

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

147147

FUAT ÖZDİNÇ

MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE VE
AHMET HAMDİ TANPINAR

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI:
YRD. DOÇ. DR. CELALETTİN GÜNGÖR
147147

KIRIKKALE-2004

KİŞİSEL KABUL/AÇIKLAMA

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “Muhafazakâr Düşünce ve Ahmet Hamdi Tanpınar” adlı çalışmamı, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazdığımı ve faydalandığım eserleriN kaynakçada gösterdiklerimden ibaret olduğunu belirtir ve bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım.

Fuat Özdiñ



ÖZET

Muhafazakar düşünce geleneği, Türkiye’de gelişkin değildir. Düşünce geleneğinin aksine tutum ve siyasal tavır olarak gelişkin olan muhafazakarlığın Türkiye’deki ender düşünürlerinden *Ahmet Hamdi Tanpınar*, bu belirlemenin dışındadır.

Muhafazakar düşünce geleneği tanım ve tema açısından oldukça tartışmalı bir gelenektir. Ancak organik bir toplum önerisi getirmesi, geleneğe verdiği önem, kusurlu bir insan nosyonuna inanması ve otoriteye verdiği merkezi rol onu karakterize eden temalardır. Bununla beraber muhafazakar düşünce geleneği Almanya, İngiltere, Fransa ve Amerika’da farklı özellikler göstermiştir.

Türkiye’de ise modern ideolojilerin ülkeye girişi ve özellikle reform çabaları muhafazakarlığın gelişiminde etkili olmuştur. Türkiye’de de muhafazakar düşünce diğer ülkelerde olduğu gibi bir tepki olarak doğmuştur. Bu tepkici geleneğin en önemli isimleri, *Prens Sabahattin, Ahmet Cevdet Paşa ve Said Halim Paşa*’dır.

Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte muhafazakar düşünce de gelişmiş ve değişmiştir. Önemli bir paradigma kayması yaşayan bu gelenek artık yeni cumhuriyeti savunmaya başlamıştır. Ancak onu bir kopuşun öznesi değil bir geleneğin sürdürücüsü olarak okumak istemiştir.

Ahmet Hamdi Tanpınar da bu devam fikrinin önemli bir düşünürü olmuştur. 1940’lardan itibaren kültürel muhafazakar bir çizgide ama siyasal olarak da belli projeleri olan bir biçimde kendini ortaya koymuş ve yeni düzenin hem savunucusu hem de eleştirmeni olmuştur. Muhafazakar bir felsefe üzerinde muhafazakar bir kültürün envanterini çıkarmaya çalışmış, suskunlukları ve tepkileri ile muhafazakar bir siyasal tavır sergilemiştir. Farklı alanlardaki eserlerinin okunması onun muhafazakar düşünce geleneği içinde değerlendirilmesini sağlar.

ABSTRACT

Tradition of conservative thought has not been made developed in Turkey. *Ahmet Hamdi Tanpınar* who is a rare thinker of developed conservatism as an attitude and political behavior to the contrary of thought tradition, remains outside of this designation.

Tradition of conservative thought is a rather controversial tradition from the point of definition and theme. However, presenting an offer for the organic society, the importance it attributes to the traditions, believing the defective human notion and the central role it gives to the authority are the main themes, which characterize the tradition of conservative thought. On the other hand, the tradition of conservative thought had demonstrated different characteristics in Germany, England, France and United States.

In Turkey, spreading the modern ideologies into the country and particularly reform efforts had a great effect on the development of conservatism. The conservative thought had arisen in Turkey as a reaction as in the other countries. The most important names of this reactive tradition are *Prince Sebahattin*, *Ahmet Cevdet Pasha* and *Said Halim Pasha*.

Along with the founding of the Republic, conservative thought has been developed and changed. This tradition, which experienced an important paradigm alteration, has begun to defend the new republic anymore. But it wished to read it as the driver of a tradition not a subject of a separation.

Ahmet Hamdi Tanpınar had been an important thinker of that thought of continuation. As of 1940s he exposed himself in a cultural conservative position, but he also had specific political projects and he became both a defender and critic of the new order. He tried to make an inventory of a conservative culture over the conservative philosophy and demonstrated a conservative political behavior by his taciturnity and reactions. Reading his works in different fields makes him to be evaluated within the tradition of conservative thought.

İÇİNDEKİLER

Kişisel Kabul/ Açıklama	I
Özet	II
Abstract	III
İçindekiler	IV
Giriş	1
Birinci Bölüm: Kavramsal Çerçeve	5
I. Siyaset Teorisinin Bir sorunu Olarak Siyasal İdeoloji Kavramı.....	5
II. Muhafazakârlık: Bir Tanımlama Çabası.....	9
A. Muhafazakâr Temalar.....	14
1. Organik Toplum: Toplumun Dengesi Siyasetin Ölçüsü.....	15
2. Gelenek.....	18
3. Kusurlu Bir Varlık Olarak İnsan.....	20
4. Otorite.....	22
B. Tarihsel Süreçte Değişen Muhafazakârlık.....	24
1. Muhafazakârlığın Kurucusu <i>Edmund Burke</i> ve Anglo Sakson Muhafazakârlığı.....	25
2. Devrim Karşıtlığının Düşünürleri: <i>Maistre, Bonald</i> ve Fransız Muhafazakârlığı....	28
3. Alman Muhafazakârlığı: <i>Adam Muller</i>	32
4. Muhafazakârlık ve Liberalizmin Buluşması: Amerikan Muhafazakârlığı ve Yeni Muhafazakârlar.....	34
İkinci Bölüm: Muhafazakârlık ve Türkiye	38
I. Modern İdeolojilerin Türkiye'ye Girişi.....	38
A. 19. Yüzyıl Osmanlı Batılılaşması.....	40
B. Osmanlı Toplumunda Muhafazakârlığın Tezahürleri.....	43
1. <i>Ahmet Cevdet Paşa</i>	44
2. <i>Said Halim Paşa</i>	46

3. <i>Prens Sabahattin</i>	47
II. Tarihsel Süreçte Belirgin Farklılaşma.....	51
A. Klasik Muhafazakârlık: <i>Yahya Kemal Beyatlı</i>	52
B. Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: <i>Mustafa Şekip Tunç</i> ve Diğerleri.....	55
C. Liberal Muhafazakârlık: <i>Ali Fuad Başgil</i>	62
Üçüncü Bölüm: <i>Ahmet Hamdi Tanpınar</i> ve Muhafazakâr Düşünce	67
I. <i>Ahmet Hamdi Tanpınar</i> 'ın Hayatı.....	67
II. <i>Ahmet Hamdi Tanpınar</i> 'ın Düşüncesi.....	68
A. Muhafazakâr Felsefe.....	70
B. Muhafazakâr Kültür.....	76
C. Muhafazakâr Siyaset.....	82
Sonuç	87
Kaynakça	89

Giriş

Türk siyasal yaşamında son yıllarda tartışılan konuların başında bir siyasi ideoloji olarak muhafazakârlık gelmektedir. Türkiye’de bir siyasi ideoloji olmasından daha çok bir tutum ve algı olarak bilinmesine rağmen muhafazakârlık, aynı zamanda arkasında önemli birikim bulunan bir düşünce geleneğidir. Zengin birikimine rağmen son dönemlere kadar muhafazakârlığın tartışılmadığı, tartışıldığı zamanda politik bağlamı içinde bir hareket olarak arkasındaki teorik birikimin göz ardı edildiği görülmektedir. Türk siyasi düşünce tarihinde muhafazakârlığın ideoloji olarak tartışıldığı çalışmaların azlığı da bir başka gerçektir. Çoğu düşünürün muhafazakâr olduğu öne sürülmesine rağmen bunlara dair düşünce monografileri ve ideoloji araştırmaları yok denecek kadar azdır.

Ahmet Hamdi Tanpınar’da bu düşünürlerin başında gelmektedir. Türkiye’de çağdaş düşüncenin en önemli adlarından sayılan *Tanpınar* için yazılanlar, onun bir muhafazakâr düşünür olduğunu iddia etse de onun neden muhafazakâr düşünce geleneği içinde tanımlandığı konusunda açıklayıcı olmamaktadır. Açıklama çabasında bulunanlar ise yeterli değildir. Bir monografi içinde değerlendirmekten çok birkaç paragrafla başka bağlamların içinde değerlendirmektedir. Bunun bir nedeni siyasi düşünce araştırmalarının yapılmaması bir başka nedeni ise *Tanpınar*’ın daha çok bir edebiyatçı olarak tanınmasıdır. Doğal olarak eserlerinin daha çok edebiyat disiplini içinden incelenmesi *Tanpınar*’ın düşüncesinin ideoloji araştırmasını eksik bırakmıştır. *Tanpınar*’ın düşüncesini incelemek için dolayısıyla öncelikle muhafazakârlık tartışması yapmak gerekmektedir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde muhafazakârlığın teorik ve tarihsel durumu sorgulanmıştır. Ancak daha önce muhafazakârlığın kendisini niteleyen temel kavramlardan ve ayrıca siyaset teorisinin de önemli bir kavramı olan *ideolojiye* dair bir çerçeve tartışması yapılmaya çalışılmıştır.

İdeoloji tartışmasından sonra muhafazakârlık tanımlanmaya çalışılmıştır. Muhafazakârlık bir tutum ve algı, bir siyasal ideoloji ve bir düşünce geleneği olarak tanımlanır. Kesin bir anlamının olmaması onun kullanıldığı bağlamı önemli kılmıştır. Ancak bu çalışmada tartışmanın bağlamı içinde bir düşünce geleneği ve bir siyasi ideoloji olarak kullanılacaktır. Muhafazakârlık, temalar çerçevesinde tanımlanmaya ve soruşturulmaya çalışılmıştır. Bu temalar üzerinde muhafazakârlık literatüründe fikir birliği olmamakla

birlikte epistemolojik ve teorik bir sorgulamaya en elverişli olanlar seçilmiştir. Bu temaların oluşturduğu matris, muhafazakâr düşünce geleneği için açıklayıcı bir çerçeve sunar.

Bu anlamda ilk tema olarak *organik toplum* belirlenmiştir. Organik toplumsal düşünce ya da toplumun bir organik yapıya benzetilmesi teması, muhafazakâr düşünce geleneğinin toplumsal yapı açıklaması için kullandıkları başlıca temadır. Bu tema ile muhafazakâr düşüncenin toplum algısı kendini göstermektedir. Muhafazakâr düşünce geleneği toplumu organik bir yapıya benzeterek açıklamaya çalışır.

Muhafazakâr düşüncenin ikinci önemli teması olarak *gelenek* öne sürülmektedir. Geleneğin ne olduğu sorusu muhafazakâr düşüncenin merkezi araştırma konularından biridir. Gelenek, muhafazakâr düşünceye hem icat edilen hem de bu icadı ile şimdiyi süreklileştiren kavramsal bir olanak sunmaktadır.

Kusurlu bir varlık olarak insan anlayışı ise muhafazakâr düşüncenin en önemli epistemolojik öncüllerinden biridir. Özellikle Aydınlanmanın akıl ve insan anlayışının eleştirisi bu kavramla yapılmaktadır. *Kusurlu bir varlık olarak insan anlayışı* gerçekliğin insan aklı ve insan düşüncesi ile kavranamayacağını öne sürmektedir. Bunun için kusurlu bir varlık olan insanın gerçekliği kavrayışının yetersiz olacağını savunmakta, bu kusurunu ise gelenekle tamamlanması önerilmektedir.

Dördüncü olarak ise muhafazakâr düşünceyi belirleyen temalardan *otorite* kavramının muhafazakârlıktaki yeri üzerinde durulmaktadır. Toplumun bir organik yapı olarak değerlendirilmesi aynı zamanda *otoritenin* varlığı sorununu da ortaya çıkarmaktadır. Muhafazakâr düşünce geleneği içinde toplumsal veya siyasal otoritenin varlığı elzem olarak görülmektedir. Otoritesiz bir toplumun veya cemaatin olamayacağını öne süren muhafazakâr düşünce geleneği aynı zamanda toplumsal yapının hiyerarşisinin korunmasını tahayyül etmektedir.

Muhafazakârlığı soruşturan teorik alt bölümden sonra tarihsel alt bölümde muhafazakâr düşüncenin dört farklı ülke örneği üzerinde durulmuştur. Burada seçilen ülkelerdeki muhafazakâr düşünce geleneğini en iyi temsil edecek düşünürler araştırılmaya çalışılmıştır. İlk olarak *Edmund Burke* ve Anglo Sakson muhafazakârlığı incelenmiştir.

Edmund Burke aynı zamanda modern dünyada bir siyasal ideoloji ve düşünce geleneği olan muhafazakârlığın kurucusu olarak kabul edilmektedir. Daha sonra Fransız muhafazakârlığının kurucu iki adı olan *Louis de Bonald* ve *Joseph de Maistre* incelenmiştir. Karşı devrimci bu düşünürler, tek bir muhafazakârlığın olmadığını gösterir. Alman muhafazakâr düşüncesinin en önemli adı ise *Adam Muller*'dir. Alman muhafazakârlığı, genel olarak Alman düşünce dünyasının sorunlarından ayrılmayan bir düşünce geleneğidir. Son olarak *yeni muhafazakârlık* ve bu akımın en güçlü olduğu ülke olan Amerikan muhafazakârlığı incelenmiştir. Amerikan muhafazakârlığının en önemli farklılığı liberalizm ile barışması olmuştur.

Teorik ve tarihsel bölümün ardından ikinci bölümde muhafazakâr düşünce geleneğinin Türkiye'deki tarihsel seyri ve önemli adları incelenmiştir. Burada modernleşme çabalarının yeni başladığı bir ülkede muhafazakârlığın ayrıştırdığı düşünürler incelenmeye çalışılmıştır

19. Yüzyıl Osmanlı modernleşmesi burada milat sayılabilir. Modernleşme, esas olarak bir değişimi içerdiğinden, bu değişimden etkilenen toplumsal ve kültürel kurumların varlığı sorun oluşturur. Muhafazakârlık işte bu değişim sürecinde yok olan kurumların varlığını, daha doğrusu bunların toplumsal yaşamla bağına gündeme getirir. Osmanlı modernleşmesinin tezahürlerinden sayılabilecek Osmanlı muhafazakâr düşüncesi, ifadesini en tipik biçimde üç düşünürün kimliğinde bulur. *Ahmet Cevdet Paşa* reaksiyonerlik ve gelenekçilik arasında gidip geldiği muhafazakârlığı ile epistemolojik olarak tutarlı olmasa da muhafazakârlığın kurucuları arasında yer alır. Onun özellikle Osmanlı devlet yapısı ile ilgili görüşleri, muhafazakâr düşüncenin en önemli temalarından olan organik toplum anlayışının örneklerini verir. *Said Halim Paşa* ise dikkat çekici biçimde muhafazakâr bir düşünür olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçekten onun düşüncesinde din akidevi nitelikleri ile değil aksine muhafazakâr düşüncede olduğu gibi sadece toplumsal yapıyı koruma ve bütünleştirme işlevi ile ortaya çıkmaktadır. *Said Halim Paşa*'dan sonra *Prens Sabahattin* incelenmiştir. *Prens*, özellikle liberal diye bilinmesine rağmen Fransız muhafazakâr düşüncesinden etkilenen ve bu geleneğin temel savlarını Türkiye özelinde yeniden üretmeye çalışan bir düşünürdür.

Muhafazakâr düşünce geleneğinin Türkiye'de kurulması tarihsel süreçte belirgin farklılaşma ile ortaya çıkmıştır. Bu, muhafazakâr düşüncenin yapısına etki etmiştir. Muhafazakâr düşünce geleneğindeki düşünürler düşüncelerini Cumhuriyet'in getirdiği siyasi ve toplumsal ortam içinde biçimlendirmişlerdir. *Yahya Kemal* bu düşünürlerin başında gelmektedir. Bir başka önemli nokta, *Yahya Kemal*'in düşünceleri ile *Tanpınar*'ın düşünceleri

arasında oldukça büyük bir yakınlık bulunmaktadır. Yahya Kemal'den sonra cumhuriyetçi muhafazakârlar olarak da bilinen *Mustafa Şekip Tunç* ve çevresi yine muhafazakâr düşünce geleneğinin Türkiye'de oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. *Ali Fuad Başgil* ise liberal bir muhafazakârlıkla bu kuruluşun içinde yer almıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise *Tanpınar*'ın düşüncesini incelemektedir. Burada *Tanpınar*'ın düşüncesinin üç önemli alanında ideoloji araştırması yapılmaktadır. İlk alt bölümde *Tanpınar*'ın düşüncesinin muhafazakâr felsefe içerdiği belirtilmektedir. Burada *Tanpınar*'ın bir muhafazakâr felsefeci olarak özellikle Fransız filozof *Henri Bergson*'dan etkilenmesi anlatılmaktadır.

İkinci alt bölümde *Tanpınar*'ın en önemli düşüncelerinden biri olan kültür değişmesi düşüncesi ele alınmaktadır. Burada üzerinde durulan ise *Tanpınar*'ın kültür kavramını kullanım şeklidir. *Tanpınar*'ın kültürü tek bir bütün olarak aldığı, bu çerçevede kendi düşüncesinde Osmanlı kültürünü ve geleneğini yeniden oluşturduğu ve onun tekil bir yorumunu önerdiği belirtilmektedir.

Üçüncü bölüm ise *Tanpınar*'ın siyaset alanındaki düşünceleridir. Burada da *Tanpınar*'ın yine düşüncesinde öne sürdüğü siyasi tavrı ve düşüncesi incelenmeye çalışılmıştır. Siyasi olarak milletvekili olmasına rağmen yeni rejimin bazı pratiklerine karşı mesafeli davranmıştır. Ayrıca yapıtlarında genel olarak organik bir toplum modelini savunmuş, yapıtlarında korporatist düşüncenin etkileri görülmüştür.

Bütün bu bölümlerin yazılmasında temel olarak özellikle az gelişmiş bir toplumsal formasyonda modernleşme sürecine giren bir ülkede muhafazakâr düşüncenin epistemolojik kökenlerinin o ülkenin özgüllüğüne ve değişim sürecine vurgu yapacağı belirtilmiş, bu konuda da *Tanpınar*'ın düşüncesinin özgüllüğü vurgulanmıştır.

Birinci Bölüm Kavramsal Çerçeve

I. Siyaset Teorisinin Bir Sorunu Olarak Siyasi İdeoloji Kavramı

Siyaset teorisinin “Siyaset nedir?” sorusu nasıl siyaset felsefesinin en önemli epistemolojik sorusu ise aynı şekilde “İdeoloji nedir?” sorusu da çağdaş siyasi akımları anlaşılmasına yarayacak önemli bir sorudur. Ancak siyasi düşünceler tarihinde “Siyaset nedir?” sorusu her zaman sorulduğu halde ideoloji konusunda görüşler modernliğe daha doğrusu kapitalizmin gelişmesine özgüdür. *Aristoteles, Politika* eserini yazdığı ve “Siyaset nedir?” sorusuna bir cevap verdiğinde Eski Yunan toplumunda bu sorunun ve cevabının işaret ettiği siyaset felsefesinin bir karşılığı vardı.¹ Oysa Fransız düşünür *Antoine Destutt de Tracy* ideoloji kavramını ancak 1700’lerin sonunda ortaya atabilmişti.² Kavram geleneksel aristokratik toplumda, aristokrasiye karşı verilen mücadeleler içinde doğmuştur.³

İdeoloji, Eski Yunan’da “fikir” anlamına gelen *eidos* ve “bilim” anlamına gelen *logos* sözleriyle üretilmiş bir kavramdır.⁴ Kavramı ilk kullanan *Destutt de Tracy*, bir fikirler biliminden söz etmektedir. Doğuştan gelen fikir kavramını reddeden *de Tracy*, ideolojiyi “*diğer bütün bilimlere temel olacak bir bilim**” olarak tanımlamaktadır.⁵ Ancak Aydınlanma iyimserliğini gösteren bu ideoloji tanımı daha sonra farklı anlamlar da alacaktır. İdeolojinin tanımı sorunu, özellikle marksist ve liberal geleneklerin kavramın ne olduğuna dair kendi içlerinde ve her iki geleneğin kendi arasında yapılan tartışmalarla zenginleşmiştir.

Bu tartışmaların önemli bir sonucu, ideoloji kavramının bir çok tanımının yapılmasıdır. İdeoloji üzerine yazılan önemli bir eserde kavramın 16 tanımı verilmiştir.⁶ Bunlar “toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci”nden “toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç”e⁷ kadar çeşitlilik gösterirler.

¹ Aristoteles M. Ö. 384-322 yılları arasında yaşamıştır ve *Politika* kitabında kapsamlı bir siyaset teorisi ortaya koyar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, Verso Yayınları, Ankara, 1989, s. 219-266

² Kavramın ortaya çıkışı hakkında bkz. McLellan, David, *İdeoloji*, Çev: Ercümet Özkaya, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 16-17

³ Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev: Neşenur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 21

⁴ Vincent, Andrew, *Political Ideologies*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992. s.1

* İtalikler benim- F. Ö.

⁵ McLellan, David, s.17

⁶ Eagleton, Terry, *İdeoloji*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s.18

⁷ Eagleton, Terry, s. 18

Siyaset teorisinin farklı geleneklerinin ortak ilgi alanına giren ideoloji kavramı ayrıca *siyasi ideoloji* adıyla daha da özgülleştirilmiştir. Ancak bu sıfat, siyaset teorisinde ideolojiden farklı bir anlamı nadiren anlatmıştır. *İdeoloji* ile *siyasi ideoloji* kavramlarının arasında önemli bir farklılık bulunmamaktadır. Bu kavramlar, birbirinin yerine ayırım gözetilmeksizin kullanılmaktadır. İdeoloji kavramından farklı bir *siyasi ideoloji* tanımı yapılmamıştır.⁸ Örneğin *Bülent Daver*, bir siyaset bilimi ders kitabında, siyasi ideoloji kavramına ayırdığı bölümde şöyle bir tanım yapmıştır: “Siyasal ideoloji, bir ülke, bir devlet, millet, siyasal bir parti veya siyasal bir grup tarafından benimsenen; amacı belirli siyasal hedefler olan ve siyasal, sosyal, ekonomik olayları, kurumları bu amaçlara göre yorumlayan inanç ve fikirler bütünüdür”.⁹ Burada daha sonra bu tanım ile ideoloji tanımı aynı anlamda kullanılmıştır.

Ancak *Terry Eagleton*'un bu tarz açıklamalara yaptığı önemli bir itiraz bulunmaktadır. İnanç sistemlerinin ideoloji tanımlamasındaki önemini kabul etmekle beraber *Eagleton*, ideolojilerin iktidar sorununa da gönderme yaptığını, bu göndermenin niteliğinin ise egemen iktidarın meşrulaştırılmasıyla ilişkili olduğunu belirtiyor.¹⁰ Bu inanç- siyasi iktidar ilişkisi ideolojilerin iki farklı ayağını gösterir: Epistemoloji ve siyaset. Bir ideolojinin epistemolojik boyutu, fikirler ve gerçeklik arasındaki farklılıkla ilgilenir.¹¹

Siyasi ideolojilerin tanımı sorunu ayrıca bu ideolojilerin sınıflandırılması sorununu da beraberinde getirmiştir. Siyasi ideolojileri tanımlayan ölçütler ne olacaktır? Bu ölçütler siyasi ve felsefi olarak neye tekabül etmektedir?

Siyasi konumlanışların ayırımı ideolojilerin de ayırımına yardımcı olabilir. Bu konuda en önemli sınıflandırma denemesi sağ-sol ayırımı olarak ifade edilen sınıflandırmadır. Fransız Devrimi'nde burjuva ve aristokrat sınıfın savunucularının meclisteki oturma düzeninden ismini alan bu tanımlama, gündelik dildé oldukça yüzeysel kullanılsa da önemli bir ayırımı içerir.

⁸ Türk siyaset bilimi literatürü ile İngilizce siyaset bilimi literatürü bu konuda aynı tavrı göstermektedir.

⁹ Daver, Bülent. *Siyaset Bilimine Giriş*, Doğan Yayınevi, Ankara, 1969, s. 274

¹⁰ Eagleton, Terry, s. 23

¹¹ MacKeñzi, Ian, “Introduction: The Arena of Ideology”, *Political Ideologies* içinde, Robert Eccleshall vd., Routledge, London, 1994, s. 3

Sağ- sol kavram çifti, siyasi ideolojileri değil, ideolojilerin siyaset felsefesinde karşılık bulduğu koordinatı anlatmaktadır. Bu ise toplumsal olarak belirlenmektedir. Burada *Norberto Babbio*'nun açıklaması sağ ve solun ayırım noktaları hakkında oldukça önemli bir kıstas sunar.

Babbio'ya göre eşitlik karşısındaki mesafe, sağ-sol ayırımını oluşturan temel ölçüttür. Sağ veya sol ideolojiler ile siyasi tavırlar eşitlik karşısındaki mesafeleriyle belli olacaktır. Örneğin sağ, insanlar arasındaki eşitliğin giderilemez olduğunu düşünmektedir. Ancak bu onun kötü niyetinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bu eşitsizlik, toplumun gelişmesinin dinamiğidir. Dolayısıyla bu eşitsizliğin savunusu, sağ ve bu arada sağ siyasi ideolojileri en iyi tanımlayan öğedir.¹² Ancak burada unutulmaması gereken önemli nokta bu ayırımın tarihsel olarak belirlendiğidir. Bu anlamda ontolojik kavramlar değildirler. Politik alanın özyapısı olmaktan çok bu alan içindeki pozisyonları, yer tutuşları anlatırlar. Tarihsel süreç içinde farklı toplumsal yapılarda farklı içerikleri olabilir.¹³

Bir başka öneriyi de *Andrew Heywood* yapar. Bu öneriye göre komünizmden faşizme uzanan bir at nalı şeklinde ayırma gidilebilir. Bu at nalının bir ucunda faşizm bir ucunda ise komünizm yer alır. Burada muhafazakârlık liberalizm ile faşizm arasında durur ve sağ akımla temsil edilir.¹⁴

Siyasi ideolojilerin sağ veya sol olup olmamalarına göre değerlendirilmesi bazı yöntemsel sorunların olduğu görülür. Yöntemsel sorunlar hem ideoloji teorisinin kendi içinde hem de ideoloji-gerçeklik ilişkisi açısından önem kazanmaktadır. İlk sorun ideolojilerin gerçeklikle ya da daha özel bir deyimle anlatılırsa siyasetle ilişkisidir ve siyasi ideolojilerin insanların hayatında nasıl etkili olduğu hakkındadır. Siyasi ideolojiler insanları siyasi eylemlere çağırırlar. Bir siyasi ideolojinin benimsenmesi aynı zamanda belli bir siyasi eylem tipinin benimsenmesi anlamına da gelir. Çünkü "(i)deolojiler insanları verili bir düzene sadece tabi kılmazlar. Aynı zamanda onları tedrici ve devrimci değişim eylemleri dahil, bilinçli toplumsal eylemler için hazırlarlar".¹⁵

¹² Babio, Norberto, *Sağ ve Sol*, Çev: Zuhâl Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s.36

¹³ Babio, Norberto, s. 99

¹⁴ Heywood., Andrew, *Political Ideologies*, Macmillan Press, London, 1998, S. 17

¹⁵ Theborn, Göran, *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, Çev: İrfan Cüre, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, s.7

Bir başka sorun alanı ise ideolojileri sadece fikir akımlarından ya da *Platon*'un idealarından ibaret görmektir. Oysa ideolojiler toplumsal süreçlerdir.¹⁶ Toplumsal süreçler olması onların siyasetle ilişkilerini de kuvvetlendirir. İdeolojiler, toplumsal olarak belirlenmiştir ve bu yüzden de sadece fikir yığını değildirler. Bu ise siyaset ve ideoloji arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Kavramlar ve içerikleri arasındaki ilişki toplumsal olarak belirlenmektedir. Bu ise siyaset ve ideoloji arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Burada ayrıca şu soru sorulmalıdır: Mufazakarlığın içeriği nasıl belirlenebilir? Siyaset ve ideoloji arasındaki ilişki, muhafazakârlığa nasıl yansır?

Eagleton, “(b)ütün bir muhafazakâr düşünce silsilesi , kavramsal düşünce ile yaşanan deneyimin birbirinin içine ‘organik’ olarak nüfuz etmesine dayanmış”¹⁷ olduğunu söylerken muhafazakâr düşüncenin soyut düşünceden ve bu arada ideoloji kavramından nasıl uzak olduğunu belirtmiştir. Bu konuda bir başka yorum ise *Karl Mannheim*'dan gelmiştir. *İdeoloji ve Ütopya* adlı önemli eserinde *Mannheim*, muhafazakâr bilinci liberal, sosyalist ve klientalistik bilinçle beraber ütopyik bir bilinç olarak ele almıştır.¹⁸ Muhafazakâr bilincin gerçeklikle ilişkisi için ise *Mannheim* şu belirlemede bulunmuştur:

“Muhafazakâr bilinç, insanoğlunun, uyumluluk içinde bulunduğu sürece kendini çevreleyen reel koşulları teorik düşünce edemeyeceği gerçeğine dayanarak esas itibariyle teorik nitelikli değildir. Varoluşun bu aşamalarında tüm çevreleyici unsurları daha çok dünya düzenine ait sayma, dolayısıyla problemsiz bir şey olarak algılama eğilimindedir. Aslında muhafazakâr bilincin ütopyası yoktur, zira, yapısı gereği egemen olduğu gerçeklikle tamamen uyum içindedir. (.....) Bu aşamadaki düşünce, daha önce de söylendiği üzere, kendini rastlantısal somutluğu içinde çevreleyen tüm unsurları, daha çok dünyanın düzeni olarak kabullenme ve problemsiz bir şey olarak algılama yönündedir. Yalnızca muhalif tabakaların karşı hareketi ve bu hareketin mevcut olanı parçalama eğilimleri, adeta dıştan gelerek muhafazakâr bilincin kendi varoluşuna hükmedişini problemlili kılıp onu kendisi hakkında düşünmeye ve – özyönetim olarak ya da savunma aracı olarak olsun- bir karşı ütopya yaratmaya zorlamaktadır.”¹⁹

Mannheim'ın tezleri, muhafazakâr düşüncenin gerçeklikle ve siyasetle ilişkisi üzerine açıklayıcıdır. Kendisini, gerçekliğin kendisi olduğuna ve kavramla içeriği arasında bir uyumsuzluk olmadığına inandıran bir siyasi ideoloji olarak muhafazakârlığın incelenmesi bu yüzden önemli ölçüde deşifre çabasını içermelidir. Muhafazakâr düşüncenin gerçekliği

¹⁶ Therborn, Göran, s.7

¹⁷ Eagleton, Terry, s.120

¹⁸ Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev: Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları. Ankara, 2002, s.234-283

¹⁹ Mannheim, Karl, s.251-252

kavrayışının bizatihi ideolojik olduğu gösterilmeli ve bu yöntemle siyaset ve ideoloji ilişkileri açığa çıkarılmalıdır.

Muhafazakâr düşünce kurulduğu andan itibaren gerçeklikle ilişkisini ideolojik olarak oluşturmuş ama *Manheim*'ın belirttiği gibi bu ilişkinin kendisini gerçeklikle uyum üzerine kurguladığından dolayı bunu gerçekliğin kendisi olarak sunmuştur. Siyaset ve ideoloji araştırması yapılan bu çalışmada ise yöntem olarak tam da bu ilişkinin kendisinin ve bu ilişkinin ideolojisinin açıklanması gerekmektedir.

II. Muhafazakârlık: Bir Tanımlama Çabası

Muhafazakârlık, Türkiye'deki siyasi tartışmaların en çok kullanılan kavramlarından biri olmasına rağmen, bir düşünce geleneği ya da siyasi bir ideoloji olarak popüler dilde yer edinmemiş, daha çok bir tutum olarak muhafazakârlık yaygınlık kazanmıştır.²⁰ Kavramın bu serüvenini, Türkiye siyasetinin ve zihniyet tarihinin özgül koşullarına atfetmek mümkünse de tek açıklayıcı olmadığı savunulabilir. Muhafazakârlığın kendi düşünsel örgüsü de bu yoruma uygundur. Çünkü "Muhafazakârlığın en belirgin özelliği, bir ulus devlet üzerinde net bir kimlik çerçevesinde özel bir geleneğe yapılan vurgu"dur.²¹ Dolayısıyla her toplumda muhafazakârlığın üzerinde önemle durduğu temalar farklı olmuştur. Ancak bu, bir başka tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Eğer bu kadar farklı oluşumlardan söz edilecekse muhafazakârlığı belirleyecek evrensel ölçütler sorunu nasıl çözülecektir? Ya da muhafazakârlığı tanımlamak mümkün müdür?

Modernliğin içinden gelen ve onu eleştiren bir siyasi ideoloji olarak muhafazakârlık, modernliğin alışkanlıklarından ve özelliklerinden kendisini soyutlayamaz. *Philip Beneton*'un "karşı devrimci an" dediği dönüşüm anı, muhafazakârlığın oluşumunda çok önemli bir yere sahiptir. Bu karşıt olma durumu muhafazakâr tahayyülün ve ideolojinin temalarının oluşumuna neden olmuş, temel tartışma ve eleştiri nesnelerini vermiştir. Ancak paradoksal bir

²⁰ Ahmet Helvacı ve Bekir Berat Özipek, bu konuda daha çok dinle ilgili bir algılama sorununa değinmektedir. Buna göre 'Muhafazakâr' dinle ilgili bir ideolojiye inanan kimsedir. Özipek, bu algılamanın yetersizliğini göstermek için ateist muhafazakârları örnek vermektedir. Bkz. Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakâr Düşünce Geleneğinde Akıl Toplum, Siyaset*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2000, s.1. Muhafazakâr düşünce geleneğinde ateist muhafazakârların bulunması Helvacı'nın belirttiği gibi yanlış olmamakla beraber yanıltıcıdır. Bkz. Helvacı, Ahmet, "Türk Siyasetinde Özensiz Kullanılan Bir Kavram: Muhafazakârlık", *Düşünen Siyaset*, Sayı: 9, 1999, s. 22

²¹ Helvacı, Ahmet, s.22

biçimde muhafazakârlık aynı zamanda modern bir özellik gösterir. Düşünce geleneği ya da siyasi ideoloji olarak muhafazakârlığın oluşumu modern çağa özgü bir olgudur.²²

Onun için muhafazakârlık, özellikle Aydınlanmanın getirdiği düşünsel geleneğe karşıtlık şeklinde kendini oluşturduğu zaman bile moderndir. *Mannheim*'in analizi bu açıdan da önemlidir. Ona göre muhafazakârlık, kendisini daha çok devrimci burjuva düşüncesi olan doğal hukuk düşüncesine karşıt olarak konumlandırır. Gerçekten de devrimci bir hukuk düşüncesi olarak doğal hukuk içinde *doğa hali*, *toplumsal sözleşme*, *halk egemenliği* ve *insan hakları* düşüncesi egemendir. Bu düşüncenin metodolojik ilkelerini ise *Mannheim*, rasyonalizmin problem çözücü bir yöntem olarak benimsenmesi, genel bir ilkeden tikel olaylara gidilmesi, her bireyin evrensel bir geçerlik taşıması, bütün yasaların tüm tarihsel ve toplumsal birimlere evrensel uygulanabilirliği, kolektif birimlerin ardışık faktörlerin dışında inşa edilmesi, aklın kendine yeterli bir organ olarak kabul edilmesi ve tarih tarafından etkilenmeyen özerk bir alanın varlığına inançtan kaynaklanan statik düşünme olarak belirtir.²³

Muhafazakâr düşünce ise bu ilkelere karşı kendini kurgulamıştır. Bu nedenle.

“aklın merkeziliği yerini tin, millet, tarih gibi kavramlara terk etmiş, genel ilkelere karşı tikel olayların biricikliği vurgulanmış, bireysellik bir form olarak öne çıkarılmış, bütün toplumsal yenilik ve reformların her topluma uygulanabilirliğine karşı organik bir toplum felsefesi geliştirilmiş, parçalarıyla uyumlu bir bütün kavramına varılmış ve nihayet aklın tin, hayat millet gibi aşkın kavramlara uyarlanmasına çalışılmıştır. Muhafazakârlık bir düşünme biçimi olarak tıpkı doğal hukuk düşüncesi gibi toplumsal yapılara ve toplumsal taşıyıcılara ihtiyaç duymuştur.”²⁴

Muhafazakârlık, her toplumsal formasyonda bir genel kurallar veya temalar bütünlüğünden de söz edilebilir. Çünkü muhafazakâr düşüncenin önem verdiği konular süreç içinde değişse de gerek bu konuları anlamlandırması gerekse bilgiyi edinirken kullandığı metodoloji muhafazakâr düşüncenin evrensel ölçütler sorununa cevap verir. *Norman Barry*'nin de belirttiği gibi “(m)uhafazakârların, muayyen politik tecrübelerden kaynaklanıyor olsa bile genel ilkeleri vardır; ve Batı demokrasilerinde yerleşmiş çoğu politikalara ve kurumlara karşı da eleştireci bir tavırları vardır.”²⁵

²² Bu konuda Çiğdem, Ahmet, “Muhafazakârlık Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, 74, Güz 1997, s.36

²³ Mannheim, Karl, s.156

²⁴ Çiğdem, Ahmet, s. 39

²⁵ Barry, Norman, *Yeni Sağ*, Çev: Cevdet Aykan, Tisamat, Ankara, 1989, s.98

Muhafazakârlığın kullandığı bu metodoloji, temel olarak insan doğasının sınırlılığı üzerinde durur.²⁶ *İnsanın sınırlı doğası*, onun yanılabilirliğini ve yanlış şeyler yapabilirliliğini gösterir.²⁷ Bu nokta önemlidir. Çünkü daha sonra *Friedrich Hayek* ve liberal düşünürler bu nosyona sahip çıkacaklar ve *Hayek* bu konuda kendisinin neden muhafazakâr olmadığı konusunda bir makale yazmakla birlikte kendi felsefesinin de temeli yapacaktır.²⁸

Mükemmel olmayan insan ya da *sınırlı insan doğası* nosyonu, aklın muhafazakâr algılanışını da yansıtır. Akıl, özellikle Aydınlanma ve onun felsefesi ile devamlı tartışan muhafazakâr düşünce geleneğinde merkezi bir konum işgal eder. Aydınlanma ile bu tartışma sadece *Edmund Burke* ile *Thomas Paine* arasındaki tartışmanın en önemli maddesi olan Fransız Devrimi ile ilgili değildir sadece. Bu konuda daha önemli ve epistemolojik sonuçları olan bir tartışma söz konusudur. Muhafazakâr düşünce geleneği hakikate ulaşmanın akıl ile olamayacağını savunur.²⁹ Akıl karşısında ki yıkıcı tutum toplumsalın varlığı hakkındaki düşünceyi de yönlendirir. Çünkü, akılı böylesine eleştiren bir düşüncenin hakikate ilişkin nosyonu somutu öne çıkaran, pragmatik bir yapı olacak, bu da teori düşüncesini dışlayacaktır.

Somut olan üzerindeki vurgu, eski ve yeni muhafazakârlığın ortak noktalarından biridir.³⁰ Somut olan üzerindeki vurgu, insanlığa ilişkin genel ilkeler yerine muhafazakârlara her toplumun belli özgünlükleri olduğunu, dolayısıyla sorunlarının çözümlerinin de belli toplumlara özgü olduğunu ileri sürmekte önemli bir işlev görür. Genel ilkelerden söz etmek muhafazakârlara göre, somut olandan kaçmanın bir yoludur.³¹

Muhafazakâr düşünce geleneği teori kavramını eleştirir ve kendisini teori olarak tanımlamaz. Eleştirisi genel olarak ideolojik olanın kendisine yöneldiği için veya tüm eleştirisini bu kavram etrafında kurduğu için muhafazakârlık ne kendini bir teori olarak tanımlar, ne de bu anlamda tanımlanmasını ister. Çünkü muhafazakâr düşünürler söylemlerinin gerçekliğin sadece bir yorumu olduğunu savunmazlar. Gerçekliğin bizatihi kendisinin, anlattıkları gibi olduğunu savunurlar. Ancak bu teori karşıtlığı, muhafazakârlığı

²⁶ Vural, Mehmet, *Siyaset Felsefesi Açısında Muhafazakârlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s.55

²⁷ Helvacı, Ahmet, s.23

²⁸ Barry, Norman, s.97

²⁹ Ergil, Doğu, "Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri", *A.Ü.S.B.F. Dergisi*, Ocak-Aralık, Cilt:XXI, No: 1-4,1986 s. 120

³⁰ Mert, Nuray, "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakârlık", *Toplumbilim*, Sayı:7,1997, s.57

³¹ Mert, Nuray, s.57

anti teori yapmaz, anti teorik bir teori yapar. Tıpkı Çiğdem'in dikkati çektiği anti politik bir politika olmasında olduğu gibi.³²

Ancak somut olana bu bağlılık, çok önemli bir teorik sorunu da gündeme getirir. Somut her tarihsel dönemde yeniden belirleneceğine göre örneğin geleneğe bağlılık gibi bir muhafazakâr temanın yeri burada nasıl belirlenecektir? Bu durum muhafazakâr düşüncenin içinden gelişen yeni muhafazakâr düşüncenin de önemli sorunlarından biri olmuştur.³³ Bu ironik bir biçimde muhafazakârlığın hem değişime en çok karşı olan hem de en çok değişen siyasi tutum ve ideoloji olmasına neden olmuştur.

Gelenek muhafazakâr düşüncenin en önemli temalarından biri olmasına rağmen bu düşüncenin oluşumunda ayrıca epistemolojik ve metodolojik olarak da önemli bir yer almıştır. Sağduyu, önyargı ve sınırlı insan doğası nosyonu da böylesi kavramlardır. Geleneğin düşünce içinde kendini göstermesi olarak okunabileceği bu durumda klasik muhafazakâr düşüncenin en önemli temaları görülür. Burada geleneğe, ya da daha doğrusu gelenek diye adlandırılan pratiğe tam bir onaylama vardır. Somut olan üzerindeki vurgu, muhafazakârların felsefî yapıtlarının epistemolojik ve metodolojik temellerini belirler. Özellikle *Burke*'daki biçimiyle sağduyu ile elde edilen bilginin varlığı muhafazakâr düşüncenin en önemli epistemolojik öncüllerindedir. Ayrıca önyargı kavramı klasik muhafazakâr düşüncenin önemli nosyonlarından. Önyargsız insanın olamayacağını belirten bu görüşe göre, yüzyıllardan beri süzülüp gelen atalarımızın bilgisi yanlış olamaz. Dolayısıyla önyargılar da insanın bilgisinin ne olduğu üzerine gelişen epistemolojinin yanıtlanması için bir bilgi olabilir.

Sınırlı insan doğası nosyonu bütün bu epistemolojinin üzerine oturur. Buna göre insan sınırlı bir varlıktır ve hakikati tam olarak kavrayamaz. İnsanın sınırlı doğası, insanoglunun yanılabilirliğine işaret eder.

İnsanın sınırlı doğası ayrıca sağ düşüncenin de en önemli kavramlarından biri olmuştur. Sınırlı bir doğa ile insanın yeteneklerinin ve en önemlisi aklının bir sınırı olduğu öne sürülür. Bu sınır koyma işlemi geleneğin yüceltilmesi ve evrensel ilkelere karşı bir şüpheyi ifade eder. Fransız Devrimi'nin yarattığı aristokrasi karşıtı havanın yoğunlaştırdığı bu görüş, aklın sınırlarını vurgulayarak kendini eski düzenin tahkimi ile görevli saymıştır.

³² Çiğdem, Ahmet, s.33

³³ Mert, Nuray, s.58

İnsan aklının sınırlarını savunmak ile düzenin tahakkümü projesi birlikte ilerleyen projeler olarak düşünülebilir. Çünkü “(m)uhafazakarlık değişime karşı olmak ilkesine ancak toplumların değişiminin her aşamasında mevcut düzeni savunarak sadık kalmak durumundadır.”³⁴ Bu savunu ister istemez kendi içinde geleneğin ve siyasetin icadını getirecek ve soyut akla karşı tarihi öne çıkaracaktır.

Muhafazakâr siyaset temel olarak rasyonalizme karşıdır. Özellikle Akla duyulan güven ile toplumun değiştirilebileceğine inanan Fransız devrimcilerine karşı muhafazakâr siyaset kötümser bir eksene oturtur. Muhafazakâr düşünce insan doğasına dair kötümser bir anlayışa sahiptir. İnsan aklının yetersizliğinin özellikle sağduyu ile tamamlanması gerektiğini belirtir. *Edmund Burke* bu konuda sağduyunun önemi üzerinde durur İnsan madem dünyayı kavrayamamaktadır, öyleyse atalarından gelen tecrübe ile sağduyusu ile bu eksikliğini giderebilir. Bu da aslında muhafazakâr siyasi ideolojinin temel bir açmazına gönderme yapar: Aklın eksikliğini giderecek sağduyunun oluşumunda yer alan bireyin dünya görüşü, toplumsal olarak belirlenmiştir ve bireyin bu bilinci modern bir bilinçtir.

İkinci olarak önyargı düşüncesi gene geleneğe gönderme yapar. Önyargılar insanın gelenek içinde oluşturduğu alışkanlıklardır. Öyleyse bu alışkanlıklar hele bir de yüzyıllardan beri gelen bir tecrübe ile destekleniyorsa bu önyargıların dünyayı kavramada insanlara yardımcı olacağı kuşkusuzdur. Öyleyse toplumun önyargıları dünyayı açıklamak için kullanılabilir kavramlardır. Ancak buradaki sorun önyargı düşüncesinin tarihselliğini dışlamadır. Tüm tarihsel süreçlerde aynı önyargının geçerli olduğu düşüncesidir. Önyargı düşüncesinin dışladığı tarihsellik ve bu önyargıların seçiminin belirlenme sorunu muhafazakârlığın eleştirilen epistemolojik temelleridir.

Muhafazakâr siyaset ise gene aslında insan aklına olan şüphelerin bir yansımasıdır. bunun doğal bir sonucu olarak muhafazakâr siyaset genel olarak siyasetin sınırlandırılması isteminde bulunur.³⁵ *Mark Gerson* muhafazakâr siyasetin amacını açık biçimde belirtmiştir. Muhafazakârlara göre dünya hayatı sonsuz derecede karmaşıktır. Bu hayatın karmaşıklığını veremeyecek olan toplum mühendisliği girişimlerinden kaçınmak gerekir.³⁶ Eğer insan doğası mükemmel değilse ve akıl sınırlı bir kapasiteye sahipse siyaset de beşeri eylemin bağımsız bir

³⁴ Merrt. Nuray, s.58

³⁵ Özipek, Bekir Berat, s.108

³⁶ Aktaran Özipek, Bekir Berat, s.102

alanı olmaktan çıkıp sınırlı bir etkinlik alanı haline gelir.³⁷ Dolayısıyla siyasette de insana duyulan bu güvensizlik devletin ve siyasetin iktidar alanını sınırlamakla uğraşır.

Muhafazakârlık işte tüm bu anlamları ve yapısı ile tutum, ideoloji ve düşünce olarak kavramsallaştırılmış ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu karmaşık yapısı hem kendi değer ve merkezi temalarından kaynaklanmakta hem de muhafazakâr düşünürlerin zaten şüpheyle baktığı felsefi spekülasyondan uzak durmalarından kaynaklanmıştır. Ancak siyasi ideoloji ve düşünce geleneği olarak kavranması düşünce tarihi açısından çok daha açıklayıcıdır.

A. Muhafazakâr Temalar

Bir siyasi ideoloji ve düşünce geleneği olarak muhafazakârlık argümlerini belli temalar etrafında vermektedir. Bu temalar bir siyasi ideoloji olarak muhafazakârlığın yapısını ortaya koymaktadır. Temalar genellikle muhafazakâr düşünce geleneğini daha iyi tanımlamak için araştırılması gereken öğelerdir. Tartışma eksenlerini ve düşünce yapısını bu temaların belirlediğini vurgulamak yanlış olmayacaktır.

Muhafazakâr düşünce, bütünsel bir dünya görüşünü belirlemeye çalışır. Aslında kendisini teori karşıtı olarak konumlayan bir düşünce geleneği olduğu için muhafazakâr temaların kendisi de bir tartışma konusu olmuştur. *Irving Zeitlin*,³⁸ *Robert Nisbet*,³⁹ *Andrew Heywood*,⁴⁰ *Robert Eccleshall*⁴¹ farklı temaları benimsemiş ve bunları muhafazakâr düşünce geleneğini özelliği olarak göstermişlerdir. Örneğin *Robert Nisbet* bu tartışmanın önemli bir figürü olarak ayrıntılı bir tema envanteri çıkarmıştır.

Bu durum aslında muhafazakâr düşünce geleneğinin farklılıklarından ileri gelmektedir. Muhafazakâr düşünce geleneği içinde özellikle Anglosakson ve Kıta Avrupası geleneklerinin önemli bir etkisi vardır. Muhafazakârlık bu bölgelerin felsefi geleneklerinden etkilenmiş, genel tema ve özelliklerini felsefi geleneklerin etkisinde almışlardır. Tedrici değişimi de içeren organik toplum önerisi, geleneğin tartışılmaz önemi, belli düzenin olmazsa olmaz

³⁷ Özipek, Bekir Berat, s.103

³⁸ Aktaran Yılmaz, Aytakin, *Modernlerden Postmoderne Siyasi Arayışlar*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s.191

³⁹ Nisbet, Robert, *Conservatism*, Open University Press, Buckingham, 1991

⁴⁰ Heywood, Andrew, s. 71

⁴¹ Eccleshall, Robert, "Conservatism", *Political Ideologies* içinde, Robert Eccleshall vd., Routledge, London, 1994

unsuru olarak otoritenin vazgeçilemezliği ve kusurlu insan doğası en çok tartışılan ve önerilen özelliklerdir.

1. Organik Toplum: Toplumun Dengesi, Siyasetin Ölçüsü

Organik toplum düşüncesi muhafazakâr düşüncenin en önemli temalarındandır. Gerçi bu düşüncenin kökeni *Platon*'a kadar uzatılabilir.⁴² Yunan uygarlığında gelişen bu görüş daha sonra İslam uygarlığını da etkilemiştir. Bu görüş, bir çok farklı ideoloji veya dünya görüşünde kendisine yer bulmuştur. Örneğin romantikler, bu kavram ile aslında modern toplumun kozmopolit, kentli ve hareketli yapısına karşı bunların tam tersi bir anlayışla yerel, kırsal ve geleneksel bir toplumsal yapıyı anlatıyorlardı.⁴³ Makineleşmenin toplumsal yaşama girmesi ile insan doğal ortamı olan kır yaşamından koparılmıştı. Dolayısıyla kentin yapay ilişkileri onun doğa ile girdiği hakiki tecrübeyi yerinden etmiştir. Bu da onun kendi hemcinsleri işle uzaklaşmasına neden olur.⁴⁴

Kant'ın yaptığı her bir parçanın amaçlarının ve yöntemlerinin karşılıklı olması şeklindeki *organizma* tanımı, organik toplum düşüncesi için oldukça açıklayıcıdır. Bu karşılıklılık, aslında muhafazakâr düşüncenin diğer bir teması olan otoritenin vazgeçilmezliği ile de yakından ilişkilidir. Çünkü bütün bu karşılıklığı sağlayacak olan otoritedir.⁴⁵

Bireyin tavır ve davranışları da işte bu karşılıklı görevlerin olduğu her bir parçanın diğerine karşılıklı bağımlı olduğu bir toplumda gerçekleşecektir. Muhafazakârlara göre toplum, liberallerin savunduğunun aksine, bir sözleşme sonucu bireylerin iradeleri ile oluşmaz. Liberal anlayış geniş olarak sözleşme üzerinde inşa ettiği kuramı birey davranışlarını toplumun temel yapısı saymaktadır. Bireyler toplumsal yaşamın temellerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bireyler, *toplumsalın* temel yapıtaşlarıdır.⁴⁶

Muhafazakârlar ise sözleşmeye farklı ve geniş bir anlam katmışlardır. Onların sözleşmeye bakışı, liberallerin sözleşme anlayışlarından farklı olarak, yaşayanlar dışında kurumları da içerir. Rasyonel bir kurgu olarak liberal sözleşme anlayışı, insan aklının

⁴² Tadaşi, Suzuki, "Osmanlılarda Organik Düşünce", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Cilt:14, Sayı:14, 1987, s.373

⁴³ Ashford, Nigel, ve Davies, Stephen. (Ed.), *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, Routledge, London ve New York, 1991, s.196

⁴⁴ Benneton, Philip, *Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s.94

⁴⁵ Ashford, Nigel, ve Davies, Stephen, (Ed.), *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, s. 196

kusurlarını taşımaktadır. Oysa eğer toplumda bir sözleşme varsa bu yaşayanlar, ölmüş olanlar ve doğacak olanlar arasında yapılan sözleşmedir. Bu sözleşmenin yapısı, organik bir toplumsal modeli getirmektedir.⁴⁷

Muhafazakâr düşünceye göre insan davranışları toplumdan ayrılabilir bir özellikte değildir. Toplum, kendi parçası olan insanların davranışlarına etki eder. Fakat toplum ve insan davranışı, burada birbirini koşullamaz ama toplum bireyden ondan öncedir. Mekanik bir koşullanmadan çok karşılıklı bir bağlantıdan söz etmek daha doğru olur.⁴⁸

Toplumunu bir bedene benzeten organik toplum görüşüne Fransız muhafazakârları *Louis de Bonald* ve *Joseph Maistre* dini yoldan ulaşmışlar, seküler muhafazakârlar ise bunu millet ve vatanın sembolik etkisinden yararlanmak için oluşturmuşlardır.

Irving Zetlin bu konuda “toplum organik bir birliktir. Geçmişte derin kökleri vardır. Sadece bireysel değil, toplumsal bir gerçektir”⁴⁹ diye belirtir. Dolayısıyla insanlar ya da daha doğrusu bireyler, liberallerin aksine muhafazakârlara göre toplumun temel ögesi değildir. Birey sadece bir soyutlamadan ibarettir. “Toplum ise ilişki ve kurumlardan oluşur”.⁵⁰ Bu ilişki ve kurumlar ise karşılıklı olarak birbirine bağımlıdır. Bu da hiyerarşiyi ve otoriteyi mümkün kılar.⁵¹

Gordon Marshall muhafazakârlığı ikiye ayırırken bunlardan birini organik muhafazakârlık olarak belirler.⁵² Bu muhafazakârlık aslında daha çok karşı devrimci Fransız muhafazakârlığının önerdiği bir yorumdur. Kıta Avrupası muhafazakârlığı bu yönde gelişmiş ve bu yönde ideolojik oluşumunu sağlamıştır.⁵³ Buna göre toplum bir organik yapıya sahiptir ve bu organik yapının devamını sağlamak toplumun dengesini de sağlayacaktır. Toplum dengesini bulunca da siyaset ölçüsünü bulacaktır.

Bu yaklaşımın içerdiği tedrici değişim anlayışı, muhafazakâr düşüncenin değişim anlayışını yansıtır. Buna göre toplumsal değişim kaçınılmazdır ancak bunun devrimler

⁴⁶ Heywood, Andrew, s.75

⁴⁷ Vural, Mehmet, s.42

⁴⁸ Heywood, Andrew, s.75

⁴⁹ Aktaran Yılmaz, Aytekin, s.191

⁵⁰ Yılmaz, Aytekin, s.191

⁵¹ Vural, Mehmet, s.42

⁵² Marshall, Gordon, “Muhafazakârlık”, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s.256

yoluyla olması gerekmemektedir. Muhafazakâr düşüncenin köktenci bir devrim karşıtlığı vardır. Kıta Avrupasının önemli muhafazakâr isimleri aynı zamanda ateşli birer karşı devrimci olan *Bonald* ve *Maistre*'dir. Bu iki düşünür devrimin karşıtlığını düşünce ve pratikleri ile de göstermiştir. Bu reaksiyonerlikte değişim istenmez.

Anglosakson yaklaşım ise reformlardan yana olmuştur. Hatta düzeni değiştirmeyen devrimlere *Edmund Burke* bir tepki göstermemiştir. *Burke*'un özellikle 1688 *İngiliz Devrimi* karşısındaki tavrı gerçekten önemlidir. Bu devrimi *Edmund Burke*, “kralın tecavüzüne karşı İngilizlerin eski özgürlüklerini muhafaza etmek için yapılmış koruyucu bir eylem olarak”⁵⁴ görüyordu. Oysa Fransız Devrimi öyle değildi. Devrim, geleneksel toplumsal düzeni değiştirmiş, onların kurumları olan loncalar, manastırlar ve korporasyonlar ilga edilmişti. Yine geleneksel otoritenin ve egemenliğin sahibi olan sınıf, aristokrasi ve ayrıcalıkları ortadan kaldırılmıştı. Dine de saldırılmıştı.⁵⁵ Deizm körükleniyordu. İşte bunun için *Burke* ve diğer muhafazakârlar, devrime karşı çıkıyorlardı.

Epistemolojik olarak mükemmel olamayan bir insan doğası ve kusurlu bir insan aklını a priori kabul eden siyasi ideoloji olarak muhafazakârlığın, reformdan yana olması doğaldır. Böylece bu değişimin genel olarak organik toplum yapısının biçimini etkilemesi de söz konusu olmazdı Çünkü muhafazakârlara göre toplum yaşayan bir varlık, bir organizmadır.⁵⁶ Bu organizmanın hem varlığının hem de geleceğinin daha iyi olması için hiyerarşinin varlığı ve otoritenin birliği kadar buna dokunmamanın da önemi vardır.

Tam da bu anlayış siyasetin dengesi sorununu gündeme getirmektedir. Gerçekten eğer toplum bir yaşayan organizma ise o zaman hastalanması doğaldır. Onun hastalanmaması için onu dengede tutmak gerekir. İşte bu denge de toplumun gelenekleri, sağduyusu, önyargılarıdır. Bunlar, toplumun dengesini sağlamak açısından önemli görülürler.

Bu toplumsal modelin bir başka özelliği ise özel mülkiyete inanması ve değer vermesidir. Özel mülkiyetin olmadığı bir toplum totaliterleşebilir. Bunun için özel mülkiyet devlet tarafından yasalarla korunmalıdır. Muhafazakârlar, bunun toplumun değişimi ve bireyin davranışları açısından önemli olduğunu savunur.

⁵³ Özellikle *Bonald* ve *Maistre* için bu söylenebilir.

⁵⁴ Özipek, Bekir Berat, s.77

⁵⁵ Özipek; Bekir Berat, s.78

⁵⁶ Heywood, Andrew, s.77

2. Gelenek

Gelenek, muhafazakârlar tarafından en fazla kullanılan kavramların başında gelir. Muhafazakâr düşünce farklı adlarla da olsa sürekli olarak geleneğe ve gelenek olarak adlandırılan sosyal pratiklere başvurur. Muhafazakârlığın adında içerilen muhafaza fikri tam da geleneğin geleneğin muhafazası olarak kendisini gösterir.

Sosyolojik anlamı ile gelenek ise “ (b)elirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal süreklilikler kümesi”⁵⁷ olarak belirtebilir. Muhafazakârlar genellikle gelenek kavramını geniş biçimde yorumlarlar. Burada muhafazakârlar daha çok geleneğin sürekliliğine vurgu yaparlar.⁵⁸ Süreklilik düşüncesi ise geleneğin zaten ima ettiği en önemli anlam bileşenidir. “Gelenek, içinde varolduğu sfer’i bir süreklilik zinciriyle geçmişle bugüne oradan da geleceğe bağlamak ister.”⁵⁹ Bu geleneğin tam da muhafazakâr kavranışıdır. Geçmişle gelecek arasında geleneğin rolü, zinciri oluşturmaktır. Toplumun geçmişten bugüne tecrübe ettiği pratik kendisini gelenek olarak ortaya koyar ve toplumun yarınına ulaşmasını sağlar.

Bu sürekliliğin varlığı ancak geleneğin halkalarındaki kopmalarla engellenir. Bu halkalar geleneğin kendisini gösterdiği normlar, ritüeller olabilir. İşte bu halkaların kopması otantikliği zedeler. Zedelemekle kalmaz, geleneğin zaman içinde yozlaşmasına, hatta onunla birlikte yok olmasına neden olur. Onun için geleneğin muhafazası bu sürekliliğin de muhafazası anlamına gelir.

Geçmiş kuşakların üstünlüğü⁶⁰ gelenek kavramına içkindir. Geçmişe duyulan saygı ise eleştirel düşünmeyi, özellikle bu geleneğin oluşturucularına karşı eleştirel düşünceyi dışlar. Bu anlamda da kendisini tam ve eksiksiz sunar. Kendi içinde hep daha otantik olduğunu savunur. Bu da aslında bir anlamda geleneğin kendisine itaat istemesini getirir. Toplum içinde geleneğe soyut itaat olmayacağına göre bunun somut tezahürlerine itaat beklenir.⁶¹

⁵⁷ Marshall, Gordon, s.259

⁵⁸ Ashford, Nigel, ve Davies, Stephen, (Ed.), *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, Routledge, London ve New York, 1991, s.264

⁵⁹ Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1996. s.19

⁶⁰ Armağan, Mustafa, s.19

Tüm bu süreç aslında gelenek kavramının ve muhafazakâr düşüncedeki merkezi öneminin nedenlerini göstermektedir. Muhafazakârlar, kendilerinin gelenek olarak adlandırdıkları şeyi korurlar. Burada kritik olan bu seçim işinin muhafazakârlar tarafından yapılmasıdır.

Devrime karşı çıkan, değişime ise ılımlı reformlar yoluyla yapılanlar dışında sıcak bakmayan muhafazakâr düşüncenin, geleneğin korunmasında farklı bir yol izleyeceği açıktır. Şimdinin muhafaza edilmesi bile bir geleneğin icadını gerektirir.

İngiliz tarihçi *Eric Hobsbawm*'ın ileri sürdüğü düşünceye göre, çağdaş dünyada otantik sayılan bir çok ritüel ve uygulamanın aslında modern dönemlere oldukça yakın bir tarihi vardır. Şimdinin gereksinimleri geleneklerin icat edilmesini gerektirmiştir. "İcat edilmiş gelenek, açıkça ya da üstü kapalı olarak kabul edilmiş kuralla yönetilen ve törensel ya da simgesel bir niteliği olan, yineleme yoluyla davranış normlarını ve belli değerleri aşlamayı amaçlayan, geçmişle kendiliğinden bağlantılı olduğunu düşündüren bir uygulamalar bütünü olarak anlaşılır."⁶² Bu bütün içinde önemli olan geleneğin şimdinin ihtiyaçlarına önem verip vermediğidir. Gelenek buna göre sürekli yeniden oluşturulup yaratılan bir şey olarak görülür.

Ama gelenek hakkında bu kadar önemli vurguya rağmen şu gerçek de muhafazakârlığa eşlik eder: Muhafazakârlık geleneğe verdiği öneme rağmen en çok değişen siyasi tutum olma özelliğini korumuştur. Bu paradoksun nedeni "siyasi muhafazakârlığın kendini takdim ettiği tanımı ile temsil ettiği tutum arasındaki yanıltıcı fark"⁶³ olarak açıklanır.

Aynı zamanda bu durumun nedeni muhafazakârlığın nasıl bir gelişim sergilediğini gösterir. Kendisini otantik olarak kuran bir düşünce geleneği olarak muhafazakâr düşünce ve siyasi tutum, aynı zamanda *şimdinin* savunusunu hedefler. Oysa ki gelenekçilikte şimdinin savunusundan daha çok geçmişte yaşanan bir altın çağa özlem vardır. Bu altın çağın otantizmine ulaşmak gelenekçiliğin başlıca arzusudur. Muhafazakâr siyasi tavır alış ve düşünce geleneği, her zaman mevcut düzenin savunusuna girer ve bu da bir kerteriz noktasını, sabit bir pozisyonu dışlar. Kökten değişime karşı olan muhafazakârlık, değişimin her bir anında mevcudu savunur.

⁶¹ Armağan, Mustafa, s.21

⁶² Hobsbawm, Eric, "Geleneğin İcat Edilmesi". Çev: Feza Tansuğ, *Kuram*, Sayı: 17, 1997, s.46

⁶³ Mert, Nuray, s.58

Geleneğin bu merkezi konumu bir başka açıdan gelenek denilen kurumların nasıl değerlendirildiğini gösterir. Örneğin gelenek denilince ilk akla gelen kurum olan din, geleneğin otantik bir sesi olması nedeniyle muhafazakâr düşüncenin önem verdiği konuların başında gelmektedir. Ancak muhafazakârlığın dini kendi tahayyülünde değerlendirmesi ile dinin kendisini tanımladığı biçim arasında da önemli bir fark vardır. Muhafazakâr düşünce için din ancak toplumsal düzenin birleştiricisi ve savunucusu olduğu zaman önemli olmaktadır. Dinin bir akide, bir iman ve ritüeller bütünlüğü olma özelliği muhafazakârlığı ilgilendirmemektedir. Muhafazakârlar onunla mevcut düzeni tahkim etme rolüyle ilgilenir.⁶⁴

3. Kusurlu Bir Varlık Olarak İnsan

Sosyalizm ve liberalizm insan doğası ve aklı hakkında iyimser düşüncelere sahiptir. Özellikle Fransız Devrimi sırasında, Aydınlanma'nın da etkisiyle insan aklına duyulan iyimser güven gelişmiştir. Buna göre insan, aklı sayesinde dünyayı anlama ve bilme kudretine haiz bir varlıktı ve bu onu güçlü kılıyordu. Aydınlanmanın etkisi de bu iyimserliği kışkırtan bir özelliğe sahipti.

Ancak muhafazakâr şüphecilik insanın bu iyimser kavrayışını benimsemez. Muhafazakâr düşünceye göre insan sınırlı bir varlıktır.⁶⁵ Ancak diğer siyasi ideolojilerde doğasına yüklenen kötü etkilerin toplumdan kaynaklandığı görüşünün tersine, muhafazakâr düşüncede insana kötü değil ama sınırlı bir doğa atfedilir. Bu sınırlı doğa ise insanı zayıf ve savunmasız kılar.⁶⁶

Bu zayıf ve sınırlı varlığın kendi aklına güvenerek kurduğu her türlü toplum modeli de onun zayıflıklarını ve sınırlılıklarını taşıyacaktı. Muhafazakârlara göre "Toplumun temelindeki tanrısal iradeyi ve tarihsel tecrübenin kazançlarını yok sayan modern rasyonalist projelerin mimarları, insanın bu aczini onun tanrı olmadığını bilmezlikten gelmektedirler."⁶⁷ Bu bilmezlik, sadece politik faaliyette insanın mutluluğunu oluşturmaya çalışmanın bir hayal olduğu gerçeğini gösterir. Daha da kötüsü bu hayalin sonucu zararlı olacaktır.⁶⁸

⁶⁴ Mert, Nuray, s.59

⁶⁵ Heywood, Andrew, s.55

⁶⁶ Özipek, Bekir Berat, s.55

⁶⁷ Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993, s.79

⁶⁸ Barry, Norman, s.100

Muhafazakârlara göre insanın kusurlu bir varlık olduğu bir çok yolla anlaşılabilir. İnsanın psikolojik yapısı sınırlıdır ve bir yaratıcıya bağlıdır. İnsan yalıtılmaktan korkar ve mutlaka toplum içinde yaşamak zorundadır.⁶⁹ Oysa toplum ebedidir. Bu düşünce aynı zamanda muhafazakârların toplumsal teoriye en önemli katkısıdır.”Hiçbir zaman doğa hali diye bir durum olmamıştır, insansal varlıkların bir doğa halinden çıkıp siyasi veya başka bir toplum haline getirdikleri bir sözleşme hiçbir zaman olmamıştır. Toplum, insan varolduktan bu yana varolmaktadır.”⁷⁰ Dolayısıyla, insanın topluma önceliği diye bir şey yoktur. İnsanlar toplumdan önce değildir, ondan sonradırlar. Bireycilik karşıtı muhafazakâr düşüncede bireyin ontolojik varlığı da ancak bir toplumsallık ile olanaklıdır. Bu, bireyin aklının ve doğasının kusurlu oluşundan kaynaklanır. Bu yüzden bireyin varlığı maddi ve psikolojik belirleniminin ötesinde ister istemez metafizik bir boyut da içerir.⁷¹

Bu metafizik boyutla beraber insan sınırlı bir akla ve mükemmel olmayan bir doğaya sahiptir. Bu *Hobbescu* tavrı, muhafazakâr düşüncede önemlidir. İnsanın toplumsallıkla varolması aileye önem verilmesini getirir. Aile, muhafazakâr düşüncede bireyin toplumla girdiği ilişkide bir tampon olarak işlev görür. Aile, muhafazakârlara göre ne liberal kuramın toplumu gibi atomize birer toplamdır, ne de sosyalizmin kolektif içinde bireyin gelişimini engelleyen toplumunun zayıflıklarını taşır. Bireyi kuşatan aile, aynı zamanda toplumun geleneklerinin de sürdürücüsüdür. Bireyin bu sosyalleşmesi, onu aynı zamanda mükemmel olmayan doğasının ve sınırlı aklının yetersizliklerinden korur. Bu anlamda muhafazakâr düşüncede aile, hem toplumun temel birimi hem de geleneksel ahlakın koruyucudur.⁷² Bu toplumsal işlevler, toplumu bir arada tutar, yeniden oluşturur ve toplumun atomize olmasını önler. En önemlisi yine muhafazakârlar için çok önemli olan dayanışmayı sağlar.

Bütün bu düşüncelerin bireyin mükemmel olmayan doğasını kabul etmenin ve insanın değerli bir varlık olarak kabul edilmesinin sonucu olduğu öne sürülür.⁷³ Bu varlık, aynı zamanda kolaylıkla çözümlenecek gibi duran bir varlık da değildir. İnsanın karmaşık bir varlık olduğu da kabul edilir. Üstün bir varlık da değildir ancak birey değerlidir. Bu değer onun mütevazı olmasının önünde engel değildir ve öyle olmalıdır. Özipek’in deyişiyle “ üstün

⁶⁹ Heywood. Andrew, s.72

⁷⁰ Nisbet, Robert, “Muhafazakârlık”. Çev:Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, (Der.) T. Bottomore ve R. Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, s.112

⁷¹ Özipek. Bekir Berat, s.56

⁷² Erdoğan, Mustafa, s.79

⁷³ Özipek, Bekir Berat, s.57

bir varlık oluşu, onun parçası olduğu bütünden ayrı bir değer taşıdığı anlamına gelmektedir; ama aynı zamanda insan bu değerini toplum *içinde* bulmaktadır.”⁷⁴

4.Otorite

Muhafazakâr düşünce geleneğinin anlaşılmasına elverişli olacak bir başka tema ise *otoritedir*. Muhafazakâr toplum teorisi otoritenin varlığı olmadan düşünülemez. Mevcut toplumsal durumun savunusu ancak bir otoritenin varlığını gerektirdiğinden bu anlaşılabilir bir durumdur. Otorite kavramına bu bakış, muhafazakâr toplum modelinin varlığından da kaynaklanır. Eğer bireyden önce bir toplum varsa ve bu toplum modeli karşılıklı ilişkilerin ve görevlerin olduğu organik bir toplum ise o zaman bir otoritenin ve bu otoritenin işaret ettiği bir hiyerarşinin varlığı kaçınılmaz olur.

Liberal kuramla polemik içinde gelişen⁷⁵ muhafazakâr düşünce geleneği, liberal sözleşme kuramını kabul etmediği gibi, liberal otorite anlayışını da kabul etmez. Liberal kurama göre otorite özgür bireylerin kararları sonucu doğar. Bireyler kendi haklarını bir otoriteye sözleşme sonucu devrederler. Ancak muhafazakâr düşünce buna karşı çıkar. Sözleşmeyi kabul etmediği gibi, onun içine ölüleri ve doğmamış olanları da kattığı için otoritenin de doğal olduğunu savunur. Ailelerin çocukların üzerindeki otoritesinden başlayarak doğallıkla gelişen bir otorite vardır.⁷⁶

Otoritenin varlığı, toplumda bir eşitlik ve hiyerarşi sorununu gündeme getirir. Toplumsal sürekliliğin varlığı için bir otorite gereklidir. Tarihsel kökeninin nasıl oluştuğu konu edilmemekle ve tartışma dışı tutulmakla beraber oluşan bu otoriteye itaatin gerekliliği üzerinde durulur. Bir dizi hak ve sorumlulukların kayıt altına tutulması, yöneten ve yönetilen ayrımı, bu otoriteye duyulan saygı ile sağlanacak bu ise toplumsal sürekliliği getirecektir.⁷⁷ Dolayısıyla böyle bir toplumda eşitlik değil eşitsizlik olacaktır.

⁷⁴ Özipek, Bekir Berat, s.58

⁷⁵ Klasik muhafazakârlığın ortaya çıktığı dönemde, liberal kuram gelişkindi ve sosyalist kuram henüz oluşum aşamasındaydı. Ayrıca politik bir gücü de yoktu. Ancak daha sonra liberal kuramla birleşen muhafazakâr düşüncede sosyalist kuram, liberal kuramın yerini aldı. Muhafazakârların temel eleştirisi ve polemikleri artık sosyalist kurama dönük olmaya başladı.

⁷⁶ Heywood, Andrew, s.78

⁷⁷ Ergil, Doğu. *İdeoloji*, 'S' Yayınları, Ankara, 1986, s.128

Toplumsal sürekliliğin önemi ve eşitsizliğin savunusu aslında toplumun otorite olmadan kargaşaya düşeceği inancından kaynaklanmaktadır. Toplumun kargaşaya düşmesinde ise alt tabakaların yıkıcı iştahı söz konusudur.⁷⁸ İşte bunun için muhafazakâr otorite anlayışının temeli, siyasi otoriteyi de aşan ve bireye davranışlarında itaat etmesi gereken ahlaki kodların çerçevesini veren dini veya dini olmayan üstün bir belirleme gücünü öngörmesidir.⁷⁹ Burada bu geniş otorite kavrayışının önemi, devlet gücünün olmadığı durumlarda toplumun sürekliliğini sağlamak amacını gütmesidir. Toplumunu birarada tutacak bu otorite aynı zamanda liberal ve rasyonalist kavrayışın dışında bir otorite anlayışını savunur.

Otoriteyi merkezi hale getiren ve bunun somut görünümü olan devleti sorgulamaksızın savunan muhafazakâr düşünce geleneği, aynı zamanda insanın kusurlu bir varlık oluşu düşüncesinden hareketle hükümet otoritesinin ehil ellerde olması gerektiğini de savunur. Bu ise somut anlamıyla seçkinciliği içerir.

Hakim sınıfların varlığını ve meşruiyetini sorgulamayan muhafazakârlar, bunun tarihi kökenleri olduğunu belirtir ve bunu tartışmayı reddeder. Kökleri tarihte olan gelenek ve görenekleri, toplumsal ‘tecrübeyi’ temsil ederek, bu konumunu koruyagelmiştir. Zaten, koruyamadığı zaman devrimler çıkmıştır. Muhafazakârlar için devrimleri önlemenin en iyi yollarından biri, geleneksel liderlik kadrolarını ayakta tutmak, işlevselliklerini yitirmelerini önlemektir.⁸⁰

Geleneksel liderlik kadroları, hakim sınıflar içinden çıkar ve bu da ‘kim yönetecek?’ sorusunu cevaplar. Düzenin sağlanması için hakim sınıfların önderliğinde, otoritenin pek de sınırlandırılmaması gerekir. Gerçekten muhafazakârlar, otoritenin sınırlandırılması konusunda pragmatik davranırlar. Otorite neye ihtiyaç duyuyorsa, toplumun sürekliliğini sağlamak için hangi yetkileri istiyorsa, verilmelidir. Muhafazakârlar, özellikle modern toplumda otoritenin en somut görünümü olan devletin zayıflatılmamasından yanadır. “Muhafazakârlar, kurulu otoritenin gücünün sınırlandırılmasından değil, fakat aksine, onun zayıflatılmamasından yanadırlar”.⁸¹

⁷⁸ Ergil, Doğu, “Muhafazâkar Düşüncenin Temelleri”, s.182

⁷⁹ Özipek, Bekir Berat, s.81

⁸⁰ Ergil, Doğu, “Muhafazâkar Düşüncenin Temelleri”s.182

⁸¹ Erdoğan, Mustafa, s.80

Kurulu düzenin devlet gücünde somutlaşması muhafazakârların devletin savunusunda demokratik olmayan yolları da savunmasını getirir. Gerçekten muhafazakârlarda devlet gücünün ehil ellerde olması düşüncesi, aynı zamanda onlara otoritenin kurulması için gerekli gördükleri yetkileri oluşturmak gücünü de verir. Bu ise devletin paternalistik bir özelliği olması demektir. Muhafazakâr düşüncenin çeşitli akımları, özellikle klasik muhafazakâr düşüncede devlet, bir baba gibi toplumu sarmalıdır. Ancak buna karşın muhafazakâr düşüncede devlete ve otoriteye karşı bireyin haklarına dair bir kayıta rastlanmaz.⁸²

Bunun için muhafazakârlar kanun ve devlet arasındaki çok önemli kavramsal ayrımı çekingenlikle karşılarlar ve içtihat hukukunu tercih ederler. Devamlılık ve istikrarı bu anlamda milletvekillerinin kaprislerinde değil, mahkeme kararlarında bulurlar. Bu da liberal görüşün aksine kanunları devletten bağımsız görmeme eğilimine götürür. Mahkeme kararlarını da muhafazakârlar devletin içinde sayarlar. Bu da merkezi otoriteye büyük güç atfetmeye neden olur.⁸³

B. Tarihsel Süreçte Değişen Muhafazakârlık

Muhafazakârlık tarihsel süreç içinde, farklı ülkelerde farklı gelenekler oluşturmuştur. Bu durum, bir anlamda paradoks gibi görünse de aslında muhafazakârlığın ruhuna uygundur. Soyut ilkeleri önemsemeyen ve aklın hakimiyetine, onun en büyük eylemi olan devrime karşı muhalefet eden bir siyasi düşünce geleneği, siyasi yapıları değişik olan ülkelerde farklılaşacaktır.

Bu gelenekler, ülkelerin ve siyasi geleneklerin tarihsel süreç içindeki oluşumlardan ve o ülkedeki kurumların yapısından ayrılamaz. İngiliz felsefi geleneğinin duyumcu karakteri⁸⁴ bu ülkedeki muhafazakârlığın da liberal olmasına neden olmuştur. Oysa Fransız Devriminin yarattığı siyasi şiddet politikası ve krallık taraftarlarına uygulanan amansız şiddet, bu ülkedeki muhafazakârlığı *Bonald* ve *Maistre* örneğinde karşı devrimin birer destekleyicisi yapmıştır.

⁸² Erdoğan, Mustafa. s.81

⁸³ Barry, Norman, s.103

⁸⁴ İngiliz, Alman ve Fransız felsefe geleneklerinin karakterleri üzerine oldukça açıklayıcı bir deneme için bakınız Goldman, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, Çev: Afşar Timuçin, Metis Yayınları, İstanbul, 1984, s. 35-52

Muhafazakârlar, *Alistar McIntyre*'ın da belirttiği gibi⁸⁵ aynı zamanda yeni öğretilerin bulucuları olmuştur. Gerçekten muhafazakârlığın söylemine en çok aldığı ve bunu sözleşmenin bir parçası saydığı gelenekler bile icat edilmiş bir yapıntı olmaktan öteye gitmez. Bu ülkelerin tarihlerinden gelen özellikler ve somut hedefler, onların muhafazakârlıklarına damgasını vurmuştur. Ancak MacIntyre'ın gözden kaçırdığı, bunun eski düzenin ihyası için yapmış olmalarıdır.

Muhafazakâr düşüncenin ilk ve en bilinen temsilcisi *Edmund Burke*'dur. *Burke*'un yazdığı önemli kitabı '*Fransa'da Devrim Üstüne Düşünceler*' muhafazakâr bir manifesto sayılır. *Edmund Burke*'un muhafazakârlığı İngiliz felsefesinin duyumcu karakteriyle liberal olmuştur.

Oysa Kıta Avrupası muhafazakârlığı, tamamen farklı bir portre çizer. Fransız Devrimi ve ardından gelen siyasi şiddet hareketi, eski düzenin savunucuları olan muhafazakârların kuramlarını da etkilemiştir. Uzlaşmaz ve devrim karşıtı bir kuramın kurucusu olmuşlar, Aydınlanmaya ve onun getirdiklerine şiddetle saldırmışlardır. *Louis Bonald* ve *Joseph de Maistre* örneğinde bu muhafazakârlık devrim karşıtlıklarını siyasi pratiğe de taşımışlardır.

Alman muhafazakârlığı ise farklı bir seyir izlemiştir. Özellikle *Hegel* sonrası devletin savunusu yolunda ilerlemiş ve Alman düşünce geleneğinde ki temel tema olan mevcut düzenin savunusunu yapmışlardır.

Amerikan muhafazakârlığı, muhafazakâr düşünce geleneği ile liberal kuram arasındaki kopukluğu gidermiştir. Buna göre liberalizmle muhafazakârlığın evliliği ile neo muhafazakârlık oluşmuş, siyasette etkili olmuşlardır. 2000 yılında iktidara gelen George W Bush, bu neo muhafazakârların düşüncelerinden etkilenmiştir.

1. Muhafazakârlığın Kurucusu *Edmund Burke* ve Anglosakson Muhafazakârlığı

⁸⁵ McIntyre, Alistar, *Ethik'in Kısa Tarihi*. Çev: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001, s. 257

Edmund Burke, Ocak 1729'da Dublin'de doğmuştur. Öğrenimini hukuk üzerine yapan *Burke*, babasının etkisiyle baroya girmek için avukat olmuştur. Daha sonra siyasete girmiş, milletvekili olmuş, 1797 yılında ölmüştür.⁸⁶

Edmund Burke bir siyasi ideoloji ve düşünce geleneği olarak muhafazakârlığın kurucusu kabul edilmektedir. *Burke*'un yazdığı "*Fransa'da Devrim Üstüne Düşünceler*"* kitabı İngiltere'deki muhafazakâr çevrelerin temel kitabı olmuş, ayrıca bir anda muhafazakâr düşüncenin en önemli temsilcisi haline gelmiştir. *Burke*, siyasi olarak liberal bir gelenekten gelmesine rağmen muhafazakârlığın kurucusu olmuştur.

Burke'un, İngiliz parlamentosunda 1791 yılında yayımlanan kitabına kadar Whig grubunun üyesi olarak ilginç bir kariyeri olmuştur. Daha önce Hindistan şirketinin yolsuzluklarını ihbar etmek, İngiliz Krallığına karşı savaşan Amerikan Devrimine destek vermek, monarşiye karşı parlamentoyu savunmak gibi eylemleri vardı.⁸⁷ Ancak *Fransa'da Devrim Üstüne Düşünceler* kitabı, Fransız Devrimi'ne karşı eksiksiz bir saldırı olarak kaleme alınmıştır. Bu kitabında *Edmund Burke*, daha önceki siyasi tavrından tamamen farklı bir siyasi duruş benimser gibi görünür. Bu, devrimin savunusundan devrimin karşıtlığına yönelmiştir.

Bu çelişkili tavırların muhafazakâr düşüncenin yapısı ve *Burke*'ün siyasi geçmişi ile ilgili nedenleri olduğu ileri sürülebilir. Muhafazakârlığın bir tutum olarak *Burke*'den çok önce var olduğu, oysa muhafazakâr düşüncenin ve siyaset felsefesinin *Burke*'den sonra oluştuğu⁸⁸ gerçeği dikkate alınırsa tüm bu çabasında *Burke*'ün kurulu düzeni savunduğu görülebilir. Kurulu düzeni savunmak basitçe ve doğrudan olmaz. Örneğin *Edmund Burke* 1688 İngiliz Devrimini de savunmuştur. *Burke* bunu yaparken aslında muhafazakâr düşüncenin temel karakteristiklerinden birini de üretiyordu: Eğer düzeni koruyorsa devrim de savunulabilir. 1688 Devrimi, tehlikeye giren krallık düzenini tahkim etmiş ve hanedanlık değişmişti.⁸⁹ *Burke* burada da somut olarak o günkü durumda devrimin eski düzeni değiştirmediğini görmüştü. Onun için İngiliz Devrimini savunmuş, ama Fransız Devrimini olanca muhafazakârlığı ile eleştirmişti.

⁸⁶ Burke, Edmund, "Bay Burke'ün Fransa Meseleleri Hakkındaki Kitabına Yaptığı Bazı İtirazlar Üzerine Bir Fransız Ulusal Meclis Üyesine Cevap Olarak Yazdığı Mektup", Çev: Ömer Madra., *Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Parçalar* içinde, Tunçay, Mete (Der.), Teori Yayınları, Ankara, 1986. s.455

* *Reflections on the Revolution in France*

⁸⁷ Benneton, Philip, s.14

⁸⁸ Sabine, George, *Siyasi Düşünceler Tarihi, Cilt:II*, Çev: Harun Rızatepe, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, İstanbul, 1968. s.299

Burke, egemenliğin ve toplumsal sistemin değişmezliği üzerine oturttuğu siyasi teorisini aynı zamanda muhafazakârlığın Anglosakson biçiminin ilkeleri olarak sunmuştur. Gerçekten:

“toplumsal sistemin karmaşıklığına bu sistem içindeki geleneksel düzenin etkisine değer veriş, kurulmuş kurumların özellikle din ve mülkiyet bilgeliliğine karşı saygı, toplumsal sistemin tarihi değişim içinde kuvvetli bir sürekliliğe sahip olduğu duygusu ve birey irade ve aklının toplumun hareket doğrultusunu değiştirme konusunda gösterdiği nisbi kısırlık,”⁹⁰

muhafazakâr düşüncenin de temel ilkelerinden olmuştur.

Edmund Burke 'ün düşüncesinin temel fikri, tarihin sürekliliğinin zorunluluğu fikridir. Bu anlamda Fransız Devrimi bir kopuşa yol açmış, sürekliliği kesintiye uğratmıştır. Devrimin getirdikleri, bir halkın koruması gereken tortuları, mirası, geçmişten intikal eden *gelenekleri* yani tarihi bir topluluğun yaşamında esas olan unsurları reddettiği için devrime karşı çıkmıştır. Ancak *Edmund Burke*, bunu yaparken siyasi teoriyi yenileştirmiştir. *Alasdair MacIntyre*'ın belirttiği gibi⁹¹ geleneğe başvurmanın yeni bir biçiminin mucididir. Aslında bu biçimi ile *Eric Hobsbawm*'ın kavramsallaştırdığı *geleneğin icat edilmesi*⁹² arasında da çarpıcı bir benzerlik vardır.

Burke, sadece devrim eleştirisi nedeniyle muhafazakâr düşünce geleneğinin kurucusu değildir. Ayrıca *Burke*'ün düşüncesinin en önemli özelliklerinde biri olan ve *Tom Paine* ile yaptığı polemikte de öne çıkan insan hakları eleştirisidir. *Burke*, bu eleştiriyi de aslında daha temel bir metodolojik ilke yüzünden yapar: *İnsan aklına güvensizlik*. *Sabine*, *Burke* 'ün bu duruma olan güvensizliğini açıklarken kullandığı *nisbi kısırlık* terimiyle aslında soyut fikirlere olan muhafazakâr güvensizliği belirtmiştir.⁹³ İnsan hakları düşüncesi de bu anlamda soyut ve a priori bir düşünce olduğundan bunun eleştirisi de soyut fikir olarak insan hakkı denen kavramın anlamsızlığı üzerine oturacaktır. *Burke*'e göre “kural ve ilkelerin niteliğini belirleyen somut durumlardı. Soyut koşullar altında kural ve ilkelerin iyi veya kötü olduğunu bilmek olanaksızdı; ancak somut durumlardaki işleyişlerine bakılarak bu karar verilebilirdi.”⁹⁴

⁸⁹ Benneton, Philip, s.17

⁹⁰ Sabine, George, s.309

⁹¹ MacIntyre Alistar, s.257

⁹² Hobsbawm, Eric, s.45

⁹³ Sabine, George, s.307

⁹⁴ *Blackwell Siyasi Düşünce Tarihi Ansiklopedisi*, Çev: Bülent Peker, Ümit Yayınları, Ankara, 1995, s.97

Bu metodolojik ilke, muhafazakâr düşünce geleneği için temel ilke olup, bütün yapıyı etkilemiştir.

Burke'ün Fransız Devrimi'ne saldırısı onun düşüncesinin ana hatlarını da verir. *Burke*'e göre tarihsel bir kurum olan Fransız düzenine böylesi bir müdahale iki açıdan kusurludur. Öncelikle Devrim, sınırlı bir kapasitesi olan insan aklının ürünü olan soyut fikirlere dayandığı ve ikincisi tarihsel süreç boyunca uzun deneyimlerden kaynaklanan kurumlara keyfi müdahalenin kargaşaya yol açacağı için kusurludur.⁹⁵ Ama *Burke*, değişim düşüncesine karşı değildir. Değişim ancak yeni koşullara uyum yoluyla varolan sosyal yapıyı kuvvetlendirdiği oranda haklıydı. Geleneğin *Burke*'un düşüncesindeki merkezi önemi burada da görülür. Devletin oluşumu da sonuçta geleneğin ürünüdür.⁹⁶

Burke, Aydınlanma düşünürlerinin rasyonel bir tarih anlayışından hareketle, ilerlemeyi rönesansla başlatmalarına da itiraz ediyordu. İnsan eyleminin evrenselliğini savunan Aydınlanma düşünürlerinin tersine *Burke*, insan eylemlerinin evrenselliğe karşı çıkmıştı. İnsanoğlu somut karmaşık ve herhangi bir kuralla sınırlandırılmayan değerlere sahipti ve bu yüzden de Modern Avrupa bu değerlerin oluşturan eski düzenle bağını koparmamalıdır. Böylece ilerleme bir süreklilik olarak devam edecektir.⁹⁷

Bu sürekliliği sağlayacak olan devlet iktidarı, muhafazakâr düşüncenin en önemli sorunu olmaya *Burke* ile başlamıştır. Devlet kavramını bir tarihselliğe dayandırmayan *Burke*, devletin niteliğinden daha çok onun iktidarından bahseder. Devlet otoritesinin amacının bireyin mutluluğunu arttırmak ve toplumun ortak iyiliğini gerçekleştirmek olduğunu belirten *Burke* için toplumun bağımsızlığı ve iyilik, Tanrı'da temellenen evrensel bir ahlak yasasıyla mümkün olmaktadır.⁹⁸ Ama burada da *Burke*, Tanrı'ya inanç olarak bakmamakta, aksine onu işleviyle değerlendirmektedir.

2. Devrim Karşıtlığının Düşünürleri: Joseph de Maistre, Louis de Bonald ve Fransız Muhafazakârlığı

⁹⁵ Şenel, Adam. *Sağcı Düşüncünün Kritik Tarihi*, Doğan Yayınları, Ankara, 1968, s.119

⁹⁶ *Blackwell Siyasi Düşünce Tarihi Ansiklopedisi*.s.96

⁹⁷ Akkaş, Hasan Hüseyin, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir, 2000, s.111

⁹⁸ Akkaş, Hasan Hüseyin, s.112

İngiliz muhafazakârlığının tersine Fransız muhafazakâr düşüncesi daha başlangıçtan itibaren tepkici (gerici) olmuştur. Fransız monarşist muhafazakârları, Devrimin alaşağı ettiği Fransız hanedanı ve feodal düzenin koşulsuz bir savunusunu yapmıştı. Liberal İngiliz muhafazakârlığından farklı olarak, koşulsuz aristokrasi egemenliğini savunmuştu. Parlamentarizm gelenekleri hiç olmadığı için monarşiyi sınırlandırmayı düşünmüyorlardı.⁹⁹ Liberal yönünün güçsüz oluşu Fransız muhafazakârlığını dayanacak gelenek konusunda sadece hanedan görmesine neden olmuştu.¹⁰⁰ Bu da 19. yüzyıl boyunca, Fransız muhafazakârlığının Fransa hanedanına bir bağlılık duygusunu egemen kılıyordu.¹⁰¹

Fransız muhafazakâr düşüncesinin iki önemli düşünürü *Louis de Bonald* (1754-1850) ve *Joseph de Maistre*'dir (1754-1821). Bu iki düşünür Fransız muhafazakârlığının en önemli isimleri olarak değerlendirilmişlerdir. *Maistre* ve *Bonald*'ın düşüncesi genel olarak birbirine benzediği için beraber anılırlar ve beraber anılmalarına çok da itiraz etmezler. *Bonald*'ın düşüncesi aslında tüm kötülüklerin kaynağında gördüğü Fransız Devrimi'nin kökenindeki Aydınlanma etkilerine yönelikti.¹⁰² Bu düşüncelere de tıpkı *Burke* gibi karşı çıkan *Bonald* ve *Maistre*'a göre, toplum, akıl ya da bilimle değil sezgiyle kavranmalıydı. Bu sezgiye ve duyguya dayanan inanç, aslında devrimden sonraki dönemde çöküşe geçen eski rejimin yerine yeni bir otorite kaynağı bulma girişimiyle ilişkili idi. "Devrim ve sanayileşme, yeni türde bir toplum, eski geleneksel değerlerin artık ağırlıklarını kaybettiği türde bir toplum yaratmaktaydı. Bütün bunların sonucu, ailenin, loncaların ve feodalizmin katı zümre sistemine benzeyen, hiyerarşik bir otorite yapısının yaratıcı rolünü vurgulayan bir toplum kavramıydı."¹⁰³ Burada kritik olan eşik, bireyin topluma katılmasında önemli görülen lonca ve aile gibi kurumların varlığıydı. Bu kurumların varlığı ile birey, "Ben"den "Biz"e dönüşüyordu.¹⁰⁴

Fransız muhafazakârlığının önemli düşünürlerinden *Joseph de Maistre*, Fransız Devrimi'nin olumsuz etkilerini yakından hissetti. Devrim, onu sürgüne yolladı. 1797 yılında

⁹⁹ Beneton, Philip, s.50

¹⁰⁰ Benton, Philip, s.51

¹⁰¹ Beneton, Philip, s.53

¹⁰² *Blackwell Siyasi Düşünce Tarihi Ansiklopedisi*, s..84

¹⁰³ Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev: Osman Akınhay, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.53

¹⁰⁴ Swingewood, Alan, s.53

İsviçre’de *Fransa Hakkında Düşünceler* adlı bir eser yayınladı. Bu eser, onu restorasyon ile muhafazakârların sesi yaptı.

Maistre, amansız biçimde devrime düşmandı. Tüm yazıları da bu olgu çerçevesinde idi. Devrimin, soyut *eşitlik*, *kardeşlik* ve *özgürlük* ilkelerine karşı ilahi bir düzeni, taht ve monarşiyi övdü.¹⁰⁵ Ona göre devrim, taraftarlarını ve karşıtlarını hep beraber sürükleyen bir olgu idi. Taraftarlar da hasımlar da yaptıkları tarihi bilmezler. Bunun için “(d)evrimi yönetenler kesinlikle insanlar değildir, insanları kullanan Devrim’dir”.¹⁰⁶ Ancak bu bilinmez devrimin bile bir anlamı vardı. Tüm gizemine rağmen bir başka iradeye gönderme yapar. Bu irade, ilahi iradedir. İlahi irade, *Maistre*’nin eserinin temel temasıdır.¹⁰⁷

Maistre, ilahi düzeni savunurken aynı zamanda modern rasyonalizmi de eleştirmişti. Modern rasyonalizm eleştirisi ile ilahi düzen fikrini birleştiren *Maistre*, bireyin gerçek değerinin dinde olduğunu söylemişti. *Maistre*, sadece düzeni tanrıya dayandırmamış, aynı zamanda devleti de tanrısallaştırmıştı. İngiliz muhafazakârlığının tersine *Maistre*, devletin yetkilerinin artırılmasını savunmuştu. Devrim sonrasına bakan reaksiyoner bir aristokrasi savunucusu olduğundan, kilise ve polisin yetkilerini artıracak önerilerde bulunmuştu. Kilise, iyi insanların nasıl oluşturulacağına dair yöntemi öğretir ve polis de kaosu bastırarak monarşiyi yeniden kurardı.¹⁰⁸

Louis de Bonald da *Maistre* gibi aristokrasi ve eski rejimin* mutlak bir savunusunu yapmıştı. *Bonald* da bir başka açıdan devrim ithalcisiydi. O da devrimin değil ama karşı-devrimin dünyaya yayılacağını ummaktaydı.¹⁰⁹

Ancak *Bonald*’ın özellikle İngiliz muhafazakâr *Burke* ile önemli bir metodolojik farkı vardı. *Burke*, anayasanın bir geometri işlemi gibi kesin olmayacağını öne sürmüştü. Ona göre bir anayasanın bir takım işlemlerle kesin olması mümkün değildi. İngiliz anayasa geleneğini

¹⁰⁵ Akkas.Hasan Hüseyin, s.156

¹⁰⁶ Beneton, Philip, s.31

¹⁰⁷ Beneton, Philip, s.32

¹⁰⁸ Akkas.Hasan Hüseyin, s.156

* *Ancient Regime* karşılığı kullanılmıştır. Fransız Devrimi’nden önceki toplum düzenini anlatır.

¹⁰⁹ Şenel. Adam, s.152

genelleyen *Burke*'un tersine *Bonald* için siyasetin ilkeleri geometri kadar kesindi. Aklın güçsüzlüğüne olan kesin inancına rağmen bunu diğer muhafazakâr düşünürler gibi a priori kabul etmiyor aksine, bu sonuca rasyonel bir inşa ile ulaşıyordu.¹¹⁰

İnançlı bir karşı devrimci olan *Bonald* için devrim hem yanlış fikirlerin bir ürünü, hem de bir derstir. Bu ders, devrimde kendisini gösteren sefalette belirgindi. İlahi düzenin kurallarını ihlal eden devrim sonrası, insanlara yeterli ders vermişti. İlahi ilkelerden uzaklaşan insanlar, devrimin soyut fikirlerinde kötülükler imparatorluğunu görmüştü.

Bu yanlış ilkeler, *Bonald*'a göre tutarlı bir bütün oluştururlar. Ona göre bu ilkeler, tanrıtanımazlık, maddenin sonsuzluğu ve keyfî bir anlaşma olarak dil teorisidir. Bu ilkeler saçma sapan bir biçimde insanı tanrısından koparırlar.

Bonald da diğer muhafazakâr düşünürler gibi demokrasiyi hem otoritenin kurulmasını sağlayan hem de despotizme yol açmaya uygun bir rejim olarak görmüştü. Halkın kendi eylemlerini geçerli kılmak için haklı olmaya ihtiyaç duymaması durumu ile halk egemenliği toplumsal yaşamın kurallarını ihlal ediyordu.¹¹¹

Bonald devletin doğuşunu aile ile açıklar. Siyasi örgüt bu modele göre inşa edilmiştir. Bu paternalistik modelde benzetme daha çok babanın görevleri üzerinde somutlaşır. Bu organik toplum yapısında doğanın verdiği bir takım görevler ve bu görevler ile devletin görevleri arasında benzerlik vardır.¹¹² *Bonald*, kent yaşamının kendisinin önemseydiği aile yapısını yozlaştırdığını öne sürerken ancak orta sınıfların despotizme karşı çıkabileceğini savunur.¹¹³

Toplumun ilk veri olduğu muhafazakâr tezini *Bonald*, dil teorisi ile desteklemiştir. Ona göre düşüncesi ile tanımlanan insanın sözü ilahidir. Bu sözü insan yaratmamıştır. Tanrının verdiği ilahi bir yetenektir. Dil, ilahi bir kökene sahipse ve bu da toplum içinde

¹¹⁰ Beneton, Philip, s.39

¹¹¹ Beneton, Philip, s.41

¹¹² Şenel, Adam, s.153

¹¹³ *Blackwell Siyasi Düşünce Tarihi Ansiklopedisi*, s.85

ediniliyorsa, *toplumsal*, birey üzerinde, *gelenek* de yenilik karşısında önceliklidir. Toplum da düzenin gerçek koruyucusudur. Bunu da dil aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarır. Bu anlamda akıl da toplumsaldır. *Bonald*, toplumsala öncelik verdiği bu araştırmadan sonra muhafazakâr, akıldan şüphe tezine gelir. Bireysel akılı mahkum eder. Gelenekleri eleştirmek bu sefil aklın başaramayacağı bir iştir ve bu topluma saldırı anlamını taşır. Toplumu değiştiren her reform ve devrim, sonsuz ölçüde tehlikelidir. Bunu doğrulamak için Fransız Devrimine bakmak yeterlidir.¹¹⁴

3. Alman Muhafazakârlığı: *Adam Muller*

Alman muhafazakârlığı Almanya'nın kendi tarihinden ve köklü felsefi geleneğinden ayrı düşünülemez. Almanya'nın Avrupa toplumsal tarihine katılmasının biçimi, Alman muhafazakârlığının biçimini de etkilemiştir. Fransız Devrimi'nin yol açtığı siyasi sarsıntı ile İngiltere'de gelişen kapitalist modernizasyon sürecinin dışında kalmış ve Almanya'nın bu modernizasyon sürecine katılması başarısızlıkla sonuçlanmıştır. İşte bu başarısızlığın kendisi Alman muhafazakâr düşüncesine farklı içerik katmıştır.¹¹⁵ Devrimden önce Almanya'da muhafazakârlık bir tutum olarak zaten vardı. Ancak bu varlığın bilinçli bir hale gelmesi ancak Devrim sonrası olmuştur. Devrimin jakoben dönemi, devrime olan korkuyu arttırmış ve bu korkunun yarattığı tepkiyle muhafazakârlığın gelişmesine neden olmuştur.

Alman muhafazakârlığı esas olarak dinsel düşünüş (katoliklik ya da protestanlık), yarı monarşi ve romantizme dayanır. Alman romantizmi, gelişen modernleşme projelerine karşı eskiye dönmeyi savunur. Eski Alman efsanelerini, Alman halk şarkılarını dramatize ederek yeni yaşama katmaya çalışır. Yani Alman muhafazakârlığının romantik biçimi unutulmuş ve yaşamayan değerleri mevcut durumda saklı tutmaya çalışmaktadır.¹¹⁶

Alman muhafazakâr düşüncesi çok farklı gelenek ve isimleri içinde barındırır. Bu düşünürler arasında *Goethe*, *Muller*, *Joseph von Radowitz*, *Leopold von Ranke*, *Justus Moser*, *Friedrich Hegel* sayılabilir.

¹¹⁴ Beneton, Philip, s.43

¹¹⁵ Çiğdem, Ahmet, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, Sayı:74, Güz 1998, s.41

¹¹⁶ Akkaş, Hasan Hüseyin, s.148

Alman muhafazakâr düşüncesinin en önemli isimlerinden *Adam Muller*'dir. *Adam Muller*, 1779 yılında doğmuş ve memur olarak çalışmıştır. 1829'da ölmüştür. *Muller* esas olarak iktisat üzerine yazdıkları ile bilinmiştir.

Muller, temel olarak *Adam Smith* ile polemik yapmıştır. İngiliz iktisatçı *Smith*, toplum düzeninde bireylerin kendi kişisel kazançlarını elde etmek için yaptıkları faaliyetlerin önemine dikkat çekmişti. Bu süreci *görünmez el* kavramı ile açıklamıştı. Bu sayede toplumun da çıkarları sağlanmış oluyordu. İşte *Adam Muller*, bu görüşe karşı çıkmıştı. Ona göre bu görüş, mekanik ve atomistik bir görüştü. Ulus bütünlüğü bu şekilde sağlanamazdı.¹¹⁷ Kendi şahsi kazançları için hareket eden bireyler, ulus bütünlüğünü sağlamak şöyle dursun, onu tehlikeye de atarlardı. Toplumun bütünü anlamak için *Robenson Cruse* tarzında hikayeler gerçekliği gösteremezdi. Onun için toplumu da bütünü ile incelemek gerekir. Bu bütünlük, kısmi yaklaşımlarla ya da parçaları inceleyerek anlaşılmazdı. Bütün, ancak hissedilerek, sezile anlaşılabildi. *Muller*'in ileri sürdüğü bu görüşün uzantıları, akıl yürütmeyi daha sonra ulusal çıkarların ancak tek bir seçkin kişinin tekelinde olduğu şeklindeki otoriter bir düşünceye kadar vardırımlardır. Bu ise Hitler'e giden yolun düşünsel yapı taşlarından olmuştur.¹¹⁸

Muller, evrenselci bir görüşü savunur. Bu görüşe göre, devletin rolü toplumsal düzeni sağlamaktır. Devlete tüm Alman muhafazakâr düşünürleri önem vermişlerdir. Almanya'nın o dönemdeki parçalanmışlığı, tüm düşünürler için merkezi sorun olmuş, bu parçalanmışlığı aşmak için güçlü bir devletin varlığını savunmuşlardır. Bunun sonucunda örneğin *Justus Moser* ve *Adam Muller* organik bir devlet görüşünü ortaya koymuşlardır.¹¹⁹

Muller, devletin *Burke*çu kuramından da yararlanır. Devletin kendisini oluşturan geçici çoğulluklar ve bireylerin üstünde bir varlığa sahip olarak gören tarihçi düşünüşle birlikte *Burke*'ün devleti yazılı olmayan hukuk, krallar ve geleneklerle vs. beraber düşünen kuramını birleştirir ve organik bir devlet anlayışına varır. *Adam Muller* geleneğin rolü konusunda da *Burke*'ün izinden gider. Doğayla olan savaşında insanın bazı müttefiklere sahip olması gerektiğini öne sürer. Bu müttefikler yalnız bugün hayatta olan ve işbirliği yaptığı

¹¹⁷ Yalçın Aydın, *İktisadi Doktrinler ve Sistemler Tarihi*, Aydoğdu Ofset, Ankara, 1991, s.386

¹¹⁸ Yalçın, Aydın, s.400

kuşaklar değildir. Bunlar geçmişten de gelebilir. Aynı mücadeleyi yapmış, aynı sorunlarla boğuşmuş ve bu sorunlara bir takım çözümler üretmiş geçmiş kuşaklar ve onların yapıtları, *Muller*'e göre müttefik olarak alınabilir.¹²⁰

Muller de diğer muhafazakâr düşünürler gibi liberal öğretiye karşı çıkmaktaydı. Özellikle liberal kuramın önerdiği yasa önünde eşitlik ve halk egemenliği ilkelerinin devletin asli görevlerini sekteye uğrattığını düşünen ve buna karşı paternalist bir devlet anlayışını öneren diğer Alman muhafazakârlarının duyarlılığını paylaşmaktaydı. Gerçekten tüm muhafazakâr düşünürlerde görülen devletin sadece bireylerin haklarını korumaktan öte, aynı zamanda düzenin genel ilkelerini koruma görevi anlayışı *Muller*'de de vardı. O, “çağdaş ahlaksızlığın önemli bir kaynağı olarak, devleti insanın sahip olduğu hakları korumak üzere geliştirilen bir mekanizma olarak gören liberal doktrini gösterir.”¹²¹

Adam Muller'den sonra Alman muhafazakâr düşüncesi radikal bir muhafazakârlığa evrildi. Bir devrim yaşamayan ve konumlarını koruyan Alman hakim sınıflarının ideolojisi olarak Alman muhafazakâr düşüncesi, sonradan Nazizme de en büyük desteği verecektir.

4. Muhafazakârlık ve Liberalizmin Buluşması: Amerikan Muhafazakârlığı ve Yeni Muhafazakârlık

Amerikan düşünce yaşamında, kuruluş yıllarında, liberal kuram dışında başka düşünce akımı görülmez. Amerikan kuruluşunun pragmatik oluşu ve İngiliz duyumcu geleneğine dayanması yüzünden liberalizm, baskın bir düşünce akımı olmuştur. Ancak 1930'lu yılların kriz ortamında uygulamaya konulan *New Deal* siyaseti devletin varlığını güçlendirmiş ve alanını genişletmiştir. Devlet alanının genişlemesi, Amerikan muhafazakâr düşüncesinin de tepkici bir anlayışla oluşmasına neden olmuştur. Amerikan muhafazakârları, bu tepkici anlayışla devletin, *refah devleti* haline gelmesine karşı çıkmıştır.¹²² Amerikan muhafazakâr düşüncesini belirleyen ikinci olgu ise 1940'lı yıllardan sonra gelişen komünizm karşıtlığı

¹¹⁹ Çiğdem, Ahmet, s.42

¹²⁰ Yalçın, Aydın, s.388

¹²¹ Çiğdem, Ahmet, s.42

¹²² Ayman, Cemal, “Amerikan Muhafazakârlığı”, *Avrasya Dosyası*, Sayı: 11, 1996, s. 64

idi.¹²³ Bu iki özellik, refah devleti ve komünizm karşıtlığı, başlangıçtan itibaren Amerikan muhafazakâr düşüncesine eşlik etmiştir.

Amerikan muhafazakârlığının tepkici karakteri bu sayılan iki özellikte billurlaşırken teorik olarak liberalizmle yakınlaşmasının da politik koşullarını sağlamıştır. Gerçekten Amerikan muhafazakâr düşüncesinde savaş sonrası liberal bir takım tema ve öneriler kullanılmaya başlamış, serbest piyasa vurgusu daha fazla öne çıkmaya başlamıştır. Kuramsal olarak her zaman polemik halinde olduğu liberalizmle yakınlaşması ile klasik muhafazakâr düşünceden farklılaşmıştır. Oluşan yeni düşünce ise *yeni muhafazakârlık** olarak değerlendirilmiştir.

Nigel Ashford, Amerikan düşünce hayatının iki ana akım tarafından oluştuğunu ve bunların da gelenekçi ve liberteryan akımlar olduğunu öne sürer.¹²⁴ Ancak özellikle Amerikan gelenekçi muhafazakâr düşüncesinin zorlukları vardır: Amerikan geçmişinin kısa oluşu gelenekçi kanadı geçmişe baktığında sadece liberalizmi görmesine neden olur. İşte bu da Amerikan muhafazakâr düşünce geleneğindeki akımlara rengini verir. *Ayman*, bunları gelenekçi ve ekonomik muhafazakârlar olarak adlandırır.¹²⁵ Bu gelenekçi muhafazakârların organik bir toplum anlayışı vardır ve geleneklerin korunması üzerinde dururlar. Ekonomik muhafazakârlar ise farklı biçimde serbest piyasayı savunurlar ve refah devletinin sınırlandırılması gerektiğinden söz ederler.

Bu temel tezler üzerinden Amerikan muhafazakâr düşüncesi liberalizmle muhafazakârlığı birleştirir ve bunu yeni sağ projenin içinde konumlandırır. Yeni sağ projenin iki ayağından biri de yeni muhafazakârlıktır. Yeni liberalizmle birlikte yeni muhafazakârlık, bireyin haklarını yeniden tanımlar. Klasik muhafazakâr düşüncenin karşı çıktığı doğal haklar anlayışını bu kez savunur. Buna göre bireyin hakları vardır ve bunlar doğustandır. Ancak bu hakları klasik liberalizmdeki anlayışının tersine yeni muhafazakârlık, sadece devletin piyasaya müdahalesinin önlenmesi amacıyla ister. Hatta devletin ekonomiye müdahalesinin tamamen ortadan kaldırmayı ve ideal bir serbest piyasa düzenine geçmeyi savunur.¹²⁶

¹²³ Suvanto, Pekka, *Conservatism From The French Revolution To The 1990's*, Translated by: Roderick Fletcher, St. Martin's Press, New York, 1997, s.37

* Neo Conservatism

¹²⁴ Ashford, Nigel, ve Davies, Stephen, (Ed.), *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, Routledge, London ve New York, 1991, s.1

¹²⁵ Ayman, Cemal, s.65

¹²⁶ Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara, İmge Yayınları, 1990, s. 95

Yeni muhafazakâr gelenek, devletin her türlü müdahalesine, ama özellikle de merkezi hükümetin piyasa üzerindeki hakimiyetine ve girişimciliğine karşı çıkar. Merkezi hükümet, piyasa üzerindeki hakimiyetini kaybetmek istemez. Bunun nedenlerini ise muhafazakârlar, şöyle açıklarlar:

“Aşırı bürokratikleşme ve resmileşme; eline ekonomik olanaklar geçiren bürokrasinin toplumdan ve devletin diğer organlarından özerkleşmesi, yasa denetiminden ve halk iradesinin belirleyiciliğinden bağımsızlaşması; halk ve yasa karşısında özerkleşme eğilimi gösteren bürokrasinin ekonomik girişimlerinde, verimliliğin ve esnekliğin ikinci plana itilmesi, savurganlığın ve ataletin ağır basması.”¹²⁷

Bu nedenler sonradan yeni sağın önemli argümanları olmuş ve devletin küçültülmesi için kuramsal gerekçe sunmuştur. Amerikan muhafazakârlarının bu gelenekçi olmayan ve *Ayman*'ın *ekonomik muhafazakâr* olarak belirttiği yeni muhafazakâr gelenek, sonradan ABD'de iktidarı da ele geçirmiştir. Özellikle Cumhuriyetçi Parti içinde ağırlıklarını hissettirerek partinin politikalarını etkilemişlerdir.

1980'li yıllarda önemli yeni muhafazakâr senatör *Barry Goldwater*'in Cumhuriyetçi Parti'den başkan adayı olması, daha sonraları yeni muhafazakârların toplandığı bir çekirdeği oluşturmuştur. 1950'li yılların soğuk savaş dönemindeki gibi bir toplanma söz konusuydu¹²⁸ Bunlar, özellikle “The Public Interest” ve “Commentary” adlı dergiler etrafında toplanan *Nathan Glazer, Irving Kristol, Norman Podhoretz, Harvey Mansfeld* gibi yeni muhafazakârlardı. Bu düşünürler arasında en önemlisi *Russell Kirk* sayılabilir *Kirk*, iktisadi özgürlüklerin manevi değerlerle bağdaştırmak gerektiğini belirtir. Bu tipik bir muhafazakâr duyarlık örneğidir. Ancak *Kirk*, çağdaş sanayi toplumunun bunu sağlayamamış olduğunu belirtir. Ona göre toplum, şimdi ahlaki bir köksüzlük içindedir.¹²⁹ *Kirk*, 1953 yılında ilk baskısı yapılan *Conservative Mind* adlı kitabında da kendi muhafazakârlık anlayışını açıklar. Buna göre muhafazakâr anlayış hayatta kendisini aşan daha yüksek bir varlık olduğu, faydacı, akılcı ve dar görüşlü düşünceden kaçan bir mantığı içerir. Uygur ve düzenli bir hayat için eşitsizlik ve toplumun sınıflara bölünmüş olması gereklidir. Herkesin aynı eşit seviyede olması oligarşiyi doğurur. Özel mülkiyet ile bireysel özgürlük arasındaki bağ önemlidir. Çabuk alınan yenilik kararları toplumun temellerini yangınlarla tahrip eder.¹³⁰ *Kirk*, bu kitabı ile Amerikan muhafazakâr düşüncesinde önemli bir yere sahip olmuştur.

¹²⁷ Ergil, Doğu, *İdeoloji*, s.137

¹²⁸ Ayman, Cemal, s.67

¹²⁹ Erdoğan, Mustafa, s.84.

¹³⁰ Yalçın, Aydın, s.241

Amerikan muhafazakâr düşüncesinin giderek liberalleşmesi bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar özellikle geleneksel değerlerin savunusu ile sosyal uyumu bağdaştırmak istemelerinden kaynaklanır. Sosyal uyum için bir yandan geleneksel cinsel ahlakı savunurken öte yandan farklı cinsel kimliklere de değer cetvellerinde yer vermek durumunda kalırlar.¹³¹ Sadece kimlik siyaseti değil, aynı zamanda ekonomik görüşleri de bu eklektisizmden etkilenir. Piyasa değerlerinin savunusunu yaparken bizzat önem verdikleri geleneğin de bir piyasa ögesi olabileceğini unuturlar.

¹³¹ Erdoğan, Mustafa, s.83

İkinci Bölüm

Muhafazakârlık ve Türkiye

I. Modern İdeolojilerin Türkiye'ye Girişi

Osmanlı imparatorluğu 17. yüzyılın sonundan itibaren batılılaşma süreci içine girmişti. Bu yüzyılda ülkedeki ekonomik durumda gerileme başlamış, savaş alanında yenilgiler olmuştu. Daha da önemlisi, geleneksel ekonomik kaynakların akışında duraklamalar yaşanmaya başlamıştır. Avrupa'nın gelişen kapitalist ekonomisi, Osmanlı İmparatorluğunu pazar olarak görüyordu.¹³² Ancak imparatorluğun yaşadığı krizi çözme çabaları da yoğunlaşmıştı. İlk reform çabaları Osmanlı toplumsal yaşamına yenilikler getirmiş ve ekonomik yaşamlarına etkilemişti. *Kemal Karpat*, 1718-1730 yılları arasında yaşanan *Lale Devri*'nin önemi üstünde durur.¹³³ Gerçekten Osmanlı modernleşmesi, genelde Tanzimat ile başlatılmasına rağmen ilk reform çabaları 1700'lü yılların başlarında görülür. Bu çabalar, dışarıya elçi gönderme, çeşitli uzmanlardan ve bu arada imparatorlukta yabancıardan yararlanmak şeklinde idi. *Niyazi Berkes* yazarı bilinmeyen bir takrire dikkati çeker. Bu takirde, biri müslüman diğeri hristiyan iki kişi karşılıklı olarak konuşurlar. Bu konuşmada müslüman şeriatı savunurken hristiyan Avrupa'daki gelişmelerin önemi üstünde durur. Berkes bu belgedeki hristiyanların dinsel inançları nedeniyle Avrupa'dan kaçan *Huegenotlar* olduğunu ileri sürer. *De Rochefort* bunların en önemlisidir ve yazdığı *Bab-ı Ali Hizmetlerinde Bir Fen Kitası Kurulması Üzerine Tasarı*'da Osmanlı yönetenlerinin toplumsal krizin farkında olduğunu gösterir.¹³⁴

Ancak 18. yüzyılın başındaki bu reform ve modernleşme çabaları çok başarılı olmamıştır. *Karpat*, bu durumu tahlil ederken Osmanlı-Türk muhafazakârlığının da önemli bir özelliğini, yönetenlerin kendi aralarındaki mücadelede, İmparatorlukta yaşayan halk kesimlerinin muhafazakâr tepkisini kullanmak olduğunu belirtir:

¹³² Bu konuda oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Burada Reşat Kasaba ve Şevket Pamuk'un çalışmalarının önemi vurgulanabilir. Kasaba, Reşat, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi*, Belge Yayınları, İstanbul, 1988 ve Pamuk, Şevket, *100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisat Tarihi*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1990

¹³³ Karpat: Kemal, *Osmanlı Modernleşmesi*, İmge Yayınları, Ankara, 2002, s.71

¹³⁴ Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 47

On sekizinci yüzyıl başında, modernleşme yolunda Osmanlı devleti Avrupa'yla birlikte ana toplumsal ve ekonomik şartlara –ama siyasi ve felsefi olanlara değil- haiz görünüyordu. 1696-1730 arası alınan tedbirler, Osmanlıların Avrupa'nın artan ticari ve ekonomik baskısına karşı klasik toplumsal düzenin çözülüşünün altını çizen ve kapitalist ekonominin ön şartlarını yaratan birtakım pragmatik düzenlemeler yaptığını gösteriyordu. Süreç tamamlanamadı, çünkü kimliklerinin temelini, bunun yanında geçimlerini askeri gelenekten sağlayan alt düzey Osmanlı bürokrasisi ve esnaf, Saray'ın ve Babıâli'nin temsil ettiği üst katmanların liberalleşme çabalarını, iktidarın belli düzeyde bir fikir alışverişinden kaynaklandığı geleneksel yaklaşım lehine ortadan kaldırdı. Son tahlilde onsekizinci yüzyıl başlarındaki modernleşme çabasının başarısızlığı, üst yönetimin politikalarını alt toplumsal sınıfların ve bürokrasinin fikir ve çıkarlarına uyduramamasına bağlıydı. Muhalefet, belli tedbirlere karşı olmaktan çok – esnaftan alınan vergi buna istisnadır – onların toplumsal etkilerine karşıydı.: yani zengin azınlıkların yaratılmasına, müsrifçe tüketim, lükse, vs.¹³⁵

Osmanlı modernleşmesinin başlangıcından itibaren tepkisel bir Osmanlı muhafazakârlığı ile el ele giden bir süreç vardı. Osmanlı modernleşme çabaları her ne kadar kısmi olursa olsun¹³⁶ muhalefet odakları, toplumsal bir takım görünümlere karşı çıkar görünerek bu modernleşme çabalarına karşı çıkıyordu. Aslında *Karpat*'ın da gösterdiği gibi sorun iktidar odaklıydı. Ancak Osmanlı muhafazakârlığını da bir durum olmaktan çıkarıp yeni bir siyasi tavır ve düşünce geleneğine bağlamak da bu reformların sayesinde olmuştu. Bu anlamda *Karl Mannheim*'in tesbiti bir kez daha doğrulanıyordu. Muhafazakâr düşünce bir tepki olarak doğuyordu.¹³⁷

Osmanlı modernleşmesinin iktidarın içindeki bir siyasi çatışma gibi görünmesi onun düşünce yaşamındaki etkilerinin dikkatli incelenmesini getirir. Bu da bizi siyasi düşüncenin ifade tarzları sorununa götürür. Gerçekten de Osmanlı siyasi düşüncesinin ifade tarzı, Batı siyasi düşüncesinin ifade tarzlarına benzemiyordu. *Cemal Kafadar*, bu ifade biçimleri olarak güncel sorunlara yanıt oluşturan fetvaları, nasihatnameleri, vakanüvisliği, devleti yönetenlerin kişisel tecrübelerini sayar.¹³⁸

Batılılaşma çabalarının başlaması ile birlikte Osmanlı İmparatorluğuna modern ideolojilerin de girdiği görülür. Bu ideolojiler, Osmanlı dünyasına bir yeniden yapılanma

¹³⁵ Karpat, Kemal,,s.71

¹³⁶ Osmanlı modernleşmesi ilk defa askeri alanda başlamıştı ve bu da daha çok günün koşullarına uygun tamamen pragmatik bir takım çabaları içeriyordu.

¹³⁷ Mannheim, Karl, s.256

¹³⁸ Kafadar, Cemal, "Osmanlı Siyasi Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Cilt: 1*, Ed. Mehmet Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.27

döneminde girdikleri için, pragmatizmin hakim olduğu bir atmosfer içinde yorumlanırlar. Bu da Hilmi Ziya Ülken'in yerinde tesbitiyle fikir hayatının yüzeyselleşmesini getirmiştir.¹³⁹

Osmanlı düşüncesinin Batı ile girdiği ilişkiler sonrası dönüşümü, Osmanlı muhafazakârlığının kuruluşu açısından da önem arz eder. Çünkü Osmanlı muhafazakâr düşüncesinin kuruluşu, bu ilişkilerden bağımsız değildir.

A. 19. Yüzyıl Osmanlı Batılılaşması

Osmanlı devletinin askeri alandaki yenilgilerini takiben ıslahat çabalarına girmesi Osmanlı düşünce dünyasının pragmatik kuruluşunu getirmiştir. Osmanlı devletinde bu yenileşme çabalarını sağlayacak yeterli kadro olmadığından yönetici seçkinler, halktan gelen tepkilere açık olmuşlar, padişahın iradesinde bir değişme olmadığı için reform çabaları ilerleyememiştir.

İlk reform çabaları, Osmanlı ülkesine gelen yabancıların önerileri ve Lale Devri'ndeki ekonomik politikalar olmuştur. Fakat bu devrin bir ayaklanma ile yıkılması ile birlikte Osmanlı modernleşmesi önce bir durgunluğa girmiştir. Reform çabaları, 1789 yılında *Sultan Selim III*'ün tahta geçmesiyle yeniden hareketlenmeye başlamıştır.¹⁴⁰ Bu dönemde Osmanlı siyasi seçkinleri, modernleşme çabalarını Osmanlı devletini kurtarmanın son yolu olarak gördükleri için giderek reformların uygulanması konusunda dayatmacı olmuşlardır. *Karpat* bu dönemdeki olayları ikiye ayırmakta ve Lale Devri'nden gelen zincirin, Osmanlı reformları için tarihsel bir zemin sağladığını ileri sürer:

“(…) Osmanlı modernleşmesini anlamak için kurumlarını ve toplum tarihinin çeşitli zaman kesitlerini tek tek ele almakta yarar vardır. (...) Bu anlamda bir zamanlama yaparsak, İkinci Viyana bozgunundan Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar Osmanlı modernleşmesinin gerekliliğini ve koşullarını tarih hazırlamıştır diyebiliriz. Bu tarihten sonra Osmanlı toplumunun yöneticileri modernleşmeyi bir ölçüde sırtlamakta, topluma dikte etmektedirler.”¹⁴¹

1789 yılında tahta çıkan *III. Selim*, şehzade iken planladığı yeniliklere başlamak için zaman kaybetmemiş, ilk olarak askeri alanda yenilikler yapılmaya başlanmıştır. Reform

¹³⁹ Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1994, s.15

¹⁴⁰ Zürcher, Eric Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev: Yasemin Saner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.39

¹⁴¹ Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. Hil Yayın. İstanbul, 1983, s.11

çabalarının askeri alanda başlaması Osmanlı yönetiminin en çok ihtiyaç duyduğu alanı da göstermektedir. *Nizam-ı Cedit* adı verilen bu reformlarda padişah merkezi devletin gücünü genişletmeyi amaçlıyordu. Reform programı, daha sonra Türk düşünce yaşamının da en temel sorunlarından bir olacak eskinin yanında yeniyi kurmak gibi bir sorunu getiriyordu. *Tunaya* bu konuda oldukça açıklayıcı bir yorumda bulunur:

“Selim III’ün ıslahat programında hemen bütün Osmanlı ıslahat doktrininin ana hattını vücuda getirmiş olan bir metot görülür: Eskinin yanında yeniyi kurmak. Bu ikinci metot İngiltere’deki sonucu vermemiştir. Aksine birbirini inkar eden iki müessesenin, kültür seviyesi düşük ve hurafelere bağlı bir toplum içinde, bir arada yaşatılmak istenmesi ıslahat hareketlerinin çoğunu ölü doğmuş bir hale getirmiştir. Eski’nin tek başına kalmak arzusundan hiç bir zaman vazgeçmemesi, ilk fırsatta yeniyi yıkmaya çalışması ile sonuçlanmıştır. Gerçekten her yenilik eskinin yanında yapılmıştır. Yeniçeri Ocağı yanında Nizamı Cedit Askeri, Medrese yanında teknik öğretim kurumları, Devlet bütçesi yanında İradı Cedit hazinesi gibi...”¹⁴²

Gerçekten bu çabalar ters yönde etki etmiş, Osmanlı taşrasında ayanların gücü artmıştı. *III. Selim* iktidar bloğundaki gelişmeleri iyi hesaplayamamış, ordu ve Osmanlı entelejensiyası olan ulemanın tepkisini çekmişti. Ulema sınıfının direnişi, tüm reform dönemi boyunca ve daha sonrasında, Osmanlı muhafazakârlığının ana damarı olmuştur. Sonuçta *Sultan*, isyanla karşılaştı.¹⁴³ 1807 yılında önce tahtan indirildi ve ardından *Alemdar Mustafa Paşa*’nın çabalarına rağmen öldürüldü.

Yerine geçen *Sultan II. Mahmut*, Osmanlı modernleşmesinin ve reform hareketinin en önemli simasıdır. *II. Mahmut*’un çabası, esas olarak merkezi bir devlet kurmaktı. Daha doğrusu devleti merkezileştirmektir. Bunun yolunu da açan *Sultan*, muhafazakâr bir isyan odağı olan Yeniçeri Ocağı’nı kanlı bir biçimde ortadan kaldırdı. 1826 yılındaki bu olay, Osmanlı tarih yazımında *Vakayı Hayriye* olarak adlandırılır.¹⁴⁴

Vakayı Hayriye’den sonra Osmanlı merkezleşmesi yoğunlaşmış, reformlar, askeri bir direniş odağı olmadan daha rahat uygulanmaya başlanmıştır. *Sultan Mahmut*, temel olarak ayan sınıfının üzerine gitmiş, Batıyı taklide yönelen bazı reformlara da girişmiştir. Devlet memurlarına fes giydirilmesi bu reformlara iyi bir örnek sayılabilir.

¹⁴² Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. Arba Yayınları, İstanbul, 1996, s.23

¹⁴³ Zürcher, Eric Jan, s.40

¹⁴⁴ Türköne, Mümtaz’er, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul, 1995, s.9

Bütün bu Batılılaşma süreci, muhafazakâr bir eleştiriye temel olacak konuları da vermeye başlamıştı. Özellikle Osmanlı yönetici sınıflarının yaşayışı, toplumsal sisteme getirmek istedikleri yeniliklerin tartışılmasını gölgelemiş, hatta bu tartışılmamıştır. *Berkes, Sultan Mahmut*'un reform çabalarının sorunları ve çelişkilerini belirlerken özellikle dinsel geleneğin hükmettiği eğitim alanının, yüksek eğitim alanı ile kopukluğuna değinir. Gerçekten *II. Mahmut* döneminde ilköğretim ulema sınıfının elinde iken yüksek eğitim, modern birer kurum olarak yapılandırılmak isteniyordu. Bunun Osmanlı muhafazakârlığının kuruluşu ile de ilgisi vardı:

“*Dünyasal ve ruhani alanların birbirinden ayrılışını ona benzer bir ayrılma başlamakla birlikte, buradaki ayrılış dünya işleri ile ruhani işler arasında bir ayrılma olmaktan çok hayatın değişmeye açık yanı ile geleneğe bağlı olan yanı arasındaki bir ayrılıştır. Birinci yan dünya yanı, ikinci yan ise din işleri yanı olarak anlaşılmaya başladı. Başka bir deyimle gelenek din demek, din gelenek demek oldu.*”¹⁴⁵

Dinin gelenek içinde adlandırılması, Osmanlı muhafazakâr tepkiselciliğinin gelişimine ve reform çabalarına karşı mücadele etmeye başlamasına neden olmuştur. Dinin bir akide olarak değil, geleneğin bir parçası olarak adlandırılması, Osmanlı muhafazakâr düşüncesinin Cumhuriyet sonrası muhafazakâr düşüncesine aktardığı önemli bir tema olmuştur.

Sultan II. Mahmut'un ölümünden sonra tahta çıkan *Sultan Abdülmecit* döneminde Osmanlı reform çabalarının en etkili dönemi olan *Tanzimat* başlamıştır. Tanzimat döneminde modernleştirici reformlar yoğunlaşmış, Osmanlı devletini ve toplumsal yapısını dönüştüren bir etki yaratmıştır. 1839 yılında dönemin etkili paşası *Mustafa Reşit Paşa* tarafından ilan edilen bir vaatler belgesi olmaktan öteye gitmiş ve Osmanlı yenileşmesinin temel yönlerini ortaya koymuştur. Daha da önemlisi “(m)erkezde varolan Batıcılık veya Modernleşme taraftarlarıyla Statükocular veya Muhafazakârlar ikilemi Tanzimat'ın uygulanması ile birlikte önem ve anlamı yavaş yavaş kazanmaya başlayan bir ayrım olmaya başlamıştır.”¹⁴⁶

Tanzimat'ın tepeden inme bir hareket olarak toplumsal yaşamda ve devletin yapılanmasında önemli iki etkisinden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, haklara ilişkin olandır. Dinsel esaslı haklar sisteminden laik hak sistemine geçilmiştir. Ancak bu geçişte de *eskinin yanında yeni yer almış, laik hak sistemi eski dinsel hak sisteminin yanında*

¹⁴⁵ Berkes Niyazi, s.201

¹⁴⁶ Kalaycıoğlu, Ersin; Sarıbay, Ali Yaşar, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasi Değişim”, *Türk Siyasi Hayatının Gelişimi* içinde, Ed: Ali Yaşar Sarıbay, Ersin Kalaycıoğlu, Beta Yayınları, İstanbul, 1986, s.16

oluşturulmaya çalışılmıştır. İkincisi, geleneksel vergi toplama sisteminin yerine modern vergi toplama yönteminin getirilmesi olmuştur.¹⁴⁷ Devletin merkezileşmesi açısından bu oldukça önemli bir adımdı. Eğitim alanında ise reformlar yetersiz kalmış ilköğretim ve yüksek eğitim alanındaki kopukluk devam etmiştir.

Tanzimat'ın uygulanması sırasında ise buna karşı tepkiler gelişmeye başlamıştır. Özellikle vergilerin servet esasına göre alınmaya başlanması ayaklanmalara neden olmuştur. Niş ve Vidin isyanları bu vergi ayaklanmalarından sayılabilir.¹⁴⁸ Reform karşıtları sadece ayaklanmalar yoluyla değil, vergi gelirlerini baltalayarak, reformcuların icraatlarını engelleyerek ve Padişah üzerinde baskı yaratıp hükümet üyelerini görevden alarak da reform çabalarını engellemeye çalıştılar. Reşit Paşa, 1841 yılında görevinden azledildi ve yerine Rıza Paşa başkanlığında muhafazakâr bir hükümet geldi.¹⁴⁹ Bu değişiklik önemliydi çünkü Osmanlı modernleşmesinin siyasi tarihi, reformcu bir hükümeti muhafazakâr bir hükümetin izlediği bir çok iktidarı gösterir. Siyasi mücadelenin seyrine göre hükümetlerin kurulması Osmanlı modernleşmesinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Osmanlı modernleşmesi sadece Tanzimat'tan ibaret değildi. Daha sonraki 1856 *Islahat Fermanı*, 1876 *Meşrutiyeti* ve II. Abdülhamit döneminden sonra gelen 1908 *Devrimi*, Osmanlı modernleşmesinin siyasi köşe taşları sayılabilir. Osmanlı geleneksel düşünce hayatının değişmesi, hem reformcuların hem de gelenekçilerin kendilerini Batı'dan gelen modern ideolojilere göre ayarlamasında buldu. Bu, muhafazakâr düşüncenin oluşumuna da yol açtı.

B. Osmanlı Toplumunda Muhafazakârlığın Tezahürleri

Osmanlı muhafazakâr düşüncesi, reform çabalarına eşlik etmiş ve sürekli biçimde reform uygulamalarını eleştirmiştir. Şerif Mardin, bu sürecin arkasındaki toplumsal dinamikleri tahlil ederken “modernleşmeye engel olan ve *dini* olarak adlandırılan etkenlerin bazen tamamen dini olmayan ve dinin arkasına gizlenen yapısal etkenler“ olduğundan bahseder. Bu çerçevede Osmanlı muhafazakârlığının kaynakları olarak da “Osmanlı sosyal

¹⁴⁷ Kılıçbay, Mehmet Ali, “Osmanlı Batılılaşması” *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s.150

¹⁴⁸ Bu konuda özellikle bakınız: İnalçık, Halil, “Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler” *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 369-381

¹⁴⁹ İnalçık, Halil, s. 373

yapısındaki savaşı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden üleştirici ahlak ve siyasi sınıfın servet üzerindeki kısmi tekeli”ni sayar.¹⁵⁰

Bu ülkedeki ekonomik ve siyasi gelişmelerin bir sonucuydu. Giderek etkinliğini yitiren eski grup ve sınıflar, düzenin korunmasını istiyordu. Bunu meşrulaştıracak aracı olarak da dini ve geleneği görüyorlardı. Ancak bu çabalarını muhafazakâr kılan, dini bir inanç olarak değil, geleneğin bir unsuru olarak görmeleriydi. Din, modernleşme sürecinde dağılmaya başlayan toplumsal birliği sağlayan bir çimentoydu. Öte yandan bir başka sorun muhafazakârların dini modernleşme karşısına çıkarmalarında değil, “modernleşmeyi ‘dini’ bir anlayış, ifade ve semboller dünyası içinde inşa etmeye, yerileştirmeye önem atfeden, dolayısıyla da İslamı modernleşme doğrultusunda yeniden yorumlayan”¹⁵¹ bir tarzda etkileşim içine sokmalarında kaynaklanıyordu. Bunun sonucu yönetime dair tartışmaların olmaması ve pragmatizmin hem reformcu-yenilikçi tarafta hem de gelenekçi-muhafazakâr tarafta egemen olmasıydı.

Tüm bu süreç üç düşünür-devlet adamının eserinde kendisini kristalize eder. *Ahmet Cevdet Paşa*, hem Osmanlı reformcularının yakınında bulunması hem de bürokrasi de önemli bir makamı olması dolayısıyla reform çabalarını etkilemesi açısından tipiktir. *Prens Sabahattin* ise Osmanlı hanedanının bir üyesi olarak Türkiye’de aşırı muhafazakâr düşüncenin ithalini gerçekleştirmiştir. *Said Halim Paşa* ise yerli bir muhafazakârlığın kurucusu olacak kadar özgün bir muhafazakâr düşünür olarak bu süreçte yerini almıştır.

1. Ahmet Cevdet Paşa

Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı muhafazakâr düşüncesinin ilk temsilcilerinden biridir. Paşa Osmanlı muhafazakâr düşüncesinin kurucusu sayılır. Onun hukuk ve devlet görüşleri, hem oluşumunun saikleri hem de kuramsal temelleri açısından Osmanlı muhafazakârlığının oluşumunda açık biçimde belirleyici olur.

1823 yılında doğan *Ahmet Cevdet Paşa*, alim olacakken *Mustafa Reşit Paşa*’nın himayesine girerek bir Tanzimat siyasetçisi olur. *Reşit Paşa* ekolünden olan *Ahmet Cevdet*

¹⁵⁰ Mardin, Şerif, “Tanzimattan Sonra Aşırı Batılaşma”, *Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar* içinde, (Ed.) Erol Tümertekin vd., İ.Ü.E.F. Coğrafya Enstitüsü, İstanbul, 1971, s.447

¹⁵¹ Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dilli Kurmak*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001, s.119

Paşa, reform döneminde bir çok görev alır. Bunlar arasında Encümen-i Daniş'te sekreterlik, müfettişlikler, okul kitabı yazarlığı yer alır. Çeşitli vezirlikler almasına rağmen sadrazam olmamıştır. Tarih eserleri yazar. Ama en kalıcı siyasi başarısı hukuk alanında olur. *Mithat Paşa*'nın Fransız *Code Civil*'ini Türkçeye çevirerek uygulama düşüncesine karşı çıkar.¹⁵²

Karşı çıkmasının kökeninde onun devlet anlayışı yatmaktadır. *Ahmet Cevdet Paşa*, en önemli kitabı *Tarih-i Cevdet*'in önsözünde organik bir devlet anlayışını savunur. Buna göre devletler de tıpkı insanlar gibi doğar, yaşar ve ölürler. Devlet şekilleri ise iki tanedir: Hristiyan ve İslam. Bunlardan, hristiyan devlet şeklinin türlü sorunları vardır. *Hükümet-i İslamiyye* ise karışıklıktan ve ayrılıktan uzaktır. Öyleyse gerileme dönemine girmiş Osmanlı devletinin hristiyan hükümet şeklini almasına gerek yoktur. Onu tazeleyecek kuvvet kendi dünyasından çıkacaktır.¹⁵³

Ahmet Cevdet Paşa muhafazakâr düşüncenin temalarından organik devlet anlayışını İbn-i Haldun'dan almıştı. Ancak burada temel bir sorun vardı. *Code Civil* karşısında *Mecelle*'yi savunan *Ahmet Cevdet Paşa* “yeni bir medeniyet çevresine giren veya girmek üzere olan bir cemiyette kültür değişmelerinin hızına göre hukukun formu nereden, muhtevası nereden gelmelidir?”¹⁵⁴ sorunuyla uğraşır. Bu sorun, *Ahmet Cevdet Paşa - Mithat Paşa* çekişmesini açıklar. Bununla beraber örf ve hukuk arasındaki bu ilişkinin kökeninde yine bir başka muhafazakâr sorunsal yatar: Devletin korunması. Bunun yolunu *Mecelle* hukukunda bulan *Ahmet Cevdet Paşa*'nın temel sorunu aslında başından beri devlet olmuştur. Siyasi düşüncelerinin temel eksenidir devlet. Ancak Osmanlı siyasi geleneğinde 19. yüzyılın gerçekliğine uygun bir devlet tanımı yoktu. Bu da *Paşa*'nın devlet kavramı ile hükümet kavramı arasında ortada kalmasına yol açar. Bu ikisini karıştırır. Bunun bir sonucu kendi kuramsal düşüncesinin de katkısıyla uğraştığı sorunların somut ve tarihsel olmasıdır. Dini muhafazakâr bir bakışla, sadece toplumu bir arada tutan bir kültürel dizin olarak değerlendirir.¹⁵⁵

¹⁵² Neumann, Cristoph, “Tanzimat Bağlamında *Ahmet Cevdet Paşa*'nın Siyasi Düşünceleri” *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, Cilt:1.* (Ed.) Mehmet Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.84

¹⁵³ Birand, Kamuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri, Kamuran Birand Külliyyatı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s.32*

¹⁵⁴ Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1991, s.75

¹⁵⁵ Neumann, Cristoph, s.87

Ahmet Cevdet Paşa'nın düşüncesi muhafazakâr Osmanlı düşüncesinin tipik örneklerini verir. Burada ayırıcı olan Osmanlı siyasi düşüncesinin oluşumunda reformcularla muhafazakârları bir araya getiren amaç birliğidir. Hem reformcular hem de buna karşı olanlar devletin kurtarılmasını amaçlar. Dahası bu bir araya gelme, düzenin yenileşmeye, modernleşme çalışmasıyla beraber muhafazakârların da bu sürece katılması, hatta reform sürecinin ayaklarından birisi olmalarıyla sonuçlanır. *Ahmet Cevdet Paşa*, Türkiye'nin siyasi düşünce tarihinde muhafazakâr zincirin başlangıcındadır.

Ahmet Cevdet Paşa gibi reformcularla yan yana olmak zorunda kalan diğer düşünür ise jakoben bir partinin, İttihat ve Terakki Fırkası, içinde sadrazamlığa kadar yükselen *Said Halim Paşa*'dır.

2. Said Halim Paşa

Said Halim Paşa, Osmanlı muhafazakâr düşüncesini kuramsal bir çerçeveye oturtan ve temel sorunlarını dile getiren düşünür ve devlet adamıdır. 1864 yılında Mısır hanedanının bir üyesi olarak doğdu. *Kavalalı Mehmet Paşa*'nın torunuydu. Bu aristokratik kökeni düşüncelerini biçimlendiren etkenlerden biri oldu. Abdülhamit döneminde sadrazamlığa kadar yükseldi.

Said Halim Paşa'nın temel eseri, çeşitli dönemlerde yazdığı kitapçıkları toplayan *Buhranlarımız*¹⁵⁶ kitabıdır. “Kitabın temel sorunu İslam ve Batı sorunudur.”¹⁵⁷ İslam ve Batı karşılaşması kitabın temel eksenidir. Bu karşılaşmanın tarihine girmeyen *Said Halim Paşa* bunun sonuçları üzerinde durur. Buhran kavramı ile anlatmak istediği Batı ile karşılaşan Osmanlı toplumsal bünyesinin uymadığı bu yapıya uydurulmak istenmesidir. Bunu da şöyle ifade eder: “Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde içiçe bulunurdu. Bunu içindir ki, başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkansız bir takım hatalara düşmemesi çok güçtür.”¹⁵⁸ Bu özgücü görüş, tecrübeyi halkın kendi geleneği içinde tanımlayarak otantik bir gelenek tanımlamasın ulaşır. Kategorik olarak tecrübeyi ulusun kendi

¹⁵⁶ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eseri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998

¹⁵⁷ Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyası I*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1994, s.26

¹⁵⁸ Said Halim Paşa, s.39

* İtalikler özgün kitapta bulunmaktadır. (F.Ö.)

tarihine eşitleyerek geleneğin içine yerleştirmek muhafazakâr düşüncenin özelliklerinden biridir.

Said Halim Paşa, özgücü görüşünü ulus inşasını kavramlaştırırken de kullanır. Ona göre* “*cemiyeti meydana getiren fertler arasındaki birlik ve beraberliği temin eden bağlar insanlar ile zamanın müşterek eseri olan an’ane ve teamüllerin meydana gelmesi ile teşekkül eder (...)* Bu gerçeklerin anlaşılması sonucu olarak maziye, an’aneye ve teamüllere gösterilecek olan saygı temel sosyal vazifelerimizdendir.”¹⁵⁹ Az sonra devam eder: “*Sosyal vazifelerimiz dinimizin esasında mevcuttur. Bu sebeble dini vazifelerimizi vicdanımızın arzusu ile yerine getirirken, farkında olmadan içtimai vazifelerimizi de yerine getirmekte idik.*”¹⁶⁰

Burada da dini, bir gelenek içinde sosyal bağları geliştiren bir kurum olarak görmektedir. Din bir inanç bütünü değil, cemiyeti bir arada tutan sosyal vazifelerin birliğini sağlayan beşeri bir sanıdır, kültürel bir koddur. Osmanlı muhafazakârları, reformculara yönelttikleri eleştirilerde İslamı, hep kimliğin, geleneğin içine yerleştirmişler ve onu asli unsurlarından biri saymışlardır. Ama bu nosyonun kendisi Batı siyasi düşünce tarihinin ürünlerinden biridir.

Said Halim Paşa, özgürlükler konusunda da kısıtlama taraftarıdır. 1876 Kanuni Esasi’sini Osmanlı toplumunun karakterine uygun bulmaz.¹⁶¹ Özgürlükler rejimini kısıtlamak isteyen *Said Halim Paşa*, bu arada Osmanlı sadrazamıdır.

Osmanlı muhafazakâr düşüncesinin iki kurucu temsilcisi de kendi düşüncelerini oluştururken Osmanlı düşünce yaşamının kısıtlamaları ve tartışmaları içinde kalmışlar ve Batı’dan aldıkları kuramsal etkiler daha çok yönetime dair olmuştur. Oysa yine hanedan üyesi bir düşünür ise muhafazakâr Fransız düşüncesinden etkilenerek Osmanlı için reçeteler oluşturmaya çalışmıştır.

3. Prens Sabahattin

¹⁵⁹ Said Halim Paşa, s.95

¹⁶⁰ Said Halim Paşa, s.96

¹⁶¹ Said Halim Paşa, s.19

Prens Sabahattin, Türkiye çağdaş düşünce tarihinde yeterince incelenmeden hakkında hüküm verilmiş isimlerin başında gelmektedir. Türk siyasi düşüncesinde daha çok bir liberal olarak bilinmiş ve liberalizmin kurucuları arasında sayılmıştır.¹⁶² En önemli eseri *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*¹⁶³ okunduğunda gerçekten ilk bakışta bu yargı haklı gibi görünebilir. *Prens, teşebbüsü şahsi ve ademi merkezietten* söz etmektedir ve bu kavramları liberal düşünce geleneği ya da daha doğrusu o düşünce geleneği içindeki düşünürler de kullanmaktadır. Ancak *Prens*'in düşüncesi biraz daha ayrıntılı incelendiğinde ve en önemlisi *Prens*'in etkilendiği okul olan *Science Sociale*¹⁶⁴ kendi ülkesindeki gelenek içinde düşünüldüğünde, bir anlamda kullanılan bu kavramların arka planı incelendiğinde, bu yargının sorgulanabilir olduğu ve *Prens Sabahattin*'in muhafazakâr bir düşünür sayılabileceği görülecektir.

Prens Sabahattin, *Abdülmecit*'in kızı ve *Abdülhamit*'in kardeşi *Seniha Sultan* ile *Damat Mahmut Celalettin Paşa*'nın oğludur. 1878 yılında İstanbul'da doğmuştur. *Mahmud Celalettin Paşa*, *Sultan Abdülhamit*'in de yakın arkadaşısıdır. 1899 yılında yanına oğulları *Lütfullah* ve *Sabahattin*'i alıp Paris'e kaçan *Paşa*, orada oğulları ile birlikte Jön Türklere katılmıştır.¹⁶⁵ Özellikle *Prens Sabahattin*, Jön Türkler içinde ailenin en faal üyesi oldu.

Jön Türkler 20. yüzyıl başında Osmanlı yenileşme ve muhalefet hareketinin en önemli bileşenydi. *Prens* 1902 yılında İttihat ve Terakki Fırkası'nın kongresini toplama girişiminde bulundu. Ayrılıkla sonuçlanan bu kongrede *Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziet Cemiyetini* kurdu. 1908 Devrimi'ne kadar bu cemiyet ile *Abdülhamit* yönetimine karşı mücadele veren *Prens*, 1908 Devrimi ile birlikte Türkiye'ye döndü.

Prens Sabahattin, Türkiye'ye döndükten sonra da aktif siyasetin içindeydi. İttihat ve Terakki Fırkası'na muhalefet eden siyasi bir oluşum olarak Hürriyet ve İtilaf

¹⁶² Örneğin bkz. Kadıoğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi. Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 46

¹⁶³ Bu kitabını Türkiye'de farklı yayınevleri basmıştır. İlk basım 1334 (1918). Türkiye'de ikinci basımı 1950 yılında olmuştur. Burada kullanılan iki baskı ise sadeleştirilmiş Liberte baskısı ve özgün Ayraç baskısıdır. *Prens Sabahattin, Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Çev: İnan Keser, Liberte Yayınları, Ankara, 2002

Prens Sabahattin, Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? ve İzâh'lar, Ayraç Yayınları, Ankara, 1999

¹⁶⁴ Bu konuda ve *Science Sociale* okulunun Türkiye'deki etkileri hakkında bkz. Demiray, Tahsin, "Science Sociale'in Türkiye'ye Gelişi ve Bizdeki Tesirleri", *Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı Dünyada ve Türkiye'de Tesirleri* içinde, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1958, s.21-34

¹⁶⁵ *Prens Sabahattin* hakkındaki bilgiler için Durukan, Kaan, "Türk Liberalizminin Kökenleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Cilt: 1*, (Ed.) Mehmet Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.144

Fırkası'na destek veriyordu. Bu arada konferanslara katılıyor ve çeşitli broşürler yayınlıyordu. Bunlar arasında en önemlisi *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* broşürüydü. *Prens*, 31 Mart ayaklanmasına katıldığı gerekçesiyle İttihat ve Terakki hükümeti tarafından aranmaya başlayınca yurt dışına çıkmış, ancak mütareke döneminde dönmüş, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra ise çıkarılan kanunla yurda dönmesi yasaklanmış ve 1948 yılında Paris'te ölmüştür.

Prens Sabahattin, Osmanlı siyasi düşüncesi içinde toplumsal yenileşmeye öncelik veren yapısı ile farklı bir noktadadır. Gerçekten *Prens*'in düşüncesi incelenirse onun siyasi bir yenileşmeden önce toplumsal bir yenileşmeden yana olduğu görülür¹⁶⁶ Bu fikir *Prens*'in düşüncelerini anlamak için bir başlangıç noktası olarak işlev görebilir. *Prens*'e göre siyasi yenileşmeden önce gelmesi gereken toplumsal yenileşme bireyden başlamalıdır. Birey, yenileşme hareketinin öncüsü ve başlangıç noktasıdır.

Gerçekten de *Prens Sabahattin*, Fransız muhafazakâr düşüncesinin önemli düşünürlerinden olan *Frederick Le Play*'den oldukça etkilenmiş ve bunu da zaten hiçbir zaman gizlememiştir. *Le Play* ve onun takipçisi *Edmund Demolins*'in *Prens* üstündeki etkisinin en iyi gözlemleneceği yer ise onun yazdığı "*Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*" kitabıdır.

Sabahattin Bey'in, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir* yapıtı muhafazakâr düşünce örneği olarak okunabilir. Burada bu tarz bir okuma önerilecektir. *Prens*'in düşüncesini aşırı muhafazakâr olarak nitelendiren çalışmalar mevcuttur.¹⁶⁷ *Prens*'in kullandığı kavramların içeriği muhafazakâr bir evrenin kavramlarıdır ve *Sabahattin Bey* bunu yaparken *Yahya Kemal Beyatlı* veya *Ahmet Hamdi Tanpınar* gibi yerellik düzleminde kalmamış, aksine ithalci bir yol izlemiştir. Yani düşüncesinin kavram ve kategorilerini dışarda üretilen bir toplumsal evrenden uyarlamaksızın almıştır.

Edmund Demolins'in düşüncesinden etkilenen *Sabahattin Bey*, Türkiye'de yaşanan sorunların temel nedeni olarak birey olmamayı öne sürmektedir. Kitabına da *Demolins*'e teşekkür ederek başlayan *Sabahattin Bey*, birey olmanın yolunun ise eğitimden geçtiğini ileri sürmektedir. Buna göre eğer yeterince eğitim verilirse Türkiye'deki sorunların bir çoğu

¹⁶⁶ Tütengil, Cavit Orhan, "*Prens Sabahattin 1877-1948*", *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul, Sayı: 4-5, 1947-1949, s.189

¹⁶⁷ Kansu, Aykut, "*Prens Sabahattin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakâr Düşüncenin İthali*", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, Cilt:1. (Ed.) Mehmet Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001

çözülecektir. *Sabahattin Bey Science Sociale* okulunun temel görüşleriyle paralel biçimde bireyci-kamucu yapılar arasında bağlantı kurar. Bu yapılar *Prens*'e göre Türkiye'deki problemlerin ana kaynağıdır. Kamusal hayatın özel hayat üzerindeki baskısı problemlerin esas nedenini teşkil etmektedir. Bu kamusal hayatın etkisi bireyin kendisini ifade edememesine neden olur. Batı'nın gerçek üstünlüğü, bireyci yapının kendisidir. Bu yapıyı anlamak ve sosyal bünyeyi de o doğrultuda değiştirmek zorunludur.¹⁶⁸

Bireyci yapının İngiltere'deki gücü, adem-i merkeziyetin yaygınlaşmasını getirmiştir. Adem-i merkeziyet ise bireyci yapıyı destekler ve gelişmişliği sağlar. Türkiye'de ise özel hayatın güçsüzlüğü kamusal hayat örgütünün ve merkeziyetin gücünün nedenidir.¹⁶⁹ Toplumun bu durumunu askeri ve idari tedbirlerle düzeltmeye çalışmak ancak toplumun dengesini bozmaktadır. Bu denge ise ancak özel hayatın olması gereken statüde olması, bireyci yapıya geçmekle mümkündür.¹⁷⁰

Bu bireycilik savunusu liberal bireycilik anlayışından köklü biçimde farklıdır. Çünkü *Sabahattin Bey, Science Sociale* okulunun düşüncesini temsil etmektedir ve Türkiye hakkındaki düşünceleri de bu okulun düşüncelerinin çevirisidir. Kullandığı kavramların içerikleri bu okulun kullandığı anlamda aşırı muhafazakârdır. Gerçekten burada sözü edilen kamusal ve özel hayat terimleri liberalizmin öne sürdüğü teorik çerçeveden farklıdır. Kamusal ve özel hayat kavramları ve bununla ilintili olarak adem-i merkeziyet Fransız aşırı muhafazakâr düşüncesinin kendi toplumlarında ortaya çıkan politik ve ideolojik mücadeleleri sonucunda önerilmiştir. Kamusal hayat ile anlatılmak istenen aristokrasinin kamusal hayata katılımıdır. *Prens*, bu kavramları Türkiye sorunları için önerirken bunun yarattığı bir yanlışla liberal olarak nitelenmiştir.¹⁷¹

Prens Sabahattin'in önerdiği kavramsal çerçeve, aslında Fransız Devrimi sonrasında restorasyon döneminde aristokrasinin iktidarını yeniden kurmak isteyen muhafazakâr düşünürlerin kullandığı kavramsal çerçevedir. Fransız monarşist muhafazakâr düşüncesi kamusal hayat derken aristokratların kamusal yaşamından söz ederler. Dolayısıyla *Sabahattin*

¹⁶⁸ *Prens Sabahattin*, s.29

¹⁶⁹ *Prens Sabahattin*, s.38

¹⁷⁰ *Prens Sabahattin*, s.42

¹⁷¹ Kansu, Aykut, s.162

Bey de kamusal yaşamın özel yaşam üzerindeki baskısından söz ederken Osmanlı merkezi idaresinin taşra ve seçkinler üzerindeki baskısını anlatır.¹⁷²

Fransız mutlakiyetçi devletinin baskısına karşı Fransız aristokrasisi her zaman adem-i merkeziyeti savunmuş ve bu yapının ideal yapı olduğunu ileri sürmüştü. İngiltere örneğine bakan *Demolins*, mutlakiyetin hakimiyetine karşı adem-i merkezi Anglo Sakson modelini Fransa için de önermişti.¹⁷³

Prens Sabahattin'in kamusal yaşamın özel yaşam üzerindeki hakimiyetini tartışırken öne sürdüğü birey argümanında da sorun vardır. Bu birey tipini tahlil eden *Prens*, Türkiye'nin kalkınmasının ancak yeni birey tipi ile mümkün olabileceğini savunmuştur. Gerçekten bu birey tipi *Prens*'e göre tüm sorunların kaynağıdır. Devletin elindeki güce karşı yeni birey tipini geliştirmek gerekmektedir. Bu birey, müteşebbis, aktif bir birey olacaktır. Burada bir başka sorunla karşılaşılır. *Prens*'in bahsettiği birey ancak soylu birey olmasından başka söz ettiği şahsi teşebbüste ancak soyluların teşebbüsüdür.¹⁷⁴

Osmanlı aristokrasinin bu savunusu, *Sabahattin Bey*'i aşırı muhafazakâr düşüncenin ithalci bir temsilcisi yapar. Muhafazakâr düşünce, *Sabahattin Bey*'den sonra farklı temalar ve konular etrafında öneriler getirmiştir. Zaten *Sabahattin Bey*'in özgünlüğü de burada yatmaktadır. *Demolins* ve diğer Fransız muhafazakârlarının Fransa için önerdiklerini Türkiye için önermiştir.

II. Tarihsel Süreçte Belirgin Farklaşma

Osmanlı İmparatorluğu, I. Dünya Savaşı'ndan sonra bir paylaşılma sürecine girmiş, bu sürecin sonunda da yeni bir siyasi rejimin kurulması ile uluslaşma süreci farklı bir yolda ilerlemiştir. Burada önemli olan artık bir ulus inşasıydı.

Bu sürecin kendisi kopuş-süreklilik kavram ikiliği içinde ele alınabilir. Kurulan yeni siyasi rejim ve toplumsal yapı ile eski dönemin rejimi ya da toplumsal yapısı arasındaki bir kopuş veya süreklilik teması muhafazakâr düşüncenin Türkiye tarihi ile ilgili en önemli

¹⁷² Kansu, Aykut, s.156

¹⁷³ Kansu, Aykut, s.158

¹⁷⁴ Kansu, Aykut, s.165

temalarından olmuştur. Burada süreklilik daha çok muhafazakâr düşünürler tarafından savunulmuştur. Eski rejim, buradaki düşünceye göre, kültürel ve toplumsal kimliğin en önemli belirleyicisidir ve ulusal kimlik ile eski dönemin kültürel kimliği arasında kopmaz bir bağ vardır. Gerçekten kopuş veya süreklilik üzerindeki vurgu, aslında daha üst bir soyutlama düzeyinde siyasi düşünce evreninin koordinatlarını da vermektedir. Bu koordinatlar siyasi rejimin veya onun muhaliflerinin kendilerini meşrulaştırma tarzı ile de yakından ilgilidir.

Kopuş temasında olan düşünce yapısını savunanlar,uluslaşma sürecinin ve yeni siyasi rejimin yapmak istediği meşrulaşma çabalarını destekleyenlerdir. Süreklilik bağı kuranlar ise bu süreklilik ile siyasi rejimin doğası ve toplumsal yapının kendisi hakkında meşrulaştırılacak olan şeyin kendisinin bir gelenek içinde ancak anlamlı olabileceğini ileri sürerler. Bu geleneğin köklerinde ise Osmanlı dönemindeki devlet ve siyasi toplum yapısı vardır.

Ancak asıl sorun tarihsel süreçte belirgin bir kırılmanın olduğu konusunda ortak bir düşüncenin varlığıdır. Gerçekten de sorun yeni bir siyasal rejimin varlığından çok daha fazladır. Asıl yenilik düşünsel yaşamda gerçekleşmiştir. Burada yeni rejimin kendini meşrulaştırma tarzına getirilen eleştiriler ile muhafazakâr düşünce kendisini kurmaya çalışmıştır. Ancak burada önemli olan nokta, siyasal bir muhalefetin değil, kültürel bir muhalefetin söz konusu olduğudur. Cumhuriyet'e muhalefet eden muhafazakâr olmamıştır. Onların itirazları ya da muhalefetleri kültürel planda kalmıştır.

Burada en önemli eleştiriler, *Yahya Kemal Beyatlı*, *Mustafa Şekip Tunç* ve çevresi ile *Ali Fuad Başgil*'den gelmiştir. Bu isimler, muhafazakârlar tarafından yeni rejimin meşruluğunu kabul etmesinin en önemli kanıtıdır. Çünkü gerek *Yahya Kemal Beyatlı* ve gerekse de öteki isimler, dönem dönem veya sürekli biçimde devlet yapısında yer almışlar, hatta yine *Yahya Kemal Beyatlı* örneğinde olduğu gibi yurt dışında temsilcilik bile yapmışlardır. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi muhafazakâr düşüncesinin yeni rejimin meşruluğuna değil, onun kendini kurma ve meşrulaştırma biçimine itiraz ve muhalefet ettiği söylenebilir.

A. Klasik Muhafazakârlık: Yahya Kemal Beyatlı

Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın düşünce yaşamında oldukça önemli bir yere sahiptir. Ona okul seçiminden itibaren etkili olmuş ve tüm yaşamı boyunca devam etmiştir. *Yahya Kemal*'in görüşlerini *Tanpınar* kendisi için rehber edinmiştir.

Yahya Kemal Beyatlı, Türk muhafazakâr düşüncesinin klasik bir örneği olarak anılmayı hak eder. Gerek düşüncesinin kapsam ve etkinliği, gerekse de bu düşüncenin içeriğini tezleri ile desteklemesi açısından böyledir. Gerçekten sanat adamı olarak Türk şiirini etkilemesi yanında düşünceleri ile Türk fikir yaşamını da etkilemiştir.

1884 yılında Üsküp'te dünyaya gelen *Yahya Kemal* için Üsküp ve Rumeli temaları, nostaljik olmanın ötesinde kendi kültürel muhafazakârlığını açıklamanın önemli bir metaforu olmuştur. Rumeli'ni.geleneği mekansal olarak kurduğu şiirlerinde bir devamlılığın parçası olduğunu belirtmek için kurgulamıştır. 1903-1912 yılları arasında Paris'te kaldı. Onun düşüncesini oluşturan eğitimini Paris'te siyasi bilgiler okurken aldı. *Yahya Kemal*'in düşüncesi, iki önemli kavramı önerir: *Sentez ve devamlık (imtidad)*. Onun için bir "sentezler toplamı" denilebilir. Özellikle *Albert Sorel*'in dersleri onun düşüncesinde önemli etki yarattı.¹⁷⁵ *Albert Sorel*'in tarih felsefesi esas olarak Fransa toprağı ile Fransız kültürü¹⁷⁶ arasında bir ilişki kuruyordu. Tarihsel bir kıdem anlayışına dayanan bu tez, *Yahya Kemal*'in düşüncesini kimlik ve gelenek arasındaki ilişkileri sorgulamaya götürür. Burada kimlik sorunlarının en önemli müsebbibi olarak modernleşme görülür. Batıcılar ve gelenekçiler arasında sorulan tipik "Biz neyiz?" sorusuna karşı *Yahya Kemal* bir senteze ulaşmaya çalışır.¹⁷⁷ Ama onun sentezi *Ziya Gökalp*'teki gibi bir medeniyet-kültür ayırımına dayanmamaktadır. Coğrafya ile tarih arasında kurulan ilişki bu anlamda yenidir. Bunun sonucu olarak geleneği modern bir tarzda işlemeyi anlar.¹⁷⁸ Geleneğin ne olduğuna dair sorusunu modernist bir tarzda cevaplar ama bu sorunun kendisi muhafazakârcadır, özgüllüğü dillendirir. Bu özgüllük, kendini sürekli bir değişme içinde değişmeyenin korunması anlamına geliyordu.¹⁷⁹ Süreklilik içinde değişmeyi ise o *imtidad* olarak adlandırıyordu.

¹⁷⁵ Ayvazoğlu, Beşir, "Yahya Kemal", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, Cilt:5*, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.417

¹⁷⁶ Michelet'e ait olduğu varsayılan söz: "Fransız toprağı on asırda Fransız milletini yarattı."

¹⁷⁷ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001.s.25

¹⁷⁸ Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s.87

¹⁷⁹ Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal (Eve Dönen Adam)*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1995, s.102

Yahya Kemal'in düşüncesinin iki önemli kavramsal yapıtaşı olan *sentez ve devamlılık* birbirini tamamlayan niteliktedir. *İmtidad*, kavramsal olarak *Henri Bergson*'un kavramı olan *duree*'ye benzer. Zaten daha sonra *Tanpınar* üzerinde de etkili olacak *Bergson*'un bu kavramsallaştırmasına göre *duree* geçmişin devamlı gelişmesi olarak tarif edilebilir.¹⁸⁰ Geçmiş bu anlamda “devamlı bir değişme ve kesintisiz bir oluştur.”¹⁸¹ İşte *Yahya Kemal*'in *imtidad* fikri de bu *duree* 'ye benzemektedir. Onun bu kavramı öne sürmesinin nedeni ise bir Doğu Rönesansı fikri olmuştur. *Dergah* dergisinde öne sürülen bu fikir ile aslında modernliğin getirdiklerine karşı muhafazakâr bir tepki söz konusudur. Bir yenilgi ortamında Doğu Rönesansı fikri, modernizmin galibiyeti karşısında yeni bir fikir hareketi başlatmak amacı güder. Bunun yolu ise *imtidad*dır. Doğu Rönesansı fikri ya da *imtidad*, geçmişini korumak için sürekli yenileşmeyi önerir.¹⁸² Bu yenileşme ise tarihe dönerek oluşur. Doğu düşüncesi, onun gözünde eski olan şeylerden değil, aksine o eski dönemdeki hayat atılımının ifadesiydi. *Eskiden* işte bu atılımı almak gerekir.

Yahya Kemal'in bu iki kavramla kurduğu düşüncesi onun milli tarih ve kimliğe ayrı bir önem vermesine neden olmuştur. Kültürel bir muhafazakâr olmasına rağmen *Yahya Kemal*'in düşüncesinde siyasi konular da girer. Siyasi konularda *Yahya Kemal*'in yazdıkları kadar suskunluklarını da değerlendirmek gerekir. Özellikle yeni rejimin inkılaplarına karşı hiçbir yerde düşüncesini belirtmemiştir.

Yahya Kemal yeni rejimin laik politikalarına karşı muhalefet etmemiş, ama onu kabullenmemiştir de. Müslümanlığı Türk kimliğinin vazgeçilmez bir parçası saymıştır. Onun “Ezansız Semtler” yazısı bu konudaki en önemli belgedir. Batılılaşmanın somut görünümü sayılabilecek Kadıköy ya da Moda gibi semtlerde cami sayısının azlığından yakınırsa bunun dinin akidesi ile değil, daha çok Türk kimliğinin kendisi ile ilgisi olduğunu düşünür. Cami seslerinin yokluğu, Türk kimliğinin eksikliğine yol açar.¹⁸³

Yahya Kemal, üniversitede verdiği dersler ve dergi çevresindeki etkisi ile ayrıca öğrenciler yetiştirmiştir. *Ekrem Hakkı Ayverdi*, *Nihad Sami Banarlı* ve *Tanpınar* bu öğrencileri arasındadır. *Yahya Kemal*'in sadık bir izleyicisi olan *Tanpınar* ona olan şükran borcunu bir biyografi ile ifade etmeye çalışmıştır.

¹⁸⁰ Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal*, s.102

¹⁸¹ Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal* s.102

¹⁸² Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal* s.104

B. Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç ve Diğerleri

Türk muhafazakâr düşüncesi ilk olarak erken cumhuriyet döneminde felsefi ve siyasi bir dil olarak berraklaşma şansını bulmuştur. Çünkü bu dönem modernist politikaların devlet eliyle uygulamaya dönüştüğü yıllardır.¹⁸⁴ Muhafazakâr temalar bu dönemde devlet tarafından olabildiğince eleştirilmiş, modernist politikalara karşı çıkan herkes yeni düzene karşı olmak tehlikesiyle karşılaşmıştır.¹⁸⁵ Bunun için de *şuurlu muhafazakârlık*¹⁸⁶ olarak da adlandırılan *cumhuriyetçi muhafazakârlık*,¹⁸⁷ Kemalist modernizm anlayışına karşı alternatif bir modernizm anlayışını öne sürmüştür. Cumhuriyetçi muhafazakârlar Kemalist modernliğin Batıcılığına tepki duymuşlardır.¹⁸⁸

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin yerleşmesini sağlayan akım olmuştur. Bu akımın güçlenmesinin önemli nedenlerinden biri de temsilcilerinin aynı zamanda Türk düşünce dünyasının da etkili isimleri olmalarıdır. Gerçekten *Hilmi Ziya Ülken, Mustafa Şekip Tunç, Peyami Sefa, İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Ahmet Ağaoğlu*, aynı zamanda Türk düşünce tarihi için de önemli isimlerdir ve bunların üretimleri, sonradan da Cumhuriyet dönemi Türk düşünce dünyasının oluşmasında önemli olmuştur.

Ancak bu sayılan isimler farklı alanlarda üretim yapmışlar, farklı felsefe anlayışlarını savunmuşlardır. *Baltacıoğlu*’nun “ananeci” ve “kültürcü”, *Safa*’nın “muhafazakâr”, *Ağaoğlu*’nun “Türkçü” ve “liberal”, *Ülken*’in “ahlakçı” ve *Tunç*’un ise *Bergsoncu* felsefi anlayışlarının çakışma noktası, muhafazakâr düşüncenin kavramsal matrisini oluşturmuştur.¹⁸⁹

¹⁸³ Orakçı, Cengizhan, (Der.), *Yahya Kemal Beyatlı*. Alternatif Yayınları, Ankara, 2003, s.143

¹⁸⁴ İrem, Nazım, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74, 1997, s.52

¹⁸⁵ Özellikle Recep Peker’in durumu ve onun yazdığı *İnkılap Tarihi* kitabındaki muhafazakârlık yorumu önemlidir.

¹⁸⁶ İrem, Nazım, s.53

¹⁸⁷ Kavramın tartışması için bkz: İrem, Nazım, “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt:5. (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003. Ayrıca İrem’in kendisi bu kavramı oldukça farklı sıfatlarla kullanmış ve ilk makalelerindeki *gelenekçi muhafazakâr* kavramsallaştırmasını daha sonra terk etmiştir.

¹⁸⁸ İrem, Nazım, “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık”, s.46

¹⁸⁹ İrem, Nazım, “Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı ve Bergson”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, 1998, s.141

Muhafazakâr düşüncenin bu yerli temsilcileri, aynı zamanda siyasi merkez ile de yakın bir ilişki içine girmişlerdir. Yeni rejim, bu aydınları yeni kurulan üniversitelerde çalıştırmış ve onlardan yararlanmıştı. Ancak yine de bu aydın grubu ile yeni rejimin seçkinleri arasında bir çatışma olagelmıştır. Çatışma eksenini “devleti, ulusu ve şahsiyeti oluşturan unsurların neler olduğu ve eğer devrim yeni bir toplum yaratacaksa, yeni toplumu oluşturacak parçalarının neler olacağı”¹⁹⁰ gibi sorular çerçevesinde geliştirmiştir. Bu soruların önemi, cumhuriyetçi seçkinler ile siyasi veya kültürel bir çatışma içine girmek istemeyen cumhuriyetçi muhafazakâr anlayışın, yeni toplumun devrimci gelişmeleri ve talepleri karşısında aynı zamanda kendi muhafaza taleplerini dillendirmesi ve Kemalist tahayyüle bu bağlamda katkıda bulunmasını sağlayacak kuramsal çerçeveyi sağlamasıdır.¹⁹¹

Türk cumhuriyetçi muhafazakârlılığı, 1930’lu yılların politik iklimi içinde doğmuştur. 1930’lu yılların siyasi yapısı tek partili olduğundan ve bunun dışında başka bir siyasi yapının varlığına izin verilmediğinden dolayı cumhuriyetçi muhafazakârlar dergiciliğe yönelmişlerdir.¹⁹² Özellikle *Safa* ve *Baltacıoğlu* bu dergicilik faaliyetinde başı çekmişlerdir. Bütün bu süreç içinde cumhuriyetçi muhafazakârlar devletten destek görmüşlerdir.

Yeni rejim ile çatışma noktalarından çok ortaklık noktalarını arayan cumhuriyetçi muhafazakârlar, Kemalist cumhuriyetin geleneksel din ile arasına koyduğu mesafeyi benimsemiştir. Din, sadece folklorün bir parçası olmuştur. Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların esas eleştirileri, yeni modernlik anlayışının temel felsefesi olan pozitivism üzerinden yürümektedir. Pozitivizme karşı bu felsefenin toplumsal sonuçlarının eleştirisini yazmaktadırlar.¹⁹³ Buna göre özellikle *Tunç*’ta ifadesini bulan muhafazakâr tez, hayatın buhranlarının nedenlerini bu modernlik anlayışında bulmaktadır.¹⁹⁴ Akıl ve ruh karşıtlığına önem veren cumhuriyetçi muhafazakârlar, bu karşıtlıktan hareketle farklı bir modernizm anlayışını savunmuştur.¹⁹⁵

¹⁹⁰ İrem, Nazım. “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s.60

¹⁹¹ İrem, Nazım. “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s.66

¹⁹² İrem, Nazım. “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s.61

¹⁹³ İrem, Nazım. “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s. 66

¹⁹⁴ İrem, Nazım. “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s.67

¹⁹⁵ İrem, Nazım. “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s. 67

Bu modernizm anlayışı aynı zamanda farklı bir *Batı* tahayyülüne sahiptir. Batının tek olmadığından hareketle orada akılcılığı eleştiren *Bergson*'u ve felsefesini öne çıkarmaya ve bu felsefenin kavramlarını kullanmaya çalışmışlardır. Örneğin *Peyami Safa*, Kurtuluş Savaşı'nı *Bergson*'un kullandığı anlamda bir *hayat hamlesi* olarak nitelemiştir.¹⁹⁶

Cumhuriyetçi muhafazakârların korumaya yönelik ilgileri bu düşünce akımını değişim karşıtı bir pozisyona sürmemektedir. Cumhuriyetçi muhafazakârlar için sorun değişimin kendisi değil onun niteliğidir. Kaldı ki esas olan “değişme güçlerini takviye etmekten ziyade dil, din ve folklor gibi milli geleneği oluşturan ve taşıyan tarihsel yapıların çöküşlerinin önlenmesi” dir.¹⁹⁷

Bu çerçevede tarihe özel bir önem atfetmekle beraber cumhuriyetçi muhafazakârlar *Herder*'in tarih anlayışına yakın bir tarih anlayışını benimsemişlerdir.¹⁹⁸ Buna göre milletler özgün birer kültürel varlıklardır ve milletleri anlamak ve tanımak için tarihe yönelmek gerekir. *Baltacıoğlu* bu konuda ulusun toplumsal bir evrimin sonucu olduğunu belirtir.¹⁹⁹

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın maneviyata önem veren ve pozitivist modernlik karşıtı görüşleri, bir yanıyla o dönemde oldukça önemli bir başka kuramcının, *Ziya Gökalp*'in cemiyetçi düşüncesinin²⁰⁰ Kemalist seçkinler arasında bulunduğu yankıya karşı tereddütlerini de ifade etmektedir. Buna karşı köklü eleştiriler getiren *Hilmi Ziya Ülken*'e göre bireyi yoksayan anlayış İslam fıkıh anlayışının sekülerleşmiş bir halidir.²⁰¹ Bu düşünce, *şahsiyetçilik*'in önemli bir kavram olmasına neden olur.

Şahsiyetçilik, cumhuriyetçi muhafazakârların baskın modernizm anlayışının olumlu bir yorumunu yapmalarına neden olur. Baskın modernizm anlayışı, örgütleyici siyaset anlayışını savunmaktadır ve buna karşı toplumun yararçı güçlerini öne alan bir siyaset

¹⁹⁶ İrem, Nazım, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s. 68

¹⁹⁷ İrem, Nazım, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s. 69

¹⁹⁸ Herder'in tarih anlayışı için bkz. Gökberk, Macit, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1998

¹⁹⁹ İsmail Hakkı Baltacıoğlu'ndan aktaran İrem, Nazım, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s.69

²⁰⁰ Ziya Gökalp'in düşüncesi için bkz. Parla Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İletişim Yayınları, İstanbul, 1998

anlayışının öne çıkarılması için şahsiyetçi bir görüş öne sürülmektedir. Ancak bu *şahsiyetçilik* Batı liberalizminin rasyonel insan ilkesinden oldukça uzaktır. Cumhuriyetçi muhafazakârlar Batı liberalizminin soyut ve evrensel insanına karşı somut ve tarihsel bir insanın şahsiyetine yönelirler.²⁰²

Cumhuriyetçi muhafazakârların en önemli isimlerinden olan *Mustafa Şekip Tunç*, “Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika” adlı makalesinde sosyal olayların örf, adet ve geleneklerin “tetkik haddesinden” geçirilmesiyle elde edilen görelî ve reel bilgisinin doktrin yoluyla elde edilen “sarsak” ve “cılız” bilgiden daha önemli olacağını bildirir. *Tunç*, mutlak eşitliğin toplumun bünyesine ters düşeceğini ve uymayacağını öne sürer.²⁰³ Bu anlamda tipik bir muhafazakâr düşünür gibi davranır. Temel tezi politikanın toplumsal yaşamı iyi inceleyip onun gereklerine göre hareket etmesini sağlamaktır.²⁰⁴

Ancak *Tunç*, değişime karşı değildir. Sosyal hayatın tarihinin toplumların sürekli bir evrim ile geliştiğini öne sürer.²⁰⁵ Ona göre bu evrim, *şuurlu bir muhafazakârlıkla* desteklenmelidir. Yoksa cahil kalmış toplumlarda ilerici hareketlere karşı kör ve korkunç bir engel olabilirler.²⁰⁶ 31 Mart ve *Patrona Halil* isyanlarını bunlara birer örnek olarak gösterir.

Toplumsal değişim ve ilerleme, muhafazakâr düşüncenin en önemli temaları olmuştur. *Tunç*, bu konuda siyasi partileri incelerken yaptığı ayırım ile görüşlerini belirtmiştir. *Tunç*’a göre liberaller aşırı ilerleme eğilimli idiler ve onların karşısında *şuurlu bir muhafazakârlık* çıkması doğaldı.²⁰⁷ *Mazinin hale* oranla daha zengin oluşu da *şuurlu bir muhafazakârlığın* gerekleri arasında sayılabilir. Çünkü mazi, bütün bir tarihtir. Medeniyet değiştirme arzusuyla o mazi ihmal edilmeye gelmez. İhmal köksüzlüğe götürür.²⁰⁸

²⁰¹ Aktaran İrem, Nazım, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s.71

²⁰² İrem, Nazım, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, s. 73

²⁰³ Tunç, Mustafa Şekip, “Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika”, *Türk Düşüncesi*, Cilt:1, Sayı:1, 1 Aralık 1953, s. 12

²⁰⁴ Tunç, Mustafa Şekip, “Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika”, s.11-12

²⁰⁵ Tunç, Mustafa Şekip, “Muhafazakârlık ve Liberallik”, *Türk Düşüncesi*, Cilt:1, Sayı:2, 1 Ocak 1954, s. 91

²⁰⁶ Tunç, Mustafa Şekip, “Muhafazakârlık ve Liberallik”, s. 91

²⁰⁷ Tunç, Mustafa Şekip, “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, *Türk Yurdu*, Sayı:258, Temmuz 1956, s.1

²⁰⁸ Tunç, Mustafa Şekip, “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, s.3

Mustafa Şekip Tunç'un değişime karşı önerdiği *şuurlu muhafazakârlık* kavramı, 1950'li yıllardan sonra kullanılmaya başlanmıştır. Burada özellikle ülkedeki siyasi gelişmelerin de payı olmuştur. Çok partili hayata geçiş sonucu *Tunç*, hem muhafazakârlık kavramını kullanmış, hem de onu savunmuştur.

Mustafa Şekip dışında cumhuriyetçi muhafazakârlar arasında bir başka felsefeci ise *Hilmi Ziya Ülken*'dir. Onun *Veraset ve Cemiyet* adlı kitabına yazdığı önsözde anlattığı cemiyetin içinde “gerek maddi gerek manevi olarak bizi kuşatan işler, fiiller hareketler, inançlar ve değerler sistemini anlıyoruz”²⁰⁹ diyerek aslında bir yönüyle *Edmund Burke*'ün toplum tanımını yeniden oluşturuyordu. Bu işler, fiiller ve hareketler toplumsal yapı içinde daha sonra miras olarak da geçiyordu. *Hilmi Ziya Ülken*'in bu görüşleri aslında *Mustafa Şekip Tunç*'un değişim anlayışı ile de benzeşiyordu.

Cumhuriyetçi muhafazakâr düşünüşün en önemli temsilcilerinden biri de romancılığı ile de ünlü olan *Peyami Safa* olmuştur. *Peyami Safa*, cumhuriyetçi muhafazakâr düşünüşün sadece teorik değil aynı zamanda pratik alanda da en önemli figürleri arasındadır. Gerçekten *Safa*'nın çıkardığı dergiler ve yürüttüğü polemikler, onu Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinin de önemli isimlerinden biri yapmıştır.

Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabında bütünlüklü bir Kemalizm savunusu yapar. Ancak bu savunu onun yenileşme ve değişim düşüncelerini de ortaya koyar. Denemeler halinde yazılan bu kitabında *Safa*, temel muhafazakâr düşünceyi yeniden üretir. Ona göre Kemalist Türkiye, soyut aklın ürünü ve karizmatik bir liderin basit bir fantastik politikası değildir. Tarihsel ve toplumsal bağlama oturmuştur.²¹⁰ Bu düşünce, muhafazakâr düşünüşün yeni kurulan bir rejimle de özdeşlik ilişkisini nasıl sağladığını göstermektedir. Tarihsel ve toplumsal bağlama oturduğu için yeni rejimin savunulması olanaklı hale gelir.

Peyami Safa, kitabında yazdığı denemelerde muhafazakâr düşünüşün yetkin örneklerini vermektedir. Bu denemelerinin konusu genel olarak Doğu-Batı arasındaki farklar,

²⁰⁹ Ülken, Hilmi Ziya, *Veraset ve Cemiyet*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1957, s. IX

Kemalizmin politikaları özelinde yeni Türk devletinin yapısı, değişim siyaseti ve bununla birlikte yenileşme hareketlerinin görünüşleri hakkındadır. Bütün bu denemelerinde *Safa*, yetkin bir muhafazakâr portre çizer. Örneğin devlet, sivil toplum ve din hakkındaki görüşleri muhafazakâr düşüncenin temalarına uygundur.²¹¹ Teokrasiye karşı çıkarken, politik iktidarın dinden uzak olmasını istemez. Bu alanlar arasında uyuma yer verir. Din onun için etik ya da kültürel bir güçtür.²¹²

Aslında *Safa*'nın *Türk İnkılabına Bakışlar* çalışması, bir müdahale olarak da okunabilir. Yeni bir devletin ve modernizm anlayışının kurulduğu bir ortamda bu inşa sürecine kendi ölçüsünce müdahalede bulunmak istemiştir.²¹³

Safa gibi *İsmail Hakkı Baltacıoğlu* da milliyetçilikle muhafazakârlık arasında kalmış gibi görünmektedir. *Baltacıoğlu*'nun yaklaşımı daha çok *Mustafa Şekip Tunç*'un yaklaşımına benzer. *Safa*'nın muhafazakâr kavramını kullanmaktan kaçınırken²¹⁴ *Tunç* ve *Baltacıoğlu* muhafazakâr kavramını kullanırlar. Hatta *Baltacıoğlu*, kendi düşünce sistemini *ananecilik* olarak tanımlar.

Daha çok bir pedagog olarak bilinen *Baltacıoğlu*, *Batiya Doğru ve Türke Doğru* eserlerinde hem Türkiye'nin değişimini inceler hem de an'aneçiliğini ortaya koyar. *Baltacıoğlu*, muhafazakâr terimini kullandığı halde kendisini bir muhafazakâr olarak tanımlamaz. Ancak bu, *Baltacıoğlu*'nun muhafazakâr tanımından kaynaklanmaktadır. O, muhafazakârlığı "değişme zorunda kalmış olan ölü örfelere bağlılık"²¹⁵ olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, muhafazakârlığın popüler kavrayışını kabul ettiğini göstermektedir.

²¹⁰ Ögün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74, Güz 1997, s.139. Ayrıca bkz. *Safa*, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1938, s. 232-236

²¹¹ Ögün, Süleyman Seyfi, s.134

²¹² Ögün, Süleyman Seyfi, s.134

²¹³ Yıldırım, Sinan, "Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa Üzerine" *Journal of Historical Studies*, Sayı:1.2003, <http://www.ata.boun.edu.tr/grad/0issuduz/muhafaza.pdf> (İnd. Tar. 09.09.2003), s.2

²¹⁴ Yıldırım, Sinan, s.3

²¹⁵ *Baltacıoğlu*, İsmayıl Hakkı, *Türke Doğru*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1994, s.37

Buna karşın *Baltacıoğlu*'nun gelenek, ulus ve değişim üzerine öne sürdüğü savlar, muhafazakâr düşünce içinde değerlendirilebilir. “Türk Nedir?” diye sorar ve “Türk, kültüründe değişmeyen bir cevher, yani bir gelenektir.”²¹⁶ diye cevaplar. Milleti de bir temel, soy, karakter ve geçmiş fikri olarak düşünen *Baltacıoğlu*'na göre²¹⁷ “bir millet politik sebeplerle gelenek düşmanı kesilebilir. Fakat o millet ve devlet pratikte kendi egemenliği altında olan milletin geleneklerini yıkıyor da onların yerine kendi dil ve vicdan geleneklerini koyuyorsa o millet kurnaz bir emperyalistten başka bir şey değildir.”²¹⁸ *Baltacıoğlu* ulusu gelenek içinde değerlendirir ve geleneği “değişemeyen, değişmeyen ve değişmediği, değişmediği için bugünü düne bağlayan ve yine bugünü geleceğe bağlayacak olan bağlardır”²¹⁹ diye tanımlar. *Baltacıoğlu*'nun amacı esas olarak Türk milli kimliğini oluşturmaktır. Bu çerçevede dini de milli kimliğin öğeleri arasında sayar. Ona göre diğer öğeler dil ve sanattır. Bu üç öge, toplum yeniden oluşturulup şekillendirilirken ekonomik sosyal ve teknik içerikli kurumların oluşturulmasında çerçeve işlevi görürler.²²⁰

Değişmeye ise *Baltacıoğlu*, *Ziya Gökalp*'in kavramları ile bakar. Muhafazakâr düşüncede sık görülen maddi medeniyet-manevi kültür ayrımı *Baltacıoğlu*'nda da yoğundur. Ona göre Batı medeniyetinden “ilim, fen, metot, makine, sözün kısası teknik”²²¹ alınmalıdır. Çünkü bunlar milletlerarasıdır. Bunların millisi olmaz. “*Batiya Doğru* parolasının doğru anlamı *Batı tekniğine doğrudur.*”²²² Bu anlamda medeniyet ile gelenek arasında bir sentez yapılmalıdır.²²³ Bu sentez geçmiş ve gelecek arasında, medeniyet ve kültür arasında yapılmalıdır

Baltacıoğlu gibi bir başka cumhuriyetçi muhafazakâr isim ise *Ahmet Ağaoğlu*'dur. *Ağaoğlu*, Türkiye'de aynı zamanda liberalizmin de kurucuları arasında yer alır. 20. yüzyılın başında Rusya'dan Türkiye'ye göç eder. Kurtuluş Savaşı'nda ve ardından yeni devlette önemli görevlerde bulunan *Ağaoğlu*, *Serbest Cumhuriyet Fırkası* deneyiminden sonra muhalif

²¹⁶ *Baltacıoğlu*, İsmayıl Hakkı, s.20

²¹⁷ *Baltacıoğlu*, İsmayıl Hakkı, s.369

²¹⁸ *Baltacıoğlu*, İsmayıl Hakkı, s.370-371

²¹⁹ *Baltacıoğlu*, İsmayıl Hakkı, s.370

²²⁰ Kaçmazoğlu, Bayram, “Bir Halk Adamı Olarak Aydınım Portresi: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu”, *Doğu Batı*, Sayı: 16, 2001, s.207

²²¹ *Baltacıoğlu*, İsmayıl Hakkı, s.27

²²² *Baltacıoğlu* İsmail Hakkı, *Batiya Doğru*, Yeni Adam, İstanbul, 1945, s.15

²²³ Göral, Vural, “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu”, *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt:5, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.609-610

bir düşündür olur. 1939'da iktidardan dışlanmış bir durumda ölür.²²⁴ *Ağaoğlu*'nun düşüncesi, farklı yorumlamalara neden olmaktadır.²²⁵ Ancak *Coşar*'ın da belirttiği gibi onun muhafazakârlığı iktisadi düşüncelerinden çok tarih görüşünde yatar.²²⁶

Ağaoğlu'na göre üç medeniyetin varlığından söz edilebilir. Bu medeniyetler, Budha-Brahma, İslam ve Batı medeniyetleridir. Bunlardan Buda ve İslam medeniyetleri, Batı medeniyeti karşısında mağlub olmuşlardır.²²⁷ *Ziya Gökalp*'in medeniyet- kültür ayrımını da reddeden *Ağaoğlu*, bir medeniyetin bütünüyle alınması gerektiğini, bunun için de Batı medeniyetinin de bütünüyle alınması gerektiğini belirtir.²²⁸

Ağaoğlu'nun bu yaklaşımı modernisttir. Ancak Nazım İrem'in muhafazakâr modernliği açıklarken belirttiği teorik duruşun *Ağaoğlu*'nun yaklaşımında önemli olduğu açıktır:

“Muhafazakârlık, modernleşme sürecinde statü ve güç kaybeden grupların doğal savunmacı reflekslerin veya yükselen grupların çözülen değerlere bağlılıklarının felsefi-siyasi dili olarak tanımlanınca, modernleşme sürecinde ve ulus-devletin kurulma anında güç ve statü kazanan gruplar arasında yükselen ve modernizmin siyasi,ekonomik ve kültürel yapılarını kökleştirmeyi amaçlayan yeni muhafaza taleplerinin felsefi-siyasi usulalarını kavrayacak analitik araçlardan mahrum kalmaktadır. Modernizmin kendi düzen anlayışını derinleştirmek için yarattığı muhafaza taleplerinin felsefi-siyasi içeriği, Batı muhafazakârlığının tarihsel deneyimi içinden soyutlanan ideal tipler içinde anlaşılabilir.”²²⁹

Bu duruş, yeni rejimin muhafaza taleplerini içermektedir. Modernist politikaların yeni rejimin kendini tahkim etmesinin bir aracı olduğunu gören *Ağaoğlu* için bu durum, aslında Türk ulusunun özgünlüğünün ve şahsiyetini korumanın da bir yoludur. Milli şahsiyet, hareketsizlikle ölür. Onun için bu şahsiyetin korunması ancak değişmekle mümkündür.²³⁰ Bu değişen ama hep aynı da kalan özün varlığı, *Ağaoğlu*'nun muhafazakâr tarih görüşünü anlatır.

C. Liberal Muhafazakârlık: Ali Fuad Başgil

²²⁴ Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.408-409

²²⁵ Bu yorumlar için bkz. Coşar, Simten, “Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74, Güz 1997, s. 156

²²⁶ Coşar, Simten, s.163

²²⁷ Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1972, s.8-9

²²⁸ Ağaoğlu, Ahmet, s.11

²²⁹ İrem, Nazım, “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi –Muhafazakârlığının Kökenleri”, s.91

²³⁰ Ağaoğlu, Ahmet, s.17

Ali Fuad Başgil, *Ahmet Ağaoğlu* gibi liberalliği ile muhafazakârlığı birlikte değerlendirilmesi gereken önemli bir şahsiyettir. İlk dönemlerinde Atatürk dönemi tek parti politikalarını benimsemiş, sonradan giderek muhafazakâr düşüncenin önemli bir siması haline gelmiştir.

1893 yılında Samsun'da doğan *Ali Fuad Başgil*, 1928 yılında Grenoble Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan sonra 1930 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne doçent olarak girmiştir. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne giren *Başgil*, 1960 yılına kadar burada kalmıştır. 1960 müdahalesinden sonra yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde *Cemal Gürsel* karşısında aday olmuş, ancak daha sonra baskılar karşısında bu adaylıktan ve senatörlükten istifa etmiştir. 1965 seçimlerinde Adalet Partisi'nden İstanbul milletvekili seçilmiş, 1967 yılında ölmüştür.²³¹

Ali, Fuad Başgil, siyasete ve siyasetçilere genel olarak hep mesafeli durmaya çalışmıştır. Bu ise *Tanıl Bora*'nın belirttiği muhafazakâr bir tavidir. Demokrasinin bir bilgeler yönetimi olduğu dönemi hayal eder.²³² *Başgil* liberal bir muhafazakâr olarak üç konu üzerinde durmuştur. Bu konular da Türk muhafazakâr düşüncesinin en önemli konu başlıkları sayılabilir. Din ve laiklik, özgürlükler ve devlet, gelenek.

Başgil özgürlükler ve devlet hakkında Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye arasında bir gelenek ya da daha doğrusu bir geçiş koyar. Ona göre, otoriter ve tahakkümcü yapı Türkiye'ye Osmanlı'dan miras kalmıştır. Bu düşüncesine liberalliğin egemen olduğu bir anı temsil eder. Gerçekten Türk muhafazakâr düşüncesi genel olarak siyasi değil ama kültürel anlamda Osmanlı imparatorluğu ile Türkiye arasında geçişi olumlu anlamda kurar. *Başgil*'in bu yaklaşımı diğer muhafazakâr düşünürlerden ayrılmaktadır. Ali Fuad Başgil, devletin özgürlükler karşısındaki yaklaşımını tipik bir anayasacı yaklaşımla ele alır. Yazdığı iki kitap²³³ onun toplumsal sorunlar hakkında düşüncelerini hukuk yoluyla ifade ettiği kitaplardır. *Başgil* tıpkı *Ahmet Ağaoğlu* gibi "hak ve hürriyetlerin savunulmasına büyük önem verir."²³⁴ Bu savunma daha çok toplumun temel değerlerinin ya da daha doğrusu geleneğinin

²³¹ Önder, Tuncay, "Ali Fuad Başgil", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.291

²³² Bora, Tanıl, s. 93. Ayrıca bkz. Önder Tuncay, s. 294

²³³ Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1960 ve Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1961

bozulmasına karşı, toplumun bu değerlerini savunma amacını güder. Toplum hak ve hürriyetleri ile kendi değerlerini savunacak ve ona sahip çıkacaktır.

Başgil'in demokrasi tasavvuru da seçkincidir. Ona göre demokrasi “yalnız sulh rejimi değil, hem de sabır ve itidal ile işleri ehillerine bırakma rejimidir. Kanun koymak ve Devleti idare etmek, halkın değil, halk içinden, halkın beğendiği ve itimat ettiği seçkinlerin işidir.”²³⁵ Halkın bu “fazilet ve feragat sahibi temiz insanları” bulmak vazifesi vardır.²³⁶ Bu insanlar bulunamazsa demokrasi de bir barut fiçısına döner. *Başgil*'e göre sorun aslında demokrasinin “nazariyatı” ile “fiiliyatı” arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Seçimlerin yapılmasıyla hem gelenlerin ehliyetli hem de bu seçimi yapanların ehliyet sahibi olduğunun varsayımı ile demokrasinin tezadı doğar. Çünkü bu iki varsayımın geçerliliği sorgulanır mahiyettedir. Fiiliyatta durum böyle değildir. Seçmenler çoğu zaman kendilerini seçecek seçkinler hakkında bilgi almaktan yoksundurlar. Bu da ister istemez bir şef sistemine yol açar.²³⁷ Bunu önlemenin yolunu ise *Başgil*, çift meclis siteminde görür. Zaten daha sonra da 1965 seçimlerinde de kontenjan senatörü olacaktır.

Bu aynı zamanda *Başgil*'in tanımlaması ile “nizamlı demokrasiler”in kabul ettiği bir yapıdır. Çift meclisli yapı hem halkın duygularına tercüman olur hem de birinci meclisin aldığı sorunlu kararlar üzerinde bir fren görevi görür. İkinci meclis ayrıca seçim ve görev usulünün değişikliği ile devletin acemi ellere düşmesini engeller.²³⁸ Bu durum aslında *Başgil*'in sadece seçilenlerin değil aslında seçenlerin de ehliyetli olduğu bir demokrasi tasavvurunu işaret eder.

Başgil, din ve laiklik konusunda da gelenekçi yaklaşımını sürdürür. Gerçekten ona göre, din de geleneğin bir unsurudur. *Başgil* dini, bir akide olarak değil bir gelenek olarak değerlendirir. Din ancak temiz bir toplum nizamının emniyetidir. Bu anlamda din sosyal bir kurumdur. Bu ise buna dair özgürlükleri tartışma konusu haline getirmektedir.²³⁹ *Başgil*'in buradaki yaklaşımı ise kamusal hayat-özel hayat ikilemi üzerinde durur. Ona göre din özgürlüklerinden olan inanma ve ibadet, özel alanı ilgilendirdiğinden kamusal sorun olarak

²³⁴ Bora, Taml, s.93

²³⁵ Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, s.120

²³⁶ Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri* s.126

²³⁷ Önder, Tuncay, s.296

²³⁸ Önder, Tuncay, s.297

²³⁹ Önder, Tuncay, s.299

tek tedris (eğitim) hakkı kalır. Din eğitimi ile ilgili yapıtların yayınlanmasının sınırları olmalı ama bu kısıtlamalar diğer yayınlara uygulanan sınırlardan farklı olmamalıdır.

Laiklik tam da bu noktada devreye girmektedir. *Başgil*'e göre laiklik, genel olarak hem dini hem de siyasi taassuptan korunmanın yoludur.²⁴⁰ Ama *Başgil*'in buradaki yaklaşımı, resmi laiklik yorumunun belirlediği *din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması* tanımına yaklaşıp. Ona göre din ve devlet birbirinden özerk olmalıdır. Garp memleketlerindeki sisteme karşı olarak Türkiye'de bu özerklik sağlanamamıştır. Onun yerine devlete bağlı bir din gelişmiştir.²⁴¹

Oysa *Başgil*'e göre garp medeniyetine benzer bir laikliğin gelişmesi için atılması gereken ilk adım Diyanet İşleri Başkanlığı'nı devletten bağımsızlaşp özerk bir kurum haline gelmesidir. Burada daha çok iki meclis sitemini de örnek aldığı Anglo Sakson örneği vardır. Söz konusu olan dinin sosyal bir kurum olarak ele alınıp toplumsal düzenin muhafazasının sağlanmasıdır.

Batılılaşma ve geleneğin işlevi konusu ise muhafazakâr düşüncenin diğer örneklerinde olduğu gibi *Başgil*'in de en önemli konularından biridir. *Başgil* bu konuyu da daha çok toplumsal düzenin muhafazası açısından ele alır. Garp medeniyetinin bütünlüğünden söz eder ancak burada *Ziya Gökalp*'in ayırımından etkilenerek yine gerekli olanlar-olmayanlar tartışmasına girer. Ona göre bu bütünlüğün ayırımını yapmalı ve sanat, ilim, fen gibi cevherleri almalı, buna karşı curuflar alınmamalıdır. Bununla kalmaz *Başgil*, Türk muhafazakârlılığının en yaygın ülke örneği olan Japonya örneğini verir. Onların Garplılışıırken geleneklerinden kopmadıklarını, bin yıl önceki Japonlarla şimdiki Japonların aynı olduklarını ileri sürer.²⁴² Bu modernlik anlayışı *Başgil*'in düşüncesinde belirleyici olacaktır. Ona göre Japon milli hisleri, milli tarihi, kanaatleri ve manevi kıymetleri ile Garbın ancak curufu çatışmaktadır, cevheri değil.

Ali Fuad Başgil'in modernizmle ilişkisi bir karşıtlık ilişkisi değildir. O, modernizmi her şeyden önce bir nizam kurucu olarak değerlendirir ve onun içinden onda yararlı olan ve yararlı olmayan ayırımını yapar. Burada da *Başgil*'in maneviyatçılığı devreye girer. *Başgil*'in

²⁴⁰ Önder, Tuncay, s.299

²⁴¹ Önder, Tuncay, s.300

²⁴² Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, s.107

ahlaki bir düzen yaratma isteği kendisini maneviyatçılığında gösterir. Liberalliğe ve diğer sorunlara hep ahlaki pencereden bakar.²⁴³ Muhafaza sorununu hep ahlaki temelde sürdürür.

Cumhuriyet dönemi muhafazakâr Türk düşüncesi, yukarda da belirtildiği gibi yeni rejime muhalefetini hep kültürel düzeyde sürdürmüş ve onun meşru kabul etmiştir. Bununla birlikte yeni rejimi etkilemeye de çalışmış ancak bunda başarılı olmamıştır.

²⁴³ Önder, Tuncay,s.301, ayrıca Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, s.173

Üçüncü Bölüm

Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakâr Düşünce

I. *Ahmet Hamdi Tanpınar*'ın Hayatı

Ahmet Hamdi Tanpınar, bir devlet memurunun oğludur. Düşüncesinde önemli bir yer tutan İstanbul'da doğmuştur. 20. yüzyılın başında, 23 Haziran 1901'de doğan *Tanpınar*, 14 yaşına kadar babasının görevi nedeniyle Ergani, Sinop, Siirt ve Kerkük'te bulunmuştur. Bu yıllarda annesini kaybeden *Tanpınar*, 1916 yılında Antalya'ya gelmiştir.²⁴⁴

1918 yılında lise öğrenimini tamamlayan *Ahmet Hamdi Tanpınar*, tekrar İstanbul'a gelip Baytar Mektebi'ne kaydolur. *Tanpınar* burada bir yıl geçirdikten sonra daha sonra düşüncesinin oluşumunda önemli bir yer edinecek olan ve muhafazakârlığından etkilendiği *Yahya Kemal*'in Edebiyat Fakültesi'nde olduğunu öğrendikten sonra Edebiyat Fakültesine kaydolur. *Yahya Kemal* Edebiyat Fakültesinde Garb Edebiyatı hocasıdır. Ancak buna rağmen *Tanpınar*'ın düşüncesinde yine önemli bir yeri olan eski edebiyata da ilgisini çeken yine *Beyathı* olmuştur. 1921 yılında çıkmaya başlayan *Dergah* dergisinde ilk şiirleri basılır. 1923 yılında Fakülteden *Şeyhi* üzerine yazdığı bir tez ile mezun olur.

Mezun olduktan sonra farklı şehirlerde bir takım görevlerde bulunduktan sonra 1934 yılında edebiyat Fakültesinde görevlendirilir. 1937 yılında önsözünü yazdığı ve hazırladığı *Tevfik Fikret Antolojisi* basılır. 1939 yılında zamanın Maarif Vekili *Hasan Ali Yücel* tarafından Türk Edebiyatı tarihini yazmakla görevlendirilmiştir. 1942-1946 yılları arasında önce ara seçimlerde sonra da 1943 seçimlerinde Maraş milletvekili oldu. Bu dönemde Fakültedeki görevini bıraktı. Milletvekili olduğu dönemde paradoksal biçimde edebiyatla daha fazla ilgilenmeye başlar. Bu dönemde önemli romanı *Mahur Beste* ve hikaye kitabı *Abdullah Efendi'nin Rüyaları* basılır.

²⁴⁴ *Tanpınar*'ın bir biyografisi yazılmamıştır. Bu konuda şimdi klasikleşmiş bazı çalışmalar bulunsa da kapsamlı bir çalışma ne yazık ki mevcut değildir. Burada Akün, Ömer Faruk, "Ahmet Hamdi Tanpınar", *Bir Gül Bu Karanlıklarda Tanpınar Üzerine Yazılar* içinde, (Haz.) Uçman Abdullah ve İnci Handan, Kitabevi, İstanbul, 2002 ve Alptekin Turan, *Ahmet Hamdi Tanpınar Bir Kültür Bir İnsan.*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001'den yararlanılmıştır. Bu konuda en iyi kaynakları "Antalyalı Genç Kıza Mektup" ve "Kerkük Hatıraları" ile yine *Tanpınar* vermiştir. Son iki metin için bkz: Kaplan Mehmet, *Tanpınar*'ın Şiir Dünyası, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1963, s. 167-179

1946 yılında yeniden aday gösterilmez. Bununla birlikte Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde müfettiş olur. 1949 yılında ise tekrar Edebiyat Fakültesindeki işine geri döner. *Tanpınar*, bu dönem içinde daha 1944 yılında bastığı *Mahur Beste*'den başka iki önemli eser daha yazmıştır. Bunlar, sonradan Türk muhafazakârlığının en önemli fikir eserleri arasında gösterilecek olan *Huzur* romanı ve hala aşılamamış olarak duran *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'dir.

Bu arada 1953 yılında ilk defa yurt dışına çıkmış, 1954 yılında ise en önemli romanları arasında sayılan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nü yazmıştır. 1955 yılında Paris'e ikinci defa gitmiştir. 1959 yılında göğüs hastalığını teşhisi ile Cerrahpaşa Hastanesinde iki ay yatar. Tedavi sonrasında yurt dışına seyahate çıkmıştır.

Avrupa'dan bu dönüşünden sonra *Tanpınar*'ın yazı faaliyeti yoğunlaşmıştır. Ancak bu yazı faaliyeti bir takım projeler, hikaye ve roman taslakları şeklinde kaldı. *Tanpınar* çok sevdiği hocaları *Yahya Kemal* ve *Mükrimin Halil Yinanç*'in ölümünden etkilenmiş ve 1961 yılında Fakülte'de geçirdiği rahatsızlık sonucu kalp krizinden vefat etmiştir.

II. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Düşüncesi

Ahmet Hamdi Tanpınar, daha çok edebiyatçı olarak bilinmekle birlikte etkisi bu sınırları aşmış bir düşüncüdür. Düşüncelerini, romanları, edebiyat tarihi ve monografi eserleri yoluyla ortaya koymuştur.

Tanpınar'ın düşüncesi temel olarak felsefe, kültür ve siyaset konusunda incelenebilir. Siyasi ideolojilerin incelenme yöntemi olarak eserlerindeki ideoloji ortaya çıkarılmaya çalışılarak bu ideolojinin muhafazakâr bir dünya görüşünün izlerini taşıdığı veya daha doğru bir ifade ile onu temsil ettiği savunulacaktır. Bir dünya görüşü ve siyasi bir ideoloji olarak muhafazakârlık, *Tanpınar*'ın eserine yön veren bir biçimde gelişmiştir. Onun edebiyat eserlerinde getirdiği yenilikler bile kendi muhafazakâr düşüncesinin yenilenmesinden kaynaklanmıştır. *Tanpınar*'ın düşüncesi temel olarak üç ana eksen üzerinde gelişmiştir. Bunlar felsefe, kültür ve siyasettir.

Monografileri, tarih, toplum ve insan üzerine yazıları *kültür* başlığı altında toplanabilir. *Tanpınar*'ın yazdığı *Beş Şehir* ve *Yahya Kemal* monografileri kültüre bakış

hakkında oldukça önemli bilgiler içerir. *Tanpınar*, kültüre bakarken onu yeniden icat etmeyi ve yaratmayı başarmıştır. Kültüre bakışında *Tanpınar* genel olarak korunmacı bir tavır sergilemiştir. Bu tavrı da onun muhafazakâr düşünceye en çok katkı yaptığı alan olmuştur. Yazdıklarında görülen bu eski kültüre özlem, *Tanpınar*'da özel bir şekillenme göstermiştir. Aynı zamanda *Ahmet Hamdi Tanpınar* kültürel muhafazakârlıkla başladığı düşünce serüvenine (siyasete uzak durmasına) rağmen siyasi muhafazakârlığı da katmıştır. İlk dönemlerinde kültürel muhafazakâr bir duruşu benimseyen *Tanpınar*, zaman içinde siyasi muhafazakârlığa kaymış ve siyasete ilgisizlik şeklinde kendini gösteren muhafazakârlığı²⁴⁵ siyasette tavır almaya doğru evrilmiştir

Eserlerini saran felsefe *Ahmet Hamdi Tanpınar*'ı muhafazakâr düşünce geleneği içinde değerlendirilmesine neden olur. *Tanpınar*, *Bergson* felsefesini şiirlerinde ve romanlarında yoğun biçimde kullanmıştır. *Henri Bergson*'un 1. Dünya Savaşından sonra Fransa'da egemen olan felsefesi temel olarak koruyucu ve muhafazakâr bir felsefedir. Bu felsefe, *Tanpınar*'ın yaşamında önemli bir yer tutmuş ve tüm eserlerinin felsefi arka planında yer almıştır.

Tanpınar, siyaset kurumuna olumlu bakmamış ve I. Dünya Savaşı sonrasında Fransız düşünce ve politika hayatına egemen olan bakış açılarından etkilenmiştir. Bu nedenle de korporatizmi ve küçük üretimi önemsemiştir. Diğer yandan *Yahya Kemal*'den gelen *Charles Mourrass* etkisi onun muhafazakâr siyasetinde oldukça önemli bir yer tutar.

Yukarıdaki bu ayırım, *Tanpınar*'ın düşüncesini anlamak için yardımcı olabilir. Ancak bu ayırım önemli bir metodolojik ayırma da işaret eder: *Ahmet Hamdi Tanpınar*'ın düşüncesini birbirinden böyle katı başlıklarla ayıramayabileceğini gösterir. *Tanpınar* örneğin kültür üzerinde düşünürken aynı zamanda tüm bu alt başlıklarda da sınıflandırılacak yazılar yazıyordu. Düşünce ya da zihniyet araştırmasında siyasi ideolojilerin tezahürlerini araştırmak için yapılan çalışmalarda, ilişkisel yaklaşımın önemli olanakları hakkında bilgi verir. Dolayısıyla düşüncenin anlaşılabilmesi için kolaylaştırıcı olan bu kartezyen ayırma aynı zamanda kendisini inkar edecek şekilde ilişkisel olmak zorundadır. *Tanpınar*'ın düşüncesi de ilişkisel biçimde incelenmelidir. Düşüncesinin her bir boyutu incelenirken onun diğer boyutları da göz önünde tutulmalı, oluşumundaki temel etkenler, dönemi içinde değerlendirilmeli ve retrospektif bir bakıştan kesinlikle kaçınılmalıdır. *Tanpınar*'ın

²⁴⁵*Tanpınar* milletvekili olduğu halde meclis genel kurulunda hiç konuşmamış, siyaseti edebiyatla daha fazla ilgilenmek için istemiştir.

eserlerinin birbiri ile ilişkilendirilmeden ve bu eserlerin boyutlarının birbirinden ayrılması düşüncesini anlamada eksik kalır. Bu ilişkisel yaklaşım, hem *Tanpınar*'ın eserinin kavranılmasını kolaylaştıracak hem de bu düşüncenin belirlenimleri hakkında daha fazla yön gösterecektir.

A. Muhafazakâr Felsefe

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın düşüncesine etki eden en önemli felsefe geleneği Fransız filozof *Henri Bergson*'un öncülük ettiği sezgici gelenek olmuştur. *Bergson* felsefesi onun üzerinde özellikle *Yahya Kemal* ve *Dergah* çevresinden kaynaklanmıştır. *Dergah* dergisi etrafında toplanan *Mustafa Şekip Tunç*, *Hilmi Ziya* gibi felsefeciler, *Bergson*'un fikirlerini Türkiye'de yaymaya başlamıştır.

Dergah dergisi, Türkiye'de Bergsonculuğu popülerleştiren bir dergi olmuştur. Bu dergide *Bergson*'un felsefesinin kavram ve kategorileri kullanılarak Anadolu Kurtuluş Savaşı'nı değerlendirilmiştir. Pozitivizm, 20. yüzyılın başında Osmanlı modernleşmesinin en önemli taşıyıcı ve uygulayıcılarından olan bürokrasinin arasında tıpkı dünyada olduğu gibi yaygınlık kazanmıştı. Bunu da sonucu olarak Osmanlı bürokrasisi arasında cemiyetçilik egemen siyasi felsefe haline gelmişti. İşte Bergsonculuğun gelişmesi, Osmanlı seçkinlerinin bir başka kanadını oluşturan küçük aydın gruplarının cemiyetçiliğin özgürlük, birey gibi kavramları dışlamasından rahatsız olmasından kaynaklanır.²⁴⁶

Henri Bergson Fransa'da geliştirdiği sezgici felsefesinde dönemin materyalist ve pozitivist eğilimlerine karşı çıkmış, bunun için özellikle *zaman* kavramı üzerinde durmuştur. *Bergson*, *Duree* kavramını felsefesinin merkezi yapmıştır. *Duree* kavramı *Tanpınar*'ın gerek şiirlerinde gerekse düşüncesinin oluşumuna etki etmiştir. Kendisi "Antalyalı Genç Kıza Mektup"ta bu durumu şöyle anlatır: "Şiir ve san'at anlayışında Bergson'un zaman telakkisinin mühim bir yeri vardır. Pek az okumakla beraber, o da borçlu olduğum insanlardandır. Fakat 1912 yıllarında Schopenhauer ve Nietzsche'yi çok okuduğumu da hatırlatayım. Rüya meseleleri beni Freud'a ve Psikanalistlere de götürdü."²⁴⁷

²⁴⁶ İrem, Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı ve Bergson". s.160

²⁴⁷ *Tanpınar*, Ahmet Hamdi, "Antalyalı Genç Kıza Mektup", s.178

Yukarıdaki alıntı *Tanpınar*'ın muhafazakâr felsefesinin ipuçlarını verir. *Ahmet Hamdi Tanpınar*, *Nietzchze* ve *Schopenhauer*'i de okuduğunu belirtir. *Mustafa Şekip Tunç*'un belirttiği gibi bu iki filozofun temel kavramları iradedir.²⁴⁸ *Tanpınar* bu iki filozofu okuduğu için daha sonra *Bergson*'da hiç zorluk çekmemiş ve felsefesini yetkin biçimde kullanmıştır. Ayrıca *Tanpınar*, *Bergson*'un zaman kavramından etkilendiğini belirtir. Bu kavram gerçekten de *Tanpınar*'ın da önemli kavramlarından. Zaman konusunda özellikle şiirlerinde yararlanmıştır²⁴⁹ Ancak asıl önemli metin *Bursa'da Zaman* metnidir. *Ahmet Hamdi Tanpınar Beş Şehir* monografisinde şehirlere bakarken hep *Bergson*'un zaman anlayışını esas almıştır. Monografinin tümüne yayılan konu ise zaman kavramı etrafında "hayatımızda kaybolan şeylerin ardında duyulan üzüntü ile yeniye kaşı duyulan iştihak" tır.²⁵⁰

Bu duyarlılığın muhafazakâr bir felsefe ile desteklendiği ileri sürülebilir. Duyarlılık ve bu duyarlılığı besleyen felsefi yaklaşım, *Tanpınar*'da muhafazakâr düşüncenin diğer temsilcilerinde olmayan bir tutarlılıktadır. Bu yüzden kendi düşüncesinin konu ve kavramları da bu felsefi arka plandan kaynaklanır.

Fransız sezgici filozofu *Henri Bergson*'un felsefesi ise 19. yüzyıl'da ortaya çıkan idealist yaşama felsefesinin devamı niteliğindedir. İlk ve önemli temsilcilerinden biri olan *Nietzsche*'den sonra 20. yüzyılın başında ortaya çıkan ve pozitivist felsefeye karşı çıkan bir geleneği sürdürür. *Bergson* felsefesinin en önemli yapı taşlarını ise *duree* ve *hayat atılımı* kavramları oluşturur.

Henri Bergson'a göre zaman felsefede şimdiye kadar hep uzayla beraber bir durumla birlikte ele alınmıştır. Bu aynı zamanda iki farklı zaman anlayışını gösterir. Bu ayrım doğa bilimleri ve doğrudan tecrübe ettiğimiz zaman anlayışı arasındadır. Doğa bilimleri örneğin zaman kavramını kullanırken hep uzay kavramları ile birlikte kullanır. Buna göre zaman bir çizgi içinde toplanır.²⁵¹ Dahası bu zaman ölçülebilir bir niteliktedir. Örneğin fizikte bu zaman *z* ile gösterilir, saatler ve kronometreler ile ölçülür. Matematik zaman da denebilecek bu zaman ayrıca soyut bir zamandır.

²⁴⁸ Tunç, Mustafa Şekip, "Bergson'un Felsefesi", *Yaratıcı Tekamül* içinde, Henri Bergson, Çev: Mustafa Şekip Tunç, M.E.G.S.B. Yayınları, 1986, s. XIII

²⁴⁹ Ahmet Hamdi *Tanpınar*'ın şiirleri incelenmemiştir.

²⁵⁰ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s.7

²⁵¹ Akarsu Bedia, *Çağdaş Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s.142

Oysa matematik zaman ile yaşanan zamanın başka şeylerdir.²⁵² “Yaşanan zaman, şuurlarının mütevali akışı daimi oluş ve değişmelerdir.”²⁵³ *Hakiki zaman* işte bu şuurlarının akışındadır. Şuurun daima değişim halinde bulunması ruhsal hayatın da doğal halini işaret eder.²⁵⁴ Bu değişme yavaş yavaş olur. Hatta o denli yavaştır ki bunun değişimi fark edilmez bile. Çünkü bunlar arasında bir ara ya da duraklama yoktur, “(...) bir halden diğerine geçmekle aynı kalmak arasında esaslı bir fark yoktur.”²⁵⁵ Ancak tüm bu değişme süreci boyunca “şuurun bütün geçmişi yoğunlaşmış bir şiddet halinde bulunur.”²⁵⁶ Ancak bu bilinç durumları *Bergson*'a göre hesaplanamaz ve ölçülemez. Öyle bir bilinç ki çokluk ve birliği beraber taşır. Parçalanmaz, ölçülmez, hesaba gelmeyen bir bilinç olur. Bu yüzden de canlı zaman ancak bilinçte görülür. Bunun için de zaman parçalanamaz, bölünemez. Canlı bilincin her anında geçmişin bütün bilinç durumları kendisini gösterir.²⁵⁷

Tanpınar üzerindeki Bergson etkisi, işte bu zaman anlayışı ile koşutluk içindedir. Bu en fazla *Beş Şehir* monografisinde görülür. *Tanpınar*'a göre zamanın, ama daha önemlisi değişimin çerçevesi şehirlerdir. *Tanpınar*, bu şehirleri yazarken zamanın ve değişimin bir soy kütüğünü tutmaya çalışmıştır. Bunu, *Bergson* felsefesinin kavramları ile denemiştir. Özellikle İstanbul ve Bursa'yı anlatırken zaman, felsefesinin temel kategorisidir. Onun için zaman veya mekan, içinde yaşanan atmosferle birlikte düşünülmelidir:

“Beyazıt veya Beylerbeyi camiinin duvarlarına yaslanarak düşünülen şeylerle, Tarabya'nın içimizdeki bir tarafa hala yabancı ritiminde akşamın bir ten cümbüşünü hatırlatan ışıkları içinde düşünülecek şeyler elbette birbirine benzemez. Birincilerinde her şey içimize doğru kayar ve besleyici bir hüznün halinde bizde külçelenir. İkincisinde bu köklü hasretten mahrum kalırız. Çünkü bu küçük ve mimarisinin zevki hakkında oldukça şüpheli olduğumuz caminin etrafında bütün bir eski ve yerli İstanbul'u buluruz.”²⁵⁸

Burada sözü edilen modernleşmenin az gelişmiş toplumlarda farklı bilinç durumları yaratmasıdır. Bu farklı bilinç durumları ile zaman da farklı yaşanır. Değişimin getirdiği yıkım, yeni bir zaman anlayışı da yaratmıştır. Bu zaman anlayışında en önemli nokta, belleğin olmamasıdır. Bu, özgürlüğün modernleşme süreci sonucunda tahripkar olduğunu da gösterir. Ama sorun tam da bu değişim sürecine karşı *Tanpınar*'ın kendi varoluşsal kaygıları nedeni ile

²⁵² Tunç, Mustafa Şekip, “Bergson'un Felsefesi”, s.xiv

²⁵³ Tunç, Mustafa Şekip, “Bergson'un Felsefesi”, s.xiv

²⁵⁴ Tunç, Mustafa Şekip, “Bergson'un Felsefesi”, s.xiv

²⁵⁵ Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekamül*, Çev: Mustafa Şekip Tunç, M.E.G.S.B. Yayınları, 1986, s. 14

²⁵⁶ Tunç, Mustafa Şekip, “Bergson'un Felsefesi”, s.çxv

²⁵⁷ Tunç, Mustafa Şekip, “Bergson'un Felsefesi”, s. xv

²⁵⁸ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, s.17

zamana ve bu zamanı ifade eden medeniyete sığınmasıdır.²⁵⁹ Bu ise değişimin getirdiği yıkımdan bağımsız bir sorun değildir. Özellikle tarihsel sürecin pozitivist kırılması, neredeyse travma denebilecek bir bilinç durumu yaratmıştı ve bunun için de benlik sorunları önem kazanmıştı. Cumhuriyet, gerek bakış açısı gerekse de mantığı ile bir kırılma idi ve bunun da benlik sorunları yaratması kaçınılmazdı. *Tanpınar*'ın düşüncesini özgün kılan boyutlardan biri, bu kırılma anına karşı felsefi anlayışını *Bergson*'a dayandırması ama onun zaman anlayışını da tek başına kendi düşüncesinin temeli yapmaması olmuştur.

Belleksizlik, *Tanpınar*'ın üzerinde durduğu önemli konu alanlarından biridir. Geleneğin yok sayıldığı ya da tahrip edildiği modernleşme sürecinin belleksizliğine karşı o aksine bellekle özgürleşmek istemektedir.²⁶⁰ Belleğin buradaki kullanımı ise Bergson felsefesinin etkisi altındadır. Belleksizlik bir kültürel sorun olarak *Tanpınar*'ın önemli sorun alanlarından biri iken *hafıza* gibi bir kavramın peşinde değildir. Köken açısından özellikle *Marcel Proust*'un *yitik zaman* dediğinin peşinde değildir. *Kahraman*, bunun nedenini şöyle açıklar:

“Yitik zaman, Proust'ta yitik özneyi ortaya çıkarmak iken, *Tanpınar* yitik öznen hareket ederek zamanı da yitirir. *Tanpınar*'ın gerçek çelişkisi de budur. Proust yitik zamanı ararken *Tanpınar* bulunmuş, hatta hiç yitirilmemiş olduğuna inandığı zamanı yitirmemenin kaygısını çeker, çabasını gösterir. Bu nedenle *Tanpınar*'ın zamanı asla bulunmayacak bir zamandır. Hafızanın değil, muhayyilenin peşinde olmasının nedeni budur.”²⁶¹

İşte burada devreye sezgi kavramı girer. *Bergson*'un bir diğer önemli kavramı da sezgidir. *Bergson*, sezgiyi içgüdü ve zihnin bir sentezi olarak düşünür. *Bergson* sezgi ile gerçeği dolaysızca yakalamayı anlar. Bunun için önce içgüdüden yararlanmalıdır. İkinci olarak zihin sezgi sürecinde aktiftir. Burada *Tanpınar*'da yabancı olunmayacak bir kavramsallaştırmaya gider: “Sezgi kendi bilincine varmış içgüdüdür”²⁶² Bu sezginin anlattığı gerçeklik ise *Bergson*'a göre *yaşam akışı*dir. *Tanpınar*'da ise bu sezgi *duyuş* olarak ortaya çıkar. Muhayyilenin önemi de buradan gelmektedir zaten. *Duyuşun* önemli olduğu yerde muhayyile eksiğin tamamlanması için yaratılan olanak olarak okunmaktadır.²⁶³ Burada bellek, durağan ve değişmez olarak kalandır. *Duyuş* ise bu statikliği aşar. *Duyuşun* önemi hayatın

²⁵⁹ Kahraman, Hasan Bülent, “Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmet Hamdi *Tanpınar* ve Muhafazakâr Modernliğin Estetik Düzlemi”, *Doğu Batı*, Sayı: 11, 2000, s.39

²⁶⁰ Kahraman, Hasan Bülent, s.38

²⁶¹ Kahraman, Hasan Bülent, s. 40

²⁶² Akarsu, Bedia, s.144

²⁶³ Kahraman, Hasan Bülent, s.40

bütünlüğünün yitirilmesinden kaynaklanır. Hayatın bütünlüğünü yitirdiği yerde eksikliklerin varlığı, bir epistemoloji sorunu olamaz. *Tanpınar*'ın epistemolojisini klasik kartezyen epistemoloji içinde değerlendirmemek gerekmektedir. *Tanpınar*'ın epistemolojisinde kavrayışla birlikte sezgi de bulunmaktadır.²⁶⁴

Buradan *Tanpınar*'ın düşüncesinin epistemolojik temelleri olmadığı değil, onun kartezyen epistemoloji geleneğinin içinde konuşmadığı anlaşılabilir. Ona göre bilgi, ancak onu oluşturan duyarlılıkla beraber ele alınırsa nüfuz edilebilir. Bu ise zihin ile değil, aksine kalb ile olur. Zaten *Tanpınar*'ın kendisini bir kalp adamı olarak tanımlamasının kökeninde böylesi bir duyuş yatmaktadır:

“Dedelerimizin büyük meziyetlerini hayatlarının kendilerine has ve gerçek oluşu yapıyordu. Garp medeniyetinin büyük meziyeti de bir realitenin mahsulü olmasında ve inkişafını onunla beraber yapmasındadır. Bizim için asıl olan miras, ne mazidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır.”²⁶⁵

Bu çok ünlü alıntıda dile getirilen düşüncenin epistemolojisi, yukarıda öne sürüldüğü gibi duyuşa dayanmaktadır. Gerçekten “bir yumak gibi görülen hayatın”, kendisinde bir çözümün olmasının ancak duyuşla mümkün olduğu açıktır. *Tanpınar*'ın bu düşüncesi ile felsefi pozisyonu arasındaki tutarlılık, onun hocası *Yahya Kemal*'den aldığı ve sürdürdüğü hayatın bütünlüğü nosyonu ile de ilişkilidir. *Ziya Gökalp* ile yaptığı ünlü tartışmada da *Yahya Kemal*, benzer bir mazi ve şimdi tanımlaması yapar. “Kökü mazide olan atiyim”²⁶⁶ beytindeki *ati* ile *hayatın bir yumak olarak önümüze serilmesi* aynı felsefi duruşu savunur.

Tanpınar'ın epistemolojisi ile zaman kavrayışı arasında bir tutarsızlıktan değil ancak tutarlılıktan söz edilebilir. Bu epistemolojinin *duyuşa* dayanması ve zaman kavramını neredeyse tüm savlarının merkezi yapması tüm eserlerine yayılmıştır. Romanlarında bu yaygınlık daha yakından görülebilir. Temel olarak *Şark- Garp* karşıtlığını işlediği romanları da onun düşünce yazıları ile aynı epistemolojiyi paylaşır.

²⁶⁴ Özellikle Erem, Evren, “*Tanpınar*'ın Kavram Dünyası” *Kuram*, Sayı:5, 1994, s.69-70

²⁶⁵ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1970, s. 35

²⁶⁶ Ziya Gökalp ile yapılan bu tartışma için bkz: Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal (Eve Dönen Adam)*, s. 65-80

Osmanlı modernleşmesinin yarattığı sorunların başında gelen hayatın bütünlüğünü yitirmesi, *Tanpınar*'ın ana motiflerinden biridir.²⁶⁷ Bu ayrımı ve felsefi duruşunu en iyi *Huzur*²⁶⁸ romanında ortaya koyacaktır. *Huzur* romanı ve orada öne sürdüğü tezleri ile *Tanpınar* Türk muhafazakârlığının düşünce haritasını da çizmiştir. *Huzur*, II. Dünya Savaşı'nın öncesindeki bir günün romanıdır. Roman kahramanlarının adları olan *İhsan*, *Nuran*, *Suat* ve *Mümtaz* ile verilen her bir bölümde ise yazar, geri dönüşler ve bilinç akışı tekniği ile onlarca yılı birden değerlendirir. Burada daha çok kimlik sorunları ve modernleşmenin yarattığı sıkıntılar söz konusu edilir.

Romanın en önemli özelliği, daha önce *Mahur Beste*²⁶⁹ romanında gördüğü Batı ile karşılaşmanın tarihini artık farklı bir düzleme çekmiş olmasıdır. *Mahur Beste*, Osmanlı ilmiye sınıfının bir romanı sayılırken²⁷⁰ ve bu sınıfın henüz imparatorluktan çıkmamış bir Şark anlayışını yansıtırken *Huzur*, kendisini tamamıyla Batı'ya dönen bir dönemin romanıdır.²⁷¹ *Huzur* bir huzur arayışının, dolayısıyla aslında bir huzursuzluğun romanıdır²⁷² ve tam da bu özelliği nedeniyle bir el kitabından çok bir düşünce haritasıdır.

Mahur Beste romanında roman kahramanı *Behçet Bey* özelinde Osmanlı toplumunun modernleşme sancılarını anlatırken yine pozitivist epistemolojiyi dışlayan bir tavır geliştirir. Behçet Bey'in sevdiği zaman ölçülen değil hissedilen zamandır:

“Halbuki Behçet Bey, daha çok bizim olan zamanı, beraberimizde getirdiğimiz ve yine beraberimizde götürdüğümüz, her zerresine ayrı mana ve şekiller, ayrı çehreler vererek sahip olduğumuz zamanı, kendi eliyle tamir ettiği, temizleyip ayarladığı bir yığın saatin, kah telaşla, kah büyük bir sabır ve dikkatle teker teker küçük küçük hiç yorulmadan, yanılmadan, şaşmadan saydıkları, nabızlarımızın munis kardeşi olan zamanı severdi.”²⁷³

Bu romanında Osmanlı modernleşmesinin bir travma öyküsü anlatılır. Söz konusu olan. Batı ile karşılaşan İmparatorluk toplumunun travmasıdır. Etkinliğini de hala sürdürmektedir. Romanın dönemi, Batı'yı kabullenmek üzerine yapılan tartışmaların yoğun

²⁶⁷ Köroğlu, Erol, *Gidenle Gelmeyenin Eşiğinde: A.H.Tanpınar'ın Romanlarında Zaman Kavramı*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996, s.63

²⁶⁸ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2002

²⁶⁹ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mahur Beste*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002

²⁷⁰ Işın, Ekrem, “Osmanlı İliye Sınıfının Romanı: Mahur Beste”. *Kitap-lık*, Sayı: 40, Mart-Nisan 2000, s.113-122

²⁷¹ Köroğlu, Erol, s.73

²⁷² Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış Cilt I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.269-296

²⁷³ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mahur Beste*, s.24

olarak yapıldığı bir dönemdir. Travmanı sonucu ise bütünselliğini yitirmiş bireylerin varlığıdır. Dolayısıyla burada zaman parçalanmıştır. *Huzur*'da ise Batılı yaşam biçimlerinden kesin bir seçim vardır.²⁷⁴ Tarihsel süreçte kesin bir kırılma anı yaşanmış ve Cumhuriyet ile birlikte travma hali bir kabulleniş ve kendini aşma çabasına dönmüştür. Dolayısıyla zamanın bütünlüğüne erme çabası hissedilir.

B. Muhafazakâr Kültür

Muhafazakâr bir düşünür olarak *Ahmet Hamdi Tanpınar*'ın düşüncesi, bir kültür düşüncesidir. *Kültürün* ne olduğuna dair kavrayışı düşüncesinin en önemli bileşenlerindedir. *Tanpınar* için kültür, tarihsel süreçte kırılma gösteren ve bütünlüğü yitirmiş hayatın yeniden bütünlüğünü sağlayacak bir gelenek ögesidir. Özellikle “Kültür ve Sanat Yollarında Gösterdiğimiz Devamsızlık”ta bu görüşünü savunur. Burada *Tanpınar*, toplumsal ve siyasi kurumlardaki devamsızlığı, “kültür ve sanat meselelerine hayattaki yerini bir türlü verememekten” kaynaklandığını öne sürer.²⁷⁵ Yeri bilinmeyen kültür meseleleri, devamsızlığı yaratacaktır. Bu devamsızlığın nedeni ise *medeniyet krizidir*.

Tanpınar'ın *medeniyet krizi* tespiti, bütün kültür ve düşünce yazılarının uğraştığı temel sorundur. “Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan”da ²⁷⁶ *Tanpınar*, medeniyet krizi analizini geliştirir. *Tanpınar* burada, Tanzimat devrinden bu yana fikir ve sanat alanlarında tam bir düzene konulamayan işlerden²⁷⁷ söz ederek bu devamsızlığın²⁷⁸ tüm hayata yayıldığını belirtir. Ona göre bu devamsızlığın kökeninde zihniyet ve iç insan buhranı vardır. Bu buhranın nedeni ise “bir medeniyetten ötekine geçmemizin getirdiği ikiliktir.”²⁷⁹ *Tanpınar*'a göre umumi hayatla medeniyet arasındaki ilişki, bir karşılıklı dönüşüm ilişkisidir Umumi hayatın değişmesi ile medeniyette değişir. Ancak bu ilişki Tanzimat ile birlikte kırılmış ve buhranı doğurmuştur. Kendimizin olmayan değerlerin “hiç birini büyük manasında kendimize ilave etmeden kendimize kabul ediyor ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesinde adeta kilid altında saklıyoruz.”²⁸⁰

²⁷⁴ Köroğlu, Erol, s.73

²⁷⁵ Tanpınar Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, s.22

²⁷⁶ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, s.24-30

²⁷⁷ Örneğin Encümen-i Daniş'in devam etmemesi gibi

²⁷⁸ Tanpınar'ın hocası Yahya Kemal'den en çok esinlendiği nosyondur bu *devam* kavramı ve Yahya Kemal'in *imtidad* kavramını sürdürür.

²⁷⁹ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, s. 24

Tanpınar'ın kültür nosyonunun a priori kabul ettiği medeniyet analizi, nesnesi ile girdiği ilişkinin muhafazakâr oluşu nedeniyle modernist olarak değerlendirilemez. Çünkü *Tanpınar*, bir medeniyet krizi tespiti yapmaktadır ve bu medeniyet krizini bir gelenek içinde değerlendirmektedir. Dahası bu krizin gelenekle ya da gelenek içinde tespit ettiği belli bir kültürle ilişkisi ile uyuma ulaşılacağına inanmaktadır. Bu ise nesnesini bir sürekliliğe sokar.

Tanpınar da hocası Yahya Kemal gibi *Ziya Gökalp*'in medeniyet-hars ayırımına ve onun Türk muhafazakâr düşüncesindeki tezahürü olan teknik-maneviyat ikiliğine rağbet etmez. Medeniyetin ancak bütünüyle alınmasını kabul eder. Ancak bu bütünlük Eski Türklerde olduğu halde şimdi bozulmuştu. Çok bilinen bir pasajında *Tanpınar*, *Vani Efendi*'den *Yunus*'a oradan da *Mevlana*'ya bir devam zinciri kurar ve bunların hepsinin aynı ocağın ateşiyle yandığını belirtir.²⁸¹ Bütün bu saydıklarında hal ile mazinin birbirine bağlı olduğunu öne sürer. Öz kültür, ulusal kimliğin de değişmez bir özelliğidir. Bir başka yerde yine *kendimiz* olmaya verdiği önemi ve bu kendiliğin gelenek içinde kurulması gerektiğini açık biçimde belirtir:

“Fihakika bizim gibi bir vakitler kendi çerçevesi içinde mütekamil bir medeniyete, muayyen bir asalet kazanmış bir zevke ve bu zevkin tam bir kemale erişmiş eserlerine malik olan, yani kendi mazisinde olgun bir sanat ev edebiyat an'anesine malik olan milletlerin derhal yeni bir edebiyat yapmaları ne dereceye kadar mümkün olabilirdi? Hakikatte bir edebiyat ve san'at ancak kendi ananesinde yenileşebilir. Harici tesirler onu zenginleştirir, genişletir. Eksiklerini tamamlar fakat maziden beri gelen an'anenin üzerine aşılacak şartıyla... Fakat onu birdenbire terk edip yenisini tesis edebilmek oldukça güç bir şeydir. Hatta bir hayatın bütünlüğünü bozacak kadar...”²⁸²

Tanpınar'ın medeniyet değişikliği kavrayışı ve önerisi bir tedrici değişim önerisidir. Tedrici değişim ise muhafazakâr düşünce en önemli temaları arasındadır. Muhafazakâr düşünce geleneğinde değişime karşı çıkılmaz, değişimin niteliğine karşı çıkılır. Bu karşı çıkışın kökeninde Fransız Devrimi'nin pratiği olsa da muhafazakârlara göre asıl sorun, insanın salt akılla mükemmelleştirilmesinin imkansız oluşudur. Bu yüzden de her zaman gelenekler, din, tarih, tecrübe gibi kurum ve değerlerle bu kusuru gidermek gerekir.²⁸³ Burada da *Tanpınar*, değişime değil değişimin tarzına karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkış *Tanpınar*'ın tüm üretimine yayılmış ve denemelerinde, romanlarında ve şiirlerinde bu tepkisini

²⁸⁰ *Tanpınar*, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, s.25

²⁸¹ *Tanpınar*, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, s.26

²⁸² *Tanpınar*, Ahmet Hamdi, “Milli Bir Edebiyata Doğru”, *Edebiyat Üzerine Makaleler* içinde, MEB Devlet Kitapları, İstanbul, 1969, s.80

²⁸³ Özipek, Bekir Berat, “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık Cilt 5*, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s 67

yansıtmıştır.²⁸⁴ *Maziye ve oluşa* önem veren *Tanpınar* için önemli olan *kendimiz olarak yaşayabilmektir*.²⁸⁵ Bunun içinde *mazi* ile daima hesaplaşmak gerekir. Bu da değişimin nesnesi ile muhafazakâr bir ilişki kurmaktır. *Mazi*, hem değişimi gereken bir tarihin üzerinde yükselmektedir hem bu değişime sürekli eşlik edecektir.

Tanpınar'ın muhafazakâr kültür nosyonu, kültürel kişilik sorununu dile getirir. Burada aynı zamanda ulusal kişilik sorununu ortaya atmıştır. *Garp* ve *Şark*'ın terkibine girmek isteyen düşünür için bu kişilik sorunu, ilgilendiği kültür sorunlarının doğal bir sonucu gibi gelişmişti. “Yeniden düzenleme çabasının böyle bir kişilik, yani bütünlük kuramayışının nedenini de kültürel kalıtın yadsınmak istemesinde görmüştür. Daha da geride insanın tarihsel bir varlık olduğu düşüncesine bağlıdır bu görüş.”²⁸⁶

Ulusal kişilik, burada tarihin yeniden kurulmasıyla tanımlanmaktadır. *Tanpınar*'ın tarih okuması, onu Osmanlı ile Türk kavramları arasında bir ayrıma götürmez. Kimliğin oluşumunda, Osmanlı kimliği ile yeni ulus devletin ulusu olan Türk kimliği arasında bir ayırım yapmamaktadır. Bu, aynı zamanda pozitivist ulus yapımına karşı da bir çıkıştır. Ona göre Türk kimliği ile Osmanlı kimliği arasında bir devam vardır.²⁸⁷ Bu devamın zemini ise kültürdür. Kültür, *Tanpınar*'a göre “bir medeniyetin camiasında yaşayan milletlerde o medeniyetin aldığı hususi çehre”dir.²⁸⁸ Bu hususi çehre, Osmanlı'dan itibaren oluşmuştur. Ulusal kimlik arasında bir kopma yaşanmamıştır. *Tanpınar*, ulusal kişiliğin kültürel bir sorun olduğunu düşünür. İki medeniyet arasında kalan bir toplumun ulusal kimlik sorunlarının oluşması doğaldır. *Mahur Beste* romanında, romanın kahramanlarından *Sabri Hoca*, bu kişilik sorunlarının somut görünümünü ortaya koyar:

“(…) sen bir medeniyetin iflası nedir bilir misin?(…) İnsan bozulur, insan kalmaz; bir medeniyet, insanı yapan manevi kıymetler manzumesidir. (...) Bizde insanoğlu şirazesiz kalmış. Hayat onun için ahenksiz, birbirini tutmayan, günün hayatına cevap vermeyen bir yığın kıymetler etrafında idare ediliyor. Dünyaya baktığımız zaman ayrı görüyor, kendi kendimize kaldığımız zaman ayrı düşünüyoruz.”²⁸⁹

²⁸⁴ Demiralp, Oğuz, *Kutup Noktası Ahmet Hamdi Tanpınar Üzerine Eleştirel Deneme*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 88

²⁸⁵ Özellikle “Asıl Kaynak” makalesinde bunu savunmuştur. Bu görüşü ise yine Yahya Kemal tarafından daha önce dile getirilmiştir. Yahya Kemal için bkz: Kemal, Yahya, *Mektuplar ve Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1990, s.39

²⁸⁶ Demiralp, Oğuz, s. 89

²⁸⁷ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, s.45

²⁸⁸ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, s.93

²⁸⁹ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mahur Beste*, s.85

Ahenksizlik, farklı hayat şekillerinin uyumsuzluğundan kaynaklanmaktadır. Gerçekten, toplum hayatının farklı evrelerinde ortaya çıkan ve *Üftade*'den *Aziz Mahmut Hüdayi*'ye kadar her yaşam biçimi birbirinin devamı şeklinde işliyordu. Ancak Tanzimat'la birlikte bu hayat şekilleri arasında uyumsuzluk başlamış ve devam zinciri kopmuştu. *Tanpınar*, kültürde bütünlüğün bu farklı hayat şekillerinde somutlaştığını düşünüyordu. Ona göre “gerçek *kopma* batılılaşmadan sonra ortaya çıkan farklı *Hayat Şekillerinde*, bunların iç insana yansımada değildir; asıl *kopma* bu farklı *Hayat Şekillerinin* kendisinden öncekilerin bir devamı olmamasındadır.”²⁹⁰ Hayat şeklinin en yoğun yaşandığı yer ise zihniyetti. Toplumun zihniyeti uyumsuzdu. Zaten *Tanpınar*, uyumsuzluk ile bu zihniyet sorununa gönderme yapıyordu. *Tanpınar*'da bütünlük fikri ise *terkiplerle* birlikte. Bu *terkip* ise Doğu ile Batı arasında olacaktır. Doğu ile Batı medeniyet ikiliğinin ve kültürde bütünlüğün temel eksenleri olarak görülür. Doğu, kendi başına bir medeniyet alemidir ve onun kendine ait esaslı farklılıkları vardır. Bu nedenle Doğu ile Batı arasında bir sentez yapmak tam da *Tanpınar*'ın önerdiği anlamda sorunlu bir ilişkiyi anlatır.

Tanpınar'a göre *Şark* ve *Garp* iki ayrı zihniyeti temsil eder. Zihniyet, *Tanpınar*'ın kültürü açıklarken başvurduğu başlıca unsurdur. Kültürü bazı yerlerde neredeyse sadece zihniyet olarak alır. *Şark* ve *Garp* zihniyetini incelerken de onların eşya ve madde karşısındaki davranışları çözümler. Burada, daha sonra *Sabri Ülgener*'in²⁹¹ geliştireceği zihniyet araştırmaları bahsinin en önemli sorunsalı konu edinilir: Söz konusu olan *Şark*'ın eşya karşısında maddeyi olduğu gibi kabul etmesi *Garp*'ın ise onu evirip çevirmesidir.²⁹² Gerçekten *terkipten* söz eden bir düşünür için bu ikisinin birleşmesi gerekir ancak önerdiği terkinin kendisi de sorunludur. Çünkü madde karşısında sabit duran bir kültürel zihniyet ile onu evirip çeviren bir zihniyet arasında epistemolojik bir tutarsızlık söz konusudur.

Tanpınar *Şark* diye tanımladığı kültür evreninin içinde olmamakla birlikte ona bağlı olduğunu da ifade eder. O *Şark*'ın ve kendimizin eksikliklerini gören ama onları da modernist bir tarzda işleyen bir özne gibidir. Bu özne, sürekli gerilim halindedir. *Tanpınar*'ın tanımladığı biçimiyle *kültürel olan* sürekli biçimde gerilim içinde olandır. Bir terkinin ve sentezin yoğunluğunu ve arayışını gerçekleştirme çabası içinde olmanın temel anlamı, bu gerilimin sürekliliğinin farkında olmaktır. Ama sorun aslında bu gerilimin kutupları arasında

²⁹⁰ Yavuz, Hilmi, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1977, s.54

²⁹¹ Ülgener ve Tanpınar ilişkisi konusunda oldukça açıklayıcı bir makale için bkz. Yavuz, Hilmi, s.51-55

²⁹² Tanpınar, Ahmet Hamdi, “*Şark ile Garp Arasında Görülen Esaslı Farklar*” *Edebiyat Üzerine Makaleler* içinde, s. 132-135

ayrışmaz kutuplar gibi değerlendirip değerlendirmemekte ortaya çıkar. *Tanpınar* kültürü bu kutuplar arasında ayrışma olarak görmez. Ama bu kutupların geçişkenliğini kendi Şark evreni dünyasına göre kurar. Yani *Tanpınar*, kutupların kendi akışkanlığını da kendisi kurgular, bunu da tek bir kutubu, Şark'ı merkez alarak yapar.,

Tanpınar'ın kültür kurgusu, Avrupa modernliği ile gerilimli bir ilişkiye dayanır. Bununla beraber bütünlük arayışının ikinci bir parçası daha vardır. O da toplumsal düzendir. *Tanpınar* gibi diğer muhafazakâr düşünürlerin de bir postulası, bütünlük arayışı ile toplumsal düzen ve kültürel yaşam arasındaki kurdukları organik ilişkidir.²⁹³ Bu ilişki gereğince toplumsal düzen ve kültürel yaşam arasındaki ilişki doğrusal biçimde olmalıdır. Bu ilişkinin doğrusal olması aslında organik bir toplumsal tahayyülü işaret eder ki bu tahayyülün kendisi muhafazakâr düşüncenin önemli temalarındandır.

Tanpınar, mazinin bugün olduğu kadar gelecekte de hayatın şekillerini çizeceğini ileri sürer. Beşir Ayvazoğlu bu tezin satırların *Tanpınar*'ın kültür felsefesinin bir özeti olduğunu belirtir. Ona göre *Tanpınar*, aktüel olanı maziye naklederek ya da maziye aktüel hale getirerek düşünür.²⁹⁴ *Tanpınar*, mazinin aktüel yapısını da geleneğin devamı olarak düşünür.

Tanpınar'ın çizdiği Şark ve Garp'ın özellikleri, *terkibin* hangi eksenlerde olacağını da gösteriyordu. *Medeniyet değişmesini* bir trajedi olarak nitelendiriyordu. Medeniyet değişmesini Tanzimat'la başlatıyordu. Tanzimat'ı diğer yenileşme hareketlerinden ayırıyordu. Bu önemlidir, çünkü Osmanlı'da yenileşme hareketleri Tanzimat'tan önce de vardı. Osmanlı seçkinlerinin ve yönetenlerinin yenileşme çabaları, Lale Devri'nden itibaren başlamaktadır ve bu konuda da önemli adımlar da atmışlardır. Osmanlı klasik düzeninin bozulmasına karşı önlemler, Osmanlı siyasi düşüncesinde layihalarda ve nasihatnamelerde zaten gelenekçi bir yorumla tartışılmaya başlanmıştı.²⁹⁵ Ancak bu yenileşme hareketleri *Tanpınar*'ın dediği anlamda da bir kültürel hareket yaratmamıştır. *Tanpınar*, özellikle Tanzimat'la gelen gündelik hayattaki ve zihinsel yapılarının dönüşümünün bir medeniyet krizine yol açtığını düşünmüştür. Tanzimat ile gelen yeniliklerin bir envanterini çıkarırken salonlardan, gazetelerden söz eder. Hepsi de neredeyse gündelik hayattaki dönüşümlerle ilgili olan bu

²⁹³ Ertuğrul, Kürşat, "Türkiye'de Batılılaşma Modernleşme Sorunu Bağlamında Ahmet Hamdi Tanpınar", *Toplum ve Bilim*, Sayı:81, 1999, s.201

²⁹⁴ Ayvazoğlu, Beşir, "Yahya Kemal". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, Cilt:5 içinde, s.218

²⁹⁵ Gelenekçi Osmanlı yazarlarının yorumları için bkz: Öz, Mehmet, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997

özellikler ile²⁹⁶ *Tanpınar* aslında Ayvazoğlu'nun belirttiği gibi²⁹⁷ gündelik hayattaki ve bir tarihinin göremeyeceği ayrıntılardan kalkarak kültür ve tarih felsefesini oluşturur.

Tanpınar, kültür ve tarih felsefesinin özünde muhafazakâr oluşu nedeniyle *mazi*yi öne çıkarmaz. Aksine bu konuda modernist bir muhafazakâr olarak savlanabilir. Gerçekten de *mazi*, *Tanpınar* için dönülecek ve yeniden yaşatılacak bir kültür ögesi değildir. *Tanpınar* için bu yaşatılma, geçmişte olduğu gibi olmamalıdır. O aslında oluşan yeniye muhafaza etmenin peşindedir. *Mazi*, *devamlılık* ya da *bütünlük* kavramlarının *Tanpınar*'daki işlevi budur.

Tanpınar'ın mazi kavramı Osmanlılık ve Türk ulusal kimliği sorularında sorunlu bir kavrayışı olduğunu gösterir. *Eski* ile *yeni*, *Doğu* ile *Batı* arasında terkip yapmaya çalışan düşünür, kimliğin tekil bir yorumunu vermiştir. *Tanpınar*'ın miras alınacak Osmanlı kimliği konusunda tekil bir kimlik önermesinde bulunur. Osmanlı kimliği, tekil bir kimlik önerilemeyecek kadar çok kimlikli sayılabilir.²⁹⁸ Karmaşık yanları olan ve neredeyse Osmanlı kimliklerinde söz edilebilecek bir tarihsel İmparatorlukta tekil bir kimliği yeni bir ulus inşasında kültürel harç olarak düşünmek de muhafazakâr düşüncenin önermesidir.

Gerçekten Osmanlı kimliği bir tekil kimlik olarak algılanamayacağını gösteren bir tanımlamadır.²⁹⁹ Oysa *Tanpınar* romanlarında ve düşünce yazılarında neredeyse tamamen Osmanlı klasik kültürünü ve kimliğini miras almış, Osmanlı zevkini tamamen bu çerçevede ele almıştır. Örneğin derviş dergahlarında kişisele uyanan ilginin ya da özel alanın gelişmesi³⁰⁰ ile *Tanpınar* ilgilenmemektedir.

Osmanlı kimliğinin bu yorumu dışında *Tanpınar*, kültürü gelenek boyutunda algılamıştır. Bu, geçmişle uyum kurma çabasının bir sonucudur.. Ancak bu uyumun temel nesnesi yine geçmiş değildir. Geçmişle uyum kurulmaya çalışıldığında sorunsal olan, nesne değildir öznedir. Bu öznenin tanımında da *Tanpınar* muhafazakâr bir yorumda bulunmuştur. Özne, *Tanpınar* için romanlarında ve düşünce yazılarında örtük olarak bulunan ve işlenmeyen bir kavramdır. *Tanpınar*'ın kültürel öznesi, ki *Tanpınar*'ın muhafazakârlığı kültürel düzlemde kurulduğu için bu özne aslında *Tanpınar*'ın da öznesidir, kendi istemlerini

²⁹⁶ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Dersleri*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s.151-152

²⁹⁷ Ayvazoğlu, Beşir, "Yahya Kemal", *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, Cilt:5 içinde, s. 228

²⁹⁸ Özellikle bkz. Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayın, İstanbul, 1991 ve Özbaran, Salih, "Bir Başka Osmanlı Kimliği: Rumilik", *Toplumsal Tarih*, Sayı:101, 2002

²⁹⁹ Özbaran, Salih, s. 19

ve kendiliği başaramayan bir öznedir. Öznenin bu kuruluşu *Tanpınar* için zihinsel bir sorundur. *Tanpınar*'ın öznesi öncelikle zihinsel bir bunalım içindedir. Ancak bu bunalımın nedenleri üzerinde düşünmektedir. Aslında bu özdeşünümün kendisi de *Tanpınar*'ın kuruluşunu gösterir. *Huzur* romanında Mümtaz'ın kendisi hakkında “Mahur Besteyi yaşamak” demesi aslında *Tanpınar* öznesinin kendisinin toplumsal alanda özgünlüğün peşinde olduğunu gösterir. Gerçekten onun *öz, kendilik, hakikilik* vurguları özgücü bir tarh anlayışını doğurmuştur. Bu özgücü tarih anlayışının da temel kuruluşu yine *Tanpınar* öznesinin varlığı ile mümkündür.

C. Muhafazakâr Siyaset

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın siyaset teorisi, onun romanlarında ve düşünce yazılarında içselleşmiştir. Ancak *Tanpınar* bütünlüklü bir siyaset teorisi yerine tutarlı bir görüşler bütünü geliştirmiştir. Siyaset teorisinin gerektirdiği sistemleştirmeden çok tutarlılık içindeki siyasi görüşleri vardır. Bu siyasi görüşleri onun muhafazakâr felsefe ve muhafazakâr kültür nosyonundan bağımsız değildir.

Tanpınar'ın siyasi tavırları ile siyasi görüşleri arasında da bir ilişki vardır. *Tanpınar*, siyasi düşüncelerini ifade etmekten çok sessiz kalarak, bir suskunluk politikası oluşturmuştur. Mecliste milletvekili iken konuşmamış, ulus devletin kurulma aşamalarında da kimlik ve kültür politikalarına karşı görüş belirtmemiştir. Ancak ulus devletin güçlendirilmesi sırasında, özellikle 1932 yılından sonra, kimlik ve kültür sorunları üzerinde düşünmüştür. O bu güçlendirmenin olmasına değil, bunun tarzına karşı olduğundan siyasi görüşlerini de hep bu bağlamda dile getirmiştir. Açık bir siyasi tavır gösterdiği yazısına ancak 1961 yılında, 27 Mayıs müdahalesinin ardından müdahale üzerine “Suçüstü” makalesinde rastlanır.³⁰¹

Dolayısıyla *Tanpınar* siyasi görüşlerini, kültürel kavramlar içinde geliştirmiştir. Daha doğrusu siyaset teorisi ve siyasi düşünceleri hep kültürel bağlam içinde ifade etmiştir. Onun için *Tanpınar*'ın görüşlerini kültürel olarak kodlanmış bir literatür içinden çıkarmak gerekir. Bu yığın içinden *Tanpınar*'ın görüşlerine bakıldığında içsel bir eleştiri görülebilir. Bu eleştiri

³⁰⁰ Faruqhi, Suraya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Çev: Elif Kılıç, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998, s.221

³⁰¹ Bu yazı için bkz: Tanpınar, Ahmet Hamdi, “Suçüstü”, *Kitaplık*, Sayı: 40, Mart-Nisan 2000, s. 85-89

gizlenmek için kendisini olabildiğine saklayan biçimde kurulmuştur. *Tanpınar*'ın siyaset teorisi kültürel biçimde kurulmuştur ve içsel olarak yapıtlarının tümüne yayılmıştır.

Tanpınar'ın üzerinde en fazla durduğu konu *medeniyet değiştirmesi*, tarihsel süreçte kırılma yaratan tüm modernleşme süreci olmuştur. Esas olarak eleştirisinin kaynağında medeniyet değiştirmesinin ekonomik ve sosyal koşullarda görülür bir değişiklik olmadan yapılabileceği düşüncesi vardır.³⁰² Bu nedenle yazdığı bir çok makalede yenileşme hareketlerinin getirmek istediği yapının ekonomik ve toplumsal temelini sorgulamış ve bu konuda yenileşme hareketlerinin yaptığı uygulamaların yetersizliklerini yazmıştır.

Bu yetersizlikler, *Tanpınar*'ın siyaset teorisini biçimleyen ve aynı zamanda bir toplumsal kuram oluşturmaya çalıştığı nedendir. *Tanpınar*, bir muhafazakâr düşünür olarak hem siyaset teorisini *şimdinin* yeniden inşasında kurmuş hem de bu şimdii gelenek içine yerleştirmiştir. Bunu yaparken de kavramlarını hep kültür üzerinden oluşturmuştur. Söz konusu olan kültürel olanın siyasi kavranışından değil, siyasi olanın kültürel kavranışındadır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın toplum görüşünün organik bir yanı vardır. O toplumu bir organik yapıya benzettiğinden dolayı her bir uzvunun da bir görevi olduğunu düşünmektedir. Bu organik bakış açısı, onun değişik romanlarında, özellikle *Huzurda* ve düşünce yazılarında ortaya çıkar. Özellikle *Yavuz*'un bu konudaki görüşleri ilgi çekicidir. *Hilav* ile yaptığı önemli tartışma aslında *Tanpınar*'ın siyaset teorisi üzerindedir.

Selahattin Hilav'ın yazısı ile başlayan tartışma aslında basit bir argümana dayanmaktadır. *Tanpınar*, belli kavramları yine belli bir dünya görüşüne dayanarak açıklamıştır. Buna göre özellikle üretim gibi emek gibi kavramları kullanması onun marksist bir dünya görüşüne yaklaştıran kavramlardır. Bu dünya görüşünde olmasa bile *Hilav*'a göre *Tanpınar*, marksist sayılabilir. *Hilav*'ın esas tezi *Tanpınar*'ın “Şark ve Garp Arasındaki Esaslı Farklar”³⁰³ yazısındaki *pratik* kavramı üzerinde oturur. Buna göre *Tanpınar*, Şark ile Garp arasındaki farkları araştırırken bu farkların eşyaya tasarruf etme şekline kaynaklandığını öne sürer. Şark eşyaya olduğu gibi tasarruf ederken Garp medeniyeti ise bu eşyaya karşı derin

³⁰² Özellikle Hilav bu konunun üzerinde durmaktadır. Bkz: Hilav, Selahattin. *Edebiyat Yazıları*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s.106

³⁰³ Bkz. *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s.132-135

bir biçimde nüfuz eder. Bundan dolayıdır ki *Tanpınar* adını koymasa bile praksis kavramına ulaşmıştır.³⁰⁴ Şark *praksis* açısından geri kalmıştır ve Garp bu *praksis* açısından çok gelişmiştir. Ancak *Hilav*'ın üzerini atladığı nokta, *Hilmi Yavuz*'un da belirttiği gibi burada kavramları marksizmdaki anlamında kullanıp kullanmadığıdır ve bu noktada *Tanpınar*, *Hilav*'ı haksız çıkarmaktadır. Çünkü *Tanpınar*, marksist bir anlamı ile değil, aksine bu kavramları kendi ahlaki evreninden incelemektedir.

Tanpınar idealist gerçekçi bir bakışla baktığı toplumsal uzamda ekonomik zorunluluklar dünyasını gördüğü kadar, bu zorunluluklarla ilişkili olarak manevi dünyanın değişimine inanmıştır. Burada temelinde ekonominin olduğu bir evren değildir söz konusu olan. Maddi dünya, medeniyet ve kültür buhranı içinde ki toplumun yanındadır. Onunla birlikte değil. Yani *Tanpınar*, kültür ve medeniyet buhranının nedeni olarak maddi dünyayı görmemektedir. Maddi dünya, manevî dünyanın temeli değil, onun yanında duran ve ondan ayrı seyreden bir yapıdır: "Biz bir taraftan bir medeniyet ve kültür buhranı içindeyiz; diğer taraftan bir iktisadi reforma ihtiyacımız var. İş hayatına açılmamız lazım."³⁰⁵

Gerçi yukarda aktarılan pasajın devamında romanın kahramanlarından *İhsan* bu iki evrenin birbirinden ayrılmadığını belirten sözler söylüyorsa da yine sonra insan meselesinde bu iki dünyanın ayrılığını belirten açıklamalar yapar. Gerçekten *İhsan*'a göre çalışma ile birlikte insan da açılır ve cemiyetimiz kendi dünyasını bulur. Ya da *Mümtaz*'ın deyişiyle iş kendi kültürünü ve medeniyetini yapar. Ancak *İhsan* burada da *Mümtaz*'a itiraz eder: Burada *İhsan*, cemiyetin, işin ve çalışma yaşamının hiç de insanı doğuramayacağını düşündürdüğünü belirtir: Ona göre burada sorun vardır. İş ve çalışma yaşamı yani maddi dünya insanı doğurmamaktadır. Daha doğrusu *Hilmi Yavuz*'un belirttiği gibi *Tanpınar*'daki değerlendirme üretimin sosyal ilişkileri ile ilgili değildir. O buradan yola çıkarak ahlaki bir temele varmayı amaçlar. Onun için önemli olan üretimin ahlaki sonuçlarıdır. Üretim ya da üretimsizlik onun için sadece ahlaki sonuçları ile ele alınır.³⁰⁶

Tanpınar'ın küçük üretimle ilgisi sadece burada kalmamaktadır. *Beş Şehir* monografisinde küçük üretime büyük önem verir. Burada bir başka nokta ise *Tanpınar*'ın

³⁰⁴ Hilav, Selahattin, *Edebiyat Yazıları*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1993 s.110

³⁰⁵ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur*, s. 246

siyasi pozisyonunun tipik bir muhafazakâr refleksi yansıtmasıdır. Sonuçta pozitivist bir değişimci bir parti olan Cumhuriyet Halk Partisi'nde milletvekili olmuştur. Cumhuriyet Halk Partisi, düşünceleri ile uyumsuz sayılabilecek bir değişim ve dönüşüm programına sahiptir. Ancak bu çelişki bir noktayı göz ardı etmektedir. Muhafazakâr düşüncenin yapısında varolan sisteme karşı siyasi onay tavrı *Tanpınar*'da da kendini göstermiştir. *Tanpınar* kriz anlarında her zaman verili iktidarın yanında olmayı seçmiştir. *Tanpınar*'ın bu konudaki düşünel tutarlığı özellikle 27 Mayıs konusunda gösterdiği tavır ile birlikte önemlidir. *Tanpınar* 27 Mayıs müdahalesinin hemen ertesinde yazdığı yazıda *Adnan Menderes* hükümetini suçlamaktadır.³⁰⁷ Burada askeri kutsayan ve onu onaylayan bir tavır söz konusudur.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir başka önemli yanı da romanı *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*³⁰⁸ ile ilgilidir. Cumhuriyet ve yenileşme döneminin kamusallığını bu romanında eleştiren *Tanpınar*, zamanın bir modernleşme projesinde yerini sorgulamayı amaçlamıştır. Daha doğrusu zaman yoluyla Türkiye'deki modernleşme uygulamalarını eleştirmeyi amaçlamıştır ve bu eleştirisini roman kahramanlarının karakterleri aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Burada siyasi yönden zamanın bir modernleşme eleştirisi için ana unsur olarak alınmasında bile zamanın teorik pozisyonu açısından ilginçtir. *Tanpınar*, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde genel olarak bir bürokrasi eleştirisi yapmaktadır. Burada önemli olan az gelişmiş bir toplumsal formasyonda modernliğin muhafazakâr eleştirisinin değişim açısından olması gerektiği ve *Tanpınar*'ın da burada bu durumdan kurtulamamasıdır. Değişimin bu eleştirisini özellikle yine romanın kahramanlarından *Hayri İrdal*'ın değişiminde açıkça yaşarır. Romanda *Hayri İrdal* enstitünün değişimi ile birlikte değişir. Saf bir insan iken diğer karakter *Halit Ayaracı*'nın da etkisiyle pragmatist bir çıkarıcıya dönüşür.

Tanpınar'ın toplum kavrayışı da bir organik toplum modelinden esinlenir. Bununla birlikte *Tanpınar* bu organikliğin yeterince farkında değilmiş gibi görünür. Gerçekten de *Tanpınar*'ın düşüncesinde toplumsal yapının haklar ve ödevlerle sınırlı olduğu siyaset teorisinin de en önemli bileşeninin bu olduğu rahatlıkla görülebilir. *Tanpınar* toplumsal yapıya organik bir görüş açısından bakar ve bu yapıyı hep buradan inceler. *Tanpınar*'ın bu düşünceleri *Huzur* romanında ve *Beş Şehir* monografisinde görülür. *Tanpınar*'ın bir başka

³⁰⁶ Yavuz, Hilmi, s.69

³⁰⁷ Tanpınar, Ahmet Hamdi, "Suçüstü", s. 85-89.

³⁰⁸ Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergah Yayınları, İstanbul,

yanı ise kendine özgü bir siyaset teorisinin de yandaşı olmasıdır.. *Tanpınar*'da olan şey bir yerlilik ölküsüdür. Burada *yerlilik*in siyaset teorisindeki anlamını da sorgulamak gerekmektedir. Burada yerlilik hem muhafazakâr *şimdinin* kurulması için gerekli bir hem de bu *şimdinin* daha sonrada muhafaza edileceği taleplerin yeniden üretimi için gerekli bir yaklaşımdır. *Tanpınar* muhafazakâr bir *şimdiyi* geleneğin *kendilik* içinde yeniden üretimini önermiştir. Onun *terkip* kavramı, düşüncesinin temel kavramlarından biri olduğu kadar aynı zamanda yerliliğin ve kendiliğin yeniden üretimini de sağlar.

Tanpınar'ın düşüncesine etki eden bir başka etkende *Charles Muarras* ve onun da etkilendiği korporatizmdir. Burada *Muarras* etkisinin daha çok *Yahya Kemal*'den kaynaklandığı söylenebilir. Gerçekten *Yahya Kemal*, Fransa yıllarında *Muarras*'ın milliyetçilik düşüncesinden, sanat ve toplum anlayışından çok etkilenmiştir. Burada korporatizmden etkilenenin sadece *Yahya Kemal* olmadığını belirtmek gerekir.³⁰⁹

Aslında *Tanpınar*'ın korporatist bir siyaset felsefesine yakın olması, düşüncesinin az gelişmiş ve Batılılaşma sürecinde olan bir ülke için tipik olduğu düşünülebilir. Geleneğin yeniden üretiminde, tanımlanan geleneğin taşıyıcısı olan yığınların kendi başına seferber edilmesi için korporatizm bir ittirici işlevini görecektir. *Tanpınar* da işte bu durumda az gelişmiş bir ülkenin aydını olarak kendi korporatist düşüncesini orta çağ cemaat ahlakında ve bu ahlakın taşıyıcısı olan küçük esnaf cemiyetlerinde bulmuştur. .

Sonuç

Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk düşünce dünyasının en özgün figürlerinden biridir. Kavramsal çerçevesi, sorunsalları ve bu sorunsallara önerdiği cevaplar ile bu çok yönlü düşünür, siyaset ve kültür ilişkilerine farklı bakış açısı getirmiştir. Bütün bu önerilerini yaparken *Ahmet Hamdi Tanpınar*, muhafazakâr düşünce geleneği içinde düşünür. Onun muhafazakârlığının en önemli eksenini ise *kendilik* ya da *kendi* olmalıdır.

Tanpınar'ın *terkip* ve *kendilik* arayışının onun muhafazakâr felsefesinin en önemli eksenini olduğu öne sürülebilir. Bu arayış onun felsefe, kültür ve siyaset düşüncesine de etki edecektir. *Tanpınar*'ın düşüncesinin boyutları olan kültür, felsefe ve siyaset birbiri ile anlamlı ve kopmaz bir bağ içindedir. Bu bütünsellik, onun *kendilik* kavramına verdiği önemde görülebilir.

Tanpınar'ın esas sorunsalı, az gelişmiş bir toplumsal formasyonda değişim sürecinin getirdiği yeniliklere karşı, oluşan yeni sistemin de muhafazasının gerekliliği ve bunun nasıl sağlanacağıdır. Burada *Tanpınar*'ın düşüncesinde siyaset ile kültür arasındaki ilişkinin muhafazakâr bir biçimde kurulmuş olması da bu projeye destek vermektedir: Gerçekten gerek *Tanpınar*'ın kültüre verdiği muhafazakâr anlam, gerek siyaset ile kültür arasında kurulan ilişkinin muhafazakâr bir epistemolojiye dayanması ve gerekse de bu kültür tanımının ya da bizatihi geleneğin kendisinin tekil bir yorumu, modernleşme sürecindeki Türk toplumunun değişiminde *Tanpınar*'ın cevaplarını şekillendirmiştir. Açıktır ki *Tanpınar*, değişim sürecine değil, onun tarzına karşı çıkmıştır.

1930'lu yılların pozitivist düşünce ikliminden ve politikalarından etkilenen *Tanpınar*'ın çabası az gelişmiş bir toplumsal formasyonda modernleşme sürecine giren bir toplumun değişim sürecinin sorunları ve bu sorunlara karşı cevabı oluşturmaktadır. *Tanpınar*'ın teorisi burada yeni kurulan rejimin siyasal kabullenışı ile birlikte, kültürel bir sürekliliğin yeni rejimin de kültürel sürekliliği için önerilmesini getirir. Bir başka açıdan *Tanpınar*, kültür siyaset ilişkisini yeniden kurmaktadır.

³⁰⁹Aykut Kansu, "Türkiye'de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Kemalizm Cilt 2*, (Ed.) Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.253-267.

Tanpınar'ın asıl katkısı ise yerli bir muhafazakârlığın kendini inşa edeceği temel sorunsalları vermesidir. *Tanpınar*, bu kavrayışını yerli bir muhafazakârlığın tedrici değişimi savunması gerektiğini öne sürer. Değişikliğin kökten olmasını eleştirir. Ayrıca yine modernleşme sürecinde bu değişimin doğasına ilişkin bir tartışma da başlatır ve burada da terkip düşüncesini öne sürer. Aslında *Tanpınar*'ın esas sorun alanı burada da değişim sürecinin toplumsal yapıda yarattığı dönüşümlere karşı oluşturulan yenileşme hareketlerinin eğe toplumsal yapıyı korumayı amaçlıyorsa yeniden muhafazası için yaratılan çabadan söz eder.

Tanpınar'ın kendilik düşüncesini aldığı *Yahya Kemal*'den farklılığı ise onun kimliği kaynaklanan bir muhafaza isteğinin tersine kendilik aslında yeniden oluşturulması gereken bir gelenek ögesi olarak değerlendirmesidir. Kendiliğin bu özelliği, aslında kimliğe daha dinamik bir kavrayış vermektedir. Gerçekten kimlik buna göre sürekli yeniden tanımlanmaya başlanmaktadır kimliğin bu tanımlamasında ise *Tanpınar* geleneği tekil bir yoruma dayandırmakta ve bu yorum üzerinden kimliği kurgulamaktadır.

Yerli bir muhafazakârlık, yenileşme hareketlerine karşı bir tepki ile başlamasına rağmen *Tanpınar* ile birlikte teorik bir konumunu sağlamlaştırmıştır. Yerlilik düşüncesini de *Tanpınar* kendilik olarak değerlendirip bunu da yeniden tanımlayarak yerli muhafazakâr düşüncenin kurulmasında önemli bir aşama sağlamıştır.

Yerlilik, aslında siyasi olarak devamlı desteklenen bir kavramdır. Siyasi uygulamalar özgücü bir çerçevede oluşur. Ancak *Tanpınar*'ın yerliliği tanımlayışı ve onu geleneğin içinde konumlandırışı yerlilik ile geçmiş arasında bir bağ kurar. Oluşturulmaya çalışılan yerlilik düşüncesi daha çok yeni bir yerliliğin tanımıdır. Yeni bir yerlilik ise *Tanpınar*'ın özgücü düşüncesini açıklayan önemli kaynaklardandır.

Ahmet Hamdi Tanpınar işte bu anlamda çağdaş Türk düşünce dünyasının temel sorunlarından kaçamamış ama bunlara özgün yorumlar getirmiştir. Düşüncesinin ve cevaplarının dinamiği onu yeniden en çok araştırılan düşünürlerin başında getirmektedir. Düşüncesini çözümlmek için her şeyden önce onun siyasi ideoloji araştırması yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul, 1972
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Verso Yayınları, Ankara, 1989
- Akarsu Bedia, *Çağdaş Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996
- Akkaş, Hasan Hüseyin, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir, 2000
- Akün, Ömer Faruk, "Ahmet Hamdi Tanpınar", *Bir Gül Bu Karanlıklarda Tanpınar Üzerine Yazılar* içinde, (Haz.) Uçman Abdullah ve İnci Handan, Kitabevi, İstanbul, 2002
- Alptekin, Turan, *Ahmet Hamdi Tanpınar Bir Kültür Bir İnsan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1996
- Ashford, Nigel, ve Davies, Stephen, (Ed.), *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, Routledge, London ve New York, 1991
- Ayman, Cemal, "Amerikan Muhafazakarlığı", *Avrasya Dosyası*, Sayı: 11, 1996
- Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal (Eve Dönen Adam)*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1995
- Ayvazoğlu, Beşir, "Yahya Kemal", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, Cilt:5 içinde, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003
- Babio, Norberto, *Sağ ve Sol*, Çev: Zuhal Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara, 1999
- Baltacıoğlu İsmail Hakkı, *Batıya Doğru*, Yeni Adam, İstanbul, 1945
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Türke Doğru*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1994
- Barry, Norman, *Yeni Sağ*, Çev: Cevdet Aykan, Tisamat, Ankara, 1989
- Başgil, Ali Fuad, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1960
- Başgil, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1961
- Benneton, Philip, *Muhafazakarlık*, Çev: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998
- Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekamül*, Çev: Mustafa Şekip Tunç, M.E.G.S.B. Yayınları, 1986
- Birand, Kamuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Kamuran Birand Külliyyatı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998
- Blackwell, *Blackwell Siyasi Düşünce Tarihi Ansiklopedisi*, Çev: Bülent Peker, Ümit Yayınları, Ankara, 1995
- Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999
- Burke, Edmund, "Bay Burke'ün Fransa Meseleleri Hakkındaki Kitabına Yaptığı Bazı İtirazlar Üzerine Bir Fransız Ulusal Meclis Üyesine Cevap Olarak Yazdığı Mektup", Çev: Ömer

- Madra., *Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Parçalar* içinde, Tunçay, Mete (Der.), Teori Yayınları, Ankara, 1986
- Coşar, Simten, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74, Güz 1997
- Çiğdem, Ahmet, "Muhafazakarlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, 74, Güz 1997
- Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Doğan Yayınevi, Ankara, 1969
- Demiralp, Oğuz, *Kutup Noktası Ahmet Hamdi Tanpınar Üzerine Eleştirel Deneme*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2001
- Demiray, Tahsin, "Science Sociale'in Türkiye'ye Gelişi ve Bizdeki Tesirleri", *Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı Dünyada ve Türkiye'de Tesirleri* içinde, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1958
- Durukan, Kaan, "Türk Liberalizminin Kökenleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi Cilt:1* içinde, (Ed.) Mehmet Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996
- Eccleshall, Robert, "Conservatism", *Political Ideologies* içinde, Robert Eccleshall vd., Routledge, London, 1994
- Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993
- Erem, Evren, "Tanpınar'ın Kavram Dünyası" *Kuram*, Sayı:5, 1994
- Ergil, Doğu, "Muhafazâkar Düşüncenin Temelleri", *A.Ü.S.B.F. Dergisi*, Ocak-Aralık, Cilt:XLI, No: 1-4, 1986
- Ergil, Doğu, *İdeoloji*, 'S' Yayınları, Ankara, 1986
- Ertuğrul, Kürşat, "Türkiye'de Batılılaşma Modernleşme Sorunu Bağlamında Ahmet Hamdi Tanpınar", *Toplum ve Bilim*, Sayı:81, 1999
- Faruqhi, Suraya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Çev: Elif Kılıç, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998
- Helvacı, Ahmet, "Türk Siyasetinde Özensiz Kullanılan Bir Kavram: Muhafazakarlık", *Düşünen Siyaset*, Sayı: 9, 1999
- Heywood., Andrew, *Political Ideologies*, Macmillan Press, London, 1998
- Hilav, Selahattin, *Edebiyat Yazıları*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1993
- Hobsbawm, Eric, "Geleneğin İcat Edilmesi", Çev: Feza Tansuğ, *Kuram*, Sayı: 17, 1997
- Goldman, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, Çev: Afşar Timuçin, Metis Yayınları, İstanbul, 1984
- Gökberk, Macit, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1998

- Göral, Vural, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık Cilt:5* içinde, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003
- Işın, Ekrem, "Osmanlı İlimiye Sınıfının Romanı: Mahur Beste", *kitap-lık*, Sayı: 40, Mart-Nisan 2000
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993
- İrem, Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74, 1997
- İrem, Nazım, "Muhafazakar Modernlik, Diğer Batı ve Bergson", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, 1998
- İrem, Nazım, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakarlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık Cilt:5* içinde, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003
- Kaçmazoğlu, Bayram, "Bir Halk Adamı Olarak Aydının Portresi: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Doğu Batı*, Sayı: 16, 2001
- Kadioğlu, Ayşe, *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000
- Kahraman, Hasan Bülent, "Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakar Modernliğin Estetik Düzlemi", *Doğu Batı*, Sayı: 11, 2000
- Kalaycıoğlu, Ersin; Sarıbay, Ali Yaşar, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasi Değişim", *Türk Siyasi Hayatının Gelişimi* içinde, (Ed.) Ali Yaşar Sarıbay, Ersin Kalaycıoğlu, Beta Yayınları, İstanbul, 1986
- Kaplan Mehmet, *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1963
- Kansu, Aykut, "*Prens Sabahattin*'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakar Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi Cilt:1* içinde, (Ed.) Mehmet Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- Kansu, Aykut "Türkiye'de Korparatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm Cilt:2* içinde, (Ed.) Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2001
- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dilli Kurmak*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001
- Karpat, Kemal, *Osmanlı Modernleşmesi*, İmge Yayınları, Ankara, 2002
- Kasaba, Reşat, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi*, Belge Yayınları, İstanbul, 1988
- Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyası I*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1994
- Kemal, Yahya, *Mektuplar ve Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1990
- Kerman, Zeynep (Hazırlayan), *Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Mektupları*, Kültür Bakanlığı Kültür Yayınları, Ankara, 1974

- Kılıçbay, Mehmet Ali, "Osmanlı Batılışması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 1* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991
- Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara, İmge Yayınları, 1990
- Köroğlu, Erol, *Gidenle Gelmeyenin Eşiğinde: A.H.Tanpınar'ın Romanlarında Zaman Kavramı*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996
- Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev: Neşenur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995
- MacKenzi, Ian, "Introduction: The Arena of Ideology", *Political Ideologies* içinde, Robert Eccleshall vd., Routledge, London, 1994
- Mannheim, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev: Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002
- Mardin, Şerif, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılışma", *Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar* içinde, Editör: Erol Tümertekin vd., İ.Ü.E.F. Coğrafya Enstitüsü, İstanbul, 1971
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1999
- McIntyre, Alistar, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma, İstanbul, 2001
- McLellan, David, *İdeoloji*, Çev: Ercümet Özkaya, Doruk Yayınları, Ankara, 1999
- Mert, Nuray, "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakârlık", *Toplumbilim*, Sayı:7,1997
- Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- Neumann, Cristoph, "Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi Cilt:1* içinde, (Ed.) Mehmet Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002
- Nisbet, Robert, *Conservatism*, Open University Pres, Buckingham, 1991
- Nisbet, Robert, "Muhafazakârlık", Çev:Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Der: T. Bottomore ve R. Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997
- Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74, Güz 1997
- Orakçı, Cengizhan (Der.), *Yahya Kemal Beyatlı*, Alternatif Yayınlar, Ankara, 2003
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayın, İstanbul, 1989
- Öz, Mehmet, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1997
- Önder, Tuncay, "Ali Fuad Başgil", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık Cilt:5* içinde, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003
- Özbaran, Salih, "Bir Başka Osmanlı Kimliği: Rumilik", *Toplumsal Tarih*, Sayı:101, 2002

- Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakar Düşünce Geleneğinde Akıl Toplum, Siyaset*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2000
- Özipek, Bekir Berat, “Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık Cilt:5* içinde, (Ed.) Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003
- Parla Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998
- Prens Sabâhaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? ve İzâh’lar*, Ayraç Yayınları, Ankara, 1999
- Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Çevrimyazı: İnan Keser, Liberte Yayınları, Ankara, 2002
- Sabine, George, *Siyasi Düşünceler Tarihi Cilt:II*, Çev: Harun Rızatepe, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayınları, İstanbul, 1968
- Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1938
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eseri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998
- Suvanto, Pekka, *Conservatism From The French Revolution To The 1990’s*, Translated by: Roderick Fletcher, St. Martin's Press, New York, 1997
- Swingewood, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev: Osman Akınhay, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1998
- Şenel, Adam, *Sağcı Düşünüşün Kritik Tarihi*, Doğan Yayınları, Ankara, 1968
- Tadaşi, Suzuki, “Osmanlılarda Organik Düşünce”, *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Cilt:14, Sayı:14,1987
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, MEB Devlet Kitapları, İstanbul, 1969
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1970
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Aydaki Kadın*, Adam Yayınları, İstanbul, 1987
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Sahnenin Dışındakiler*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, “Suçüstü”, *Kitap-lık*, Sayı: 40, Mart-Nisan 2000
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2000
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2001
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2002
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mahur Beste*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mücevherlerin Sırrı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002

- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Dersleri*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2003
- Therborn, Göran, *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, Çev: İrfan Cüre, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989
- Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayın, İstanbul, 1991
- Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Arba Yayınları, İstanbul, 1996
- Tunç, Mustafa Şekip, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", *Türk Düşüncesi*, Cilt:1, Sayı:1, 1 Aralık 1953
- Tunç, Mustafa Şekip, "Muhafazakarlık ve Liberallik", *Türk Düşüncesi*, Cilt:1. Sayı:2, 1 Ocak 1954
- Tunç, Mustafa Şekip, "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakarlık", *Türk Yurdu*, Sayı:258, Temmuz 1956
- Tunç, Mustafa Şekip, "Bergson'un Felsefesi", *Yaratıcı Tekamül içinde*, Henri Bergson, Çev: Mustafa Şekip Tunç, M.E.G.S.B. Yayınları, 1986
- Türküne, Mümtaz'er, *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul, 1995
- Ülken, Hilmi Ziya, *Veraset ve Cemiyet*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1957
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1994
- Vincent, Andrew, *Political Ideologies*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992
- Vural, Mehmet, *Siyaset Felsefesi Açısında Muhafazakarlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003
- Yavuz, Hilmi, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1977
- Yıldırım, Sinan, "Muhafazakarlık, Türk Muhafazakarlığı ve Peyami Safa Üzerine" *Journal of Historical Studies*, Sayı:1,2003, <http://www.ata.boun.edu.tr/grad/0issuduz/muhafaza.pdf> (İndirilme Tarihi: 09.09.2003)
- Yılmaz, Aytekin, *Modernden Postmoderne Siyasi Arayışlar*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996
- Zürcher, Eric Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev: Yasemin Saner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995