bir diğer değişle onun yenilik çabaları şartların zorunluluğudur ve kabul edilmelidir.

İnkılâbdan evvelki üç cereyanın Büyük Harbde geçirdiği ilk ve Kurtuluş Harbi'nde son kanlı imtihanda, İslamcılık fikri şehid oldu ve Türkçülükle garbcılık fikirleri ağır yaralandı. Bu iki fikrin de yarası, varlıklarını imparatorluk nizamına bağlayan Osmanlılık uzuvları üstündeydi. Atatürk inkılâbı, o iki fikrin kangren olmuş hücrelerini kesip attı ve tekrar hayata kavuşturduğu milliyet medeniyet prensipleri üstüne yeni Türk bünyesini oturttu (Safa, 1997 [1938]: 99).

Bu konuda Başgil de Safa ile aynı fikirdedir. Onun düşüncesinde değişim, yaşamak için bir zorunluluktur. Bu yüzden, yani ülkenin, "milletler arasında, ırkına, şerefli tarihine ve dünya coğrafyasındaki emsalsiz mevkiine yaraşan yeri almak ve muhafaza edebilmek için" yenileşmeye mecbur kaldığını belirtir (Başgil, 1960a: 161-162). İnkılâpları; bu

göstermiştir. Eğer bu değişimi kendini soyutlamadan yakalayabilse idi daha iyi bir noktada olunabileceğini ima eder. Buradan değişime değil bizzat değişmemeye karşılık anlaşılır.

zaruret önünde, Milli Hükümet'in, Atatürk'ün belirlediği “bütün cihanda medeni bir heyeti içtimaiye olmaktadır” direktifinden hareketle, memleketi baştanbaşa yenileştirme ve yetişkin milletler seviyesine çıkarma faaliyeti olarak tanımlar. Başgil, (1960a: 161-162) yenileşme hareketlerini kendi içerisinde ikiye ayırır, Türkiye’de cereyan eden yenileşmeyi “bünyevî” (structurel) olarak tanımlar ve bu tarz yenileşmenin ilhamını memleket hadiseleri ve gerçek olaylardan aldığını soyut tasavvurlarla ilgili olmadığını belirtme ihtiyacı duyar.²

Baltacıoğlu'nun da Türk modernleşmesinin son safhası hakkındaki kanaati aynıdır. Kemalizm’i “yapıcı ve yaratıcı” olarak nitelemekte ve onun tekâmül eden dünyaya ayak uydurmanın zaruretine inandığını dile getirmektedir (Baltacıoğlu, 1973a: 54.). “Yaratıcılık” kavramı burada önemlidir. Çünkü söz konusu, kavram Baltacıoğlu’nda olduğu kadar muhafazakâr düşünürlerin Cumhuriyet Dönemi batılılaşma programını meşrulaştırdığı felsefi arka planına işaret eder (İrem, 1997: 79). Bu çerçevede “yaratıcılık” kavramı, hem modernleşme sürecindeki kopuşun kendine özgünlüğünü vurgulamakta diğer taraftan da muhafazakâr düşünürlerin bir ideali olan tarihsel süreklilik idealini içinde barındırmaktadır. Bu haliyle batılılaşma süreci içerisinde değişim çabaları bir yenilik değil, yaratıcılık olarak nitelendirilmekte, taklitçilikten uzak, kendiliğinden bir değişim anlayışı çerçevesinde Kemalist Devrim kendine özgü bir süreç olarak kavranmaktadır (İrem, 1999: 173).³ Onların bu tavırlarının arkasında ise değişimi, varlıklarını sürdürmek için bir vasıta kabul eden tedrici değişim yanlısı anlayışlarının olduğu rahatlıkla görülmektedir.

Türk muhafazakâr düşüncesini Aydınlanma akılcılığı ve pozitivist ilerlemeciliğin melezlenmesi ile meydana gelen Kemalizm’in modernleşme anlayışı (İrem, 2002a: 42) karşısında eleştirilerle geliştiğini belirtmişken, diğer taraftan bu yenileşme hareketini

² Başgil örneğinde olduğu gibi, Atatürk ve onun yenileşme çabasına karşı muhafazakârların sahte bir meşruluk kurma ilişkisinin ötesinde bir ilişki vardır. Bu manada Başgil’in Atatürk hakkındaki şu cümlesi manidardır: “Türk inkılâbının mimarı, Osmanlı İmparatorluğunun Birinci Dünya Harbi ertesinde, fiilen yıkılmasından sonra, yeni Türk Devletini Kuran Gazi Mustafa Kemal’dir. Ona, bu memleketin yaşayan ve yaşayacak olan nesilleriyle birlikte ebediyen minnettarım (Başgil, 1960a: 165).

³ Erken dönem Türk Muhafazakâr düşüncesi ve Bergson ilişkisi için bkz. İrem, Nazım, “Muhafazakâr Modernlik, “Diğer Batı” ve Türkiye’de Bergsonculuk”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 82, 1999: 141-179; İrem, Nazım, “Undercurrents of European Modernity and the Foundation of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, 2004: 79-112; Ülken, H.Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001: 375: 382.

kabul ettiklerini belirtmenin anlamı nedir? Bu, Türk muhafazakâr düşüncesinin bir çelişkisi ya da paradoksumudur? Sorun farklı şekillerde güncel de taşınmakta, muhafazakâr olarak addedilenlerin değişim yanlısı tavırları ve kültürel korumacılıkları birlikte anlamlandırılmamaktadır.⁴ Muhafazakâr düşüncenin çelişkiliymiş gibi görünen yönünü bir paradoks olarak tanımlayıp geçmek, Türk muhafazakârlığını anlamamızda bizi çıkmaz bir sokağa çıkarır. Zira onun bu paradoksunu, doğru ifade ile paradoksalmış gibi görünen yönünü anlayamamak bir süre sonra bizi muhafazakâr düşüncüyü “takiyecilik”⁵ olarak adlandırılacak indirgemeci bir yaklaşımla ele almaya sürükleyecektir.

İndirgemecilikten bizi uzaklaştıracak yol Türk Modernleşme sürecini farklı bir gözle okuyabilmekten geçmektedir. Kemalist modernleşme sürecini, Türk modernleşme tarihi içerisindeki konumunu Mardin’in⁶ bize gösterdiği gibi, hem bir süreklilik hem bir kopuş olarak kavrayan bir zaman anlayışı ile okumak, bu paradoksal gibi duran Türk muhafazakâr düşüncesinin yaklaşımını anlayacak anahtar bize sunar. Çünkü muhafazakâr düşünürler, Cumhuriyet Dönemi batılılaşma çabasını bir taraftan yaklaşık iki asırdır devam eden modernleşme çabasının bir devamı olarak süreklilik içerisinde aynı zamanda da bu süreklilikten kopuş olarak kavramaktadırlar. Bu çerçevede M. Kemal Atatürk’ün yön verdiği Cumhuriyet Dönemi batılılaşma çabaları Türk modernleşmesinin son iki asırdır süren modernleşme politikalarının geldiği son noktadır. III. Selim ile başlayan, Osmanlı dönemine ait Türk modernleşmesi ile son safha olan Cumhuriyet Dönemi modernleşme çabaları arasında birçok bağ kurulabilir. Bunlar arasında özellikle muhafazakâr düşünürlerin yukarıda altı çizildiği hali ile Kemalist

⁴ Örneğin AKP’nin Siyasal Kimliğini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamasından sonra hem sağ siyaseti kapsayacak, hem düşünce boyutunu kapsayacak şekilde Türk muhafazakârlığının değişim yanlısı tavrından ötürü bu konu farklı çerçevelerde tartışılmıştır. Bu çevredeki bazı tartışmalar için bkz. Hasan Kösebalaban, “Hapsedilen Muhafazakârlık...”, *Zaman*, 15.01.2004; Hasan Bülent Kahraman, “Türkiye’de Muhafazakârlığın Çelişkisi”, *Radikal*, 20. 10. 2003c; Murat Belge, “Asıl Muhafazakâr Kim?”, *Radikal*, 13. 06. 2003; Ali Bayramoğlu, “Ak Parti Kendisine Haksızlık Ediyor”, *Yenişafak*, 14.01.2004a; Mümtaz’er Türköne, Devrimci Muhafazakârlık...”, *Zaman*, 15.01.2004; Mümtaz’er Türköne, “Muhafazakâr Siyaset”, *Zaman*, 30.04.2006.

⁵ Bu noktada Kemalist ideolojinin meşruluk kaynağı olarak düşünce dünyası üzerindeki etkisi nedeniyle Cumhuriyet Dönemi batılılaşma çabalarının, muhafazakâr düşünürlerce kabul edildiği iddia edilebilir. Düşünce dünyasında bu iddianın doğruluğunu kanıtlayabilecek örnekler gösterilebilir. Bu iddia, muhafazakâr düşünce için kısmen doğrudur. Fakat Türk muhafazakâr düşüncesinin Cumhuriyet Dönemi yenileşme hareketlerini kabullenişini anlamada yetersiz kalacağı belirtilmelidir.

⁶ Mardin’in Türk modernleşmesini kavrayışı ile ilgili değerlendirme için bkz. Keyman, Fuat, “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, *Doğu Batı*, Sayı 16, 2001: 9-29.

modernleşmeyi, batılılaşmayı, devletin bekası için bir zaruret hali olarak kavramaları önemlidir. Çünkü Mardin'in (2005b: 59) gösterdiği gibi, en son Mustafa Kemal'in kişiliğinde görülen devleti kurtarmak anlayışı, yaklaşık iki asra dayanan Türk modernleşme serüveninin en önemli sürekliliğidir.

Diğer taraftan muhafazakâr düşünürler, tarihsel süreklilik içerisinde değerlendirdikleri Kemalist modernleşmenin, süreklilikten kopuş olarak gördükleri, aydınlanmacı akla ve pozitivist ilerlemeciliğe dayalı yönlerini kıyasıya eleştirmekten geri durmamışlardır. Bu kopuş, Mardin'in bize gösterdiği Cumhuriyetin bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıkan, yeni ulusun inşasında aranmalıdır. Zira Mustafa Kemal var olmayan bir şeyi, modern ulusu ve milli kimliği varmış gibi çabalayarak ayağa kaldırmış ve hayat vermiştir (Mardin 2005a: 62). Bu yeni dönemde, soyut akla dayalı olarak yeni bir toplum inşasında, geleneksel kimlikleri ve değerleri koruyan uzlaşmacı bir değişim değil, kültür alanında kendini gösteren radikalleşen bir değişim programı vardır (Belge, 1983: 260). Bu radikalleşen değişim çabasının gerisinde yatan ise fen bilimlerinde olduğu gibi, toplumsal olanın da bilimsel doğrularla düzenlenebileceği inancını taşıyan pozitivistizmdir. Bu nedendir ki, Kemalist modernleşmenin, süreklilik içerisinde bir kopuş olarak gördükleri yönlerini eleştiren muhafazakâr düşünürlerin eleştirilerine yön veren epistemolojilerine ve pozitivistizm eleştirileri çerçevesine Kemalist modernleşmeye bakışlarına geçmeliyiz.

Onların Kemalist modernleşmenin epistemolojik dayanağını eleştirileri bahsinde üzerinde durulması gereken kritik soruların başında; Türk muhafazakâr düşünürlerinin, eleştirilerinin gerçekten felsefi ve epistemolojik bir temele dayanan bir bütün oluşturup oluşturmadığı gelmektedir. Bunun için ilk önce Türk muhafazakârlarının epistemolojik konumları tespit edilmelidir. Böylelikle Kemalist modernleşmenin epistemolojisine ilişkin eleştiri daha iyi anlaşılacaktır.

Muhafazakâr düşünürlerin hâkim modernleşme anlayışını eleştirirken, ona sosyal mühendislikçi ruhu veren epistemolojisini hedef seçtikleri görülmektedir. Dönem dönem, özellikle sanayileşme konusunda, projeci denilebilecek yaklaşımları olmasına rağmen, onların pozitivistizm taraftarı olmadıklarını, epistemolojik olarak bu noktada ayrı

durdukları açıktır. Örneğin Başgil, (1960b: 3) “maneviyatçuyım; maddenin ve maddi kuvvet ve hakikatlerin dışında, mânânın ve manevi kuvvet ve hakikatlerin var olduğuna ve bunların, insan ve cemiyet hayatı için daha mühim, rolce daha kıymetli olduğuna inanıyorum” derken epistemolojik olarak yerini belirlemektedir.

Türk muhafazakârlarının, bilginin kaynağı olarak sadece insan aklını almadıkları oldukça belirgindir. Güngör “İslamın Bugünkü Meseleleri” isimli çalışmasının “Zihin ve Hayatın Düzeni” başlıklı bölümünde pozitivistlerin bilgi edinme yollarını eleştirir. Bir akademisyen olarak “bilimsel bilgi” elde edinme konusundaki tarihsel gelişimleri özetler. Kendisinin “anti-entellektüalist” dediği, (Bergson, Schopenhauer, Nietzsche vd.) filozof ve düşünürlerin görüşlerine yer vererek, onların ortak yönünün akla mutlak kıymet verilmesine karşı çıkmaları olduğunu gösterir. Ardından onların, akli geriye atmak gibi bir amaçları olmadığını, aklın tek başına yetersizliğini göstermek istediklerini belirtir. Bu özetlemeden sonra Güngör, kendi fikrini doğrulamanın rahatlığıyla, gerçekliğin sadece akılla kavranamayacak kadar karmaşık olduğunu belirtir (Güngör, 2005a [1981]: 67-69).

Safa'nın entelektüel seyri, diğer muhafazakâr düşünürlerle göre değişiklik arz eder. Onun 1930'lu yılların başında rasyonalist olduğu bilinmektedir. Rasyonalizmin soyut ve kesin bir kolu olan riyaziyeye yönelen Safa (Ayvazoğlu, 1998: 312), otuzlu yılların sonuna doğru “kültür haftası”nda kaleme aldığı yazısında, Avrupalılaştırmanın en önemli noktasının riyazîleşebilmek olduğunu dile getirmektedir.

Rönesans'tan bugüne kadar tekâmül eden tabiat bilgileri, Renan'ın “Yunan mucizesi” adını verdiği büyük medeniyetin en harikulâde anlayışını, riyazî anlayışı benimseyerek bugünkü Avrupa ruhunu vücuda getirdi. Bu çağlar arasındaki tecrübelerine bakanlar, riyazîleşmeden Avrupalılaştırmanın imkânsız olduğunu görecektir (Safa, 1970 [1936]: 125).

Rasyonalist akımdan etkilenmiş olduğu açık olan Safa'nın, yine aynı makalesi içerisinde saf akılcı olmadığı, en azından arayış içerisinde olduğu kanısına da ulaşmak mümkündür. Çünkü Safa, dünyayı kavramak için “hem mistik hem de ilmi bir temayüle çalışan Avrupa kafasının çifte metodunu alamadı”ğımız, rasyonalist bir dine sahip olduğumuz halde “riyazî bir kafadan mahrum olduğumuz” için, Batı Medeniyeti'ne

giremediğimizi belirtir. Safa'ya göre, bu riyazî kafadan mahrum olmamızın nedeni, İskenderiye mektebinden gelen mistik etki altında kalışımızdır.

Aynı dönemlerde Bergson felsefesi ile uğraştığımızı bildiğimiz Safa, 1940'lı yılların sonunda tamamen mistizme yönelmiştir (Ayvazoğlu, 1998: 328). Onun mistizme yönelişi ve Bergson'da önemseddiği noktalar, zihinsel ardalanın ipuçlarını sunar. 1941 yılında Tasvir-i Efkar'da Bergson'un ölümü üzerine kaleme aldığı yazısında onu, "mesih" olarak tanımlamaktadır. Bunun sebebi, Bergson'un fikirlerinin, felsefenin 19. yüzyılın pozitivist, materyalist yönelişleri ile yerini pozitif bilimlere bıraktığı bir zamanda, buna karşı çıkan bir görüş olarak gelişmiş olmasıdır. Safa'ya göre, eğer bu eğilimle felsefe devam etseydi, bütün madde, ruh, hayat ve tekâmül hadiselerinin, sanki fotoğraf makinesi önünde hiç değişmeden ve kıvıldamadan kalan cesetler gibi, zekânın objektifine sığın gerçekliklerden ibaret kalacaktı. Safa, aynı zamanda pozitif bilimlerin bilgi vasıtaları olan zekâ ile yalnız madde âleminde kalmasını, hayat ve ruh âleminde bilgi vasıtasının sezîş olması gerektiğini dile getirir (Safa, 1999h: 44). Yine Muhittin Birgen tarafından kaleme alınan ve Bergson'un felsefeye yeni bir şey katmadığı fikrini işleyen yazısına karşı verdiği cevapta, Bergson'a bakışında epistemolojik duruşu netleşir. Ona göre Bergson, ilimle metafiziği barıştırmıştır. Hatta her ikisinin alanlarını o kadar iyi tayin etmiştir ki, her iki tarafında birbirlerine tecavüzüne son vermek için aralarına sed çekmek ister, demektedir (Safa 1999ı [1941]: 46). Safa, hakikate varmak için aklımızın hudutlarının aşılmasını öneren ve sezgi ve sezîş gibi zekâdan ayrı ve üstün bilgi vasıtasının kabul eden her felsefenin mistik düşünce olduğunu belirtir. Safa, açıkça görüldüğü gibi gerçekliğin kavranmasında akıl önemsemekle birlikte onu aşan bir yaklaşıma sahiptir. Onun bu yaklaşımı, yakından takip ettiği Batıdaki epistemolojik değişimle de ilgilidir. Türk Düşüncesi dergisinde uzun yıllar bu değişimi ısrarla göstermeye çalışır ve bu epistemolojik yaklaşımı açıkça pozitivistizmden uzakta ve ona karşıdır.

Euclid'ci olmayan geometri Newton'cu olmayan fizik ve dalga mekaniğinin önümüze koyduğu meseleleri halletmek için kullandığımız klasik metodların yetersizliği bizi hep klasik akıl ve mantık anlayışımızın dışına değilse bile, üstüne çıkmaya davet eden yeni düşüncelere sevk ediyor. Aklın ve ilmin iflasından bahsetmek doğru olmasa bile, akla ait disiplinin yenileşmesi lüzumunu kabul etmek icap eder. Burada iflas eden bir mahiyet olmasa bile artık aşılması lazım

gelen ve devrini tamamlamış bir düşünce tarzı mevzuudur (Safa, 2003 [1975]: 259).

Turhan, pozitivism konusunda çok açık değildir. Hatta onun eserlerinin tümüne dağılmış olan “ilim” vurgusu, onun pozitivist olduğu kanısını bile doğrular. ⁷ Fakat Turhan açıkça bir pozitivism eleştirisi yapmasa da, pozitivismle özdeşleşen, materyalist bir zihniyete sahip olmadığını açıklamak gerekliliği duyar:

[...] Unutulmamalı ki, ilim bugünkü medeniyetimizin yalnız temelini teşkil etmekle kalmıyor, mânevi kıymetlerin de başında geliyor. Bu sıfatla ferdi gayret ve davranışlara gaye oluyor. Tatbikiyle insanlığa büyük hizmetlerde bulunuyor, rehberliği ile de onlara doğru yolu gösteriyor. Bundan başka ilim, hakiki ilim adamına hakikat severliği, dürüstlüğü, objektif ve bîtaraf olmayı öğretmekle ahlâkî davranışlara temel olarak onları teşvik ediyor. İşte bizim ilim ve ölçüye sarılışımızın hikmeti budur. Yoksa, materyalist bir görüş ve zihniyeti benimsediğimiz için değildir (Turhan, 1965: 132-133).

Turhan, epistemolojik olarak pozitivism eleştirisi yapmasa da, bir akademisyen olarak ilgisi pratik olarak Türk modernleşmesinin dayandığı epistemolojiyi yanlışlamak üzerine kuruludur. Bu çabası, onun “Kültür Değişimleri” isimli çalışmasında rahatlıkla gözlenebilir. Turhan, eserinde öncelikle kültür değişimleri üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verir. Ona göre, kültürler arası bir kıyaslama yapılacağı zaman bunun ancak maddi alana, özellikle de teknik alana ilişkin yapılabileceğini belirtir. Manevi alana ilişkin yapılacak bir kıyası ise “bu sahalarda bir ilerilik veya gerilik, basitlik yahut mürekkeplik, aşağılık veyahut yükseklik olamaz” (Turhan, 1969 [1951]: 51) diyerek reddeder. Turhan’a göre (1969 [1951]: 51) bu alana ilişkin “olsa olsa ancak, bir başkalık, bir nevi veya tarz bahis mevzuu olabilir.” Turhan, bu düşüncesi ile pozitivismin, doğru bir ifade ile Comteci pozitivismin temel varsayımlarından biri olan Avrupa toplumunun örnek bir niteliğe sahip olduğu ve bütün insanlığın toplumu haline geleceği (Aron, 1986: 84) düşüncesini reddeder. Kemalist modernleşmenin de temel varsayımlarından olan bu yaklaşımın reddi ile manevi kültür alanına ilişkin yapılabilecek, mühendislikçi projelere karşı duruşunu netleştirir.

⁷ Turhan’ın öğrencisi olan Güngör, hocasının vefatından sonra kaleme aldığı bir yazısında aynı noktaya işaret eder. Güngör’ün (2003d: 209) ifadesi ile “Profesör Turhan’ın ilme verdiği değere bakanlar, karşılarında sanki 19. yüzyıl pozitivist veya siyantistlerin bir temsilcisi var zannederlerdi. Fakat yakından dikkat edildiği zaman onun ilmi put edinmek yerine ilmi vazgeçilmez bir vasıta, çok kıymetli bir alet saydığı görülürdü.”

Bu reddedişin ardından eserin ilerleyen kısımlarında, kültür değişmelerine ilişkin literatüre ait terimlerden bahseder. Bütün kültürlerin, en ilkel toplumlarda bile değişim içerisinde olduğunu söyler (Turhan, 1969 [1951]: 57). Turhan ayrıca çalışmasının teorik kısmını teşkil eden bölümde, kültür değişimlerinin iki tarzından bahseder. Ona göre (1969 [1951]: 60) bunlar; “serbest” ve “zorlanmış, empoze veya mecburi” olmak üzere iki çeşittir. Serbest kültür değişmeleri ile anlatılmak istenilenin, toplum ya da toplulukların, yabancı bir grup ya da toplumla karşılaştıklarında iç ve dış baskı olmaksızın yabancı kültüre ait bazı unsurları alıp benimsemesi ya da benimsememesidir. Mecburi kültür değişimini; yabancı iki toplum ya da toplulukların, karşı karşıya geldiklerinde, birinin diğerine kendi kültürünün tamamını ya da bazı kısımlarını kabul etmeye zorlaması ya da iktidara sahip bir zümrenin, yabancı bir kültürü veya bunun bazı kısımlarını, çoğunluğun isteğinin aksine, kendi cemiyetine zorla kabul ettirilmesi olarak tanımlar (Turhan, 1969 [1951]: 61). Ardından iki farklı kültür değişimi hakkında bilgi verir. Açıkça serbest kültür değişimi taraftarıdır. Ona göre, serbest kültür değişmesinde en mühim nokta; eskiden yeniye geçişte bir ara dönem olarak aynı ihtiyacı karşılayabilen bir kurum oluşturulmadığı sürece, eskinin atılmamasıdır. Zoraki kültür değişmelerinde durum farklıdır ve bu yüzden aksaklıklara, hatta bazen çözümlere neden olabilmektedir (Turhan 1969 [1951]: 81). Bu aksaklığın meydana gelmesindeki en büyük etken, değişmesi istenilen kültür unsurlarının, karmaşık yapılarıdır. Bu kültür unsurlarının fonksiyonları, diğer kültürle ilgili ilişkileri ve yürüttükleri fonksiyonlardaki görevleri, kültür değişimi istenilen toplumun bireyi tarafından bilinemeyeceği gibi “en iyi devlet adamı da bunları bilememektedir” (Turhan, 1969 [1951]: 162).

Turhan (1969 [1951]: 192), kültür değişmelerine ilişkin verdiği bu bilgilerden sonra, “memleketin tenkit ruhu ve hürriyet imkânları nispetinde bugünkü değişmeleri göz önünde tutacağız” diyerek Türk modernleşme tarihini gözden geçirir. Bu sırada, Türk modernleşme tarihini safhalandırır. Bu tasnifte serbest kültür değişmeleri ile mecburi kültür değişmeleri olarak ayırdığı safhalarda⁸ gelişmeleri gözden geçirerek, genel

⁸ 19. yüzyıla kadar olan dönemi serbest kültür değişmesi dönemi olarak tanımlar. Üçüncü Selim devrini bir intikal devri olarak belirtir. Mecburi kültür değişmelerinin başladığı dönemi ise II. Mahmut’la başlatır ve kendi içerisinde dört farklı safhaya ayırır. Bunlar sırasıyla, Tanzimat’tan 1876 yılına kadarki dönem; 1876’dan 1908’e kadar olan dönem; 1908’den 1923’e kadar olan dönem ve 1923’ten sonraki dönemdir.

değerlendirmelerde bulunur. Tanzimat dönemini (1839-1876), mecburi kültür değişimleri olarak belirtir. Fakat bu devirdeki değişimlerin tek bir kişi ya da zümreden daha geniş bir alana yayılma özelliği göstermesinden ötürü ve değişimlerin zorla kabul ettirilmemesinden dolayı benimsediği gözükür (1969 [1951]: 259, 261). Abdülhamit dönemini de (1876-1908), batılılaşmanın, devletin resmi bir meşgalesi olmaktan çıkmış olması ile kısmen serbest bir değişim hali olduğu için benimser. İkinci Meşrutiyet zamanında batılılaşma ile ilgili olarak devrin hürriyet ortamının da verdiği havayla, kendiliğinden çıkan fikir hareketlerini olumlu bulur. Fakat garplılığa başladığımız ilk zamanlardan beri Batının teknik üstünlüğünden kaynaklı bir Avrupa hayranı garplılığa cereyanın doğuşu ve hâkim oluşundan bahseder. Onların kültür konusundaki, yerli kültürü batılılaşma önünde engel gören tutumlarının olumsuzluklarından bahseder (1969 [1951]: 294). Mecburi kültür değişmelerine de dahil etmiş olmasına rağmen, Cumhuriyet Dönemini bir başlık olarak incelemeye koyulmaz. Genel sonuç kısmında 1923 sonrası batılılaşma hareketlerine göndermeler yapar. Serbest kültür değişiminden olan yanı bu değerlendirmede önem kazanır. Turhan'a (1974 [1958]: 102) göre, batılılaşma zaten yanlış anlaşılmıştır; bu yüzden herhangi bir plan programında yapılması anlamsızdır. Onun planlılığı bir dayatmacılık olarak değil, hedefe ulaşmak için tutulması gereken yola ilişkindir. O yol da aslında kültür alanına ilişkin değil, teknolojik alana doğru bir yöneliş içerir. Kısaca özetlediğimiz görüşlerinde de anlaşılacağı üzere, Turhan'ın, değişimi ele alışımda doğrudan bir pozitivism eleştirisi görülmez. Dönem dönem değişim konusunda planlı programlı davranılması gerektiğini belirtip pozitivismle irtibatlandırılabilinecek bir "kurguculuk" sezilse de, Turhan'ın özellikle kültür alanına ilişkin değişim konusundaki tavrı "serbest değişimden", yani kurgucu yaklaşımdan yana olmayanıdır.

Mümtaz Turhan'ın yapmak istediğini, öğrencisi Erol Güngör aslında biraz daha derinleştirip ve geliştirmiş, Kemalist modernleşmeye neden karşı olduğunu onun epistemolojik karakterine değinerek açıklamıştır.⁹ Güngör'e göre, batılılaşmanın başarıya ulaşamamasının en önemli nedeni pozitivist anlayıştır. Türkiye batılılaşmayı

⁹ Güngör, Turhan'ın öğrencisi olmakla birlikte ondan etkilendiği yazılarında oldukça açıktır. Bu etkiyi "Türk Kültürü ve Milliyetçilik" isimli çalışmasında da, Z. Gökalp ve M. Turhan'ı ilme dayalı bir milliyetçilik anlayışını işlemeye çalıştıkları için beğendiğini ve "aynı geleneği devam ettirmeye gayret ettim diyerek" bu geleneğin takipçisi olduğunu dile getirir (Güngör, 1980: 20).

hakkıyla gerçekleştirememiştir. Bunun temel sebebi, yeni medeniyetin dayandığı rasyonalist ve pozitivist zihniyet, diğeri ise Türkiye’de değişimin zorlayıcı bir karakterde yürütülmesidir ve bu iki özellik birbirine sıkı sıkıya bağlıdır (Güngör, 1980 [1975]: 37).

Yukarıda da gösterildiği üzere Türk muhafazakâr düşünürleri aydınlanma aklına dayalı pozitivist bir görüşe sahip değildirler. Bu nedenledir ki aydınlanmacı akla dayalı projelere şüpheyle yaklaşmışlar, bu projelerin karşısında olmuşlardır. Onların anti pozitivism ekseninde toplumu değiştirmeyi dönüştürmeyi amaçlayan projelere karşı oluşlarını farklı bir bakış açısıyla, Kemalist modernleşmenin epistemolojik olarak yanlışlama çabalarında görebiliriz. Bu noktanın aydınlatılması için ise öncelikle Safa üzerinde biraz daha durmalıyız. Çünkü onun Batı Medeniyeti olarak hedef gösterilen, değişim konusunda referans alınarak çağdaş olan medeniyetin değiştiğini gösterme çabası, Türk muhafazakâr düşüncesini anti pozitivist tutumları çerçevesinde anlamlandırmak adına önemlidir. Zira pozitivist olmayan yönlerinin eleştirel olarak belirgin bir biçimde açığa çıktığı alan bu noktadır. Kemalist modernleşmenin hedef olarak gösterdiği Batının değiştiğini gösterme çabası, aslında epistemolojik olarak hâkim modernleşmeyi yanlışlamak olarak anlaşılmalıdır.

Safa zihin dünyasında rasyonalist olarak başladığı noktadan zamanla mistizme yönelmiştir. Ayvazoğlu’nun (2000: 124) bize aktardığına göre, 1930’lu yıllardan itibaren mistik düşüncenin literatürünü takip eden düşünür, zamanla parapsikolojik ve metapsişik olaylara fazlaca ilgilenmiştir. Bu yönelişinin ardında yatan 20. yüzyıla sarkan materyalist ve pozitivist akımlara karşı argüman elde etmektir. Bu arayışta artık yönünü bulmuştur. Batıda epistemolojik değişimi yakından izlemeye başlar. Bu izleyiş onun Batıda hakim paradigma olarak pozitivismin tahtının sarsıldığını görmesinde etkili olur. Bu paradigma değişiminde önemli rol oynayan bir konu da fen bilimlerinde özellikle de fizik alanında yapılan yeni buluşlardır. Bu gelişmelerle ilerleme fikrine karşı duyulan iyimser bakış değişmiştir. Safa bu gelişmeleri şöyle özetler:

[...] Bilhassa müsbet denilen ilimlerde determinizm prensibinin kesin bir hakikat halinden çıkışı, fizikte quanta ve rölativite nazariyeleri, akıl şemalarıyla her şeyin izah edilebileceği inancını temelinden değiştiriyordu. XX’nci yüzyılın başında doğan büyük huzursuzluk, iki dünya harbinin de yaktığı ümitlerle birlikte, ilmin ve

aklın her şeyi izah ettikten başka insan topluluklarına da ebedi barış ve düzen vereceği hayalini sürükleyip götürdü (Safa, 1953: 5).

Safa, yaşadığı dönem itibari ile epistemolojideki bu değişim üzerinde özellikle durur. O, Kuhn'un bilgi felsefesi alanına kazandırdığı anlamı ile paradigmanın değişiminin özellikle fizik bilimindeki değişimle olacağının farkındadır. Bu farkındalığı önemsemek gerekir. Zira T. Kuhn (2003), paradigma sözcüğünü bilgi sosyolojisine kazandıran ve paradigmadaki değişim üzerine odaklandığı “Bilimsel Devrimlerin Yapısı” isimli eserini 1962 yılında tamamlamıştır. O da çalışmasında Newton fiziğinden, Einstein fiziğine geçiş üzerinde özellikle durmuştur. Onun, bu iki yaklaşım üzerinde özellikle duruşunun en önemli nedeni, açıkça paradigmanın değişiminin gözlenebilmesi açısından güzel bir örnek oluşudur. Bununla birlikte Newton’cu yaklaşımdan Einstein’ci fizik anlayışına geçiş, sosyal bilimler için de paradigma değişimi açısından önem arz eder. Çünkü pozitivist epistemolojide “bilimin tekliği” anlayışı vardır. Bir diğer deyişle, üzerinde bilgi edinilmek istenilen alanın doğa ya da toplum olmasının, bilimsel bilgiye ulaşmak için herhangi bir metodoloji farkını gerektirmemektedir. Dolayısıyla, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki fark, öze ilişkin bir fark olmayıp, sadece konuların farklı olmasından ibarettir (Köker, 1998: 28-29). Bu yüzden ki pozitivistler, doğa bilimlerinde uygulanan açıklama biçiminin aynı şekilde toplumsal bilimlerde de uygulanabileceğinden hareket etmişlerdir. Bu iyimser yaklaşımın ardında, Newton’un “genel çekim kuramı”nın büyük bir etkisi vardır. Bu kuramın mantığına göre, evrende her şey birbiri ile ilintilidir. Bu ilişkiler ağı, düzenli ve mükemmel bir makine intizamı ile işlemektedir ve bunun, deneysel ilerleme yolu ile giderek daha da belirginleştirilebileceği düşünülür (Şaylan, 2002:176; Kuyaş, 2003: 14). Evrendeki her şeyin işleyiş kurallarının tespit edilebileceği düşüncesi, toplumsal olan içinde geçerli görülüyordu. Fakat 20. yüzyılın fizik biliminde meydana gelen gelişimler, Newton’un görüşlerini dolayısıyla sosyal bilimler alanına da yansıyan nedensellik görüşünün zayıflamasına neden olmuştur. Örneğin Danimarkalı fizikçi Niels Bohr’un öncülüğünü yaptığı “quantum kuramı”, hem pozitvizme hem de nedensellik ilkesine büyük darbe vurmuştur. Bohr, kendisine Nobel ödülü kazandıran parçacıklar fiziğinde, nedenselliğin değil, rastlantısallığın geçerli olduğunu bulmuş ve bunun matematiksel ifadesini yazmayı başarmıştır (Şaylan, 2002:184). Ünlü fizikçi Einstein’ın ünlü “görecelilik kuramı” ile de Newton’un paradigmasına dayalı nedensellik ilkesi iyice

yıkıma uğramıştır. Böylelikle klasik fiziğin temelleri üzerine oturan pozitivistin tahtı, Batıda oldukça sarsılmıştır.

Bu gelişmeleri yakından takip eden Safa,¹⁰ pozitivistin tahtının iyice sarsılması ile “[b]iz, gerçek bilginin değil XIX’uncu yüzyılın materyalizme dayanan felsefesinin ve geçmiş bilgi anlayışının düşmanıyız” (Safa, 1954b: 284), diyerek pozitivistin karşıtlığını dile getirmiştir. Doğa bilimlerindeki gelişmelerle birlikte, pozitivistin sadece soyut akla dayalı gerçekliği anlama anlayışının yeri değişmiş, gerçekliği anlamada akılla birlikte onu aşacak yöntemlerin önü ve metafiziğin kapıları aralanmıştır (Safa, 1955a: 321).

Safa, çıkarmaya başladığı Türk Düşüncesi dergisinde, ilk sayısından itibaren Franz Kafka’nın “Dava” isimli romanını çevirerek yayınlamaya başlamıştır. İlk bakışta, edebiyat için ayrılmış sayfaların doldurulması, bu manada dergiye bir renk katılmış olduğu düşünülse de, Kafka’nın ne kadar kasvetli bir üslupla yazdığını düşündüğümüzde, bu tercihin sıradan bir tercih olmadığı rahatlıkla ortaya çıkacaktır. Gerçektende derginin ilerleyen sayılarında, isimsiz olsa da üslubundan, Safa’nın kaleme aldığını düşündüğümüz “Franz Kafka’nın 30. Ölüm Yıldönümü” başlıklı yazıda; “Kafka’yı ilk sayımızdan beri neşre başlamamız rastgele bir tercih eseri değildir” (Türk Düşüncesi, 1954: 137) denilerek, bu konuya açıklık getirmiş, fakat ayrıntılı bir açıklamada bulunulmamıştır.

Kafka ve onun eseri “Dava” hakkında biraz düşünmek, neden rasgele bir tercih olmadığını açıklamaya yetecek, Safa’nın epistemolojisi ile ne kadar yakından ilgili olduğu görülebilecektir. Kafka’nın eserlerinde çeşitli eleştirmenlerin değindiği unsurlar vardır. Sıklıkla onun, köhneleşmiş Avusturya-Macaristan imparatorluğu bürokrasisini, modern toplumlardaki yabancılaşmayı, faşizmi ve totalitarizmi eleştirel olarak ele aldığı belirtilir. Aslında bu unsurları birlikte düşünmemizi sağlayan modernlik kavramıdır. Kafka’nın bütün eserlerinde, bir birinden farklı soyutlamalarla modern toplumun bir problem olarak sürekli yer aldığını, modern hayatın sürekli

¹⁰ Safa kendine has üslubuyla fen bilimlerindeki gelişmenin sosyal bilimlere yansıdığını şöyle özetler: “Öyle bir Dünyadayız ki, asrımızın başına kadar müspet sanılan ilimlerin ve bunlara dayanan bir felsefenin bütün temelleri yıkılmaktadır. Fizikte Atoma ait keşifler, daha bir bomba haline gelmeden önce bu yanlış prensiplerin üstünde patlamış ve hepsini havaya uçurmuştur” (Safa, 1948: 2)

değişen yüzlerinin negatif bir biçimde temsil edildiği görülür (Kızıltuğ, 2007). Safa'nın, Türk Düşüncesinde yapmak istediği ile Dava¹¹ isimli romanı yayınlamayı tercih etmesi yakından ilgilidir. Batıda, pozitivism temelli anlayışın neticesinde gelişen modern toplumların problemlerini ve bunalımlarını aktarmak istemekte, okurlarının bu konuda düşünmesini sağlamaya çalışmaktadır.

Bu nokta da Safa'ya fazla değinilmiş olsa da, diğer muhafazakâr düşünürlerin de bu konuda aynı fikirde olduklarının altı çizilmelidir. Hatta Safa'nın pozitivism Batıda itibarını yitirdiğini gösterme çabasını eleştiren Mümtaz Turhan, ironik bir biçimde aslında Safa ile aynı argümanları dile getirdiği görülebilir. M. Turhan'ın P. Safa'yı eleştirisi, onun Türk Düşüncesi dergisinde, fizik biliminde meydana gelen değişmelerle bilimin iflas ettiğini iddia ettiği üzerine kuruludur. Turhan iddia edilen buluşların “ilmin iflası değil ilerlediği”nin göstergesi olarak görülebileceğini belirtir (Turhan, 1974 [1958]: 26). Bu nokta da Turhan'ın Türk Düşüncesi dergisini eleştirisinde biraz insafsız davrandığının altını çizmek gerekir. Çünkü Safa'nın yaptığı, salt akla dayalı bir yöntemin gerçekliği açıklamada eksik kaldığı ve fen bilimindeki değişikliklerden etkilenecek değiştiğini göstermektir. Bunu paradigmadaki değişim olarak nitelese bile, gerçekliği anlamada bir ilerleme olduğundan, Turhan'ında reddedemeyeceği, bilimin Batıda ilerlediği düşüncesine tekabül eder. Bu da Turhan'ın batılılaşmada önemseydiği “garp”ten almamız gereken unsurlarında bir anlamda değişime uğraması demektir. Zira “Atatürk İlkeleri ve Kalkınma” isimli çalışmasında da açıkça dile getirdiği gibi onun düşüncesinde, inkılâpçılığı dogmalara saplanmasını engellemek için yapılması gerekenlerden birisi “Türkiye'nin tarihi ve içtimai oluşunun icapları”nın göz önünde bulundurulması diğeri ise inkılâpların ilim yolu ile tayin edilmesidir (Turhan, 1965: 33).

¹¹ Dava romanında konu diyebileceğimiz şey bir olay kurgusuna dayanır: Başkahraman Joseph K. sebebi bilinmeyen bir suç yüzünden ve kimin açtığı belli olmadığı bir soruşturma yüzünden tutuklanır. İlk bakışta garip gibi görünen, bu tutuklamanın kendisi değil de, her nedense aslında tutuklu olduğu halde günlük yaşamına normal bir şekilde devam ediyor oluşudur. Kitaba adını veren ve bütün olay örgüsünün ana konusunu oluşturan ‘dava’, tutuklanma ve ilk soruşturma sonrasında bir daha ele alınmaz. Sanki dava, Joseph K.'nin hayatının dışında bir yerde gıyaben sürmektedir. Ama ne gariptir ki Joseph K.'nin kaderi de mahkemede verilecek karara bağlıdır. Yazar, olayın sonu yerine, ilgimizi tek tek ayrıntılandırılmış durumların birbiri peşi sıra akışına yönlendirir: 1) En sıradan durumlarda tekrar tekrar sistemin tahakkümü altındaki sıradan insan ilişkilerinde bu tahakkümün mikro düzeylerde gündelik tekrarlanışı. 2) Mantıkdışı olduğu halde kendini son derece mantıklı ve akılcı bir şeymiş gibi sunan sistemin rasyonalitesinin komikleştirilerek gözler önüne serilmesi, bütün olay örgüsünün ve diyalogların dokusunu oluşturur (Kızıltuğ, 2007).

Bu konuya Safa kadar olmasa da Güngör de değinir. Safa ve Turhan gibi o da Kemalist modernleşmeyi farklı bir açıdan epistemolojik olarak yanlışlamak ister. Türkiye'deki değişmelerin başarsızlık sebeplerinden en önemli olarak yeni ve yabancı medeniyetin rasyonalist veya pozitivist zihniyete dayanmasını görür (Güngör, 1980 [1975]: 37). "Cumhuriyet İnkılpılarının" Avrupa medeniyeti denildiğinde esas itibarıyla bundan laik ve pozitivist düşünceyi anladıklarını belirten Güngör (2003a [1980]: 40), Batıdaki fikri gelişmeleri takip ederek pozitivist zihniyetin değiştiğini Safa gibi göstermeye çalışır (Güngör, 2005a [1981]: 67-69). Bu noktada Batının ilkel pozitivismi hala örnek olarak yenileşmeyi, ilerlemeyi öneren Kemalist modernleşmeyi eleştirir ve dayandığı mantığı çürütmeye çalışır (Güngör 1980 [1975]: 39).

Türk muhafazakâr düşünürleri anti pozitivist bir tutuma sahiptirler ve Kemalist modernleşmeyi dayanağı olan pozitivism üzerinden yanlışlamak istemektedirler. Buradaki temel dayanakları ise, Batıda Aydınlanmanın akklı yücelten yaklaşımının, yerini aklın gerçekliği sadece kendi başına anlamada yetersiz kaldığı şeklinde özetlenebilecek bir anlayışa terk etmesidir. Bu noktada muhafazakâr düşünürlerimizin aydınlanmacı akklı ve dolayısıyla bu akla dayalı projeyi eleştirilerinin hangi temele dayandığı sorusu yanıtlanmalıdır. Bu soru yanıtlanırken de hem özgünlüğü, hem benzerlikleri noktasında Türk muhafazakârlığına ilişkin birkaç noktaya temas edebiliriz.

Muhafazakâr düşünürlerin, aktarmaya çalıştığımız pozitivism karşıtlıkları, Burkeci muhafazakârlıkta olduğu gibi felsefi bir temelden yoksun gözükür. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi Burke'nin Fransız devrimine karşı sert eleştirilerinin ardında İskoç Aydınlanması vardır. Türk muhafazakâr düşünürlerinin her ne kadar pozitivism karşıtlıkları, Bergson gibi 19 yy. mistik düşüncesinden bazı figürlere dayanıyormuş gibi görülse de, bunu sadece kendi karşıtlıklarını, batılı kaynaklarla desteklemek şeklinde bir çabanın ürünü olarak görmek gerekir. Muhafazakâr düşünürlerin pozitivism eleştirisindeki bu felsefi dayanağı tamamlayan, destekleyen asıl unsur, yaşadığı bölgede hâkim olan inancın yarattığı kültürünün düşünce biçimine yansımaları olarak görmek gerekir. Türkiye'nin büyük çoğunluğunu oluşturan İslamın Sünni yorumuna bağlı oldukları izlenimini edindiğimiz düşünürlerin akıl kavrayışlarının, Sünni ekolün akıl anlayışı ile örtüşmesi bizi bu yoruma götürmektedir. Zira bilindiği gibi Sünniliğin temel

karakteristik vasıflarından birisi aklın mutlak kullanımına karşı çıkmaktır¹² (Aydınlı, 2005: 57). Ayrıca Sünni ekolünün akıl konusundaki bu vurgusunun yanında aslında her ne itikat ya da mezhebe bağlı olunursa olunsun, İslam'ın akıl kavrayışının sadece soyut akılla sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Şöyle ki; Kuran terminolojisinde akıl, bilgi edinmeye yarayan bir araç olarak tarif edilir ve Kur'an'da akılla aynı anlama gelmese de onun anlamını çağrıştıran “kalb”, “fuad” ve elbab kelimelerinin kullanıldığı dikkati çeker. Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın deruni, vicdani yanına, gönül dünyasına hitap etmek manasıyla kullanılmıştır (Bolay, 1989: 238-239). Ayrıca Kelam ilminde de aklın tanımı, mahiyeti ve nakil ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Aklın önemine ilişkin görüşler çok farklı olsa ve hatta mezhepler arası ayrım “akıl” a verilen önem konusunda yapılmış olsa da farklı mezheplere dahil olan kelimelerin, aklın taksimi konusunda birleştikleri görülür. Mu'tezile, Şia ve Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır. Bunlardan ilki “garizi akıl” her insanda doğuştan var olan akıldır. Deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilginin de esasını teşkil eder. İkincisi ise “müktesep akıl”dır. Garizi aklın kullanılmasıyla elde edilir. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan akla tecrübi akıl adı da verilir (Yavuz, 1989: 244).

Dini inancın muhafazakâr düşünörlere, bir düşünce biçimi olarak yansıdığıının altını tekrar pahasına çizmemiz gerekiyor. Demirel'in (2004b: 218) de işaret ettiği gibi Türk muhafazakârlılarının baskın yoruma karşı, alternatif batılılaşma iddiasına sahip olduğunu, İslam dinini Türk kültürü ve geleneğinin ayrılmaz bir parçası olarak görmelerine karşın toplumsal hayatın düzenlenmesinde temel referans olarak almadıklarını hatırlatmamız gerekiyor. Zira burada asıl üzerinde durulmak istenilen, epistemolojik olarak aydınlatma aklına eleştirel yaklaşacak bir düşünce kalıbının oluşma şartlarıdır. Dindar olmaları da elbette Türk muhafazakârlarının düşüncelerinde durdukları yeri belirlemiştir. Fakat buradan yola çıkarak özellikle de Muhafazakâr düşüncenin ilk doğuş aşamasında Fransa'da, Maistre'nin adlandırıldığı gibi “taç ve tapınak” düşünürü (Güler, 2007: 120) olarak Türk muhafazakârlarını tanımlamak yanlış olacaktır. Asıl üzerinde durmamız gereken, Türk muhafazakârlarının da epistemolojik

¹² İslam da aklın öneminin yanında gerçekliğin kavranmasında aşkın bir alan var olduğunu gösteren ve bu temelde gerçekliği kavramada salt insan aklını temel alan Aydınlanma anlayışı ile karşıtlığını vurgulayan bir yazı için bkz: Nihal Bengisu Karaca, “İki Akıl Arasında”, *Düşünen Siyaset*, 2004: 91-96.

olarak aklın gücüne şüphe ile baktıkları, bu çerçevede bireyi sınırlı bir varlık olarak gördükleridir.

İlk bölümde de üzerinde durulduğu gibi muhafazakâr düşüncede insan aklına olan güven Aydınlanma düşüncesinde olduğu sınırsız değildir. Hatta salt insan aklıyla yapılacaklara karşı daima kuşku ile baktıklarından insanı sınırlı bir varlık olarak görmüşlerdir. Bu insanı sınırlı olarak gören yaklaşımları da muhafazakâr düşüncenin en temel taşlarından birisidir. Öyleki Stankiewich (1993: 24), Rossiter'in (1962) "Conservatism in America" isimli çalışmasında muhafazakârlığa ilişkin saydığı 21 adet karakteristik özelliğin 13 tanesinin insan aklının yanılabilir ve sınırlı bir gücü olduğu üzerine olduğu tespitini yapar. Ayrıca muhafazakârlığın insanın kusurluluğu üzerine bu denli ısrarlı duruşundan dolayı Hıristiyan inancında var olan "ilk günah doktrininin" çok etkisinde kalan bir düşünce olarak görüldüğü bilinmektedir. Bu nedendir ki Muhafazakârlık ilk günah doktrinin siyasi dünyevileşmesi (Viereck, 1950: 44-45) olarak da tanımlanabilmektedir. Bu nokta önemlidir çünkü muhafazakâr düşünürler aklın sınırı, bireyin kusurluluğu temel olarak karşıtlarını belirlemişler ve eleştirilerinden muhafazakâr düşünce doğmuştur. Türk muhafazakâr düşüncesi içinde durum paralellik gösterir. Epistemolojik olarak pozitivism karşıtı olan muhafazakârlar, Kemalist modernleşmeyi eleştirmişlerdir. Zira Mardin (1997e: 162) çalışmasında iddia ettiği gibi Atatürk devrimlerinin arka planından yatan en derin ve kapsayıcı felsefi temel insanın çevresi üzerinde hâkimiyetini kurabileceği inancıdır. Bu noktada M. Kemal Atatürk İnsan aklı ile yapabileceklerinin sınırına işaret eden özelliklerden bir kopuşu gerçekleştirmiştir (Mardin, 1997e: 167). Bir diğer deyişle Kemalist modernleşme, en temelde insan aklına sınırsız bir güven duymuş, bu epistemolojik dayanakla toplumu değiştirmeyi amaçlamıştır. Bu açıkça Kemalizm bir Türk aydınlanması değilse bile Aydınlanma'nın Kant tarafından yapılmış en veciz tarifi olan "insanın kendi suçu ile içine düştüğü ergin olamama durumundan kurtulması" çabasına tekabül eder. Bu da bizim Türk muhafazakâr düşüncesinin doğuşunu, muhafazakâr düşüncenin oluşumunda Aydınlanma aklı ile girdiği hesaplaşma süreciyle benzerlik kurmamızı kolaylaştırmaktadır.

Bununla birlikte, muhafazakâr düşüncenin doğuşunda önemli bir nokta olan aydınlanma aklına olan eleştirel tutumlarının katılaşmasına, bu denli önem kazanmasına neden olan bu akıl anlayışının neden olduğu siyasal sonuçlardır. Özipeğin de (2004: 31) hatırlattığı gibi aslında Aydınlanma düşüncesinin etkisini artıranın bizatihi bir spekülâtif fikir olarak kendisi olmasından çok pratikteki uygulamalardır. Bu nedenledir ki Türk Muhafazakâr düşüncesini daha iyi anlamak, anlamlandırmak adına ele aldığımız düşünürlerin Kemalist modernleşmenin, aydınlanmacı akla dayalı modernleştirici siyaset pratiğine yönelik eleştirilerine göz atmak gerekir.

2) MODERNLEŞTİRİCİ SİYASET PRATIĞİNİN ELEŞTİRİSİ

Konumuza değinmeye başlamadan önce bir kavram karmaşasına neden olmamak adına, bir kaç cümleyle modernleştirici siyaset pratiği ile neyi kastettiğimizi belirtmemiz gerekir. Burada söz konusu kavramla, Kemalist modernleşmenin ulaşmak için hedef gösterdiği Batılı toplumlara ulaşmak için, toplumu modernleştirmek adına uygulamaya koyduğu projeler kastedilmektedir. Aşağıda ayrıntılarına yer verileceği üzere, Kemalist modernleşmenin, dil, tarih ve din konusundaki politikaları modern seküler bir toplum inşası adına uygulamaya konan, zora dayalı, tepeden inme toplumsal mühendislik projeleridir. Bir diğer deyişle modernleştirici siyaset pratikleridir.

Yukarıda, önceki bölümlerde de üzerinde durulduğu gibi Kemalist modernleşmenin epistemolojik dayanağı olarak pozitivizm, Kemalist modernleşmeye yürüttüğü siyasetin meşruluk araçlarını da sunmuştur. Bunlardan ilki, Batının bir model olarak gösterilmesi ile ilgilidir. Kemalist modernleşme anlayışı, Avrupayı, Comte'nin tarihsel şemasında pozitif evreye karşılık olarak görmüştür. Bu şemada var olan teolojik ve metafizik aşamalar, toplumsal evrimin zorunlu aşamaları görülmekle birlikte pozitivizmin zaferiyle ikisi de sonsuza dek yok olacaktır (Giddens, 1990: 252). İkinci meşruluk aracı ise, zaten ulaşılacak olan evreye biran evvel ulaşılması konusunda tüm projelerin devreye sokulmasını, bilimsel doğrular kategorisine sokmuştur. Yönelmiş hedefin bilimselliği aynı zamanda muhalefeti sindirmenin de nedenini içinde barındırmıştır. Bu manada Kemalist modernleşmeye karşı olmak, bilime, onun evrenselliğine ve tüm toplumların yöneldiği medeniyete karşı olmak anlamına gelmiştir (Kaynar, 2001: 54).

Kemalist modernleşme anlayışı ve onun projelerini uygulayıcı pozitivist dünya görüşüne sahip kadrolar, din ve geleneksel kültürü, toplumsal geriliklerin ve kötülüklerin etkeni olarak kabul etmişlerdir. Kemalist modernleşme toplumsal geriliklerin nedeni olarak gördüğü geleneksel kültür, geçmiş tarihi ve özellikle dinsel kimliğinden arınmış bir toplum hedeflemiştir (Somel, 1998: 47). Bu yeni toplumun pozitvizmin ilham ettiği projelerle kurulabileceği düşünülmüştür. Bu çerçevede, Latin harflerinin kabulünden, dilde reform çalışmalarına, Türk Tarih Tezi çalışmalarından sivil din ihdasına birçok proje devreye sokulmuştur. Türk muhafazakârları ise aydınlanma aklına dayalı bu projelere, Kemalizm'in modernleştirici siyaset pratiğine şiddetle karşı olmuşlardır.

Bu karşı oldukları projelerin başında, Türk Tarih Tezi ile yapılmak istenilenler gelmektedir. Kemalist modernleşme projesinin bir ayağı olarak ifade edebileceğimiz Türk Tarih Tezi, Türk muhafazakâr düşünürleri tarafından kabul görmemiştir. 1932 yılında toplanan Türk Tarih Kongresinde ileri sürülen bu tez, esas itibarı ile Türk tarih ve kültürünün köklerini Orta Asya'da aramaktaydı. Aynı zamanda, Orta Asya'nın bütün uygarlıkların beşiği olduğu ve uygarlığın, Türklerin göçü ile tüm dünyaya yayıldığı görüşlerini kapsıyordu.¹³ Açıkça Comte'nin tarih yorumundan etkilenmiş olduğu görülen bu tarih yazımı, Türklerin kültürel köklerini Orta Asya'da aramakla, aslında Türklerin İslamla iç içe oldukları bir tarihi, Comteci bir dille metafizik dönemi, atlıyordu. Tarihsel süreç içerisindeki bu kopukluk, Türk muhafazakâr düşünürleri için hoş karşılanacak bir durum değildi. Çünkü Türk muhafazakârlarının zaman kavrayışı, kopuşu kabullenemeyecek bir süreklilik vurgusuna sahiptir. Bu süreklilik, kendini, ne geçmişe dönmek isteği ne gelecek için ütopyik bir kurguya yönelmeleri olarak kendini gösterir. Bu zaman anlayışına bağlı olarak, geçmişini içinde barındıran bir şimdiki zamanın, onlar için önemli olduğu vurgulanmalıdır. Örneğin Safa'nın aşağıdaki sözleri muhafazakâr düşünürlerin tarihe nasıl baktıklarını en iyi şekilde göstermektedir:

¹³ Türk Tarih Tezi'nin rolünün tarih yazımında ve öğretiminde önemini yitirdiği iddia edilebilir. Evet, Türk Tarih Tezi başlangıçta revaç bulmuşsa da resmi korumadan çıktıktan sonra, sadece Halikarnas balıkçısı- Azra Erhat-Eyuboğlu gibi bir kısım entelektüelin fantastik (hümanist) bir savunma milliyetçiliği varyantı olarak marjinal bir biçimde varlığını sürdürmüştür (Aydın, 2002b: 352). Fakat onun rolünün toplumun yeniden biçimlendiği ders kitaplarından yerini başka bir tarih yazımı anlayışına (Türk İslam Sentezi'ne) bırakması süreci Copeaux'un (1998) bize gösterdiği hali ile 12 Eylül 1980 Askeri darbesi süreci sonrasına rastlar.

Tarihin sürekliliğini kaybeden bir millet her şeyini kaybetmeye mahkûmdur. Hafızası parça parça kopmuş bir akıl hastası gibi, geçmiş ile, hâtıralar ile ve benliğini terkip eden bütün varlık unsurları ile ilgisi kesilmiştir. Yabancı tesir ve müdahalelere, yabancı visayete hazır ve muhtaç bir halde, evvelâ bağımsızlığını, sonra da bütün milli şahsiyetini ve varlığını kaybeder¹⁴ (Safa, 1978b [1959]: 276)

Tarih tezini eleştiren, ona karşı gelen bir diğer isim de Mümtaz Turhan'dır. Turhan'da özellikle kültür alanında bir süreklilik vurgusundan hareketle, batılılaşmak için onun tekniğinin alınması gerekliliğini vurgularken diğer yandan tarih ve dil konusunda yürütülen politikaları benimsemediğini açıkça dile getirir. O, kültür alanında pozitivist bir anlayıştan türemiş olan geriliğimize sebep olarak gösterilen kültürel değerleri, “bizi biz yapan değerler” olarak benimsemekte, değiştirilme taleplerine karşı çıkmaktadır.

[...] bizi biz yapan, bizi hâlâ bir millet halinde ayakta tutan, bütün geriliğimize, eksiklerimize rağmen bize şeref ve itibar temin eden kuvvetin bu kıymetler olduğunu biliyoruz. Bunların başında tarihimizin, onun şanlı, parlak devirlerinden, felâketli acı günlerinden meydana gelen tarih şuurumuzun; bu muazzam oluşun seyrini takip eden onu bütün safhalar ile canlı bir şekilde bize aksettiren dilimizin geldiğini biliyoruz. O tarih, şerefi büyüklüğü ve yükselişiyle, ıstırapı ve inişiyle nasıl bizim ise o gelişmenin hangi devri alınırsa alınır onun bir mahsulü olan bu dil de bizimdir (Turhan, 1964a [1954]: 78)

Süreklilik konusunda vurgulu bir dile sahip olan bir diğer isim ise Osman Turan'dır. Turan'a göre “Türkler saadet ve felâket devirlerinde, kudret ve mukavemetlerini daima millî kültür, mefkûre ve dinlerinden” almışlardır. Oysa bu değerler Turan'a göre Cumhuriyet Devri ile birlikte “geri kalmamıza sebep olduğu” iddiasına binaen yok edilmeye çalışılmıştır.

[...] [K]ültür mirasımız, tarihimiz, edebiyatımız, san'atlarımız, din ve mukaddesatımız, bütün manevî değerlerimiz ve hatta dilimiz “ilericilik” veya “devrimcilik” namına tahrip edilmiş, atalarımız ve onlardan gelen bütün medeniyet mirasımız istihza, tezyif ve tahkire uğramış; bu daimî tecavüz ve propagandalarla milletin kökleri ve vatan mukaddesatı sökülme ve yok edilmeye çalışılmıştır (Turan, 2005b [1964]: 145).

¹⁴ Aktarılan pasaj tarihin sürekliliğine olan vurgusu bağlamında en göze çarpanlardan bir bölümdür. Safa'nın farklı zamanlarda kaleme aldığı çoğu yazısında, tarihin bir süreklilik içerisinde ele alınması gerekliliği vurgusu vardır. Örneğin 1942 de Yahya Kemal üzerine kaleme aldığı şu satırlarda da aynı görüşlerin var olduğu açıktır: “[...] sırt sırta inkılâpçıların salınacağına binmiş, geçmişle gelecek arasında olanca hızıyla kolan vuran bir milletin muvazenesi, geriye ait şuurundan mahrum kaldığı anda bozulur ve bu tarih fesadı memleket için yıkım olur”(Safa, 1999u [1942]: 57).

Güngör de Cumhuriyet Devri ile birlikte geçmişten yaratılmak istenilen kopuşu, “[b]en doğduğum zaman Cumhuriyet kurulalı 15-16 yıl kadar olmuştu, bu yüzden ‘eski devir’ diye bilinen devri, sadece eski adamlardan ve tarihî kaynaklardan öğrendim” (Güngör, 1974a: 21) diyerek eleştirmektedir. Ayrıca, diğer ülkelerde eski kültürle barışık şekilde yaşandığı halde, bizde, yenilikçilerin bunu kabullenmediklerini ve eski kültüre karşı nasıl tahripkâr olduklarını örnekleri ile anlatır. Anlatımındaki ironik dil, bu uygulamalara da nasıl karşı olduğunun bir göstergesidir.

[...] Benim doğup büyüdüğüm kasabada Mengüçükoğullarından kalma bir cami vardı. Orta mektebin tarih öğretmeni tam devrimcilere yakışır bir kahramanlıkla caminin kitabesini kazma ile kazıdı ve orayı kasabanın Rum mezarlığından getirdiği taşlarla bir müze haline koydu. Sonra gezdiğim birçok yerlerde yine çeşme ve camilerin kitabelerinin kazınmış olduğunu gördüm. Bazı yerlerde bizimki kadar cesur olmayan yenilik taraftarları bu yazıları siva ve tahta ile örtmüşlerdi (Güngör, 1980 [1975]: 122).

Türk muhafazakârların tarihe bakış açıları, değişim algılamaları ile birbirine paraleldir. Hatırlanacağı üzere, muhafazakârlığın kabaca değişim karşısındaki tavrı, köklü bir değişiklikten yana değil, var olanın düzeltilmesinden reforme edilmesinden yanadır. Bu anlamda, var olanı yok sayan bir tarih anlayışını benimsemeleri beklenemez. Türk muhafazakârlarında gelecek, geçmişten ayrı düşünülemez. Turan bu yaklaşımı şu cümlelerle özetler:

Medeniyet seviyesi ilerledikçe milletler tarihi hâtıraları, milli kültür ve manevî mirası, edebiyat ve san’atları, destan ve halk hikâyelerini, dil, din, ahlâk mefkûresini, hukuk, örf ve an’anelerini, en değerli ecdâd yadigârı olarak, yeni şart ve metodlara göre işlemek suretiyle bu hazineleri milli yükseliş uğrunda kullanır; tarihî mazi ve istikbali bağlar (Turan, 2005b [1964]: 144).

Bu süreklilik vurgusu, tarihi tecrübenin bir birikim olarak vurgulanmasının önemi, mazide kurulmuş büyük bir imparatorlukla daha da önem kazanmaktadır. Üç kıtaya ayak basmış farklı devletleri, kültürleri ve milletleri bünyesinde barındırmış bir devlet olarak Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihi, Türk muhafazakârlarının hafızasından silinemeyecek kadar derin izler bırakmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun geçmişinden oldukça etkilenmiş olduğunu gizlemeyen Güngör, onu diğer milletlerin kültüründen ayıran üstün yönlerini anlatmaya koyulur. Onun üstünlüğünün en belirgin tarafı olarak, diğer milletleri kendi hâkimiyetinde tutabilmiş, olmasını gösterir. Bu üstünlük, batılılaşma esnasında kendini bir direnç olarak göstermiştir. Bu da onun, intibak

kabiliyeti eksikliğinden değil “Türk kültürünün çok sağlam ve köklü oluşu hatta beşeri ve ahlaki kıymetler bakımından Batı Medeniyetine üstün oluşu ile izah edilebilir” demektedir (Güngör, 1980 [1975]: 77). Güngör’ün bu üstünlük vurgusunun ardında, tarihi geçmişin geride bırakılması gereken bir zaman aralığı değil aksine bir birikim olarak önemsenmesi gerektiği düşüncesi vardır. Sürekliliğin getirdiği birikim olarak Osmanlı İmparatorluğu, onlar için bulunmaz bir örnektir. Çünkü Güngör’e göre, Türk milleti, bu uzun tarihi boyunca kazandığı bütün gücünü ve tecrübesini birleştirerek, Osmanlı imparatorluğunu kurmuştur. Tarihin “bütün evvelki safhaları, bu büyük eserin meydana getirilmesi için yapılmış birer prova gibidir” (Güngör, 1980 [1975]: 78).

Bu tarihsel miras, Türk muhafazakârlarınca oldukça önemlidir. Onlar, bu tarihsel mirasın yeni nesillere aktarılması gerektiğini düşünürler. Oysa bu birikim, yaklaşık bin yıllık dönemi, Türk Tarih Tezi’nce görmezden gelinmiştir (Ersanlı, 1992: 197). Kemalist ideolojinin, atladığı tarihi aralık, aslında Türk muhafazakârlarının tamda üzerinde durmak istedikleri/durdukları tarihi aralıktır. Bu tarih, İslamla iç içe geçmiş bir tarihtir ve içerisinde, büyük bir imparatorluk tarihi barındırmaktadır. Batılılaşma sürecinde üstün bir medeniyetle yüz yüze gelmiş olmak Türk kültürünün yok olmasına sebep olabilecektir. Turan’ın sözleri ile “tarihini bilmeyen ve şuûrunu taşımayan milletler, hâfıza ve idrâklerini kaybetmiş, şaşkın kimselere benzer. Böyle bir durumda milletlerin yükselmeleri veya millet vasfını muhafaza etmeleri ve hatta dağılmamaları zordur” (Turan, 2005c [1969]: 21). Bu yüzden Türk muhafazakârlarına göre tarih, bir şuur olarak verilmelidir. İnsan için hafıza ne demekse tarihte bir millet için aynı anlama gelir (Güngör 2003c [1982]: 203). Karşılaştığımız zorluklarda tarih, bizim için büyük bir kaynaktır. olacaktır. Güngör’ün ifadesiyle; tarihimizin büyüklüğü, dün büyük olduğumuz gibi, yarın da büyük olabileceğimiz iyimserliğini bize vermekte ve karşılaştığımız bütün buhranları sükûnetle ve ağırbaşlılıkla ele almayı öğretmektedir. Çünkü geçmişte bu türlü durumlarla karşılaştığımızı ve hepsinin de aynı ağırbaşlılıkla üstesinden geldiğimizi, tarihsel mirasımız bize göstermektedir (Güngör, 2003a [1980]: 64).

Muhafazakâr düşünürlerin tarihi bir şuur olarak gören yaklaşımlarında, yeni dönemin tarihi kavrayışına itirazlarının bir sebebi daha ortaya çıkar. Bu Güngör’ün (2003a

[1980]: 59) ifadesi ile “yeni cemiyet tipinin” belirlenmesi çalışmalarıdır. Bilindiği üzere pozitivist bir yaklaşımın ürünü olarak Türk Tarih Tezi ile Osmanlı egemenliğinin tarih içerisinde yoğrularak oluşturduğu kimlik yok sayılmakta (Behar, 1992: 201) Müslüman ve Osmanlı kimliklerinden sıyrılmış bir kimlik yaratılmak istenmektedir (Copeaux, 1998: 32). Muhafazakârlar ise yaratılmak istenilen seküler kültürlü yeni toplumun inşasında önemli rol oynayacak tarih çalışmalarına karşı olmuşlardır. Bu karşı oluş sadece tarih yaklaşımını eleştirmekle sınırlı değildir. Eylem düzeyinde de bir karşı çıkışın belirtileri Türk muhafazakâr düşüncesinde görülmektedir. Osman Turan’ın meslekten bir tarihçi olarak tüm eserlerine dağılan ilgisinin İslam ve Türk temalı olması, Güngör’ün meslekten tarihçi olmamasına karşın tarihe bu denli ilgi duyması bir tesadüf olmasa gerekir. Köymen’in (1990: 22) “ilmi araştırmaları ile fikri mücadelelerini birbirinden ayırmaya imkan yoktur” dediği Turan’ın ve meslekten Tarihçi olmasa da yazdığı “Tarihte Türkler” kitabıyla Güngör’ün Türklük ve İslam üzerine yoğunlaşarak, kendi toplum algılamalarına paralel bir tarih yazımı gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır.

Resmi tarih anlayışına karşı eleştirel tavrın Turan ve Güngör’e ait olduğunu belirtmek, eksik bilgi olacaktır. Meslekten tarihçi olmasa ve Güngör örneğinde görüldüğü gibi tarihle hariçten ilgilenmiş olmasalar da, bu anlayışın izlerini diğer muhafazakârlarda da görmek mümkündür. Bu ilginin aslında tarih yazımı ve öğretiminin, ulus kimliklerin yaratılmasında nasıl önemli bir araç olduğunun (Tekeli, 1998: 95) göstergesidir. Türk muhafazakâr düşünürlerinde yeni oluşturulan ulusun, kurgulanan seküler kültürün üretilmesine ve okullar aracılığı ile yeni neslin bu kültürle yetişmesine karşıdırlar. Başgil’in tarih tezi ve buna dayalı tarih eğitimini eleştirdiği şu satırlar da buna güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Daima siyasî mülâhaza ve endişelerle, mekteplerimizde yalnız din ve mâneviyat değil, bunun kadar milî mefahir ve mazi düşmanlığı yaratılmış ve memleket semaları altında asırlara kök salan, orta ve yakın zamanların Türk mefahir ve medeniyeti adeta tezyif edilmiştir. Mekteplerde okutulan imparatorluk devrimize ait resmî tarih kitapları, Türk milli mefahirine karşı açık büthandır. Buna mukabil, çok uzak mazilerin müphem karaltıları içinden gayri ilmî bir tahmin metodu ile çıkarılıp mektepte tarihî hakikat diye okutulan şeyler de sırf faraziyattır. Aynı resmî tarih kitapları serisinin son devre tahsis edilen kocaman kitabı ise, ilmî bakımdan, dört başı mamur tarihî bir romandır (Başgil, 1961: 89-90).

Tarih Tezine karşı oluşları elbette ki muhafazakâr düşünürlerin farklı bir batılılaşma programına sahip olmaları ile ilgilidir. Tarih tezinin de kendi batılılaşma programları ile uyuşmayan, ihtivası ve iddiası ile aşırıya kaçan Türk Tarih Tezi'ni ironik bir dille de eleştirmekten geri durmamışlardır. Bu ironik dilde aslında farklı bir batılılaşma programının ve baskın olana karşı oluşun ince bir iması da vardır.

Örneğin Turan; (2005a [1969]: 146) “[g]erçekten Batılılaşmak idealimiz öyle kuvvetli idi ki, Türklerin Avrupalılarla aynı ırktan bulunduğunu ispat ettik. Jeolojik bir inkılâp yaparak Avrupa'nın hudutlarını, Boğazlardan ve Kafkaslar'dan Toroslara kadar uzatabildik” diyerek bir tarihçi olarak gençlik yıllarında şahit olduğu Türk Tarih Tezi'ni ironik bir dille eleştirmekten kendini alıkoyamaz. Aynı şekilde Türk Tarih Tezi'nin aşırılıklarını eleştiren bir diğer isim de Güngör'dür. Turan gibi bu aşırılıkları eleştirisinde ironik bir dil vardır: “Bir Avrupalı ilim adamının söylediği şu söz o devrin fikir faaliyetini en veciz bir şekilde özetleyebilir: “Ben, insanların maymunlardan türediğini zannediyordum, ecdatlarımızın Türk olduğunu şimdi öğrendim”(Güngör 2003b [1966]: 300)”

Türk muhafazakârlarının Cumhuriyet Dönemi tarih anlayışına karşı geliştirdikleri tepkiler konusunda, son olarak en açık örneğini Mümtaz Turhan'da görebileceğimiz bir diğer özelliğine de işaret etmek gerekir. Turhan Cumhuriyet sonrası tarihi ele alışıta, eski rejim olarak kötülünen ve neredeyse tarihi, Cumhuriyet tarihi ile başlatılması olarak da ifadelendirilecek uygulamalara karşı çıkarken, tüm eleştiri oklarını Sol'a yönlendirerek yapar. Bu tavrın oluşmasında Türk Solu'nun, bir dönem modernleştirici irade ile eleştirel ve yol gösterici bir yakınlığı¹⁵ (Çulhaoğlu, 2004: 183) etkili olmuştur. Turhan,

¹⁵ Ayrıca eleştirilerini sola yönlendirme konusundaki tavırlarını 1960 sonrası Atatürk inkılâpçılığı ile Marksizmle girmiş olduğu etkileşimin neden olduğunu da görmek gerekir. Komünizm karşıtlığı yükselen Türk muhafazakârlığının kimliğinin inşasında Atatürk inkılâpçılığı, ya da devrimciliğinin etkileşim süreci Türk muhafazakâr düşüncesinin eleştirilerini sola yönlendirme de haklılaştırıcı sebepte sunmuştur. Kayalı'ya (2000: 177) göre böyle bir süreç 1960 yıllarının hemen başından itibaren başlar. Kayalı'ya göre 1961 anayasasının yarattığı görece özgürlük ortamında en belirgin olan, Atatürk inkılâpçılığı ya da devrimciliğinin Marksime dönüşme sürecidir. Bu durumun birden bire olmadığını da vurgulayan Kayalı bu dönemde iki farklı akımın ilginç bir sentezinin görüldüğünü; bu gelişmenin göstergeleri olarak da Çetin Altan'ın “Atatürk'ün Sosyal Görüşleri” kitabıyla aynı konuyu benzeri bir biçimde ele alan Fethi Naci'nin “Atatürk'ün Temel Görüşleri” isimli eserlerini belirtir. Yine aynı çerçevede Kayalı (2000: 178) Yön dergisinde Hilmi Özgen tarafından kaleme alınan yazılarla, Doğan Avcıoğlu'nun kullandığı “Türk Sosyalizmi” kavramını bu çerçevede düşünmemiz gerektiğini önerir.

bu çerçevede “tarih ve tarih şuurunun tahribi” başlığıyla Türk solu’na şu eleştirileri yönlendirmiştir:

Solcularca Türkiye’de zayıf düşürülmesine, mümkünse büsbütün tahrip edilmesine lüzum görülen kültür unsurlarından biriside tarih şuurudur. Görünüşte riyakâr ve aşırı bir Atatürkçülük gayreti içinde, bir taraftan Türk Tarihi, Kurtuluş Savaşı, inkılâplar veya Atatürkle başlatılmağa çalışılmış, böylece en az yedi asırlık Türkiye tarihi unutturulmaya uğraşmıştır. Diğer taraftan, bütün ferdi meziyet ve gayretleri bir tarafa bırakılsa bile bugün üzerinde yaşadığımız bu toprakları bize kazandırmış olan Fatih, Yavuz, Kanunî vesair tarihî büyük simalar, kahramanlar; çapulcular, haydutlar, eşkıyalar gibi gayet aşağılık küfürlerle küçük düşürülmeğe yeltenilmiş, tahkir ve tazyif edilmişlerdir (Turhan, 1965: 45).

Özetle; farklı bir batılılaşma modeli çerçevesinde Türk muhafazakâr düşünürleri, pozitivistin etkisiyle yeni bir toplumun inşası amacı taşıyan tarih anlayışına karşı olmuşlar, geçmişin bir birikim olduğu düşüncesiyle hareket ederek gelenekten kopuşu sorunsallaştırmışlar, yine geleneksel toplum tahayyülleri çerçevesinde alternatif bir tarih yazımına yönelmişlerdir. Bu çerçevedeki eleştirilerini bazen doğrudan bazen Türk soluna yönlendirerek yapmışlardır.

Muhafazakâr düşünürlerin Kemalist modernleşme anlayışının pratikteki uygulamalarına ilişkin eleştirileri, tarih yazımı ile sınırlı değildir. Türk muhafazakârları, Kemalist modernleşmenin tarih yazımına ve anlayışına gösterdikleri tepkinin daha fazlasını, dil konusunda yürütülen politikalara karşı göstermişlerdir. Bilindiği gibi, harf devrimi ve dilde tasfiyecilik, Kemalist modernleşme anlayışının temel politikalarındandır. Kemalist modernleşmenin dil konusundaki politikasının iki bileşeni, dilin sadeleştirilmesi ve yeni bir alfabenin kullanılması konuları, Tanzimat’tan beri Türk düşünce dünyasını meşgul eden bir konu olmuştur. Bu tartışmalardan, Arap alfabesinin öğreniminin zorluğu ve sembolik ifadesindeki karışıklığın yarattığı güçlükler nedeniyle Arap alfabesinden vazgeçmek ve halk dilinden uzaklaşmış merkezi bürokrasinin dilini sadeleştirilmek anlaşılıyordu. Kemalist modernleşmenin dil politikalarının, bu anlamları da içermiş olmakla birlikte, pozitivist etkiyle, aynı zamanda bir uygarlık değiştirme simgesi ve sorunu olarak da anlam kazanması (Katoğlu, 1997: 413) konumuz açısından önemlidir. Zira Türk muhafazakâr düşünürlerinin eleştirileri, aşağıda da gösterileceği gibi, bu son anlamı üzerine odaklanmıştır. Tarih anlayışında olduğu gibi, dildeki politikalar bir kopuş olarak bizzat muhafazakârları tedirgin ederken, seküler bir kültürün sembolik dili olarak muhafazakârlarca benimsenmemiştir.

Safa'nın "Türk İnkılâbına Bakışlar" (1997 [1938]: 99-100) isimli çalışmasında, Latin harflerinin kabulünü medeniyetçilikten, dilde tasfiyeciliği de milliyetçi inkılap hareketi olarak yorumlamış olmasına karşın, dilde sert bir devrim yapılmasına karşı olduğu rahatlıkla anlaşılabilir.¹⁶ Safa'nın eserlerinde, harf devrimine ve dildeki öztürkçeci çabalara karşı olduğu açıkça görülmektedir. O, dil konusundaki uygulamaları biraz da muhafazakârlara özgü bir itidallikle eleştirmeyi her zaman benimsemiş gözüktür. Türk düşüncesinde kaleme aldığı yazısında bu açıkça bellidir:

YERYÜZÜNDE BİR TEK MEMLEKET GÖSTERİLMEZ Kİ, ORADA
GENÇLER KAZARA MİLLİ KÜTÜPHANELERİNE GİRERLERSE, BİR TEK
ESER OKUYAMADAN ÇIKIP GİTSİNLER.

Böyle bir katliâm hiçbir memlekette ve hiçbir memleketin tarihinde yoktur.

Herhalde büyük milliyetçi Atatürk bugünkü neticeyi bilerek ve isteyerek Latin harflerini kabul ettirmemişti. Lâtin alfabesinin tatbik şekillerindeki ifrat ve hatâlar, aceleler, yanlış istikamet ve hareketler daha ziyade o zamanki maarif makamlarına ait olmalıdır. Hele lâtin harfleri tamamiyle yerleştikten sonra liselerimizde Arap harfleri okutulmasında hiçbir kânuni mahzur yoktu. Bugün de yoktur (Safa, 1959a: 2).

Safa, kaleme aldığı birçok çalışmasında dil devrimini konu edinmiş ve onunla ilgili sorunlara yer vermiştir. Onun vefatından sonra farklı gazete ve dergilerdeki yazılarının derlendiği "Osmanlıca Türkçe Uydurmaca" isimli kitaptaki yazılarının tümü bahsi geçen sorunlara ilişkindir. Onun bu eleştirilerinde önemli bir yer tutan konu, bir milletin hafızasının yitirilmesi olarak başlıklandırılabilir. Bu kapsamdaki eleştirileri, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki yazılarında bile açıktır. 1939'da Cumhuriyet gazetesinde kaleme aldığı bir yazısı da buna güzel bir örnektir. İlgili yazısında, İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinden hareketle orada tabiata ilişkin basılmış eserlerin kırk binden fazla olmasına karşın, Türkiye'de henüz Latin harfleri ile basılmış jeolojiye ait iki kitap hariç,

¹⁶ Örneğin N.Fazıl Kısakürek'in aktardığı anı, bu konuyu açıklığa kavuşturacak niteliktedir: Harf inkılâbının ilan edildiği ya da edilmek üzere olduğu günlerde, Bâbüâli'den sirkeciye doğru inerken soldaki İştaynburg birahanesinde, Peyami Safa, Mesut Cemil, Mustafa Şekip, Fikret Âdil, Burhan Ümit, Burunsuz Tevik ve Şeyh Nureddin gibi, tanınmış gazeteci yazar ve sanatçılar, o yıllarda genç şair diye şöhret kazanan Necip Fazıl'dan Bâbüâli hakkında yazdığı bir metni dinlemektedirler. Mustafa Şekip, "sen deha yolundasın, yürü!" deyince Peyami Safa atılır: "imtihanı kolay! Söyle Şair, Latin harflerine taraftar mısın? Tayyare piyangosu aldığın oluyor mu?" Afallayan şair "o da ne demek" diye sorunca Peyami Safa'nın verdiği cevap ilgi çekicidir: "bu benim deha şöyle dursun, sadece orta zekâyı ölçmek için icat ettiğim bir test... Bu iki suale "evet" diyen bence ahmaktır (Aktaran Ayvazoğlu, 1999: 103).

hiç kitabın bulunmadığını dile getirir ve kendi üslubu ile bu durumu değerlendirir: “[B]u gidişle, Lâtin harfli neslin istikbali üstüne tüylerimiz ürpererek kondurabileceğimiz en reel vasıf şudur: Korkunç!”(Safa, 1999j [1939]: 31-32).

Geçmiş eserlerin sadece kütüphane raflarında kalmasından ve yeni neslin bunlardan faydalanamamasından oldukça şikayetçidir. Yeni nesillerin, geçmişin birikiminden faydalanamamaları onu oldukça rahatsız etmektedir. Tercüman gazetesinde 1959 yılında kaleme aldığı bir yazısında, kendisinden Türk tarihi konusunda kaynak önermesini isteyen bir öğrenciye, önerebileceği en kapsamlı kitabının, eski alfabe ile basılı oluşu ve bunu öğrencinin okuyamayacağını bildirmiş olmasını, üzüntü ile anlatır. Harf devrimi ile yapılan şeyin aslında ne kadar yanlış olduğunu anlatmak ister. Türk tarihi ile önerebileceği iyi bir kaynağın, yeni nesil tarafından yabancı kalışına hayıflanır (Safa, 1978c [1959]: 143). Safa’nın, bu kopukluğu gidermede önerisi, harf devrimine tamamen karşı olmak şeklinde değildir. Safa, “tarihimizin, edebiyatımızın şaheserlerini ve kaynaklarını hakiki metinlerden okuma imkânını vermek için, bugün Edebiyat Fakültesinde öğretildiği gibi, liselerde de Arap harflerini öğretmek şart olduğuna kaniyim” diyerek (Safa, 1978d [1959]: 142) çözümü, iki harf sisteminin öğretilmesinde görür (Safa, 1978e [1958]: 147). Dönem dönem, Latin harfleri ile ilgili görüşlerinin yanlış anlaşılmasından da yakınır. Türk Dili dergisinde bu konuda, Safa’yı, Latin harflerinin yerine eski alfabeye dönülmesi taraftarı olarak anlatan bir mektubun yayınlanması üzerine, Milliyet’e çıkan yazısında bu konuya değinir. Onun bu hassasiyetini, inkılâpların yasa ile güvence altına alınmış olmasına da bağlamak gerekir.

Nesiller arasındaki uçurumu doldurmak için yeni harfleri atıp eskilerini kabul etmek şart değildir. Yapılacak daha birçok şeyler vardır ki, bunlardan birini bunlardan birini aynı derginin geçen sayısında Ağâh Sırrı Levend izah etti. Başak bir çâre de, üniversitelerimizdeki Arap harfleri öğretimini liselerde teşmil etmektir ki, bir çok yazılarımda bu teklifi ben ileri sürdüm. Latin harflerini atmayı hiçbir zaman düşünmüş ve yazmış değilim (Safa, 1999k [1958]: 216).

Dil konusunda diğer düşünürlere göre biraz daha fazla hassasiyet göstermiş isimlerden diğeri de A. Fuat Başgil’dir. Yazarın 1944 yılı’nda, daha sonra 1948 yılında “Türkçe Meselesi” adıyla kitaplaştırılmış olan makaleleri, İstanbul gazetesinde yayınlanmıştır.¹⁷

¹⁷ Başgil’in dil devrimi konusundaki bu eleştirel tavrını önemsek gerekir. Zira yine Başgil’in hatıralarından öğrendiğimiz kadarıyla üniversite hocalarının o dönem siyasete ilişkin yazı yazmaları,

Başgil (2006 [1966]: 44-45), bu makaleleri kaleme almasının amacını, dil alanına aşırı müdahalenin doğuracağı sosyal tehlikeleri, kuşakların arasında kopukluğu tarafsız bir şekilde gözler önüne sermek, şeklinde ifade etmiştir. Başgil (2005 [1990]: 148) diğer muhafazakârlar gibi, zaman algılamaları ile paralel olarak, dilin yaşayan bir varlık olduğu görüşündedir. Ona göre dil, durmadan kendini yeniler. Dil, bir milletin tarihinin biriktirdiği hafızasıdır.

Bir milletin dili, birinin yerine diğeri konulacak şekilde, bir kelime ve tâbir yığını değildir. Dil, asırlar içinde ve nesillerin hafızası içerisinde dövüle yoğrula yerleşmiş bir mânâ, his ve hayaldir. Kelime ve tâbir konuşmanın bir vâsıtasıdır. Asıl konuşulan mânâ, his ve hayal asırların sinesinde o derece birbiriyile kaynaşmıştır ki, kelimeyi atınca mânâ ve maksat da, his ve hayal de berâber gider. Bundan da nesiller arasında anlaşmazlık doğar. Millet birliği parçalanır (Başgil, 2005 [1990]: 149).

Safa ve Başgil örneğinde görüldüğü üzere, bir tarihsel hafıza olarak hem dilin kendi ruhu hem de bir birikimin taşıyıcısı olarak alışılmış dilin terki, Türk muhafazakârlarını endişelendirmektedir. Başgil de açıkça ifade edildiği gibi “millet birliğinin parçalanması” ile sonuçlanabilir, diyerek, dil devrimi ile uygulamaları eleştirilmektedir. Latin harflerinin kabulü ile bir kültürel kopuşun yaşanması değildir sadece onları endişelendiren. Aynı zamanda projeci bir mantık içeren “öztürkçecilik” olarak tanımlayabileceğimiz, Türkçe’deki yabancı kelimelerin yerine Türkçelerinin ikame edilmesi anlayışı da, Türk muhafazakârlarınca eleştirilir.

Örneğin Safa, yıllarca üyeliğini yaptığı Türk Dil Kurumu’nun yayınladığı bir çok eserle çok faydalı işler yapmasına karşın “öztürkçeci” tutumunda ısrar etmesini, kendisini bu kurumdan soğutan neden olarak açıklar. Öztürkçeci tutumunun da, mahiyetini bilmediği bir devrimcilikten geri kaldığını belirtir.

yasaktır. Baskın Kemalist modernleşmenin bir politikasına karşın dil konusunda eleştirel olmak aslında dil bilimiyle ilgisi olmayan açık bir tavrıdır. Yine bu durumun İsmet İnönü’yü rahatsız ettiği Başgil’in kaleme aldığı Hatıralar’ında bir not olarak geçer. Başgil’in aktardığına göre; İnönü bakanlar kurulu öncesi ilgili yazılarından dolayı dönemin maarif vekiline durumdan haberdar olup olmadığını sorar. Maarif vekili Hasan Âli Yücel siyasi ihtirasları nedeniyle davrandığını söylediği Başgil’e soruşturma açacağını belirtir. Adliye vekili Ali Rıza Türel ve İktisat vekili Ali Fuat Sirmen’in araya girip Hasan Ali Yücel’e katılmadıklarını belirtmeleri üzerine İnönü konuyu kapatarak gündeme geçer (Başgil, 2005 [1990]: 151-152; 2006 [1966]: 45-46)

Yazık ki bu güzel teşekkülün, beni kendisinden soğutan ve uzaklaştıran temelli bir kusuru vardır. Yeryüzünde katıksız dil olmadığını ve olamayacağını bilmemekten gelen bir % 100 öztürkçecilikte inat edip gider. Çünkü yıllarca yönetim kurulu üyeliğinde bulunduğum Türk Dil Kurumu, kendisine ilimden ziyade, sınırlarını çizmediği ve mahiyetini tayin etmediği bir devrimciliği kılavuz olarak tanımıştır. Atatürk'ümüzün de reddettiği bu yüzde yüzcülük peşinde kazanılan hayratı da berbat ettiğinin hâlâ farkında değildir. Osmanlıca'dır diye Türkçemizin iliklerine işlemiş, aydın, halk ve hattâ en bilgisiz köylü diline girmiş kelimelerin katliâmına devam eder (Safa, 1999m [1959]: 225).

Dil konusunda yürütülen politikalardan hoşnutsuzluğunu dile getiren bir diğer isimde Mümtaz Turhan'dır. Turhan (1965: 44), "kültür ve medeniyet ölçümüz" dediği dilin, Türkçeleştirilmek adına tahrip edildiğini belirtir. Bir tür proje ile yapma bir dilin oluşturulamayacağını vurgulamak ister. Uzun uzun dilin, milli kültürün en önemli unsurlarından biri olarak toplumda meydana gelen değişimle birlikte, kapsamlı ve tabii bir yolla kendini değiştireceği üzerinde durur. Toplumlarda kapsamlı kültürel değişmelerin, başka kültür veya medeniyetle karşılaşmalar sonuncunda, ona tabi olma ya da ondan büyük iktibaslar yapma durumunda olacağını belirtir. Turhan, (1964a [1954]: 72) bu yabancı medeniyet veya kültürle karşılaşma durumunda, oradan iktibas edilen soyut ya da somut kavramların daha benimsenmeden zaten dile gireceğini, bunların karşılığı bulunmazsa ya da bulmaya teşebbüs edilmezse, kelimelerin kısmen değiştirilerek ya da aynen kabul edilerek yerli kültüre mal edileceğini, uzunca anlatarak, dil konusunda asıl olanın serbest değişim olduğunu vurgular. Medeniyeti ve dili tamamıyla kendi eseri olan hiçbir milletin düşünülemediğini belirten Turhan bu izahtan sonra "ilmi hakikatlerin hilâfına ve inkılâbımızın zıddına olan bugünkü bu acayip bu anormal dil devrimini nasıl izah etmeli" diye sormaktadır (Turhan, 1964a [1954]: 73). Turhan'a göre, bunun iki yanıtı vardır. Bunlardan ilki, Tanzimatla başlayan dilde sadeleşme hareketidir ki bu, devrimcilerin uydurdukları kelimelerle bu çabadan ne kadar uzaklaştıklarını göstermektedir. İkincisi ise, Batı Medeniyeti karşısında bize dayatılan "aşağılık hissi"dir. Dil konusunda yapılanlar da bu hasta temayülün neticesidir. Turhan'ın ifadesi ile "mânasız, lüzumsuz yerlerde yenilik taasubu gösterirken en ehemmiyetli ve hayati noktalarda ayak diremiştir" (Turhan, 1964a [1954]: 75).

Güngör de, en az diğer muhafazakâr düşünürler kadar dil konusunda endişelidir. Güngör dil konusundaki hafıza ve birikim vurgusuyla tam bir muhafazakâr profil

çizmektedir. Ondaki temel endişe de binlerce yıllık birikimin, kültür hayatından tasfiye edilerek, tecrübe hazinesinden mahrum bırakılmasıdır. Dil konusunda ki modernleşme politikalarının, Türk kültür eserlerinin yabancı bir millet hakkında, yabancı bir dilde yazılmış eserler gibi gözükmeye neden olduğunu belirten Güngör, öztürkçecilik uygulamalarını da eleştirir. Bu eleştirisini kanıtlamak için, “modern Türkçenin mimarları arasında sayılan Reşat Nuri’yi bile sadeleştirerek okuyoruz” diyerek bu uygulamanın nasıl radikal bir boyut aldığını vurgulamaya çalışır (Güngör, 2005b [1982]: 53 -54).

Osman Turan da en az diğer muhafazakârlar kadar, dil devrimine ve onunla bağlantılı uygulamalara karşı olmuş, yazdığı makalelerde bunu dile getirmiştir. Turan da dilin zaman içerisinde yoğrularak gelişeceği fikrindedir. Dil devrimi ve sadeleştirme politikaları ile yapılanın bir “sunni dil” olduğunu belirtir ve ona karşı çıkar (Turan, 1954a: 104). Turan’a göre; kültürel ve ilmi gelişimin önündeki en büyük engel, dil devrimi ve uygulamalarıdır. Çünkü yapılanlar, hiçbir kaide ve nizam içermez (1959c: 38). Bu yüzden, Türk Yurdu’nda, bir dizi makaleyle (1954a; 1954b, 1954c) dil devrimi ve sadeleştirme hareketi ile yapılanların yanlışlığını, lengüistik olarak göstermeye çalışmıştır.

Görüldüğü üzere, Türk muhafazakâr düşünürleri, dil devrimine ve onun uzantısı olan dilde tasviyeciliğe şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkış, onların süreklilik algılamaları ile yakından ilgilidir. Tarih tezinde olduğu gibi, İslamla irtibatlı bir kültürden kopuşu da amaçlayan¹⁸ dil devrimi ve uygulamalarının, onları memnun etmesi zaten beklenemezdi. Yeni harflerin kabulünün anlamı, modern çağın gerektirdiği kültürün yaratılması ile ilgiliydi. Türkçe’den yabancı kelimelerin atılması ve Türkçe karşılıklarının bulunması çabası da bu amaca yönelikti (Çolak, 2004: 74). Bu manada, muhafazakâr düşünürlerin dil devrimi ve uygulamalarına karşı oluşlarını, kültürel kopuş üzerinden toplumu seküler bir kültürle kurmak isteyen projeye karşı olmak, şeklinde de anlamalıyız. Ayrıca yine bu çerçevede, yazılarında ulusal-seküler kültürün sembolik dili

¹⁸ Örneğin bu konuda Şerafettin Turan (1981: 17), dil devriminin Atatürk devrimlerinin ana eksenini oluşturan laiklik ilkesinin yerleşip güçlenmesine destek olduğunu belirtir. Bu çerçevede; Arapça öğretimine son verilmesini ise yarı kutsal bir dil sayılan Arapçanın üstünlüğünün yitirmesi olarak tanımlar.

haline gelen öztürkçe kelimeleri kullanmak yerine, süreklilik vurgularının tezahürü olarak, İslam ve imparatorluk kültürünün sembolü olan Osmanlıca ağırlıklı dili kullanmayı tercih etmelerini bireysel bir tavır olarak göz ardı etmemeliyiz.

Yukarıda örneklerini vermeye çalıştığımız metinler içerisinden de sezileceği gibi, Türk muhafazakârlarının dil konusunda eleştirel tavırları, din ve tarih bahsine göre daha keskin ve net olduğu görülebilir. Kanımızca bunun temel nedeni, Latin harflerinin kabulünden sonra öztürkçe uygulamalarının, daha sonra Mustafa Kemal tarafından da inkılâpların aşırı bir uygulaması olarak görülmesidir (Lewis, 1999: 252). Bu konu, düşünürlerce de farklı zamanlarda dile getirilmiştir. Özellikle “Güneş Dil Teorisi” ile birlikte tüm dillerin Türkçeden türemiş olma mantığından hareketle, Türkçeye yerleşmiş yabancı kelimelerin de tasfiye edilerek yerine yenilerinin konması işlemi gereksiz kaldığı (Başgil, 2005 [1990]: 143; Safa, 1999n [1938]: 21; 1999o [1942]: 118; 1978f [1959]: 139; Turan, 1980b: 153) sonucuna ulaşmışlardır. Bunun neticesi olarak da, dilde tavsiyecilerin kullandıkları kutsal zırhın aslında mevcut olmadığı (Güngör, 2005b [1982]: 50) fikrinden hareketle, eleştiri oklarını tek parti yönetimine ve Sol’a yönlendirmişlerdir. Örneğin Başgil; öztürkçecilikte kendini bulan aşırılıklar konusunda tek parti yönetimini ve İsmet İnönü’yü hedef seçmiştir.

İnönü iktidâra gelince, oda Atatürkvâri işler yapmak istedi. Fakat yapılacak işler yapılmıştı. Bir nevî aşağılık duygusuyla, büyük iş başarmak sevdâsına kapılan İnönü dil meselesine sarıldı ve bu meseleyi yeniden ele aldı. Atatürk’ün bu işi başaramamış olduğunu sanarak, atalar mîrasını dilimizi harap ve perişan bir hale koydu. Dilde yok yere ihdas edilen bugünkü anarşi, en az yüz sene sürer, sanırım. Yâni Türk tefekkür hayatı yüz seneden evvel yoluna girmez. İnönü’nün bu tahrip yolundaki maşası maâlesef Hasan Âli Yücel oldu (Başgil, 2005 [1990]: 143).

Yazılarında Latin harflerinin kabulünü eleştir(e)meyen düşünürler, bu eleştirilerini aynı anlama gelecek şekilde öztürkçe uygulamalarında göstermişlerdir. Her ne kadar onlar “Güneş Dil Teorisi”ni dilde tavsiyecileri geri plana itmek için yapılmış taktik bir manevra olarak görmüşlerse de, tarihsel şartlar içerisinde bunun, bir abartı olduğu fikri daha tutarlı gözükmektedir (Lewis,1999: 252; Zurcher, 1989: 55).

Dil konusundaki bu tutumları, Türk muhafazakârlarının genel karakteristiği ile de ilgilidir. Zira muhafazakâr düşünürlerin genel tercihi, meşruluk kaynağı olarak

Kemalizm’le birebir yüz yüze gelememek şeklindedir. Diğer taraftan üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da, tarihin sürekliliği içerisinde Cumhuriyet Dönemi batılılaşma çabalarının zaruretten kaynaklandığı, anlayışı ile örtüşmektedir. Muhafazakâr düşünürler böylelikle teoriye dayanmayan bir modelin şartların gereğine göre kendini yenileyeceği konusunda umutlarını korumakta ve Kemalist modernleşmeyi bir anlamda kabullenmenin bir kapısını aralamaktadırlar. Diğer taraftan, muhafazakâr düşünürler, şartların gereğinden doğan ve M. Kemal’in önderlik ettiği bu batılılaşma çabaları hatalarını gördükçe bunlardan vazgeçen bir ruha sahip olduğunu ima ederek farklı batılılaşma modelleri içerisinde kendi yaklaşımlarını ön plana çıkarmaya çalışmaktadırlar. Bunun nedeni ise açıktır. Muhafazakârlar Kemalizmi tarihi süreç içerisinde ideolojileştiren ve onun ilkelerine uyulup uyulmadığı görevini kendinde görerek bir iktidar alanı oluşturmuş olan merkezin elitleri karşısında, kendi konumlarını güçlendirmek istemektedirler.

Türk muhafazakârların baskın modernleşme anlayışının epistemolojisi bağlamında din konusunda yürüttüğü politikalara da karşı olmuşlardır. Kemalizm’in din konusundaki politikaları, laiklik uygulamaları ile açığa çıkar. Bu nedenledir ki, din politikalarına karşı oluş genellikle laiklik ilkesini sorgulamalarından geçmiştir. Muhafazakârların laiklik uygulamalarına itirazlarının gerisinde, epistemolojik algılamalarının yattığını görmek gerekir. Turan (2005a [1969]: 147), laiklik eleştirisinde “laiklik, dinden daha mukaddes bir müessese olmuştu” derken aslında Mardin’in (1997b: 232) “sivil din” olarak adlandırdığı laiklik uygulamasına dikkat çeker. “Sivil din” den kastedilen, laiklik politikasının devlet eliyle sekülerleştirme politikasına dönüşmüş halidir. Bu sekülerleştirme programı, toplumun, devlet tarafından biçimlendirilmesinde ona, yeni kültürel normlar dayatması anlamına gelir. Böylelikle bu kültürel normların, yasaklanan dinin ve ona dayalı ahlakın yerini doldurması istenir (Erdoğan, 1995: 191). Bu yaklaşım, Türkiye’de uygulamaya konulan laiklik anlayışının belirgin bir özelliği olmuş, en azından bir dönem, laiklik, bir tür alternatif din olarak uygulanmıştır (Türküne, 1990: 40).

Bu uygulama elbette ki, kaynağını Cumhuriyet modernleşmesine şeklini veren pozitivistten alır. Pozitivistin kurucusu A. Comte’nin düşüncesinde insanlık tarihi

teolojik metafizik ve pozitif evreye ayrılır. Bu evreler, kendi özelliği ile ilgili olarak inanç ve örgütlenme sistemine sahiptirler ve pozitif evreye hâkim olan inanç, bilimdir. Köker'in de iddia ettiği gibi, Kemalizm'in çağdaşlık anlayışı da “hayatta en hakiki mürşid ilimdir” düşüncesine dayalıdır. Laiklikten, bu çerçevede, İslami inanç sisteminin yerine bilimsel inanç ve örgütlenme sisteminin anlamını kazanması beklenmiştir (Köker, 2000: 168).

Türk muhafazakâr düşünürleri, din politikası arkasındaki bu epistemolojik dayanağın farkındadırlar. Örneğin Güngör (1980 [1975]: 168), modernleşme çabasında olan devletlerin, din konusunda görüşlerinin pozitivist ideallerden uzaklaşmadığını belirtir. Bize, İkinci Meşrutiyet evresinin aydınlarının, batıda yaygın olan felsefi ve sosyolojik görüşleri benimsediğini belirten Güngör, 19. yüzyıl Batı düşüncesinde Hıristiyanlığın karşısına yeni bir din konduğunu, Auguste Comte'nin pozitivist bir dinin esaslarını kurmaya çalıştığından bahseder. Comte'den sonra etkili olan bir diğer isim Durkheim olduğunu belirtir. Onların görüşlerinin, dinin devrini tamamlamış olması ve modern cemiyetlerin ahlakı, dine değil ilme dayanacağı şeklinde özetlenebileceğini bizde de batıcı aydınların bu görüşleri benimsediklerini belirtir (Güngör: 1980 [1975]: 170). İlerleyen cümlelerde bu yaklaşımın aslında büyük bir yanlış olduğu, Batıda dinin yerinin doldurulamazlığının bir felaketle sonuçlandığı eleştirisi, Güngör'ün din konusundaki görüşlerini tamamlar:

Comte ilmin dünyayı sefaletten ve barbarlıktan kurtaracağına, insanların sarsılan dinî inançları yüzünden tatminsiz kalan manevî açlığına da cevap vereceğine inanıyordu. Sonraki tarihlerde onun rasyonalist dediği cemiyetler barbarlığın en müthiş örneklerini verdiler (Güngör, 1980 [1975]: 171).

Pozitivizm kaynaklı dini değerlendirişin yanlış olduğunu ispat etmeye çalışan bir diğer isim de Başgil olmuştur. A. F. Başgil “Din ve Laiklik” isimli çalışmasında birinci kısmı buna ayırmıştır. Dine karşı gösterilen olumsuz tavrın kökeninde, pozitivist din hakkındaki önermesinin olduğunu bilincindedir. Kitabının önsözünde, dine ve dindarlara karşı hakarete bulunanlardan “biraz düzgünce konuşanları” diye isimlendirdiklerinin fikirlerinden bahseder. Başgil'e göre (1979 [1954]: 10) onların görüşü: “[D]evrimiz müsbet ilim ve teknik devridir. Bugün yalnız ilim konuşmalı, din denilen efsane ve esatir yığını, tarihe gömülmemelidir” şeklinde özetlenebilir. Bu ifadeden de anlaşılacağı

üzere, Başgil, Kemalist modernleşmenin din alanındaki politikalarının A. Comte'nin üç hal yasasına dayandığının bilincindedir. Bu yüzden Başgil (1979 [1954]: 23-63), eserin birinci bölümünde maddeci anlayışları ve onların nerede yanılmış olduklarını ispata koyulur. Bu ispat sırasında inançtan yana olduğu oldukça açıktır. Ama hiçbir zaman “akıl”dan vazgeçmez. Çünkü insanlığın faydasını; ilimle dini, madde ile manayı birleştirmekte görür. Bu çerçevede ilim maddenin esrarını açıklar, din ise ruh ve mananın esrarını öğretir (Başgil, 1952a: 21).

Muhafazakârların din konusunda üzerinde durdukları bir diğer nokta da, dinin, akılla ve bilimle çatışmadığıdır. Mesailerinin çoğunu bu konuya ayırdıklarını görmek mümkündür. Özellikle Safa'nın birçok çalışmasının konusu, bilim ve din konularının çatışmayacağını göstermeye ilişkindir (1999a [1959]:14; 1999b [1960]: 16; 1999c [1959]:18; 1999d [1958]: 1999e [1961]: 22; 1999f [1950]: 36; 1999g [1958]: 37). Bu konuya mesai harcayan sadece Safa değildir. Başgil de (1979 [1954]: 231-248) ilim ve din arasında herhangi bir çatışmanın olamayacağını iddia eder. O, “ehli sünnet mezhebi”nde “[a]kıl ile din tearuz ettikte, akıl tercih ve din tevil olunur” hükmünün esas olduğunu, bu yüzden dinle ilim arasında bir uyumsuzluk olduğunda ilmin yolunun tutulacağını belirterek, ilim-din çatışması gibi bir çatışmanın olamayacağını dile getirir. Onlar için ilimle, akılla din çelişmez. Fakat tam da bu noktada, daha makro bir sorunla yüzleşmekten kendilerini alıkoyamazlar. Bu, Türk düşüncesini uzun zamandır işgal eden gelen konusu “İslam mani-i terakkimidir” tartışmasıdır. Bu noktada Kemalist modernleşmenin, din politikaları karşısında eleştirel tavrı konusundan biraz uzaklaşma pahasına geniş bir parantez açılmalıdır. Zira bu, Türk muhafazakârlığının bir taraftan bütün olarak kavranması diğer taraftan mantıksal iç tutarlılığını sorgulanması noktasında önem arz etmektedir.

Bu aslında pozitivism kaynaklı İslama karşı ileri sürülen iddiaların temellendirdiği bir tartışmadır. Cündioğlu'nun da (2004: 51) ileri sürdüğü gibi, çoğu eserde isim belirtilmiş olmasa da bu tartışmaların asıl kaynağı, 1883 yılında J. Ernest Renan tarafından Sorbornne'de “İslam ve Bilim” adıyla verilen konferans olmuştur. Renan'ın kısaca İslamın bilimle bağdaşmadığı ve ilerlemeye engel olduğu şeklindeki fikirleri, genelde İslam coğrafyasındaki tartışmaların çerçevesini belirlediği gibi, muhafazakâr

düşünürlerinde İslam konusundaki tartışmalarının gündemini belirlemiştir. Türk muhafazakâr düşünürleri, yukarıda da gösterildiği gibi, din ve bilim/akıl arasında bir uyumsuzluğun olmadığını ısrarla göstermeye çalışmışlardır. Bunu dayanak göstererek, “İslam Mani-i terakkidir” şeklinde ifade edilen ikinci iddianın cevabını vermeye çalışmışlardır. Yalnız ikinci iddiaya verilecek cevap, birincisine göre daha karmaşıktır. Temel olarak Renan’ın, 18. yüzyıl sonunda ileri sürdüğü “İslam mani-i terakkidir” tezi, Türk muhafazakârlarınca kabul edilebilir tez değildir. Fakat, Batı medeniyetinden geri kalınmışlığın bir sebebi olarak din/islam görülebilir mi? konusunda durum, biraz ayrıntıya inmemizi gerekli kılmaktadır. Zira Türk muhafazakâr düşünürlerinin (Baltacıoğlu hariç) hepsinin ağız birliği etmişçesine, İslamın ilerlemeye engel olmadığı ve bu yüzden dinde reform tartışmalarını reddettikleri görülmektedir. Örneğin Turhan (1959b: 18), İslam’ın, ilerleme önündeki cehaletin sembolü haline getirildiğini, bundan da, dinde reform yaparak kurtulunabileceği bir durum olmadığını belirtir.

Yüzeysel olarak bu fikirlerinden, modernleşme karşısında İslamla bir yüzleşme içerisine girmeyecekleri ve Renan’ın tezlerini kestirmeden reddettikleri düşünülebilir. Fakat ayrıntıda durum farklıdır. Onlar, reform kelimesinin sevimsizliğinden bahseder ve bunu reddederler. Fakat onların bu itirazının kaynağı başkadır. Reform kavramına itiraz etme nedenlerinin ilki, reform kelimesinin devletin ya da resmi ideolojinin “din projesi”nin mahiyeti ile ilgilidir. Güngör’ün (2005b [1982]: 94) ifadesi ile devletin “dini ortadan kaldırmak yerine, kafalarındaki yeni Türkiye şemasına uydurmak üzere bazı değişiklikler yapmayı düşünmüş olmaları”nın, “dinde reform” olarak anılması onların bu kavrama neden soğuk baktıklarının en önemli nedenidir.¹⁹ Bu nedendir ki Güngör (2005a [1981]: 8), kelimenin sevimsizliğinden kurtulmak için “reform” yerine Arapların kullandığı gibi “ıslah” kelimesinin kullanılmasını önerir. Kavramın kullanılmasında oldukça hasastır. İslami gelenek içerisinde de dinde yenileşme hareketleri olduğunu, bunun amacının yanlış yorumların ayıklanarak İslamın özüne dönüş amacı taşıdıklarını

¹⁹ Örneğin Güngör Cumhuriyetin ilk yıllarında dine yapılmak istenilen müdahaleyi, dini ıslah beyannamesi tartışmalarına gönderme yaparak şu şekilde dile getirir: Bir dinin mensupları ancak kendi otoriterlerinden -din âlimleri, müftüler, tarikat büyükleri, ilh.- gelen sese kulak veririler, bunların dışında yapılan her teklif fuzulî müdahale manasına gelir. Kaldı ki, bizde din reformcusu olmak isteyenlerin dindar oldukları bile pek şüphelidir. İbadet dilinin değişmesini, camilere sıra ve iskemle konmasını, cami içinde musiki icrâ edilmesini isteyenlerin hiç biri de- tamamen serbest oldukları halde- böyle bir ibadeti şahsen yapmış değildir. Sûreleri Türkçe okuyarak namaz kılan bir reform meraklısına rastlanmamıştır, iskemle üzerinde namaz kılan da yoktur (Güngör, 1980: 186-187; aynı yönde görüşleri için Güngör, 1966: 4).

(Güngör, 2005a [1981]: 8) özellikle belirterek dinde reform kelimesinin çağrıştırdığı olumsuz anlamdan uzaklaşmak ister. Muhafazakâr düşünürler, aynı zamanda inandıkları dinin naslarına bağlıdırlar ve İslamın, kıyamete kadar bozulmadan devam eden son din inancını, samimiyetle benimsemişlerdir. Hıristiyanlık dinin tarihsel sürecindeki bozulmasına karşı Hıristiyanlığın reforme edilmesi ve farklı mezheplerin buradan türemiş olması, Türk Muhafazakârlarının reform kelimesini benimseyememelerinin bir diğer nedenidir. Zira reform bozulmuş olanı çağrıştırmaktadır, İslam içinse böyle bir şey söz konusu olamaz. Örneğin Başgil şu sözleri bu yaklaşımlarını açıkça kanıtlar:

İslamiyet gerek akideleri ve gerek amelî hükümleriyle Peygamber tarafından nasıl tâlim edildi ve gösterildiyse, hiç bir şekil değiştirmeden, on dört asra yakın bir zamandan beri devam edip gelmektedir. İslâmiyetin ne itikadiyatında, ne de amelîyatında (déforme) olmuş bir cihet yoktur ki (réforme) olması bahis mevzuu olabilsin (Başgil, 1979 [1954]: 272).

Onların bu itirazlarına karşın, pozitivist paradigmanın baskısı altında din, ilerlemeye mani midir? Sorusu etrafında İslamla bir yüzleşme içerisine girmek istediklerini ya da Güngör örneğinde olduğu gibi açıkça girdiğini görebiliriz. Güngör, İslamı konu edindiği iki önemli çalışmasında (2004; 2005a) açıkça modernleşme ekseninde İslamla bir yüzleşmeye koyulur. “İslam Tasavvufunun Meseleleri” çalışmasında, İslam tasavvufu içerisinde öz kaynaklardan gelmeyen etki üzerinde durur. Bunu belirtirken çok dikkatli davranır. Tespitini yaparken, İslam tasavvufu içerisindeki yabancı tesirlerin, İslamın kendi kaynakları içerisinde asimile edildiğini fakat bunun her zaman başarılı olmadığını belirtir.²⁰ Bazı modernist İslamcılar gibi tasavvuf karşıtı olmadığı eserinde oldukça açıktır. Eserinde uzunca tasavvufun sosyal organizasyonlar olarak tarih boyunca hangi misyonlar üzerinde önemli işler üstlendiğinden bahseder. Güngör (Güngör 2004 [1982]: 179-180) tasavvufun dinin formal yönün haricinde manevi ihtiyaçları da karşılama potansiyeli ile her zaman ilgi çektiğini ve sorun anlarında çözümün tasavvuftan geleceği düşünüldüğünü belirtir. Fakat Güngör tarihte gerçekten birçok konuda çözüm olmasına rağmen günün sorunlarına yönelik olarak tasavvufun çözüm üretemeyeceğini belirtir. Tasavvuf bireysel mistik tecrübeye dönük bir iştir. Günün sorunlarını çözebilmek için

²⁰ Güngör bu konuda eserinde tutarlı davranmamıştır. Eserin 42. sayfasında İslam Tasavvufu içerisinde yabancı tesirlerin bulunduğunu fakat bunların İslamın kendi kaynakları içerisinde asimile edildiklerini ama yinede tam bir başarı ile bunun gerçekleştirilemediğini ifade ederken, dini ıslah konusuna girmekte, eserin ilerleyen sayfalarında “tasavvufun dinin hudutlarını zorladığı zamanlar olmuştur; fakat İslam cemaatinin hayret verici gücü sayesinde eğrilerin doğrultulduğuna, bütün sapma teşebbüslerinin çizgi dâhiline sokulduğuna şahit oluyoruz demektedir.

ise akılı ön plana çıkarmak gerekir²¹ (Güngör 2004 [1982]: 182). Akılın ön plana çıkarılması demek, tasavvufta büyük çapta meyil edildiği gibi geleneğin tekrarı değil yeni şartların yeniden yorumlanması demek olan “içtihat kapısının²²” açık kabul edilmesidir.²³

Burada görüldüğü üzere Güngör İslamın aslında akıl yolu ile tekrar yorumlanması gerekliliği üzerinde durmaktadır. İçtihat kapısının açık olduğu ve bunun, akıl yolu ile gerçekleştirilebileceği fikrindedir. Aynı fikre diğer muhafazakârlar da katılmaktadırlar. Safa’ya (1978a: 216) göre “içtihat kapısı daima açıktır ve açık olmalıdır.” Başgil de (1958: 50) içtihat kapısının açık olduğu konusunda diğer muhafazakâr düşünürler ile hemfikridir. Başgil’in (1979 [1954]: 234) ifadesi ile “zamanların değişmesi ile, hükümlerin de değişeceği inkar olunamaz. Aksi takdirde din insana aklının ermediği hattâ kabul etmediği bir iş teklif etmiş olur ki, böyle bir teklif, İslamî esaslara kat’i olarak aykırıdır.”

Türk muhafazakâr düşünürlerinin İslamda reform konusunda, geleneksel İslami kurallar çerçevesinde kalmaya özen göstermişler bu çerçevede de Başgil’in ifade ettiği gibi (1978: 245), “akıl ile nakli ve ilim ile dini barıştırmak” istemişlerdir. Burada normalmiş gibi görünse de, kendileri ile tezada düştükleri bir durum aslında ortaya çıkmaktadır. İslami literatürün de müsaade ettiği çerçevede günün şartlarına göre İslamın hükümlerinin yeniden yorumlanabileceği savunusunda geleneksel İslam içerisinde bir yer bulsalar da bu düşüncelerinde “günün şartları”nın ne anlama geldiği çok açık

²¹ Bir başka yazısında ele aldığı gibi Güngör, ilmi ve iktisadi gelişmeyi engelleyici rolü olarak tasavvufu görmektedir. Tasavvufun, günün sorunlarını çözmeye dünyadan ve onun nimetlerinden uzaklaşarak gerçek hakikati bulma yolunun doğru bir tercih olmayacağı konusunu, incitmeden anlatmak gayretindedir (Güngör, 2003e [1984]: 92).

²² Sade bir tanımlama yapılacak olursa içtihat sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tabi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanmasıdır. İçtihat kapısının kapalı olup olmadığı konusunda farklı görüşler çatışma halinde olsa da bu ifadeden kısaca şu anlaşılmalıdır. Mezheplerin teşekkülü ve fıkıhların kitap haline getirilmesiyle birlikte içtihadın anlamının daraldığı ve mevcut bir araya toplanmış eserlerin/hükümlerin tatbikinden ibaret hale gelmesidir. 9. yüzyılın ortalarına kadar içtihat hususunda bir kısıtlama bulunmazken bu tarihten itibaren sadece önceki müçtehitlerin içtihat ehliyetine sahip oldukları yönünde yaygınlaşmaya başlayan anlayış 10. yüzyılın başlarından itibaren genel bir kabule dönüşmüş ve bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır. Bu husus literatürde “içtihat kapısının kapanması” tabiriyle ifade edilir (Apaydın, 2000: 442).

²³ Güngör’ün, İslam ve modernleşme konusunda akılı ön plana çıkarmak istediği şeklinde bir yoruma ulaşmak mümkündür. Fakat onun hakikatin kavranmasında, akıla olduğu kadar sezgiye de önem verdiği daha önce değindiğimiz gibi açıktır. Burada vurgulamak istediğimiz ise Güngör’ün günün şartlarını yorumlamada geleneğin tekrarını değil, akıl yolu ile İslama yeni yorumlar getirilmesi konusundaki tavrıdır.

değildir. Yazılarında anlaşıldığı kadarıyla, ayrı ve farklı bir medeniyet vurgusuna rağmen “modern olanın” baskısı altında oldukları anlaşılmaktadır. Safa’nın “regaip ve yılbaşı geceleri” üzerine yazdığı yazıda modern olanın dayattığı eğlence kültürünü İslamı olan bir güne yorumlayarak çözmek istemesinde bu açıkça görülebilir. Safa’ya göre, eğer insanlar eğlenmek istiyorlarsa “aslında bir müsamaha dini olan İslamiyeti, Kur’an hükümlerinin sert ve kaba tefsirleriyle soğuk ve cazibesiz bir din haline getirmekten sakınalım” (Safa, 1999t [1959]: 59) diyerek modern olanın baskısı altında olduğunu deşifre etmektedir.

Yine aynı şekilde, Güngör’ün “İslamın Bugünkü Meseleleri”nde de aynı sorunun var olduğunu görmemiz mümkündür. Bu tutumu İslam literatüründe, dinde yenileşme hareketi içerisinde ikiye ayırdığı ve aşırı muhafazakârlar ve reformcular, dediği iki yorumu birleştirme çabasında belirgindir. Aşırı muhafazakârların da aslında modern yorumlar getirmek istediği gerçeği tespitinden hareket eden Güngör (2005a [1981]: 200), buna karşın yaşanan hayatı esas alan bir reformcu kesimin varlığından bahseder. Onların da reformdan anladığı İslamın kusurlu olduğu ve onu düzeltme ihtiyacı olduğu eleştirisidir. Her iki akımı birleştirmeye çalışır. Fakat burada da “modern olanın” baskısı altına doğru ifade ile kabulü ile hareket ettiği oldukça açıktır.

Şurası muhakkak ki islam’a modern yorumlar getirilmesi gerektiği konusunda en aşırı muhafazakârlara kadar herkes ittifak etmektedir. Herkes biliyor ki İslâm dünyası bugün modern ülkelerdeki siyasi, idari ve sosyal organizasyonun uzun zaman dışında kalmıştır; şimdi o organizasyona intibak etmek lüzûmunu duyuyorsa, sahip olduğu inanç sistemi ile yaşadığı hayat arasında uygunluk sağlayacak içtihatlar ihtiyacı vardır (Güngör 2005a [1981]: 201).

Diğer düşünürlerden bir adım daha ileri giden Güngör (1980 [1975]: 184) ve Turan, (2005b [1964]: 100-101) faiz konusunda da, yeni bir yorum yapılarak artık hile yolu ile zaten Müslümanların gündelik yaşamlarına giren bir durumun meşru hale gelmesini savunur. Teolojik tartışmada durduğu yeri tespitte kalmak konumuz açısından uzun bir çabayı gerektirmektedir. Fakat faiz uygulamasını reddeden geleneksel bir yoruma karşılık, faizin kabulüne dönük bir çabanın, Batının hâkim ekonomik modelinin ya da değerinin meşrulaştırılması gibi bir algılama doğurduğu burada gözden kaçmamalıdır. Bu da aslında Türk muhafazakâr düşüncesinin baştan beri kendi kültürel değerlerine sadık kalarak bir yeni yol tutma çabalarında tezada düştüklerinin göstergesidir. Doğru

ifadeyle bu, onların açıkça iddia etmeseler de özgünlük iddialarını zedelemiş gözükmektedir.

Ayrıca bu konunun, Türk muhafazakâr düşüncesi bakımından bir paradoks teşkil ettiği belirtilmelidir. Geri kalma noktasında dinin rolü üzerine düşüncelerinin, İslamın kendisinin değil tarih içerisinde yanlış yorumlanması ve yaşanışı noktasına odaklandığı açıktır. Bu da aslında onların, tarihin birikimin bir kuvvet olarak algılanması konusundaki katı sayılabilecek tutumları ile çelişmektedir. İslamın yaşam tarzının bir kuvvet olarak değil zaaf olarak kabul edilmesi, Türk muhafazakâr düşüncesinin bütünlüğü ile çelişen yönüdür. Batı medeniyeti karşısında, kültür konusunda farklılık ve üstünlük vurgusu bu noktada boşa çıkmaktadır. Bu düşülen çelişkiye rağmen, dinde reform konusunda müdahaleci bir değişimden, kendiliğinden bir sürecin dinin kendi kaynaklarından yola çıkarak başarılması konusundaki entelektüel çabaları ve tutumlarının, değişim karşısındaki tavırları ile oldukça uyumlu olduğu belirterek, din ve reform bahsine son verebiliriz.

3) KÜLTÜREL SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİMİN SONUÇLARI HAKKINDA KAYGI: BUHRANLAR VE YOK OLMA KORKUSU

Aydınlanmacı akıldan ve pozitivismden aldığı ilhamla yeni bir toplum kurmayı hedefleyen Kemalist modernleşme, bu çerçevede yürütmeye koyduğu tarih, dil ve din konusundaki projelerle Türk muhafazakârlarının tepkisini çekmiştir. Türk muhafazakârları bir taraftan Kemalist modernleşmeyi epistemolojik olarak yanlışlamaya çalışmış, öte taraftan uygulamaya koyduğu projelerin yaratacağı sorunlara değinerek karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkışlarının temelinde “kültürün sürekliliği” fikri oldukça açıktır. Onların bu kültürel süreklilik iddialarını basitçe dindarlıktan türemiş bir gelenekçilik ya da sadece bir gelenekçilik olarak mı adlandırılmalıdır? Bu soruya verilecek yanıt Türk muhafazakâr düşüncesinin belirlenmesinde bize yardımcı olacaktır. Zira Benetton’unda (1991: 114) hatırlattığı gibi Muhafazakârlar gelenekçidirler fakat her gelenekçi muhafazakâr değildir. Mannheim da muhafazakârlığın ve gelenekçiliğin birbirinden farklı olduğunun altını çizmektedir. Ona göre az ya da çok evrensel bir özelliği olan bir muhafazakârlık ile tarihsel sosyal şartlardan türemiş bir başka muhafazakârlık vardır. Mannheim bunlardan ilkinin “doğal muhafazakârlık” olarak

ikincisini ise “modern muhafazakârlık” olarak tanımlamaktadır. Mannheim’a göre “doğal muhafazakârlığın”, “gelenekçilik” olarak tanımlanması daha uygundur ve gelenekçilik durağan bir hayata tutunma eğilimidir. Bu eğilim her yerde vardır ve evrenseldir. Bu içgüdüsel gelenekçilik önceden tasarlanmış değişime karşı tepkilidir (Mannheim, 1966: 94-95). Bu hali ile gelenekçilik psikolojik bir yaklaşımdır, muhafazakârlık kendine özgü niteliği olan bilinçli bir düşüncedir (Mannheim, 1966: 99). Türk muhafazakâr düşünürleri bu çerçevede bilinçli gelenekçilerdir. Diğer bir deyişle soyut aklın haricinde, birikimin de bir bilgi kaynağı olduğu kanısına sahiptirler. Cumhuriyet Dönemi ile birlikte Osmanlı geçmişinden kopulmasına itirazlarında bu oldukça açıktır. Ayrıca Güngör’ün (1980 [1975]: 78) Osmanlı Devleti’nin kuruluşu için, onu önceleyen tarihi bir prova olarak görmesi buna güzel bir örnektir. Yine dil konusunda özellikle Latin alfabesine geçilmesi ile birlikte kaygılandıkları en temel nokta binlerce yıllık bir birikimden faydalanmayacağı üzerine kuruludur.

Muhafazakârların sürekliliğe dolayısıyla geleneğe salt gelenek olarak bakmadıkları, bir birikim kaynağı olarak görmeleri önemlidir. Çünkü muhafazakâr düşünce bir görüşe göre, birbirine bağlı üç ana tema üzerine inşa edilmiştir. Bu temaların ilki ve en önemlisi geleneğe atfedilen önemdir (Quinton, 1993: 244-245). Bu noktada, gelenek ve muhafazakâr düşüncenin yerine değinmişken büyük bir parantez açarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu’na değinmeli, onun diğer muhafazakâr isimlerden ayrı kalan özgün yönünü ve muhafazakâr düşünce ile olan bağını değerlendirmeliyiz. Zira çalışmamızda, eserlerini inceleme kapsamına aldığımız Baltacıoğlu, birçok noktada ele alınan diğer muhafazakâr düşünürler ile farklı bir noktada durmuş olsa da gelenek konusu çerçevesinde Türk muhafazakârlığı ile uyum içerisindedir. Baltacıoğlu’nun, Türk muhafazakâr düşüncesindeki bu özgün konumunu anlamak için onun fikirlerine biraz yakından bakmak gerekir.²⁴

Kemalist modernleşme eleştirisi içerisinde dil, din, tarih konularına değinirken Baltacıoğlu’ndan örnekler verilmemiştir. Çünkü Baltacıoğlu, bu konularda “resmi

²⁴ Baltacıoğlu’nun kendine özgü bu konumundan dolayı, çalışma boyunca Baltacıoğlu’nun diğer muhafazakâr düşünürlerle ayrı düştüğü yerler üzerinde özellikle durulmamış, daha ziyade ele alınan düşünürlerin/yazarların ortak paydalarına odaklanılmıştır.

ideolojinin gölgesinde”²⁵ kalmayı tercih etmiş bir isim olarak, Türk Muhafazakâr düşünürlerinden farklı bir duruş sergilemiştir. Yukarıda eserlerinden kısa alıntılara da yer vererek aktardığımız gibi, çok partili siyasal hayatta, sağ siyasete ruh veren muhafazakâr düşünürlerin, Kemalist modernleşme projelerine yönelik eleştirileri olmuştur. Baltacıoğlu ise bu noktada diğer düşünürlerden oldukça farklı bir konuma sahiptir. Örneğin dil devrimi konusunda diğer tüm muhafazakâr düşünürler ittifak halinde buna karşıyken Baltacıoğlu dil devrimini benimsemiştir (Baltacıoğlu, 1950b: 2-8; 1965: 1-2; 1950a: 2; 1954a: 96-98; 1994e [1942]: 70-73). Baltacıoğlu’nun, dil devrimini benimsemiş olması yukarıda da belirttiğimiz gibi, resmi ideolojinin gölgesindedir. O, Cumhuriyet öncesine de sarkan dilde sadeleştirme çabalarını örnek göstererek, halkın anlayacağı bir dilin kullanılmasından yanadır. Fakat diğer muhafazakâr düşünürlerin de katılacağı bu yaklaşımdan hareketle Baltacıoğlu, hem yazı pratiğinde hem de kısmen muğlâklaşan fikirlerinde dil devrimi taraftarı olarak gözükür (1967: 30; 1966a: 76-80)²⁶ Yine Baltacıoğlu’nun, diğer muhafazakârlarca ittifak halinde eleştirdikleri “Köy Enstitüleri” konusunda, farklı bir yerde olduğu görülür. O, bir eğitimci gözüyle, kendisinin ileri sürdüğü içtimai mektep anlayışı prensipleri çerçevesinde,²⁷ Köy Enstitülerini desteklemekte ya da eleştirmektedir (Baltacıoğlu, 1951: 2; 1970: 2; 1968a: 2).

²⁵ Burada resmi ideolojinin gölgesinde kavramından ne kastettiğimizi şu şekilde belirtebiliriz. Baltacıoğlu Cumhuriyet’in ilk kuruluş yıllarında batılılaşmayı benimsemiş fakat farklı epistemolojik kaynaktan beslenmekle, Kemalist modernleşmeye yön veren merkezin elitlerinden ayrı düşmüştür. Serbest Fırka’nın kurulması çalışmalarında bulunması ile birlikte merkezin elitlerince de batılılaşma konusunda samimiyetinden şüphe edilen Baltacıoğlu farklı batılılaşma anlayışı ile iyice merkezin dışında kalmıştır. Fakat onun Türk sağ ve sol siyasal hattını belirlediğini düşündüğümüz konulardaki fikirleri ne tam resmi ideolojinin vaaz ettiği noktada ne de Türk sağının algıladığı noktada olmuştur. Örneğin, dilde reformu diğer muhafazakârlarında reddetmeyeceği şekli ile köklerini Cumhuriyet öncesinde dilde sadeleşme hareketi olarak algıladığını belirtmesine karşın abartılı öztürkçe uygulamalarına karşı olmaması hatta bizzat kendi yazılarında bunu kullanması buna güzel bir örnek teşkil eder. Din konusunda da yaptığı farksızdır. İlk dönemde devletin din yerine yeni bir ahlaki sistem kurulmasını önerdiği yıllarda (hatta tüm fikir hayatı boyunca) din’in toplumsal hayatta nasıl önemli bir rol oynadığı bu yüzden asla vazgeçilemeyecek alanlarda saymasına karşın, hala Türk Sağının temsilcilerinin devletin dine müdahalesinde kullandığı bir argüman olan “Dini İslah Beyanamesi’nin” hazırlayıcısı olması; devletin İslamın siyasallaşmasına karşı açıkça geliştirilmeye çalışılan “resmi din”e Aleviliğin mevcut haliyle yetirince karşılık verebileceği düşüncesine (Aktay, 1999: 76) ön ayak oluşu (Baltacıoğlu, 1966b, 1966c, 1966d, 1966e, 1966f, 1966g) gösterilebilir. Öyle ki onun ayrıkçı yanı diğer tüm fikirlerinde izlerini görmek mümkündür. Sonuç itibarı ile anlatmak istediğimiz tam resmi olan bir görüş olmasa da onun gölgesinden çıkmayan ayrılmayan düşünceleridir.

²⁶ Ayrıca Yeni Adam’da isimsiz olarak yayınlanmış ama üslubunda Baltacıoğlu’na ait olduğunu düşündüğümüz şu yazısına bakılabilir: Yeni Adam, “Devirmsiz Dil Evrimi Olur Mu?” *Yeni Adam*, Sayı 781, 1966:1.

²⁷ Baltacıoğlu, “İçtimai Mektep” (1932), “Rüyamdaki Okullar” (1944) isimli çalışmalarında geliştirdiği ve adına “İçtimai Mektep” dediği pedagoji tezini beş prensibi üzerinde durur. Bunlar sırasıyla, eğitim

Bu farklı duruş, onu diğer muhafazakâr düşünürlerle birlikte ele alamayacağımız gibi bir kaniya götürebilir. Buna ayrıca muhafazakâr düşünürlerin sağ siyaset içerisinde yer edinmiş olmasına karşın, Tek Partili Dönem’de milletvekilliği yaptığı CHP’den ayrılmamış olması,²⁸ resmi ideolojiye fikren olduğu kadar fiilen de yakın durmasını²⁹ eklediğimizde Baltacıoğlu ve Türk muhafazakâr düşüncesi ilişkisi oldukça sorunlu hale gelmektedir.

Onun tüm bu farklılığına rağmen, Türk muhafazakârlığı ile ilişkilendirilebilecek noktası, geleneğe yaptığı vurgusudur. Bir diğer deyişle “ananecilik” görüşü onun muhafazakârlık anlayışının da sınırlarını belirlemektedir (Özman, 2006: 193). Baltacıoğlu, “ulusların doğmaları da ölmeleri de gelenekleri ile olur” (Baltacıoğlu, 1967: 12) der. Geçmişin, kuvvet vereceği fikrini savunur (Baltacıoğlu, 1994f [1942]:

sosyal bir şahsiyet vermelidir (şahsiyet prensibi), eğitim belirli bir muhitte verilebilir (muhit prensibi), eğitim sosyal çalışma ile verilebilir (travay prensibi), eğitimin eseri sosyal bir randıman olmalıdır (randıman prensibi), eğitim sosyal yaşama alıştırmalıdır (inisiyasyon prensibi). Bu ilkelere en fazla yaklaşan okulların Köy Enstitülerinin olduğunu belirten Baltacıoğlu, Köy Enstitülerini bu ilkeler doğrultusunda desteklemiş ve bu çerçevede eleştiriye tabi tutmuştur.

²⁸ Eğer bir karşılaşma yapmamız gerekirse 1950’de CHP’den P.Safa’nın da aday olduğu fakat seçilemediğini hatırlatmalıyız. Hatta Safa’nın CHP ile bağı bununla sınırlı kalmamıştır. CHP’ye yakınlığı ile bilinen Ulus gazetesinde 1949-53 yıllarında yazmıştır. Her ne kadar derleme kitaplarında bu yazılarının neredeyse hiçbiri yer almamışsa da keskin bir DP eleştirisi yaptığı görülür. Fakat buna rağmen zaman içerisinde DP ile yollarının kesiştiğini söyleyebiliriz. Hatta Vecdi Bürün’e göre 27 Mayıs darbesi öncesinde Menderes Safa’nın yöneteceği ve yönlendireceği bir gazetenin çıkartılmasını istemiş, bunun için Ankara’ya giderek başbakanla birkaç kez görüşmüştür. Bu proje 27 Mayıs darbesi nedeniyle gerçekleşmemiştir (Aktaran Ayvazoğlu, 1999: 472). Safa’nın Ulus Gazetesinde DP yönelik eleştirileri için bkz. Peyami, Safa, “Muhalefete Geçerken”, *Ulus*, 19.5.1950b; Peyami, Safa, “Niçin Mi Halk Partisi?”, *Ulus*, 8.5.1950c; Peyami, Safa, “İnkâr Politikası”, *Ulus*, 3.6.1950d; Peyami, Safa, “Millet Pişman”, *Ulus*, 8.6.1950e; Peyami, Safa, “Ümit Fabrikası”, *Ulus*, 21.9.1950f; Peyami, Safa, “Antidemokratik Hükümet”, *Ulus*, 25.11.1950g; Peyami, Safa, “Bizimki ve Ötekiler”, 21.6. 1950h; Peyami, Safa, “Adam Nerede”, *Ulus*, 8.11.1950i; Ayrıca aynı yönde “Server Bedi” takma adlı yazıları için bkz: Server Bedi, “İbret Levhaları-En Kestirmesi-Hürriyet ve Husumet-Rüzgar Gibi”, *Ulus*, 21.8.1949a; Server Bedi, “Mevsimsiz ve Ölçsüz-Gazeteci Menderes- Marmara ve Hürriyet Safası-Allaha Şükür”, *Ulus*, 11.9.1949b.

²⁹ Fikren ve fiilen yakın durmasından kastımız yukarda da belirttiğimiz gibi Baltacıoğlu’nun fikirlerin tam resmi ideoloji ile örtüşmesine de onun gölgesinde bir yerde olduğudur. Fiilen yakın durmasını ise birkaç gözlemimize dayandırarak belirtebiliriz. Onun bazı eserlerinin Genel Kurmay Basımevi tarafından basılmış olmasını gösterebiliriz. Örneğin “Türk Milliyeti” isimli bir çalışması baskı yeri Genel Kurmay Başkanlığı Basım evi olarak geçmektedir. Öte taraftan “Yeni Adam” dergisi taramalarını yürütürken 1970’lerde derginin baskı ve kağıt kalitesinin artmasına ilişkin görebildiğimiz tek korelasyonun, Türkiye İş Bankası’nın reklamlarının olduğu anlaşılmaktadır. Genel Kurmayın resmi ideolojiye eleştirel bakışları değil bizzat ona yakın olanla ilgilendiği herkesin malumudur. İş Bankası’nın CHP ile bağının olduğu gerçeğinden hareket edecek olursak Baltacıoğlu’nun konumuna ilişkin kısıtlı da olsa bize bilgi sunmaktadır. Ayrıca onun 1978’e kadar neredeyse siyasi tarihin 80 darbesi hariç, tüm önemli gelişmelere şahitlik etmesi ve bu çalkantılarda neredeyse hiç taraf belli edecek siyasi yorumun yer almaması gözlemimizde diğer iki tespit ile birlikte düşünülmelidir.

107). Milleti, gelenek³⁰ birliği olarak tanımlar (Baltacıoğlu, 1950c: 2; 1973b: 21; 1954b: 403; 1969: 2). Geleneklerin, kamunun bilinç altına bir kez yerleştikten sonra toplumlari kovalayan kolektif kalıtlar olduğunun altını çizer (Baltacıoğlu, 1967: 7-8). Geleneğe bu denli vurgu yapan ve tüm çalışmalarında Ziya Gökalp'in "hars ve medeniyet" ayrımına sadık kalan Baltacıoğlu, kültüre ilişkin her şeyi korumak ve geçmişin kuvvet vereceği görüşünden hareketle kültürel sürekliliği savunur. Kültür konusunda Batıdan alacak şeyimizin olmadığını, hatta onların bizden alacakları şeylerin olduğunu dile getirerek (Baltacıoğlu, 1968b: 3; Yeni Adam, 1968³¹:1), kültür konusunda tavizsiz yaklaşımını sürdürür. Onun tiyatrodaki, karagözde, müzikte, bahçede hep Türki doğru demesindeki temel espri de bu noktada gizlidir. Bergsoncu bir yaklaşımla Cumhuriyetin ilk yıllarında Türk modernleşmesinin baskın kanadının dışında kalmış ve muhafazakâr modernlik savunusu yapmış Baltacıoğlu, yukarıda değinilen tüm farklı duruşuna rağmen, en genel çerçevede geleneğe yaptığı vurguyla Türk sağ siyasetini etkilemiş figür olarak değerlendirilmelidir.

Bu değerlendirmede onun, Türk sağında popüler bir isim olmadığı gibi³² bir eleştiri ile hatta hiç tanınmadığı ileri sürülebilecektir. Fakat onun resmi ideolojinin gölgesinde bir muhafazakâr figür de olsa dini milliyetin temel değerlerini içersinde sayan görüşü ve diğer figürler üzerinde gelenekçilik anlamındaki dolaylı dolaysız etkisi bağlamında, Türk sağını etkileyen isimler içersinde ele almak gerekir. Safa ile yıllarca süren arkadaşlık ilişkileri, Türk Düşüncesi dergisinde yazıları ve dönem dönem Safa'nın, Baltacıoğlu'na ve onun fikirlerine binaen yazdığı köşe yazıları, bizlere bunu³³

³⁰ Baltacıoğlu, kültür ile geleneğin birbirine karıştırılmaması üzerinde durur. Kültür denilen şey, sosyal tipten diğer tipe değişiklik gösteren değer yargılarıdır. Oysa birde sosyal tipten tipe değişmeyen değer yargıları vardır. Bunlara gelenek adını verir. Mitler, masallar, mimik, dilin ekleri, melodiler, bezeme motifleri birere gelenektir. Gelenek, Toplumların bel kemiğidir. Gelenekler bazen varlıklarını tarih öncesinden, toplumların doğum çağından alır, kamunun bilinçaltına yerleşir ve sosyal tipten tipe farklılık göstermeden tarih boyunca kalıtsal olarak kendini yeni nesillere devreder.

³¹ Yazı yeni Adam imzalı çıkmış olsa da Üslubundan Baltacıoğlu'nun yazmış olduğu rahatlıkla anlaşılır.

³² Safi (2005: 318) AKP'nin "muhafazakâr demokrat" kimliğini konu edindiği çalışmasında, "Muhafazakâr demokrat" kimliğin fikri ve siyasi temellerini araştırmak için anket uygulamasını seçmiştir. Anket uygulamasının örneğini AKP'li Milletvekilleri, Belediye Başkanları ve Parti İl Başkanları'nın oluşturmaktadır. Ankete katılanların "aşağıdaki yazarlardan hangilerinin fikirlerini kendinize daha yakın buluyorsunuz? Sorusuna verdikleri yanıt bu konuda manidardır. Zira ankete yanıt verenlerden hiçbirisi İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun fikirlerini kendisine yakın bulmamıştır.

³³ Örneğin Safa'nın 1945 yılında Büyük Doğu dergisinde çıkan "Türk Olmak Şartı" başlıklı makalesi Baltacıoğlu'nun gelenekçi yaklaşımının en açık ifadesi olan "Türki Doğru" çalışması ile aynı teze sahiptir. Yine 1954c'de Milliyet'te çıkan "Biraz Daha Türk Olalım" isimli makalesinde Türklük Baltacıoğlu'nun tanımladığı gibi gelenekle özdeştir. Ayrıca iki yazar arasındaki etkileşimi görmek için

göstermektedir. Bununla birlikte bu gelenek birliği konusunda, Gökâlçî tutumu ile de diğêr muhafazakârlarla rahatlıkça örtüşebilmektedir.³⁴

Diğêr taraftan onun fikirlerinin, Türk muhafazakâr düşüncesinin ön tarihi olan Cumhuriyetin ilk yıllarında daha anlamlı olduğunu belirtmekte fayda var. Zira Cumhuriyetin ilk yıllarında muhafazakâr düşünürler, Kemalist modernleşmeye, yön vermeye, içeriğini belirlemeye çalışmışlardır. Çok partili hayata geçişle birlikte, bu çabalarına, sağ siyasete fikri malzeme üretme de eklenmiştir. Siyasetle kurulan bu ilişkide, muhafazakârlığın ön tarihinde ön plana çıkan ve felsefî bir arka plana dayandırılmaya çalışılan gelenekçilik, çoğu zaman, iki kutuplu dünya düzeninin de siyasi alanda yarattığı katı polemikçi atmosferde, eleştirel siyaset dilinin gerisine düşmüştür. Gelenekçilik fikri ile muhafazakâr düşüncede anlamlı olan Baltacıoğlu'nun konumunun belirlenmesindeki güçlüklerden birisi de budur. Tekrar pahasına belirtirsek Baltacıoğlu genel olarak Türk muhafazakârlığı içerisinde değerlendirilebilir. Zira Türk muhafazakârlarının, Kemalist modernleşmeye ve zaman içerisinde resmi ideoloji haline alan formuna karşıtlıklarını belirleyen “yok olma korkusu” ve “kültürel sürekliliğin devamı” düşünceleridir. Bu noktada, gerek gelenekçiliği gerek Türk muhafazakâr düşünürleri ile olan etkileşimi bağlamında Baltacıoğlu, bir muhafazakâr figür olarak yerini alır.³⁵

Gerek Baltacıoğlu'nun gelenekçiliği gerekse diğêr muhafazakâr düşünürlerin dil ve tarih özelliinde kültürel kopuşa gösterdikleri tepkinin kaynağı olarak gelenekçilik, bir birikim olarak geleneğin önemi üzerine odaklıdır. Bir diğêr deyişle onların geleneğe sarılışı, Aydınlanma sonrası şematik olarak bir tarafa geleneğin ve cehaletin diğêr tarafa rasyonalite ve bilimsel bilginin konduğu (Shils, 2003: 103) yaklaşıma bir itirazdır. Safa'nın aşağıda alıntılanan ifadeleri bu itirazı oldukça iyi resmeder.

bkz: Peyami, Safa, “Baltacıoğlu'nun Konferansı”, *Milliyet*, 23.2.1956d; Peyami, Safa, “Yeni Adam”, *Ulus*, 19.10.1949c.

³⁴ Örneğin Turhan'dan aktaracağımız şu cümle Baltacıoğlu'nun gelenek ve milli kültür konusunda çalışmalarının tek cümlelik özeti gibidir: “İleri, medeni bir millet haline gelebilmemiz, ilim, fikir ve sanat sahalarında yaratıcı faaliyetlerde bulunabilmemiz her şeyden evvel umumi, müşterek ve milli kültüre sahip olmamıza bağlı bulunmaktadır (Turhan, 1955: 511).”

³⁵ Ayrıca Baltacıoğlu'nun üzerine yapılacak ayrıntılı bir çalışmanın, resmi ideoloji ve onun eleştirisi etrafında kendini inşa eden Türk Muhafazakâr düşünce içerisindeki her iki yana da ayak basan özgün konumu ile Baltacıoğlu'nun 1980 sonrası Aydınlar Ocağı örneğinde ve yakın zamanda kızıl elma ittifakı olarak adlandırılan oluşumda olduğu gibi, resmi ideoloji ve muhafazakâr düşünce arası ilişkiyi kavramada bize bir anahtar sunabileceği tarafımızdan düşünülmektedir.

“Her şuurlu varlık, hâfıza vasıtasıyla kendi kendini unutmaktan kurtulur ve kendini tanır; itiyadları (alışkanlıkları) vasiyasıyla kendi kendini tanır ve unutmaktan kurtulur; itiyadları vasıtasıyla kendi kendini tesis eder ve varlık kategorileri arasındaki yerine yerleştirir. Fertler için hâfıza ve itiyad ne ise, cemiyetler için tarih ve gelenek odur.” (Safa’nın 1959b: 1).

Geleneği bir süreklilik anlamında önemseyen muhafazakârlar, batılılaşma sürecinde, Cumhuriyet Dönemi ile yaşanan kopuştan hiç hoşlanmamışlardır. Bu hoşnutsuzluklarının bir yüzünü geleneğin cehaletle bir sayılması oluşturmuşken öbür yüzünü gelenekten kopuşun toplumsal düzeni bozacağı, “içtimai buhranlara” yol açacağı korkusu oluşturmuştur. Toplumı önceleyen bir düşünce olarak, geleneğin kopuşundan endişe etmesiyle muhafazakâr karakteristiğinin iki yüzünü gördüğümüz bu kaygılarında Türk muhafazakârları eleştirmekle kalmamışlardır. Kemalist modernleşmenin getirdiği sekülerleştirici etkiden hoşnut olmayan ve bunun toplumsal sıkıntılara sebep olacağını belirten muhafazakârlar, kendilerine, toplumu bir arada tutacak değerlerin inşası bakımından rol biçmişlerdir. Onlara göre, buhranlarla mücadele, manevi bir kalkınmayı gerektirmektedir. Manevi kalkınma ise cemiyetin seçkin fikir zümresinden doğar ve bütün buhranlarımızda aydınının mesuliyet payı büyüktür (Safa 1999r [1958]: 170). Aynı kaygı Turhan’da da mevcuttur. “Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri” isimli kitabında, kültürel sürekliliğin sağlanacağı bir “içtimai terbiye” önerir. Bu nevi bir terbiyeden kastı; “bütün cemiyete şamil, umumi istikrarlı bir nizamın, bir kültürün tesisi” dir (Turhan, 1964a [1954]: 53).

Bu noktada muhafazakâr düşünürler, Kemalizm’in önerdiği sekülerleştirmeye karşı geliştirdikleri eleştirel tavrın yanında, kendi düşüncelerindeki toplumun “içtimai terbiye”sini oluşturmaya gayret ederler. Turan’ın akademik çalışmalarında alternatif bir okuma tarzı olarak resmi tarihin karşısında, Türklerin İslamla irtibatlı tarihine yönelişi buna güzel bir örnek teşkil eder. Alternatif tarih yazıcılığını önemli kılan, kendi ifadesi ile (Turan 2005c [1969]: 9) tarihi “kültür ve şuur kaynağı” olarak görüyor olmasıdır. Bu bir arayıştır. İmparatorluk zamanından kalan, meşruluk aracının din olduğu ve buna tarihsel olarak uyum sağlamış hatta ilk karşılaşmalarında bile buna hazır olan bir toplumsal yapının ve bu yapıyla uyumlu devlet anlayışının devamı istenir. Turan, tarih kitaplarında, tek tanrılı dine inanan Türklerin, İslama geçmelerinin nasıl ve kolay

olduğunu anlatır. Bu geçiştten sonra kendi birikimleri ile İslamın onlara kattığını birleştiren Türklerin nasıl büyük bir devlet olduğunu anlatmaya koyulur. Binlerce yıllık tarihi birikim içerisinde gelinen nokta, bir muhafazakâr olarak Turan, için iç açıcı değildir fakat o gene de ümitlidir. Kendi ifadesi ile bunu şöyle dile getirir:

Esasen zengin tarihî mirasa, kültür hazinelerine ve yüksek hasletlere sahip milletimizin az bir emekle millî hayatıyet ve mefkûresini muhafaza edeceğinden ve sarsılan “Milli Nizâm”mını sağlam temeller ve madde-rûh muvazenesi üzerine kurarak medeniyet yolunu açacağından ve eski kudretini kazanacağından şüpheye hiç gerek yoktur” (Turan, 2005c [1969]: 15).

Güngör de yine aynı şekilde, kültür konusunda kendi üzerine düşen görevi yapmaktadır. Bir tarihçi olmamasına rağmen, değişik yerlerde vurgulandığı gibi “Tarihte Türkler” kitabını kaleme almış o da Turan’ın yapmak istediği bir şuur olarak tarihi daha doğru bir ifade ile bütünlüklü bir Türk tarihini vermeye çalışmıştır. Yine kültürel inşada, Güngör’ün bir başka çabası “Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik” eserinde görülmektedir. Değişim konusunda fikirlerine yukarıda yer verdiğimiz Güngör, bilindiği üzere Kemalist modernleşmeye karşıdır. Hocası Mümtaz Turhan gibi kültürün serbest etkileşimle değişmesinden yanadır. Eserinin ilk bölümlerinde de bu konu üzerinde durur. Toplumun ayakta tutan örf ve adetlerin planlanarak ve akıl yoluyla değiştirilemeyeceğini özellikle vurgular (Güngör, 2003a [1980]: 98-99). Kültürün projeci bir mantıkla planlanarak değiştirilemeyeceğini, bu şekilde davranmanın toplumda sıkıntılar doğuracağını anlattığı bölümlerden sonra “milli karakter” başlıklı bölümde, Türklere ait milli bir karakterin olup olamayacağı tartışması yapar. Güngör milli karakterin tespitinin iki şekilde yapılabileceğini belirtir. Bunlardan ilki yaşayan toplum üzerinde yapılacak bir araştırmayken diğeri ise geleneksel kültür üzerine bir tarihi araştırmadır. Güngör ilk yöntemin yani yaşayan toplum üzerinde yapılacak bir araştırmanın milli karaktere ilişkin doğru sonuçlar vermeyeceğini çünkü, dil ve din konusunda olduğu gibi gelenekten kopulduğunu ve gerçek milli kültürü göstermeyeceğini belirtir. İkinci yolun daha uygun olduğunu düşünen Güngör, bu çalışmalarda doğru sonuçların Tanzimat’a yani resmen batılılaşma hareketinin başlamasına kadar” götürülmüş bir çalışmanın vereceğini belirtir. (Güngör, 2003a [1980]: 127). Yönelindiği tarihten de anlaşılacağı üzere gelenekten kopuşu sorunsallaştıran Güngör, ardından bir tür geleneğin sürdürülmesi sorunu olarak gördüğü milli karakterin profilini çizer (Güngör, 2003a [1980]: 130-160). Bu profilde yani Türk

milletin karakterinde dinin nasıl önemli bir fonksiyonu olduğu üzerinde özellikle durur. Bu din konusuna vurgusunda siyasal kurumları olarak değil ama toplumsal dokusu bakımından geleneğin devam etmesi taraftarı olduğu oldukça açıktır.

Burada çizilen ideal karakter örneğinde de olduğu gibi, muhafazakâr düşünce, Kemalist modernleşme anlayışı karşısında alternatif batılılaşma olduğu gibi alternatif bir proje olduğu (Taşkın, 2007: 61) da ileri sürülebilir. Zira onlar, geleneğin sürekliliğini savundukları oranda, bir tür gelenek inşası da yaparlar. Fakat gelenek sorununun paradoksal olarak kesintiye uğradığı zaman, meşruiyet krizine girdikten sonra gündeme geldiği hatırlanmalıdır. Formüle edilmeyen, anlam yüklenmeyen bir gelenek, ideolojik olarak bir anlam ifade etmeyecektir. Bu manada Türk muhafazakârları, geleneği formüle etmektedirler. Fakat onların bu projeci tutumları, Kemalizm’de olduğu gibi, Aydınlatma düşüncesinin akla tanıdığı iyimser rolle ilgili değildir. Yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, Türk muhafazakârları, saf aklın gerçekliği kavrayamayacağı fikrinden hareket ederler. Onlar, saf akılla tutulan yolun insanlığa gerçek mutluluğu getirmeyeceğini, Batı’nın yaşadığı sosyal çalkantılarla açıklamaya çalışırlar. Bu çerçevede kısmen de olsa bir projecilik ihtiva etmesi normal karşılanmalıdır. Zira bu konu sonu gelmeyecek bir tartışmanın da kapısını aralamaktadır. Kılıçbay’ın (1998: 24) hatırlattığı gibi, her siyasal duruş, düşünüş “plastik” (yapma) olma zorunluluğundan dolayı mutlaka bir toplum mühendisliğidir. Ve yine her siyaset, bugünü şekillendireyim derken geçmişi şekillendirmekte ve buradan hareketle, bugünün şekillendirme taleplerine meşruiyet kazanmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, projeciliği eleştirirken ileri sürdükleri ile muhafazakârlığı da aklın iyimser rolüne inanan bir projecilikle birbirine karıştırmamak gerekir. Her ne kadar bu sava da itiraz yükseltilebilecekse de, bu konunun ne kadar tartışmalı olduğuna dair, Oakeshott’un, Hayek hakkındaki onunda bir tür projeci olduğunu ileri sürdüğü iddiası hatırlanmalıdır. Bilindiği gibi, önemli bir muhafazakâr düşünür olarak Oakeshott’un entelektüel hayatı boyunca en büyük hasmı, rasyonalist plancılar diğer bir deyişle projeci yaklaşım olmuştur. Hayek ise bu bakımdan, yani projeciliğe karşı olmakla muhafazakârların aşikar bir müttefiki olmuş ya da bu vurgusu yüzünden ismi

hep muhafazakârlarla anılmıştır.³⁶ Fakat Oakeshott “Rationalism in Politics” isimli çalışmasında, Hayek’in “Kölelik Yolu” isimli eseri hakkındaki şu iddiası, siyasette projecilik ya da plancılığa ilişkin sonu gelmez bir tartışma olduğunun en güzel kanıtıdır: “Her türlü planlamaya karşı olan bir planın, kendi karşıtından daha iyi olması mümkündür; fakat kendisi de aynı tarz siyasete dâhildir” (Oakeshott, 1987: 38).

Türk muhafazakâr düşünürleri, sadece Kemalist modernleşme anlayışının dayandığı epistemolojiyi ve buna dayalı politikaları eleştirmekle kalmamışlardır. Değişimin doğru ifade ile hızlı ve zora dayalı bir değişimin getireceği sorunlardan da kaygılanmışlardır. Onların bu kaygıları, Batı muhafazakâr düşüncesinin doğuşunda etkili olan, Sanayi Devrimi sonrasında şekillenen yeni toplumsal yapıda, muhafazakârların önem verdiği değerlerin tahrip olması karşısında duydukları endişeye benzer. Bu benzerliği, hızlı değişimin getireceği yabancılaşma ve geleneksel toplumun yapısının sarsılması olarak anlamak gerekir. Zira Türk muhafazakâr düşünürleri teknolojik ilerlemeden, dolayısıyla ekonomik modernleşmeden yanadırlar.

Bu çerçevede “mecburi değişim” karşısında, serbest bir değişim modelinden yana olan Türk muhafazakârlarının temel endişelerinin başında, bu değişim siyaseti ile birlikte meydana gelecek olan “buhran”lar gelir. Fikirlerinde, pozitivist epistemoloji kaynaklı Kemalist modernleşmenin özellikle kültürel alana ilişkin ani ve zoraki değişim baskısı karşısında toplumda, istikrarın bozulacağı kaygısı oldukça hâkimdir. Turan’ın aşağıdaki satırları bu kaygıyı güzel örneklemektedir.

Avrupalı olmak hevesi ile girişilen, hep “ilericilik” hesabına yapıldığı iddia olunan bu “devrimcilik” hareketlerinin, tarih, dil, edebiyat ve bütün san’at ve kültür unsurlarını tahrip etmesi, ilmi ve millî gayretlere göre kurulmayan tahsil ve terbiye müesseselerinin de bu havaya uygun bulunması artık Türkiye’de fikir ve san’at kısırlığı ve anarşisi yaratması, hattâ maddi buhranların patlak vermesi mukadder idi (Turan, 2005b [1964]: 146).

Başgıl de Turan’la aynı fikirdedir. Kemalist modernleşme projesi ile birlikte yürütülen tarih, dil ve kültür politikalarını içeren materyallerin, hâlâ okullarda okutuluyor olmasının “inançsızlık” ve “idealsizlik” sistemi yarattığı ve böyle giderse başımıza

³⁶ Örneğin Reader, (1997) çalışmasında muhafazakâr düşüncenin kurucu ismi olan Burke ile Hayek’in, toplumun doğası, sosyal meselelerde insan aklının rolü hakkındaki benzer görüşlerinden dolayı aynı siyasal geleneğin temsilcisi olduklarını iddia eder.

tarihi bir felaketin geleceği (Başgil, 1961: 91) uyarısında bulunmaktadır. Türk muhafazakârlarınca aslında “cemiyetimizin bir buhran içerisinde bulunduğu muhakkaktır”. Zira “[u]zun, yıpratıcı ve ızdıraplı bir Batılılaşma hareketi Türkiye’ye bazı şeyler getirmiş, fakat bunda başarılı olunamamıştır” (Güngör, 2005b [1982]: 11). Safa’nın benzetmesiyle bu gidişimiz, yolunu şaşırılmış ve freni kopmuş bir otobüsün bir yokuştan aşağı süratle inerken yolcuların sorduğu bir telaşla, uyanık zekâlara nereye gidiyoruz sorusunu sordurmaktadır (Safa, 1999ö [1956]: 240). Burada ki alıntılanan satırlarından da rahatlıkla anlaşıldığı gibi düşünürler, tipik bir muhafazakâr kaygı içerisinde dirler. Onların bu endişelerinde muhafazakâr düşüncenin belirgin karakteristiği olan toplumu önceleyen tutumu, hızlı değişim karşısında toplumsal istikrarın bozulacağı kaygısıyla kendini göstermektedir.

Bu kaygılarına zemin oluşturan bir diğer neden ise hakim batılılaşma çabasının seküler bir toplum yaratma gayreti içerisinde olmasıdır. Çünkü ele aldığımız düşünürler muhafazakâr bir tavırla toplum için kutsal olanın gerekliliğine (Nispet, 1990: 114) inanmakta ya da daha doğru bir ifade ile dinin toplumun düzeninde vazgeçilemez bir özellik olduğunu (Scruton, 1991: 27) düşünmektedirler. Örneğin Safa değişimle birlikte geleceğini düşündükleri buhranların siyasi ve iktisadi olmaktan öte manevi ve ahlaki olduğunu vurgular. Bu kaygısında Safa yalnız değildir. Neredeyse aynı cümlelerle Başgil de (1960a: 135), yaşanan buhranın ne siyasi ne iktisadi olduğunu, gerçekte ahlaki bir buhran yaşandığını dile getirir. Osman Turan “Türkiye’de Manevi Buhran” isimli çalışmasının başında da açıkça belirttiği gibi; kitabı yazış amacını “Türk kültür ve mefkûresini kısırlaştıran, manevi kıymetlerimizi sarsan ve husûsiyle yeni nesillerin ruh ve muhakemelerini bozan teşebbüsler ve bunların doğurduğu neticeler karşısında duyulan endişe” olarak açıklar. Muhafazakârların, modernleşme projesinin yarattığı “buhran” üzerinde durmalarının önemli bir sebebi, korumak istedikleri kültürel doku ile birlikte toplumdaki düzeni koruma arzusudur. Onların düşüncesinde, manevi kıymetlerin sarsılması, sosyal düzeni de sarsacaktır (Turan 2005a [1969]: 15; 2005b [1964]: 51; Safa, 1999ö [1956]: 242).

Safa, bir ahlak sıkıntısı içerisinde olduğumuzu eserlerinde sıklıkla dile getirir. 1942 yılında Tasvir-i Efkâr’da kaleme aldığı yazısında, bu ahlak sarsıntısının nedenleri

üzerinde durur. Bunlardan ilki tüm tarih boyunca olan insanın kendi nefsi ile olan mücadelesi, bir kısmı ise dünyanın içersinde bulunduğu durumla ilgilidir. Diğer ise bize özeldir ve bu inkılâpların getirmeye çalıştıkları yeni ideallerin, önündeki intibak sıkıntısı ile ilgilidir. Safa, burada üzerinde durulması gerekenin, kendi bünyemizin doğurduğu ahlak buhranı olduğunu (Safa, 1978g [1942]: 72) vurgular. Batılılaşma ile birlikte, toplumu ayakta tutan ahlaktan gittikçe uzaklaştığımız eleştirisinde bulunan Safa, bu gidişi, dinin, toplumsal hayatta gittikçe önemini yitirmiş olmasına bağlar. Safa'nın diliyle, “[d]in terbiyesi ve bilginin yetersizliği yüzünden bir çok vicdanlardan çekilen bu korkunun yokluğu, her çeşit namussuzluğa giden dört yol ağzını en yüce murakabeden mahrum bırakmıştır” (Safa, 1999p [1956]: 141).

Safa'nın bu eleştirisinin ardında elbette ki hâkim batılılaşma modelinin eleştirisi vardır. Cumhuriyet Dönemi ile birlikte laiklik uygulamaları ile seküler bir toplum yaratma çabasına daha önceden değinilmişti. Bir muhafazakâr olarak dinin, toplumsal hayat için vazgeçilmez bir çimento olduğu fikrine sahip olan Safa, bu sekülerleştirme projesine hiç sıcak bakmamaktadır. Batı'yı tekrar örnek göstererek (1955a: 322) aslında, tutulan yolun yanlış olduğunu ispatlamaya çalışır. Tutulan bu yolun, tarihimizin en büyük sıkıntısına sebep olacağını belirtir.

Bizim güzel inkılâbımızı asırlarca evvel yapmış Amerika'da, İngiltere'de Fransa'da, Belçika'da, İtalya'da ve başka yerlerde kiliselerin nasıl dolup taşıdığını, radyolardan gelen çan seslerinin dünya ufuklarını nasıl çınlattığını, muazzam ve muhteşem kilise teşkilatlarının, rahiplerinin, misyonerlerinin ve siyasî din partilerinin nasıl çalıştıklarını gören, duyan, bilen münevver ve muharrir taslaklarının inkılâp adına her gün yedikleri herzelere yuf olsun! (Safa, 1999p [1956]: 141).

Muhafazakâr düşünürlerin, “buhran” endişelerine kaynaklık eden bir diğer konu da teknolojik gelişimdir. Onlar, batılılaşma isteklerinde neredeyse hiç vazgeçemedikleri teknolojik gelişimin toplumda yaratacağı sıkıntılardan endişelidirler. Mümtaz Turhan, köy kalkınmasına ilişkin önerilerini sunduğu yazısında, bu sanayileşme neticesinde kaçınılması imkânsız bazı içtimai sarsıntıların olacağını ve buna karşı hazırlıklı olunmasını önerir. Aksi taktirde “içtimai sarsıntılar mukavemet edemedi çöken cemiyetlerin” durumuna düşülebilinecektir. Bu nedenledir ki, sanayileşen ülkelerin yaşadıkları sorunları görerek “müteyakkız olmamızı” ister (Turhan, 1974 [1958]: 129-

130). Onun öğrencisi Güngör de aynı kaygıları paylaşır. Akademik bir ilgiyle kaleme aldığı “Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk” isimli eserinde, bu teknik değişim ile sosyal değişmelerin birbiriyle dengeli yürüyemediğinde, fertler üzerinde ahlaki bunalımlara ve çatışmalara yol açtığını belirtir (Güngör, 2000 [1975]: 23). Batılılaşmada teknolojik değişimin yaratılması başlı başına bir mesele iken, bir de bu değişmelerin doğuracağı sosyal neticeleri planlamak, istenilen bir yola sokmak gibi bir meseleyle, karşı karşıya olduğunu söyler (Güngör, 2003a [1980]: 18).

Bu itirazlar aslında üstü örtük bir konuyu, Türk muhafazakâr düşüncesinin özgünlüğü tartışmasını, tekrar gündeme getirir. Din ve modernleşme bahsinde üstü örtük olan bu konu, teknoloji bahsinde oldukça açıktır. Güngör, modernleşmenin kabulünü açıkça deşifre eder: Bu gün dünyaya hakim olan görüşe bakıldığında, modernleşmeye kolayca itiraz edilmediğini, ondan hoşnut olmayanların modernleşmeyi kontrol edecek yolları aradıklarını belirtir. Modernleşmenin dışında kalmak isteyenler, hippiler örneğinde olduğu gibi, toplum içerisinde marjinal gruplar olarak kalmışlardır (Güngör, 2003a [1980]: 27). Güngör’ün ifade ettiği bu durum, aslında genel olarak Türk muhafazakârlığının bir karakteristiğidir. Modernleşmenin özellikle de ona üstünlük sağlayan teknolojik boyutunun sorgusuzca kabulüdür. Bu konuda, yani teknolojinin alınması konusunda Nurettin Topçu’nun Türk Muhafazakâr düşüncesinde tek istisna olduğunu belirtebiliriz. Batının epistemolojisini eleştirerek ona karşı olunmasına rağmen teknolojinin kabul edilmesi görüşüne Nurettin Topçu (1970: 28), “evimize kabul ettiğimiz misafirin ayaklarını ve bedenini içeri alıp, başını dışarıda bırakmayı düşünmek gülünç bir şeydir. Garbın kafası, garplı denilen şey, onun edebiyatı, musikisi, ahlakı ve aile hayatıdır ve bunları garbın tekniğinden ayırmak kabil değildir” diyerek açıkça karşı olmuştur. Topçu’nun bu itirazına karşılık çözümü, pozitivist zihniyetin, ahlak dışı tüketimin makine esareti olarak gördüğü büyük şehirlere ve endüstrileşmeye karşı muhalefet olmuştur (Öğün, 1992: 122). Topçu’nun görüşlerinin, kendisi ile sınırlı kaldığını ve muhafazakâr düşünce içerisinde yaygın bir görüş olmadığını, aksine tüm olumsuzluğunun kabulüne rağmen Türk muhafazakâr düşünürleri tarafından istenildiğinin altı çizilmelidir. Bu manada, Batının yaşadığı yabancılaşmayı bilerek buna istekli olmak, “zayıf tarihsellik” anlaşılabilir bir durumken, aynı zamanda, üstün bir medeniyet inşa arzularının da bu düşüncelerini tetiklediğini belirtilmelidir.

Muhafazakâr düşünürler, değişim karşısında bir tür buhran ya da istikrarsızlık korkusundan değişime karşı çıkmış olmakla Batı muhafazakâr düşüncesi ile oldukça ortak bir vurguya sahiptirler. Bu kaygıları ile Batı muhafazakâr düşüncesine benzeyen Türk muhafazakâr düşüncesinde buhran uyarılarına kaynaklık eden kendine özgü bir yan vardır. Türk muhafazakârları değişime, batılılaşmaya karşı olmamakla birlikte bunun yapılaş şekline karşı olduklarını dile getirirken “yok olma kaygısı” ile hareket etmektedirler. Aslında bu temel kaygı, muhafazakârların, onların Kemalist modernleşme anlayışlarına karşı diğer tüm itirazlarının da bir üst başlığı gibi anlaşılmalıdır. Zira ayrıntılarına birazdan değineceğimiz bu kaygının kaynağı, bir imparatorluk mirası üzerine konuşan ve İslam Medeniyeti'nin en iyi ve ileri temsilcisi olarak gördükleri bir yapının sarsıldığı, aynı zamanda yeni tutulan yolda “yok olmanın önleyicisi” “maneviyattan uzaklaşmadır.

Yaşadıkları dönem itibariyle ele aldığımız düşünürlerden bazıları, imparatorluğun çöküşüne, ardından İstiklal Savaşı'na ve Cumhuriyetin kurulmasına bizzat şahitlik etmişler, diğerleri ise bu hatıranın hafızalarda canlı olduğu bir dönemde yetişmişlerdir. Bu süreçte hâkim olan soru, devletin varlığının devamlılığının sağlanıp sağlanamayacağıdır. Örneğin; Baltacıoğlu yaşamını anlattığı kitabındaki anekdotu bu psikoloji bakımından önemlidir. Baltacıoğlu, Kurtuluş Savaşında şehit olan bir subayın cenaze merasiminde şunları düşünür:

Yüzünü bir kere olsun görmediğim, adını da yeni duyduğum genç kumandanın tabutu arkasından bende gidiyordum. Fakat on yıl önce Paris'te iken “yaşayacak mıyız?” sorusuna verdiğim “yaşayacağız” cevabımı hiç unutmuyorum. İnanıcımdan bir şey kaybetmiş değilim (Baltacıoğlu, 1998: 246).

Bu kaygının kaynağı sadece savaşlarda kaybedilen toprakların getirdiği kaygıyla devletin yaşayıp yaşamayacağı sorunu değildir. Aynı zamanda ve asıl olarak devletin devamlılığı sorunu olarak gördükleri batılılaşma çabalarının da, yok olma kaygılarına kaynaklık ettiği belirtilmelidir. Baltacıoğlu (1994 [1942]: 11) “Türke Doğru” isimli çalışmasının önsözünde “kendi kendime soruyorum. Bu yazıları niçin yazdım? Türk Milleti Avrupalılaşıyor; güzel, fakat Avrupalılaşırken kendimden vazgeçiyormuş gibi korkuyorum” demektedir. Bu yok olma kaygısını deşifre etmektedir.

Baltacıoğlu'nun yok olma kaygısının iki boyutuna değinen yaklaşımına paralel olarak, çalışmamızda incelediğimiz tüm düşünürlerin eserlerinde bu kaygıyı görmek mümkündür. Dağılan imparatorluğun ardından kurulan ulus devletle birlikte muhafazakârların temel kaygısı, bir devlet olarak var olabilmekten, “kendi özüne sadık” kalarak var olabilecek miyiz kaygısına, varlığını, kendi mefkûre kuvveti ile toplumun istikrarlı olarak birlikte var olup olamayacağı kaygısına dönüşmüştür. Turan'ın ifadesi ile:

Türk milleti, son asırların ağır buhran ve felketleri karşısında dünyaya karşı varlığını, kendi mefkûre kuvveti ile ve hamaset destanları ile, muhafaza ederken bugün böylece derin bir manevi buhran içine düşürülerek millî birliğin bile tehlike ile karşılaştığını görmüştür (Turan, 2005a [1969]: 15).

Bu kaygı, en temelde, yürütülen batılılaşma politikalarına eleştirel bir yaklaşımın neticesidir. Türk muhafazakârları sıklıkla, hâkim batılılaşma modelinin, Batının özünü anlayamadığı, bu yüzden şekilciliğe kaydığı eleştirisinde bulunur. Mümtaz Turhan, kültür değişmelilerini incelediği çalışmasında, bu ilişki üzerinde özellikle durur. Turhan'a göre (1969 [1951]: 362); “[]stn kr, iğreti ve hesapsız olarak alınan yabancı unsurlar, tıpkı kolayca hazmedilemeyen yabancı maddeler gibi mevcut kültür sistemine uymadığından aksaklıklara, içtimai düzenin bozulmasına sebep olmaktadır.” Yine aynı şekilde Turhan, bu şekilde davranan toplumların içtimai buhranları yenemeyerek “inhill” ettiklerini, dağıldıkları uyarısını yapmaktadır. Turhan batılılaşma uğrunda tutulan yolu eleştirmekte, batılılaşmak için onun dayandığı ana kıymetleri ve messesleri almak, benimsemek gerektiğini vurgulamakta, bu nizam ve kıymetleri almada yaratıcı olmaya vurgu yapmaktadır (Turhan, 1974 [1958]: 55). Turhan, yürütülen batılılaşma politikalarını “şekli” bulduğu için eleştirmekle kalmaz. Aynı zamanda, onu kaygılandıran bir diğer neden de değişimin hızlı olması ile ilgilidir. Bu konuda Fransız devrimini örnek gösterir ve Fransa'nın hala kendine gelememesinin nedeninin, bu hızlı değişim olduğunu iddia eden birçok bilim adamı olduğunu vurgular (Turhan, 1964a [1954]: 58).

Yok olma korkusuna ilişkin kaygılarını görebileceğimiz bir diğer alan, Tarih üzerine kaleme aldıkları eserlerdir.³⁷ Osman Turan, bir tarihçi olarak Türk tarihinden çıkardıklarını güncelle yorumlamaya çalışır. Daha doğru bir ifade ile zihnindeki güncel sorunlarına çözüm için tarihte gezinir. Eski Türk hükümdarlarının yabancı tesirlere kapılarak, milli kültür ve geleneği kaybetmesi ile felaketin gelebileceği uyarılarını aktarır (Turan, 2005a [1969]: 20, 21). Bugünkü modernleşme anlayışına gönderme yapar. Yine Erol Güngör, milattan önce kurulmuş Türk devletlerinin bazılarının, üstün bir medeniyet olarak gördükleri Çin'e hayranlıklarından bahseder. Bu hayranlıkları onların, kendi kültürlerini hakir görmelerine ve şeklen taklit ettikleri Çin kültürü içerisinde eriyip gitmelerine neden olmuştur (Güngör, 2006 [1979]: 23). Bu örneklerinde de görüldüğü gibi, binlerce yıllık önceki geçmişten, günümüze iletmek istediği dersler vardır. Özellikle Batı ile karşılaşmamızdan sonra, onları üstün bir medeniyet olarak görmenin nelere mal olabileceğinin uyarısını yapmaktadır. Tarih içerisinde kötü bir örnek göstererek aslında medeniyet karşılaşmalarında meydana gelebilecek tehlikelere işaret etmesi ile birlikte, Kırım hanı hakkındaki ifadelerine dikkat etmek gerekir. 1779 yılında Ruslarla Osmanlı devleti arasında yapılan Aynalı-Kava antlaşmasına binaen, Kırım'a han tayin yetkisinin Ruslara devredilmesi ardından atanan Şahin Giray Han hakkındaki değerlendirmeleri de güncel sorunlara bakışları çerçevesinde kanımızca manidardır.

[...]Bundan sonra Kırım'a Ruslar'ın desteklediği Sâhin Giray, han oldu. Rus sarayının gelenekleri içerisinde yetişen ve Kırım'da kılık-Kıyâfete kadar her şeyi Ruslar'ınkine benzetmek isteyen bu dejenere Han, o kadar hayrân olduğu Ruslar tarafından bir gün kovuldu ve Rusya, Kırım'ı ilhak ettiğinin resmen ilan etti (1783). Böyle üç yüz elli yıllık bir Türk Devleti, millî Şuûrunu kaybederek düşmanın hem maddi, hem manevi esiri olmuş birinin elinde son gününü tamamladı. Şahin Giray'ın balolar tertipleyip kadeh kaldırmaları kendisini de

³⁷ Tekeli (1998: 19-20) farklı tarihlerde ele aldığı yazılarını birleştirdiği "Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek" isimli çalışmasının sunuş yazısında zaman içerisinde yazılarındaki görüş değişikliğinden bahseder. Bu görüş değişikliklerinden konumuzla ilgili olanı ilk yazılarının erken dönemde metodoloji üzerinde durduğudur. Bunun aslında ifade ettiği tarihin geçmişten günümüze nasıl geldiğini açıklamak olduğunu bildirir. Tekeli'nin ifadesiyle ilk dönem yazılarının yapmak istediği bir tarihçinin tarihin gerçeklerini ortaya çıkarmak için kullandığı yaklaşımları ve yöntemleri anlamaya yöneliktir. Fakat yine kendi ifadesi ile son yazılarında sorulan soruların değiştiğini gözler. Burada artık temel soru, güncel kaygıların geçmişi nasıl yarattığıdır. Bu aslında geçmişin tek ve en doğru tarihinin yazmanın olanaksız olduğu ve geçmişte tek olan doğrunun farklı tarihlerinin yazılabileceğidir. Bu anlamda Türk muhafazakâr düşünürlerinin de güncel sorunlarla ilgili olarak tarih yazıları önemsenmelidir. En azından tarihin basit bir geçmişin bilgisi olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Carr ve Fontana'nın (1992: 64) hatırlattığı gibi tarihçinin aynı tarihsel olaya bakışta bile derleyeceği malzeme bile içinde yaşayacağı toplumdaki, yakın durduğu ideolojiden etkilenecektir.

kurtaramamıştı. Sonradan Türkiye'ye kaçan bu hâin, Rodos'a sürüldükten sonra başı vurulmak sûretiyle hak ettiği cezâyı buldu (Güngör, 2006 [1979]: 406).

Yok olma kaygıları ile ilişkili bir diğer konu da, Türk muhafazakârları ve din anlayışlarıdır. Zira Türk muhafazakârları da din konusunda tipik muhafazakâr karakteristiğe uymakta, Scruton'un (1991: 27) dile getirdiği gibi dini sosyal düzenin vazgeçilmezi olarak görmektedirler. İnanç konusu, bu yok olma kaygısı bütün her şeyin içerisindeymiş gibi ama kimsenin bahsetmemesi gereken bir büyü gibi durur. Bu, aslında Türk muhafazakârlarının tüm görüşlerini çepeçevre saran bir konudur. Buna karşın ancak din bahsi, Turan'ın tarihçi olarak geçmişten çıkardığı örnekleri Türkiye'nin deneyimine ilişkin uyarılarında açıkça kendini bulduğu gibi, bazen Güngör'ün satır aralarından sızar. Turan, iki farklı medeniyet ilişkilerinden bahsederken, İslam âleminin üstün olduğu zamanlarda, Avrupa içinde Hıristiyanlığa bağlılığın bir ruhi çöküntü oluşmasına engel olduğunu belirtir (Turan, 2005c [1969]: 27). Turan'ın aslında bu örneği ile vurgulamak istediği, benliğin korunmasında dinin yeridir. Güngör için din, özellikle İslam çok önemlidir. Benliği korumanın yolu, inanmaktan geçer. Güngör'e göre; İslam Türk için, Türk İslam için önem arz eder. "Bugün yeryüzünde Müslüman olmayan Türk yoktur ve Müslüman olunca kendini kaybedip yok olan bir Türk topluluğu mevcûd değildir." Tuna Bulgarları örneğinde olduğu gibi, İslam haricinde başka dine girenler zamanla benliklerini yitirmişlerdir³⁸ (Güngör, 2006 [1979]: 69). Osman Turan da aynı fikirdedir. Ona göre; Türkler, Müslüman olmadan Anadolu'ya gelseler kuzeydeki soydaşlarının akıbetine uğrar, yok olur, tarih sahnesinden silinirlerdi. Böylelikle Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarının kurdukları "dünya nizamı" ve "medeniyet" söz konusu olamayacağı gibi, Türkiye'de var olamazdı (Turan, 2005b [1964]: 76).

Bu sebeptendir ki Turan (1980a [1971]: 65), "Selçuklular ve İslamiyet" isimli çalışmasında açıkça, girilmekte olunan Avrupa medeniyeti karşısında din konusunun daha derinlikli düşünülmesinin gerekli olduğunu belirtir. Türkler on asır önce İslam

³⁸ Farklı bir açıdan daha konuyu ayrıntılandırarak olursak Güngör (2006 [1979]: 277), çalışmasının ilerleyen sayfalarında kimlik olarak Türkler ve İslam ilişkisini biraz daha öze indirir. İslam içerisine giren Türklerin benliklerini koruduğunu belirten Güngör bunu İslam içerisinde "Sünni Müslüman" olarak varlıklarını koruduklarına işaret eder. Şii olanlar büyük Türk kütesinden kopup İranlaşmışlardır. Bu hali ile Güngör Sünni İslam ve Türklük arasında bir bağ kurarak aslında mezhebi tercihini de ön plana çıkarmaktadır.

medeniyetine girdikleri gibi, yeni bir medeniyete girmek üzeredirler. Bu giriş, İslam medeniyetine girişteki hâkim millet olma şeklinde özetlenebilecek bir durumdan kaynaklı imtiyazla olmamaktadır. Küçük ve tabi bir millet olarak, cihanşümul bir medeniyetin kabulüdür. Bu fark milli bünyemizi sarsıcı bir tesire sahiptir ve din bu sarsıntıyı tadil edici bir role sahiptir. Batı medeniyeti ne kadar üstünlüğünü kabul ettirirse ettirsin, bin yıllık süreçte sosyal bünyeyi yoğuran bu inanç, girilmekte olan medeniyeti bünyeye zarar vermeden, kendi içerisinde yoğurarak yeni bir hamura sokacaktır (Turan, 1980a [1971]: 65).

Bu karşı duruş, tarihten çıkartılarak günümüze göndermeler yapan uyarılar, aslında Türk modernleşmesi sürecinde din konusunda tutulan yolla da ilgilidir.³⁹ Milli kültürün vazgeçilemez parçası olarak gördükleri Din'in, Kemalist modernleşme anlayışınca ele alınış tarzı onları kaygılandırmış, yazılarında bu konu üzerinde durmuşlardır. Onların eleştirileri, uygulanan laiklik anlayışı üzerinden yapılmaktadır. Laikliğin yanlış anlaşıldığını, sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayırmakla kalınmadığını, dinin “cemiyet hayatından kudretini silmek” istemeleri (Turan, 2005a [1969]: 147) örnek göstererek, laiklik uygulamasının “bir İslam düşmanlığı faaliyeti” olduğu (Turan, 1967a: 1) şeklindeki ifade etmeleri Kemalist modernleşmenin, din politikalarının karşısında olduklarını açıkça belirler.

Aynı kaygılarla hareket eden bir diğer isim, Başgil'dir. O da Turan gibi dinin sosyal hayattaki görünürlüğünün yok edilmesi uygulamalarından rahatsızdır. Başgil, bir hukukçu olması özelliği ile din ve vicdan hürriyeti tarihine kısaca değinir ve Türk sağ siyasetinde Necip Fazıl Kısakürek'in meşhur Sakarya şiirindeki ifadesi ile şiarlaşan “öz yurdunda garipsin” benzetmesi ile laiklik konusunda eleştirisini, akademik yaklaşımından farklı olarak politik bir dile döker. Eleştirisinde devletin, ibadet diline müdahale ediyor olması nedeniyle eleştirir.⁴⁰

³⁹ Örneğin Turhan (1974 [1958]: 141) baskın modernleşme anlayışını eleştirirken Türk münevverlerinin artık memleket gerçeklerini kabul edip ona göre tedbir almaları gerektiğini bildirmesi bu gerçeklerin dışında alınacak tedbirlerin ise memleketin hiçbir sorununu halledemeyeceğini ileri sürmesi gösterilebilir. Turhan'a göre Bu gerçeklerden birisi de Türk halkın Müslüman olması ve öyle kalma arzusudur.

⁴⁰ Erken Cumhuriyet Döneminde ibadet dili noktasında müdahalesini konu edinen, aynı zamanda gündeme ilişkin farklı kişilerin görüşlerini ihtiva eden metinler için bkz. Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Din hürriyeti, herkesin mensup olduğu dinin âyin ve ibadetlerini o dinde yerleşmiş usûl ve âdap üzere ve dinin kendi diliyle, serbestçe yapması; dinin usul ve erkânını korkusuzca öğrenmesi ve öğretmesi, sözde ve yazıyla neşretmesi demek olduğu halde; bizde insanlar senelerce ibadet yerine girmek için bile endişeli gözle etraflarını süzmeye mecbur oldular. Dinî vazifelerini, din diliyle yaptıklarından dolayı sürgüne gittiler. Din dersi verdiklerinden, aldıklarından dolayı hapse atıldılar. [...] Hülâsa, bu melodramın devamı boyunca, memleket ekseriyeti öz vatanında, mazlum bir müstemleke halkı gibi, üzgün ve küskün yaşadı (Başgil, 1960a: 102).

Burada politik dilde laiklik uygulamasının yanlışlarına değinilmekle birlikte, dindar kesimin hiç hak etmediği halde bu muamelelere maruz bırakılması dillendirilir. Örneğin Turan, dini gelenek ve inançların bu sayede alay konusu yapıldığını, dindar insanların resmi mevkilerde yükseltilmesinin engellendiğini, orduda ve yatılı okullarda “ilericilik” adı altında namaz kılmalarında oruç tutmalarında sorunlar çıkartıldığı ve tatil gününün, Cuma’dan Pazar’a alınması ile çalışan kesimin ibadetinin imkansız hale sokulmasından şikayet etmektedir (Turan, 2005b [1964]: 110-111).

Bu yok olma kaygısından hareket eden ve Kemalist modernleşmeyi eleştiren Türk muhafazakârlarının, Anglo-Sakson muhafazakâr düşünce geleneğinde olduğu gibi, eleştirilerini bir felsefi temele dayandırmadıklarının aslında bir göstergesidir. Hatırlanacağı üzere, muhafazakâr düşüncenin kurucu ismi olan E.Burke’nin, ünlü eseri “Reflections on the Revolution in France” da Fransız devrimi’nin vaat ettiğinin aksine, kısa zamanda bir zorbalığa döneceği şeklindeki isabetli öngörüsü, kurucu aklın eleştirisini yapan İskoç aydınlanmasına dayanıyordu. Bu temel noksanlığına karşın, farklı noktalardan hareket etmiş olsalar da kurgucu akla dayalı bir sosyal mühendislik projesi olan Kemalist modernleşme anlayışını, epistemolojisi bağlamında eleştirmişlerdir. Onların bu eleştirel yaklaşımları da aslında daha önceden değinildiği üzere inançla ilgilidir. Bu bağlamda her ne kadar seküler bir kaynaktan olmasa da tek tanrılı bir din olarak insan aklına tanınan sınır bağlamından, kurgucu bir akla karşı eleştiriye ulaştıkları rahatlıkla ifade edilebilir.

4) TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA SENTEZ DÜŞÜNCESİ

Sentez fikri Türk muhafazakâr düşüncesinde öze sadık olarak kalmanın ve yeniden İslam medeniyetinin ihyasının formülüdür. Hemen hemen tüm muhafazakâr

düşünürlerin bu fikri taşıdıkları görülür. Fakat muhafazakâr düşünce içerisinde bu konuyu en çok gündemine almış kişi, Peyami Safa'dır. Bu sentez fikri Safa'da, "doğu-batı" sentezi olarak ifade edilir. En basit tarifi ile bu sentez, romanındaki ütopyadan yola çıkarsak, zıtlıkların barıştırıldığı bir ülke, "Simeranya"dır.⁴¹ Diğer muhafazakâr düşünürlerin eserlerinde de Safa'daki gibi ön plana çıkmasa da bu sentez arayışı vardır. Aslında muhafazakârların sentez çabasını, Ziya Gökalp'in (1970: 30) hars ve medeniyet ayrımı yaklaşımı çerçevesinde düşünmek gerekir.⁴² Çünkü Gökalp'in bu ayrımı, batılılaşma için Batı'nın bilimsel, teknolojik ve sanayi uygarlığını iktibas etme anlamı taşımakla birlikte, Avrupa'nın hayat tarzını ve ahlaki değerlerini almayı gerekli görmüyordu (Parla, 2001: 58). Bu çerçevede tüm muhafazakâr düşünürlerin Gökalp'in bu ayrımına, batılılaşma için içerdiği anlam bakımından uyduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan bütünü göz ardı ederek ayrıntılara indiğimizde, Gökalp'in yaklaşımına, kimi muhafazakâr düşünürlerce eleştirel yaklaşıldığı hatta reddedildiği bile düşünülebilir. Örneğin Güngör, kültürle medeniyet arasında ya da başka bir ifade ile hayatın maddi nizamı ile manevi nizamı arasında kesin bir ayırım yapmayacağımızı, bir ülkenin başka bir ülkenin sadece teknolojisini alsa bile bunu istediği şekilde gerçekleştiremeyeceğini, teknolojik değişimlerin manevi kültür üzerinde de değişiklik yaratacağını söyler (Güngör, 2003a [1980]: 17). Fakat Güngör, eleştirisine rağmen meselenin zor olduğunun farkındadır. Tarifin, güçlükler ihtiva etmesine rağmen medeniyeti,

⁴¹ "Yalnızız" isimli romanında, Samim sorunlarını çözdüğü, zıtlıkların barıştığı yer olarak "Simeranya Ülkesini" tarif eder ve yalnız kaldığında Simeranya kitabını yazar. Romanın bir yerinde Simeranya kitabının fikir köklerini kaydetmek için kabaca bir tarihsel süreçten bahseder. Bu süreç Türk muhafazakâr düşüncesinin başta Safa'yı anlamak adına önemlidir. Geçen asrın sonuna kadar, dört beş yüz yıl süren tabiatçı düşüncenin, bazı ruhçulardan ve din felsefecilerinden gelen mukavemetlere rağmen nasıl muzaffer olduğunu ve teknik mucizelerini verdiğini görüyoruz. Fakat insan düşüncesi bu sefer de öteki ayağı üzerindedir ve kendi kendisini yalnız tabiat yapısı içinde anlamaktan öteye geçemediği için, mânevi kudretinin tam şuurundan da, gelişmesi imkanlarından da mahrum kalmıştır. Bunun felsefedeki neticesi kaba bir pozitivizm, psikolojideki neticesi vatmanların dikkatini ve hâfızasını yarım yamalak ölçmekten ileri gitmeyen bir faydacılık, sosyolojideki neticesi cemiyetlerin mahiyetini anlamaktan ziyade pratik ihtiyaçlarını araştıran monografi ve istatistiklerin ortaya döktüğü bir sürü yalan yanlış rakam, politikadaki neticesi, Ortaçağın din harpleri yerine ekonomik ihtilâflardan doğan para harplerini getirmesi, ahlaktaki neticesi de "Bugün varız, yarın yokuz"dan ibaret bir fanilik endişesi içinde mahzunlaşan insanı, konfor, lüks, çalınca macera, eğlence ve cinsî azgınlıklar peşinde gününü gün etmekten başka ideallerden tedirgin eden bir yaşama telakkisine sürüklemesidir. İnsanın hayvanlığını medenileştirdiği kadar, medeniyetini de hayvanlaştıran bu çağ da, beş asır tek ayağı üstünde topalladıktan sonra, yirminci asrın yalnız spirüalist filozoflarında değil, tâbiat âlemlerinde de tabiatı aşan metafizik prensiplere ve Allah'a doğru bir yöneliş görüyoruz. En büyük zekâlarda, artık iki ayağımı da yere basan yeni bir dünya hasreti doğduğu seziliyor (Safa, 1996 [1951]: 155).

⁴² Özellikle Baltacıoğlu'nun Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımına yaklaşımı neredeyse Gökalp'in bir tekrarı niteliğindedir. Baltacıoğlu'nun Gökalp'in bu fikirlerine sıkı sıkıya bağlılığı, neredeyse tüm çalışmalarında açık olduğu gibi, 1966 yılında kaleme aldığı "Ziya Gökalp" isimli çalışmada da oldukça belirgindir.

milletlerin birbirlerine benzer tarafları, kültürü ise birbirlerinden ayıran tarafları olarak benimser⁴³ (Güngör, 1980 [1975]: 77). Gökalp'ın ayırımına en sadık olan Baltacıoğlu da bu ayırımın zorluğunu dile getirir. Safa'nın teşbihine gönderme yapar. Medeniyet fincan, kültür ise süt değildir ki, Türk sütünü Avrupa Fincanına Koyup içilsin. “Bahis çetindir” (Baltacıoğlu, 1994g [1942]: 19-20). Yine aynı ayırımı farklı bir tanımlama ile de olsa Başgil'de (1960a: 140) görmek mümkündür. Başgil'in kavramsallaştırmasında kültür ve medeniyet “cevher” ve “curuf”a tekabül eder. Batının cevheri, “ilim, sanat, yüksek ahlak şuuru, karakter terbiyesi, manevi temizlikten ibaret esası”dır ve bunu bir “idealist muhafazakârın” ve bir “milliyetçinin” sevmemesine, benimsememesine imkân yoktur. Bu ayırım, Mümtaz Turhan⁴⁴ ve Osman Turan⁴⁵ örneğinde açıkça görüleceği gibi, sadece sosyolojik bir kavram meselesi değildir. En temelde, millet hayatına verilmesi istenilen yön ile ilgilidir.

Safa'nın, “Türk İnkılâbına Bakışlar”ında üzerinde durduğu, Batının bugünkü medeniyetini İslam medeniyetine borçlu olduğu şeklindeki fikri, konumuz açısından önemlidir. Safa'ya göre, Avrupa kafası üç disiplinden doğmuştur. Bunlar: Roma'nın cemiyet disiplini, Hıristiyanlığın ahlâk disiplini ve Yunanistan'ın' zekâ disiplini. (Safa, 1997 [1938]: 116). Ortaçağ boyunca İslam ve Türk kültürü, klasik Yunan düşüncesinin etkisi altındadır. Özellikle Aristo'nun İslam düşüncesine etkisinden bahseden Safa, Yunan düşüncesinin ilk Doğuda tanındığının altını çizer (Safa, 1997 [1938]: 145-147). Daha sonra İslam felsefesinin akılcı ve tabiatçı kolunun, “Hıristiyan Garb” üzerinde etkili olduğu, buna karşın diğer kolu ile uyum içerisinde giden “imancı ve ilahiyatçı” kolunun, doğunun üzerinde tesirini artırarak devam ettirdiğini, Gazali, Muhiddin-i Arabi ve Mevlana ile kuvvetlenerek İslam şarkta modern ilim düşüncesinin doğmasına engel olduğunu anlatır. Hıristiyan garp, akılcı ve tabiatçı düşüncüyü, İslam

⁴³ Z. Gökalp ve E. Güngör'de medeniyet ve kültür kavramlarını irdeleyen bir çalışma için bkz: Mualla Türköne, “Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Medeniyet Kavramı”, *Erol Güngör İçin*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 79, 1988: 179-189.

⁴⁴ Mümtaz Turhan da kültür ve medeniyet kavramı için bkz: Yılmaz Özakpınar, *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1997: 196-219. Ayrıca M. Turhan üzerine yapılmış şu çalışmalara bakılabilir: Yılmaz Özakpınar, “Türkiye’de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı”, *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000: 207-223; Mustafa Erdoğan, “Mümtaz Turhan ve Türkiye'nin Modernleşmesi”, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993: 301-322.

⁴⁵ Osman Turan'ın kültür ve medeniyet anlayışı üzerine yapılmış bir çalışma için bkz: Yılmaz Özakpınar, “Osman Turan'ın Kültür ve Medeniyet anlayışı ve İslâm Medeniyetini İhya Davası”, Yay. Haz. B.Yediyıldız, F.Unan, Y.Hacoloğlu, *Prof. Dr. Osman Turan'ın Eserlerinde Tarih ve Tarihçi İlişkileri*, Ankara, Türk Yurdu Yayınları No 47, 1998.

şarktan almış ve İslam şark da imancı ve ilahiyatçı düşüncesinde Hıristiyanlığın etkisinde kalmıştır. Nitekim İslam, rasyonalist bir ruh haline sahipken daha sonra mistik bir düşünceye kaymış, Hıristiyanlık ise tam tersi bir istikamette yol almış, mistik bir ruh haline sahip olduğu halde sonradan akılcı ve tabiatçı bir medeniyet çıkarabilmiştir (Safa, 1997 [1938]: 155-156 aynı yönde 1999s [1953]: 42-43; 1960a: 1).⁴⁶ Aynı vurgu yine Osman Turan'da da mevcuttur. Turan'a (2005c [1969]: 25) göre batılılar, Haçlı Savaşlarında memleketlerine eleri boş olarak dönseler de farkına varmadan bu seferlerin büyük bir mükâfatını görmüşlerdir. Avrupa, bu seferlerle İslam medeniyetini tanımış, ondan ilim ve kültür aşırıları alarak, yeniçağlar medeniyetinin temellerini atmıştır.

İleri sürülen bu tezin doğruluğu ya da yanlışlığı, tarihçileri ve antropologları oldukça zorlayacak gözüktür. Tezin ispatı konusundaki bu güçlüğü rağmen, Türk muhafazakâr düşüncesinin inşasında oldukça işlevsel bir rolü vardır ve muhafazakâr düşünürlerin yok olma kaygıları ile ilgilidir. Üstün bir medeniyet karşısında, Müslüman Türklere güven sağlayıcı etkisi oldukça açıktır. Diğer taraftan da üstün bir medeniyetin, ancak, karşılaştığı diğer medeniyetlerden kendi işine yarayan unsurlarını alarak ayakta kalabileceği ve kendini yenileyebileceği görüşü ile yenileşme çabalarını meşrulaştırmaktadırlar. Böylelikle aslında değişim talepleri, medeniyetlerin bir sentez olduğu fikrinden (Safa, 1954a: 163) hareketle meşrulaşmışken, öte taraftan muhafazakârların büyük korkusu yok olma endişesi giderilmekte, özgüven aşılanmaktadır. Sonuç olarak, Batı karşısında geri kalınmışlık duygusunun hâkim olduğu, üstünlük aşağılık ilişki ters çevrilmekte yenileşme çabaları meşrulaşmaktadır.

Muhafazakâr düşüncede sentez fikrinin bir diğer ayağı, medeniyetlerin bir madde ve mana dengesine sahip olması gerektiği fikridir. Turan'ın (2005b [1964]: 38) ifadesine göre, fert gibi cemiyet ve medeniyetler de, maddî-manevî kuvvetlerin dengesi ve iki ihtiyacın aynı derecede karşılanması sayesinde, sağlıklı bir yapıya sahip olarak ilerleyebilirler. Turan, bu iki kuvvetten biri ağır bastığı zaman dengenin bozulacağını bildirir. Türk muhafazakârlarının vurguladığı bu madde ve mana dengesi, Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımını çağırıştırır. Çünkü buradan hareketle, Gökalp'in

⁴⁶ Safa'ya göre modern Avrupa'nın temelini oluşturan akılcı bir zihniyete sahipken geri kalınmasının sebebini doğuyu oluşturan İslam kültürünün dışında yer alan Brahma-Buda kültürüyle temasının artmasına Greko-Latin kültürden uzaklaşmasıdır (Safa, 1997 [1938]: 172).

yaptığı gibi, batılılaşmada bir sentez arayışına giderler. Bu sentez arayışına giden yolda, kendi fikirlerini doğruladıklarına inandıkları, Batıda gelişen literatüre işaret ederler.

Bunlardan ilki, Batı literatürünün kendi içinden çıkarak Batı Medeniyeti'nin geleceğine kötümser bakan eserlerdir. O. Spengler'in "Decline of the West" (Batının Çöküşü) isimli seri ve A.Toynbee'nin "Civilisation on Trial" eserlerindeki temel tezleri kendi düşüncelerinin en büyük destekçisidir.⁴⁷ Çünkü temel olarak bu eserlerde işlenen tezler, Batı Medeniyeti'nin geleceği hakkında karamsar bir tablo çizmesidir. Örneğin Güngör (2005a [1981]: 70), Batının bir buhran içinde olduğu şeklindeki fikirlerden şöyle bahseder:

Batı medeniyetinin yüzyılımızın başından beri bir buhrân içinde bulunduğunu iddia eden ve buna çözüm arayan Batılı mütefekkirlerin sayısı çok kabarıktır. Bu konuda ortaya atılan iddiâ ve tezlerin ilmî bakımdan pekçok kusurları bulunabilir, hattâ bizzat Batı medeniyeti tâbiri her türlü iddiâyaya destek verecek kadar muğlâk bir kavram sayılabilir. Fakat bugünkü Batı dünyasında hâkim olan sosyal ve iktisadi organizasyon tarzının ve değer sisteminin büyük çapta tatminsizliklere yol açtığı muhakkaktır.

Onların belirtmek istediği aslında, hedef olarak gösterilen Batının rahatsızlığıdır. Başgil'in (1979 [1954]: 266) sözleri ile "kabul etmelidir ki muasır medeniyet hastadır". Başka bir ifadeyle "batı örneğine göre Avrupalılaşmak artık bahis mevzuu değildir" (Safa, 1999i [1955]: 239). Bu hastalığının temelinde madde ve mana dengesinin, madde lehine bozulmuş olduğu iddia edilir. Bu maddeciliğe yönelmiş olmalarında epistemolojinin rolü, Türk muhafazakârlarınca önemsenir. Başgil'den (1979 [1954]: 267) yapacağımız alıntı bu noktaya işaret eder:

Bu sebebi on altıncı asırda, yani muasır medeniyetin menşelerinde, atılan yanlış bir adımda aramalıdır. Bu yanlış adım, tekrar edelim ki, keyfiyeti kemiyete, ruhu maddeye feda etmektir. Modern medeniyet, maddî ve ruhî iki cephesi olan hayat realitesini yalnız bir cephesinden görüp aldı; yalnız maddeye ehemmiyet verdi ve bu suretle maddeci pozitivizme saplandı. Aşikâr ki, insan yalnız madde ve cisim değil, hem de ruh ve şuurdur. İşte modern medeniyet bu hakikati ihmal etti ve insanı bırakıp, yalnız maddeyi öğrenmeye çalıştı.

⁴⁷ Örneğin bu vurgunun açıkça yapıldığı şu çalışmalar bkz. Peyami Safa, "Avrupalılık Meselesi", *Tercüman*, 13.4.1959f ve Osman Turan, "Medeniyetin Müşterek Kaderi", *İslâm Medeniyeti*, Sayı 31, 1972: 3-6.

Osman Turan da (2005b [1964]: 24-25) Başgil gibi, Batı Medeniyeti'nin buhrana düşmüş olmasını pozitivistlere bağlanmış olmasıyla açıklar. Auguste Comte'un üç hal yarasından bahseden Turan, bu görüşün içerdiği, pozitif evreye gelindiğinde bilimin din yerini alacak önermesini benimsemez. Comte ve pozitivistlerin, hakikatte insanı maddenin esiri yaparak küçülttüklerini ve ruhi bir boşluk içerisine bıraktıklarını düşünemiyorlardı, diye eleştirir. Batı Medeniyeti ve epistemoloji üzerinde, Safa da çok durur. Geçen yüzyılda Batının kendine bakışını buhrana sokan anlayışın, pozitivistlerin getirdiği dar ve kapalı ilim görüşünün olduğunu belirtir (Safa, 1978a [1962]: 14.). Fen bilimlerinde meydana gelen değişimlerin, pozitivistlerin tahtını sarstığını belirten Safa, böylelikle "ilim diktatörlüğünün" Batıda çöktüğünü belirtir (Safa, 1978a [1962]: 17). Spengler'in ya da buna benzer Batının kendini içinden sorgulayan eserlerin temelinde bu vardır. Bu aslında Türk muhafazakârları için Kemalist modernleşmeyi eleştirmede elverişli bir kavramsal araç da sunmaktadır. Çünkü "Batı" denilen şey kendini yenilerken, biz dondurulmuş bir hedef seçmişizdir (Safa, 1978a [1962]: 20). Diğer düşünürlerin vurguladığı gibi bu hedef, hasta bir medeniyettir. Bu yüzdendir ki Safa, daha önce de değinildiği gibi Batıda gelişen pozitivistizm karşıtı düşünce akımları ile ilgilenmiş, özellikle Türk Düşüncesi dergisinde, bu değişen paradigmayı Türkiye'ye tanıtmaya çalışmıştır.

Türk muhafazakâr düşüncesinde daha önce Kemalist modernleşmenin epistemolojik olarak eleştirisi bahsinde de üzerinde durulan bu konu modernlik eleştirisi şeklinde algılanabilir. Hatta muhafazakâr düşünürlerin kısmen bir modernlik eleştirisi içerisinde olduklarını söylemekte mümkündür. Örneğin Başgil'in (1979 [1954]: 277) şu cümlesi, modernliğin insanlığa vaat ettiği özgürleştirici yönünü gerçekleştirmediği şeklindeki bilindik eleştirisidir: "[M]odern medeniyet ıstırapı dindirememiş ve ağlayan insanlığı güldürememiştir. Madde sahasına muvaffak olan ilim, hayat sahasında çok geride kalmıştır. Bugünkü insanların hükümet ve idarelerin vatandaşlara karşı muameleleri, bugünkü milletlerarası hayat dünkünden daha ileri ve insanî değildir". Fakat hemen belirtmelidir ki bu modernlik eleştirisi muhafazakâr düşüncede tutarlı bir bütün oluşturmaz. Bu, yani modernliğin Batı'nın kendisinin sorgulanması daha çok bir muhafazakâr düşünür olarak Cemil Meriç'te belirgin bir özelliktir. Ele aldığımız düşünürler için baskın modernleşmeyi eleştirmenin araçsal bir rolü vardır ve bu sentez

fikirleri için ise bir zemindir. Safa'nın Batıdaki epistemolojik değişimi tanıtmaya çabası ve diğer muhafazakâr isimlerin de manevi buhran halinde ifade edilen, Batının kendini yenilediği materyalist ve pozitivist bir anlayıştan eksikliğini hissettiği manevi alana yönelişi vurgulamaları (1955a: 321) ve aynı zamanda da Doğunun akıldan uzaklaşan manevi yönüne işaret etmeleri, sentez düşüncesi içerisinde anlamlıdır. Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar'da bunu açıkça şöyle dile getirmektedir:

Türk düşüncesinin tekâmülünde Avrupa'nın ilmi görüşünü böyle bir dogmatizme kadar vurdurmamak için, bir yandan riyazileşirken ve endüstrileşirken, bir yandan da bize bir tarih ve iklim nimeti olan şarklıya has kuvvetli sezîş hassamızı iptidâî mistik halinden mes'ud yeni terkiplere doğru hareket ettirmeliyiz (Safa, 1997 [1938]: 188).

Bu şekilde, baskın bir modernleşme anlayışına da aslında bir alternatif sunulmuş olunmaktadır. Safa, A. J. Toynbee'ye atıfla medeni bir topluluğun başka bir medeniyetin karşısında tehlikeli bir duruma düşmesi durumunda iki türlü davranış kalıbının öngörüldüğünü belirtir. Bunlardan ilki, “kabuğuna çekilme” (zélostisme) ya da başka bir anlatımla geleneklere bağlanıp kalma halidir. Diğeri ise, karşılaşılan cemiyetin maddi ve manevi silahlarının kullanılmasıdır. “Hérodianisme” adını verdiği bu tavrın iki örneği ise; Mısır'da Mehmet Ali Paşa, Türkiye'de Mustafa Kemal Paşa'dır (Safa, 1953: 7) Safa İngiliz tarihçinin yanıldığını, M. Kemal'in aslında iki tavra da uymayan bir program takip ettiğini belirtir. Türkiye, milli geleneklerine de sarılarak benimsediği yabancı medeniyetin ezici kültürü altında şahsiyetini kaybetmekten kurtulmuştur, demektedir. Bu, aslında bir meşrulaştırma ve üçüncü yolun yani yabancı bir medeniyetle kendi milli ve dini geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentezin yaratılabilmesinden bahseder. Bu model aslında, Batının maddeye ağırlık vermesinden ötürü buhranlarından kurtulmak için yöneldiği ya da ihtiyaç duyduğu, doğunun sahip olduğu maneviyatın birleştirilmesinin en ideal modelidir. Safa'nın sözleri ile “Batının ilim ve teknik metodlarıyla silâhlanmak isteyen Doğu ve Doğu'nun iç dünyasından mânevi aşılardan almak isteyen Batı arasında kendiliğinden bir kaynaşma imkanı”dır (Safa, 1953: 8).

Safa'nın uzunca üzerinde durduğu⁴⁸ bu sentez fikri, diğer muhafazakâr düşünürler tarafından da paylaşılır. Başgil, bu sentez için, Safa gibi uzun bir kurguda bulunmaz. Başgil (1979 [1954]: 269) için sorunların çözümü basittir: “Çare, maddeci pozitivistimin yıkıcı tesiri ile birbirine düşman olan iki kuvveti, mazi ile istikbali, ilim ile maneviyatı barıştırıp uzlaşmaktır.”

Osman Turan da sentez üzerinde, Safa kadar olmasa da ısrarla durur. Sıklıkla eserlerinde, bir madde-mana dengesinden bahseder. Bu konuyu sıklıkla dile getirmesinin nedeni açıktır. Avrupa'nın teknik konularda ilerlemesine karşın, manevi alanda bu ilerlemeyi gösterememiştir. Medeniyetler, bir denge üzerine kurulduğuna göre, yaşamak için sentez yapmak gerekecektir. Ya da Turan'ın ifadesiyle, kudret sahibi olmak için “mana”sı sağlam İslam medeniyetine, modern ilim ve tekniği aşılmak gerekecektir (Turan, 2005b [1964]: 41). Buradaki ifadeden de anlaşılacağı üzere sentez fikrini açıkça savunun Turan, bu fikrin belki diğer muhafazakârlarda olan ama açıklanmayan bir yönünü, doğrudan ifade etmiştir. Bu, Osmanlı'nın yüklendiği misyonu yeniden yüklenmek ve bölgenin lider devleti olma isteğinin bu sentezle sağlanabileceği fikridir.

İslâm dünyası bugün perişan bir durumda bulunmakta ve mesalâ Japonya gibi bir kudret ve hayatiyete sahip bir Müslüman millet henüz göze çarpmamaktadır. Lâkin İslâm medeniyetine, hâlâ yaşayan mirası üzerinde modern ilim ve tekniği aşılama kabiliyeti gösterilirse, bu sayede yeni bir hüviyetle daha kolay canlandırılabilir. Zira geniş coğrafya, yarım milyarı aşan ve pek çok milletleri içine alan İslâm dünyası bu imkânlarla sahiptir. Osmanlı imparatorluğunun yıkılışına, İslâm dünyasının rehberi olan Türkler, Avrupalı olmak hevesiyle, milli kültür, din, mefkûre ve ahlâklarını sarsan tersine bir yolda hayli zorlanmış olmalarına rağmen, halk kitleleri ve bir kısım aydınlar arasında henüz tarihî şuûr, nizâm ve hayatiyetlerini muhafaza etmekle bu yeni İslâm medeniyetinin doğuşunda liderlik yapabilirler (Turan, 2005b [1964]: 41).

Bu düşünce aslında Türk muhafazakâr düşünürlerine yabancı değildir. Lider olma, İmparatorluk medeniyetinin yeniden ihya fikirleri, içlerinde en fazla Safa'ya uzakmış gibi gözükür. Fakat Safa'nın da bu düşünceye uzak olmadığı belirtilmelidir. Safa'nın bu fikirleri “Batı Örneği” isimli yazısında şu satırlarında açıkça görülebilir:

⁴⁸ Safa'nın “Türk İnkılabına Bakışlar” isimli kitabı, vefatından önce bir dosya ile yayıncısına teslim ettiği derleme makalelerin oluşturduğu taşıdığı ismin tezini taşıyan kitabı “Doğu Batı Sentezi” ve uzun yıllar çıkardığı Türk Düşüncesinde anlatmak istediği çerçeve hep doğu batı sentezi kurgusudur.

Zannediyorum ki Batı tekniğini alırken ruhumuzu da biraz ona doğru yaklaştıracamız ve baygınlık verici, iradesiz ve teslimiyetçi hislerimizden ayrılacağız. Fakat bunu yaparken, bizi büyük rüyalar ve kahramanlıklarla dolu, yüksek planlara ve Allah'a bağılı tarihimizin ruhuna ve geleneklerine sadık kalacağız (Safa, 1999i [1955]: 239).

“İslam medeniyetinin ihyası”⁴⁹ olarak tanımlayabileceğimiz ve en berrak olarak Osman Turan tarafından ifade edilmiş bu fikrin devamını, GÜNGÖR’de de görmek mümkündür. GÜNGÖR, “İslamın Bugünkü Meseleleri” eserinde, madde ve mana dengesinden hareket eder. Toplumsal hayatta dinin yerinin doldurulamayacağını, dinden boşalan yerin ancak yine yeni bir dinle doldurabileceğini belirtir (GÜNGÖR, 2005a [1981]: 49). Uzun uzun eserinde pozitivist egemen paradigmasının batıda nasıl sarsıldığını anlatır. GÜNGÖR (2005a [1981]: 71-72), Batının buhran içerisinde olmasının nedenini, “bütüncü hakikat anlayışını” kaybetmiş olmalarına bağlar. Hakikatin, teorik bilgi ve sezgi yoluyla elde edilebileceğini düşünmektedir. Batıdaki anlayışın aksine İslamın gerçekliği, her iki bilgi yoluyla kavradığını belirtir. Bu tespitinden sonra, Batı’nın içerisinde bulunduğu buhranı, sosyal ve iktisadi organizasyonun insanı ezmesine yol açan değerler sisteminin her yeri kaplaması ve teknolojinin, manevi değerleri geriletmesi olarak tanımlar. Manevi sahadaki bu gerilemenin, silah yarışı, milletlerarası ve sınıflar arası düşmanlık, sefalet, zulüm ve işkence olarak tüm dünyaya yansıdığı fikrini savunur. Hıristiyanlığın, bu gidişe engel olacak kudreti gösteremediğini belirten GÜNGÖR, İslam’ı “liberal kapitalist bir politikanın, dizginsiz at koşturmasına müsaade etmeyeceği açıktır” diyerek ön plana çıkarır (GÜNGÖR, 2005a [1981]: 74-75). Hakikat noktasında epistemolojik üstünlüğünü ispat ettiği İslamı, teknoloji karşısında elbette ki ona hayır demeyecektir diye belirten GÜNGÖR; “İslam’ın makineleşmeye karşı getireceği çâre teknolojiyi reddetmek değil, onu daha yüksek bir değer sisteminin emrine vermek” çözümü ile Safa’da ismi doğu–batı, Başgil’de madde mana sentezi farklı fakat aynı noktaya çıkan bir alanda kurmuş olur.

⁴⁹ Bu tanımlamamız Turan’ın fikirlerinin yönelişi ile yakından ilgili olduğunu hemen belirtmeliyiz. Türklerin İslam’a inanmalarından önce ve sonra dünyaya nizam verme ruhu ve amacı içerisinde olduğu inancını işlediği eseri “Türk Cihan Hâkimiyeti Tarihi” isimli eseri orijinalinde iki cilt olarak çıkmıştır ve 2. cildin son bölümünün adı “Osmanlı Azametinin Duraklaması”dır. Eserin planlanan fakat tamamlanamayan 3. cildinin, “Dünya Buhranı Karşısında Türk-İslam Medeniyetinin İhyası” ismini taşıması da (Turan, 2005c [1969]: 506) bu yönelişe aslında güzel bir delildir.

Osman Turan ve Erol Güngör’de açıkça, bu sentez düşüncesi ve onun alt bileşenlerinde, Kemalist modernleşme ile yapılmak istenilenin tersinin ön plana çıkartıldığı görülür. Sekülerleştirmeye karşın manevi alanı ön plana çıkarmaları, İslamı, modernlik içerisinde bir medeniyetin temel kurucu ögesi, meşruluk kaynağı olarak yenilemelerini, buna örnek olarak verebiliriz. Bu, Turan ve Güngör’de olduğu kadar Safa’nın da fikirlerinden dışarı taşar. İnsanın yeni manasında çağın insanını tanımladığı hali, Kemalizm’in öncelediği insan tipinin uzağına düşer. Batının düştüğü buhrandan dolayı onu, bir hedef olarak ulaşılması gereken bir noktadan uzaklaştırır. Batının da manevi alanı eksik bıraktığını anlamasından ötürü yöneldiği madde ve manaya aynı ölçüde kıymet veren insanı yüceltir. Safa aslında yeni sentezle kurulacak insan tipini çizer:

[...] insan, kendi kendin gaye haline soktuğu ve tanrılaştırdığı için bencil ihtiraslarının kulu ve kurbanı olmuş Batı insanının üstünde, kendi kendini daha yüksek değerler nizamının vasıtası telâkki eden ve kendi mânâsını daha yüce bir gayenin gerçekleşmesinde gören, tabiatle ideali barıştırmış topyekûn insandır (Safa, 1954a: 164)

5) TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİNİN CANLILIK VE DONUKLUK KAYNAĞI: RESMİ İDEOLOJİ İLİŞKİSİ

Muhafazakâr düşüncenin doğuşu, E. Burke’nin Fransız devrimi üzerine eleştirel eserinin, “Reflections on the Revolution in France”ın yayınlanması sonrasında rastlar. Biz de, bu çalışmada açıkça ifade edildiği gibi Türk muhafazakâr düşüncesinin doğuşunda etken olan faktörlerden aydınlanma aklı ve Fransız Devrimi ile Kemalist modernleşme anlayışı arasında bir benzerlik varsayılmıştır. Bu çerçevede ikinci bölümde, Cumhuriyetin kurulması, yeni rejimin oturtulması sürecinde radikal uygulamalar içeren Kemalist modernleşmenin, muhafazakâr düşünürlerin kabul edemeyeceği anlamda, Aydınlanma düşüncesinin akla tanıdığı iyimser rolün etkisinde tam bir “proje” olduğunu belirtilmiştir. Bunlara ilaveten tekrar pahasına Kemalizm’in bir modernleşme projesi olmasının yanında, dönüşümünden ve onun aldığı yeni formdan bahsedilmelidir. 1922 de saltanatın kaldırılmasından, 1934 yılında kadınlara seçme ve seçilme hakkını veren yasanın kabulü arasındaki dönemi kapsayan Kemalist projenin temel ilkelerinin 1937’de Anayasa’ya konulmasıyla yeni bir stabiliteye geçilmiştir (Yürüşen, 2004: 36). Yeni dönemde bu ilkeler bir resmi ideoloji haline

dönüşmüş, Türk milletinin milli modernizasyon ideali ve ideolojisi olmuştur (Belge, 2002: 38). Bu hali ile Kemalizm; Türkiye'nin batılılaşma serüveni içerisinde inşa olan bir ideoloji ve bu serüveni özel bir biçimde okumanın, sabitlemenin, yorumlamanın ve sürdürmenin adıdır (Yeğen, 2002: 56). Diğer bir deyişle Kemalizm, hem ilk oluştuğu 1930'ların dünyasında hem de bugün, Türkiye toplumunu ve devletini ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda modernleştirme hedefleri içeren bir tasavvurlar bütünüdür (Köker, 2002: 111). Bu hali ile de resmi ideoloji olarak Kemalizm, değişim karşısında onun epistemolojisi, siyasi pratiğine yönelik eleştirileri ile oluşan muhafazakâr düşüncüyü etkilemektedir.

Ayrıca farklı bir noktaya daha temas etmekte fayda var. Cumhuriyetin ilk yıllarında yeni bir ulus, yeni bir devlet ve yeni bir kimlik yaratma projesi olarak ortaya çıkan Kemalizm'i oluşturan düşüncelerin, ideolojileşmesi sürecinde yönetici elitlerin rolünü kaçırmamak gerekir. Heper'in de (2006:130) ifade ettiği gibi bürokratik seçkinlerin, devlet hayatındaki önemi artması ile birlikte, Kemalist düşünce rutinleştirilmiş ve bürokrasi tarafından şekillendirilmeye başlanmış, yavaş yavaş kapalı bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Bu süreçte inkılâpçılık fikri, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yapısında gerçekleştirilmiş olan kurumsal dönüşümlerin korunması ve güvenceye alınması anlamına gelmiştir. Yine bu süreçte parlamenter, yönetici seçkinler demokraside oynamak istedikleri rolü meşrulaştırmak için toplumsal ve siyasal yapıdaki dönüşümlerin koruyuculuğu sorumluluğunun kendilerine ait olduklarını ilan etmişlerdir (Heper, 2006: 131).

Türk muhafazakâr düşünürlerinin yazılarına bakıldığında, ortak işledikleri bazı konuları şöyle sıralayabiliriz: Türk modernleşmesinin şekli yönünün ağır basan bir batılılaşma hareketi olduğu, gericiliğin tanımlandığının aksine bir anlamının olduğu, Türk modernleşmesinde donuk bir Batı örneğine yöneldiği, okuma yazma oranı artırmakla modernleşmenin aynı anlama gelmediğidir. Bunlara ayrıca düşünürlerin sıklıkla başvurdukları "yarı aydın" tanımlamasını, "ilmi" olma iddialarını eklemek ve buldukları diğer bir ortak nokta olan Köy Enstitüleri eleştirisini saymak gerekir. Bu saydığımız ortak noktalar, ilk bakışta birbirlerinden bağımsız bir bütün oluşturmaz gibi görünürler. Fakat biraz daha dikkatlice bakıldığında bu sayılan noktaların, Kemalizm'in

kazandığı resmi ideoloji varlığına karşı eleştirel duruşları olduğu anlaşılır. Bu eleştirel duruş aynı zamanda fikrin ötesinde bir iktidar kavgasını da resmeder.

Türk muhafazakâr düşünürleri, Türk modernleşmesinin daha doğru bir ifade ile baskın olan modernleşme anlayışının, bir tür şekli taklitten ibaret olduğunu vurgulamakta ısrarlıdır. Turhan (1969: 213) eserinde, karşılaşılan yeni medeniyetin üstünlüğü karşısında duyulan aşağılık psikolojisi ile ve bu medeniyeti oluşturan unsurların neler olduğunu bilemeyişin Türk batılılaşmasının tüm devrelerine sirayet eden bir karakteristiği olduğunu belirtir. Özellikle Batının hangi unsurlarının alınması konusunda karara varamayışın, gittikçe iki kültür arasında görülebilen ve tali konuların ön plana çıkmasına neden olacağını belirtir. Bu ruh halinde de yabancı medeniyetin unsurları körü körüne taklit edilmeye başlanır, demektedir (Turhan, 1969: 311).

Mümtaz Turhan'ın bu açıklamasına diğer düşünürlerin itirazı yok gibidir. Onlar da Turhan gibi, batının şekli olarak taklit edildiğini, gerçek unsurların bu şartlar altında Batıdan alınamadığı konusunda hemfikirdirler (Turan, 2005b [1964]: 60; 2005a [1969]: 13; Güngör, 2003a [1980]: 40-41; 1980 [1975]: 103; 2003d [1983]: 210; Başgil, 1960a: 142). Onların, şekilci bir modernleşme anlayışına bu kadar vurgu yapmalarının ardında pozitivist önermeye dayalı Batının ulaştırılması gereken bir hedef olması inancı vardır. Bu hali ile bürokratik elitlerin elindeki meşruluk aracına darbe vurmak istemektedirler. Onlar, ne kadar dayatılan projeyi eleştirebilirlerse, bürokratik elitlerin elindeki meşruluk aracı da o kadar sarsılmış olacaktır. Bu, tesadüfen bir çaba olmasa gerekir. Zira Turhan ve Güngör'de açıkça görülen hali ile bürokratik seçkinlerin tanımı yapılmıştır. Örneğin Turhan, zor'a dayalı bir modernleşme anlayışında yönetici seçkinlerin üstleneceği rolü, Türkiye'ye gönderme yaparak tasvir eder.

[...] Bu merhaleye gelince, bünyesinde esaslı değişiklikler yapmak isteyen aynı cemiyetin içinden çıkan bir zümrenin, üstünlüğüne onandığı ve hayran olduğu medeniyetin gönüllü bir mümessili olmak üzere yeniliklere karşı gösterilen mukavemetleri kırmak, aksülâmelleri bertaraf etmek maksadiyle memlekette idarî mekanizma ile birleşmesi veya onu eline alıp otoriter bir rejim kurması çok muhtemeldir. Bu taktirde yerli kültürü değiştirmek için yabancı medeniyetin artık doğrudan doğruya bir tazyik yapmasına lüzum kalmadan değişmeler [...] güdümlü bir kültür değişmesinin bütün vasıflarını taşıyacaktır (Turhan 1969 [1951]: 311-312).

Güngör de Turhan gibi, bürokratik (yönetici) seçkinlerin baskın modernleşme ile olan ilişkilerine değinir. Bizde meydana gelen mecburi kültür değişimleri, Güngör'ün (1980 [1975]: 41) kendi ifadesi ile “bizi yıkılmaktan kurtaramayan bir elit tabakanın, kendi kendini çoğaltmasından başka bir işe yaramamıştır.” Bu çerçevede baskın modernleşme anlayışına muhalif olan Türk muhafazakâr düşünürlerinin yaşadıkları tecrübelerinde bu düşüncelerin oluşmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir iktidar alanı olarak merkezin seçkinleri içerisinde yer almadıkları gibi bu çevrelerden de her fırsatta dışlanmışlardır. Örneğin Osman Turan 27 Mayıs Askeri Darbesi sonrası Yassıada Mahkemelerinde berat eder ve bir zamanlar Profesör olarak bulunduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde tekrar çalışmak için muhtelif müracaatlarına karşılık bulamaz. Köymen'in (1990: 24) anlattıklarından öğrendiğimiz kadarıyla meclisten Bütçe-Plan Komisyonunca Osman Turan'ın müktesep hakkı göz önünde bulundurularak kadro tahsis edilmiş fakat yinede fakülteye alınmamıştır. Yine Osman Turan'ın Türk Tarih kurumundan sebep gösterilmeden çıkarılması (Köymen, 1990: 25), baskın modernleşme anlayışını sorgulayan muhafazakâr düşünürlerin merkezi elitler arasından dışlandıklarını göstermektedir. Örneklerimizi ele aldığımız düşünürler bazında çoğaltırsak, Ali Fuat Başgil'in zamanının meşhur anayasa profesörlerinden olmasına rağmen 1961 Anayasasını yapan komisyona alınmamış olmasını buna dahil edebiliriz. Hatta diğer muhafazakâr düşünürlerden biraz ayrı bir konuma sahip olduğunu belirttiğimiz İ.Hakkı Baltacıoğlu'nun 1933 yılında Üniversiteden tasviye edilmesini buna örnek verebiliriz. Çünkü Baltacıoğlu'nun üniversiteden tavsiye edilmesinin en belirgin nedenin 1930'daki kısa sürede muhalefetin merkezi haline gelen Serbest Cumhuriyet Fırkası oluşumunun içerisinde yer alması (Kaçmazoğlu, 2001: 203) gösterilmiştir

Bu noktada genel anlamda Batı örneği ile benzerlikler gösteren Türk muhafazakârlığı ayrı bir özelliğe sahiptir. Merkez'in dışında konumlanan hatta merkez elitlerle iktidar mücadelesi içerisinde olan Türk muhafazakârlığı çevrede gelişme imkânı bulmakla Batı muhafazakâr düşüncesinden ayrılır. Bir diğer değişle yöneten sınıf üyelerinin arasında gelişmeye eğilimli muhafazakârlık (Minouge, 1967: 195), söz konusu Türkiye olduğunda aynı özeliği taşımaz. Türk muhafazakârlığı Batı örneğinden farklı bir noktada, yöneticilerin (buna merkez de diyebiliriz) aksine çevrede gelişme imkânı bulmuştur.

Muhafazakâr düşünürleri iktidarın ellerinde olmaması tedirgin etmektedir. Bu tedirginlikleri eğitim alanına ilişkin görüşlerinde görülür. Güngör, (1980 [1975]: 42) mecburi kültür değişmelerinde, bu tabakanın karşısında kimsenin bulunamadığından yakınmaktadır. Bu yakınmasının nedeni açıktır. Eğitimin de bu yönetici elitin elinde olacağı ve “devri daim makinesi gibi” hep aynı zihniyette insan yetiştireceklerdir. Eğitim hakkındaki görüş ayrılığı, “yeniden üretilmek istenilenin” ne kadar farklı olduğunu görebileceğimiz bir alandır. Başgil de eğitim konusunda hassastır. Tek parti yönetiminin, eğitim politikalarına getirdiği eleştirilerde bu açıkça görülmektedir. Başgil, “modern istibdat” olarak tanımladığı Tek Parti Dönemi’nin eğitim politikasını, dil ve tarih tezlerine de gönderme yaparak uydurma bir bilim, felsefe, tarih, dil, edebiyat imal ettirerek okullarda okutulmasının kötü sonuçlar doğuracağını belirtmiştir (Başgil, 1949: 66). Tek Parti Dönemi’nden sonra da aynı sistemin çok partili hayatta da devam ettiğini belirten Başgil, eğitimdeki bu eğilimin değişmesinden yanadır (Başgil, 1961: 91).

Eğitimde, Türk muhafazakârlarında ön plana çıkan bir vurgu da; okuma yazma oranının artırılması ile modernleşmenin sağlanabileceği düşüncesine karşı bir itirazdır. Mümtaz Turhan’a göre, batılılaşmak için eğitimin büyük bir rolü olduğu muhakkaktır. Fakat eğitim deniliğinde sadece ilk tahsili anlayan ve batılılaşmayı okuma yazma oranı ile değerlendiren bir mantık vardır. Kalkınmış ülkelerin okuryazarlık oranı yüksektir fakat bunlar bir sebep değil, neticedir (Turhan, 1974 [1958]: 86). Safa da bu konuda Mümtaz Turhan’la aynı fikirdedir. Safa (1978a [1962]: 114), eğitimin artması elbette ki memleketin yükselmesine etki edecektir fakat iş bu kadar basit olsa geri devletler yemezler içmezler okul üstüne okul açarak kısa zamanda ileri memleket seviyelerine ulaşırlardı, der.

Osman Turan’ın (2005a [1969]: 87) “Türkiye’nin iktisadi ve medeni kalkınmasında başlıca âmili, şüphesiz, ilim, ihtisas, kültür ve mefkûresi sağlam seçkin bir kadro teşkil edecektir” cümlesinden de açıkça anlaşılacağı üzere, Türk muhafazakârları seçkincidir. Bu nedenledir ki, okuma yazma oranının artması ile kalkınmanın bir neticesi değil sonucu olduğu vurgusunu sıklıkla dile getirirler. Eğitimin yaygınlaştırılması ile alakalı olan bir diğer nokta, yeni neslin tüm algı dünyalarının

yeniden inşa meselesidir. Bu, başından beri Türk muhafazakârlarının karşı olduğu bir inşa sürecidir. Okuryazarlık oranının artırılması çabalarına karşı çıkış, seçkin yanları ile birlikte yeni nesillere istedikleri yönü veremeyen düşünürlerin, bir eleştirel ifadesi olarak da görülmelidir. Nitekim Güngör (1980 [1975]: 218-219), Sovyetler Birliği deneyimi üzerinden, Türkiye’deki okuma yazma seferberliklerine gönderme yapar. “Bizim inkılâp hükümetlerinin ilk tahsil seferberlinden asıl maksatları da halkı aydınlığa çıkarmak olduğunu” fakat bugün totaliter hükümetlerin halkı bilhassa okuma-yazma öğrenmeye teşvik ettiklerini anlatır. Devrimci ülkelerde devlet ideolojisi dışındaki fikirlere müsaade edilmediğinden, okuma yazma seferberliğinin bir çeşit beyin yıkama vasıtası haline geldiği için yürütüldüğünü belirtmektedir. İkinci bir nedenin de okuma yazma seviyesinde kalan bir eğitimde, düşünme kabiliyetinin büyük ölçüde işlemez duruma düşmesi olmasıdır, diyerek resmi ideolojinin işleyişi hakkında bilgi sunar. Türkiye örneğine gelindiğinde ise, bizde “diktatörlük hesabı aramak doğru olmaz [...] bizim için tehlike, tahsil müesseslerimizin birer okuma yazma mektebi seviyesine düşme temayülüdür” diyerek, analizini yumuşatır. Fakat yazının bütününden, bu anlatımın Türkiye’yi kapsamadığını iddia etmek, Güngör’ün görüşlerini okumada büyük bir hata olur. Bu göndermeden de anlaşılacağı üzere, devletin resmi tezlerini okullarda okutmasından hiç de memnun değildir. Memnuniyetsizliğinin sebebi, Başgil’in de (1949: 82) dediği gibi, eğitimle “şahsiyet terbiyesi yerine, merkezin emirlerine itaat ve otokrasi şeflerine sadakat” amaçlanmış olmasıdır.

Türk muhafazakârlarının eğitim konusunda eleştirileri sadece bu konu ile sınırlı değildir. Köy Enstitüleri konusunda da eleştirel bir tavır içerisindedirler (Turhan, 1966: 1; 1959a: 23-24; Safa, 1960b: 1; Turan, 1967b: 1; 1959a: 1-6; Güngör, 1974b: 1; 1975c: 1). Modernist ve aydınlamacı bir ruhla, yeni rejimin ideolojisini köye taşımak istemesi (Karaömerlioğlu, 1998: 71) muhafazakârların eleştirilerinin keskinleşmesinde Köy Enstitülerinin, bir kalkınma modeli olmasından daha çok etkilemiştir. Enstitülerin 1950’lerin başında kapanmış olmalarına rağmen 1960’ların sonunda bile muhafazakâr düşünürlerce eleştiriliyor olmaları aslında onların resmi ideolojiye nasıl bakılması gerektiği konusunda öğretici olma isteği tavrından da kaynaklanır. Yeniden ihya etmek istedikleri kültürü şehirden ve dolayısı ile batılılaşmanın etkisinden uzakta kalarak sağlamış bir kitleye, enstitüler aracılığı ile ulaşılma çabası, Türk muhafazakârlarını

rahatsız etmiştir.⁵⁰ Turan'ın (2005a [1969]: 170) şu sözleri aslında bu noktada, Türk muhafazakârlarının Köy Enstitülerine bakışının özü gibidir: “Sağlam Türk köylüsünün millî, dinî ve ahlâkî nizamını yıkmayı düşündüler”.

Köy Enstitüsü üzerinden giden tartışma, merkez elitler ile girilen iktidar mücadelesinin iyi resmedileceği bir diğer alandır. Turhan'ın (1974 [1958]: 138) köy kalkınmasına ilişkin önerisinde ise “ilahiyat liselerini” önermesi, bu önermede, bu okullardan mezunların hem öğretmen hem din adamı rollerini birleştirmiş olması, Türk muhafazakâr düşüncesinin, farklı bir modernleşme önerisini hayata geçirmede ne kadar istekli olduğunun göstergesidir. Bu merkezin modernleşme projesine muhalif olma durumuna takabül eder. Öte taraftan merkezle olan iktidar mücadeleleri Köy Enstitüleri tartışmaları üzerinden görülebilir. Bu noktada, Osman Turan (2005a [1969]: 89) örneğinde olduğu gibi, enstitülerin amacının köy çocuklarını basit işlerde oyalayarak onların ilerlemelerine engel oldukları eleştirisi, kanımızca manidardır. Zira ele aldığımız düşünürlerin büyük çoğunluğu (Safa ve Baltacıoğlu hariç)⁵¹ küçük Anadolu köy ya da kasabalarında yetişmiş, Üniversite camiasında ve bazıları siyasi partilerin önemli kademelerinde yer bulmuşlardır. Osman Turan, Trabzon ili Çaykara İlçesi'ne bağlı Soğanlı köyünde dünyaya gelmiş, babası daha önce bir savaşta şehit olduğundan anne ve abisinin teşvikiyle yokluk içerisinde öğrenimi tamamlamıştır (Köymen, 1990: 14). Yine Mümtaz Turhan Erzuruma bağlı Horasan ilçesinin Akçataş isimli köyünde dünyaya gelmiş çocukken yaşadığı bölgenin 1916 da Ruslarca işgal edilmesi üzerine ailesi ile birlikte Kayseri'ye yerleşmiş ve üniversite öncesi eğitimini burada tamamlamıştır (Özakpınar, 2002: 12). Güngör ise küçük bir Orta Anadolu şehri olan Kırşehir'de bir zabıt katibinin oğlu olarak dünya gelmiştir (Vayni, 2001: 13). Ali Fuat

⁵⁰ Güngör'ün (2005b [1982]: 59) okuma yazma seferberliğinden bahsederken doğrudan Köy Enstitüleri konusuna girmesi, aslında mantıksal olarak iki konuda da resmi ideolojinin aktarım aracı olarak eğitimin eleştirildiği kanısının oluşmasında destekleyici katkısı büyüktür.

⁵¹ Safa, bilindiği üzere iyi bir eğitim alamamış fakat kendisini eğitmiş bir istisnadır. Diğer taraftan ise Baltacıoğlu I. Meşrutiyet çocuğu olarak İstanbul'da dünyaya gelir. Ancak iktidarın üst kademelerinde yer alan bir aileye mensup değildir. Buna karşın II. Abdülhamit döneminde hızla çoğalan Batı tipi okullarda eğitim gören ve bunun avantajlarını kullanan bir kişidir. Halkın içerisinde gelerek Batı tipi eğitim kurumlarından geçerek yükselmiş II. Meşrutiyet döneminin tipik örneğidir. Aynı zamanda Osmanlı Cumhuriyetine bağlayan tarihi sürekliliği yaşamış bir kişidir (Kaçmazoğlu, 2001: 199-200). Bu noktada seçtiğimiz düşünürler içerisinde Baltacıoğlu'nun sosyal konumu, muhafazakârlığın içerisinde, fakat ondan bağımsız yönü ile de anlamlı durmaktadır. İmparatorluğun merkezinde, sosyal olarak çevresinde bir bireyin modernleşme süreci içerisindeki fikir dünyasını etkileyecek faktörler, köy ya da kasaba büyüklüğünü aşamayan bir çevreden gelenlerle aynı olmayacaktır.

Başgil de bu ortak paydada aynı tarihi geçmişe sahiptir. Başgil Samsun ili Çarşamba kazasında dünyaya gelmiş ilk tahsilinin bir kısmını burada bir kısmını ise İstanbul’da tamamlamıştır (Gökalp, 1963: 21). Bu noktada Türk muhafazakârları iktidar kavgasında, Köy Enstitülerini, merkezin elitlerinin büyük şehirlerde eğitim öğretim imkanı daha iyi⁵² okullarda okumuş büyük kütlesine karşı bir dezavantaj olacağı için reddetmişlerdir. Bu tavırları ile de merkez ile olan mücadelelerini de bir kez daha deşifre etmişlerdir. Bu nedenledir ki köken itibarı ile “taşra” çocukları olan muhafazakârların, Köy Enstitüleri üzerindeki bu fikirleri, Mardin’in Türk siyasal alanını açıkladığı merkez-çevre ilişkileri bağlamında, yerlerinin tespitini rahatlıkla yapmamızı sağlar. Daha sonra da özellikle üzerinde durulacağı üzere, Türk muhafazakâr düşünürleri, toplumu, devlet eliyle şekillendirmek isteyen merkez ve onun yürütücüleri, yönetici elitler karşısında, İslami kültürün toplumsal dokuya renk verdiği çevre’nin sesi konumundadırlar.

Ayrıca, muhafazakâr düşünürlerin fikirlerini bilimsel olarak tanımlama gayretlerinin yoğunluğu, bilme ve bilim adamına verdikleri önemin, bilgi ve iktidar ilişkileri çerçevesinde, resmi ideoloji bağlamında bir değerlendirmesini de gerekli kılar. Aslan, (1999: 57) Türk bilim dünyasında radikal ve keskin olduğunu söylediği bir zihniyetten (scientism/bilimizm) bahseder. Bilimi, insanların ürettiği ve icra ettiği bir faaliyet olarak değil, onu, eleştiri alanının dışında tutma ve ona bir tür “din” muamelesi yapma eğilimi olarak tanımladığı bu zihniyeti, bilim yapmanın önündeki en büyük engel olarak görür. Buradan hareketle bilimi, bilimsel bilgi ve iktidar ilişkileri çerçevesinde düşünmemizi önerir. Türk bilim dünyasına hâkim olan bu zihinsel tutumun, resmi ideolojiyle yakın bir ilişkisi vardır. Zira Kemalizm’in ideal dünyası, Mahçupyan’ın (1999: 103) ileri sürdüğü gibi, devletin “akılcı ve bilimsel” tercihleri doğrultusunda “ilerleyen”, homojenleşmiş ve devlet hiyerarşisine boyun eğmiş, kendi içerisinde hiçbir ideolojik

⁵² Ayvazoğlu’nun (1991: 42) altını çizdiği gibi Kolejlerde okumak ve Avrupa’da yüksek öğrenim görmek, Türkiye’de çok uzun bir süre belirli bir zümrenin imtiyazı olmuştur. Bu yarışta bir üstün vasıf olan yabancı dil bilmenin de çoğunlukla yöneticilerin bürokratların ve zenginlerin çocuklarına ait bir özellik olduğunun altını çizen Ayvazoğlu, okumak için çeşitli fedakârlıklara katlanan çocuklarla doğar doğmaz kendini kitaplar içerisinde bulan ve küçük yaşta yabancı dil öğrenmeye başlayanlara aynı kulvarda yarışma zorunda olduklarından bahseder. Alkan ise içeriden bir gözle bu durumun aslında yani sağ düşünce temsilcilerinin kötü eğitim şartlarının fikir hareketi olması noktasında bir zaafı olduğunu belirtir. Aklan’ın sözleri (1991: 11) ile bu cenahın eğitimi ise şöyle özetlenebilir: Gariban Anadolu’nun gariban ortaokullarında, gariban liselerinde, gariban öğretmenler, gariban Anadolu çocuklarına ne tarih öğretebildiler, ne felsefe, ne yabancı dil, ne matematik, ne fizik.

tartışma ve ayrılaşma yaşamayan bir toplum hayaline dayanır. Bu noktada Kemalizm, kendi önermelerinin evrensel ve bilimsel doğrular olmasına son derece dikkat etmek zorundadır, zira toplum üzerinde kurduğu otoritesinin temel meşruiyeti buraya dayanmaktadır. Bu nedendir ki, yaptıklarını doğrulayan bir bilimsel yaklaşıma şiddetle ihtiyaç duyar. İhtiyacı olan bilimselliği sağlayan ise pozitivistdir. Pozitivistizm bu manada, Kemalizm'in oluşmasında etkin olduğu kadar, onun taşıyıcılarının da elinde bilerek kullanılan bir araçtır (Mahçupyan, 1999: 103). Pozitivist paradigmanın, özellikle onun Türkiye'de otoriter yorumunun, bilim dünyasındaki tüm değişmelere karşın devam ettiği görülmektedir. Pozitivistimin içerdiği hali ile değer yargılarından bağımsız nesnel bilginin olabileceği varsayımı, özellikle sosyal bilimlerde, fikirlerden bağımsız, bir bilgi, yaratılabilirmiş gibi bilimsel bilgiyi mutlaklaştıran bilgi fetişizmine yol açmıştır. "Bilimizm" olarak adlandırılan bu zihniyet, resmi ideolojiye yakın olmakla konumunu bir kez daha kuvvetlendirmektedir. Bu nedendir ki, Kemalizm'i yaratmak ve idame ettirmekle egemen olan zihniyet karşısında, Türk muhafazakârlarının ileri sürdüklerinin baştan değersiz addedilmemesi için, bu denli bir "bilimsellik" vurgusu içerisine girdikleri, tarafımızdan düşünülmektedir. Bu aynı zamanda, egemen olanın sorgulanmasının farklı bir boyutu olarak ta algılanmalıdır.

Türk muhafazakâr düşünürlerinin farklı bir pencereden resmi ideoloji olarak Kemalizm'le bir hesaplaşma içerisinde olduğunu belirttik. Burada bir parantez açarak karmaşık bir durumu da netleştirmemiz gerekir. Zira bir taraftan Kemalizm'i eleştirdiklerini ileri sürmüşken muhafazakâr düşünürlerin farklı bir pencereden M. Kemal Atatürk'ü yorumladıklarını oldukça rahat görebiliriz. Bunun temel nedenlerinden birisini Kemalizm'in bizzat Türk düşünce hayatında bir meşruiyet kaynağı olmasıdır. Parla'ında (1994: 13) altını çizdiği gibi, çağdaş Türk siyasal yaşamında, hem bilişsel hem duygusal-normatif planda, Kemalizm'e gönderme yapılmadan düşünce-duygu-yargı belirtildiği, ona dayanılmadan siyasi önerme ve proje üretildiği, ülkenin siyasi tarihi ve geleceği üstüne Kemalizm'le ilgisi kurulmadan konuşulduğu ve iş görüldüğü neredeyse yok gibidir. Diğer yandan bu durum, M. Kemal Atatürk'e ve onun fikirlerine yaklaşımları, Türk muhafazakârlarının Cumhuriyet Dönemi batılılaşma sürecini meşrulaştırdıkları zihin kodları ile ilgilidir. Türk muhafazakârlarının Cumhuriyet Dönemi batılılaşma çabalarını, etkilendikleri mistik düşüncenin popüler ismi

Bergson'un kavramsal araçları ve bir zorunluluk çerçevesi içerisinde nasıl meşrulaştırdıklarına önceki bölümlerde değinmiştik. Bu bahis sırasında anlatımdan anlaşılmalı olacağı üzere, batılılaşma çabalarını, aklın ve karizmatik bir liderin düşüncesi üzerine değil tarihi süreç içerisinde anlamaktadırlar. Bu noktada tabulaştırılmış bir önder modeline karşı çıkarlar (Safa, 1954d: 2; Güngör, 1975d: 1; Başgil, 1960a: 170). Bu karşı çıkışlarında aslında, Atatürk'ün vefatından sonra dogmatikleştirildiklerini düşündükleri ilkelerin, tartışılabilir olduğunu belirtmek çabası vardır. Bunun sebebi oldukça açıktır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi merkezi elitlerin, parlamenter bir yönetimde kendi iktidarlarını meşrulaştırdıkları bir araç haline dönen Kemalizm, bir iktidar alanı mücadelesi olarak muhafazakâr düşünürlerin ilgi odağındadır. Diğer taraftan bu durum Kemalizm'in bir resmi ideoloji olarak da bir modernizm programı içermesi ile ilgilidir. Meşruluk kaynağını Atatürk'e dayandırmak zorunluluğu hisseden bir taraftan da baskın modernizm karşısında alternatif bir iddiası olan muhafazakârlar Mustafa Kemal Atatürk'ün gerçek fikirlerinin ne olduğuna ilişkin tartışmalarını da beraberinde getirmişlerdir (Demirel, 2004b: 225). Bu tartışmalar çerçevesinde, diğer yorumları tahrifat olarak damgalayan Türk muhafazakâr düşünürlerini Bora'nın (2002) tanımladığı hali ile "sağ Kemalizm" yorumları içerisinde konumlandırmak mümkündür.

Değişim karşısında bir taraftan onun epistemolojisine, siyasi pratiğine ve hızına ilişkin eleştirilerle oluştuğunu belirttiğimiz Türk muhafazakârlığı aynı zamanda modernleşme serüvenini özellikle erken Cumhuriyet Dönemi radikal değişim programını farklı bir biçimde okuyan, sabitleyen sürdüren resmi ideoloji ile olan ilişki içerisinde olması onun canlılık kaynağı olmuştur. Bir farklı deyişle radikal modernleşme programının uygulandığı zamandan sonra, farklı bir şekilde bunun sabitlenmesi ve zamanla bir meşruluk kaynağına dönüşmesi bu düşünceye farklı bir bakış açısıyla eleştirel yaklaşan Türk muhafazakâr düşüncesinin canlı kalmasına vesiledir. Fakat bu canlılığın da muhafazakâr düşüncenin önünde kendi gelişimini engelleyen bir ilişkidir. Öyle ki bu ilişki muhafazakâr düşünceyi doğuş şartlarına sabitlemiş olmakla onun tartışmalara açık ve geliştirilmesi beklenen fikirlerinin önünü kesmektedir. Örneğin, Türk muhafazakâr düşüncesini 1950'li yıllarda gericilik ilericilik konusunda girdiği tartışmaların mantıksal ve fikri boyutunun bu gün hala aynı seviyede koruduğunu korumak zorunda olduğunu görmek mümkündür. Örnek çoğaltmak mümkün ama en temelde hala 17. yüzyıl

pozitivizmini, Aydınlanma değerlerini çağdaşlaşmak adına savunan bir düşünceye muhafazakâr düşüncenin cevap vermek zorunda kalması resmi ideolojinin farklı yüzlerinin hissedildiği zamanlarda muhafazakâr düşünceyi canlı gösterir. Fakat bu canlılık kaynağı ilişkinin muhafazakâr düşünceyi doğuş anına hapsedmiş olmakla onu dondurduğu görülebilir.

IV BÖLÜM

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI: DEVLET, DEMOKRASİ VE MEDENİYET

Çalışmanın ilk bölümünde de üzerinde durulmaya çalışıldığı gibi, muhafazakâr düşünceyi anlamanın, kavrayabilmenin geçerli bir yolu da, onu, üzerinde önemle durduğu ana temaları ile açıklamaktır. Muhafazakâr düşünce üzerine yapılan çalışmalarda açıkça görüleceği gibi, bu temalar, oldukça farklı isimlendirilmişlerdir. Farklı yazarlarca belirtilen organik toplum, otorite, mülkiyet, toplumsal düzensizlik korkusu, aracı cemiyetlerin önemi gibi isimlendirilebilecek temalar, her ne kadar farklı gözükseler de doğrudan muhafazakârlığın siyasi alana yönelik fikirlerinin çıkartılabileceği ortak alana işaret eder. Bu çerçevede üçüncü bölümde, birçok farklı temayı içinde barındıran değişim temasının ardından, dışarıda kalan diğer temaların ortak paydası üzerinden Türk muhafazakâr düşüncesi irdelenmiştir.

Türk muhafazakâr düşünürlerinin siyasi tahayyüllerini belirlemek için en uygun yol, “devlet” ve “demokrasi” kavrayışlarından yola çıkmak olacaktır. Bunun ilk ve en önemli nedeni devlet ve demokrasi algılamalarının muhafazakâr düşüncenin otorite, düzen, organik toplum gibi önem verdiği temalar ekseninde bir değerlendirme imkanı sunabilme kapasitesidir. Diğer taraftansa devlet ve demokrasi kavrayışlarından yola çıkmak bize Türk muhafazakâr düşüncesinin, siyasal alana ilişkin kendine özgü yönünü en iyi resmedebileceğimiz alanı sunacaktır. Siyasal alana ilişkin devlet ve demokrasi algılamalarından sonra ise dış politikaya bakış açılarını oluşturduğunu düşündüğümüz Nizam-ı Alemci yaklaşımlarına yer vermek konuyu bütün bir çerçevede anlamamızı kolaylaştıracaktır.

1) “SINIRLI DEVLET”TEN “HİKMETİ HÜKÜMET”E: DEVLET-İ EBED MÜDDET

Ele aldığımız düşünürlerin “Devlet” kavramına yaklaşımlarında, ilk bakışta tam bir paralellik gözlemlenmemektedir. Özellikle Başgil’in devlet’e bakış açısıyla, diğer isimlerden oldukça farklı bir yere sahip olduğu gözüktür. Onun, devlet karşısında bireyi

korumaya yönelik fikirleri, liberal bir ruha sahiptir. Aşağıda Başgil'den aktaracağımız satırlarda bu, oldukça açıktır:

[...] Şu halde bugün hürriyet deyince, modern köleliğin kalkması ve tahakküme dayanan idarelerin yıkılması anlaşılacak lâzım gelir. Eskiden hürriyet dâvasının hedefi şahsı şahsa kul olmaktan kurtarmaktı. Bugünkünün hedefi ise, vatandaş hükûmete kulluktan kurtarmak, hükûmet istibdadını yıkamak; vatandaşların rahatça nefes almasına ve herkesin kendine mukadder olan hayatı yaşamasına imkân vermektir (Başgil, 1949: 49).

Başgil' e (1948: 26) göre, devlet kuvvetinin sınırlandırılması gerekir. Aksi takdirde tarihin bize gösterdiği gibi gücün kötüye kullanılması ihtimali oldukça yüksektir. Yine Başgil huzur ve barışın en büyük düşmanının “istibdat” olduğunu belirtir. Ona göre istibdat sadece kanunsuz yönetim değildir. Kanunlarla da bir istibdat yaratmak mümkündür ve artık çağımızın istibdatları bu şekildedir (Başgil, 1948: 18-19). Bu nedendir ki, istibdadı farklı şekillerde tanımlamaları yapılmalıdır. Başgil için farklı disiplinlere göre istibdat, şu anlamlara gelir:

İstibdat, evvelâ, ruhiyat bakımından parazitizm ile elele vererek şahlanmış cahil bir egoizm ve frensiz bir ihtirastır. Sosyal ahlak bakımından “hikmeti hükümet” yalanı üzerine müesses şahsi menfaat, irtikâp ve suiistimal tuzağıdır. Sosyoloji bakımından ferdi kıymet ve üstünlükleri boğan; insanları gelişme ve ilerleme imkânları ile huzur ve saadet ümitlerini mahveden kara bir belâdır. Nihayet, hukuk bakımından, kuvvetini insan haklarının ve insanlık şerefine inkârından alan bir zulüm makinesidir (Başgil, 1948: 21).

Başgil'in, devlet'e karşı bireyi korunaklı kılmada tam bir liberal olarak tavır sergilediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü onun milliyetçi tarafına rağmen, “milli birlik” ve toplumsal düzen adına yapılan müdahaleleri de eleştirdiği görülmektedir: “[...]Bilmek gerektir ki totaliter rejimlerde insanları demirden bir kısıkaçla sıkıp benliğinin enerjisini, şeref ve haysiyetini harcadıktan sonra kalan kemik külçesini çöplüğe atmaya millî birlik ve içtimaî disiplin adı verilir (Başgil, 1948: 37).”

Başgil'in, bireysel hak ve özgürlükler, sınırlı devlet, anayasacı yönleri ile liberal tavrı, tarafsız bir devlet tasavvurunda da devam etmektedir. Bilindiği gibi tarafsız devlet anayasal-demokratik devlet yurttaşların benimsemiş olduğu çeşitli dinler, mezhepler, dünya görüşleri ve ideolojiler karşısında müdahil olmayan olan, devlettir. “İdeolojik devlet” ise tarafsız devletin aksine ister laik ister dini temelli olsun, yurttaşlarının dünya

görüşlerine ve hayat tarzı tercihlerine müdahalede bulunur. Hatta bu tercihlerini yönlendirmek ister. Bu nedenledir ki anayasal demokrasilerin, bu tarz devletlerde hayat bulması imkansız gibidir (Erdoğan, 2000: 122-123). Anayasal demokrasinin, hayat imkânını kısıtlayan şartlar, bununla da sınırlı değildir. Kanunların teknik bir iş olmaktan daha çok, devlet seçkinlerinin tercihlerine göre yapılması, bazı yurttaşların veya yurttaş gruplarının siyasal katılımlarının ideolojik gerekçelerle engellenebilir olması da ideolojik devletin, anayasal demokrasiyi engelleyen özellikleri arasında zikredilmelidir. Bunlara ilaveten, demokratik ilkeler bakımında ideolojik devletin en vahim yanı ise yönetimin sorumlu tutulabilmesini son derece zorlaştırıyor olmasıdır. Çünkü, devlet bu durumda, her şeyden önce meşruluğunu hukuktan ve halktan değil, ideolojisinden almaktadır (Erdoğan, 2000: 126-127). Anayasada, devletin bu ideolojik tutumunu noktasında Atatürk ilke ve inkılâplarının önemli yeri ve işlevi vardır.

Başgil'in 1960 darbesi sonrasında gazete köşesinden hazırlanacak olan yeni anayasaya ilişkin önerileri, ideolojik olarak tarafsız bir devlet isteğine işaret etmektedir. O, yeni anayasanın yapılma sürecinde, eski anayasaya 1937 de eklenen ve devletin resmi ideolojisini sağlayan Atatürk ilkelerine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Başgil, Cumhuriyet Halk Partisi'nin tüzüğünde sıralanmış prensiplerin, 1937 de anayasaya konmasından memnun değildir. Onun memnuniyetsizliğinin sebebi bu prensiplerin tariflerinin ve kapsamının çerçevesinin belli olmayışı demokratik bir yönetimde sorunlara yol açmasıdır. Kendi sözleriyle:

Devletçilik nedir? Lâiklik ve milliyetçilik ne demektir? İnkılâpçılığın zaman içerisindeki hududu nedir? Bizde bunlar ne Anayasada, ne de başka bir tatbikat kanununda târif edilmemiş, hiçbirinin hududu ve şümulü gösterilememiştir. Bu yüzden haksızlıklar yapılmış, canlar yakılmış, kâh dincilik, kâh Turancılık ithamı ve kâh inkılâp aleyhtarlığı ile zümre zümre insanlar gücendirilmiştir (Başgil, 1960a: 95).

Yeni anayasada bu ilkeler yer alacaksa, en azından bu ilkelerin tanımının yapılarak konmasının yerinde bir tercih olacağını belirten Başgil, aynı zamanda “ferdi hürriyetlerle barıştırılması da güç olan mefhumlar” olduğu için bu ilkeleri eleştirmektedir. Bu konuda devletçilik prensibine değinen Başgil, en masum tanımı ile devletçiliğin, siyasi planda “devlet otoritarizmi” demek olduğunu belirtir. Bunun da, bireyi, devlet karşısında korumasız bırakmaya eşdeğer olacağını belirten Başgil, bu

prensibin anayasada yer alacaksa, vatandaş hakları karşısında hududunun gösterilmesi gerektiğini belirtir.

Burada da görüldüğü gibi Başgil'in, liberalizmi çevreleyen prensiplere oldukça yakın olduğu görünür. Bu yakınlığına rağmen, Başgil'in liberal görüşlerine bir rezerv konulmalıdır. Çünkü onun, devlete karşı bireyi ön plana çıkaran liberal görüşlerinin, merkez karşısında çevreden yana olan tavrından kaynaklandığı tarafımızdan düşünülmektedir. Bir başka deyişle Başgil, modernleştirici devletin çevreye yönelik "tasallutu"na karşı, sivil özgürlüklerin dilini sahiplenmiş gözükmektedir.¹ Onun düşüncesinde asıl olan, her şartta birey'in var olduğu düşünülen potansiyelini gerçekleştirme için özgürlük değil, geleneksel kültürün korunmasıdır.

Bu kanaatin oluşmasını sağlayan birkaç neden üzerinde durabiliriz: Örneğin Başgil'in devletin varlığının nedenini açıklaması, buna güzel bir örnek teşkil eder. Farklı tanımlamalardan değil, kendi anladığı şekilde devletin oluşumunu realiteye bakarak açıklamak istediğini belirten Başgil (1949: 4), yönetimin ya da bir başka deyişle devlete olan ihtiyacın, "insan birliğinin umumi fayda ve menfaatlerini gözetip korumak ve müşterek iş ve ihtiyaçlarını düşünüp başarmak, hülasa birlik hayatının emniyet ve huzur içinde devamını sağlamak üzere" gerekli olduğunu belirtir. Bu gerekliliğin temel sebebini de, insan doğasının bozulmaya dönük kusurlu yapısında arar:

¹ Bu nokta Erdoğan (2005: 37) tarafından Türkiye'de liberalizmin kaderini etkileyen faktörler arasında gösterilir. "Merkez" üzerinde hak iddia edemeyen veya bu iddiayı gerçeğe dönüştüremeyen çevre güçlerinin pozisyonlarını liberal olarak benimsediklerini, belirtir. Bununla devlet ya da merkezden gelecek bir tasalluta karşı sivil özgürlüklerin dilinin sahiplenme insiyakıyla mümkün olduğunu belirtir. Bu noktada Başgil'i önemli bir figür olarak da görmek mümkün. Yılmaz'ın (2005: 13-22) editörlüğünü yaptığı Türkiye'de liberalizmi farklı boyuları ile inceleyen Liberalizm isimli çalışmanın sunuş yazısında bu konuya değinir. Liberalizmin başlangıcı II. Meşrutiyete kadar uzanan bir ayrımına işaret eder. Bu ayrım dinin toplumsal hayattaki yerinin ne olacağına ilişkindir. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti kurucularından olan Ali Fuat Başgil ve Ahmet Emin Yalman'ın 1950 sonrası ayrılığının bu farklılık nedeniyle olduğunu belirtir. Yalman için liberalizm, batılılaşmak, batılı olmak batılı yaşam tarzını savunmak anlamına gelmekte ve bu hali ile Kemalizm'le ve Askeri müdahalelerle kolayca uyum sağlayabilmektedir. Başgil için liberalizmin batılı olmakla bir ilgisi yoktur. Başgil'in ana gündemi kültürün korunmasıdır. Bu noktada bize liberalizmin bir avantajı olduğu kadar muhafazakârlıkla beraber tartışılacak bir alanı olduğunu göstermektedir. Bu konuda daha geniş bilgi için, Hüseyin Sadoğlu, "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti" M. Yılmaz (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-7: Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005: 307-315. Ayrıca Başgil'in Ahmet Emin Yalman'la işaret ettiğimiz farkların görülebilmesi açısından, Başgil'in Yalman'a ithafıyla yazdığı şu iki yazısına bakılabilir: Ali Fuat Başgil, "Başmuharrir Ahmet Emin Yalmana Açık Cevap I", *Son Havadis*, 10.6.1961; Ali Fuat Başgil, "Başmuharrir Ahmet Emin Yalmana Açık Cevap II", *Son Havadis*, 12.6.1961.

[...] Eğer meleklerden mürekkep bir cemiyet farzedersek, böyle bir cemiyette ne hükûmet diye kalabalık bir heyet beslemeye, ne de bu heyetin emrine silâhlı kuvvetler vermeye hacet kalır. Zira melekler yemez ve içmez, doğma ve doğurmaz, erkeklik ve dişilik bilmez mahlûklardır. Halbuki insan yemeğe korunmağa ve konfora, doğup zürriyetin şahsında yaşamağa muhtaçtır. Binaenaleyh yaşamak ve hayatta intikâm almak hırsı ve bu hırsın yarattığı kin, intikam, riya kıskançlık, yalancılık ve tembellik gibi redaetler ise aşikâr ki birlik hayat ve selâmetin düşmanlarıdır. Bunları durmadan takip ve tenkit edecek üstün bir kuvvete ve birlik hayat ve münasebetlerine kumanda edecek kudretli bir heyete ister istemez lüzum vardır (Başgil, 1949: 5).

Onun, devletin gerekliliğini açıklayan yaklaşımı, Hobbes'in doğa durumunda insan insanın kurdu olduğu, şeklindeki modelini andırmaktadır. Fakat bilinmektedir ki Hobbes'in yaklaşımı, özgürlükçü bir siyasal model değil aksine otoriter bir yönetim modeline ulaşmaktadır (Yayla, 2000: 33). Sözleşme kuramlarının temel esprisi, insanları bir ödeve bağlamanın kendi iradeleri ile söz konusu olabileceğini içermesidir. Yani insanların tabi olacakları her çeşit kural bizzat kendilerince seçilmiş olmalıdır. Bunun bir sonucu olarak da bireylerin, toplum veya onun temsilcisi sayılan devlet tarafından haklarından yoksun bırakılmayacağı kabul edilmektedir. Liberal yaklaşımın da özü budur. Fakat Hobbes'in yaklaşımı, vatandaşların güvenlik uğruna haklarından vazgeçerek devletin mutlak otoritesini kabul ettikleri üzerine kuruludur (Erdoğan, 1998: 8). Bu da bize göstermektedir ki, Başgil'in siyasi liberalizme yönelmesi, onun teorik olarak bu yaklaşımı özümlediğinden değil, Türk siyasal hayatında "çevre"nin bir unsuru olarak, devlete karşı sivil özgürlüklerin dilini tercih etmesidir. Yani onun asıl amacı, her şart altında birey varlığı değil, seküler merkezin baskısı altında kalan geleneksel kültürün taşıyıcısı bireydir.

Farklı bir bakış açısıyla da Başgil'in, yine bireyin kusurlu yapısına vurgusundan yola çıkarak onlara yol gösterici ve kollayıcı bir devletin gerekliliğine ulaşması, liberal tutumunun sınırlarını deşifre eder. Zira burada muhafazakâr düşüncenin epistemolojisinin insanı sınırlı bir varlık olarak ele alması ile ne kadar yakından ilgili olduğu hatta bir görüşe göre, muhafazakâr düşüncenin, bu öz üzerine kurulu olduğu, şeklindeki açıklamalar hatırlanmalıdır.

Başgil'in liberal bir teoriye yatkınlığının, geleneksel kültürün savunusu ile sınırlı olduğunun bir diğer göstergesi olarak da, anayasal demokratik bir yönetim karşısında kötü olarak işaretlediği yönetimin hep tek partiyi ve onun zihniyetinin taşıyıcılarını

tanımlayacak şekilde kullanmasını gösterebiliriz. Örneğin bu noktada onun, modern istibdadın yeni şekli konusundaki tespitleri üzerinden gidebiliriz. Başgil'e (1961: 60) göre; "eski devirlerin din maskesi altındaki taassubu, modern devirde ve bilhassa birinci dünya harbinden sonra lâyük bir renge bürünmüş insan zekâsı ve din namına cendereye sokan eski engizisyonların yerini bu devirde millet vatan gibi mukaddesat namına kurulan daha feci engizisyonlar almıştır." Burada modern zamanların baskıcı yönetimi hakkında bilgi verilmese de, aynı çalışmanın ilerleyen sayfalarında, aşağıda aktarılan ifadesinden de anlaşılacağı gibi, tek parti yönetimi ve Kemalist modernleşme projesini kastettiği, oldukça açıktır.

Modern istipdat, evvelâ millet kesesinden bol bol ikram ettiği para ve mevki sayesinde, etrafına bir takım çürük seciyeli, menfaat düşkünü mahlûklar ve çeşit çeşit ücretli şakşakçılar toplamıştır. Bunların kimine âlim, kimine feylesof, kimine tarihçi, dilci ve şair üniforması giydirek uydurma bir ilim, felsefe, tarih, dil ve edebiyat imal ettirilmeğe çalışılmıştır (Başgil, 1961: 63).

Aynı şekilde, sınırlı devlet yönetimine karşı kötülediği totaliter devlet tanımını verdiği bir başka yazısında da, bu ilişki açık şekilde görülür. Başgil, totaliter devlet özelliklerini, yine yer ve zamana işaret etmeden Tek Parti Dönemi üzerinden örnekler: "[...] Bunlar kendilerinde, vatandaşlarca en mukaddes tanılan fikir, kanaat ve müesseselere saldırıp, millî hayatın temellerini bile baltalama hakkını görürler. [...] Kıyafetlerden tutunuz da fikir, kanaat gibi en derunî hayata kadar bütün insan fiil ve eserleri birer kanun cenderesine sokulmak istenir".

Ayrıca Başgil'in, devleti açıklama biçiminin de bireyi önceleyen bir yaklaşımla bağdaşmadığı görülebilir. Barry (2003: 67), devleti açıklamaya yönelik teorilerden, iki rakip görüşün ayırt edilebileceğini belirtir. Bunları, devleti bireyin tercihinin bir ürünü olarak gören ve bireyden yola çıkan teorilerle, bireyden bağımsız bir oluşum olarak gören toplumcu ya da organik teoriler olarak adlandırır. Organik teorilerin de devletin tabiatçı bir temeli vardır. Devlet, toplumdan soyutlanmış bireylerin tercihlerinden ziyade, tabii tarihsel evrimin bir ürünüdür. Başgil de (1947: 3-4) devletin tarihsel şartların içerisinde evrilerek oluştuğunu belirtir. Bu da bize, Başgil'in devlet konusundaki yaklaşımını "organik teoriler" başlığı altında tasnif etmeye yetecek ip ucunu sunar. Başgil, devleti, ancak toplum içerisinde yaşayabilecek insanın, zaman içerisinde küçük aile gruplarından, daha büyük insan birliklerine dönüşmüş bir yapısı

olarak tanımlar. Bu birliğin, ruhi bir birleşme ve kaynaşma olduğunu da ayrıca belirtir. Devleti, birey tercihlerinden bağımsız olarak algılayan, kolektif varlığa vurgu yapan Başgil'in yaklaşımında, bireyin tercihlerinden bağımsız olarak bu kolektif varlığa yani devlete bir amaç yükleyip yüklediği açık değildir. Onun yaptığı, sadece mevcut siyasi iktidarı elinde bulunduranların, bireyi hiçe sayan uygulamalarını eleştirmektir. Bu da, genel olarak Başgil'in düşüncesinin temelinde, birey'in potansiyelini gerçekleştirmeye yönelen bir anlayış değil, gelenek savunusu ve onu yaşatacak bir toplumun korunması gereğinden yola çıkan bir anlayışın var olduğu tespitimizi doğrulamaktadır.

Muhafazakâr düşünce, ilk bölümde de üzerinde durulduğu gibi bireyi değil toplumu önceleyen bir düşünce yapısına sahiptir. Bu tipik bir muhafazakâr karakteristiktir. Muhafazakâr düşünürlerin toplum yaklaşımları ise toplumsal öğelerin birbirleri ile ilintili gören bir anlayışa dayanır (Nispet, 1990: 113). Quinton'a (1993: 245) göre muhafazakârlığın türediği üç temel doktrinden ikincisini toplumsal öğelerin birbirleri ile ilintili gören organizmacı yaklaşım oluşturur. Bu toplumcu yaklaşım, muhafazakârların devlete tanıdıkları önemin temel kaynağıdır. Her ne kadar Başgil de bu toplumcu yaklaşımı tespit etmek zorsa da diğer muhafazakâr düşünürlerinde bu durum oldukça açıktır.

Örneğin Safa'nın yazılarında, açıkça bireyi değil toplumu önceleyen bir düşünce yapısına sahip olduğu anlaşılır. Bireyin ön plana çıkmasını eleştirir (Safa,1999y [1939]: 116). Batının yaşadığı buhranın temelini, bireyciliğin gelişmesine bağlar (Safa, 1999r [1958]: 169). Safa (1999v [1945]: 154) 1945 yılında Tasvir'de yazdığı bir yazısında, organizmacı bir toplumdan bireyselliğe doğru gidişi, geri gidiş olarak niteler. Bireyi değil toplumu öncelediği açıkça belli olan Safa'nın ilk baskısını 1943'de yaptığı Millet ve İnsan'ın, 1960'tan sonra Nasyonalizm ismiyle çıkan çalışmasındaki şu satırlar, onun bu konudaki fikirlerinin özeti gibidir:

Bu gün hepimizin cankurtaran ümidi gibi kendisine sarıldığımız millî birlik ve mefhumu sadece toprak birliğinden, devlet birliğinden hattâ büyük varta anlarında beliren tesanüt şuurunun kuvvetlendirdiği geçici millet birliğinden ibaret değildir. Millî birlik, normal ve anormal zamanlarda, buhran faaliyetlerini millî ideale ve

millî menfaate göre düzenleyen canlı bir organizma-uzviyetleşme-dir (Safa, 1943: 18; 2003 [1975]: 29).

Safa'nın toplumu önceleyen görüşleri ile birlikte ayrıca değinilmesi gereken, toplumun ya da doğru bir ifadeyle, milletin menfaatleri önceliğine yaptığı vurgudur. Bu çerçevede milli cemiyetlerde olması gereken "ideal" anlayışından bahseder. Milli ideal, Safa'nın tanımlamasına göre, cemiyete zararlı olan ferdi isteklerimiz değil, içtimai isteklerimizi dolduran milli şuur zenginliğidir. Bu ideal anlayışı çerçevesinde, millet içinde ferdi eriten Safa'dan yapacağımız uzun alıntı, onun fikirlerini anlamada faydalı olacaktır:

İçtimâî ve millî mânasile ideal, cemiyete zararlı, hattâ sadece faydasız, nafiye ferdî isteklerimiz yerine içtimai isteklerimizi dolduran millî şuur zenginliğidir. Bu her an tazelenen dolgun şuur hali içine de artık niçin yaşadığımızı biliyoruz: Eğer evleniyorsak, bu yalnız şu güzel kızın gözlerine vurduğumuz için değil yalnız ev hayatının disiplinine kavuşmak için değil, bunların ve buna benzer ferdî keyif ve menfaatlerden evvel, cemiyette bir aile hücresi daha kazandırmak, nüfusu çoğaltmak, memlekete yeni kuvvetler ve millî hayata yeni hayatlar katmak içindir. Eğer ticaret yapıyorsak, bu yalnız para kazanmak için değil, ondan evvel memlekete istihsalini, paramızın kıymetini, milli serveti çoğaltmak içindir. Ferdî hareketlerimizin en büyüğünden en küçüğüne kadar hepsinde bir millî menfaat hesabı vardır: Şu köşeyi dönüyorsak şu tiyatroyu seyrediyorsak, şu dostla sevişiyorsak, şu gazeteyi okuyorsak, şu tiyatroyu seyrediyorsak bunların hep memlekete faydalar temin ettiğine emin olduğumuz içindir. Hattâ yemek, içmek gibi uzvî faaliyetlerimizin de gayesi millidir. Bir milletin uzvu olmazsak hayvanlaşacağımızı biliyoruz; ferdi hayatımızın milli hayatımızla kaim olduğunu biliyoruz; ferdi hayatımızın fani, milli hayatımızın bâki olduğunu biliyoruz; milli hayatımızı devam edebilmesi için ferdî hayatımızın onun emrine vermek lâzım olduğunu biliyoruz (Safa, 2003 [1975]: 66-67).

Onun, ferdi bu denli geri plana iten yaklaşımından, devleti önceleyen bir anlayışın çıkmasını tahmin etmek zor olmasa gerekir. 1960 darbesinden sonra, toplumsal istikrar adına Milli Birlik Komitesi'ni, bu toplumu organizma gören yaklaşımları çerçevesinde meşrulaştırması (Safa: 1960e) basit bir tesadüf değildir. Onda ön plana çıkartılan toplum, dolayısıyla milli birlik ve istikrar kavramları, devleti de yücelttiğinin belirtileridir. Safa bu noktada, bireysel hak ve özgürlüklerden yana tavır takınmaz.

Öte taraftan, bireyi değil de toplumu önceleyen ve onu bir tür organizma olarak gören muhafazakâr düşüncede, organizma olarak kavranmış toplumun bir telosu var mıdır? Bir diğer deyişle toplum onu oluşturan parçaların ayrı ayrı amaçlarının üstünde bir amaca yönelmiş midir? Macridis (1992: 81) muhafazakârların toplumun bütününe bir amacı olduğuna inandıklarını belirtmektedir. Yine kendisi de bir muhafazakâr düşünür

olan Scruton (1990: 23) toplumun onu oluşturan bireylerden insanlardan bağımsız olarak kendi karakteristiği ve amaçları olduğunu belirtir. Bu organizmacı toplum görüşünün doğal bir uzantısı olan bu kavrayış Türk muhafazakâr düşüncesinde oldukça belirgindir.

Peyami Safa'da, bireyden bağımsız olarak düşündüğü millî birliğe ya da onun siyasi çerçevesi, devlete bir amaç yükleyip yüklediği konusu biraz tartışmalı olabilir. Fakat batılılaşma konusunda, Batı'nın tekniğini alacağımızı hatta ona ruhumuzu yaklaştırmamızı önerirken diğer taraftan, “bunu yaparken, bizi büyük rüyalar ve kahramanlıklarla dolu, yüksek planlara ve Allah'a bağlı tarihimizin ruhuna ve geleneklerine sadık kalacağız” (Safa, 1999i [1955]: 239) diyerek, bu yönelişe bir çizgi çekmesi düşündürücüdür. Ayrıca onun, toplumlara ait ideal rejimlerin niteliğine ilişkin kaleminden çıkan şu satırlar, onun devlete de bir amaç yüklediği fakat entelektüel gündeminin çok arka sıralarında yer alan bir konu olduğu izlenimini doğurmuştur: “Her millete yakışan rejim, kendi toplum yapısına, sosyal merhalesine, bilgi, ahlak ve ekonomi seviyesine en uygun olanıdır. Ancak bu uygunluk, toplumun geçmişi kadar geleceğini de hesaba katan bir gelenekler ve idealler terkinin en doğru formülüne bağlanmış olmalıdır” (Safa, 1961b: 5).

Safa'nın, devlete, dolayısıyla topluma bir amaç yükleyip yüklediği, çok belirgin olmasa da, Erol Güngör ve Osman Turan'da oldukça açıktır. Hatta denilebilir ki, Turan ve Güngör'ün devlet anlayışı özellikle bu nokta üzerinden anlaşılabilir. Güngör'ün (1980 [1975]: 89) düşüncesinde devlet, Safa'nın bir organizma olarak birliğini ve düzenini övdüğü millet'in daha doğru bir ifadeyle, millî varlığın temel direği olarak tanımlanmıştır. Muhafazakâr düşünürler bir tür devlet millet özdeşliği kurmuş buradan millete ya da topluma atfettikleri amacı devlete taşımışlardır.

Bu olgu bir tarihçi olarak Osman Turan'ın, Türk tarihini ele alışında oldukça belirgindir. İslam tarihinden kopuk olarak kurgulanan tarihe karşı, İslamla iç içe bir millet, hatta İslamın hizmetkârı bir millet anlayışını işleyen Turan, bu noktada devlet'in bir amacı olduğunu ima eder. Bu İslama hizmettir. Turan, İslam'ın hizmetkârı olan Türklerin, Müslüman olmalarından itibaren bunu, kurdukları organizasyon harikası

devletleri ile başardıklarını belirtir. Bu manada Osmanlı devleti üzerinde duran Turan, İslamın yayılması ve yüceltilmesi davası olarak tanımladığı “Nizam-ı Âlem” davasının, Osmanlı devletinin amacı olarak görmesinden ötürü de kutsal olduğuna inanıldığını (Turan, 1973: 4) belirtir. Bu nedendir ki, tüm yenilgilere rağmen devletin İslam dini ile birlikte yaşayacağı inancının, Osmanlı Devleti yönetici ve âlimlerine ait bir kanaat olduğunu belirtir. Turan kendisinin de katıldığı bu inancın, yani devletin İslam dini var oldukça sonsuza değin var olacağı inancının “devlet-i ebed müddet” olduğunu belirtir.

Bu sebeptendir ki, Türk milleti ve mütefekkirleri “Nizâm-ı âlem” dâvasının bu tek temsilcisinin kudsiyeti ve bir “devlet-i ebed müddet” olduğuna asırlar boyunca inanmışlardı. Bu inanç bir temenni ve duadan ibaret değil idi. Nitekim Osmanlı tarihçileri İbn Haldun’un, her varlık gibi, devletlerinde doğuş, yükseliş ve nihayet inkırazlarının mukadder olduğuna dair nazariyesine bağlı buldukları halde Osmanlı İmparatorluğu’nun bunun dışında kaldığından ve bir istisna teşkil ettiğinden emin idiler. Zira onlar İslâmiyet’in her asırda bir Mücedid-i din ile yükseleceğine dair Hazreti Peygamberin bir hadisi ile bu inançlarının sağlam bir temele dayandığına kani bulunuyorlardı. Çünkü onlar İslamiyet ile imparatorluk kaderinin bir olduğuna, onunla birlikte kıyamete kadar yaşayacağına o kadar inanmışlardı ki, Osmanlılar dışında dinin muhafazası ve varlığı düşünülüyordu (Turan, 2005b [1964]: 155-156).

Millet devlet özdeşliği ve bunların bir amacı olduğu düşüncesi Güngör’de de belirgindir. İsmi hiç kullanmasa da Turan’dan etkilenmiş olduğu yazılarında açıkça belli olan Güngör, İslamın koruyucusu ve yayıcısı olması nedeniyle, devlet kavramına büyük önem vermektedir. O da Turan gibi, İslamın hizmetinde bir millet anlayışından, devletin kutsal olduğu fikrine ulaşmaktadır. Onun düşüncesinde devlet ve millet amaç yani din potasında erimektedir.

[...] Fetihlerin gayesi artık Tanrı’nın yüce adını her tarafa duyurmak, İslâmın üstünlüğünü fiilen yürütmektir. Nitekim şimdiye kadar dünyada görülen imparatorluklar içinde sömürgeci karakter taşımayan yegâne imparatorluk Türklerin kurduklarıdır. Devlet ve nizam fikrine verilen kutsiyet işte buradan gelmektedir; çünkü Türklerin hâkimiyet ideali ancak bu suretle gerçekleştirilmektedir. O kadar ki, din ve devlet aynı mânâ taşıyan birer mefhum hâline gelmiş, her türlü gayretin ve fedakarlığın din ve devlet adına yapılması bir nass olmuştur. Türklerin elindeki kılıç din ve devlet için çekilir, karşısındaki düşman da din ve devlet düşmanıdır. Devlet de din gibi ‘ebed-müddet’tir” (Güngör, 2003a [1980]: 137-138).

Güngör, devletin din hizmetinde olduğunu göstermek için tarihten değişik örnekler vermeye çalışır. Örneğin, “Tarihte Türkler” isimli çalışmasında, Osmanlı padişahlarının

büyük başarılarını anlatırken nasıl bir tevazu içerisinde olduklarını kendine has üslubu ile anlatır. Bu tevazunun sebebi bellidir. Güngör, kutsal bir davaya hizmet ettiklerinin bilincinde olduklarını vermek için böyle bir anlatıma başvurur. Öyle ki Osmanlı mimarisinde, devletin tüm imkanlarına rağmen sarayların bile mütevazı yapıldığını belirtir (Güngör, 1980 [1975]: 80).

Turan ve Güngör'ün düşüncesinde devlete böyle bir amaç yüklenmesinden sonra, değinilmesi gereken bir diğer konu ise devlet ve birey ilişkisidir. Çünkü bir amaç uğrunda koşan devletin başarısının bağlı olduğu sebepler, muhafazakâr düşünürlerce bir fedakârlık üzerinden inşa edilir. Osman Turan'ın şu ifadelerinde, bu ilişki oldukça belirgindir:

Türk Milleti, medenî ve mefkûrevî üstünlüğü sayesinde, uzun tarihî devreleri boyunca, dünyaya hâkim olmuş; milletlerarası barış ve nizâmı da kurmuş ve korumuştur. Bu kudret millî ve İslamî ideallere inanmakla mümkün olmuştur. İnsanların fedakârlığı ve kahramanlığı da ancak Allah, din, millet ve vatan gibi ölmez kıymetlerin kudret kazanmasıyla kabildir (Turan, 2005a [1969]: 138).

Devlete olan bu fedakârca davranışlar, Güngör tarafından da sıklıkla dile getirilir. “Tarihte Türkler” kitabı baştan sona okunduğunda, aslında devlet için nasıl bir fedakârlık yapıldığı ve bu sayede nasıl dirlik ve düzenin sağlandığı anlatılarak, devlete, ortak amaca hizmet etmenin yüceltildiği görülecektir. Onun, eser boyunca farklı örneklerinde ele aldığı olaylar ve en dramatik olarak Osmanlı devlet geleneğinde var olan “kardeş katli” konularını ele alışı, bu çerçevede değerlendirilmelidir.²

Tarihin derinliklerinde devleti yüceltmiş ve ona bir amaç yüklemiş olmalarının kendi düşünceleri açısından önemi, bugünün şartlarını geçmiş ile kıyasladıkları zaman oldukça belirginleşir. Bu çerçevede yani geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurmada Güngör (1980 [1975]: 141-142), uzun bir soru listesi oluşturur. Bu listede, Yavuz'un neden kendi öz kardeşini, Kanuni'nin neden kendi oğullarını öldürttüğünü, ordulara hükmeden paşaların iki satırlık fermanlara nasıl boyunlarını cellâtlara uzattıklarını, krallara baş eğdiren insanların yoksul bir derviş karşısında bütün gurur ve azametlerini

² Örneğin Güngör'ün Sultan Murat'tan sonra Tahta Yıldırım Beyazıt'ın geçmesinin ardından kardeşi Şehzade Yakup Çelebi'nin boğdurulması konusunu işleyişi (2006 [1979]: 207) ve Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'yı öldürtmesi anlatımlarına bakılabilir(s326).

niçin terk ettiklerini anlamaya çalışmamızı önerir. Ona göre, geçmişin şanlı devletinin nasıl oluştuğunun cevapları burada gizlidir. Devlet, fedakârlıklarla ayakta kalabilmiştir. Güngör'e göre, "bu gün devlet için uyuz kedimizi bile feda edemez" hale geldiğimizden, geçmişi anlayamaz duruma geldiğimizi belirtir. Burada Güngör örneğinde olduğu gibi muhafazakâr düşüncede birey ile devlet arasındaki ilişki hak üzerine değil görev ve sorumluluk üzerine kurulmaktadır.

Ayrıca hak ve hürriyetler konusu, gene geçmişe yapılan göndermeler üzerinden anlaşılabilir. Bu geçmişe bakışta, devletin bekası sorunun öncelendiği oldukça açıktır. Beka kaygısının ise hak ve hürriyetler alanını sınırlandırıcı etkisi hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Turan (2005a [1969]), "Siyasi Buhranın Kaynakları" çalışmasında, farklı yerlerinde vurguladığı haliyle, devlet bekasını önceler ve hak ve hürriyetlerin genişletilmesi taraftarı olmaz. Devletin bekası sorunu, onların 12 Mart muhtırasını, 12 Eylül darbesini kabullenmeleri hatta savunmalarının kilit kavramıdır.

Devletin bekasını önceleyen bir anlayış, anayasal demokratik bir yönetimle uyumlu değildir. Türk muhafazakârlarının da anayasal demokratik bir yönetim taraftarı olmalarına rağmen, onların bu demokratik tavırlarını kısıtlayıcı düşünceleri, demokratik yönetimle bağdaşmayacak yönleri, düşüce yapıları içerisinde yok sayılmıştır. Bununla beraber muhafazakâr düşünürlerin yazılarında, İslamın hizmetinde bir devlet kurgusu üzerinden hareket etmelerine rağmen, hiçbir zaman teokratik bir yönetimden yana olduklarının bir belirtisi ya da imasının olmadığı belirtilmelidir. Onlar yalnızca, özellikle bir tecrübe birikimi olarak gördükleri Osmanlı İmparatorluğu'nun, üç kıtaya ayak basan ve tüm çağdaşı olan farklı devletlere karşı üstünlüğü noktası üzerine odaklanırlar. Bu noktada demokratik bir yönetimi, meşruluk kaynağı olarak gördükleri kesin olarak ifade edilmelidir.

Muhafazakâr düşüncede, devlet konusunda bir noktanın daha aydınlatılması gerekir. Özellikle geçmişte, din hizmetinde bir devlet düşüncesi üzerinden hareket eden muhafazakâr düşünürlerin, Cumhuriyet dönemi ile birlikte seküler bir devleti de kutsallaştırmışlardır. Yeni dönemde, devletin, seküler modernleştirici politikaları uygulamaya konulduğu ölçüde zaafa uğratıldığını düşünmüşlerdir (Güngör, 1980

[1975]: 96; Turan, 1980h: 224) . Zira onların düşüncesinde milleti de devleti de ayakta tutan ortak amaç, dinin yüceltilmesidir. Yine çok partili hayata geçişten sonra devletin yumuşayan yüzüyle mutlu olmuşlar, devleti, kendi fikirlerinin taşıyıcısı kılma düşüncesini taşımışlardır (Güngör, 2005b [1982]: 111-112). Çünkü düşüncelerinde “devlet-i ebed müddettir.” Sonsuza değin bir hizmet uğruna var olacaktır. Bu yüzden, tarihin devam ettiğine, kopmadığına inanmaktadırlar. Onların seküler bir devleti kutsamaları da, çok partili hayatla görece özgürlük ortamında sevinmeleri de bu yüzden. Üçüncü bölümde yeri geldiğinde gösterdiğimiz gibi, muhafazakâr düşünürlerin, düşüncelerinin omurgasını oluşturan Kemalist modernleşme eleştirisinde, hedef olarak hiçbir zaman devleti göstermemiş olmaları da bu düşünceleri ile ilgilidir ve kendi içerisinde tutarlıdır. Muhafazakâr düşünürler modern çağın iddia ettiğinin aksine bir tür baskı doğurabileceğinden dönem dönem bahsetmişlerse de, bunu devletle ilişkilendirmemişlerdir. Bu eleştirilerini Sol’a, tek parti yönetimine ya da yönetici seçkinlere yönlendirmişlerdir. Bu da bize muhafazakâr düşünürlerin soyut olarak devlet kavramında, ya da onun kullandığı iktidar ve otoritede bir sorun görmediklerini göstermektedir. Onların düşüncesinde asıl olan iktidar ya da otoritenin kimin elinde olduğudur.

Bu suretle savunusunu üstlendikleri gelenekleri, modernleşme projesi ve ideolojisi çerçevesinde yok etmeye çalışan devletle, bir taraftan özgürlüklerin dili olan liberal bir dille konuşmayı tercih eden muhafazakâr düşünürler, kendi değerlerinin taşıyıcısı olarak düşündüğü devleti kutsamaktan geri kalmamış, bu çerçevede, bu kutsal devlet anlayışının, demokratik ideallerle çelişen yönlerini görmezlikten gelmişlerdir. Bir anlamda devlet anlayışının iki zıt kutbu “sınırlı devletten”, “hikmeti hükümete”, geniş bir perspektifte devlet’i kavramaları devlet-i ebed müddet inançları ile olmuştur

2) TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİ VE DEMOKRASİ

Türk muhafazakâr düşünürlerinin, eski düzen olarak Osmanlı İmparatorluğunun siyasal sisteminin devamını istemedikleri açıktır. Ya da farklı bir tanımla siyasal yönetimlerin meşruluğunu teokratik rejimlerde aramadıkları oldukça belirgindir. Öyle ki Türk muhafazakâr düşünürleri, imparatorluk sonrası kurulan yeni devletin rejimini, ön

tarihinden itibaren benimsemiştir. Yönetim meşruluğunun, demokratik bir yönetim olduğu yazılarında görülebilir. Başgil'in ifadesiyle:

Ehliyetlileri tanımak ve iş başında görmek, memleket idaresinin ehliyetli elinde bulunduğundan emin olarak yaşamak için başka bir felsefe ve mantık, başka bir hayat ve cemiyetin görüşü, başka bir hava ve muhit lâzımdır. Hükümet ve idarenin, muayyen bir sınıf menfeatine ve görüşüne değil, umumun veya hiç olmazsa bir ekseriyetin görüşüne, düşüncesine kanaat ve menfaatlerine uygun işlemesi, yani demokrasi esaslarına dayanması lazımdır (Başgil, 1946: 585)

Başgil üzerinden devam edersek, muhafazakâr düşüncede siyasal yönetimin meşruluğunu halkın onayına tabi olmasını, başka bir ifade ile demokrasinin hüküm sürmesini iki şekilde de anlayabiliriz: Bunlardan ilki, az önce de değinildiği gibi imparatorluk sonrası yeni rejimin, egemenliği halka veren Cumhuriyetin onaylanmasıdır. İkincisi ise, tek parti yönetiminin son bularak artık çoğunluğun yönetime hâkim olmasıdır. Zira Başgil, demokrasiye ilişkin tanımlamasında demokrasinin karşısına oligarşik yönetimleri koyar. Çoğunluğun aleyhine daima bir sınıfın hizmetkârı olarak tanımladığı oligarşiyi hükümlanlık ve diktatörlükler olarak ikiye ayırır. Hükümdarlıkta bu sınıf zamana ve ülkeye göre değişir. Diktatörlüklerde ise tarihi gelişime göre “kâh servet ve sermaye kuvvetine dayanan bir zenginler sınıfı; kâh politikacı ve bürokratlardan mürekkep eli silâhlı bir taassup ve menfaat zümresidir” (Başgil, 1946: 582). Başgil'in 1946 yılındaki yazısında demokrasinin zıddı olarak tanımladığı diktatörlüğün Türkiye'deki karşılığının ne olduğu açık değildir. Fakat ileri tarihte kaleme aldığı yazılarında bu durum netleşir. Örneğin 1949 yılında Vatan Gazetesi'nde devlet başkanı üzerine kaleme aldığı yazısında bunu açıkça dile getirir: “Türkiye yirmi küsür senedenberi, ağırlık merkezini ve intişar noktasını devlet reislerimizin şahsında bulmak üzere, ezici bir zümre diktatörlüğü hüküm sürmüştür” (Başgil, 1960a: 39).

Bu nokta yani tek parti döneminin, bir “diktatörlük dönemi” olarak işaretlenmesi diğer muhafazakâr düşünürler arasında da yaygındır. Osman Turan'a göre Cumhuriyet ile birlikte anayasada var olan milli hâkimiyet prensibi tatbik edilmemiş, diktatörlüğe yönelmiştir (Turan, 1970a: 2). Tek Parti Dönemi'ni diktatörlük olarak niteleyen bir diğer isimde Güngör'dür. Güngör, (1975a: 1) demokrasiye geçişi, egemenliğin millete verildiği tarih olan 23 Nisan 1920 ya da bu tarihten 3 yıl sonraya rastlayan

Cumhuriyetin ilanı ile başlatmaz. Tek Parti Dönemi'ni "diktatörlük dönemi" olarak tanımlar ve demokrasiye geçişi, çok partili hayata geçiş olarak görür. Bu noktada Safa'nın diğer isimlere göre farklılık arzettiği ileri sürülebilir. Bir noktaya kadar bu iddia doğrudur. Zira Safa 1940'ların sonu ve 50'lerin başında inkılaplar adına demokrasiden feragat etmiş gözükür. Safa'nın 1949 yılında kaleme aldığı şu cümleleri, bu konuda yorumu yer bırakmayacak kadar açıktır:

Soruyorlar: "Niçin Geniş demokrasi vaadini dilinizden düşürmediğiniz halde, batı demokrasilerinin dincilere ve komünistlere verdikleri hürriyeti bizdekilerden esirgiyorsunuz?" Peşinden mukadder soru: "Böyle demokrasi mi olur?"

Cevap veriyoruz: Çünkü diyoruz şeraitçinin ve komünistin hedefi iktidar partisini değil rejimi yıkmaktır. Bizim demokrasi anlayışımız iktidarla muhalefet arasında mücadele hudutlarını aşmaz. Dâvayı rejimle düşmanları arasında çatışmanın meşru sayılması şeklinde anladığımız gün, Türk inkılâbı iki ateş arasında kalacaktır. Biz bu günkü demokrasimizi Kemalizmin bir antitezi gibi değil, bir devamı ve tamamlayıcısı gibi kabul ediyoruz. Ortaçağdan yeniçağa ve doğudan batıya intikal ifade eden Türk İnkılâbının benzeri Avrupa ve Amerika demokrasilerinden hiçbirinde yoktur. Olmadığı için de, onlarda böyle inkılâbı korumak için ayrı ölçüler mevcut değildir. Biz milletçe bu inkılâbı korumak azmindeyiz ve yeni demokrasimizi Kemalizm için bir tehlike olmaktan kurtaran ölçülere muhtacız (Safa, 1949a: 1).

Safa'nın 40'lı yılların sonunda yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla, inkılâpların yerleşmesi için demokrasinin geciktirilmesi taraftarıdır (Safa, 1949b: 1; 1950a: 1). Ayrıca bahsi geçen dönemde, Safa'nın düşüncesinde, özgürlüklerin sınırının belirlenmesi de inkılâpların korunması ile yakından ilgilidir (Safa, 1951: 1). Safa, demokrasi karşısındaki bu mesafeli tavrını 1950'li yılların erken döneminde de devam ettirir. Demokrasinin sorunsuzca uygulanmasını sağlayacak uygun bir sosyal zeminden mahrum olduğu kanaatine sahiptir (Safa, 1957a: 2; 1955b: 2). Demokrasilerde halkı temsil edenlerin ve seçmenlerin yeterlilikleri konusunda şüpheleri vardır. Diğer bir deyişle açıkça seçkici bir yaklaşımı vardır (Safa, 1957b: 2). Bununla birlikte Safa'nın demokrasi ve inkılâplar hakkındaki görüşlerini, son yazılarında değiştirdiğini görebilmekteyiz. Demokrasiye karşı olan mesafeli yaklaşımı ve inkılâplar adına demokrasiden vazgeçiş, 1960 sonrası Safa'nın düşüncesinde yoktur. Seçmen ve temsilcilerdeki seçkinci tavrından da eser kalmamış gözükür (Safa, 1960c: 1). Anayasa tartışmalarının yapıldığı günlerde kaleme aldığı yazısında, Tek Parti Dönemi'nin tarihi misyonunu tamamladığını ima eder ve "tarihimizde diktatörlükler dönemi yaşadık artık

diktatör değil, hürriyet istemeliyiz” diyerek (Safa, 1960d: 1) önceki görüşlerinden tamamen vazgeçmiş olduğu gözükür. Darbe sonrası görüşleri ile Safa da, diğer muhafazakâr isimler gibi, demokrasiye çok partili hayatla birlikte girildiği kanaatindedir. Safa’nın bu değişimi kısmen zaman içerisinde düşünürün fikirlerinin şartlara göre evrilmesi ile anlaşılabilir. Zira Safa’nın düşündüğü gibi, 1950’den 1960 kısa gibi görünen dönemde çok partili hayata geçiş inkılâplar aleyhine, en azından Safa’nın anladığı anlamda inkılâplar aleyhine bir durum yaratmamıştır. Öte taraftan ise demokrasi aleyhine Ulus gazetesinde yazdığı sıralardaki keskin görüşlerini, hayatını yazılarından kazanan³ bir yazarın çelişkisi olarak da niteleyebiliriz. Bu dönemde Ulus Gazetesi’nde CHP ye yakınlığı ile bilinen bir gazetede yazıyor olması, onun, demokrasi hakkındaki mesafeli tavrının keskin bir tavra dönüşmesini körüklemiş olabileceği kanısını, bizde uyandırmaktadır.

Türk muhafazakâr düşünürlerinin demokrasiye geçişi, çok partili hayatla birlikte ele almaları, teokratik rejimden demokrasiye geçildiği şeklindeki resmi iddiaya karşı olduğu gözden kaçmamalıdır. Onların bu resmi yazıma karşı göstermiş olduğu tavırları, aslında demokrasi konusunu da batılılaşma çabası ve eleştirisinden ayrı düşünmediklerini gösterir. Nitekim Türk muhafazakârlarına göre, yanlış anlaşılabilir batılılaşma çabamızın neticesi olarak tam bir demokrasiye geçilemediğini düşünmektedirler. Bu ilişki, Mümtaz Turhan’da oldukça açıktır. Ona göre (1965: 49, 80) Batı Medeniyeti, üç ana unsuru ihtiva etmektedir. Bunlardan ilki modern ilim, ikincisi modern ilme bağlı olan teknik, üçüncüsü ise hürriyet ve kanun rejimi olan demokrasidir. Turhan’a göre, farklı kültürler arası temasların başlaması ile birlikte, gerekli ve faydalı olanların yanında, faydasız hatta zararsız unsurlar da gelebilmektedir. Burada asıl olan, faydasız unsurlarla yetinmek değil diğer mühim olanlar ihmal edilmemelidir (Turhan, 1965: 49). Demokrasiye layıkıyla geçmememizin nedeni de budur. Çünkü bizde Batı Medeniyeti’nin ana unsurlarını iyi seçmeyen bir batılılaşma programı hâkimdir (Turhan, 1960: 4). Bu çerçevede de “1946 yılına kadar devletin şekli Cumhuriyet olmasına rağmen, yaklaşık yarım asır garplılışmanın biricik vasıtası ve

³ Peyami Safa, henüz iki yaşında babasını kaybetmiş, yoksulluktan ötürü iyi ve düzenli bir eğitim imkanı bulamamıştır. Küçük yaşlardan itibaren kendi hayatını kendisinin kazanmak zorunda kalan Safa’nın gazete dergi yazarlığı ve romanlarının haricinde kendisine gelir getiren bir işi olmamıştır. Ayrıntılar için bkz. Ergun Göze, *Peyami Safa*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

hedefi diye düşünölen demokrasi, bu müddet zarfında gene garplılaşma maksadiyle yapılan inkılâplar için bir tehlike olarak kabul edilmiştir” (Turhan, 1960: 4). Yine Turhan’a göre (1965: 50), demokrasinin gerçek anlamda uygulanması, inkılâplar için bir tehdit oluşturmayacaktır. Çünkü halkın karşı koyuşu inkılâplara değil, inkılap bahanesiyle yapılan baskıyadır. Ve gerçek bir reaksiyon bekleniyorsa bu, demokrasinin uygulanmaması ile engellenemez çünkü bizzat demokrasinin uygulanmayışı, bir reaksiyon sebebidir.

Muhafazakâr düşünürler diktatörlük dönemi olarak işaretledikleri Tek Parti Dönemi’nden çok partili siyasal hayata geçişi ve özellikle bu geçişin bir iktidar değişimine sahne olduğu 14 Mayıs 1950 tarihini bir zafer olarak nitelemişlerdir (Başgil, 1951: 1; Turan, 2005a [1969]: 108). Onların seçimde, modernleşme projesinin uygulayıcısı olan CHP’nin iktidarı kaybetmiş olmasını sevinçle karşılamalarının nedeni, kültürel alanda karşı durdukları projelerinde artık son bulacağı düşüncesidir. Örneğin; Osman Turan (1959a: 1; 1967b: 7), muhafazakârların, karşı oldukları batılılaşma projesinin bir uygulaması olarak gördükleri Köy Enstitülerinin kapanması ve laikliğin, din aleyhtarı uygulamasına son verilmesini (Turan, 2005a: 111, 175) “demokrasinin bir nimeti” olarak ifade edilmiştir.

Demokrasiye geçiş noktasındaki bu sevinçlerinin kısa sürdüğünü, ilerleyen tarihlerde gündemlerinin demokrasinin nasıl imkân bulacağı sorusuna dönüştüğü ayrıca belirtilmelidir. Gündemlerindeki sorun, artık milli iradenin nasıl tatbik edilebileceğidir. Örneğin Osman Turan, batılılaşma projesinin kültür alanında sekülerleştirici boyutunu “kültür ihtilali” kavramı ile tanımladığı yazısında, demokrasi pratiğinin, çoğunluğun isteğinden uzaklaşması boyutuna değinir:

Hayati bir ehemmiyeti olan Kültür İhtilalimizin muvaffakiyetine rağmen onun demokrasi ile birlikte geliştirilmesi Deviricilerin başlıca endişesidir. Bu sebeplerdir ki “ilerici kuşaklar” ve “Zinde Kuvvetler” halkın seçimlerde asla “gericilere” iltifat etmemelerini telkin etmişler; aksi halde idâreyi güdümcü bir şekle sokmayı veya bu da olmazsa kanlı ihtilallere kararlı bulduklarını tekrarlamışlardır. Avrupa’dan aldığımız laikliğe, oradaki anlayıştan farklı olarak, din hürriyeti mânâsı vermemenin hikmeti ve demokrasimizin karşılaştığı zorluğun esası da budur. Bununla beraber bu esasın hâkim olması için çok büyük maddi imkânlar mâhirâne metodlar vardır. Bu sayede Kültür İhtilalinin kaleleri olan Köy Enstitüleri,

demokratik baskı ile kapatılsa ve imam hatip mektepleri açılrsa da, “ilerici” hatta “aşırı ilerici” hamleler duraklamamıştır (Turan, 1967c: 1).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Turan’ın vurgusu, çoğunluğun isteklerinin yerine getirilmesinin “ilericilik” adı altında engellenildiğidir. Turan, bu girişime “güdümlü demokrasi” adını vermektedir. Turan’ın (2005a [1969]: 122) tanımlamasıyla “güdümlü demokrasi”, demokrasi ile diktatörlük rejimleri arasında bir uygulamadır ve ona göre, bu yönetim tarzı, kendi görüş ve menfaatlerini milli iradenin tecellisiyle uzlaştıramayan ve diktatörlük kudretine sahip bulunamayan kimse ve zümrelerin eseridir. Turan’ın (1961: 20; 1959b: 3) farklı çalışmalarında da vurgulandığı gibi, milli iradenin gerçekleşmesinin önündeki engel, inkılâbı “devrim” olarak yorumlayan, “sözde münevver bir zümre”dir. Aynı vurgu Mümtaz Turhan’da ve Erol Güngör’de vardır. Güngör (1971: 14), Türk demokrasisinin karşısındaki en büyük engelin, inkılâpçı siyasi parti ve gruplar olduğunu belirtir. Demokrasinin halkın çoğunluğunun iştiraki ve işbirliği olmadan düşünülemeyeceğini belirten Turhan ise halkı, muhtelif bahanelerle rejim dışında bırakmağa uğraşıldığını belirtir (Turhan, 1965: 106). Mümtaz Turhan da Osman Turan ve Erol Güngör gibi, demokrasinin önündeki engeli, münevver zümreye ya da bir başka ifade ile yönetici seçkinlere bağlar. Bu hali ile demokrasinin işlemediğini, sadece şekilden ibaret kaldığını belirtir:

Hakikatte imparatorluktan kalan mirasların en fenası, en zararlısı ve zihniyet itibariyle de şüphesiz en tehlikelisi Türk devlet adamlarının, idarecilerinin kendi halkına yabancı gözü ile bakması, onu hakir ve küçük görmesi hatta ondan nefret etmesidir. Halbuki bir memleketi iyi idare edebilmek, refaha kavuşturabilmek için bütün kusurları ile halkını sevmek lâzımdır. Halkı sevmeden ona ne iyilik, ne de hizmet edilebilir. Hal böyle iken halkı geniş nisbette demokrasi faaliyetlerine iştirâk ettirmemekle, onun işbirliğinden mahrum kalınmakta, demokrasi de en mühim mesnedini kaybetmiş olur. Mesnedini ve muhtevasını kaybeden bir demokrasi ise sadece bir kalıp olarak kalmağa mahkûmdur (Turhan, 1965: 108).

Muhafazakâr düşünürler demokrasiyi, kendilerini kendi muhakemeleriyle idare etmesini öğrenmiş ve bu terbiyeyi almış fertlerden oluşan toplumların hükümet rejimi olarak tanımlamışlardır (Başgil, 1949: 72 aynı yönde Turhan, 1967: 44; 1964c: 44). Türkiye halkının, bir imparatorluk geçmişine sahip olmakla, demokratik bir terbiyeye sahip olmadığı bilinmektedir. Bu çerçevede demokrasinin bu boyutuna değinmiş olmalarına rağmen, muhafazakâr düşünürlerin demokrasi konusunda çoğunluk yönetimi olarak, milli iradeye yaptıkları vurgu üzerinde durulmalıdır. Bu vurguda, demokrasiye tam

anlamıyla geçilmiş olmasına karşın, temelde var olması gereken, halkın siyasette belirleyiciliğinin önüne engel konulması üzerine odaklanmaları, bu çerçevede demokrasinin önündeki engelin “münevver bir zümre” olarak belirtmeleri, bizi, Türk muhafazakâr düşüncesini, Türkiye siyasal yaşamını açıklayan merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde bir iktidar mücadelesi içerisinde değerlendirmemizi gerekli kılar.

Mardin’in, ilk kez 1973 yılında İngilizce olarak yayınlanan ve Türkiye siyasal alanının yapılanma koşullarının açıklanmasında, merkez-çevre ilişkilerinin analitik bir anahtar olabileceğini öneren çalışması bugün de güncelliğini korumaktadır (Keyman, 2001: 23; Gönenç, 2006: 149). Mardin (1997a: 34-76), makalesine “toplumun bir merkezi vardır” tespitiyle başlar. Ardından toplumların nasıl ki bazı toplumların ötekilerden daha sağlam merkezleri varsa merkezlerinin kurulmasında toplumdan topluma farklılık gözleneceğini belirtir. Bu çerçevede Mardin, Batıda ve Osmanlı’da merkezin oluşması, çevreyle olan ilişkilerinin kurulması bakımından yaşanan deneyim farklılığına değinir. Buna bağlı olarak toplumların merkez-çevre ilişkisinin farklılığının anlaşılmasının önemine işaret eder. Batıda modern devleti yaratan merkezleşme süreci, çevre güçler diyebileceğimiz, feodal soylular, işçiler ve tüccarlarla uzlaşmalar yapılması sonucunu veren, bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştır. Bu karşı karşıya gelmelerde uzlaşmalar sayesinde merkezi temsil eden yönetim gücüyle çevreyi temsil edenler bütünleşmiştir. Buna karşın Osmanlı ve ondan aynı hali ile miras aldığı Türkiye siyasal alanında karşılaşma, merkezle çevre arasında bütünleşmeyi sağlamayan, tek boyutlu ve her zaman merkezle çevre arasında bir çatışma olarak tezahür etmiştir (Mardin, 1997a: 37). Osmanlı modernleşmesi tarihi boyunca, merkez-çevre ilişkilerini irdeleyen Mardin, bu ikiliğin, daha Cumhuriyete gelinmeden milli direniş hareketi olan Büyük Millet Meclisi’nde ortaya çıktığını belirtir. Bu ikilik, Kemalistlerle, mecliste genellikle eşrafın temsilcisi “ikinci grup” olarak bilinenler arasında olmuştur (Mardin, 1997a: 58). Kurtuluş savaşının zaferle sonuçlanması ile birlikte, Kemalistlerin siyasal alana müdahalelerinin kolaylaştığını belirten Mardin, çok parti denemelerinin de çevreye duyulan kuşku nedeniyle sonlandırıldığını, Anadolu’da farklı kimlikleri, grupları, yürüttüğü politika ile merkeze yaklaştırmadığını belirtir (Mardin, 1997a: 64).

Mardin (1997a: 71), Demokrat partinin 50’li yıllarda elde ettiği başarıyı da merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde değerlendirir. Ona göre çok partili siyasal hayata geçiş ile birlikte çevrenin siyasal alana katılması için gerekli ortam oluşmuştur. DP seçimlerde siyasal propagandasını, “gerçek halkçılar” ile “bürokratlar” arasında bir tartışma üzerine belirlemiştir. Bu süreçte ayrıca halk tarafından algılanabilecek dinsel simgesel kültürün parçası olan, camilere ve dinsel törenlere, DP’lilerin olağanüstü ilgileri sayesinde, DP çevre kültürü ile özdeş tutulmuştur. Bu da onu, merkezin karşısında çoğunluğu temsil etme iddiasıyla iktidara taşımıştır. Mardin, bunlara ilaveten merkez-çevre kutuplaşmasının hala Türk siyasal alanının en önemli kurucu ögesi olarak belirttiği ilişkide DP ve onun yerine geçenlere çevrenin bağlanmasını şu şekilde özetlemektedir:

Geriye baktığımızda, modernleşme boyunca, çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmîlik-karşıtı kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin *bêtes-noires*’ıdır. Ama rastlantısal gelişmeler kadar, modernleştirmeçilerin siyasetleri de çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi. Taşra Türkiye’sinin hemen tümünde ortaya çıktığı için bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış tarzının, temel bağlılıklarını vurgulayan yanını tamıtamına ortadan kaldırmaya da, örtüp kapatacak güçteydi. Daha sonraları, bürokrasi karşıtı olarak bu kimlik, ulusal düzeyde etkinlik gösteren bir partiye (Demokrat Parti’ye ve onun yerine geçenlere), ulus çapında bir bağlanma temeli sağladı (Mardin, 1997a: 75).

Türk muhafazakâr düşünürlerinin, Türk siyasal alanını, yukarıda özetlemeye çalıştığımız merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde anlamak gerekir. Zira ilk bölümde de üzerinde durulduğu gibi, Türk muhafazakârlarının temel karakteristiği, devlet eliyle Cumhuriyet dönemi modernleştirme projesine ya da Mardin’in kavramsallaştırması üzerinden gidersek, merkezin eliyle yürütülen projeye karşı olmaktır. Bu karşı duruşun üst başlığı; kültürel dokusu İslam dinine dayanan toplumu, baştan aşağı seküler bir kültürle yeniden inşa etme çabasına karşı oluşturmaktır. Bu noktada, muhafazakâr düşünürler, Kemalist modernleşmeyi eleştirmişler, onun inşa etmek istediği seküler kültürün, Batıda yaşandığı gibi, Türk toplumunda da bir kaosa, yabancılaşmaya neden olacağı iddiasından hareketle dindar bir toplum tasavvur etmişlerdir. Bu noktadaki tüm itirazları da, çevrenin en önemli kurucu aktörü din (Keyman, 2001: 23) ve onun etkisindeki kimlik ile etkileşim içerisindedir. Siyasal alanda da demokrasi kavramsallaştırmalarının da “millî irade” üzerine odaklı olması ve demokrasinin önündeki engelin, cahil halk değil, münevver tabaka olduğu iddiaları, bu merkez çevre ilişkisi bağlamında

düşünülmelidir. Onların demokrasi'yi bu denli “milli irade” eksenli okumaları bir anlamda Kemalist merkezi elitlere karşı bir meydan okuma olarak da anlaşılmalıdır. Onların, çok partili siyasal hayata geçişin ardından iktidarın DP'ye geçişini zafer sevinciyle karşılamalarının ardından, kısa süre sonra “güdümlü bir demokrasi”den bahsedişleri, bu iktidar kavgasında yenik düşen çevrenin sesi olmaları ile ilgilidir.

Bu noktada Başgil'in, Demokrat Parti'nin CHP'den iktidarı aldıktan kısa süre sonra icraatlarını anlattığı satırlar, Türk siyasasal yaşamında muhafazakâr düşünürlerin yerini, tespitini kolaylaştırmaktadır. Başgil DP'yi, oligarşik bir partinin despotluğuna karşı geniş bir halk ayaklanmasıyla doğmuş bir parti olarak tanımlar. Demokrat Parti'nin kurduğu yeni hükümetin temel ilkesinin, “halkın hizmetinde hükümet” olduğuna vurgu yapar. Bu çıkarımını ise iktidara gelir gelmez aldığı şu kararlara bağlar:

Birincisi ezanla ilgilidir. Hatırlanacağı gibi, Atatürk Hayatta iken kabul edilen bir kanun müezzinlerin ezanı Türkçe okumalarını zorunlu kılıyordu. Demokrat çoğunluk bu kanunu kaldırarak, ezanın Türkçe okunmaya devam edilmesi veya tam aksine, İslam geleneğine göre, Arapça mı okunması gerektiğine karar vermeyi din adamlarına bıraktı.

İkincisi din eğitimiyle alâkalıydı. Yine hatırlanacağı üzere, lâiklik adına din eğitimi devlet ve özel eğitimin her derecesinden kaldırılmıştı. Din eğitimi ilkokul dördüncü sınıftan itibaren ve velilerin arzusuna bağlı olarak seçmeli ders şeklinde yeniden kondu.

Üçüncü karar, İnönü döneminde kabul edilen ve yürürlüğe konulan Anayasa'nın anlaşılabilir nitelikteki sadeleştirilmiş metniyle ilgiliydi. İlk metin olduğu gibi alınıp kondu (Başgil, 2006 [1966]: 71-72).

Burada, Başgil'in DP'nin iktidara gelir gelmez aldıkları kararların, Türk muhafazakârlarınca her fırsatta eleştirilen, laiklik uygulamaları ve dil politikası ile ilgili olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu noktada çevre'nin sesi konumunda olan Türk muhafazakârlarının, merkezin katı politikalarına karşı çevreyi oluşturan kitle ile bunu resmîlik karşıtı olarak dile getiren siyasal partiler arasında bir aracı oldukları ortaya çıkmaktadır. Öyle ki yine Başgil örneğinden devam edecek olursak, Turan'ın (1980c: 47) hakkındaki “dağ başındaki çobanın, sihirli bir muska gibi, okuyamadığı makalelerini koynunda taşıdığı yazar”dı şeklindeki nitelemesi, bu çerçevede oldukça manidardır.

Keza Güngör’n de DP’li ve onun devamı olduğunu iddia eden bir parti ile bir bağı olmasa bile, aynı tavrı, farklı kavramsallaştırma ile devam ettirdiğini görebiliriz. Örneğin, Güngör’n Ortadoğu gazetesinde başyazarlık yaptığı dönemde, farklı sağ partileri bir araya getiren Milliyetçi Cephe Hkmeti’ni, bu merkez evre ilişkisi çerçevesinde tanımlaması manidardır. Milliyetçi Hareket Partisi’nin (MHP) kongresinde konuşma yapan Adalet Partisi (AP) ve Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) yetkililerin konuşmalarını yorumladığı yazısında, bu tutum oldukça açıktır. AP ve CGP yetkililerinin konuşmaları, MHP tabanında bir olumsuz etki yaratmamıştır. Çünkü Güngör’e göre (1975b: 1) bu üç parti, aynı kökten geldiklerini, aynı dertten muzdarip olduklarını ve bütün dertlere milliyetçi bir bakış açısından are bulunabileceğini düşünmeleridir. Yine “[b]u insanlar halktan gelmişlerdir, ilerinden çıktıkları kitleyi hor veya geri görerek ona, dış memlekette hazırlanmış reçeteler sunma hevesinde değillerdir” cümlesinden de anlaşılacağı üzere Güngör, üç farklı partiyi birleştiren paydayı, Sol ve merkezin katı modernleştirici politikalarına karşıtlıkla açıklamaktadır. Bu noktada Milliyetçi Cephe Hkmeti partileri’ni birleştiren unsurun milliyetçilik olmasının şaşılmaması, zaten bu partilerin farklı da olsa milliyetçi oldukları (zdemir, 1997: 242) ileri sürülebilir. Hatta buradaki birleşmenin soğuk savaş şartlarının bir ürünü olduğu da ileri sürülecektir. Bu iki yaklaşımın Milliyetçi Cephe Hkmetleri’ni açıklamakta payı elbette ki yadsınamaz. Fakat burada Güngör’n milliyetçiliği kullandığı anlam önemlidir. Zira Güngör kullandığı anlamdaki milliyetçilik, Batılılaşma adına yürütülen modernleşme siyasetine karşı oluşun bir adıdır. Diğer bir deyişle milliyetçilik, Güngör’e göre, aynı zamanda, “mecburi kültür değişmesi halinde bir cemiyete farklı bir kültürün empoze edilmesini engellemek, toplumu, bu değişimin açık pazaryeri haline gelmekten kurtarma hareketidir (Güngör, 1980 [1975]: 113).

Türk muhafazakâr dřnrlерinin, topluma mal olan bireysel yaşantıları da, merkez-evre ilişkisi bağlamında Türk siyasal alanını yeniden kuran ilişkiyi beslemiştir. Örneğin; Başgil’in 1960 darbesinin ardından Cumhurbaşkanlığına adaylığı konusu önemlidir. Bilindiği gibi Başgil, Cumhurbaşkanlığı seçimine adaylığını koymuşsa da daha sonra adaylıktan zorla geri ektirilmış bunun üzerine kendisi de senatrlkten istifa etmiştir. Başgil hatıralarını kaleme aldığı eserinde, açıkça bu sürecin nasıl işlediğini anlatır. Adaylığını ilan etmesinin ardından Başbakanlıkta, biri Devlet Reis

Vekili, diğeri devlet vekili dediği, Milli Birlik Komitesi üyesi Fahri Özdilek ve Sıtkı Ulay ile görüşür. Sıtkı Ulay, Başgil'e adaylıktan çekilmesi gerektiğini, aksi takdirde hayatının garanti edilemeyeceği, ayrıca seçimlerin iptal edilerek askeri idarenin devam ettirileceği kendisine bildirilmiştir. Başgil, bu tehditler altında, özellikle de tekrar askeri yönetime dönülmesi sorumluluğunu kendi üzerine alamayacak olmasından ötürü, cumhurbaşkanlığı adaylığından çekildiğini anlatır. Turan'ın (1980d: 49) ifadesiyle, onun cumhurbaşkanlığına karşı oluşturulan hava sunidir ve "milli irade" düşmanlarının eseridir. Bu açıdan da bakıldığında Türk muhafazakâr düşüncesinin, demokratik hayata bakışı, Turan'ın (1964a: 7) şu sözleri özetlemektedir: "Gerçekten milli irade ve mefkûre ile çatışan, üstelik ilim ve akli selimden de mahrum bulunduğu halde, ilerencilik safsatalarını istismara yeltenen bu zümrenin tahakkümü sona ermedikçe, Türk milletinin hûzur ve hattâ istikbali emniyette olmaz."

Türk muhafazakâr düşünürlerinin "milli irade"ye olan vurguları, merkezi işgal eden yönetici seçkinlerin aslında demokrasi önündeki en büyük engeli oluşturduğu şeklindeki tespitleri, eleştirileri demokratik yönetimin meşruluğu çerçevesinde, oldukça haklı bir konuma sahiptir. Aynı zamanda muhafazakâr düşünürlerin bu eleştirileri, üstü örtük de olsa demokratik olmayan bir yönetim karşısında demokratik bir açılıma sahip olduğu iddiası taşır. Bu iddianın doğruluğu yani gerçekten demokratik bir açılıma sahip olup olmadığı, iki farklı düzlem ayırt edilerek anlaşılabilir. Bu düzlemlerden ilki uygulamada olan anlayışa karşı muhafazakâr düşünürlerin önerdikleridir. İkincisi ise normatif bir çerçeveye sahip olmalıdır. Diğer bir deyişle demokrasi yaklaşımları onun ideal olan türü ile değerlendirilmelidir. Aksi takdirde, yani tek bir boyuttan bakıldığında muhafazakâr, düşünceyi demokratik ya da anti demokratik olarak basitçe niteleyerek eksik bir analiz yapılmış olur. Diğer taraftan, ideal olanla ilgili bir skala oluşturmanın güçlüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Zira demokrasinin birçok tanımına karşın, zaman içerisinde bu tanımlama ya da yaklaşımlarının ilgilendikleri sorun alanları değişebilmektedir. Bu noktada uzun bir demokrasi tartışması yapmaktansa, Çınar'ın (2006: 149) işaret ettiği gibi merkez çevre üzerinden hareket edenlerin, Türk demokrasi sorununa eksik teşhis koydukları noktaya, toplumsal bütünleşmenin değerler ekseninde gerçekleştiği ve Türk toplumunun merkezileşmesi gereken değerlerinin İslami (onların dili ile milli kültür) olduğu iddiasına odaklanmak yerinde olacaktır. Çünkü merkezi değerlerin

İslamileştirilmesi ile çevrenin merkeze taşınması kendi başına çoğunluğun yönetiminin hakim kılınacağını ima etmekte diğer taraftan ise farklı olana karşı tavrının ne olacağı hakkında neredeyse hiçbir şey önermemektedir.

İlk değerlendirmeden başlayacak olursak, Türk muhafazakâr düşünürlerinin önerdiklerinin, var olan alternatifi ile kıyaslanması gerekir. Var olan alternatifi ile kastedilen, çalışmada ele aldığımız dönem itibarı ile demokratik modelin Türkiye uygulamasıdır. Bu uygulama, muhafazakâr düşünürlerin demokratik bir düşünceye sahip olduklarının tespitini oldukça kolaylaştırır. Çünkü çok partili hayata geçilmesinin ardından 14 Mayıs 1950 tarihinde Demokrat Parti, seçimlerde parlamentoya çoğunluğu kazanarak gelmiştir. İktidara DP'nin gelmesinden sonra, çoğunluğun iradesi doğrultusunda karar alma süreçleri, CHP ve yönetici elitler tarafından engellenmeye çalışılmıştır. Bu engellemede kullandıkları en etkin araç, “irtica politikası” olmuştur. CHP'nin 1960'lara kadar muhalefeti, DP'nin “şeriatçılara taviz verdiği”, “laikliğin tehlikeye düşürüldüğü” iddiaları üzerine kurulmuştur. Bu şekilde davranmalarının nedeni açıktır. CHP ve merkezi elitler çok partili hayata geçme kararıyla aslında Batılı anlamda bir demokrasi modeli kurmaktan çok “kontrollü” ve kısmi bir yarışmacı siyasete geçmek istemişlerdir (Erdoğan, 1998: 302 aynı yönde Köker, 2000: 235). İlerleyen süreçte, 27 Mayıs 1960 ihtilali ile CHP ve başta silahlı kuvvetlerin oluşturduğu devlet elitleri, iktidarı zorla geri almışlardır. İktidar, devletçi seçkinlerin eline tekrar geçmiş, hazırlanan anayasa ile seçilmiş iktidarların, askeri ve sivil bürokrasi süpablarıyla frenlenmesi esasına dayalı bir sistem kurulmuştur. Bu sistem 1971 Mart'ında yapılan bir müdahale ile daha da katıllaştırılarak 1980 yılına kadar uygulama alanı bulmuştur (Erdoğan, 1998: 302).⁴

Kısaca özetlemeye çalıştığımız gibi, görüşlerini incelediğimiz Türk muhafazakâr düşünürlerinin şahit oldukları demokrasi pratiği, halk tarafından seçilmiş iktidarların farklı denge mekanizmaları içerisinde frenlenmesi esasına dayanmaktadır. Bu yönü ile muhafazakâr düşünürlerin, genel çerçevesini, halkın iradesinin dışarıda bırakılması

⁴ Parla (1995: 23) 1961 Anayasası'nın seçkin ve vesayetçi tavrını 1950-1960 arası hükümetlerin temsili demokrasinin temel dayanağı olan çoğunluk ilkesini, bu ilkenin tamamlayıcı parçası olan “azınlık haklarının çiğnenmemesi” ilkesini bozarak gölgelemiş olmasını yersiz bir biçimde genellenmesi anlayışına bağlar. Anayasa koyucunun bu ihlali bir siyasi hükümete atfedeceği yerde bu ilkenin kendisini sorgulamış temsili demokrasilerin temel varsayımı olan çoğunluk ilkesini reddetmiştir.

üzerine kurdukları demokrasi eleştirisi yerindedir. Aynı zamanda demokrasinin oldukça geniş bir tanımlama farklılığına rağmen tüm tanımların reddetmeyeceği, öncelik sırasını ilk sıraya yerleştirmekte zorluk çekmeyeceği prensibi, halkın yönetime katılması olacaktır. Bu çerçevede Türk muhafazakâr düşünürlerinin, “demokrat” bir tavra sahip oldukları doğrudur. Seçilmiş iktidarların ya da halkın, yönetimde söz söyleme kusuru taşıyan bir demokrasi pratiği karşısında, çözüm önerilerinin de demokrat olduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca Türk muhafazakâr düşünürlerinin demokrasi anlayışlarında halkın katılımına bu denli vurgu yapmalarının bir diğer nedeni de, kendi kimliklerini kurmada ötekileştirdikleri Türk Solu’nun demokrasi karşısındaki olumsuz tavrıdır. Bu konuda 1960’lı yılların etkin aydın grubu olan “Yön Hareketi”nin demokrasi karşısındaki tavrı, bu ilişkiyi açıklayabilecek niteliktedir. Yön yazarları demokratik bir yönetimden yana olduklarını belirtse de, kendi alternatif programlarında, çok partiye hatta ikinci bir partiye yer verip vermediği açık olmayan siyasal model öngörmekte ve Türkiye’de ne zaman çok partili rejimi uygun buldukları, sorusunu yanıtsız bırakmaktadırlar (Özdemir, 1986: 122). Özellikle Yön Hareketi’nin etkin ismi Doğan Avcıoğlu’nun, çok partili siyasal hayat hakkındaki karşı görüşleri, bu çerçevede değerlendirilebilir. Avcıoğlu, çok partili siyasal rejimi, Atatürk devrimlerine karşı bir tür tepki olarak tanımlar ve meselelerimizi çözmekte aciz kaldığını belirtir. Çok partili hayatla birlikte, milleti ileri götürecek hamleler durmuştur. Avcıoğlu’na göre bunlarla birlikte daha önemli bir şey vardır:

Daha önemlisi, ileri gidişin motoru olan devrimci kuvvetler ikinci plan itilmiş, devrimci ruh zayıflamış ve hür fikir boğulmuştur. Bugünün hâkim sınıflarında, Cumhuriyeti kuran ve Atatürk devrimlerini gerçekleştiren “Kuvayi Milliye ruhu’ndan acaba ne kalmıştır? Atatürk Türkiyesi’nde toprak ağaları mı yoksa Atatürk gençliği mi daha çok söz sahibidir (Aktaran Özdemir, 1986: 226).

Ayrıca muhafazakâr düşünürlerin, demokrasi kavrayışlarının oluşumunda rol oynadığını belirttiğimiz Yön Hareketi’nin “zinde güçler” ile olan ilişkisine değinmek gerekir. Açıkça muhafazakâr güçlere karşı, çok partili hayatın karşı cephesinde yer alan Yön grubunun, demokratik rejimin işleyişini aşarak, kendi görüşlerini hâkim kılmak için “zinde güçlere” (silahlı kuvvetlere) dayanarak iktidarı ele geçirmeyi (Alpkaya, 2002: 479) ya da en azından parlamento dışındaki kaynaklardan güç alarak çoğunluğu

sağlayamasa bile, iktidarları kontrol altına almayı amaçlamış (Özdemir, 1986: 184) olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşımların açıkça, çok partili hayata geçişle birlikte çevrenin temsilcisi olan ve muhafazakâr düşünürlerin açıktan destek verdiği partilerin iktidar alanını, dolayısıyla halkın çoğunluğun söz söyleme hakkını daraltmaya yönelik çabalar olması, önem arz eder. Yön dergisinin çıktığı yıllarda, milliyetçi muhafazakâr isimlerin yazdığı “Yol” dergisi çıkmaktadır. Özakpınar’ın (1997: 198) belirttiğine göre, M. Turhan, bu dergide Yöncülerin tezlerine karşı çıkmış, onların sosyalizmine karşılık milliyetçiliği, bilimi, hürriyeti ve demokrasiyi savunmuştur. Aynı derginin yazarları arasında E. Güngör de vardır. Her ne kadar çalışmamızda, Türk muhafazakâr düşüncesinin analizi için görüşlerine başvurduğumuz diğer yazarların bu dergide yazılarına rastlamamış olsak da, muhafazakâr düşüncenin demokrasi kavrayışının gelişmesinde, Sol düşünce olarak Yön grubunun bir etkisinin olduğunu belirtebiliriz. Bu çerçevede Osman Turan’ın, Yön’ün sıklıkla kullandığı kavram “zinde kuvvetler”e gönderme yapan aşağıdaki satırları, bu tespitimizi doğrular niteliktedir.

Başı boş sahtekarlar kendi bâtil dâvaları ve hasis menfaatleri için icabında hürriyet ve demokrasi kahramanı kesilirler. Lâkin millî irâde tecelli edince onu çeşitli bahane ve fesadla yıkmaya çalışır; laiklik elden gidiyor yaygaraları ile din ve ahlâka, laikliğe aykırı olarak, saldırılar. Milli irâdenin tecellisinden veya onu güdümlü bir duruma sokmaktan ümidi kesince de sosyalizm modasını ve sol diktatörlük edebiyatını desteklerler. Bu maksatlardır ki, seçim ve iktidar münasebeti ile, milleti hayasızca “zinde kuvvetler” ve kanlı ihtilaller ile tehdide cür’et ederler (Turan, 2005a [1969]: 131).

Ayrıca Türk muhafazakârları, demokratik işleyişin halkın çoğunlu aleyhine bir işleyişe sahip oluşunun sorumluluğunu, CHP ve Türk Soluna yönlendirme konusunda ortak bir tavra sahip olduğu üzerinde, tekrar pahasına bir kez daha durulmalıdır. Örneğin; 27 Mayıs Darbesi’nin sorumluluğunun tamamını CHP’ye yükleyen Osman Turan’ın, aşağıdaki satırlarından bu rahatlıkla anlaşılacaktır:

Halk partisi demokratik idareye samimiyetle bağlanmadığı için eski diktatörlük zihniyet ve alışkanlıklarını bir türlü yenememiş ve milletin arzu ve idâresine de asla uymamıştır. Bu sebeple diktatörlük ve demokrasi arası garip bir davranışla milli irâde ve iktidarı kazanma ümidini kesmiş ve kendine mahsus metodlarla, eski rakibini bir darbe ile siyaset sahnesinden uzaklaştırarak kendi iktidarını hazırlamıştır (Turan, 1980e: 180).

Safa'nın (1961a: 1) sözleri ile de CHP, milli vicdan karşısında sanık olması gereken bir partidir. Halka Partisi'nin hürriyetle arası iyi değildir. Kendisi, Tek Parti Dönemi'nin partisi olduğu için dikta itiyatları kazanmış bir partidir ve Safa'ya göre, zamana ayak uyduramayacak bir yapıya sahiptir. Yönetici ve gazetelerdeki bazı destekçilerinden anlaşıldığı üzere CHP, laikliği dinle mücadele etmek şeklinde anlayan kesimin etkisinde kalmaktadır (Safa1959c: 2; 1956b: 2). Güngör'ün 1971 yılında kaleme aldığı yazısındaki, “bugün bile Türk demokrasisinin önündeki en büyük engel, inkılâpçı siyasi parti ve gruplardır” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, milli iradenin önünde engel olarak siyasi alanda CHP'nin ötekileştirildiği görülür. Bu ötekileştirme, Başgil'in hatıralarında 27 Mayıs darbecilerince tutuklanmasının nedenine ilişkin imasında da görülür. Başgil'in (2005 [1990]: 91) anlatımına göre, o siyasi partilerin faaliyetine müsaade edilmesi arifesinde tutuklandığını ve bunun CHP'ye karşı muhalefeti parçalamaya yönelik bir girişim olarak yorumlar. Kendisinin, açıkça bunun karşısında olacağını belirtmiştir

Düşünürlerin farklı yazılarından gösterdiğimiz örneklerde de açık olduğu gibi, değişim karşısında yürütülen politikadaki bir tür karşıtlık kurma, öteki olanı belirleme politikasının, fikri alanda olduğu gibi siyasal alanda da kurulduğu görülür. Fikri düzeydeki bir kamplaşmanın siyasal alanda da paralellik göstermesi kadar doğal bir şey olamaz. Burada asıl görülmesi gereken, değişim siyasetinde olduğu gibi siyasal alanda da karşı oldukları ya da mağdur oldukları karşısında somut bir muhatap bulma davranışdır. Bu muhatap bulma çabası değişim konusundaki eleştirilerini devlete, sisteme dokunmadan sola yönlendirmelerinde olduğu gibi, demokrasinin uygulanamazlığı çerçevesinde eleştiri oklarını CHP'ye, iki kutuplu bir dünyanın şartları içerisinde Türk soluna yönlendirmiş olmaları manidardır. Yine devlete ve onun kurucusuna hiçbir zaman karşı karşıya gelmeyerek bir anlamda kutsallaştırdıkları devlet'e bağlılıkları bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Muhafazakâr düşüncenin demokrasi kavrayışını tamamlamadan önce muhafazakâr düşüncüyü, demokrasinin normatif boyutuyla da değerlendirmeliyiz. Bu değerlendirmeyi yapabilmek için Türk muhafazakâr düşünürlerinin demokrasi ve dolayısıyla nasıl bir siyasal yönetim modeli öngördüklerine biraz daha yakından bakmak gerekir.

Muhafazakâr düşünürlerin, siyasal yönetimde halkın katılımına vurgu yaparak benimsedikleri demokrasi, onların düşüncesinde sadece katılımdan ibaret bir yönetim tarzı değildir. Örneğin; Güngör (2000 [1975]: 178), demokrasi denildiğinde hemen akla Lincoln'ın "halkın halk tarafından, halk için idaresi" tanımının geldiğini bunun da bir rejim problemine işaret ettiğini belirtir. Bununla birlikte demokrasi denildiğinde, bunun hürriyetle eş anlamlı kullanıldığını belirten Güngör, demokrasinin en belirgin özelliğinin, hürriyet esasına dayandığını altını çizer. Mümtaz Turhan'ın da demokrasiye yaklaşımı aynıdır. Turhan'dan yapacağımız aşağıdaki alıntı, onun demokrasi hakkındaki görüşlerinin genel çerçevesini sunar:

Bu güne kadar yapılmış en makbul tarife göre demokrasi, halk için halk tarafından kurulmuş bir halk hükûmeti olup herkesin müsavi ve hür olmasını tazammum eder. Buna nazaran bazı memleketlerde olduğu gibi bizde de demokrasinin sadece bir idarî teşkilât ve hukuk meselesi olduğu, binaenaleyh devlet mekanizmasını hükümü altına alan, seçim emniyeti ve hürriyetini temin eden bir kanun nizamıyla her şeyin hallolunacağı zannedilmektedir. Hakikatte onun leh ve aleyhinde yazılan bütün yazılarda yalnız bu iki noktanın belirtildiği öngörülür. Ya demokrasinin ferde temin ettiği geniş haklardan bahsolunur veya onun ağır işleyen, aksak bir idare tarzı olduğu öne sürülür. Halbuki bu, demokrasi rejiminin bir cephesidir ve onun hakiki mahiyetini göstermekten çok uzaktır. Zira demokrasi, her şeyden evvel, haiz olduğu muayyen bazı vasıflar sayesinde, her nevi baskı, her nevi korkudan âzade olmak üzere ferde, maddi ve manevi kabiliyetlerini, tam bir emniyet ve hürriyet havası içinde serbestçe inkişaf ettirebileceği içtimai bir muhit meydana getirmesi bakımından mühimdir. İşte demokrasi, bu cepheden mütalâa edildiği zaman ancak onun hakikî hüviyetine ve mânasına nüfuz edilmiş olur. Onun diğer rejimlere üstünlüğü bu noktadır (Turhan, 1964a [1954]: 67).

Yine aynı şekilde Başgil de (1960a: 82-83) demokrasi hakkında aynı görüşlere sahiptir. Başgil, demokrasi ve hürriyetlerin ilk bakışta aynı şeylermiş gibi gözükseler de, ayrı şeyler olduğunu fakat bu ikisinin arasında bir zarf ve mazruf ilişkisi olduğunu belirtir. Demokrasi, bir yönetim tarzı olarak tek başına yeterli değildir. Demokratik yönetimlerin, baskıcı bir yönetime dönüşmemesi için hürriyetlere tutunması, hürriyet rejiminin devam edebilmesi için de demokratik bir yönetime ihtiyaç vardır:

Demokrasi ve hürriyet rejimi, ilk bakışta, aynı bir şeydir gibi görünürse de bunlar aynı şeyler değildir. İkisi arasında, tıpkı bir zarf ve mazruf münasebeti vardır. Suyun kabına nisbeti ne ise, hürriyetin de demokrasiye nispeti, aşağı yukarı odur. Yâni demokrasi bir hükümet ve idare usulü olarak sadece bir zarf ve bir muhittir. Bu muhitte hoş bir medeniyet havası esebildiği gibi, ağır bir baskı ve esaret havası da esebilir. Nitekim, bir su bardağı Taşdelen pınarının berrak suyuyla dolabildiği gibi, bulanık bir zehir mahlulü de istiap edebilir. Suya durup durulmak için temiz bir kap lâzım olduğu gibi, hürriyet ve hakkaniyet rejimini de, tutunup devam

edebilmek için, demokratik bir muhit lazımdır. Fakat, bu muhitin teminat müesseseleriyle teçhiz edilmesi, hak ve hürriyet için daha çok lazımdır. Teminat müesseselerinden mahrum ve çıplak bir demokrasi rejimi her rejimden daha çok tehlikelidir (Başgil, 1960a: 82-83).

Başgil, anayasa profesörü olarak demokratik bir yönetimin aynı zamanda hürriyetlerinde teminat altına alındığı bir model önermekle kalmaz. Çalışmalarının çoğunda demokratik bir hükümetin nasıl sınırlandırılacağı üzerinde durur. Başgil, demokrasi modelinde, liberal demokrasilerde olduğu gibi eşitlik ve özgürlüğü dengelemeye çalışır. Bu çerçevede demokrasilerde yönetimin sınırlarını çizerek, bireysel hak ve özgürlükleri teminat altına alıcı önerilerde bulunur.

Bu önerilerinden ilki; demokrasilerde çoğunluğun, azınlık üzerinde karar verebilme yetkisinin sınırlarına ilişkindir. Başgil'in (1961: 38) kendi sözleri ile demokrasilerde "karar ve kanunlar ekseriyetin görüşleri dairesinde çıkacağı için, azlık çokluğa tâbi bir durumda kalmayacak mıdır? İş böyle ise, o halde demokrasilerdeki ekseriyetin hâkimiyetiyle, oligarşilerdeki sınıf ve zümre hâkimiyeti arasında mânevî kıymet bakımından ne fark vardır?" Başgil, sorduğu soruların cevabını vermede önceliği, demokrasinin üstünlüğüne tanır. Demokrasiler çoğunluğa dayandıklarından, bu çoğunluk oligarşilerin dayandığı kapalı menfaat sınıflarına benzemediği gibi iktidarda kalabilmesi için hakka ve adalete dayanması gerekir (Başgil, 1961: 39; 1949: 34). Başgil'in iktidarın sınırlanmasına ilişkin görüşleri, demokratik bir yönetimin baskıcı bir yönetime dönüşmesini engelleyici düşüncesi, demokrasinin kendine ait mekanizmasıyla sınırlı kalmaz. Çoğunluğun, her an, zorba bir hükümete dönüşebileceğinin altını çizer. Bu yüzden iktidarın sınırlandırılması gerektiğini belirtir.

[...] [D]emokrasilerdeki ekseriyet de böyle bir gidiş alabilir. Temsil ettiğine inandığı millî iradenin kudsiyetine dayanarak en zalim diktatörlere bile rahmet okutacak şekilde hareket edebilir. Bir hükümdar veya diktatörden gelen istibdat arasında ise asla bir mahiyet farkı yoktur. Kötülük kimden gelirse gelsin kötülüktür (Başgil, 1961: 122).

Başgil, demokrasilerde çoğunluğun zorba bir yönetime dönebileceğini belirttiikten sonra, bunun önüne geçecek önlemler olarak, kuvvetler ayrılığı prensibini ve çift meclis

usulünü önerir.⁵ Teorik düşüncelerinin yanında, 1940'lı yılların sonunda yazdığı bir dizi makaleyle, Türk Anayasası'nın da tadil edilmesi gerektiği üzerinde durur. 1924 Anayasası için önerdiği değişiklikler, iktidarın sınırlandırılmasına ilişkindir. 1949 yılında Vatan gazetesinde yazdığı "Anayasamız Niçin Tadile Muhtaçtır?" başlıklı yazısında bunu açıkça belirtir. Farklı makalelerinin derlendiği "İlmin Işığında Günün Meseleleri" kitabında da görüleceği gibi, anayasanın tadili konusunda, hak ve hürriyetleri güvence altına alacak bir dizi öneriler sunar. Başgil (1960a: 13) önerilerine, Anayasa'nın koyu bir demokratik esastan hareket ettiği halde, gerekli kurumları oluşturamadığı için tam manasıyla bir demokrasi kuramamıştır, tespitiyle başlar. Başgil'e göre (1960a: 21) bunun temel nedeni, Anayasanın tek kuvvet tek meclis sistemi, tek parti ve tek şef için biçilmiş kaftan olması ve dolayısıyla çok partili siyasal hayatla uyum sağlamamasıdır. Ona göre (1960a: 28), düzenli bir demokrasi isteniyorsa en başta, meclis perdesi arkasından şahıslar istibdadına ve zümre istismarına yol açan kuvvetler birliği yerine, kuvvetler ayrılığı esasına dayanan bir sistemi kabul etmemiz gereklidir. Çift meclis sistemini de tadil için öngören Başgil, devlet başkanının da görevlerinin daraltılmasını önerir. Devlet başkanının, resmi yüzünde, mütevazı görevleri olduğu görünümünü vermesine rağmen, fiiliyatta bir diktatör gibi olduğunu belirtir. Devlet karşısında, vatandaşın hak ve hürriyetlerinin korunması konusunda da anayasanın eksikleri üzerinde duran Başgil (1960a: 64), eldeki anayasa ile bunun başarılamayacağını belirtir. Vatandaşın, devlet karşısında korunmasının sağlanması için öncelikle anayasada "ruh ve zihniyet" değişikliğine gidilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü anayasamız "ferdi devlet fikrine feda etmiştir" (1960a: 70). İkinci meclisin yanında kanunların anayasaya uygunluk denetimini yapacak bir kurumunu da, o yıllarda hakların güvence altına alınması adına faydalı görür (1960a: 77).

⁵ Başgil'in çift meclis önemsemesi ve önermesinin ardında yatan bir diğer neden de onun devlet yönetiminde tam bir muhafazakâr düşünceye sahip olduğu görülür. O halk meclisinin aceleci ve "hoppa" tavrına karşı memleketin zarar görmemesi için de çift meclisi öngörür. Onun tarihte olduğu gibi devlet yönetiminde de süreklilikten yana olduğu ve tecrübenin, birikime ne kadar önem verdiği ve çift meclisi de bu çerçevede düşündüğü, aktaracağımız şu satırlarda oldukça açıktır: "Devlet hayatında acelesiz yürümek, telâşa kapılmadan ilerlemek, haklıyı haksıza çiğnetmeden yükselmek, hali ve istikbali maziye bağlayarak ve geçmişin tecrübelerinden faydalanarak hedefe gitmek isteyenlerin, yani muhafazakârların düşüncelerinden istifade etmek elbette memleketin hayrınadır. İşte, Çift Meclis usulünde ikinci meclis bunu da temin eder ve Halk Meclisinin hoppalıklarına karşı muhafazakârlığın ağırbaşlılığını bir tampon olarak kullanmak suretiyle içtimai sulhun teminatı olur (Başgil, 1961: 129).

Kısaca görüşlerini özetlediğimiz Başgil'in, insan haklarını güvence altına alıcı, bireyi devlet karşısında koruyucu tedbirler önerdiği açıktır. Bununla birlikte 27 Mayıs 1960 İhtilali'nden sonra, meşhur bir anayasa profesörü olmasına rağmen yeni anayasayı hazırlayan komisyonun dışında kalan Başgil, yazdığı köşe yazılarıyla yeni anayasada olması gerekenleri dile getirir. O, tam bir muhafazakâr tavırla, yeni bir anayasadan yana değildir. Kıymetli halı gibi, eskidikçe kıymet alacağını belirttiği anayasanın ıslah edilmesini önerir (Başgil, 1960c: 2).

Önerileri, 1940'lı yılların sonunda Anayasanın tadil edilmesi önerisinde olduğu gibi, geniş perspektifte değildir. İktidarın sınırlandırılmasına ilişkin geniş bir yelpazeye yayılan önerileri, yerini, 1937 yılında Anayasanın ikinci maddesine giren ilkelerle (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık devletçilik, laiklik ve inkılâpçılık) ilgili önerilere bırakmıştır (Başgil, 1960d: 5; 1960e: 5).

Devletçilik nedir? Laiklik ve milliyetçilik ne demektir? İnkılâpçılığın zaman içinde hududu nedir? Bizde bunlar ne Anayasada, ne de başka bir tatbikat kanununda târif edilmemiş, hiçbirinin hududu ve şumulü gösterilmemiştir. Bu yüzden haksızlıklar yapılmış, canlar yakılmış, kâh dincilik, kâh Turancılık ithamı ve kâh inkılâp aleyhtarlığı ile zümre zümre insanlar gücendirilmiştir (Başgil, 1960d: 5).

Özellikle bu ilkelerden, “laiklik” konusuna odaklanmış olması bu noktada dikkat çekicidir.⁶ Başgil, laikliliğin Türkiye’de yanlış anlaşıldığını, ibadet özgürlüğü getireceği yerde, insanların ibadet yerlerine bile giderken endişeli gözle etraflarına bakmasına neden olduğunu belirtir. Ona göre (1960f: 5) laikliğin bu şekilde uygulanması nedeniyle, “memleket ekseriyeti öz vatanında, mazlûm bir müstemleke gibi, üzgün ve küskün” yaşamıştır. Bunun nedenini batılılaşmanın yanlış anlaşılmasına bağlar. Batı'nın cevherini alacağımız yerde, cürufunu aldığımızın altını çizer. Japonya örneğine başvurarak, kendi değerlerimize bağlı kalmanın ilerlemeye engel olamayacağını belirtir (1960g: 3). Laiklik prensibinin, anayasaya kelime olarak değil, tarif olarak girmesini önerir (1960h: 5). Ayrıntılı olarak laiklik prensibi ilkesi ile ilgili maddeleri yazar.

⁶ Başgil'in yeni anayasaya yönelik ilgili yazılar için bkz: Ali Fuat Başgil, “Din Hürriyeti ve Lâyiklik Prensibi Yeni Anayasada Nasıl İfade Edilmeli?”, *Yeni Sabah*, 28.7.1960i; Ali Fuat Başgil, “Bizde ‘din ve Vicdan Özgürlüğü’ Bahsinde Düşülen Hatanın Sebebi”, *Yeni Sabah*, 6.7.1960g; Ali Fuat Başgil, “Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti ve Lâyiklik Prensibi”, *Yeni Sabah*, 4.7.1960f; Ali Fuat Başgil, “Din Hürriyeti ve Lâyiklik Prensibi Üzerinden Anayasa’ya Girmesini Uygun Gördüğümüz Hükümler”, *Yeni Sabah*, 31.7.1960j; Ali Fuat Başgil, “Yeni Anayasa Yapılırken Din ve Vicdan Hürriyeti”, *Yeni Sabah*, 29.6.1960n; Ali Fuat Başgil, “Laiklik Anayasaya Tarif Olarak Girmelidir”, *Yeni Sabah*, 9.7.1960h.

Önerisinde, din ve devlet işlerinin ayrılması prensibine sadık kalan Başgil, inanç ve ibadet özgürlüğünü garanti altına alacak ayrıntılı maddeler önerir (1960i: 3, 1960j: 3).

Başgil'in 1940'lı yılların sonunda, iktidarı, sınırlama üzerine kurulu, bireyi devlet karşısında korumaya yönelik liberal demokrasi inşası çabası, 27 Mayıs ihtilali ertesinde, iktidarın sınırlandırılması konusundaki geniş ufkunu terk etmiştir. Yeni anayasanın hazırlanması arifesinde, dini inançları merkezine alan bir özgürlük anlayışına yönelmiş olması, onun, Türk demokrasi süreci işleyişi hakkındaki haklı tespitleri yanında, Türkiye'nin demokrasi sorununa eksik bir teşhis koyduğunun da göstergesidir.⁷ Sadece çoğunluğun oluşturduğu düşünülen kültürün korunmasına yönelik tedbirler, bir muhafazakâr olarak gündeminin ilk başlığı olsa da, onların, farklılıkları ıskalayan kısıtlı demokratik görüşlerini görmemize engel olmaz.

Türkiye'deki demokrasi sorununa eksik teşhis koyma, sadece Başgil'e ait bir durum değildir. Onun üzerinde biraz daha fazla durmamızın nedeni, özgürlüklere diğerlerinden oldukça fazla önem vermesi ve dillendirmesidir. Muhafazakâr düşünürler arasında Mümtaz Turhan'ın yaklaşımında bu durum biraz daha açıktır.

Mümtaz Turhan ileri, medeni bir millet haline gelebilmek için milli bir kültüre sahip olmamız gerekliliği üzerinde durur. “Birinin inandığı ve dört elle sarıldığı kıymetlerle diğerinin sırtını çevirdiği, birisinin yaşayış tarzı ile ötekini alay ettiği iki grubun meydana getirdiği bir topluluğa ne millet ne de cemiyet denebilir” diyerek, konunun kendi açısından önemine işaret eder. Milli devletin kurulmasından sonra bizde, bu milli kültür sorunun baş gösterdiğini belirten Turhan, dünyadaki gelişmeleri örnek göstererek demokrasinin gelişmesi için halk kültürüne kayıtsız kalınamayacağını belirtir. Demokrasinin gelişmesi ve kökleşmesi için büyük halk kütlesi ile münevver kültürlerinin birleştirmesini öngörür:

⁷ Demirel de (2005: 582) Başgil'deki bu hak ve özgürlük vurgusuna rağmen, düşüncesinde kendi inançlarının etkisinden kurtulamadığı tespitini yapar. Herhangi bir fikre kulak vermeyi, herhangi bir eseri veya doktrini okuyup öğrenmeyi yasaklamakta veya baskılamakta cemiyet için diyorum hiçbir menfaat yoktur. ...Bunda bilakis, cemiyetin ve insanlığın muhakkak bir kaybı vardır” diyen Başgil, aynı eserinde Tanrının varlığına inananları, “insan kılığında bazı hayvanlar” ve haydutlar olarak nitelemekten kendini alamamıştır.

[...] Bugün dünyanın durumu ve bizim içtimaî, siyasî gelişmemizin yeni bir safhasına erişmiş bulunmamız bizi tekrar bu meseleye dönmeğe ve onun üzerinde düşünmeğe zorlamaktadır. Zira demokrasi rejiminde prensiplere sadık kalındığı takdirde nüfusun yüzde sekseninden fazlasının temsil etmiş olduğu bir kültüre karşı artık kayıtsız kalmamaz. Bunun gibi bu kültür mensuplarını oyalamak onlara bâzı tavizlerde bulunmakla da mesele halledilmiş olmaz. Eğer demokrasi rejiminin gelişip kökleşmesini istiyorsak, ona samimi olarak inanıyorsak hürriyetin içtimaî ve fikrî inkişafımız için zarurî olduğuna kani bulunuyorsak bu hususta daha esaslı tedbirler almağa mecburuz. Bunların şüphesiz en kestirme ve esaslı olanı, münevverlerin temsil ettiği kültürle büyük halk kütesinin mensup olduğu kültürü birleştirmeğe, mezcetmeğe, böylece bütün memlekette şamil, umumi, milli bir kültürün meydana gelmesinde yaracak tedbirler ve çarelerdir (Turhan, 1955: 512-513).

Halk kültürü ile münevver kültürün en iyi şekilde birleşmesini ise halk kültürüne garp medeniyetini aşılacak olduğunu belirtir. Turhan'ın düşüncesinde aşılacak olan garb medeniyetinin sınırları zaten bellidir: İlim zihniyeti, teknik ve hürriyet rejimi. Bu formülün ifade ettiği, oldukça açıktır. Ortak “milli kültürün”, bir başka ifade ile ortak olduğu düşünülen milli kültürün her yerde hâkim kılınmasıdır. Çünkü Turhan'a göre demokratik yönetim, eğer demokrasi ise buna kayıtsız kalmaması gerekir. Özetle Turhan da Türk demokrasi sorunu, neredeyse sadece Kemalist modernleşme ile birlikte inşa edilmek istenilen seküler kültür karşısında, halk kültürü dediği ve toplumun çoğunluğu oluşturan kütlelerin değerlerin, merkeze taşınması olarak kavramaktadır.

Demokrasi sorununa eksik teşhis koyarak çözmeye kalkışılması elbette ki Türk muhafazakâr düşünürlerinin Batı örneğinde olduğu gibi toplumu bir organizma olarak göre anlayışları ile yakından ilgilidir. Çünkü muhafazakârlar toplumu bir bütün gibi görmekte ve topluma ruh veren herkes tarafından paylaşıldığını düşündükleri geleneksel değerlerin korunmasını ön plana almaktadırlar. Buda onların tüm demokratik açılımlarına rağmen demokrasiyi eksik kavramalarına neden olmaktadır. Diğer taraftan Türk muhafazakâr düşünürlerinin organizmacı toplum yaklaşımları çerçevesinde demokrasi sorununa ideal bir çözüm öneremeyişleri antikomünizm karşıtlığında da ele alınmalıdır. Zira burada açıkça toplumun bireylerden bağımsız varsayılan amacı olduğu düşüncesi demokrasi kavrayışlarında nasıl önemli bir etken olduğu rahatlıkla gözlenebilmektedir.

3) DEVRİMBAZLIK VE KOMÜNİZM KARŞITLIĞINDA KISITLI DEMOKRASİ

Yukarıda da değinildiği gibi halk iradesini dışarıda bırakan bir modele karşı eleştirileri ve önerileri ile demokratik bir tavra sahip muhafazakâr düşünce toplumu organik bir bütün olarak görmesinden ötürü demokrasi sorununu eksik kavramaktadır. Bu demokrasiyi eksik kavrama ise kendini farklılıklara tahammülsüzlük noktasında göstermektedir. Muhafazakâr düşünürlerin Özellikle sol düşünceye karşı tahammülsüzlükleri, bunu güzel bir şekilde açıklayabilir. Örneğin Mümtaz Turhan'ın yaklaşımı bu durumu iyi bir şekilde resmeder. Turhan (1965: 103), hak hürriyetler rejimi olarak belirttiği demokrasinin gerçekleşmesinin iki ana şarta bağlı olduğunu belirtir. Bu şartlar, fikir hürriyeti ve halkın yönetime katılım hakkıdır. Turhan (1965: 104), fikir hürriyetinin katılım hakkından daha önce geldiğini belirtir:

Bu bakımdan demokrasinin başta gelen ana şartının fikir hürriyeti olduğuna şüphe yoktur. Zira ne bahane ile olursa olsun tehdit edilmiş bir fikir hürriyeti ile demokrasi rejimi kurulamaz. Ne sadece mükemmel bir Anayasa, ne hür seçim kanunu, ne çift meclis ve ne de Anaya Mahkemesi, tam bir fikir hürriyeti olmadan kâfi birer teminat sayılamaz (Turhan, 1965: 104).

Bu görüşlerine genel olarak bakıldığında, çoğunluğa olduğu kadar azınlığa, farklı olana da saygı duyduğu demokrasi anlayışında, bunları da olması gereken yere oturttuğunu düşündürebilir. Fakat ilerleyen satırlarından hiçte böyle bir sonuca en azından sol düşünce için ulaştığı görülmez. İkinci meşrutiyet döneminin fikir hürriyeti ortamından bahseden Turhan, üzerinden 50 yıl geçtikten sonra bugün bu şartların sağlanamayacağından bahsetmenin gülünç olacağını belirtir. Fakat yine de geçmişte olmayan bazı tehlikelerin bugün ortaya çıkmış olabileceğini ileri sürenlerin olduğunu belirtir. Bu tehlikeler “irtica” ve “komünizm”dir. Bu açıklamadan sonra “irtica” ve “komünizm” için ayrı ayrı değerlendirmelerde bulunur. Turhan'a göre “irtica” diye bir tehlike yoktur. İrtica, “ aşırı solcu”lar tarafından bir korku ve tehlike olarak yaşatılıp istismar edilmektedir (Turhan, 1965: 105). Anlaşıldığı üzere Turhan, fikir hürriyeti ile resmi ideolojinin “irtica” olarak işaretlediği ve yasakladığı fikirlerin rahatlıkla tartışılabileceğini savunmaktadır. Bu hürriyetçi tavrını, ilk bakışta sol düşünce içinde sürdürür gözükür. Fakat komünizm tartışmalarında, fikri münakaşa ile propagandanın

ayırt edilmesini önerir. Propagandanın fikir hürriyeti kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtir. Fikir olarak zaten iflas etmiş bir akım olacağı için, yapılacak tüm tartışmaların bizzat kendisine zarar vereceğinden, komünizm tartışmalarının fikir hürriyeti kapsamına girmesini uygun görür (Turhan, 1965: 106). Fakat neyi kastettiği çok açık olmayan ve fikir hürriyeti kapsamına giremeyecek olan propaganda konusu düşündürücüdür. Neyin propaganda neyin fikir sahasına girdiği açık olmayan, bir o kadar kullananın elinde istismara açık olacak bu ayırım, Turhan tarafından tesadüfen ileri sürülmemiş olsa gerekir. Farklı olana tolerans tüm hürriyetçi yaklaşımına rağmen eksik kalmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere hürriyet talepleri, kendi doğrularının yansıtılması için istenmektedir. Bu tarz bir hürriyetçi yaklaşımın, farklılıklara göstereceği tahammülün de sınırlarının dar olacağı işaretini vermektedir.

Türk muhafazakâr düşüncesine hâkim olan itidallik, konu, sol düşünce olduğunda Türk muhafazakâr düşüncesini niteleyen bir sıfat olmaktan uzaklaşır. Soğuk savaş şartlarının ağırlıklı olarak belirlediği ilişkide muhafazakâr düşünürler, Sol düşünceye karşı oldukça tavizsizdirler. Değişim ile ilgili bölümde de yeri geldiğinde belirtildiği gibi, Türk muhafazakâr düşünürleri Sol'un konumunu belirlerken onu kültürel karşıtlıkla eşdeğer görmüşlerdir. Bu yaklaşım, tüm muhafazakârlarda rahatlıkla gözlenebilmektedir. Güngör'den aktaracağımız şu satırlar, diğer muhafazakârların yazdıklarına bakılırsa altlarına imza atacakları ortak bir metin olabilir:

[...] Türkiye'de komünizm hareketi iktisadî değil, kültürel faktörlere dayanmaktadır. Meselâ komünizme göre bu gün Türk halkının ahlâk normları ve kıymetleri tamamen burjuva nizamına mahsus bir sistem teşkil etmektedir ve dolayısıyla bir sömürme vasıtasıdır. Bizim komünistler de tabiatıyla bu ahlâk sisteminin dışında yaşamaktadır. Fakat bu adamlar komünist oldukları için ahlâksız olmamışlar, ahlâksız oldukları için komünist olmuşlardır. Onların millî kültüre karşı düşmanlıklarını haklı çıkaracak yegâne ideoloji komünizm olabilirdi; nitekim Türkiye'nin siyasi ve içtimaî hayatındaki nizamsızlık komünizme bir parça imkân tanıdığı zaman hepsi de babalarının malı gibi ona sahip çıkıverdiler. [...] sosyalizm modası çıkmadan önce, bunlar “züppe”, “dejenere”, “kozmpolit” ve “inkılap yobazı” kategorilerine giriyorlardı (Güngör, 2003f [1966]: 320).

Marksizm, onlar için dünyayı anlamada ve anlamlandırmada, fikrin cazibesine kapılarak savunulan bir düşünce olarak bir şey ifade etmez (Safa, 1956c: 1). Güngör'de olduğu gibi, “ahlak yoksunlarının” kendilerini meşrulaştırma alanıdır ya da dini, ahlaki, milli ve

insani bağları zayıflamış zengin çocuklarının kucağına düştüğü bir ideolojidir (Turan, 2005a [1969]: 75).

Muhafazakârların komünizm ya da sol fikirlere bu denli karşı olmalarının bir diğer nedeni, kendi kimliğini kurmasında, solun ötekini oluşturmasıdır. Bu ötekileştirmede öncelikle sol düşünce ve Kemalist modernleşme arasında bağ kurulmaktadır. Muhafazakâr düşüncede sol ve Kemalist modernleşme anlayışı arasındaki ilk bağlantı, Kemalist modernleşmenin karşı konulan, eleştirilen projelerini Sol'a mal etmek şeklinde ortaya çıkar. Turhan, bu ilişkiyi şu şekilde açıklar. İnkılâpçılık perdesi altında muayyen bir ideoloji adına faydalanmak isteyen bir zümre vardır. Turhan'ın (1965: 39) ifadesiyle bu zümre, “hakiki vatansever, milliyetçi ve Atatürkçü gençlerin, münevverlerin ve sair zümrenin arasına girmek, başlarına geçmek ve inkılâpçılığa istedikleri manayı verdirmek suretiyle onların saflık ve gafletinden büyük bir ustalıkla faydalanmasını bilmektedir.” Bu sayede Atatürkçülük ve inkılâpçılık maskesi altında gençliğin, milli geleneklerden, tarih şuurundan, mukaddes duygusundan ve yüksek manevi değerlere saygıdan uzaklaştırmaya çalışmaktadırlar (Safa, 1971: 34). Komünizm ve Kemalist modernleşme arasında kurulan bir diğer ilişki ise, değişim politikalarının toplumda yaratacağı sarsıntının komünizmle sonuçlanacağı düşüncesidir. Bir diğer deyişle toplumun batılılaşma adına seküler bir kültür üzerine inşa edilmesinin, komünizme yol açacağını düşünürler. Turan'ın aşağıda alıntılan satırlarında bu düşünce oldukça açıktır.

Sür'atle Avrupalılaştırmanın ilk şartı kılık, kıyafet ve yaşayışı onun biçimine sokmak, şark kafasını tarihe karıştırmak ve kültür ihtilâline göre “eğitilmiş” ve eski terbiyeden kurtulmuş ve yeni bir kuşak veya uçkur takmaya başladık. İşte bu “devrimbaz”, “ilerici” nesil sayesinde bugün de meydanlar yeni “devrim” hareketlerine sahne olmuş; Sosyalizm trampetleri çalmağa başlamıştır (Turan, 1967d: 1).

Özetle; muhafazakâr düşünce kendisini inşa ettiği süreçte öteki olarak ağırlıklı olarak sol düşünceyi oluşturmuştur. İlk olarak Kemalist modernleşme anlayışının aşırılıkları olarak gördüklerinin sorumluluğunu Sol'a yönlendirmiştir. Öte taraftan da hızlı değişim politikalarının yaratacağı bir yabancılaşma ile komünizmin Türkiye'ye hâkim olacağı gibi bir düşünceyle, Sol'a karşı daima teyakkuz halinde olmuştur. Bu teyakkuz hali Sol'un Atatürkçülük maskesi altında icra edilmiş olması (Safa, 1971: 34) ve bu suretle

inkılâpçılığa istedikleri manayı verdirdikleri (Turhan: 1965: 39) düşüncesi ile desteklenmiştir.

Türk muhafazakârları aynı zamanda, ötekileştirdikleri bir kimlik olarak sol düşüncüyü kurulmak istenilen demokrasinin yegâne düşmanı olarak da işaretlemişlerdir. Örneğin Turhan (1964b: 3), demokrasiye ve inkılâplara yönelik en büyük tehlikenin komünizmden geleceğini belirtir. Çünkü Turhan'a göre; komünistler, ideolojileri icabı demokrasiyi reddetmektedir. Başgil de Turhan'la aynı fikirdedir: “Bugün demokratik cumhuriyetin bir tek düşmanı vardır ve ne dindir, ne dildir ne de saltanattır; fakat bu düşman totaliter komünizmdir” (Başgil, 1961: 115).

Bu düşmanca yaklaşımın, aslında soğuk savaş şartlarından da kaynaklandığını unutmamamız gerekir. Rusya'nın yayılmacı politikası, muhafazakâr düşünürleri tedirgin etmekte çoğu yazılarında bunu dile getirmektedirler. Yugoslavya, Arnavutluk, Polonya örneklerini göstererek, Komünizm ya da sosyalizmin hâkim olmasını bir tür rejim değişikliği olarak değil, “Türk milletinin esareti ve Türkiye'nin sonu olarak görülmesi” gerektiğini dile getirirler (Turhan, 1965: 51). Bir ölüm kalım kavgası olarak görülmesi ya da bu şekilde gösterilmesi de, ona tanınacak toleransın sınırlarını belirlemede önemli olacaktır.

Bu bakış açılarının yanında, Marksizm'e yönlendirdikleri teorik eleştirilerin, Erol Güngör istisna tutulursa, cılız kaldığının altı çizilmelidir. Örneğin tüm polemikçi üslubuna karşın Safa'nın, Marksizmi eleştirel bir gözle kaleme aldığı “Sosyalizm” isimli çalışması, bu noktada değinilmeyi gerekli kılar. Safa ilgili çalışması da, sosyalizmi tanıtıcı bir el kitabı gibidir. İlk çıkışı farklı tasnifleri üzerinde duran çalışması, onu anlamaya yönelik bir girişim gibi durmaktadır. Aynı eserinde tarihi maddeciliği de açıklayan Safa (2003 [1975]: 85-126), tarihi maddeciliği ekonomik nedenlerin belirleyici etkisinin abartıldığı görüşüyle Marksizmi eleştirmiş, aynı zamanda kendi içerisinde çelişik olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu eleştiri çabasına karşın Türkiye'deki sol akımları üzerine yazdığı yazıların çoğunda, akademik eleştiri değil, romanlarında kullandığı kıvrak üslubu hâkim olmuştur. Hatta denilebilir ki

Safa'nın üslubu eleştirici değil mahkum edicidir. Safa'nın üslubu konu Sol olduğunda, soğukkanlılığını kaybeden muhafazakâr düşüncenin uç örneğidir.

Safa yazılarında, sol düşünceden olanları “gafiller ve mâhudlar” olmak üzere ikiye ayırır. Mâhudlardan kastı, bunların yani sol düşünceden yana olanların Sovyet Rusya hesabına çalışanları, kendi deyimiyle “Moskova'nın emrinde” olanlardır. Gafiller ise “mâhudların tesir ablukası içerisinde yarı münevvere yutturdukları ve Türk inkılâbı, ilerilik, Atatürkçülük, devrimcilik afyonu ile gözleri gerçeğe yumulu kişiler” dir (Safa, 1971: 22). Ayrıca Safa, Marksistlerle fikri düzeyde tartışmalar yapılabileceğini belirtse de tüm sol düşüncüyü Sovyet emperyalizmine hizmet edenler, olarak mahkûm etmekten çekinmez.

Tekrar edeyim, Türkiye’de gerçek mânasiyle Marxist yoktur. Bilgi ve idrâk seviyeleri bu nazariyeyi ve ona karşı yüz seneden beri yapılan ilim felsefe tenkidlerini anlamaktan çok uzak ve bilerek bilmeyerek Sovyet emperyalizminin emellerine hizmet eden ajanlar ve bunları gazetelerinde, dergilerinde kültür müesseselerinde koruyan gafiller vardır (Safa, 1971: 24).

Onun düşüncesi açıktır. Marksist olarak kendini ifade eden herkes, birinci dereceden düşmandır. Çünkü ona göre tüm Marksistler ajandırlar. Bunun nedeni de basittir, çünkü Marx'ın “praksis” anlayışına uygun olarak her Marksist, düşüncesini aksiyonla tamamlamak zorundadır. Yani yabancı bir teşkilata, daha doğru ifade ile Rus gizli servisine çalışmış olması gerekir (Safa, 1999ü [1951]: 169).

Bu yaklaşım, diğer muhafazakâr düşünürler tarafından da aynı sertlikte olmasa da benimsenmiştir. Tüm demokrasi ve hürriyet vurgularına rağmen, karşılarında kimliklerini kurucusu olarak ötekileştirdikleri sol düşünceye karşı bir tolerans içerisinde olmamışlardır. Bu toleranssızlık da onların, demokratik yönetim anlayışlarının sınırlarını çizmiştir. Soğuk savaşın tüm olumsuz şartlarına rağmen, fikri bir değer olarak görmeye yanaşmadıkları düşünceye katılıkları ile demokratik bir yönetimin vazgeçilmez unsurları olarak gördükleri hak ve hürriyetler konusunda bir açmaza düşmüşlerdir. Temelde böyle bir düşünceye yönelmelerinin nedeni her ne kadar soğuk savaş şartlarında Türk muhafazakâr düşünürlerinin taraf oldukları cepheyle ilişkilendirilebilecekse de bu durumun özünde tipik bir muhafazakâr karakteristiğinin yattığı gözden kaçmamalıdır. Bu karakter yukarıda da değinildiği gibi, toplumun onu

oluşturan birey ya da diğer unsurlardan ayrı olarak bir amacının olduğu düşüncesidir (Macridis, 1992: 81; Scruton, 1990: 23). Bu düşüncenin mantıksal sonucu toplum içerisindeki çatışmaların, anlaşmazlıkların doğru ifade ile farklı seslerin toplumun doğasına aykırı görülmesidir. Diğer bir deyişle bunların patolojik vakıalar olarak görülerek toplumun sağlığı adına her türlü önlemin alınabileceği görüşünün önün açılmasıdır.

Ayrıca muhafazakâr düşünürlerin demokrasi ile bağdaşmayan tutumları, toplumu önceleyen bir muhafazakâr düşünceye özgü diğer tema ile ilgilidir. Özellikle Nispet'in (1990: 117) altını çizdiği gibi, bir tür "toplumsal düzensizlik hayaletinden" korkan muhafazakârlar, toplumsal düzen söz konusu olduğunda demokrasi yanlısı tavırlarından bir anda vazgeçebilmişlerdir. Bu tutumlarını ise darbeler karşısındaki takındıkları tavırlar güzel bir şekilde örnekler. Örneğin 60 darbesine karşı olmalarına rağmen, diğer darbe ve müdahaleleri benimsemeye çekingen bir tavır göstermemişlerdir. Bu da, biraz daha ayrıntıya girmemizi gerekli kılabilir. Çünkü her ne kadar 60 darbesine karşı olduklarını belirtmiş olsak da, 27 Mayıs'ı meşrulaştıran, haklı gören yazılarına rastlamak da mümkündür. Başgil (1960k: 3) anayasa profesörü olarak, 27 Mayıs hareketini bir "hükümet darbesi" olarak tanımlamış ve akabinde kurulan milli birlik hükümetinin, fiili ve meşru bir hükümet olduğunu ilan etmiştir. Olağanüstü durumlarda demokrasilerin askıya alınabileceklerini de belirterek Milli Birlik Komitesi'ni haklı çıkartıcı ifadelerde bulunmuştur (Başgil, 1960m: 3). Yine aynı şekilde Safa da, 1960 darbesi sonrası kaleme aldığı bazı yazılarında darbeyi desteklediğini belirten yazılar yazmıştır. Örneğin; herkesi, milli birlik komitesinin etrafında her türlü grup, sınıf, inanç ayrılıklarını silerek birleşmeye çağırmıştır (1960e: 1). Fakat bu yaklaşımlarını darbe süreçlerinin belirsizliğine bağlamamız mümkündür. Başgil'in (2006 [1966]: 165) 27 Mayıs Askeri müdahalesi hakkında gerçek kanaati, onun bir "felaket" olduğudur. 27 Mayıs askeri darbesini benimsemeyen bir diğer isim de Osman Turan'dır. Ona göre Tek Parti Döneminin şartları, demokrasiyi yürütmek isteyen aydınların zihniyetinin bir ürünüdür:

Filhakikâ sağlam bir ilim ve milli görüşten mahrum, dıştan gelen moda ve tesirlere mağlup olan bu kifayetsiz aydınlar Birinci Cumhuriyetin 15 yıllık demokratik devresinde kazanılan maddî-manevî büyük medeniyet hamlelerine rağmen bu mes'ûd neticeleri beğenmemiş; diktatörlük devrinin kısır idâresi ile demokrasiyi

telif gibi imkânsız bir gaye uğruna Ana-Yasa'yı yıkarken mes'ûliyeti hâlâ halkın cehâlet ve taassubun yüklemenin gafleti içine düşmüş; asıl cehâlet ve taassubun kedilerinde olduğunu bir türlü idrâk edememiş; bu sakat zihniyet ve mücâdeleye kurban giderek devleti ve memleketi de bir çıkmaza zorlamışlardır. İşte 27 Mayıs ihtilâli ve Ana-Yasası bu ters zihniyet ve mücâdelenin mukadder bir neticesi olarak meydana geldi (Turan, 1970a: 2).

Turan'ın 27 Mayıs ihtilaline karşı çıkışının nedeni bellidir. O, halkın katılımı olarak önemseydiği demokratik yönetimde, “milli iradenin” dışarıda bırakılmasına karşıdır. Ayrıca yine aynı yazıda altını çizdiği hali ile yeni hazırlanan anayasa ile milli iradenin önüne engel olacak bir siyasal sistemin kurulduğunu belirtmekte ve bundan rahatsızlığını dile getirmektedir.

Her ne kadar doğrudan 27 Mayıs ihtilali üzerine bir yazı olmasa da, Güngör'ün darbe karşıtı olduğu, 1966 yılında Suriye de gerçekleşen bir askeri müdahale sonrası kaleme aldığı yazısında sabittir. Güngör (2003g [1966]: 262), darbe karşıtı bu yazısında, ihtilal hükümetlerinin nasıl hep milletin yararına olduklarının boş bir kanaat olduğunu, şu şekilde dile getirir:

Geri kalmış veya az gelişmiş ülkelerde yapılan hükümet darbelerinin en umumî bahanesi, siyasî ve iktisadî istikrarsızlıkların memleket bünyesini parçalayacak kadar bir tehlike arzemesidir. Bu yüzden hemen her ihtilâl hükümeti kendi davranışını millet yararına çok hayırlı, istikbâl için de ümitli bir hareket olarak görür veya gösterir. Hakikatte bu telâkki geri kalmış ülkelerdeki içtimaî idrâk noksanlığının neticesinde varılmış yanlış bir kanaatten başka bir şey değildir (Güngör, 2003g [1966]: 262).

Başgil ve Turan'da açık olarak gördüğümüz Askeri müdahale karşıtlığı, muhafazakâr düşüncede 12 Mart müdahalesi ve 1980 ihtilalinde yerini, darbe desteğine bırakmaktadır. 12 Mart 1970 askeri müdahalesi, hem Güngör hem Turan tarafından şahit olunmuş bir vaka iken 1980 darbesi, ele aldığımız düşünürlerden sadece Güngör tarafından yaşanmıştır. Turan'ın (1980f: 94-98) 12 Mart askeri müdahalesini oldukça iyi karşıladığı yazılarından anlaşılmaktadır. “Askeri müdahale ve demokrasi” isimli makalesinde, şiddet olaylarının tırmanmasında hükümetin kayıtsız kaldığından ötürü devleti kurtarmak adına müdahalede bulunduğunu belirtir ve onu meşrulaştırır. Meşrulaştırmasının nedeni açıktır. Sol'un, giderek etkinliğini artırmasından ve şiddet olaylarının tırmanmasının sonucundan tedirgindir. Demokrasi, bu durumda feda

edilebilir bir şeydir. Çünkü ondan da önce gelen, “devletin emniyeti ve bekası”dır (Turan, 1980g: 270).

Darbe karşıtı yazısında, tüm darbe hükümetlerinin milli bir yarar için var olduklarını iddia etmelerine rağmen gerçeğin tam tersi olduğunu belirten Güngör, bu fikirlerinden 12 Mart muhtırası ve 12 Eylül darbesi arifesinde vazgeçmiştir. 1975 yılında kaleme aldığı bir yazısında 12 Mart’ın, Cumhuriyet tarihinde mesut bir yıldönümü olarak hatırlanacağını dile getirmektedir. Onun 12 Mart askeri müdahalesini bu denli olumlu karşılamasının nedeni açıktır. Cumhuriyetin koruyucusu olan Türk Silahlı Kuvvetleri, devrimciliğin maskesini düşürmüş, bu maskenin altından iki grup belirmiştir. Bunlardan ilki; “Türk ordusuna karşı Mao ordusu, Lenin ordusu gibi isimler altında savaş açmak cüretini gösteren profesyonel hırsız ve katiller güruhu, ikincisi ise”; “iktidar hırsı içinde doğruyu ve yanlış ayırt edemeyecek kadar şaşırılmış bir genç politikacı ile etrafında toplanan gafiller kalabalığıdır” (Güngör, 1975e: 1). Sol faaliyetlere karşı, demokratik yönetime müdahale edilmesini gayet normal karşılayan Güngör, hatta bunun demokrasi için gerekli olduğunu belirtirken, kendisinden farklı olana karşı müsamahasızlığını bir kez daha belirtir. 12 Eylül darbesini de ele aldığımız düşünürler içerisinde tecrübe eden Güngör’ün tavrı, 12 Mart’a karşı gösterdiği tavırla aynıdır. Ona göre Türkiye askeri bir müdahale ile felaketin eşiğinden döndürülmüştür (Güngör, 2003h [1981]: 375). Mevcut siyasi güçlerin devlet otoritesini yeterince kullanamamasından ötürü, silahlı kuvvetler devlete sahip çıkmak mecburiyetinde kalmış, devleti yıkmaya çalışan güçler, bu sayede bertaraf edilebilmiştir (2003i [1981]: 376). Bu sürece gelinmesinde ise şiddet ortamının yayılmasında demokratik haklardan yola çıkmış olmaları önemlidir. Güngör (2003j [1981]: 386-387), bu ortamda hemen demokrasiye geçilmesinin, tekrar 12 Eylül’ün başına dönmek olduğunu belirttiği yazısında “bizim bir vatanımız, bir milletimiz bir de devletimiz var, bizi bunlar ilgilendiriyor” diyerek, bunlar için en iyi siyasi organizasyonun seçilmesi gerektiğini belirterek, demokrasi anlayışının sınırlarını deşifre etmiştir.

Muhafazakâr düşünürlerin darbeleri desteklemelerinde, ya da karşı oluşlarında merkezin yönetici elitleri ile iktidar mücadelelerinin payı azımsanmamalıdır. 27 Mayıs darbesinin benimsenmeyişine karşın 12 Mart ve 12 Eylül darbelerini benimsemek açıkça iktidar

ilişkisi ile de alakalıdır. 12 Mart askeri müdahalesinin beklentinin aksine merkezi elitler ile ittifak halinde olan sol'a karşı bir tutum sergilemesi muhafazakâr düşünürlerin iktidar kavgasında avantajlı kılmıştır. Yine şiddet olaylarını kısa süre sonlandıran 12 Eylül darbesinin benimsenmesi ise resmi ideolojinin muhafazakâr düşünceye yaklaşması, muhafazakârlara iktidar alanı açması ile de yakından ilgilidir.⁸

Burada göstermeye çalıştığımız, muhafazakâr düşüncenin tüm demokrasi ve temel hak ve hürriyetler vurgusuna rağmen, aslında bu vurguları ile bağdaşmayan tavır ve tutumlarıdır. Özetle, Türk muhafazakâr düşüncesi, kendi fikir ve doğrularını ifade ve yönetimde uygulanmasını istemede, çevreyi dışarıda bırakan bir demokratik modele karşı önerdikleri ile demokratik bir açılım yaratma imkanını farklı olana tanımamada gösterdiği sert tavırla, kendi eliyle yok eden bir düşünce yapısı, sergilemektedir. Bunun temelinde ise muhafazakâr bir tema olarak organizmacı anlayışla ilgili, topluma bir amaç atfetmesi düşüncesinin yattığı açıktır.

4) NİZAMI ÂLEMDEN TÜRK İSLAM MEDENİYETİNİN İHYASINA

Türk muhafazakârlarının dış politika konusunda tam bir Osmanlı bakiyesi etkisinde kaldıkları rahatlıkla gözlenebilir. Geçmişin kültürel unsurlarının devamlılığından yana tavırları gibi dış politikada Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak birçok devleti yöneten vizyonunun devamından yanadır. Bu çerçevede bölgeselleşme eğilimlerin ilk tartışmaları karşısında, nereye ait oldukları sorusuna yanıt ararlar. Osman Turan (2005a [1969]: 191); “Türkler medeniyet yolunun garpta, tarih ve istikbalin de şarkta olduğunu kavradıkça şahsiyetine ve kudret kaynaklarına kavuşacaktır” diyerek, dış politikada yön tercihinin açıkça belirtir. Osman Turan (2005a [1969]: 192), Batıda kurulacak olan bir birlikten yana değildir. İslam devletleri ile bir yapının oluşturulması taraftarıdır. Turan'ın bu tercihinin nedeni ise açıktır.

⁸ Erol Güngör'ün 1980 askeri darbesinden sonra kurulan Yükseköğretim Kurulu (YÖK) tarafından Selçuk Üniversitesine rektör olarak atanması (Vayni, 2001: 18) bu noktada manidardır. Zira Aynı geleneğin temsilcisi olan Osman Turan'ın Türk Tarih Kurumu'ndan atılması, tüm girişimlere rağmen Profesör unvanı aldığı Dil Tarih Coğrafya Fakültesine Öğretim üyesi olarak alınmadığı hatırlanırsa 80 darbesini bir iktidar alanı olarak nasıl muhafazakâr düşünceye alan açtığı daha rahat anlaşılabilir.

Aynı soruya cevap arayan bir diğer isim de Güngör'dür. Kendi ifadesiyle, bu sorunu şu şekilde sorulaştırır: “Avrupa Ortak Pazarı'nın kuyruğu mu, yoksa Ortadoğu'nun başı mı olacağız? Bize düşman olan ve düşman kalacak olan bir medeniyetin çöplük hizmetini mi, Yoksa kendi medeniyetimizin öncülüğünü mü yapacağız?” (Güngör, 1980 [1975]: 272). Bu soruya Güngör'ün cevabı, elbette ki kendi medeniyetimizin öncülüğünü yapmak şeklindedir. Fakat bu noktada bazı sorunlar vardır. Bu sorunlardan ilki, Türkiye'nin kendine olan güveninin sarsılmış olmasıdır. Güngör, Türkiye'nin ait olduğu bölgeyi, Ortadoğu'yu ihmal etmesini de bu sebebe bağlar. Ortadoğu'ya yönelik bir politikanın varlığı sorulduğunda, dış işlerinin, dış politikada daima olduğu gibi “yurtta sulh cihanda sulh” politikası olduğu cevabını vereceklerini belirtir. Dış politikanın sadece savaş ve barış üzerine kurulu olamayacağını altını çizen Güngör, bu politikanın temel sebebinin kendine güvensizlik olduğunu belirtir. İkinci sorun ise, Ortadoğu'da bir birlik ya da kuvvet mihrakı kurabilmek için, bizim bir Ortadoğu ülkesi olduğumuzu kabul etmemiz gerekmektedir. Lider olmada diğer tüm devletlerden daha avantajlı konumda olduğumuzu belirten Güngör, Ortadoğu'ya bir yabancı gözüyle bakmanın bize bir şey katmayacağını belirtir (Güngör, 1980 [1975]: 269-270). Dış politikaya ilişkin bu önerilerde farklı bir modernleşme, batılılaşma tercihi oldukça açıktır. İçerde yürütülen politikalarda olduğu gibi, dış politikadaki muhafazakâr düşünürlerin tercihi, Osmanlı geleneğinden yanadır. Onların yaklaşımı kendini Avrupa Medeniyetinden değil, İslam Medeniyetinden saymak üzerine kuruludur. Güngör'den yapılan aşağıdaki alıntıda, bu durum oldukça açık gözükmektedir.

Modern Türkiye'nin topyekûn politikası bizi Batı dünyasına sokmak olduğu için dış politikamız da hep aynı istikâmette yürütülmüştü. Böylece, içinde bulunduğu yeri öğrenmek bile istemeden bir başka dünya hayalleri içinde yaşayan, kendisi gibi yapmayan komşularına ise âciz ve zavallı, hattâ bazen düşman gözüyle bakan yegâne devlet Türkiye olmuştu. Gecekonuda Holivud hayali ile yaşayan genç kız tavrına benzetebileceğimiz bu politika Türk Aydınlarının gözünü öylesine bağladı ki, Ortadoğu denince akla hep Araplar ve İsrail geliyor. Türkiye de bir Ortadoğu devletidir; kendimizi avutmak için Ortadoğu ile olan tarihî ve iktisadî bağlarımızı inkâr edebiliriz, ama Türkiye'yi dünyanın başka bir yerine taşıyamadığımız müddetçe bir Ortadoğu devleti olarak kalmaya ve bu realite ile tutarlı politika üretmeye mecburuz (Güngör, 1980 [1975]: 262).

Osman Turan da farklı bir boyutuyla bu soruna değinir. Turan'a göre (2005b [1964]: 128; 132; 1964b: 7) Türk kültüründen ayrılmış olmakla, başka bir ifade ile yanlış batılılaşma politikaları nedeniyle Türkiye, İslam ülkelerine lider olma şansını yitirmiş

gözükmektedir. Fakat yine de bu konuda çok fazla kötümser değildir. Güngör gibi o da Batı'ya tabi olup arka sıklarda yer almaktansa, doğunun lider devleti olma konusunda umudunu yitirmiş değildir:

Marazi bir Avrupalılaşıma arzusu ile İslamî ve millî esaslardan uzaklaşma gayretlerinin hâricî itibarımız ve vekarımız üzerinde de menfî tesirler icra eylediğini görmezlikten gelemeyiz. Gerçekten hiçbir millete nasip olmayan bir tarihî miras ve millî hasletler sayesinde yine de dünyada büyük bir devlet rolüne sahip iken kültür ve medeniyet dâvamızın ilmî bir şekilde vaaz edilmemesi ve inkişaftan uzak kalması dolayısıyla bu imtiyazlı durumumuzun da sarsıldığı bir realitedir. Bu günkü siyasî itibarımızın bu manevî mirasla takviye edilmesi suretiyle daha kuvvetli bir mevkiye ulaşmak ve *Garbın Tâbiyeti* yerine, onunla uzlaşmış olarak, *Şarkın efendiliğine* yükselmek imkânları yine de mevcuttur (Turan, 2005b [1964]: 132)

Dış politika da İslam devletlerine önderlik etme isteklerinin önünde bir engel olarak, yanlış bir batılılaşıma programını gören bir diğere isim de Başgil'dir. 1952 yılında Pakistan'da düzenlenen İslam kongresindeki konuşmasında, bu görüşlerini açıkça dile getirmiştir. Başgil de, İslam devletlerine pekiyi bakmayan gözlerin Türkiye'de olduğunu fakat bunların çoğunluğunu temsil etmediğini, bunlara bakılarak verilecek hükümlerin yanlış olacağını anlatır. Milyonlarca insanın İslam dünyası için Türkiye'de kalbinin attığını belirten Başgil, Osman Turan ve Erol Güngör'le neredeyse aynı cümlelerle, bu insanlar nazarında, garbın köşe kapısında köle olup ölmektense, büyük İslam dünyası içerisinde efendi olarak yaşamının daha şerefli olduğunu belirtir (Başgil, 1952b: 2). Türkiye'nin İslam dünyasına sırt çevirmeyecek kadar İslamla iç içe bir tarihe sahip olduğunu belirten Başgil, İslam devletlerine sırt çevirmek isteyenlerin Türk olarak tanımlanamayacaklarını belirtir:

Türk milletini İslâm Dünyasına bağlayan on dört asırlık bir mazi ve yer götürmez vukuatla dolu bir tarih var. Bütün ömrü boyunca milletlere serdar olmuş Türk milleti, ana babasını beğenmeyip reddeden sonradan görme soysuzlar durumuna düşemez; bu maziye arka çevirip bu muhteşem tarihi inkâr edemez. Arka çevirmeli ve inkâr edilmelidir diyenler biz Türklerden değildir; onlar, kimi Beni İsrail merdudu, kimi de İslâv azmanıdır (Başgil, 1952b: 2).

Muhafazakâr düşünürler, açıkça yüzünü batıya dönmüş bir milli devlet yerine, küllerinden kurulduğu Osmanlı devletinin, ulaştığı sınırları yönetmeye yönlendirmeye taliptirler. Siyasal anlamda Batıya dahil olmak "fanâ fi'l Garb"dir (Turan, 1970b: 5). Yani batı içerisinde yok olup gitme noktasıdır. Bu yüzden İslam devletlerinin lideri

olmayı, kendilerine kalmış bir miras olarak görürler ve bunu değerlendirmek isterler. Muhafazakâr Düşünürler, bugünkü Batının, hâlâ Haçlı seferlerini düzenleyen Batıdan bir zihniyet farkına sahip olmadıklarından hareket ederler (Güngör, 1980 [1975]: 264; Turan, 2005a [1969]: 193). Bir İslam birliğinden yanadırlar. Bu konuda belki, aykırı bir görüş, Avrupa Birliği'nin ilk adımlarında olan Avrupa Müşterek Pazarına girmesini istemesiyle Safa görülebilir. Fakat onun bu isteği ekonomik olarak gelecek vadeden bir yapıdan Türkiye'nin ayrı kalmamasıdır. (Safa, 1959d: 1). Ayrıca Safa'nın (1959e: 8) Ayasofya tartışmasında ileri sürdüğü itirazlara bakılırsa,⁹ bu konuda diğer muhafazakârlardan ayrı düşünülemez.

İslam birliği konusunda Başgil, diğer isimlere göre bir adım öndedir. Başgil 1952 yılında Pakistan'da katıldığı İslam kongresinde, İslam birliğine ilişkin esasların neler olacağını belirterek aslında bir siyasi yol haritası da sunar. Başgil'e göre (1952b: 2) öncelikle Müslüman milletlerin birbirleri ile yakınlaşması gerekir. Yakınlaşmadan kastı, aslında Araplarla Türkler arasındaki kırgınlığın giderilmesidir. Arada husumet doğuracak ne kanlı bir mazi ne de intikam alınması gereken bir tarih vardır. Başgil, bu yakınlaşmanın ardından, İslam devletleri ile bir gümrük birliğine gidilmesinde fayda olacağını belirtir. Gümrük birliği sadece ticareti kolaylaştırmaya ilişkin değil, kültürel alışverişi hızlandıracak tüm önlemler için öngörülmektedir. Bu kültürel bütünlüğü sağlamanın önemli bir boyutu da, ülkeler arasında öğrenci değişim programlarının uygulanması noktasındadır. Başgil, konuşmasında da üzerinde durduğu gibi, bu uygulamaları siyasi birleşmeden önce, gönüllerin birleşmesi için gerekli olduğunu düşünmektedir (Başgil, 1952b: 2). Başgil'in, İslam birliğinin oluşturulmasında önemle üzerinde durduğu bir konu da ticari işbirliğidir. Ticari iş birliğini de gelecekte oluşturulacak İslam birliğinin temel taşı olarak görür. Çünkü iktisadi konularda anlaşabilen devletlerin, siyasi konuda anlaşabileceklerini belirtir (Başgil 1952c: 2). Yine İslam birliğinin oluşmasına yönelik Başgil'in önerilerinden bir diğeri de; "İslam ilimleri külliyesi" kurulması konusudur. İslam'a ilişkin ilimlerin ve kültürün birliği için, bunun

⁹ Safa, Ayasofya tartışmasını Türk sağ siyaseti literatürüne sokan isimdir. 1959 yılında, Büyük Doğu dergisinde çıkan Ayasofya başlıklı yazısında; Ayasofya'yı "ezanın" "çan"a karşı kazanılmış zaferi olarak tanımlar. Hala din mücadelelerinin bittiğini sanmanın gaflet olacağını altını çizen Safa, Kıbrıs sorununda Ortodoksluğun oynadığı role işaret eder. Ayasofya'nın ibadete kapatılmış olmasını İstanbul'u askeri olmayan tertiplerle alma planının bir ayağı sayan Safa'nın bu görüşleri, bizi Batı karşısında bir birlik düşünen muhafazakârlardan ayrı düşünemeyeceğimizin göstergeleridir.

gerekli olduğunun altını çizer. Aynı zamanda bu, Başgil'in, İslamın çağın şartlarına göre yeniden yorumlanması için düşündüğü bir yapılandırma (Başgil, 1952d: 2). Bu önerileri ile birlikte İslam birliğinin oluşması tartışmalarına da bir şerh düşer. Dil birliği doğru ifade ile Arapça ile bunun sağlanacak olması görüşlerine karşı çıkar. Dil konusunda yapılacak tartışmaların, düşünülen birliğe zarar vereceğini belirtir (Başgil, 1952e: 2). Bu dil konusundaki şerhten rahatlıkla anlaşılacağı üzere milliyet konusu onlar için oldukça önemlidir.

Muhafazakâr düşünürlerin İslam ülkelerine lider olma isteği ile birlikte, model olma anlayışlarına da değinilmelidir. Türk muhafazakârlığı ve değişim bahsinde, bir üçüncü yol olarak, Doğu ile Batı arasında madde ve mana dengesine dayalı bir sentez oluşturma çabalarından bahsetmiştik. İşte bu noktada muhafazakâr düşünürlerin tümü tarafından dile getirilmese de, böyle bir anlayışın Türk muhafazakâr düşüncesinde var olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Özellikle, doğu batı sentezi fikrine ağırlıkla yer veren Safa'nın, bunu dillendirdiğinin de altını çizmek gerekir.

[...] Kitaplarımda ve çıkardığım dergilerde daima tekrarladım ki, Asya'dan Avrupa'ya akın etmiş ve nihayet ikisinin birleşik bölgesi Orta Doğu'da yerleşmiş bir millet olarak, tarihimiz ve coğrafyamız, bize bir Doğu-Batı medeniyeti sentezi emrediyor. Batıyı reddedemeyiz ve eski medeniyetimizin harabeleri içinde kalamayız. Bu sentez fikri Avrupa medeniyetiyle zarurî temas halinde bulunan bütün Uzak ve Orta Doğu memleketlerinde tek cankurtarandır (Safa, 1960f: 1).

Safa'daki kadar belirgin olmasa da, aynı görüşleri diğer muhafazakâr düşünürlerin de paylaştığını rahatlıkla dile getirebiliriz. Zira onların çoğunun Türkiye'nin lider devlet olma imkânının sarsılmasını, Kemalist modernleşme anlayışına bağlamaları, üstü örtük olarak bu düşüncüyü kapsar. Örneğin Başgil, İslam kongresi sonrası Pakistanlı gençlerle konuşmasında, öğrencilerin Türkiye'yi müstakil bir İslam ülkesi olarak beğendiklerini ifade etmeleri üzerine, onlara verdiği öğüt bu nokta da manidardır. Türkiye'nin mazisinde, lider olabilmek için birçok fedakârlığa katlandığını belirttikten sonra şu tavsiyede bulunur: “Yalnız bizim düştüğümüz bazı hatalar var ki; istiklalinizin ve kalkınma gayretlerinizin henüz eşliğinde iken, dikkat ediniz, sakın bu kabil hatalara düşmeyiniz. Ve terakki namına kötü ve ruhsuz bir garp taklitçiliğine sapmayınız; maneviyata arka çevirip maddeye tapmayınız” (Başgil, 1952f: 2).

Lider devlet olma, örnek devlet olma istekleri ile birlikte emperyal bir vizyona sahip olup olmadıkları da dış politika konusu çerçevesinde tartışılmalıdır. Bu noktada sahiplendikleri Osmanlı mirasına bakışları, bizlere biraz fikir verebilir. Özellikle Osmanlının farklı kıtalardaki birçok ülke üzerindeki egemenliklerine bakışları, bu noktada faydalı olacaktır.

Türk muhafazakâr düşünürlerinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgesinde geniş alana yayılmış egemenliğini anarken oldukça dikkatli davrandıkları gözükür. Güngör (2003k [1975]: 36) yeni milli devletlerden bahsederken, Suriye ve Irak tarihinden bahis açtığı, Osmanlı egemenliği altında kaldığı zamandan “yabancı himayesi”, İngilizlerin egemenliği zamanını ise “sömürge idaresi” olarak nitelemesi, bu durumu güzel şekilde örnekler. Turan da, bir tarihçi olarak Türk tarihine yoğunlaştırdığı akademik ilgisinde, ele aldığı eserlerinde kaleminin, hep Türkler lehine çalıştığı rahatlıkla gözlenebilmektedir. Turan'ın (2005c [1969]: 11) şu sözleri de, geçmişte geniş bir alana yayılan Türk devletlerinin egemenliğine yönelik durumu nasıl algıladığının en veciz ifadesidir: “Her milletin tarihinde zulümler, yabancı ırk ve din mensuplarına karşı yapılmış birçok vahşetler yerine Türk Tarihi sâdece adalet, şefkat, yabancı kavim ve dinlere hürriyet ve nihayet nizâm şuuru örnekleri ile doludur.”

Yaklaşımlarına, farklı perspektiflerden pek çok eleştiri getirilebilir. Özellikle onların, barışı sağlayıcı bir Türk tarih yazımına karşı, tam da aksini iddia eden bir tarihle de karşılaşmamız mümkün olabilir. Fakat burada üzerinde durmamız gereken, onların, tarihi nasıl okudukları ve uluslararası alanda lider devlet olarak rol biçtikleri devlet anlayışlarını nasıl meşrulaştırdıklarıdır. Burada da, İslam adına barış ve huzuru götürücü bir devlet modeliyle, devlete bir amaç yükledikleri konusu altı bir kez daha çizilmelidir. Sömürü amaçlı değil ama “nizam verici” düzenleyici bir devlet taleplerinin varlığı, bizim için önemlidir. Zira bu, bir Osmanlı geleneğinin devamını istemeye tekabül etmektedir. Farklı olana bakış açıları da burada düğümlenmektedir. Bu manada Osmanlı toplumsal düzenine yabancı değil, onun takipçisidirler. Bu durum, Safa'nın, kendisi gibi Türk muhafazakâr düşüncesinin önemli isimlerinden olan, Yahya Kemal'le sıkı dostluk yaptıkları dönemden anlattığı kısa bir hatıradada da şöyle ortaya çıkar: Safa (1958: 2) “buluşmadığımız gün sayısı pek azdı” diye tarif ettiği dönemde bir gün Yahya

Kemal’le çıktıkları gezintide, Yahya Kemal kendine has büyüleyici üslupla Osmanlı tarihini yaşıyor gibi anlatır. Rumeli’deki fetih şehitliklerinin önüne geldiklerinde Safa’nın deyimiyle, Yahya Kemal onları fetih günü anları içine çeker. Öğlen Arnavutköy’de yemek yedikleri lokanta da Rum bir garson onlara hizmet eder. Yahya Kemal, bu esnada, Safa’yı hayranlık içerisinde bırakan şu cümleyi kurar: “Türk Fatihlere Rum Garsonlar lâzımdır. Dünya Muvazenesini böyle bulur”. Safa’nın da hayran kaldığı bu ironik ifade, kanımızca diğer muhafazakârları da en az Safa kadar hayran bırakacaktır. Onlara hala Osmanlının emperyal vizyonun takipçisidirler. Devleti kutsamaları da buradan ileri gelmektedir. Bu çerçevede, Ayvazoğlu’nun Yahya Kemal’i konu aldığı çalışmasında, Yahya Kemal’e gönderme ile belirlediği eserinin adı, “Bozgunda Fetih Rüyası”, tüm muhafazakârı kapsayan bir başlık olacaktır.

Çünkü Türk muhafazakâr düşünürlerinin İslam birliği düşüncesi ya da bölgesinde lider devlet hayalini çerçeveleyen düşünce Türk İslam Medeniyeti’ni ihya etme isteğidir. Onların düşüncelerinde bu açıkça ifade edilmese de son tahlilde böyle bir düşünceye sahip olduklarını rahatlıkla görebilmek mümkündür. Özellikle değişim konusunda noktasında Türk muhafazakârların bir sentez arayışı içerisinde oluşları bu İslam medeniyeti’nin yeniden ihya çabasının bir ürünüdür. Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu gibi sentez fikrinin bir ayağını Batı’nın epistemolojik olarak yanlışlanması oluşturur. Yani bir diğer deyişle pozitivism temeli üzerine inşa edilmiş Batının buhran içerisinde olduğu düşüncesi muhafazakârlarca ileri sürülmüştür. Bu noktada Batı literatüründen kendi fikirlerini doğrulayacak yazılar üzerinden hareket etmişlerdir. Sentez fikrinin bir diğer ayağını ise medeniyetlerin madde ve mana dengesi üzerine kurulu olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Batı, maddeye önem vermekle çöküşün eşiğine gelmiş, doğu ise manaya yönelerek Batı karşısında mağlup olmuştur. Sentez düşüncesinin diğer ayağı ise medeniyetlerin kendilerini yenileyerek hayatta kalabilecekleri fikri üzerine kuruludur. Uzunca Haçlı Seferleri ile Batı medeniyetinin Doğudan aldıkları ile üstün bir konuma geldiğini üzerinde durmalarının nedeni budur. Bu üç temel üzerine kurulu sentez fikri Türk muhafazakâr düşüncesinde Doğu ile Batı, madde ile mana arasında bir üçüncü yol yeni dinç ve diri medeniyetin takip etmesi gereken güzergâha işaret eder. Yine üçüncü bölümde ayrıntılı olarak değindiğimiz gibi bu yol Türklerin İslam medeniyetinin doğuşunda Müslüman ülkelere liderlik

yapabilecekleri, İslam medeniyetini yeniden üstün kılabilecekleri yoldur (Turan 2005b: 41). Bu düşünce dış politikaya bakış açılarını oluşturan zihinsel aralanlarıdır.

Her ne kadar İslam Medeniyeti'nin yeniden ihyası konusunun muhafazakâr düşünürlerin zihinsel aralanını oluşturduğunu belirtsek de bu fikrin düşünürlerce iyi bir şekilde işlenmediğini hemen belirtmek gerekir. Özakpınar'ında (1998: 102; 1997: 212) Osman Turan ve Mümtaz Turhan örnekleri üzerinden gösterdiği gibi en başta medeniyet ve kültür kavramlarını bile düzensiz bir biçimde kullanmışlar, Türk İslam Medeniyeti ihyası peşinde olmalarına rağmen “batı medeniyetine girmek” gibi kendileri ile çelişebilecek sözler yazılarında rahatlıkla sarf edilebilmişlerdir. Fakat yinede bir İslam medeniyeti ihyası peşinde oldukları açıktır. Öyle ki bu zihinsel aralan kendini 1980 sonrası gündeme oturan küreselleşme tartışmalarında da göstermiştir.¹⁰

¹⁰ 2001 yılında Türkiye Günlüğü'nün “Yeniden Aynı Tartışma Kültür ve Medeniyet (inat da bir murattır)” başlıklı dosya ile çıktığı sayısında; küreselleşme tartışmalarında “yeni bir medeniyetin inşa etme projesi”ni konu edinmektedir. Çalık'ın (2001: 3) deyimi ile milliyetçi muhafazakârlığın “şah damarı” olan ve hala ilgili çevrenin üzerinde durduğu bir konudur. İlgili yazılar için bkz. Ahmet Turan ALKAN, “Türkler Yeni Bir Medeniyet Tasavvur Edebilirler mi?”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 67, 2001: 5-7; Mümtaz'er TÜRKÖNE, “Medeniyetin Jeopolitiği”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 67, 2001: 15-17.

SONUÇ

Türk muhafazakârlığı üzerine ilk düşünmeye başladığımda, anlamlı bir bütün içerisinde muhafazakâr düşünce geleneği bulacağımdan çok emin değildim. Öyle ki, sağ'ı bir bütün içerisinde görmek, muhafazakârlığı, İslamcılığı ve milliyetçiliği de bir arada düşünmek, aynı saymak olağanlaşmıştı. Fakat bu genel fotoğrafın ayrıntılarına inildiğinde, bir diğer deyişle sağ akımlar üzerine düşünüldüğünde, muhafazakârlığı sağdaki diğer akımlardan ayırabilmenin tüm zorluklarına karşın mümkün olduğu görülür. Daha doğru bir ifadeyle, sağ akımlar içerisinde muhafazakârlığı ayırt etmek mümkündür. Özellikle değişim konusunda bir tür kendiliğindencilik anlayışı ve anti pozitivist tutumuyla sosyal mühendislikçi projelere karşı olmasından ötürü Türk muhafazakâr düşüncesi, İslamcılıktan ayrılır. Muhafazakâr düşünce, geçmişte yaşanmış bir altın çağı yeniden kurmak üzere toplumu, bu altın çağın değerleri ile yeni baştan inşa etmek isteyen ve bir tür ütopya peşinden koşan İslamcılıktan ayrılmaktadır. Milliyetçiliği, farklı milliyetçiliklerin varlığı düzeyinde okuyabildiğimiz sürece, onun birçok yorumundan ayrılan ve genellikle milletin oluşma şartlarında din motifini önceleyen, milliyetçiliği, değişim karşısında kültürü korumayı sayan sağ milliyetçilik yorumu ile iç içe girmiş bir muhafazakâr düşünce ile karşı karşıya olduğumuz görülmüştür. Diğer taraftan ise siyasi alana ilişkin düşüncelerini belirleyen, bireyi değil toplumu önceleyen görüşleri nedeniyle Türk muhafazakâr düşüncesi'nin liberal düşünce geleneğinden ayrıldığını söyleyebiliriz.

Diğer sağ akımlardan farklılaştırdığımız muhafazakâr düşünce anlamlı bir bütünlük içerisinde kavranabilir miydi? Bu soru, Türk muhafazakâr düşüncesinin değişim ve siyasi tahayyüllerine ilişkin temaları çerçevesinde irdeleyen bölümler boyunca cevaplanmaya çalışıldı. Altı farklı isim üzerinden gitmek bazı zorlukları beraberinde getirir de, muhafazakâr olarak atfedilen bu düşünürlerin fikirlerinin birbirleri ile anlamlı bir bütün oluşturup oluşturmadıkları sorgulandı. Bu çerçevede görüşleri irdelenen [(Peyami Safa (1899-1961), İ.Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978), Ali Fuat Başgil (1893-1967), Osman Turan (1914-1978), Mümtaz Turhan (1908-1969) ve Erol Güngör (1938-1983)] düşünürlerin, çalışmamızın sınırları olan dönem (1946-1980) itibarı ile ileri sürdükleri fikirlerinin bazı noktalarda birbirlerinden ayrı nüanslara sahip oldukları

görülse de, anlamlı bir bütün dahilinde anlaşılabilceği görülmüştür. Bu çerçevede Türk muhafazakârlığı, aydınlanma akli ve pozitivist ilerlemeciliğin melezenmesi ile oluşmuş Kemalizm'in modernleşme anlayışının, Türk modernleşmesi sürekliliği içerisinde okuma imkânı bulamayacağımız radikal politikalarına karşı eleştirel bir dille var olmuş, baskın olan bu modernleşme anlayışına karşı alternatif bir yol göstererek gelişme imkânı bulmuştur. Bu hali ile Türk muhafazakâr düşüncesi, Burke'nin kaleme aldığı "Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler" isimli eserinden sonra, ideolojiler çağı olarak da adlandırılan dönemde gelişen muhafazakâr düşüncenin doğuşu ile paralellik içerisinde. Hatırlanacağı üzere; muhafazakâr düşüncenin oluşumunda 1789 Fransız Devrimi ve onun ardında yatan Aydınlanma düşüncesine karşı oluş söz konusudur. Diğer taraftan Sanayi Devrimi ile birlikte geleneksel toplumsal dokuyu bozan hızlı değişimlere karşı gelişen tavır da muhafazakâr düşüncenin oluşumunda etkili olmuştur. Bu paralellik kurmamızda etkili olan düşünce, muhafazakâr düşüncenin karşı ve eleştirel olmakla kimliğini inşa ettiği Kemalist modernleşmenin arkasında yatan en derin ve kapsayıcı felsefenin insanın çevresi üzerinde akli ile hâkim olabileceği düşüncesinin var oluşudur. Bu anlamda insan akli ile yapabileceklerinin önüne geçen faktörlere karşı bir duruşu da barındıran Kemalist modernleşme, insan aklını oldukça önemsemiş gözükmektedir. Böylesi bir anlayıştan aldığı ilhamla, toplumu yeni baştan seküler bir kültür temelinde inşa etmek istemiştir. Türk Tarih Tezi, dil devrimi ve din politikası ile amaçlanan, yeni bir toplum inşa etmektir. İlgili yerlerde gösterildiği gibi Türk muhafazakâr düşüncesi insan aklını önemsemekte, fakat bu aklın gerçekliğin kavranmasında tek başına yeterli olmayacağı kanaatini taşımaktadır. Muhafazakâr düşünürler, bu akıl anlayışından türemiş olmakla, yeni bir toplum inşası ve kurgusu için girişilen toplumsal mühendislikçi projelere karşı olmuşlardır. Kemalist modernleşmenin uygulamaya koyduğu dil, din ve tarih politikalarına karşıtlıklar işte bu çerçevede anlaşılmalıdır.

Doğuşuna ilişkin bu paralellikle birlikte, muhafazakâr düşünce üzerine çalışan birçok araştırmacının tercih ettiği gibi tematik ekseninde Türk muhafazakârlığı irdelendiğinde, Batı muhafazakâr düşüncesi ile birçok benzerliklerin var olduğu gözlenir. Bu durum, bir taraftan bölgeye ve zamana göre değişiklikler gösterse de, muhafazakâr düşüncüyü tanımlayıcı temaların, ya da bir diğer deyişle karakteristik özelliklerin, Türkiye özelinde

de gözlenebildiğini göstermişken, diğer taraftan tematik eksenli bir muhafazakâr düşüncenin okumasını yapmak, onun Batı muhafazakâr düşüncesinden ayrılan yönlerini de görebilmemizi sağlamıştır. Bu çerçevede özellikle pejoratif olarak Türk muhafazakâr düşüncesine atfedildiği gibi, Türk muhafazakârlarının “gerici” olmadıklarını belirtebiliriz. Türk muhafazakâr düşünürleri, Burkeci gelenekte olduğu gibi, değişimin kaçınılmaz bir gerçek olduğunun farkındadırlar. Karşı oldukları bir tür tepeden inmece, dayatmacı değişimdir. Yoksa kendiliğinden bir değişime karşı değildirlere. Bu şekilde bir değişimin taraftarı olmalarının bir diğer nedeni tedrici bir değişimin toplumun yapısını da sarsmayacağı düşüncesidir. Bu bağlamda Kemalist modernleşme ile yapılmak istenilen hızlı ve köklü değişikliklere karşıdırlar. Bu karşıtlıkları onların anti pozitivist tutumları ile de yakından ilgilidir ve Kemalist modernleşmeye karşı eleştirilerinin kökeninde, bu yaklaşımları oldukça etkilidir. Türk muhafazakâr düşünürleri Kemalist modernleşmeyi, 18.Yüzyıl Avrupa’sını hedef göstermiş olmasından ötürü epistemolojik olarak yanlışlaşmak istemekteyler. Çünkü hedef olarak gösterilen Batı pozitivistinin hakim olduğu Batıdır ve bu, zaman içerisinde değişmiştir. Kemalist modernleşme taraftarları, Batıda meydana gelen paradigma değişimlerini görmezden gelmektedirler. Hızlı ve ani yapılan değişikliklerin mevcut toplumun istikrarını bozacağı, onu çöküşe götüreceği düşüncesinin de Kemalist modernleşmeye karşı olmada, muhafazakâr düşünürlerin beslendiği bir dayanak olduğu belirtilmelidir. Bu benzerliğin kurulmasında küçük bir parantez açarak Türk modernleşmesinin ya süreklilik ya da kopuş ekseninde kavramayı öneren indirgemeci yaklaşımlar yerine, bu yaklaşımları aşan hem kopuş hem sürekliliği kapsayan bir zaman algılaması ile okumasının yapılması gerektiği tekrar pahasına da olsa hatırlatılması gerekir.

Batı muhafazakârlığı ile paralelliklerine karşın, Türk muhafazakâr düşüncesinin kendine özgü bazı yönlerine de değinilmelidir. Onların düşüncelerinde zaman zaman muhafazakârlıkla telif edilemeyecek, değişim taraftarlığı görülebilir. Bunun temel nedeni, Türkiye’de, Batı muhafazakâr düşünürlerinin tecrübe ettiği modernleşme sürecinden farklı bir modernleşme sürecine sahip olunmasıdır. Benimsenecek kavramsal çerçeveye göre gelişmekte olan, az gelişmiş, sanayileşmekte olarak ifade edilen toplumlar, kültür, bilim ve eylemleriyle şekillendirilen modernliğin tarihinin yazımında kenarda ve zayıf kalmışlardır. Söz konusu toplumların aralarındaki onca farka karşın

temel ortak noktaları, ilerleme sendromu içerisinde olmalarıdır. Sanayileşmek ve teknolojik ilerlemenin sunduğu imkânlardan faydalanmayı istemek bu toplumların adeta kaçınılmaz istekleri arasındadır. Türkiye de bu süreçte bir istisnayı teşkil etmemektedir ve bu durum, Türk muhafazakâr düşünürlerinin değişim konusunda kısmen muhafazakârlıkla telif edilemeyecek görüşlere sahip olmalarının nedenini açıklamaktadır. Ayrıca bu süreçte Türk muhafazakâr düşünürlerinin İmparatorluk sonrası kurulan milli devletin yeni statükosuna karşı olmaları da onların neredeyse muhafazakâr düşünce ile telif edilemeyecek görüşlere sahip oldukları kanısının doğmasına neden olmaktadır. Hatırlanacağı üzere, merkezi elitler, Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünün ardından, onun esnek görüşlerini katılaştırarak bir ideoloji haline getirmişler ve ona uyulmasının denetlenmesi yetkisini kendilerinde görmekle, konumlarını meşrulaştırmış, dolayısıyla yeni bir statüko yaratmışlardır. Bu statüko, Türk muhafazakâr düşünürlerinin karşı olduğu modernleşme anlayışına dayanmaktadır. Onların değişim karşındaki istekli tavırlarını açıklayan nedenlerden birisi de bu statükodan yana olmamakla oldukça yakından alakalıdır.

Ayrıca Türk muhafazakâr düşüncesinin statüko karşıtı tavrının merkezde değil de çevrede gelişmiş olması ile ilgili olduğu ve bu hali ile de Batı muhafazakâr düşüncesinden farklılaştığının altı çizilmelidir. Onların baskın olan değişim anlayışı Kemalist modernleşmeye karşıtlıklarında önerdikleri farklı yol, merkezde değil aksine çevrede gelişen yönleri ile ilgilidir. Türk muhafazakârlarının modernleşme ya da diğer deyişle batılılaşma yaklaşımları, Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünden sonra onu bir tür ideoloji formuna getiren ve buna uygun davranılmasının kontrolünü kendilerinde gören merkezi elitlerin karşısında, onlarla girdikleri iktidar mücadelesi ile de anlamlıdır. Muhafazakâr düşünürler tarafından, merkezi elitlerin toplumu baştan aşağı değiştirmek için başvurdukları meşrulaştırıcı araçlar sorgulanmış, bu modernleşme anlayışının yanlış olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte Türk muhafazakârlarının taşra kökenli olmaları nedeniyle, zaten çevreye ait olan konumları baskın ve otoriter bir anlayışı sorgulamakla da pekişmiştir. Ali Fuat Başgil'in cumhurbaşkanlığı adaylığının zor kullanılarak engellenmesi, Osman Turan'ın Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki eğitim hayatına dönme çabasının boşa çıkması örneğinde olduğu gibi, merkezi

bürokrasinin dışında bırakılma gayretleri olarak kendi yaşam tecrübeleri fikirlerinin gelişmesinde etkili olmuştur.

Bu özgün konumları, sadece değişim yaklaşımlarında ortaya çıkmaz. Siyasi alana ilişkin önerilerinde de Türk muhafazakâr düşüncesinin özgün yanı seçilebilir. Özellikle demokrasiye bakışlarının ağırlıklı olarak çoğunluğun iradesinin iktidara yansımaları üzerine odaklı olması da bu çerçevede düşünülmelidir. Türkiye’de özellikle yaşadıkları dönemde merkezi elitler vasıtasıyla, bir tür seçilmişlerin iradelerini frenleme ve dengeleme anlayışı üzerine kurulmuş demokrasi modelinde, katılımın ön plana çıkartılmış olması, muhafazakârların statüko dışında kalmış olmaları ve çevre ile olan bağları ile yakından ilgilidir. Onların demokrasi talepleri aslında merkezi elitlere bir meydan okumadır.

Türk muhafazakâr düşünürlerinin siyasi alana ilişkin görüşlerine bakıldığında “devlet” kavramına oldukça büyük önem verdikleri göze çarpar. Devlet, onların düşüncesinde toplumun, milletin var olabilmesi için gerekli, vazgeçilemez bir organizasyondur; bir anlamda devlet-millet aynı anlamdadır. Devletin önemsenmesinin temel nedeni, ona yüklenen amaçla ilgilidir. Bu amaç aslında toplumun ya da diğer bir deyişle milletin amacıdır. Toplumu oluşturan bireylerden bağımsız olarak var olduğunu düşündükleri devletin amacı, İslama hizmet ve onu yüceltmektir. Bu noktada devletin sonsuza değin var olacağını düşünmekte ve bu amaç haricinde hareket edilmesini ise geçici bir durum olarak görmektedirler. Bu anlayış, diğer yaklaşımlarında olduğu gibi kendine özgüymüş gibi dursa da temelde toplumu organik bir bütün olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Özellikle toplumu organik bir bütün olarak görmekle beraber, bu kavrayışla yakından ilgili olan, toplumun onu oluşturan bireylerden bağımsız bir amacı, hedefi olduğu düşüncesi, Türk muhafazakâr düşünürlerin devlet kavramına yaklaşımlarında rahatlıkla görülebilir.

Her ne kadar çoğunluğun katılımı konusundaki yaklaşımı ile çevrede gelişme imkanı bulmuş bir muhafazakâr düşüncenin kendine özgü yanının ağır bastığı düşünülse de, Türk muhafazakâr düşüncesinin siyasi alana ilişkin düşüncelerinin genel çerçevesini de muhafazakâr düşüncenin karakteristik özelliklerinin belirlediği ifade edilebilir. Onlar

devleti, toplumun ya da milletin vazgeçilmez bir yapılanması olarak görmekte ve önemsemektedirler. Bu önemseyiş sadece devletin toplumsal düzeni sağlayıcı işlevi ile ilgili değildir. Bu konunun irdelendiği ilgili bölümde üzerinde durulduğu gibi, toplumu ya da bir diğer deyişle devleti onu oluşturan bireylerinden bağımsız amacı olduğu şeklinde kavrayan organizmacı görüşleri ile de ilgilidir. Bu görüş, onların vesayetçi bir demokrasi uygulaması karşısındaki katılımı vurgulamakla demokratik olan tutumlarını da zedelemektedir. Zira toplumun bir amacı olduğu görüşü etrafında tüm bireyleri ve grupları düşünmek, çoğunluktan ayrı düşene patolojik bir vakıa gözü ile bakmak, aslında tam bir muhafazakâr karakteristik olan organizmacı bir yaklaşımın ürünüdür. Bu, onların demokrasiyi antikomünizm ekseninde sol düşünceye bakışlarında da oldukça net gözlenebilmektedir. Özellikle onların siyasi tahayyüllerini çerçeveleyen görüşün organizmacı toplum anlayışı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Devlet kavramını yüceltmeleri de tüm demokrasi vurgularına rağmen sınırlı bir demokrasi görüşlerinin oluşmasında, toplumu bir organizma olarak kavrayan düşünceleri ile yakından ilgilidir. Özellikle organizma olarak kavradıkları toplumun, onu oluşturan bireylerden bağımsız olarak bir amacı olduğu düşüncesi siyasetin kurumlarına yönelik görüşlerinin oluşmasında etkilidir. Toplumun, ya da diğer bir deyişle milletle bir saydıkları devleti İslamın hizmetinde görmeleri ve bu çerçevede kutsamalarının temeli, bu anlayışa dayanır. Böylesi bir amaca sahip bir millet ya da devlet kutsaldır ve sonsuza değin var olacaktır düşüncesinin doğal sonucu, bu amaç çerçevesinde anlamlı olmayan her şeyin patolojik olarak algılanmasıdır.

Muhafazakâr düşüncenin omurgası olan modernleştirici projelere yönelik eleştirilerini, projeleri yürüten iradeye, devlete değil de, sol düşünceye yönlendirmelerinin de anlamı buradadır. Türk muhafazakâr düşünürleri, Kemalist modernleşmeye karşı yönelttikleri eleştirilerinin neredeyse tamamını, Türk soluna yönlendirmek yolunu tercih etmişlerdir. Solun modernleştirici irade ile eleştirel ve yol gösterici bir yakınlığının ve özellikle 1960 sonrası Türk solunda Atatürk inkılâpçılığını ya da devrimciliğini Marksizm'e dönüştürme çabalarının, ya da diğer bir deyişle özdeş ve gerilimsiz bir ilişkileri olmasa da sol'un Kemalizm'le aynı şeylermiş gibi kullanılmaya başlanmasının burada etkili olduğu bilinmektedir. Bu durum göz önünde bulundurulmakla birlikte, muhafazakâr düşünürlerin modernleştirici iradeye yani devlete karşı gelmeyi değil de, bu irade ile

ittifak halinde gördüğü kesime yönelmesinin nedeni, devlet kavramına verdiği önemde aranmalıdır. Onlar, devlet kavramını soyut olarak ele alamazlar. Onlara göre devlet, yanlış eldedir. Muhafazakâr düşüncenin devleti ve onun kullandığı iktidarı sorunsallaştırdığı görülmez. Farklı bir deyişle, liberal düşüncede daha açık olarak seçilebilecek iktidarın bizatihi kendisinin kötülüğün kaynağı olabileceği düşüncesi, muhafazakâr düşüncede yoktur. Aksine iktidar ya da devlet, bu anlamda özellikle önemsenmektedir.

Değişim konusunda geçmişi, bir tür birikim ve bilgi kaynağı olarak önemsemeleri, geleneği sadece gelenek olduğundan ötürü değil de bir tür birikim kaynağı olarak görmeleri, Türk muhafazakârlığının bir tür düşünüş ve duyuş şekli olarak algılanmasından öte bir ideoloji olarak Türk siyasi hayatında var olduğunu gösteren bir diğer yüzüdür. Onların geleneğe yönelişlerinin de bir kurgu olduğu iddia edilse bile bu noktadaki tartışmaların sonu gelmez niteliği hatırlatılarak, muhafazakâr düşünürlerin aklın iyimserliği etkisinde bir kurguya girişmediklerini belirtebiliriz. Bir diğer deyişle, Türk muhafazakâr düşünürleri Kemalist modernleşme ile birlikte gelenekten kopuşu sorunsallaştırmaktadırlar. Bu yaklaşıma ulaşmalarında epistemolojik karakterleri etkilidir. Bu, Türk muhafazakâr düşüncesinin epistemolojik olarak Batı muhafazakâr düşüncesi ile paralellik gösterdiği bir diğer alandır. Epistemolojik nokta da sadece aklın gerçekliği kavramada eksik kalacağı ve buna karşın yaşanmış deneyimlerinde bir tür bilgi kaynağı olarak algılanması konusunda benzerlik gösterdiği gibi anti pozitivist tutumuyla Aydınlanma düşüncesinin akla önem veren yaklaşımına karşı çıkar. Burkeci gelenekte olduğu gibi bu akıl anlayışına ulaşmada bir İskoç Aydınlanması etkisinden bahsedilemez. Onların, akıl konusunda Burkeci gelenek ile paralellik göstermesinin nedeni, İslam inancının akıl kavrayışıyla ilgili olmakla birlikte özelde Sünni yorumun aklın kullanılmasının sınırlarına vurgu yapan epistemolojik karakterinin etkili olduğu tarafımızdan düşünülmektedir.

Fakat burada bir noktanın tespitinin yapılması gerekir. Türk muhafazakâr düşünürlerinin epistemolojik olarak benzeşmelerine rağmen, spekülatif karakterleri naif kalmaktadır. Başka bir deyişle epistemolojik karakteri derine inmemektedir. Bunu, Kemalist modernleşmenin toplumu, tepeden inmece ve zora dayalı bir uygulamaya

dayanan yeniden şekillendirici politikalarına karşı çıkarken kullandığı yöntemde görebilmek mümkündür. Her ne kadar anti pozitivist yaklaşımdan destek almış olsalar da, eleştirilerinde, spekülative bir karakterden ziyade pratiğe yönelik fikirlerinin ağır bastığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bir diğer deyişle, Türk muhafazakârları, soyut akla dayalı olarak yapılacak değişikliklerin, planlandığının aksine sonuçlar doğuracağı gibi bir eleştiri ifade etmekten ziyade, bu tarz değişikliklerin neye mal olacağını göstermeye çalışmaktadırlar. Bu durum Kemalist modernleşmenin eleştirisini yaparken modernlik eleştirilerine girdikleri alanda da rahatlıkla gözlenir. Modernliği eleştirileri, spekülative bir nitelik taşımaz, sonuca yöneliktir. Kemalist modernleşmenin hedef olarak gösterdiği Batının da nihai çözüm olmadığını belirtmeye yönelik bir girişimdir. Pozitivist yöntemi, spekülative olarak çürütmekten ziyade Kemalist modernleşmenin yöneldiği Batının kendisini eleştiriye koyulmaları, onu hep buhranlar içinde tanımlamaları, bu durumu çarpıcı bir biçimde örneklemektedir. Bu naiflik Türk düşünce geleneği içerisinde anlamlı görülmelidir. Zira Türk düşünce geleneğinde spekülative olarak tartışma geleneği zayıftır ve fikirler daha çok uygulamaya yöneliktir.

Türk muhafazakâr düşüncesinin kendine özgü taraflarından bir diğeri ise baskın modernleşme anlayışına karşıtlığında bir yok olma kaygısının varlığıdır. Muhafazakâr düşünürler kendiliğinden bir süreçle değil de, soyut akla dayalı olarak yapılan seküler bir toplum kurma idealine dayanan baskın modernleşme ile kendi öz halimizin yok olacağı kaygısını dile getirmektedirler. Türk muhafazakâr düşünürleri bu kaygılarıyla, Batı muhafazakâr düşüncesinin oluşum şartlarından farklı bir noktaya düşseler de, bu tutumlarının temelinde, muhafazakâr düşüncenin toplumu bir arada tutan temel dayanağın din inancı olduğu görülür. Baskın modernleşme anlayışının sekülerleştirmeye yönelik tüm çabalarını bu noktada reddetmiş ve eleştirmişler, İslam kültüründen kopmaya yönelik tüm uygulamalarını ise şiddetle reddetmişlerdir. Dil politikası, tarih tezi ve laiklik uygulamaları bunların en iyi bilinen örnekleridir.

Türk İslam medeniyetini ihya etme isteğinin, onların değişim ve siyasi tahayyüllerini belirleyen görüşlerinin arka planını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Özellikle bu konu Türk İslam birliği kurma isteklerinde ve Türkiye'ye lider devlet olarak rol biçmelerinde oldukça açıktır. Değişimi, geri kaldıklarını düşündükleri Batıyı yakalamak

ve onu geçmek adına istemeleri ise bu yaklaşımlarının başka bir tezahürüdür. Muhafazakârların bu düşüncesini tutarlı bir hale getiren yönelim ise sentez yaklaşımlarıdır. Madde ve mana dengesi üzerine kurulu bir medeniyet tahayyül eden ve herhangi birine ağırlık vermekle yabancılaşacak olan medeniyetin yeni oluşumunun formülü açıktır. Doğu, gereğinden fazla manaya yönelerek maddeyi unutmakla, Batı ise maddeye yönelerek manayı geri plana itmekle bir buhrandadır. Çözüm ise madde ve mananın dengesindedir. Batının yüksek teknolojisi, eğer yüce bir değer hizmetine sokulursa anlamlıdır. Bu da İslamdır. Ancak bu düşünce onların teokratik bir yönetim taraftarı oldukları anlamına gelmez, zira demokratik kurumları benimsedikleri oldukça açıktır. Ancak bu noktada, geçmişin kurumlarının değil ihtişamı peşinden gittiklerini söylemek daha doğru olacaktır. Onların düşüncesinde aslında bu terkip aynı zamanda tüm Ortadoğu coğrafyası içinde bir kurtuluş formülüdür.

Türk İslam medeniyetinin yeniden ihyası düşüncesi, ele aldığımız dönem ve bir miras olarak devralınan 1980 sonrasında günümüze, muhafazakâr düşüncenin açılım yapacak en uygun zemini gibi durmaktadır. Fakat bu düşüncenin arka planı Türk muhafazakâr düşünürlerince pek iyi bir şekilde geliştirilememiştir. Ele aldığımız düşünürlerin görüşlerini yeterince geliştiremediklerinin iyi bir göstergesi, “medeniyet” kavramını bile anlam karmaşasına yer vermeden kullanamamış olmalarıdır. Bu açılım imkânına karşın ilgili yönün geliştirilememesinin temel nedeni olarak yine muhafazakâr düşüncenin kendini inşa sürecine bakılmalıdır. Muhafazakâr düşünce, soyut akla dayalı tepeden inmece değişim anlayışına karşı eleştirel bir tavırla gelişirken, bu değişim projesinin aldığı yeni hal olan resmi ideoloji ile girdiği aynı düzeydeki ilişki, onu muhafazakâr düşüncenin doğuşu şartlarına hapsetmiştir. Bir başka deyişle, erken cumhuriyet döneminde bir proje olarak uygulanan Kemalist modernleşmeyi zamanla farklı bir şekilde okumanın ve sabitlemenin adı olan resmi ideoloji ve onun üreticisi ve taşıyıcısı olan merkezi elitlerle girilen mücadele, muhafazakâr düşüncüyü kısırlaştırmıştır. İlk bakışta resmi ideolojinin her alanda belirleyiciliğinin oldukça şiddetli hissedildiği Türkiye şartlarında, ona karşı argümanla hayat bulan muhafazakâr düşüncenin, resmi ideoloji ile girdiği her hesaplaşmada oldukça canlı olduğu düşünülebilir. Hatta bu canlılığın, yani sık sık gündeme gelme durumunun, muhafazakâr düşüncüyü geliştirdiği ve derinleştirdiği kanısının doğmasına neden olabilir. Fakat son tahlilde, Kemalist

modernleşmenin ve onu farklı bir şekilde okumanın ve sabitlemenin adı olan resmi ideolojinin temelinde yatan 18. yüzyıl pozitivizminin argümanlarına, muhafazakârların aynı teorik içerikle tekrar tekrar cevap verme durumu, onu canlı olarak göstermiş olmakla birlikte, oldukça olumsuz etkilemektedir.

Muhafazakâr düşüncenin tüm iç tutarlığına karşın bazı çelişkilerinden de bahsetmek mümkündür. Din ve modernleşme ya da yenileşme konusunda her ne kadar geleneksel İslami literatür içerisinde kalsalar, akli ve nakli bağdaştırmaya çalışsalar da düşüncelerinden, Batı'nın kültürel değerlerinin de ulaşılması gereken bir noktada olduğunu kabul eden bir yaklaşımın zaman zaman sızdığı görülebilir. Bu, onların bir taraftan kültür konusunda astlık üstlük ilişkisini reddeden tutumları ile bağdaşmazken, diğer taraftan kendi değerlerinin üstün olduğu şeklinde formüle edilebilecek düşünceleri ile de çelişmektedir. Bu durum, kendi düşüncelerinin bütünü ile çelişik bir nokta olarak işaretlenmelidir. Fakat gelinen nokta da, Türk muhafazakâr düşünürlerinin görüşleri üzerinden, din ve modernleşme konusunda daha derin teolojik tartışmaların yapılması gerektiğine işaret edilmelidir.

Bu varılan sonuçlara karşın, bazı yanıtlanması gereken soruların çalışmamızda yer bulamadığını belirtmemiz gerekiyor. 1980 sonrası kendini resmi ideoloji karşısında belirleyen muhafazakâr düşüncenin, resmi ideolojinin kendisine yaklaşmasına bağlı olarak merkezle barışması, hemen ona eklenmesi üzerinde biraz daha ayrıntılı durmak, bunun nedenlerini belirlemek gerekir. Bunun birkaç nedeni, bu çalışmada aslında belirginleşmektedir. Bunlardan ilki, devleti bir süreklilik içerisinde görüyor olmalarından ötürü devlete atfettikleri kutsiyet; diğeri ise iktidarla olan bağ kurma isteğidir. Ama bunlar bahsi geçen ilişkiyi açıklamaya yetecek kadar tatmin edici değildir. Çalışma boyunca, Türk muhafazakâr düşüncesinde konumunu belirleme gücünü çaktığımız, kendi özgün konumu ile hem muhafazakâr düşünce içerisinde hem de onun karşısında yer alan Kemalist modernleşme anlayışı içerisinde kendine yer bulabilen Baltacıoğlu üzerinden Türk muhafazakâr düşüncesinin bir okumasını yapmak, bu noktaya ışık tutacak gibi gözükmektedir. İmparatorluğun başkentinde, merkezde doğan, fakat merkezi bürokrasiye ait olmayan aile bağı ile merkeze ait olmayan, modern eğitim kurumlarında okuma imkânı bularak Osmanlı bürokrasisinde yükselen bir isim

olarak Baltacıoğlu, taşra k3kenli muhafazak3rlardan farklı bir geçmişe de sahiptir. Kemalist modernleşmeyi sorgulamış, bu sorgusundan 3t3r3 Cumhuriyetin ilk yıllarında merkezi b3rokrasisinin dışına itilmiştir. CHP'den milletvekili olarak girdiği yıllardan itibaren iktidara yakın olmanın nimetlerini tatmasıyla Kemalist modernleşmeyi sorgulamaktansa, kendi g3r3şlerini biraz da merkezin işine gelecek y3nleriyle 3n plana çıkarmış, buna karşın gelenekçilikten hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Onun bu 3zg3n konumu, hem fikirleri hem yaşantısı bağlamında T3rk muhafazak3r d3ř3ncesi ve resmi ideoloji ilişkisini anlamaya katkı sağlayacaktır. Bu perspektiften yola çıkarak, hem d3ř3nce sosyolojisi hem d3ř3nce tarihi bakımından İsmail Hakkı Baltacıoğlu 3zerinden bir T3rk muhafazak3rlığı okumasının yapılmasının gerekliliği, tarafımızdan d3ř3n3lmektedir.

Ayrıca çalışmamızın sınırları kapsamında t3m bu 3zerinde durduklarımız temelinde bazı g3zlemlerimizi de aktarmamızda fayda var. Muhafazak3r d3ř3n3rlerin siyasi tahayy3llerine ilişkin b3l3mde, ekonomik temelli yaklaşımlarına yer verilmediği g3r3lecektir. T3rk muhafazak3r d3ř3ncesinde bu konunun oldukça eksik kaldığının altını çizerek belirtmek gerek. 3te taraftan t3m geçmiş ve birikim vurgusuna rağmen, geçmişten miras olarak kalan eserlerin, yapıların korunması ve estetik mirası konusunda da, Baltacıoğlu hariç tutulursa, en azından ele aldığımız d3ř3n3rler bağlamında değinilecek bir hassasiyetin olmaması manidardır. Ele aldığımız d3nemi, değerlendirme ve analiz konusu yapacak bir çalışmanın naif kalan bu iki y3n3 3zerine gitmesi, T3rk muhafazak3rlığını anlamada faydalı olacaktır. Diğer taraftan, 1980 sonrasını ele alacak bir çalışmada, muhafazak3r d3ř3ncenin temsilcilerinde bu eksikliğin g3r3lerek giderilmeye, çalışılıp çalışılmadığı araştırılmalıdır. Bu resmi ideoloji ile girdiği ilişkide canlı ama kısır kalan muhafazak3r d3ř3ncenin açılım sağlayacağı diğer alanlardır.

T3m bu ereve içerisinde T3rk sağ siyasetinde muhafazak3r bir oluşumdan bahsediyorsak, fikir ve siyasetin etkileşim içerisinde olduğu d3ř3ncesiyle şunları dile getirebiliriz: Muhafazak3r bir parti, T3rk modernleşmesi s3recinden radikal uygulamaları ile kopan aydınlama aklına dayalı, pozitivist ilerlemecilikten etkilenmiş Kemalist modernleşme anlayışına ve onun daha sonra aldığı form olan resmi ideolojiye karşıtlıkla kendini tanımlar. Bu karşıtlık, d3ř3nce 3rneğinde olduğu gibi, keskin bir

muhalafet olarak değil, ama ona karşı farklı bir dil üreterek kendi karşıtlığını kuran bir oluşum olabilir. Yine düşünce paralelinde gidersek, resmi ideolojinin taşıyıcısı ve yeniden üreticisi merkezi elitlerin ve onunla ittifak oluşturmuş olan Tek Parti Dönemi partisi olan ve siyasi tarih içerisinde farklı isimlerle de olsa CHP geleneği olarak tarif edebileceğimiz gelenek karşısında vesayet denetimi üzerinde değil, halkın iradesi üzerine bir demokrasi talebiyle çıkan bir yapıdan bahsedebiliriz. Farklı bir deyişle, muhafazakâr siyasal bir yapılanmanın, muhafazakâr siyasetin farklı politikalarla değil ama modernleşme anlayışına karşı oluştuğunu ve karşıtlık ilişkisi içerisinde topluma müdahale eden ve bu modernleştirici irade ile ittifak halinde olan oluşuma tepkiden beslendiğini belirtebiliriz. 1980 darbesinin ardından büyük çaplı toplumsal mühendislik projelerinden sonra (darbe, postmodern darbe vb.) kendini muhafazakâr olarak niteleyen, ya da muhafazakâr olarak nitelenen sağ parti ya da partilerin, oy potansiyellerini artırarak iktidar olmalarını anlamaya çalışmanın bir taraftan siyasi partilere fikir önderliği yaparken, diğer taraftan “çobanların kasketinde yazılarının saklandığı yazarlar” olarak, Türk muhafazakâr düşünürlerinin çevre ile kurdukları bağın anlaşılabilmesinden geçtiğini düşünmekteyiz.

Son söz olarak, kendi iç çelişkilerine ve naifliklerine rağmen bir Türk muhafazakâr düşüncesinden bahsedebiliriz. Her ne kadar onu, diğer sağ akımlardan ayırt etmek zor ise de İslamcılıktan, liberalizmden ve onun farklı yorumlarını görebildiğimiz sürece milliyetçilikten bağımsız bir Türk muhafazakârlığı vardır. Kendini kurgucu akla dayalı olarak toplumu modernleştirmek isteyen Kemalist modernleşmeye ve onun farklı bir yorumu olan resmi ideolojiye karşı konumlandırılmakla inşa eden, bu karşı oluştaki merkezi elitlerle bir iktidar mücadelesine giren, geçmişte kalan imparatorluğun siyasi kurumlarını değil ama ihtişamının yeniden kurulmasını isteyen bir Türk muhafazakâr düşüncesinden bahsetmek mümkün gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- ADAMS, Ian, *Political İdeologies Today*, Manchester and New York: Manchester University Pres, 1993.
- ADORNO, T.V, *Otoriteryen Kişilik Üstüne: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, İstanbul: Om Yayınevi, 2003.
- AHMAD, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986.
- AKDOĞAN, Yalçın, *Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara: Ak Parti Yayınları, 2003.
- AKDOĞAN, Yalçın, “AK Parti’nin Siyasi Çizgisi Olgunlaşıyor”, *Yenişafak*, 11.01.2004a;
- AKDOĞAN, Yalçın, “Muhafazakâr Kültürün Yeniden Keşfi”, *Yenişafak*, 15.01.2004b;
- AKDOĞAN, Yalçın, “Uzlaşma ve İlimlilik”, *Yenişafak*, 22.03.2004c.
- AKDOĞAN, Yalçın, “Meşruiyet Kanalları”, *Yenişafak* 24.05.2004d.
- AKDOĞAN, Yalçın, “İslamın Demokrasiyle Telifi Mümkünmü”, *Yenişafak* 23.02.2004e.
- AKDOĞAN, Yalçın, “BOP’un İlimli İslamı”, *Yenişafak* 15.03.2004f.
- AKDOĞAN, Yalçın, “Laiklik Kutuplaşma Meselesi Olmamalı”, *Yenişafak* 12.02.2004g.
- AKDOĞAN, Yalçın, “Siyasal İslam ve AK Parti”, *Yenişafak*, 4. 01.2004h
- AKGÜN, Birol, “Türkiye’de Merkez Sağ Siyaset Geleneği ve AK Parti”, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 9-10, 2006: 23-37.
- AKINCI, Mehmet, “Frankfurt Okulu: Tahakkümün kaynağı olarak Aydınlanma”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 20, 2005: 67-81.
- AKKAŞ, Hasan Hüseyin, *Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke*, Ankara: Kadim Yayınları, 2004.
- AKTAŞ, Sururi, *Hayek’in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2001.
- AKTAY, Yasin, *Türk Dinin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- AKTAY, Yasin, “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye”, A. Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 346-360.
- AKTAY, Yasin, “Sunuş” Y.Aktay (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-6: İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 13-25.

- AKYOL, Taha, “AKP ve Muhafazakâr Demokrasi”, *Milliyet*, 10.14.2003.
- ALKAN, A. Turan, “Türkiye’de Sağ’ın Tarihinde Buruk Bir Derkenar”, *Türkiye Günüğü*, Sayı 16, 1991: 5-18.
- ALKAN, Ahmet Turan, “Türkler Yeni Bir Medeniyet Tasavvur Edebilirler mi?”, *Türkiye Günüğü*, Sayı 67, 2001: 5-7.
- ALKAN, Mehmet Ö., “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir İnceleme”, M.Ö. Alkan (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 377- 407.
- ALPKAYA, Faruk “Bir 20. Yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm”, A. İnel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 477-500.
- APAYDIN, Yunus H, “İçtihat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 21*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2000: 432-445.
- ARI, Mehmet, “ Türkiye’de Sol milliyetçilik I: Yön Hareketi, *Birikim*, Sayı 67, 1994: 25-35.
- ARI, Mehmet, “ Türkiye’de Sol milliyetçilik (II)”, *Birikim*, Sayı 75, 1995: 17-27.
- ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev. Korkmaz Alemdar), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.
- ARSLAN, Hüsamettin, “Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar”, *Doğu Batı*, Sayı 7, 1999: 55-79.
- ATEŞ, Toktamış, “Atatürkçülük Bir İdeolojimidir?”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983: 91-93.
- ATSIZ, Nihal, *Ordinaryus’un Fahış Yanlışları, Ali Fuat Başgil’e Cevap*, İstanbul: Küçükaydın Matbaası, 1961.
- AYDIN, Suavi, “Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizmden Kemalizm’e Türkiye’de Üçüncü Yol arayışları”, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-4: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002a: 438-482
- AYDIN, Suavi, “Cumhuriyet’in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: İrkçi Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü, A. İnel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002b: 344-369.
- AYDINLI, Yaşar, “Ehl-i Sünnetin Fikri Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmiyat*, Cilt 8, Sayı 3, 2005: 51-67.

- AYVAZOĞLU, Beşir, “Türkiye’de Sağcı Olmak”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 16, 1991: 32-43.
- AYVAZOĞLU, Beşir, *Peyami Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- AYVAZOĞLU, Beşir, “Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa”, *Doğu-Batı*, Sayı 11, 2000: 107-103.
- BALTACIOĞLU, “İsmail H, Milliyet Nedir, Ne Değildir?”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 12, 1954: 401-404.
- BALTACIOĞLU, İsmail H, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Mimaride Türke Doğru”, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994a: 111-115, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Heykelde Türke Doğru”, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994b: 153- 157, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Bahçede Türke Doğru”, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994c: 123-127, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Millet Nedir?”, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994d: 369-372, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Dilde Türke Doğru”, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994e: 69-75, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Milli Tiyatro Nasıl Doğar”, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994f: 105-111, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Türk Nedir?”, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994g: 17-21, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, *Batiya Doğru*, İstanbul: Sebat Basımevi, 1945.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Türkçe Sözlük” *Yeni Adam*, Sayı 637, 1950a: 2.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Dil Devrimi” *Yeni Adam*, Sayı 673, 1950b: 2,5.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Yeni Adam’ın Milliyetçiliği”, *Yeni Adam*, Sayı 667, 1950c: 2.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “Köy Enstitüleri” *Yeni Adam*, Sayı 687, 1951: 2,8.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, “İnsan Kişiliğini Yaratan Dil”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 8, 1954a: 96-98.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Milliyet Nedir, Ne Değildir?”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 12, 1954b: 401-404.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Dil Reformasından Anladığım”, *Türk Yurdu*, Sayı 315, 1965: 1-2.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1966a.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Alevilik Nedir Ne Değildir ? I”, *Yeni Adam*, Sayı 779, 1966b: 14-15.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Alevilik Nedir Ne Değildir ? II”, *Yeni Adam*, Sayı 780, 1966c: 7.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Alevilik Nedir Ne Değildir? III”, *Yeni Adam*, Sayı 781, 1966d: 7.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Alevilik Nedir Ne Değildir? IV”, *Yeni Adam*, Sayı 783, 1966e: 7.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Alevilik Nedir Ne Değildir? V”, *Yeni Adam*, Sayı 785, 1966f: 7.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Alevilik Nedir Ne Değildir? VI”, *Yeni Adam*, Sayı 786, 1966g: 7.

BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “İki Karanlık: Sağ İle Sol”, *Yeni Adam*, Sayı 801, 1968a: 2.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Batıdan Neler Almayacağız?”, *Yeni Adam*, Sayı 797, 1968b: 3.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Milliyeti Doğru Olarak Anlamalı”, *Yeni Adam*, Sayı 811, 1969: 2.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Köy Enstitüleri” *Yeni Adam*, Sayı 823, 1970: 2,17.

BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, (İlk Yayın Tarihi 1942).

BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, *Atatürk Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1973a.

BALTACIOĞLU, İ.Hakkı, “Milliyetten Ne Anlıyorum”, *Yeni Adam*, Sayı 859, 1973b: 4, 21.

BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, *Hayatım*, Yay. Haz. Ali Y. Baltacıoğlu, İstanbul: Dünya

- Yayınları, 1998.
- BARRY, Norman, *Yeni Sağ*, (Çev. Cevdet Aykan), Ankara: Tisimat Yayınları, 1989.
- BARRY, Norman, *Modern Siyaset Teorisi*, (Çev. M. Erdoğan, Y.Şahin), Ankara: Liberte Yayınları, 2003.
- BARRY, Norman, "British Conservatism", N. Ashford, S. Davies (ed.), *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, London; New York: Routledge, 1991: 18-23.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel, "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", *Liberal Düşünce*, Sayı 37, 2005: 27-44.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Demokrasiye Dair I", *Siyasi İlimler Mecmuası*, Sayı 179, 1946: 579-585.
- BAŞGİL, Ali Fuat, *Devlet Nedir? Realist Bir Tarif denemesi*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- BAŞGİL, Ali Fuat, *Cihan Sulhu ve İnsan Hakları*, İstanbul: Tan Matbaası, 1948.
- BAŞGİL, Ali Fuat, *Demokrasi ve Hürriyet*, İstanbul: Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti Neşriyatı No 8, 1949.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "14 Mayıs Zaferini Kazanan", *Sebilürreşad*, Sayı 95, 1951: 306-307.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "İlim ve Din Mücadelesi", *Sebilürreşad*, Sayı 127, 1952a: 19-21.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Pakistan İntibalarım: Müslüman Milletler Tanışmalı ve Anlaşmalılırlar 1", *Büyük Doğu*, 19.6.1952b: 2.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Pakistan İntibalarım: Müslüman Milletlerin İktisadi Kalkınmaları ve Karşılıklı Antlaşmaları 1", *Büyük Doğu*, 21.6.1952c.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Pakistan İntibalarım: İslam Âlimleri, Külliyesi ve Yeni Görüşlere İhtiyaç Meselesi 1", *Büyük Doğu*, 29.6.1952d.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Pakistan İntibalarım: Müşterek Dil Meselesi ve İslâm Birliği Karşısında Garb Dünyası", *Büyük Doğu*, 28.6.1952e.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Pakistan İntibalarım: Kongreden Sonra", *Büyük Doğu*, 30.6.1952f.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Ord. Prof.Dr. Ali Fuat Başgil'in Cevabı", *Türk Düşüncesi*, Sayı 52, 1958: 48.
- BAŞGİL, Ali Fuat, "Türkiye'de İrtica Var mı?" *Türk Düşüncesi*, Sayı: 56-5, 1959: 4-6.

- BAŞGİL Ali Fuat, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Ali Hatipoğlu (Der.), İsmail Dayı, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1960a.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Madde ve Manâ”, *Yeni Sabah*, 24,8.1960b.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Daha İyi, İyinin Düşmanıdır”, *Yeni Sabah*, 25. 6.1960c.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Eski Anayasanın Temel Prensipleri”, *Yeni Sabah*, 27. 6.1960d.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Milli Birlik Hükümetinin İki Büyük Tarihi Vazifesi”, *Yeni Sabah*, 11.7.1960e.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti ve Lâyiklik Prensipleri”, *Yeni Sabah*, 4.7.1960f.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Bizde ‘din ve Vicdan Özgürlüğü’ bahsinde Düşülen Hatanın Sebebi”, *Yeni Sabah*, 6.7.1960g.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Lâiklik Anayasaya Tarif Olarak Girmelidir”, *Yeni Sabah*, 9.7.1960h.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Din Hürriyeti ve Lâyiklik Prensipleri Yeni Anayasada Nasıl İfade Edilmeli?”, *Yeni Sabah*, 28.7.1960i.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Din Hürriyeti ve Lâyiklik Prensipleri Üzerinden Anayasa’ya Girmesini Uygun Gördüğümüz Hükümler ”, *Yeni Sabah*, 31.7.1960j.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “27 Mayıs Hareketi ve Milli Birlik Komitesi”, *Yeni Sabah*, 23.6.1960k.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Milli Birlik Hükümetinin Siyasi ve İçtimai Durumu”, *Yeni Sabah*, 4.8.1960m.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Yeni Anayasa Yapılırken Din ve Vicdan Hürriyeti”, *Yeni Sabah*, 29.6.1960n.
- BAŞGİL, Ali Fuat, *Demokrasi Yolunda*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1961.
- BAŞGİL, Ali Fuat, “Milliyetçiliğin İdeolojisi”, *Yeni İstanbul*, 20.4.1967.
- BAŞGİL, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1979 (İlk Yayın Tarihi 1954)
- BAŞGİL, Ali Fuat, *Hâtıralar*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005 (İlk Yayın Tarihi 1990).
- BAŞGİL, Ali Fuat, *27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri*, Yağmur Yayınları, 2006 (İlk Yayın Tarihi 1966).
- BAYRAMOĞLU, Ali, “AK Parti Kendisine Haksızlık Ediyor”, *Yenişafak*, 14.01.2004a.

- BAYRAMOĞLU Ali, “Hem Muhafazakâr Hem Demokrat Olunur mu?”, *Yenişafak*, 13.01.2004b.
- BEDİ, Server, “İbret Levhaları-En Kestirmesi-Hürriyet ve Husumet-Rüzgar Gibi”, *Ulus*, 21.8.1949a.
- BEDİ, Server, “Mevsimsiz ve Ölçsüz-Gazeteci Menderes- Marmara ve Hürriyet Safası-Allaha Şükür”, *Ulus*, 11.9.1949b.
- BEHAR, Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih, Türkiye’de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: Afa Yayınları, 1992.
- BELGE, Murat, “Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma”, *Cumhuriyet dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 1*, 1983.
- BELGE, Murat, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, A. İnel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 30-43.
- BELGE, Murat, “Asıl Muhafazakâr Kim?”, *Radikal*, 13.06. 2003.
- BENETON, Philippe, *Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- BEİSER, Frederick C., *Enlightenment, Revolution, And Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, London: Harvard University Press, 1992.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- BIÇAK, Ayhan, “Osman Turan’ın Tarih Anlayışı”, B. Yediyıldız, F. Unan, Y. Hacaloğlu (Yay. Haz.), *Prof. Dr. Osman Turan’ın Eserlerinde Tarih ve Tarihçi İlişkileri*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları: 47, 1998: 39-53.
- BORA, Tanıl, “Türkiye’de Milliyetçilik Söylemleri: Melez Bir Dilin Kalın ve Düzensiz Lügati”, *Birikim*, Sayı 67, 1994: 9-24.
- BORA, Tanıl, “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığının Bazı Yol İzleri”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, 1997: 6-50.
- BORA, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1999.
- BORA, Tanı ve TAŞKIN, Yüksel, “Sağ Kemalizm”, A. İnel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 528-545.
- BORA, Tanıl, “Sunuş”, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-4: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 15-22.
- BORA, Tanıl, “Ak Parti, AKP’ye Karşı”, *Radikal İki*, 17.08.2003b.

- BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 21*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989: 238-242.
- BUMİN, Kürşat, “Söz Sırası Akdoğan’da”, *Yenişafak*, 09.09.2003
- BURKE, Edmund, “Gelenekselcilik”, (Çev.Bilal Canatan), John Kekes (der.), *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 3, 2005: 11-28.
- BÜLBÜL, Kudret, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*, Ankara: Kadim Yayınları, 2006.
- CARR, E.H ve FONTANA, J., *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, (Çev. Ö. Ozankaya), Ankara: İmge Yayınları, 1998.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- COPEAUX, Etienne, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- CÜNDİOĞLU, Düccane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- CÜNDİOĞLU, Düccane, “XIX. Yüzyılın Sonlarından İtibaren ‘İslam Man-i Terakkidir’ Tartışmaları”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 19, 2004: 41-58.
- ÇAHA, Ömer, *Dört Akım Dört Siyaset*, İstanbul: Zamankitap Yayınları, 2001.
- ÇAHA, Ömer “Muhafazakâr Demokrasi Liberal Demokrasinin Kardeşidir”, *Zaman*, 31.09.2003
- ÇAHA, Ömer, “Muhafazakâr Düşüncede Toplum”, *Liberal Düşünce*, Sayı 34, 2004: 15-23.
- ÇALIK, Mustafa, “Mektup”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 67, 2001: 3-4.
- ÇELİK, N.Betül, Söylen Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm”, *Doğu Batı*, Sayı 8, 1999: 27-39.
- ÇELİK, N. Betül, “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylen”, A. İnel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 75-91.
- ÇINAR, Menderes, “Postmodern Zamanların Kemalist Projesi”, *Birikim*, Sayı 91, 1996: 32-38
- ÇINAR, Menderes, “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm”, Y. Aktay (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-6: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 157- 177.

- ÇINAR, Menderes, “Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105: 2006: 153-165.
- ÇİĞDEM, Ahmet, “Muhafazakârlık Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, 1997: 32-51
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Taşra Epiği: Türk İdeolojileri ve İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- ÇİĞDEM, Ahmet, “Ahmet Çiğdem (röportaj)”, Muharrem Sevil (Haz.), *Türk Düşünce Hayatı*, Ankara: Hece Yayınları, 2006: 25-34.
- ÇOLAK, Yılmaz, “Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, No 6, 2004: 67-91.
- ÇULHAOĞLU, Metin, “Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu”, U.Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 170-188.
- DAĞI, İhsan, “AKP İslamcı bir Parti mi?”, *Zaman*, 21.11.2002.
- DAĞI, İhsan, “AK Parti: Müslüman Demokrat mı Muhafazakâr Demokrat mı?”, *Zaman*, 09.01. 2004.
- DAVİES, Stephen, “Aydınlanma”, *Liberal Düşünce*, Sayı 37, 2005: 5-10.
- DAVİES, Stephen, “German Conservatism”, N. Ashfort, S. Davies (ed.), *A Dictionary of Conservative and Political Thought*, London and New York: Routledge, 1991a: 113-116.
- DAVİES, Stephen, “French Conservatism”, N. Ashfort, S. Davies (ed.), *A Dictionary of Conservative and Political Thought*, London and New York: Routledge, 1991b: 102-106.
- DEMİREL, Tanel, *Adalet Partisi İdeoloji ve Politika*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004a.
- DEMİREL, Tanel, “Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler”, U.Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004b: 218-238.
- DEMİREL, Tanel, “Mümtaz Turhan”, U.Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004c: 228-233.

- DEMİREL, Tanel, “Adalet Partisi”, M.Yılmaz (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-7: Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005: 548-583.
- DEMİRTEPE, Turgut ve HELVACI, Ahmet, “Muhafazakâr Partinin Dönüşümü: Thatcherizm ve Yenisağ”, *Liberal Düşünce*, Sayı 9, 1998: 96-115.
- DUBIEL, Helmut, *Yeni Muhafazakârlık Nedir*, (Çev. Erol Özbek), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- DUMAN, Doğan, *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*, İzmir Eylül Yayınları, 1997.
- DURAL, Baran, *Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*, Ankara Üniversitesi: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.
- DURAL, Baran, “Kemalist Gelenek Karşısında Ana-Damar Türk Muhafazakârlığının Tarihsel Seyri”, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 4, 2005: 195-214.
- DURDU, Zafer, “Aydınlanmanın Diyalektiği: Eleştirel Kuramın Aydınlanma Eleştirisi”, *Liberal Düşünce*, Sayı 37, 2005: 125-136.
- EAGLETON, Terry, *ideoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- EMRE, Akif, “AKP ve ‘Gömlek -Değişim’” *Yenişafak*, 18.03.2004a.
- EMRE Akif, “Muhafazakârlık Bir Toplum Mühendisliğimidir?”, *Yenişafak*, 13.01.2004b.
- ERDOĞAN, Mustafa, “Mümtaz Turhan ve Türkiye’nin Modernleşmesi”, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993: 301-322.
- ERDOĞAN, Mustafa, Sekülerizm, Laiklik ve Din, *İslami Araştırmalar*, Cilt 8, Sayı 3-4, 1995: 179-194.
- ERDOĞAN, Mustafa, “Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 16, 1991: 44-55.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, Ankara: Liberte Yayınları, 2000.
- ERDOĞAN, Mustafa. “Muhafazakârlık: Ana Temalar”, *Liberal Düşünce*, Sayı 34, 2004: 5-9.
- ERDOĞAN, Mustafa, “Liberalizm ve Türkiye Serüveni”, M.Yılmaz (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-7: Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005: 23-40.

- ERDOĞAN, Mustafa, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınları, 2006.
- ERGİL, Doğu. “Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri” *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XLI, 1-4, 1986: 269-293.
- FEDAYİ, Cemal, “AKP’nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin”, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 1, 2004:149-163.
- FREEDEN, Michael, “Is Nationalism a Distinct Ideology?”, *Political Studies*, sayı XLVI, 1998: 748-765.
- GİDDENS, Anthony, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, T. Bottomore, R. Nispet (der), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Verso Yayınları, 1990.
- GİRİTLİ, İsmet, “Modernleşme İdeolojisi Olarak Kemalizm”, J.M. Landau (ed), *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999: 321-324.
- GÖÇEK, F. Müge, “Osmanlı devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-4: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 63-76.
- GÖKALP, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- GÖKALP, Mehmet, *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil, Hayatı-Şahsiyeti Mücadeleleri*, İstanbul: Santral Yayınevi, 1963.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- GÖLE, Nilüfer, “Batı-dışı modernlik: Kavram Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 80, 1999: 128-142.
- GÖNENÇ, Levent, “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 105, 2006: 129-152.
- GÖZE, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Yayınları, 2000.
- GÖZE, Ergun, *Peyami Safa*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- GÜLER, E. Zeynep, “Muhafazakârlık: Kadim Gelenek Savunusundan Faydacılığa”, H.Birsen Örs (der.), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007: 116-162.
- GÜNGÖR, Erol, “Kânun ve Laiklik”, *Yol*, 29.06.1966.
- GÜNGÖR, Erol, “Halk ve Politika”, *Töre*, Sayı 33, 1971: 13-18.
- GÜNGÖR, Erol, “Özlediğimiz Dünya”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 29, 1974a: 20-22.

- GÜNGÖR, Erol, “Köy Enstitülerinden Bugüne Hayli İleri Gitmişiz”, *Ortadoğu*, 24. 06.1974b.
- GÜNGÖR, Erol, “Her Yıl Daha Büyük Bir Bayram”, *Orta Doğu*, 1.5.1975a.
- GÜNGÖR, Erol, “Bu Dava Milliyetçilik Davasıdır”, *Orta Doğu*, 19. 5.1975b.
- GÜNGÖR, Erol, “Bir Nesli Nasıl Mahvettiler?”, *Orta Doğu*, 14. 5.1975c.
- GÜNGÖR, Erol, “Ankara Şehrinde Atatürk Panosu”, *Orta Doğu*, 24. 7.1975d.
- GÜNGÖR, Erol, “12 Mart”, *Orta Doğu*, 13.03.1975e.
- GÜNGÖR, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980, (İlk Yayın Tarihi 1975)
- GÜNGÖR, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000, (İlk Yayın Tarihi 1975).
- GÜNGÖR, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003a, (İlk Yayın Tarihi 1980).
- GÜNGÖR, Erol, “Türkiye’de Çağdaş Düşünce”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken yayınları, 2003b: 298-301, (İlk Yayın tarihi 1966).
- GÜNGÖR, Erol, “Bir Tarih Kampanyası”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken yayınları, 2003c: 202-206 (İlk Yayın tarihi 1982).
- GÜNGÖR, Erol, “Mümtaz Turhan’ın Ardından”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken yayınları, 2003d: 207-213, (İlk Yayın tarihi 1983).
- GÜNGÖR, Erol, “Medeniyet ve İslamiyet”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken yayınları, 2003e: 89-94, (İlk Yayın tarihi 1984).
- GÜNGÖR, Erol, “Aldatmaca”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003f: 89-94, (İlk Yayın tarihi 1966).
- GÜNGÖR, Erol, “Hep Aynı Hikâye”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003g: 262-265, (İlk Yayın Tarihi 1966).
- GÜNGÖR, Erol, “Bize Yakışan Nedir”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003h: 372-375, (İlk Yayın Tarihi 1981).
- GÜNGÖR, Erol, “Cemiyetin Refleksleri”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003i: 376-379, (İlk Yayın Tarihi 1981).
- GÜNGÖR, Erol, “Elbette Devam Edilecektir”, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003j: 384-387, (İlk Yayın Tarihi 1981).
- GÜNGÖR, Erol, “Yeni Devletlerde Milliyetçilik ve İktisadî Politika”, *Sosyal Meseleler*

- ve *Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003k: 34-49, (İlk Yayın Tarihi 1975).
- GÜNGÖR, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004, (İlk Yayın Tarihi 1982).
- GÜNGÖR, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2005a, (İlk Yayın Tarihi 1981).
- GÜNGÖR, Erol, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken, 2005b, (İlk Yayın Tarihi 1982).
- GÜNGÖR, Erol, *Tarihte Türkler*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2006, (İlk Yayın 1979).
- GÜNGÖRMEZ, Betül, “Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi Robert Nisbet, *Doğu Batı* Sayı 25, 2003: 147-157.
- GÜNGÖRMEZ, Betül, “Muhafazakâr Paradigma: “Dogma” ve “Önyargı””, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 1, 2004: 11-30.
- GÜZEL, Murat, “Türkiye’de İslamcılık ve Sağcılık”, *Tezkire*, Sayı 17, 2000: 65-89.
- HALE, Willam, “Christian Democracy and AKP: Paralels and Contrasts, *Turkish Studies*, Vol, 6 No.2, 2005: 293-310.
- HAMSON, Norman, *Aydınlanma Çağı*, (Çev. Jale Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.
- HAYEK, Friedrich A., “Niçin Muhafazakâr Değilim?”, (Çev. Atilla Yayla) *Liberal Düşünce*, Sayı 34, 2004: 73-84.
- HELACI, Ahmet, “Türk Siyasetinde Özensiz Kullanılan Bir Kavram: Muhafazakârlık”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 9, 1999: 21-30.
- HELVACI, Ahmet, “Muhafazakâr Duruştan Demokrat Tavra Anakronik Bir Yolculuk, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 2, 2004:193-206.
- HELVACI Ahmet, DEMİRTEPE, M. Turgut, “Muhafazakâr Partinin Dönüşümü: Thatcherizm ve Yenisağ”, *Liberal Düşünce*, Sayı 9, 1998: 96-115.
- HEPER, Metin, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, (Yer Belirtilmemiş): Doğu Batı Yayınları, 2006.
- HEYWOOD, Andrew, *Political Ideologies*, New York: St. Martin’s Pres, 1992.
- HEYWOOD, Andrew, *Siyaset*, (Çev. B.Berat Özipek), Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- HIRSCHMAN, Albert O., *Gericiliğin Retoriği*, İstanbul: İletişim Yayınları,1994.
- HOF, Ulrich Im, *Avrupa’da Aydınlanma*, (Çev. Şebnem Sunar), İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.

- HUNTINGTON, Samuel P. "Conservatism as an Ideology", *American Political Science Review*, Volume 51, 1957: 454-473.
- İNAN, Süleyman, "Atatürkçülük (Kemalizm) ve İdeoloji", *Liberal Düşünce*, Sayı 36, 2004: 109-116.
- İNSEL, Ahmet, "Giriş", A. İnsel (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, 2002: 17-27.
- İREM, Nazım, *Kemalist Modernism and the Genesis of the Turkish Traditionalist Conservatism*, Bilkent Üniversitesi: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.
- İREM, Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, 1997: 52-101.
- İREM, Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, "Diğer Batı" ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, Sayı 82, 1999: 141-179.
- İREM, Nazım, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi" *Ankara Üniversitesi S.B.F Dergisi*, Sayı 57-2, 2002a: 41-60
- İREM, Nazım, "Turkish Conservative Modernism: Birth of National Quest For Cultural Renewal", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol 34, 2002b: 87-112.
- İREM, Nazım, "Undercurrents of European Modernity and the Foundation of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect", *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, 2004: 79-112.
- KAÇMAZOĞLU, H.Bayram, "Bir Halk Adamı Olarak Aydının Portresi: İsmail Hakkı Baltacıoğlu", *Doğu Batı*, Sayı 16, 2001: 199-217.
- KAHRAMAN, H.Bülent ve KEYMAN, E. Fuat, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, Sayı 2, 1998: 65-77.
- KAHRAMAN, H. Bülent, "Muhafazakârlık Tartışması", *Radikal*, 15.10.2003a.
- KAHRAMAN, H. Bülent, "Kim Muhafazakâr, Niye Muhafazakâr", *Radikal*, 17.11.2003b.
- KAHRAMAN, H. Bülent "Türkiye'de Muhafazakârlığın Çelişkisi", *Radikal*, 20. 10. 2003c.
- KAHRAMAN, H. Bülent, "AKP'de İslam Devrimi", *Radikal*, 24.03.2004.
- KALİBER, Alper, "Türk Modernleşmesini Sorunlaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", U.Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme*

- ve *Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 107-124.
- KANSU, Aykut, "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali", M.Ö. Alkan (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002:156-165.
- KARA, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler Cilt 3*, İstanbul: Kitabı Yayınları, 1998.
- KARACA, Nihal Bengisu, "İki Akıl Arasında", *Düşünen Siyaset*, 2004: 91-96.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, *Atatürk*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- KARAÖMERLİOĞLU, M. Asım, "Köy Enstitüleri Üzerine Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, Sayı 76, 1998: 56-81.
- KARPAT, Kemal H, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- KASABA, Reşat, "Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", S. Bozdoğan, R. Kasaba (ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2005.
- KATOĞLU, Murat, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Eğitim Kültür Sanat", Sina Akşin (ed.), *Türkiye Tarihi 4, Çağdaş Türkiye 1908-1980*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1997.
- KAYALI, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- KAYNAR, Mete, *Devletin Ülkesi ve Milleti*, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları, 2001.
- KEYMAN, Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- KEYMAN, Fuat, "Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak", *Doğu Batı*, Sayı 16, 2001: 9-29.
- KIRK, Russel, *The Conservative Mind*, Washington: Regnery Book, 1986.
- KIRK, Russel, "Süreklilik ve Değişim", (Çev. Faruk Çakır) *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 4, 2005: 11-26.
- KILIÇBAY, M.Ali, "Bir Tarih Okuma Tarzı Olarak Gericilik", *Doğu Batı*, Sayı 3, 1998: 21-25.
- KIZILTUĞ, Kürşad, "Kafka'da Modernlik", <http://www.franz-kafka.org/pages/article.html> (17.9.2007).

- KİLİ, Suna, “Aydın Muhafazakârlık”, *Cumhuriyet*, 28.09.2005.
- KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- KORLAELÇİ, Murtaza, “Pozitivist Düşüncenin İthali”, M.Ö. Alkan (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 214-222.
- KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- KOYUNCU-LORASDAĞI, Berrin ve ONUR, Hilâl, “Avrupa Merkezilik Üzerinden Uygarlık Kavramına İki Farklı Bakış: Norbert Ellias ve Cemil Meriç”, *Doğu Batı*, Sayı 29, 2004: 243-270.
- KÖKER, Levent, *İki Farklı Siyaset*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- KÖKER, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- KÖKER, Levent, “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi, A. İnel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 97-112.
- KÖSEBALABAN, Hasan, “Hapsedilen Muhafazakârlık”, *Zaman*, 15.01.2004.
- KÖYMEN, Mehmet Altay, “Prof. Dr. Osman Turan Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi Cilt 1-2*, İstanbul: Nakışlar Yayınları, 1990:13-36.
- KUHN, Thomas S, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilifer Kuyaş), İstanbul, Alan Yayınları, 2003.
- KURAN, Ercüment, *Türk Çağdaşlaşması, Çileli Bir Yolda İlerleyiş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- KUYAŞ, Nilüfer, “Çevirmenin Sunuşu”, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilifer Kuyaş), İstanbul: Alan Yayınları, 2003: 7-49.
- KÜÇÜKÖMER, İdris, *Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2002, (İlk Yayın Tarihi 1969).
- LAÇİNER, Ömer, “Evrenselden Kaçış Olarak Milliyetçileşme”, *Birikim*, Sayı 75, 1995: 8-15.
- LAÇİNER, Ömer “Milliyetçi Görünmeyen Milliyetçilikler”, *Tarih ve Milliyetçilik: I.*

- Ulusal Tarih Kongresi*, Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1997: 243-247.
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2004.
- LEWIS, G.L, "Türk Cumhuriyet'inde Bir Uygarlık Ögesi Olarak Atatürk'ün Dil Devrimi", J.M. Landau (ed), *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999: 251-272.
- MACRIDIS, Roy C., *Contemporary Political Ideologies-Movements and Regimes*, New York: Harper Collins Publishers, 1992.
- MAHÇUPYAN, Etyen, "Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum", *Doğu Batı*, Sayı 7, 1999: 95-113.
- MAHÇUPYAN, Etyen, "Muhafazakârlık: Nasıl Bir Sentez?", *Zaman*, 31.09.2003
- MAHÇUPYAN, Etyen, "Muhafazakâr Demokrasi: Bir Köprü", *Zaman*, 04.02.2004a.
- MAHÇUPYAN, Etyen, "Bizdeki Muhafazakârlık", *Zaman*, 22.02.2004b.
- MANNHEIM, Karl, *Essays on Sociology and Social Psychology*, London: Routledge& Kegan Paul Ltd, 1966.
- MARDİN, Şerif, *Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları N0. 273, 1969.
- MARDİN, Şerif, "Baticılık", *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, (İlk yayın tarihi 1983).
- MARDİN, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", M. Türköne, T. Önder (der.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları 1997a: 34-76 (İlk Yayın tarihi 1973).
- MARDİN, Şerif, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", M. Türköne, T. Önder (der.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları 1997b: 204-241, (İlk Yayın tarihi 1983).
- MARDİN, Şerif, "Atatürkçülüğün Kökenleri" M. Türköne, T. Önder (der.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları 1997c: 181-188, (İlk Yayın tarihi 1983).
- MARDİN, Şerif, "Atatürk ve Pozitif Düşünce", M. Türköne, T. Önder (der.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları 1997d: 189-203.

- MARDİN, Şerif, “Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasi Batılılaşmamıza Üç Engel), M. Türköne, T. Önder (der.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997e: 161-180, (İlk Yayın Tarihi 1964).
- MARDİN, Şerif, “Din ve Laiklik”, M. Türköne, T. Önder (der.) *Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005a: 35-77, (İlk Yayın Tarihi, 1981).
- MARDİN, Şerif, “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Düşünceler”, S. Bozdağan, R. Kasaba (ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2005b: 54-69.
- MCNEILL, William H., *Dünya Tarihi*, (Çev. Alattin Şenel), Ankara: İmge Yayınları, 2005.
- MERİÇ, Cemil (2004), *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- MERT, Nuray, “Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakârlık”, *Toplumbilim*, Sayı 7, 1997: 55-62.
- MERT, Nuray, “Gericilik”, *Doğu Batı*, Sayı 3, 1998: 9-19.
- MERT, Nuray, “Cumhuriyet Türkiyesi’nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, A. İnel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 197-209.
- MERT, Nuray. “Muhafazakârlık ve Laiklik”, A. Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 314-345.
- MINOUGE, K., “Conservatism”, P.Edwards (ed.) *The Eyncyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1967.
- MOLLAER, Fırat, “Kültürelcilik ve Karşı Kültürelcilik Gelgitinde Muhafazakâr Yanılgı: Metodolojik Bir Eleştiri”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 108, 2007: 262-280.
- MULLER, Jerry Z., *Conservatism, An Antology of Social and Political Thought From David Hume to The Present*, Princeton, New Jersey: Princeton Universty Pres, 1997.
- NISPET, Robert, *Conservatism: Dream and Reality*, Minneapolis: University of Minnesota Pres, 1986.
- NISPET, Robert, Muhafazakârlık, (çev. Erol Mutlu), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*,

- Ankara: Verso Yayınları, 1990: 97-133.
- OAKESHOTT, Michael, “ Muhafazakâr Olmak Üzerine”, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı 1, 2004: 55-78.
- OAKESHOTT, Michael, “Siyasette Akılcılık” (çev. Mustafa. Erdoğan), *Forum*, Sayı 189-194, 1987.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- ÖĞÜN, S. Seyfi. “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakâr Yanılgısı”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, 1997: 102-155.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1997.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, “Osman Turan’ın Kültür ve Medeniyet Anlayışı ve İslam Medeniyetini İhya Davası”, B. Yediyıldız, F. Unan, Y. Hacaloğlu (Yay. Haz.), *Prof. Dr. Osman Turan’ın Eserlerinde Tarih ve Tarihçi İlişkileri*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları: 47, 1998: 95-110.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, “Türkiye’de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı”, *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000: 207-223.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, *Türk Düşünce Ufukları, Mümtaz Turhan*, Ankara: Alternatif Yayınları, 2002.
- ÖZDEMİR, Hikmet, *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı Yön Hareketi*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1986.
- ÖZDEMİR, Hikmet, “Siyasal Tarih (1960-1980)”, Sina Akşin (ed.), *Türkiye Tarihi 4, Çağdaş Türkiye 1908-1980*, İstanbul: Cem yayınevi, 1997.
- ÖZİPEK, B.Berat. *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara: Liberte Yayınları, 2004a.
- ÖZİPEK, B.Berat, “Muhafazakâr Siyasetin Temelleri”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı 34, 2004b: 11-14.
- ÖZSEL, Doğançan, *Yeni Muhafazakârlık: Carl Schmitt ve Leo Strauss Üzerinden Eleştirel Bir Okuma*, Hacettepe Üniversitesi: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- ÖZMAN, Aylin, “İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nu Yeniden Okumak: ‘Cinsi Lâtif’in Ölümü Ya Da Erkekliğe Methiye”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 107, 2006: 190-216.

- PARLA, Taha, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt 1 Atatürk’ün Nutku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- PARLA, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- PARLA, Taha, *Türkiye’nin Siyasal Rejim 1980- 1989*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- PARLAK, İsmet, *Kemalist İdeolojide Eğitim: Erken Cumhuriyet Dönemi Tarih ve Yurt Bilgisi Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2005.
- QUINTON, Anthony, “Conservatism”, Rober E. Goodin and Philip Pettit (ed), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Cambiridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993.
- READER, Linda C, “Liberalism/Conservatism Of Edmund Burke and F.A. Hayek”, *Humanitas*, Volume X, No 1, 1997.
- ROGGEVEN, Sam, “Neden Liberal Değilim”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı 34, 2004: 85-90.
- ROSSITER, Clinton, *Conservatism in America*, New York: Vintage Books, 1962.
- SADOĞLU, Hüseyin, “Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti” M. Yılmaz (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-7: Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005: 307-315.
- SAFA, Peyami, *Millet ve İnsan*, İstanbul: Akbaba Yayını, 1943.
- SAFA, Peyami, “Türk Olmak Şartı”, *Büyük Doğu*, Sayı 8, 1945: 3.
- SAFA, Peyami, “Yaratıcı Tekâmül Tercümesinin Düşündürdükleri”, *Ulus*, 13.4.1948.
- SAFA, Peyami, “Tekrar Edelim”, *Ulus*, 5.12.1949a.
- SAFA, Peyami, “Demokrasimizin Ölçüsü”, *Ulus*, 2.12.1949b.
- SAFA, Peyami, “Yeni Adam”, *Ulus*, 19.10.1949c.
- SAFA, Peyami, “İki Arkadaş”, *Ulus*, 18.6.1950a.
- SAFA, Peyami, “Muhalefete Geçerken”, *Ulus*, 19.5.1950b.
- SAFA, Peyami, “Niçin Mi Halk Partisi?”, *Ulus*, 8.5.1950c.
- SAFA, Peyami, “İnkâr Politikası”, *Ulus*, 3.6.1950d.
- SAFA, Peyami, “Millet Pişman”, *Ulus*, 8.6.1950e.
- SAFA, Peyami, “Ümit Fabrikası”, *Ulus*, 21.9.1950f.
- SAFA, Peyami, “Antidemokratik Hükümet”, *Ulus*, 25.11.1950g.

- SAFA, Peyami, “Bizimki ve Ötekiler”, 21.6. 1950. *Ulus*, 1950h.
- SAFA, Peyami, “Adam Nerede”, *Ulus*, 8.11.1950i.
- SAFA, Peyami, “Yerleşen ve Yerleşmeyen İnkılâplar”, *Ulus*, 22.4. 1951.
- SAFA, Peyami, “Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 1, 1953: 4-9.
- SAFA, Peyami, “İnsanın Yeni Mânası”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 3, 1954a: 161-164.
- SAFA, Peyami, “Topyekûn Cevap”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 4, 1954b: 284-286.
- SAFA, Peyami, “Biraz Daha Türk Olalım”, *Milliyet*, 17.10.1954c.
- SAFA, Peyami, “Atatürk’ün İnsan Tarafları ve Zaafları ”, *Milliyet*, 11.11.1954d.
- SAFA, Peyami, “Allahsızlık Modası”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 17, 1955a: 321-322.
- SAFA, Peyami, “Demokrasi Muaşeretı”, *Milliyet*, 8.4.1955b.
- SAFA, Peyami, “Eski-Yeni Kavgası”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 31, 1956a: 48-51.
- SAFA, Peyami, “Halk Partisi’nin Lâikliği”, *Milliyet*, 16.5.1956b.
- SAFA, Peyami, “Bir Hayalin Son Günleri”, *Milliyet*, 10.12.1956c.
- SAFA, Peyami, “Baltacıoğlu’nun Konferansı”, *Milliyet*, 23.2.1956d;
- SAFA, Peyami, “Zavallı Demokrasi”, *Milliyet*, 19.9.1957a.
- SAFA, Peyami, “Demokrasi Merhaleleri”, *Milliyet*, 29.9.1957b.
- SAFA, Peyami, “Yahya Kemal ve Rumeli Hisarı”, *Milliyet*, 29.9.1958.
- SAFA, Peyami, “Arap Harfleri”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 59-8, 1959a: 1-2.
- SAFA, Peyami, “İrtica Nedir?”, *Türk Düşüncesi*, Sayı 56-5, 1959b: 1-3.
- SAFA, Peyami, “C.H.P. ve Dinsizlik”, *Tercüman*, 1.4.1959c.
- SAFA, Peyami, “Müşterek Pazar ve Türkiye”, *Tercüman*, 24.8.1959d.
- SAFA, Peyami, “Ayasofya”, *Büyük Doğu*, Sayı 3, 1959e: 8.
- SAFA, Peyami, “Avrupalılık Meselesi”, *Tercüman*, 13.4.1959f.
- SAFA, Peyami, “İki Peygamber İki Medeniyet”, *Tercüman*, 1.1.1960a.
- SAFA, Peyami, “Köy Enstitüleri Propagandası”, *Tercüman*, 23.4.1960b.
- SAFA, Peyami, “Demokrasiye Aykırı Düşünceler”, *Havadis*, 24.8.1960c.
- SAFA, Peyami, “Bir Diktatör mü Bekliyoruz”, *Son Havadis*, 1960 d*
- SAFA, Peyami, “Milli Birlik Kavramı ve Komitesi”, *Havadis*, 14.8.1960e
- SAFA, Peyami, “Avrupa’nın Kaçırılması”, *Son Havadis*, 14.11.1960f.
- SAFA, Peyami, “CHP Seçimi Niçin Kazanamaz?”, *Son Havadis*, 9.5.1961a.
- SAFA, Peyami, “ Sapık İdeolojiler”, *Düşünen Adam*, Sayı 1, 1961b: 5.

- SAFA, Peyami, “İrkçi miyiz, Milliyetçi mi?”, *Düşünen Adam*, Sayı: 18, 1961c: 12.
- SAFA, Peyami, “Seziş, Tahlil ve Riyaziye”, *Seçmeler*, F.K. Timurtaş, E.Göze (ed.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970: 124-128 (İlk Yayın Tarihi 1936).
- SAFA, Peyami, *Kızıl Çocuğa Mektuplar*, İstanbul: Milli Ülkü Yayınevi, 1971.
- SAFA, Peyami, *Doğu Batı Sentezi*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1978a, (İlk Yayın Tarihi 1962).
- SAFA, Peyami, “Tarihin Sürekliliği” *Objektif: 7 Eğitim Gençlik Üniversite*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978b: 275-276, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “Arap Harfleri ve İrtica” *Objektif: 7 Eğitim Gençlik Üniversite*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978c: 143-144, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “Halk Eğitimi Dâvası” *Objektif: 7 Eğitim Gençlik Üniversite*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978d: 142, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “Eski Eserler ve Yeni Nesiller” *Objektif: 7 Eğitim Gençlik Üniversite*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978e: 146-147, (İlk Yayın Tarihi 1958).
- SAFA, Peyami, “Esaslı Bir Maarif Sistemine Doğru” *Objektif: 7 Eğitim Gençlik Üniversite*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978f: 146-147, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “Dünya ve Memlekette Ahlâk Davası” *Objektif: 7 Eğitim Gençlik Üniversite*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978g: 71-72, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- SAFA, Peyami, *Yalnızız*, İstanbul: Ötüken, 1996, (İlk Yayın Tarihi 1951).
- SAFA, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997, (İlk Yayın Tarihi 1938)
- SAFA, Peyami, “Akıl ve İman Arasındaki Münasebet”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999a: 14-16, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “İlim ve Din Kavgası”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999b: 16-18, (İlk Yayın Tarihi 1960).
- SAFA, Peyami, “İlimle Din Arasında Kavga Var mı?”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999c: 18-19, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “Müspet İlim ve Din”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999d: 19-21, (İlk Yayın Tarihi 1958).
- SAFA, Peyami, “Fezanın Fethi ve Din”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999e: 21-22, (İlk Yayın Tarihi 1961).

- SAFA, Peyami, “Din, Medeniyet, İlim”, *Objektif 8 20.Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999f: 36-37, (İlk Yayın Tarihi 1950).
- SAFA, Peyami, “Din ve İlim”, *Objektif 8 20.Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999g: 37-38, (İlk yayın tarihi 1958).
- SAFA, Peyami, “Bergson Mistikmidir”, *Objektif 6 Yazarlar Sanatçılar Meşhurlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999ı: 45-46, (İlk Yayın Tarihi 1941).
- SAFA, Peyami, “Batı Örneği”, *Objektif 8 20.Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999i: 237-240, (İlk Yayın Tarihi 1955).
- SAFA, Peyami, “Lâtin Harfi Neslinin İstikbâli”, *Objektif 1 Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*, İstanbul: Ötüken yayınları, 1999j: 31-32.(İlk Yayın Tarihi 1939).
- SAFA, Peyami, “Bir İnkâr Faciası”, *Objektif 1 Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*, İstanbul: Ötüken yayınları, 1999k: 215-217, (İlk Yayın Tarihi 1958).
- SAFA, Peyami, “Yüzde Yüzcülük İlleti”, *Objektif 1 Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999m: 225-227, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “Dilciler ve Edebiyatçılar”, *Objektif 1 Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999n: 20-21, (İlk Yayın Tarihi 1938).
- SAFA, Peyami, “Aydınlanmak İstiyoruz”, *Objektif 1 Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999o:117-118, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- SAFA, Peyami, “Nereye Gidiyoruz”, *Objektif 8 20.Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999ö: 240-242, (İlk Yayın Tarihi 1956).
- SAFA, Peyami, “Allah Korkusu Kalmayınca”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999p: 140-142, (İlk Yayın Tarihi 1956).
- SAFA, Peyami, “Bizdeki ve Dünyadaki Buhranlar”, *Objektif 8 20.Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999r: 169-170, (İlk Yayın Tarihi 1958).
- SAFA, Peyami, “Rönesans, Ortaçağ, İslâm Felsefesi ve Fatih”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999s: 40-44, (İlk Yayın Tarihi 1953).
- SAFA, Peyami, “Regaip ve Yılbaşı Geceleri”, *Objektif 4 Din İnkılâp İrtica*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999t: 59-60, (İlk Yayın Tarihi 1959).
- SAFA, Peyami, “Yahya Kemâl’in İstanbul’u”, *Objektif 6 Yazarlar Sanatçılar Meşhurlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999u: 56-57 (İlk Yayın Tarihi 1942).
- SAFA, Peyami, “Gizli Mikrofon”, *Objektif 3 Sosyalizm Marksizm Komünizm*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999ü: 169-170, (İlk Yayın Tarihi 1951).

- SAFA, Peyami, “Bir Dostumla Hoşbeş”, *Objektif 8 20. Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999v: 153-155, (İlk Yayın Tarihi 1945).
- SAFA, Peyami, “Bu Dünyanın Derdi Nedir?”, *Objektif 8 20. Asır Avrupa ve Biz*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999y: 115-118, (İlk Yayın Tarihi 1939).
- SAFA, Peyami, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistizm*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2003, (İlk Yayın Tarihi 1975).
- SAFİ, İsmail, *Türkiye 'de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışları*, Ankara Üniversitesi: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005.
- SANDER, Oral, *Siyasi Tarih: İlk Çağlardan 1918'e*, Ankara: İmge Yayınevi, 2005.
- SARGENT, L. Tower, *Contemporary Political Ideologies: A Comprative Analysis*, Pasific Grove, California: Brooks/ Cole Publishing Company, 1990.
- ŞAYLAN, Gencay, *Postmodernizm*, Ankara: İmge Yayınları, 2002.
- SCHUETTINGER, Robert Linday, *The Conservative Tradition in European Thought*, New York: G.P.Putnm's Sons, 1970.
- SCRUTON, Roger, *The Meaning of Conservatism*, London: Macmillan, 1990.
- SCRUTON, Roger, “Introduction: What Is Conservatism?”, R.Sucruton (ed.), *Conservative Texst An Antology*, New York: St Martin's Pres, 1991: 1-28.
- SHILS, Edward, “Gelenek”, *Doğu Batı*, Sayı 25, 2003: 101-131.
- SOMEL, S.Akşin, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, M.Ö. Alkan (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 88-116.
- SOMEL, S.Akşin, “Gericilik, İlericilik ve Aydınlar”, *Doğu Batı*, Sayı 3, 1998: 43-50.
- STANKIEWICZ, J. W, *In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of the Twentieth Century*, London and New York: Routledge, 1993.
- SUNAR, İlkay, *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
- TEKELİ, İlhan; İLKİN, Selim, *Cumhuriyetin Harcı, Kökten Modernitenin Doğuşu*, İstanbul: Bilgi Üniv. Yayınları, 2003.
- THORNE, Melvin J., *American Conservative Thought Since Worl War II*, New York, Westport, Connecticut, London: Grenwood Pres, 1990.
- TİMUR, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Yayınları, 1997.
- TEKELİ, İlhan, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

- TEKİN, Üzeyir, *Ak Partinin Muhafazakâr Demokrat Kimliği*, Ankara: Orient Yayınları, 2004.
- TOKER, Nilgün ve TEKİN Serdar, “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Özellikleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, U.Kocabaşoğlu (ed), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 82-106.
- TOPÇU, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: HareketYayınları, 1970.
- TOPRAK, Binnaz, “Dinci Sağ”, Nail Satılğan (Çev. İ. C. Schick), E. A. Tonak (der), *Geçiş Sürecinde Türkiye*, İstanbul: Belge Yayınları, 1998: 237-254.
- TOYNBEE, Arnold J., *Türkiye, Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, Milliyet Yayınları, 1971.
- TURAN, Osman, “Türk Dili Buhranına Toplu Bir Bakış”, *Türk Yurdu*, Sayı 235, 1954a: 104-111.
- TURAN, Osman, “Türk Dili Buhranına Toplu Bir Bakış II”, *Türk Yurdu*, Sayı 236, 1954b: 182-190.
- TURAN, Osman, “Türk Dili Buhranına Toplu Bir Bakış III”, *Türk Yurdu*, Sayı 237, 1954c: 253-260.
- TURAN, Osman, “Köy Enstitüleri Hasreti ve Milli Şuûru Koruma Zarureti”, *Türk Yurdu*, Sayı 277, 1959a: 1-6.
- TURAN, Osman, “Türkiye’nin Manevi Durumuna Umumi Bir Bakış II”, *Türk Yurdu*, Sayı 274, 1959b: 1-3.
- TURAN, Osman, “Türk Dilinin Müdafaası”, *Türk Yurdu*, Sayı 271, 1959c: 38-42.
- TURAN, Osman, “Tekrar İntişar Ederken”, *Türk Yurdu*, Sayı 271, 1959d: 1-2.
- TURAN, Osman, “Türkocağı ve Bugünkü Türk Milliyetçiliği”, *Türk Yurdu*, Sayı 272, 1959e: 1-4.
- TURAN, Osman, “Bir Yıllık Türk Yurdu”, *Türk Yurdu*, Sayı 271, 1960: 1-6.
- TURAN, Osman, “Muvaffak Olamayan İnkılâp”, *Düşünen Adam*, Sayı 50, 1961: 19-20.
- TURAN, Osman, “Beklenen Başgil”, *Yeni İstanbul*, 30.10.1964a.
- TURAN, Osman, “Haricî Siyasetin İflâsı”, *Yeni İstanbul*, 15.10.1964b.
- TURAN, Osman, “Türk Milleti Müslümandır!”, *Yeni İstanbul*, 6.4.1967a.
- TURAN, Osman, “Köy Enstitüleri İle ‘Kültür İhtilâli’ Yapılmak İsteniyordu”, *Yeni İstanbul*, 28.5.1967b.
- TURAN, Osman, “Kültür İhtilâli İle Demokrasiyi Uzlaştırma Gayretleri”, *Yeni İstanbul*,

21.4.1967c.

TURAN, Osman, “İnkılâbın Zaferleri”, *Yeni İstanbul*, 26.2.1967d.

TURAN, Osman, “Ana-Yasa Meselesi”, *Türk Yurdu*, Sayı 4 (346) , 1970a: 1-3.

TURAN, Osman, “Türkiye’yi Tersine Zorlayan İnkılaplar”, *Türk Yurdu*, Sayı 3 (345) , 1970b: 1-5.

TURAN, Osman, “Medeniyetin Müşterek Kaderi”, *İslâm Medeniyeti*, Sayı 31, 1972: 3-6.

TURAN, Osman, “Osmanlılarda Türk-İslam Mefkûresini Yüceltmesi”, *İslâm Medeniyeti*, Sayı 32, 1973: 3-6.

TURAN, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980a, (İlk Yayın Tarihi 1971).

TURAN, Osman, “Tarih Kurumunun Hünerleri”, *Vatanda Gurbet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980b: 151-153.

TURAN, Osman, “Başgil’in Şehadeti”, *Vatanda Gurbet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980c: 44-47.

TURAN, Osman, “Milletin Başgil’i Siyasete Çekmesi”, *Vatanda Gurbet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980d: 48-50.

TURAN, Osman, “Halk Partisi Zihniyeti ve Yeni Nesil”, *Vatanda Gurbet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980e: 180-182.

TURAN, Osman, “Askerî Müdahale ve Demokrasi”, *Vatanda Gurbet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980f: 94-98.

TURAN, Osman, “Yeni Hükûmet Kurulurken”, *Vatanda Gurbet*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980g: 268-270.

TURAN, Osman, “Muzaffer Demokrasinin Çökertilmesi”, *Türkiye’de Komünizmin Kaynakları ve Kültür İhtilali*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980h: 224-228.

TURAN, Osman, *Türkiye’de Siyasi Buhranın Kaynakları*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005a, (İlk Yayın Tarihi 1969).

TURAN, Osman, *Türkiye’de Manevi Buhran Din ve Laiklik*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2005b, (İlk Yayın Tarihi 1964).

TURAN, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, Türk Dünya Nizâmının Millî, İslamî ve İnsanî Esasları*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005c, (İlk Yayın Tarihi 1969).

TURAN, Şerafettin, “Atatürk Devrimlerinin Bütünlüğü İçerisinde Dil Devrimi”,

- Atatürk'ün Yolunda Türk Dil Devrimi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981: 14-19.
- TURHAN, Mümtaz, "Türk Kültürünün Kaynaklarına İnmek Ne Demektir? II", *Türk Yurdu*, Sayı, 240, 1955: 511-515.
- TURHAN, Mümtaz, "İstanbul Türk Ocağı Reisinin 25 Mart Ocak Bayramını Açış Nutku", *Türk Yurdu*, Sayı 255, 1956: 797-798.
- TURHAN, Mümtaz, "Köy Enstitüleri Masalı", *Türk Yurdu*, Sayı 278, 1959a: 23-24.
- TURHAN, Mümtaz, "Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Cevabı", *Türk Düşüncesi*, Sayı 53, 1959b: 17-18.
- TURHAN, Mümtaz, "Demokrasi ve İnkılâplar", *Türk Yurdu*, Sayı 282, 1960: 13-14.
- TURHAN, Mümtaz, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1964a, (İlk Yayın Tarihi 1954).
- TURHAN, Mümtaz, "Halk Demokrasiyi Candan Benimsemişti", *Yeni İstanbul*, 16.10.1964b.
- TURHAN, Mümtaz, *Toprak Reformu ve Köy Kalkınması*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1964c.
- TURHAN, Mümtaz, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul: Sehir Matbaası, 1965.
- TURHAN, Mümtaz, "Köy Enstitüleri", *Yol*, 13. 4. 1966.
- TURHAN, Mümtaz, *Üniversite Problemi*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1967.
- TURHAN, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul: Milli eğitim Basımevi, 1969, (İlk Yayın Tarihi 1951).
- TURHAN, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1974 (İlk Yayın Tarihi 1958).
- TÜRK DÜŞÜNCESİ, "Franz Kafka'nın 30. Ölüm Yıldönümü", *Türk Düşüncesi*, Sayı 8, 1954: 137.
- TÜRKÖNE, Mualla, "Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Medeniyet Kavramı", *Erol Güngör İçin*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 79, 1988: 179-189.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, İslâmlaşma, Laiklik ve Demokrasi, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, 1990: 36-42.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, İstanbul: Yeni Şafak

- Yayınları, 1995.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Medeniyetin Jeopolitiği", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 67, 2001: 15-17.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er vd., *Siyaset*, Ankara: Lotus Yayınları, 2003a.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Ankara: Lotus Yayınları, 2003b.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Devrimci Muhafazakârlık...", *Zaman*, 15.01.2004.
- TÜRKÖNE; Mümtaz'er, "Muhafazakâr Siyaset", *Zaman*, 30.4.2006.
- UTKU, Melikşah, "Muhafazakâr Demokrasi ve İslamcılık", *Yenişafak*, 13.01.2004
- ÜLKEN, H.Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- ÜNÜVAR, Kerem, "İttihatçılıktan Kemalizme, İhya'dan İnşa'ya", M.Ö. Alkan (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 127-142.
- VAYNİ, Cafer, *Türk Düşünce Ufukları*, Erol Güngör, Ankara: Alternatif Yayınları, 2001.
- VINCENT, Andrew. *Modern Political Ideologies*, Oxford UK& Cambridge USA: Blackwell, 1992.
- VINCENT, Andrew. "British Conservatism and the Problem of the Ideology", *Political Studies*, Vol 42, 1994: 204-227.
- VIERECK, Peter, *Conservatism Revisited, The Revolt Against Revolt (1815- 1949)*, Londra: Macmillan, 1950.
- VIERECK, Peter, *Conservatism From John Adams to Churchill*, New York: D. Van Nostrand Company, 1956.
- VURAL, Mehmet, *Siyaset Felsefesi SSSSAçısından Muhafazakârlık*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- YANARDAĞ, Merdan, *Yeni Muhafazakârlar, Amerika'nın Kara Kitabı*, İstanbul: Chivi Yazıları Yayınevi, 2004.
- YAYLA, Atilla, *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları, 2000.
- YAVUZ, Hakan, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AKP*, (Çev. Ahmet Yıldız), İstanbul: Kitap yayınevi, 2005.
- YAVUZ, Hilmi, "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram

- mı?” U. Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 212-217.
- YAVUZ, Yusuf Şefki, “Kelam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 21*, İstanbul: Türkiye Diyanet vakfı yayınevi, 1989: 242-246.
- YENİ ADAM (isimsiz), “Devrimsiz Dil Evrimi Olur Mu?”, *Yeni Adam*, Sayı 781, 1966: 1.
- YENİ ADAM (isimsiz), “Kültürde Batı’dan Alacağımız Yoktur Batının Bizden Alacağı Vardır” *Yeni Adam*, Sayı 798, 1968: 1
- YEĞEN, Mesut, “Kemalizm ve Hegemonya”, A. İnsel (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 56-74.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin, “Osman Turan’ın Hayatı ve Eserleri”, B. Yediyıldız, F. Unan, Y. Hacaloğu (Yay. Haz.), *Prof. Dr. Osman Turan’ın Eserlerinde Tarih ve Tarihçi İlişkileri*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları: 47, 1998: 7-13.
- YILDIRIM, Ergün, “Bir Sol Milliyetçi İdeoloji Modeli: Kadro Dergisi”, *Doğu-Batı*, Sayı 31, 2005: 249-263.
- YILMAZ, Mehmet, “AKP’nin Muhafazakârlığı İslamcılık mı?”, *Milliyet*, 26.12.2003.
- YILMAZ, Murat. “Mümtaz Turhan”, A.Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003:192-201.
- YILMAZ, Murat, “Sunuş”, M.Yılmaz (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-7: Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005:13-22.
- YÜRÜŞEN, Melih, “Türk Modernleşmesini Karakterize Eden Başlıca Engeller Üzerine”, *Liberal Düşünce*, Sayı 36, 2004: 27-53.
- ZÜRCHER, Eric Jan, “Güneş-Dil Teorisi ve Türk Dil Reformundaki Yeri”, *Birikim*, Sayı 2, 1989: 52-55.
- ZÜRCHER, Erik Jan, *Modern Türkiye’nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Mehmet AKINCI
Doğum Yeri ve Tarihi : Iğın 06.07.1976

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Gazi Üniversitesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : Niğde Üniversitesi
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri : -

İş Deneyimi

Stajlar : -
Projeler : -
Çalıştığı Kurumlar : 1998-2001 Niğde Üniv. Aksaray İ.İ.B.F Kamu
Yönetimi Bölümü Araştırma Görevlisi
2001-2008 Hacettepe Üniversitesi İ.İ.B.F
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
Araştırma Görevlisi

İletişim

E-Posta Adresi : makinci76@gmail.com

Tarih : 05.06.2008