

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

# **MODERN BİR OLUŞUM OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK**

**Danışman**

Yrd.Doç.Dr. Mustafa AYDIN

**Hazırlayan**

Sıtkı KARADENİZ

KONYA 2003



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

# **MODERN BİR OLUŞUM OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK**

**Danışman**

Yrd.Doç.Dr. Mustafa AYDIN

**Hazırlayan**

Sıtkı KARADENİZ

KONYA 2003

## ÖNSÖZ

Muhafazakârlık kavramı, bizde sıkça kullanılmakta, fakat kullanıldığı oranda da bir müphemliğe sahip bulunmaktadır. Bu müphemlik, hem onun sınırları çizilmiş, programı bulunan bir doktrin olmayışından, hem de kullanımının rasgele bir düzeyi aşmamasından kaynaklanabilir. Ancak bunun ötesinde yer alan başka bir neden, bu durumu daha iyi anlamamızı kolaylaştıracaktır. O da, yaklaşık yüz yıldır düşünce ve eylem dünyamızı meşgul etmesine rağmen, muhafazakârlık ile ilgili çalışmaların tuttuğu yekunun, onun kapsayıcılığı ve sosyal-siyasal-kültürel hayatımızda oynadığı rol dikkate alındığında tatmin edici olmaktan çok uzak oluşudur. Muhafazakârlıkla ilgili, içerden konuşmalara pek rastlanmamakta, yapılan çalışmaların ekseriyeti de ideolojik konumlanışlar çerçevesinde ele alınmış görünmektedir. Sosyal bilimsel bir perspektifi de barındıran çalışmalar da yok değildir, ancak bunların az bir yekun tuttuğu görülmektedir.

Bu çalışmanın, elbette ki böyle bir boşluğu doldurma gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Ancak bu konuyu ele alışımızın nedeni, kendi toplumumuz üzerine yapılacak çalışmalar içerisinde ilk sıraları alması gereken böyle bir konunun ihmal edilmiş olduğunu görmüş olmamız ve bir toplum bilim öğrencisinin, hiç olmazsa toplumunun yapısına yabancı olmaması gerektiğini düşünmüş olmamızdır. Bunun yanında literatüre bir katkıda bulunmuş olmak ve niyetimizin bir nebze gerçekleştiğini görmek, bizi sevindirecektir.

Niteliği ne olursa olsun her çalışma, bir serüvendir aslında. Ve hiçbir serüven, şüphesiz tek başına yaşanmaz. Bu serüvenimizde, benimle yol alan ve onun şenlenmesinde rolü olan herkese sonsuz sevgiler. Başta, Lisans ve Yüksek Lisans öğrenimim süresince, aşılılmaya çalıştığı analitik bakış açısı, esirgemediği ince anlayışı ve yardımları için tez danışmanım Sayın Mustafa Aydın'a sonsuz şükran borçluyum. Ayrıca ihtisas yapmaya beni teşvik eden ve yardım ederken bile tevazünün sınırlarına dokunmayan değerli hocam Yasin Aktay'a, yine üzerimde küçümseyemeyeceğim emekleri bulunan hocalarım, Abdullah Topçuoğlu, Berrin Eyce ve Himmet Hülür'e minnettarım. Son olarak, bu serüvenimde, gösterdiği fedakârlık ve her an tazelediği motivasyonu ile bir teşekkürden fazlasını hakkeden, kızımız Erva'yı ilgime muhtaç bırakmayan eşime çok şey borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Sıtkı KARADENİZ

KONYA-2003

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
İÇİNDEKİLER .....	2
GİRİŞ .....	4
Birinci Bölüm: GENEL OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK .....	7
1. Tutum Olarak Muhafazakârlık.....	8
2. Sosyal ve Siyasal Bir Teori Olarak Muhafazakârlık.....	10
3. Muhafazakârlığın Doğuşu.....	11
3.1. Aydınlanma İdeali: Modern Aklın Başkaldırısı.....	11
3.2. Fransız İhtilali: Radikal Bir Kopuş .....	12
3.3. Muhafazakârlığın Kurucu Düşünürleri ve Temel İddiaları.....	14
3.3.1. Edmund Burke ve “Düşünceler”i .....	14
3.3.2. Louis de Bonald: Muhafazakârlığın Kuramcısı .....	18
4. Muhafazakârlığın Özellikleri .....	20
5. Muhafazakâr Gelenekler.....	22
5.1. Fransız Muhafazakâr Geleneği .....	22
5.2. İngiliz Muhafazakâr Geleneği .....	24
5.3. Amerikan Muhafazakâr Geleneği .....	26

5.4. Yeni Muhafazakârlık .....	28
İkinci Bölüm: TÜRK MUHAFAZAKÂR GELENEĞİ .....	31
1. İnkılaplar ve Kemalizmi Biçimlendirme Girişimleri .....	33
1.1. Kemalizm ve İçeriden Kurgulanışlar .....	34
1.1.1. Kadro Dergisi .....	36
1.1.2. Ülkü Dergisi .....	38
2. Kemalizm ve Geleneği-Muhafazakâr Yorumlar .....	40
2.1. Peyami Safa “Türk İnkılâbına Bakışlar” ve Muhafazakârlık .....	41
2.1.1. İnkılaplar ve Niteliği .....	42
2.1.2. Medeniyetçilik ve Milliyetçilik .....	46
2.1.3. Doğu-Batı Sentezi .....	47
2.1.4. Gelenek Anlayışı .....	51
2.1.5. Laiklik ve İnkılaplar .....	53
2.2. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve “Geleneğiçiliği” .....	54
2.3. Mustafa Şekip Tunç ve “Şuurlu Muhafazakârlık” .....	56
2.4. Ahmet Hamdi Tanpınar: Muhafazakârlığın Estetiği .....	58
Üçüncü Bölüm: MUHAFAZAKÂRLIK DİN ve İSLÂM .....	64
1. Muhafazakârlık ve Din .....	64
2. Muhafazakârlık ve İslâm .....	68
SONUÇ .....	76
KAYNAKÇA .....	78

## GİRİŞ

Muhafazakârlık kavramı, günlük konuşmalarda veya sosyal/siyasal bilimlerde çok sık kullanılmasına karşın, en azından onun siyasal veya sosyal bir duruşa karşılık gelen teorik boyutu hakkında çok az bilgiye sahibiz. Genel olarak muhafazakârlık, onu ele alanların sosyal veya siyasal duruşlarına göre içeriklendirilebilmekte ve kullanılabilir. Bu, büyük ölçüde, kavramın içerdiği anlamın net olmayışından kaynaklanmaktadır. Ayrıca kendisi de bir duruşu ifade ettiği halde, başka ideolojik tanımlamalarla birlikte kullanılması da kavramın işaret ettiği anlamın muğlaklığını artırmaktadır. Bu nedenle araştırmamızda, günümüz kültürel dünyasında önem taşıyan muhafazakârlık; tanımı, oluşumu, diğer değişik modern olgularla olan ilinti ve bağlantıları açıklamaya çalışarak sosyal bilim literatürüne bir katkıda bulunacağımızı ümit etmekteyiz. Böylece çalışmamızda, modern bir oluşum olan muhafazakârlığın, “*Aydınlanma*” ve “*Akil Çağı*” olarak nitelenen sürecin hazırladığı *Fransız Devrimi* ile yaşanan köklü ve hızlı değişimin ortaya çıkardığı olumsuzlukları giderme çabası sonucunda nasıl şekillendiğini ve zamanımızda sosyal/siyasal olgular bağlamında, bu olgularla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu betimlenmeye çalışılmaktadır.

Bu çalışmada, sosyal bilimlerde sıkça kullanılan muhafazakârlık kavramının neye tekabül ettiği veya etmediği tespit edilmeye çalışıldı. Muhafazakârlık kavramının işaret ettiği anlam dünyasını betimlenmeye çalıştığımız gibi, ayrıca kavramın birlikte kullanıldığı liberalizm, milliyetçilik, din, İslâm ve benzeri kavramlarla ilişkisini de irdelemeye çalıştık. Şu da belirtilmelidir ki, adı geçen bu kavramlar, muhafazakârlık ile ilişkileri bağlamında ele alındıklarından, her kavramın ayrıca bir kritiğini yapma gereği duyulmamıştır.

Bu çalışma, teorik olması hasebiyle kaynak taraması niteliğinde ve bir betimleme çalışması olmak durumundaydı. Bu sebeple biz de, sosyal bilimlerde kaynak taraması niteliğindeki çalışmalarda izlenen metodolojik argümantasyondan faydalandık. Bu bağlamda, daha önce muhafazakârlık ile ilgili yapılan çalışmalardan özellikle, Philippe Beneton’un “*Muhafazakârlık*”, Tanıl Bora’nın “*Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık*

*İslâmcılık*” adlı eserleri; *Toplum ve Bilim*, *Tezkire*, *Toplumbilim* dergilerinin, muhafazakârlık ile ilgili “özel” sayıları; Aytekin Yılmaz’ın “*Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*” ile “*Çağdaş Siyasal Akımlar*” adlı çalışmaları temel alınmıştır. Ancak muhafazakârlık ile dindarlık arasında Türkiye’de bir mutabakatın oluştuğunu görmemize karşın, Mustafa Aydın’ın kısa bir süre önce *Tezkire* dergisinde yayınlanan “*Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslâm*” adlı makalesinden başka bir çalışmadan söz etmek pek mümkün görünmediğinden, son bölüm, daha çok bu çalışmanın argümanları dikkate alınarak oluşturulmuştur. Yine Bora’nın adı geçen çalışmasının katkılarıyla. Genel olarak tezimiz, bu çalışmaların muhafazakârlık için çizdiği çerçevede şekillenmiş, ancak argümanlar, çalışmaya özgü bir biçim kazandırılarak dile getirilmiştir. Bu nedenle çalışma, her ne kadar bir kaynak taraması niteliğinde ise de, aynı zamanda bir özgünlük de taşımaya çalışmaktadır.

Çalışma, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilkin, genel olarak muhafazakârlığın hangi anlamlarda kullanıldığı ve doğuş süreci ele alındıktan sonra, Batı’daki muhafazakâr geleneklere değinilmektedir. Biz burada muhafazakârlığı, temelde iki şekilde ele aldık. Bunlardan ilki muhafazakârlığın, herhangi bir ideolojik çağrışımı veya programı içermeksizin “katı değişim” karşıtlığı ya da “mevcut yapının bozulmaması taraftarlığı” olarak tanımlanabilen ve böylece her yer ve zamanda karşımıza çıkabilecek olan şekli; ve ikincisi de, Fransız Devrimi veya onun yol açtığı olumsuzluklara karşı girişilen mücadele ile ortaya çıkan ve sonrasında belli ilkeler (toplumsallığın, somut hakların ve aklın, aracı kurumların, önceliği; dinin işlevselliği; tarihin önemi; otoriteye saygı vb.) doğrultusunda şekillenen, günümüze kadar varlığını sürdüren, kimi zaman siyasal parti programlarına da temel teşkil eden, kısaca sosyal ve siyasal bir teori olarak adlandırılabilir şeklidir. Sonraki kısımda ise, muhafazakârlığın bu ikinci şeklinin, Batı’da (Amerika dahil) oluşturduğu gelenekler, tarihsel süreçleri ve önemli temsilcileriyle birlikte ele alınmaktadır.

İkinci bölümde, Türk muhafazakâr geleneğinin, Türkiye’nin yaşamış olduğu en köklü değişim süreci olarak kabul edilen Cumhuriyet’in gerçekleştirmiş olduğu inkılaplar üzerinden bir okuması denenmektedir. Çünkü Fransız Devrimi ve onun yarattığı etkinin muadili, Türkiye’de ancak inkılaplar/Türk modernleşmesi sayılabilmektedir. Nitekim sosyal ve siyasal bir duruş olarak Türk muhafazakârlığının, bu süreçte şekillendiği görülmektedir. Bu bağlamda, modernleşme projesinde rol alan sosyal/siyasal aktörlerden önde gelenlerine



(Ülkü ve Kadro dergileri gibi); ve süreci genel olarak benimsemekle birlikte, geçmişle bağları koparan taraflarına ya da inkılapların, onların deyimiyle “aşırılıklarına” karşı muhalif bir çizgi tutturana (Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi) şahsiyetlere değinilmiştir. Burada özellikle Peyami Safa’nın düşünce mirası, muhafazakârlığın Türkiye’de nasıl bir görünüm kazandığı veya bu süreçte nasıl bir rol aldığı konusunda, bol malzeme ve ipucu sağladığından ayrıca ele alınmış ve Türk muhafazakâr geleneğinin bir okuması bu çerçevede gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Son bölümde muhafazakârlığın, çoğu kez aynı anlamda kullanıldığı din/dindarlık ve özellikle Türkiye bağlamında, İslâm ile ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır. Gerçi muhafazakârlık-din ilişkisi, muhafazakârlığın ilk şekilleniş dönemlerine kadar uzanmaktadır. Meselâ muhafazakâr teorisyenlerden Bonald, toplumsallığı din eksenli düşünmektedir ve bu nedenle din, toplumsallığı koruduğu ölçüde önemli addedilmektedir. İslâm dünyasında ve özelde Türkiye’de de muhafazakârlık, büyük ölçüde dine aynı rolü biçmekte ve fakat İslâm böyle bir rol için isteksiz görünmekte veya uygun düşmemektedir. İşte bu bölümde, bunun temel nedenlerinin neler olabileceği tartışılmaktadır.

Bu çalışma, eğer bu çerçevede tatminkâr cevaplar üretebildiyse ve mevcut tartışmaları, bir sosyal bilim perspektifiyle yansıtabildiyse, ve son olarak literatüre bir katkıda bulunabildiyse üzerine düşen vazifeyi yerine getirmiş sayılacaktır.

## I. BÖLÜM: GENEL OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

Muhafazakârlık, bir çok modern kavram gibi, tanımı konusunda bir netliğe sahip değildir. Beneton'un dediği gibi, “terim bir bakıma açıklıktan uzaktır ve tanımı tartışmalıdır” (Beneton, 1991: 7). Buna rağmen kavramın muğlaklığı, gerek gündelik dilde gerekse de sosyal/siyasal bilimlerde, zengin bir anlam dünyası oluşturmuş bulunmaktadır. Sözcük anlamıyla “bir şeyi korumak” anlamına gelen kavramın, sosyal ve siyasi bilimlerde kullanımını yakın dönemlere rastlar.

Türkiye’de muhafazakârlık teriminin karşılığı olarak bir dönem “gerici”, sonraları “tutuculuk” ifadeleri kullanılmış; ancak günümüz sosyal bilim tartışmalarında “muhafazakârlık” şeklindeki kullanımda istikrar sağlandığı görülmektedir. Mustafa Erdoğan’a göre de bu kullanım daha isabetli ve sosyal bir teoriyi adlandırmada daha kullanışlıdır; çünkü bu şekildeki bir kullanım, herhangi bir olumsuzluk bildirmemektedir (Erdoğan, 1991: 50). Aslında muhafazakârlığın bu farklı kullanımları, onun çerçevesi, sabit ilkeleri olan bir teorisinin olmayışına da işaret etmektedir.

Muhafazakârlığın farklı kullanımları olmakla birlikte, temelde iki şekilde ele alınabilir. Muhafazakârlık, olaylar ve düşünceler karşısında “tepkisel bir duruşu” ifade ettiği şekliyle bir “tutum”; Aydınlanma ve Fransız Devrimi’ne karşı giriştiği düşünsel mücadele ile başlayan ve zaman içerisinde kendi iç dönüşümünü de sağlayarak toplumsal-siyasal bir projeye dönüştüğü haliyle bir “teori” olarak ele alınabilir. Bu iki kullanımdan farklı olarak üçüncü bir muhafazakârlık biçiminden söz edilebilir ki; o da günümüzde muhafazakârlığın, modernleşmeye entegre olduğu gözlenen ve bir ölçüde de liberalizmle çakışan bir projeye denk düşen Yeni Muhafazakârlıktır. Burada dile getirdiğimiz sıra dahilinde, muhafazakârlığın bu kullanımlarına değinilecektir.

## 1. Bir Tutum Olarak Muhafazakârlık

Tutum olarak muhafazakârlık, “değişim karşıtlığı” ile özdeşleşmiş görünmektedir. Ancak bu karşıtlığın, değişimin kendisine veya niteliğine göre bir farklılık arz edip etmediği konusunda bir ayırımın yapılmadığı da açıktır. Hayek’e göre “muhafazakârlığın karşı olduğu, `katı değişme`dir ve bu, bir ölçüde meşru ve gereklidir” (Erdoğan, 1991: 50). “Katı değişim” yerine “devrim” denilse daha yerinde olur. Zira muhafazakâr tutumun asıl çekincesi ve korkusu, devrimin getireceği karmaşa ve boşluk durumudur. Çünkü bu karmaşa ortamında toplumsal kurum ve birlikteliklerin sürekliliği, devrim ile sekteye uğrayacak ve geleceğin neler getireceği tedirginliği endişeye dönüşecektir. Oysa muhafazakâr tutum için önemli olan toplumsal harmoni ve düzendir.

Muhafazakârlığın temelinde, zımnen de olsa anti-modernist bir varsayım yatar. Ancak bu varsayım, metafizik bir düzeyden ziyade, yine de somut ve toplumsal karşılıklara denk düşer. Bu bağlamda meselâ savaş, belli bir toplumsallığın korunması veya yeniden ihyası ve inşasına hasredildiği nispette anlamlıdır. Eğer yenilik, düzenin korunması veya pekişmesi yönünde ise memnuniyetle karşılanacaktır. Bununla birlikte yeniliğin de her zaman gelişme ya da ilerleme anlamına gelmediği, hatta ilerleme ve gelişmenin de olumlu yönde olmayabileceği aşıkardır. Bu sebeple muhafazakârlığın özünde yatanın her zaman için bir “yenilik- karşıtlığı” olduğunu iddia etmek, yanıltıcıdır ve bir ölçüde de bilimsel açıdan bir zaaf teşkil eder.

Muhafazakâr tutum açısından referans kaynağı olarak bir paradigmadan söz etmek mümkün görünmemektedir. Ya “yeni”nin reddi, ya da “mevcut”un koşulsuz savunusu söz konusudur. Böylece tutum olarak bir keskinlik söz konusu olsa bile nerede, neyin reddinin veya savunmasının yapılacağı kestirilemez hale gelmektedir. Bu durum ise muhafazakârlığın zaman zaman farklı ideolojik veya toplumsal-siyasal hareketlerle aynı kutupta yer almasına ve birlikteliğine veya böyle bir algıya yol açabilmektedir. Bu yakınlaşma algısı, muhafazakârlığın üzerinde durduğu zemini kayganlaştırmakta, kavram veya tutum olarak yerleştirilecek çerçeveyi muğlaklaştırmaktadır. Belki de bu muğlaklıktan dolayıdır ki, muhafazakârlığa güçlü bir pragmatik ahlâk eşlik etmektedir. Veya bu

muğlaklık, böylesi bir pragmatik ahlâkı beslemektedir. Bu, aynı zamanda muhafazakârlığın, kimi metinlerde olumsuzluk bildiren anlamlarda kullanılmasına da zemin hazırlamış olmaktadır.

Muhafazakârlığı bu şekilde kavramsallaştırdığımızda, muhafazakâr tutumu herhangi bir ideoloji veya siyasal/toplumsal proje ile sınırlandırmamız ya da birine hasretmemiz mümkün olmayacaktır. Çünkü bir kere oluşumunu tamamlayan ve yerleşik hale gelen hemen her düşünce veya yaşam biçimi, bunu zedeleyecek her şeye kuşku ve tepkiyle yaklaşmakta ve var olanın muhafazasına çalışmaktadır. Ayrıca Mustafa Erkal'ın da dediği gibi, korunacak olanlar her topluma göre değişen unsurlar olduğu için bu anlamda evrensel ve bütün toplumları kapsayacak genel geçer bir muhafazakâr tutumdan da söz edilemez (Erkal, 1995: 154).

Sonuç olarak denebilir ki muhafazakârlığın tutumsal bir anlamı vardır. Ancak bu tutum, bir tek türdenliği ifade etmez, farklı yerlerde farklı içerikler taşıyabilmektedir.

## 2. Bir Sosyal ve Siyasal Teori Olarak Muhafazakârlık

Modernite, var olalı beri, bir üretim ve dönüştürme faaliyeti olarak işlev görmüş; karşıtını kendi içinde üreten ve eriten bir yapıya bürünmüştür. Bugün varlığının ontikliğinden kuşku duymadığımız “toplum”, daha doğrusu “toplum kavramı” dahi modernitenin bir hediyesidir. Başka bir deyişle toplum, modernitenin ve onun karşıtı olarak konumlanan muhafazakârlığın yaratmış olduğu gerilim sonucunda varlık bulmuştur. Modernite, Anthony Giddens’in tabiriyle, “Juggernaut” misali, karşı konulması mümkün olmayan ve karşı çıkan her şeyi anında ortadan kaldıran bir araç halini almış görünmektedir. Giddens, “juggernaut”u şöyle tanımlıyor: “Juggernaut, ona direnenleri ezip geçer; kimi zaman düzgün bir yol izler gibi görünürken, kimi zaman da önceden kestiremeyeceğimiz yönlere doğru beklenmedik biçimde sapıverir” (Giddens, 1998: 134). Modernliğin bu yapısı, karşıtını paradoksal bir reaksiyonerlik içinde kendi varlığının pekiştirilmesine yönelik olarak işlevselleştirebilmektedir. Modernlikle ilişkisinde muhafazakârlığı da bu bağlamda ele almak gerekir. Çünkü muhafazakârlık, Aydınlanma’nın alt yapısını oluşturduğu modernliğe koşut bir hareket olma özelliği arz eder. İşte bu paradoksal reaksiyonerliği icabı, muhafazakârlık da “modern” olmak durumundadır. Nitekim Tanıl Bora’nın da dediği gibi, “...muhafazakârlık, Fransız Devrimi’nin alamet-i farikasını teşkil ettiği `militan` Aydınlanmacılık uğraşısını aşan modernizmin zıddı değil, sürekli refakatçisidir” (Bora, 1997: 7). Bu da muhafazakârlığın, modernlik içerisinden sürekli kendini kurgulayarak ve “yeni” ile hesaplaşarak var olmasını ya da görünür hale gelmesini sağlamaktadır.

Sosyal ve siyasal bilimlerde kullanılan şekliyle muhafazakârlık, tarihsel bir arka plana ve bir hareket olarak ortaya çıkıp günümüze değin sürekliliğini korumayı başardığına göre, geçirmiş olduğu bir değişim sürecine sahiptir. Doğaldır ki, bu sürece atıfta bulunulmadan, içinde doğduğu sosyo-kültürel ve siyasal yapı dikkate alınmadan günümüz muhafazakârlığı için yapılacak herhangi bir değerlendirme, bir eksikliği ve meselenin özünü kavrayamama problemini de beraberinde getirecektir. Bu sebeple muhafazakâr teorinin ana karakterine, iç

dinamizmine veya taşıdığı özelliklere değinmeye geçmeden, öncelikle tarihsel arka planına, içinden çıktığı ortama dönüp bakmak yararlı olacaktır.

### **3. Muhafazakârlığın Doğuşu**

Muhafazakârlığın değişime karşı olduğu kanısı yaygın olmasına karşın aslında karşı olunan şey, değişimden ziyade kaosa yol açacak denli hızlı değişim ya da daha doğrusu devrimdir; muhafazakârlık, aşama aşama gerçekleştirilen, toplumsal bütünlüğü ve geleneksel kurumlara zarar vermeyen değişime karşı değildir. Kavramın değişim ve devrimle bağlantısı, Aydınlanma, Fransız İhtilâli ve onun yol açtığı köklü ve hızlı değişimle bağlantılandırılarak ele alınabilir. Çünkü muhafazakârlık, Robert Nisbet'e göre, başlı başına Aydınlanma-karşıtıdır da (Nisbet, 1997: 100). Muhafazakârlığın doğuşunda temel etken olan bu olgulardan Aydınlanma'ya, Devrim'den önce değinmek hem tarihsel sırası hem de önemine binaen tercih edilecektir.

#### **3.1. Aydınlanma İdeali: Modern Aklın Başkaldırısı**

Muhafazakârlık üzerine yapılan bir çalışma, Aydınlanma felsefesi veya idealine kadar uzanmak zorundadır, ki menşei konusunda netlik sağlanmış olsun. Zira neyin muhafaza edildiği sorusundan önce, neye karşı bir savaş vardı da savaşılanın savunulmasına ihtiyaç duyuldu, sorusunun sorulması ehemmiyet kesbeder. Gerçi Aydınlanma Felsefesi'nin, üzerinde kesin yargılarda bulunulacak kadar bir netliğe sahip olmadığı veya Aydınlanmacı düşünürlerin, her konuda konsensüse varmış olmadıkları bilinen bir gerçektir. Ancak parçaların bütünü temsil edememesine ve ondan farklı olmasına karşın, yine de o parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bütünün, parçaları da temsil edebilme salahiyetinde olabildiği de mantıksal bir gerçek olarak bilinir.

Aydınlanma idealinde, “akla dayanan ideal bir toplum yapısı“ öngörülüyordu. Bu toplumda, din, siyaset, ekonomi, etik, bilgi gibi insani eylem veya birliktelikler, aklın ışığında şekillenmeliydi. Bu yüzden yerleşik bütün kurum ve düşünce yapılarına savaş açılmıştı. Örneğin Fransız Aydınlanmasının düşünürleri, din, tiranlık, despotizmle mücadeleye girişirken, kabul edilmesi gereken değerlerin dinsel otoriteden bağımsız olarak birey aklından çıkarılabileceğini göstermeye çalışmışlardı (Goldmann, 1999: 48).

Aydınlanma düşünürleri, akla bu denli katışıksız bir inançla işlerlik kazandırmaya çalışmışlardır. Bu hareketin amacı, insanları, “kötü” ve “köleleştirici” olduğuna inanılan “eski düzen”den kurtararak, “yeni” ve “özgürleştirici” bir “yeni düzen”e kavuşturmaktır (Çiğdem, 1993: 11). Aydınlanma idealinin, aslında böyle haklı bir karşı çıkış ya da mücadele ile başladığı söylenebilir. Ancak muhafazakârlar, bunu kabul etmekle birlikte, Aydınlanmacı düşünürlerin, tepkilerinde “aşırıya” kaçtıklarını düşünmektedirler.

Muhafazakâr teorisyenlere göre, eski düzene açılan bu savaşta, eleştiriden ve saldırıdan kurtulan hiçbir toplumsal kurum ve değer olmadığından toplum, düşünsel ve eylemsel planda bir kaosa sürüklenmiştir. İşte muhafazakârlık olgusunun üzerinde hayatiyet kazandığı zemin, aydınlanmanın ve onun düşüncelerinin hayata geçirilişi anlamına gelen Fransız Devrimi'nin oluşturmuş olduğu bu kaotik ortamdır. Bu bağlamda ele alındığında ancak, muhafazakârlık olgusu anlam kazanır ve anlaşılabilir olur. Böylece despotizmle mücadelesinde her sorunun çözümünü akla indirgemekle bir tepkisel hareket niteliği kazanan aydınlanmanın oluşturduğu düşünsel yapıya ve mücessem hali Devrim'e karşı, muhafazakârlığın tepkisel yapısının ortaya çıktığı görülmektedir. Ama hareket olarak muhafazakârlığın başlangıcı Fransız Devrimi'nin akabinde ona karşıt olarak konumlanmasıyla olacaktır. Bora'ya göre, Fransız Devrim'i bu anlamda simgeseldir. Ayrıca muhafazakârlık, top yekûn bir Aydınlanma-karşıtlığı olmaktan çok, Aydınlanmanın radikalizmine, aşırılıklarına, veya bir yeni başlangıç yapma düşüncesi olarak kendini milatlaştırmasına karşıtlıktır (Bora, 1997: 8). Önceden vurgulandığı gibi muhafazakârlık, Aydınlanma'nın işi, “tadında” bırakmadığı, aşırıya kaçtığı kanaatindedir. Zaten muhafazakârlığın kendisi de kurgulanma sürecinde, “Aydınlanma akli” ile hareket etmektedir.

### **3.2. Fransız İhtilali: Radikal Bir Kopuş**

Aydınlanma, fikrî planda muhafazakârların saldırılarına dayanak oluşturacak malzeme bolluğu sağlamıştır. Ancak bir hareketin oluşmasında fikirlerin, zeminin oluşmasında yeterli olamayacağı, bazı fiili durumlara dayandığı da açıktır. Bu, özellikle muhafazakârlık için geçerlidir. Gerçekten de onun sosyal ve siyasal bir hareket olarak doğuşunda Fransız

Devrimi'nin rolü küçümsenemez. Yine de belirtilmelidir ki, Devrim, adının çağrıştırdığı gibi, birdenbire ortaya çıkan bir olaydan ibaret değildir. Tocqueville'in de işaret ettiği gibi, 1789 Devrim'inin, Fransa'da birkaç yüzyıllık tarihsel eğilimlerin sonucu olduğu söylenebilir (Nisbet, 1997: 101). Biz, bu tarihsel arka planı yukarıda Fransız Aydınlanması olarak betimlemiştik.

Her ne kadar Fransız Devrimi, uzun tarihsel bir birikimin ürünü ise de bizzat somut haliyle Devrim'in yarattığı etki, hem Devrim taraftarları hem de muhafazakârlar üzerinde açıkça görülür. Devrim taraftarları, Devrim'in yaratmış olduğu etkiyle, onu ulusal hüviyetinden soyutlayarak, bütün bir dünyayı sarması gereken bir insanlık ve hürriyet alevi olarak telakki etmeye yönelirken; muhafazakâr düşünürler, Devrim'i şu ana kadar görülmemiş en büyük terör olayı ve -meselâ Bonald- Tanrı'nın Aydınlanmaya laneti olarak görmüşlerdir.

Devrim'in muhafazakârların eleştirilerini celbeden en önemli boyutu, herhalde, yaşamaya ilişkin yönüdür. Çünkü ortaya konan yasalarla “mevcut” sosyal/siyasal yapı köklü bir değişime tabi kılınmıştır. Bu yasaları Robert Nisbet şöyle özetlemektedir: “İlk kez boşanmayı resmileştirerek, erkek çocuklara yirmi yaşında babalarından bağımsızlık sağlayarak ve eski veraset ve büyük evlat hakkı yasalarını kaldırarak aileyi derinden etkileyen yasaları; aristokrasiyi ilga edip tüm mesleklerin bireysel yeteneklere açılması ünlü ilkesini koymak, böylelikle yasa önünde fırsat eşitliğini emretmek suretiyle toplumsal statü yapısını etkileyen yasaları; Kiliseyi önce kayıt altına alan, sonra millileştiren, nihayet 1793-94 kararnameleriyle Hıristiyanlığı bütün kurumlarıyla ortadan kaldıran yasaları, 16. yüzyıldan beri en despot Fransız krallarının nice çabalarından bile paçayı kurtarma başarısı göstermiş olan sanayi loncalarını kaldıran yasaları; orta çağlardan arta kalan ağırlıklar, ölçüler ve standartların çokluğu yerine günümüze değin süren ve dünyanın diğer yörelerine yayılmış, yayılmayı da sürdüren birleşik bir ondalık sistemi koyan yasaları; tüm eğitimi, Fransa'nın her yanındaki ilkokullardan sistemin kapak taşı olan Paris Üniversitesi'ne kadar hükümetin ellerine teslim ederek eğitim sistemini dönüştüren yasaları; dili, ahlâk düzenini ve hiç küçümsenmemesi gereken Gregorian takvimini yeniden-biçimlendiren yasaları; nihayet, Fransız hükümet yapısını en küçük yerleşim biriminden bütün Fransız siyasal yaşamının kadiri mutlak merkezi olduğu kabul edilen Paris'e kadar baştan başa bir yeniden-



yapılaştırmaya çalışan yasaları anmak yeterli olacaktır” (1997: 101). Aslında bu yasalar, mevcut düzenin, *status quonun* bir tasfiyesi ve yeni bir düzenin tesisine çalışılması olarak görülmektedir.

Bu devrim yasalarının büyük kısmı, savaşlar ve toplumsal/siyasal engeller dolayısıyla hemen yürürlüğe girmediyse de fikrî plandaki etkileri büyük bir yankı uyandırmıştır. Yine de yasalarda yer alan ilkeler, Devrim’in anayasal boyutundaki hakim temayı tespitinde yeterli niteliktedirler. Burada, Fransız Devrim’inin hakim karakterinin birey merkezli, siyasal-toplumsal-ekonomik eşitlik eksenli, seküler ve güçlü merkezi otorite anlayışlı olduğu görülmektedir.

Bu ise, muhafazakâr düşünörlere ve özellikle Edmund Burke’e göre, gelenekten radikal kopuşu ifade eder. İstikrarlı, meşru ve hiyerarşik bir toplumsal yapı, bu yasaların uygulanmasıyla, hem jakoben bir nitelik taşıyacağı için baskıcı ve gayri meşru bir siyasal organizasyon anlayışını doğuracak ve teröre yol açacak, hem de geleneksel süreklilik kesintiye uğrayacak ve böylece tarihsel birikim devre dışı bırakılacağı için toplumsal düzen bozulacaktı. İşte muhafazakârlık, böyle bir ortamda belirdi. Philippe Beneton, bu noktayı şöyle vurguluyor: “Bu doktrin, Burke’e ve takipçilerine göre Avrupa tarihinin dokusunda bir kopukluk olarak beliren bir büyük olaya, Fransız Devrimi’ne karşı bir tepkiden doğdu. Zaten muhafazakârlığın ilk yazıları da bu koşulların bir ürünüdür. Geçmişten günümüze kesintisiz bir geleneğin savunması, devrimci fırtınanın süpürüp attığı şeylerin lehine yazılan mücadele metinleridir. Muhafazakârlar, yalnızca Devrim’in uygulamalarını mahkum etmiyorlar, onun ortaya attığı ilkeleri başından beri reddediyorlardı. Çünkü bunları, toplumsal ve ahlâkî insanın doğasına aykırı buluyorlardı” (Beneton, 1991: 11). İşte Fransız Devrim’inin, muhafazakârlığın doğuşunda oynadığı rol, esas itibariyle burada yatmaktadır.

### **3.3. Muhafazakârlığın Kurucu Düşünörleri ve Temel İddiaları**

#### **3.3.1. Edmund Burke ve “Düşünceler”i**

Muhafazakârlığın oluşumunda Edmund Burke’nin rolü büyük olmuştur. Hatta bu etkinlikte başka bir düşünörlün olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Öyle ki onun düşünceleri,

sadece muhafazakârlık hareketini başlatmakla kalmaz, kendinden sonra gelen hemen bütün muhafazakâr düşünürler için de bir referans niteliği taşır. Salt bu rolüyle de Burke, muhafazakâr düşüncenin başat ismi sayılır.

Burke, 1790 yılında, yayınlamış olduğu “*Fransa’daki Devrim Hakkında Düşünceler*” adlı eseriyle, hem neredeyse devrim şiddetinde bir karşı koyuşla Devrim’i mahkum eder, hem de günümüze dek etkisini sürdürecektir bir hareketin nüvelerini sunma başarısı gösterir. Beneton, bu konuda şunları yazıyor: “Burke’nin Reflectionları, muhafazakâr düşüncenin temel metnidir. Bu, aynı zamanda muhafazakâr düşüncenin en belagatlı ifadesidir ve kuşkusuz en güçlüsüdür. Ve bu metin, özü bakımından muhafazakâr geleneğin en üstün referans metni olarak kalmıştır” (Beneton, 1991: 13). Gerçekten de bugün bile muhafazakârlık ile ilgili çalışmalarda, Burke’nin bu çalışmasına atıf yapılmadan geçilmemektedir. Bu bile onun etkisini göstermesi açısından yeterli bir örnek olsa gerek.

Burke’nin eserini farklı ve klasik kılan, Fransız Devrimi’nin yarattığı ve yaratacağı etkileri hemen sezinlemesi, gelecek tehlikenin boyutunu önceden kavraması ve Devrim’in yeni bir tarihi başlattığı kanısını yakalamış olmasıdır. Kitap, “devrimci kopuşa, yani yurtseverlerin geçmişi tasfiye, ‘parlak bir gelecek’ kurma şeklindeki ideolojik özentilerine ve yıkıcı öfkelerine karşı bir iddianame” ve “aynı zamanda, İnsan Hakları’nın, dolayısıyla modern siyasal rejimleri kuran ilkelerin köklü bir eleştirisidir” (Beneton, 1991: 15). Onun kitabının başlıca temalarından biri de Fransız ve İngiliz devrimlerinin aralarındaki farklılıkların karşılaştırılmasıdır.

1688’deki İngiliz Devrimi, hanedan değişikliği yapmış, ancak kesinlikle yeni bir egemenlik anlayışı getirmemiştir; tersine, geleneksel ve iktidarın uygulanmasına ilişkin kuralları, yani kral ile halk arasındaki ilişkileri onarmayı amaçlamıştır. Burke’nin ifadesiyle, “İngiliz Devrimi’nin amacı, bizim eski tartışılmaz yasalarımızı, özgürlüklerimizi ve bunların tek koruyucusu olan o eski anayasayı muhafaza etmektir” (Beneton, 1991: 17). Ona göre bu devrim, koşulların dayatmasıyla uygulama imkânını kaybeden ilkeleri, yürürlüğe sokarak “tarihin sürekliliğini” yeniden sağlamıştır. Buna karşılık, Fransız devrim anlayışı, yenileştirici bir kopuş fikri, bir skandaldır; anlamsızlıktan başka bir şey değildir. Tarihin bilgeliliğinin gölgesinde hayat bulmuş gelenekler ve toplumsal yapılar ortadan kaldırılarak

tarihin bu sürekliliğine ket vurulmuştur. Böylece uygarlığın mirası, soyut aklın tahakkümü ile tahrip edilmiştir.

Siyasal tarih uzmanı George Sabine'nin iddiasına göre Burke'nin düşünceleri, Devrim'in ürünü değildir; Devrim, onu, düşüncelerini genel önermeler halinde ifade etmeye zorlamıştı. Temel düşünceleri özde her zaman aynıydı: “Siyasi kurumlar, geniş ve karmaşık bir geleneksel haklar ve alışılmış usuller sistemine şekil verir; bu uygulamalar, geçmişten doğar ve süreklilik kazanır, bir kesikliğe uğramadan şimdiki zamana uyar; ayrıca, anayasa ve toplum geleneği, genellikle dinsel türden bir saygının konusu olmalıdır; çünkü, bu, ortak bir aklın ve uygarlığın hazinesini meydana getirmektedir” (Sabine, 1991: 300). Böylece zaten muhafazakâr bir doğaya sahip olan Burke, Devrim sayesinde fikirlerini sistemli bir biçimde ifade etme fırsatına kavuşmuş olmaktadır.

George Sabine, onun bu düşüncelerinin temelinde aslında kendisinin mensup olduğu hanedanın, Whig soyluluğunun, eski -1688 Devrimi ile kazanılan- önderlik mevkiinin yitirilmesi; bunun vermiş olduğu rahatsızlıkla ve kaybedilmiş prestiji kazanma çabasıyla yönetime karşı giriştiği mücadelenin yattığını; ayrıca, kralın atama yetkisine ve Doğu Hindistan Şirketi'nin faaliyetlerine sömürgecilik yakıştırmasında bulunmasına, bu konjonktürünün yol açtığını öne sürmektedir. Çünkü bunların, Whigler'den daha güçlü bir etki yaratmakta oldukları gözlenmektedir (Sabine, 1991: 301). Aslında böyle bir görüş, Burke'nin düşüncelerini bir parti çıkarına indirmediği oranda, onun çıkışlarını basitleştirebilmekte ve meşruiyet zeminini kaydırmaya yönelik algılanabilmektedir.

George Sabine'nin, kişisel ve oligarşik çıkar bağlamında değerlendirdiği bu anlayış, Beneton'a göre pekala siyasal liberalizmin büyük davaları uğruna verilen mücadelenin açık bir örneği olarak kabul edilebilir (Beneton, 1991: 14). Gerçi Burke'nin fikirlerinin, bir sıra düzen içerisinde ifade edildiğini söylemek olanaksızdır. Ancak yine de görüşlerinin statükoya ya da mevcut durumdan önceki-iyi- duruma (*status quo ante*) karşı girişilen tasfiye ve tahrip hareketlerine bir tepki niteliği taşıdığını söylemek mümkün; ve bu da onun düşüncelerini muhafazakâr bağlama yerleştirmek için yeterli sebeptir. O, konumunu, sürekli yeni duruma göre belirlemekte ve olaylara karşı pratik bir tavır sergilemektedir. Ne de olsa, Ahmet Çiğdem'in de ifade ettiği gibi, “muhafazakârlık,...geçmişin araçsallığını yitirmesi durumunda teorik kayıplarını bir tarafa bırakıp, kendisini mevcut duruma göre pratik olarak

uyarlayabilir” (Çiğdem, 1997: 33). Nitekim, muhafazakârlığın en belirgin tavırlarından kabul edilen bu pratik tavır, Burke’nin düşüncelerinin geniş bir yelpazede seyretmesinde açıkça kendini gösterir.

Burke, Aydınlanma felsefesinin ve İhtilalci düşünürlerin temel postülalarından sayılan doğal hakları, yadsımamakla birlikte; bu hakların doğadan veya insanî birtakım özelliklerden kaynaklandığına inanmaz. Bu haklar, ona göre, insanları uygarlaştıran ve toplumsallaştıran gelenek haline gelmiş uygulamalardan doğmaktadır. Bundan dolayı da tek tek insanların, sahip oldukları toplumsal kapasiteden söz etmek olanaksızdır. Ancak, örgütlenmiş olarak “halk”tan söz edilebilir: “Halkın bir tarihi vardır; kurumları, geleneksel davranış biçimleri, alışlagelmiş dindarlığı, bağlılıkları ve otoriteleri vardır. Halk, ‘gerçek bir siyasal kişilik’tir” (Sabine, 1991: 305). Çünkü toplumsal hayatın zenginliği karşısında, kişisel akıl ve irade aciz kalır.

Arkasında yılların alışkanlığı ve bunun doğurduğu derin saygı olan kurumlar iyi işler. Bu temelin, soyut insanî akılla değiştirilmeye çalışılması, onları yıkabilir. Çünkü yeniden aynı saygınlık ve işlerliğin kazandırılması mümkün değildir. Bu sebeple, bu kurumlar, yeni ihtiyaçlar doğrultusunda ancak yavaş yavaş ve daima halkın alışkanlıklarına ve tarihin ruhuna uygun bir şekilde değiştirilebilir veya düzeltilebilir. Bu son ifadelerde Burke’nin, değişim karşısındaki konumunun, aslında pek de radikal, daha doğru bir ifadeyle “değişim karşıtlığı” olmadığı görülmektedir. Onun düşüncelerinin temelinde değişim karşıtlığından ziyade, toplumsal harmoninin korunması yatmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki; “muhafazakârlık, değişikliğe mutlak karşı çıkılmasını gerektirmemekte, ancak değişimin toplumu mükemmel bir toplum haline getirme çabalarına şüpheyile bakmaktadır. Toplumu ideal bir şekle sokmaya yönelik jakoben yaklaşımlar, tasvip edilmemektedir” (Yılmaz, 1996: 189).

Esasen yakalanan toplumsal harmoni veya Burke’nin tabiriyle uygarlık, bireysel iradenin değil, toplulukların ürünüdür. İnsanın tüm manevi nitelikleri; ahlâkî ilkeler, sanat bilim ve eğitim bu toplulukların mensubu olmakla kazanılabilir. Bu niteliklere, bir nesil içerisinde ulaşılamaz. Çünkü bu, yaşayanlar, ölümler ve doğacaklar arasındaki ortaklıktan kaynaklanmaktadır (Sabine, 1991: 309). Böyle bir ortaklık, geleneğin teşekkülünü sağlamakta ve insanlara, güvenilir dayanaklar sağlamaktadır.

Burke'nin düşüncelerinin temel belirleyeni kısaca; tarihin sürekliliği fikri; toplumun, insanın müdahalesinden uzak olarak gelişmesi gerektiği; toplumsal ve siyasal ilişkiler bağlamında anlam kazanan somut özgürlükler ve haklar; toplumun ürünü ve toplumsal ilişkiler bağlamında "insan" ve onun pratik aklı; ve toplumun ve tarihin harmonisini sağlayan aile, cemaat, lonca, kilise ve gerçek birliktelikler gibi aracı kurumlar şeklinde özetlenebilir. Fakat onun lokomotifi, tarih ve onun sürekliliğidir. Burke'nin tarih konusundaki tasavvuru, metafizik ya da tahayyülî olmanın ötesinde, somut ve bütün kurumsallaştırıcılığıyla yaşanan tarihtir. İşte o, hiyerarşiyi, geleneksel toplumsal düzeni, aracı kurumları veya somut özgürlükler ve hakları savunurken atıfta bulunduğu, bu spontane tarihtir; ve bu tarih, doğa ile barışık ve hatta doğanın koşullarıyla şekillenmiştir.

Burke, eski monarşik düzene sempati duymaması, somut özgürlüklere duyarlı olması ve özel çıkarlara karşı bir bağlılığının varlığı oranınca liberal bir muhafazakârlığa da yaklaşmış sayılmaktadır (Beneton, 1991: 28). Bu anlamda Burke'nin, liberalizm ile muhafazakârlığın keşiştiği kavşakta bulunduğu söylenebilir. Ayrıca liberalizmin de, toplumsal veya ekonomik alana müdahaleyi hoş görmediği dikkate alındığında bu, daha iyi anlaşılabilir.

### **3.3.2. Louis de Bonald: Muhafazakârlığın Kuramcısı**

Muhafazakârlığın, fikrî temellerinin dayandığı diğer bir düşünür de Fransa'da kılıcı ve kalemi ile Devrim'e karşı savaşan asil bir Katolik olan Louis de Bonald'dır. Beneton (1991) ve Nisbet (1997), onun, muhafazakârlığın teorik altyapısının oluşumunda en az Burke kadar ve hatta sistematik açıdan ondan daha etkili olduğunu söylerler. Nitekim, toplumsallığın gücüne duyduğu inanç ve toplumsal/kurumsal analizleri, Comte ve Durkheim başta olmak üzere bir çok sosyologu etkilemiş, ayrıca bu çalışmaları sosyolojinin habercisi sayılmıştır (Nisbet, 1997). Muhafazakârlığın doğuşundaki düşünsel, siyasal ve toplumsal saiklerin anlaşılmasında ise, Bonald temel bir basamaktır.

Devrimci anlayışın, halkın egemenliği teorisini; tanrıtanımazlık, maddenin sonsuzluğu, keyfî anlaşma olarak dil teorisi gibi onsekizinci yüzyıl felsefesinin tezlerine bağladığını ileri süren Bonald, bu sebeple devrimin, insanları Tanrıdan, özünden ve toplumsal/tarihsel birikimden uzaklaştırarak sapkınlığa sürüklediğini anlatır. Bu sapkınlığın başlangıcı ise

dindeki reform hareketleri ve Protestanlığın doğuşuna dayanmaktadır; ve ardından da Aydınlanma ile Fransız Devrim'i, buradan hareketle dinin bireyselliğini siyasal ve toplumsal bireyciliğe uyarlayarak dinin ve geleneğin otoritesi yerine bireysel akıl ikame etmeye çalışmıştır (Beneton, 1991: 40). Oysa bireysel akıl, toplumsal alanı veya toplumsal çıkarı değil, birey çıkarını incelemekte ve insanlar arası ilişkileri, çıkar boyutuna indirgemektedir. Salt bu haliyle bile bireysel akıl, Bonald tarafından mahkum edilmek için yeterli kabahati işlemiş olmaktadır.

Bonald'ın görüşlerinin temel bir özetini, Nisbet'te şu şekilde görmekteyiz (1997: 103):

Bonald'ın çıkış noktası, birey değil toplumdur-doğrudan Tanrının yarattığı toplum. Ona göre birey toplumu değil, toplum bireyi biçimlendirir. Bundan dolayıdır ki toplumsal yaşamın temel dayanağı, bireysel özgürlük değil, otoritedir; ancak aile, yerel cemaat, kilise ve loncanın otoritesi altında insanlar refaha ulaşabilir. Toplumsal bağın özü, hiyerarşidir ve eşitlikten söz etmek aylaklıktır, günahkarlıktır. Siyasal devletin otoritesinin kaynağı, tek başına dünyanın egemeni olan Tanrıdır; devletin otoritesinin doğa halindeki bireyler arasında bir sözleşmeden kaynaklandığını söylemek, mantık bakımından saçma olduğu kadar, tarihsel kayıtlar bakımından da temelsizdir. Toplumsal kurumların devrimde olduğu gibi, bireysel aklın esiniyle zor gücüyle değiştirilmesi felaket getirir ve uzun dönemde kendi kendisini hezimete uğratar. Zira gerçek değişim, insan aklının tarihte kendisini açıkladığı ağır, uzun-süreli süreçlerin sonucudur. Doğal haklar fikri, asılsız ve abestir; bireylerin-aileye, kiliseye, cemaate ve diğer gruplara karşı-ödevleri vardır.

Bu bakış açısı, daha çok ortaçağa duyulan özlemi yansıtmaktadır. Burada her şeyin gelip dayandığı nokta; Tanrısal esinin-vahyin- ve onun sosyolojik imkânı, ortaçağdaki siyasal/toplumsal ortamdır. Bonald için ortaçağ, yeniden ihyâ edilerek kurtuluşa vesile olacak yegâne zaman dilimi ve toplumsal durumdur. Filozoflar ve Aydınlanmacılar, kurulu düzeni değiştirme girişiminde buldukları ve mevcut düzenden hoşnut olmadıkları için başlarına "Devrim" gibi bir bela gelmiştir. Bonald'a göre "Devrim", Tanrının, insanların durumlarından şikayetlerinden ötürü, onlar için bir "şefkat tokadı"dır. Devrim, ancak böyle bir mantıksal çıkarımla, Bonald tarafından olumlanır.

Buraya kadar aslında muhafazakârlığın temel argümanlarının da belirginleştiğini söylemek mümkündür. Hatta muhafazakârlığın omurgasının bu iki düşünürün

oluşturduğunu da söyleyebiliriz. Ancak yine de muhafazakâr düşünürlerin iddialarının hangi noktalarda buluştuğunu saptamakta fayda vardır. Bu nedenle muhafazakârların öne çıkardıkları ve sonrakiler için birer referans niteliği taşıyan genel çerçeveyi çizmeyi uygun görmekteyiz.

#### 4. Muhafazakârlığın Özellikleri

Muhafazakârlığın, tam olarak neye karşılık geldiği konusunda bir netliğin olmadığını daha önce dile getirmiştik. Ancak bu, onun tamamıyla anlaşılabilir olduğu ve bir ekseninin bulunmadığı anlamına da gelmez. Eğer böyle bir eksenden mahrum olsaydı, muhafazakâr bir gelenekten de bahsedilemezdi. Yani, muhafazakârlığın bazı temel dayanakları ve ortak kavramlar dizgesinin varlığı söz konusudur. Her ne kadar bütün muhafazakâr gelenekleri, "türdeş bir gelenek" içerisinde ele almak mümkün görünmüyorsa da, yine de bu ortak kavramlar dizgesi betimlendiğinde muhafazakârlık hakkında genel bir kanıya varmak da mümkün olacaktır.

Muhafazakârlığın temel özellikleri, Robert Nisbet'in muhafazakârlık üzerine özgün ve kapsamlı makalesinde karşımıza şu şekilde çıkmaktadır (Nisbet, 1997: 111-118):

- *Toplumsal olanın önceliği*: Burada temel tez, insanın toplumu yaratmadığı, aksine toplum tarafından yaratıldığıdır. Çünkü insan, başından beri toplum olarak vardır. Bu haliyle toplum, ebedîdir. Esasen insan, hiç bir vakit "doğa hali"nde bulunmamış, başlangıçtan beri aile, cemaat ve cemiyetin biçimlendirici toplumsal bağlamlarında var olagelmıştır. Nisbet'e göre " muhafazakârlar, Aydınlanma'ya ve Devrim'e duydukları nefret ve karşı çıkışlarının olanca şiddetiyle, metafizik gerçekliğin, ayrıca da toplumsal olanın önceliğinin temel alındığı, bireycilik-karşıtı bir toplum görüşünü formüle etmeye yöneldiler" (1997: 112). Ayrıca muhafazakârlar, topluma verdikleri bu öncelik ile, toplumsal analiz çalışmalarını ilham ederek, Comte ve Durkheim'e uzanan bir çizgide sosyolojinin doğuşuna yol verdiler.

- *Toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı-bağımlılığı*: Muhafazakârlara göre bütün toplumsal öğeler, birbiriyle karşılıklı bir bağımlılık içerisindedirler. Toplumsal düzen, son derece karmaşık ve tutarlıdır. Gelenek ve görenekler, tarihin bilgeliğinin gölgesinde hayat

bulmuş uygulamalardan oluşmuş bu düzenin hem yapı taşları hem de koruyucusudurlar. Topluma yapılacak herhangi bir rasyonel müdahale, toplum ve bireyler arasında var olan görece uyumu, ve geçmişle gelecek arasındaki "köprü"nü zedeleyebilir (Yılmaz, 2001: 99 ). Bu anlamda muhafazakârlığı, bir nevi "işlevselcilik" ya da "işlevselciliğin habercisi" sayabiliriz.

- *Kutsal olanın gerekliliği*: Muhafazakârlar, inanca destek sağlayan dinin yapısal ve simgesel öğelerine karşı büyük ilgi duyarlar. Onlar için Reform'un suçu, bireysel imanı yalıtıma ve onu, dinsel cemaat ve otoritenin destekleyici bağlarından koparıp almaya çalışmasıdır. Çünkü "hükmeden bir kutsal duygusu olmaksızın toplum olamaz; toplum olmaksızın da kutsal olanın duygusunun kalıcılığı mümkün olamaz" (Nisbet, 1997: 113).

- *Aracı cemiyetler*: Aile, lonca, kilise gibi geleneksel kurum ve birliktelikler, birey ile toplum arasında dolayımı sağlayan unsurlardır, ve bu unsurlar hem bireyin yalnızlaşmasını hem de aşırı merkezi siyasal iktidarların doğmasını önlerler (Yılmaz, 2001: 100).

- *Hiyerarşi*: Muhafazakârlar, "gerçek" ve "mevcut" toplumsal sınıfların varlığını kabul ve tasvip ederler. Örneğin Bonald'a göre, işlevler, otoriteler ve bireysel statüler hiyerarşisi, tıpkı insan bedenindeki nörofizyolojik işlevlerin 'hiyerarşisi' gibi, 'yasal olarak gelişmiş' veya 'meşru' bir toplumun önemli bir parçasıdır. Evrende, en küçük organizmadan Tanrı'ya kadar uzanan bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşiye müdahale edildiği takdirde, kaos doğar.

- *Toplumsal düzensizlik hayaleti*: Muhafazakârlar için Aydınlanma liberalizmi ve Devrim demokrasisi, hısımlık bağlarının kökünden sökülüp atılmasını, cemaatlerin çözülüşünü, sınıfların ve tabakaların sarsılmasını ve ahlâkî değerlerin yıkılışını getirmiştir. Bu sebeple modern tarih, ilerleme değil, gerileme sinyalleri vermektedir. Hatta Bonald'a göre, daha önce belirtildiği üzere Devrim, Tanrı'nın bir "şefkat tokatı"dır.

- *Tarihsicilik*: Muhafazakârlığın özü, Nisbet'e göre, geçmişe ve geçmişte kalan kurum ve değerlere duyulan derin saygıdır. Geçmiş ile şimdi, ek yeri olmayan bir örgüdür ve biz esas olarak tarihsel geleneğin ürünüyüzdür. Şimdinin "kökler"i bulunmak isteniyorsa "geçmiş"e yönelinmelidir. Tarihte, "devamlılık" esastır, "devrim" ise bu devamlılığı sekteye uğratan bir niteliktedir ve bu sebeple hoş karşılanamaz. Değişim, işlevsel-bağımlılık ilkesince kendiliğinden gerçekleşir. Olası bir değişim ihtiyacı, "onarım" kaygısıyla ve reformla giderilebilir.



Elbette ki muhafazakârlığın içerdiği özellikler, bu saydıklarımızla sınırlı değildir. Ancak temel karakterini belirlemede, yeterli argümanı da vermiş olmaktadır. Şimdi bu argümanlar ışığında, günümüze değin şekillenen muhafazakâr geleneklere göz atalım.

## 5. Muhafazakâr Gelenekler

Muhafazakârlığı "türdeş bir gelenek" içerisinde betimlemek, kolay olmadığı gibi, muhafazakârlığın anlaşılmasında da işlevsel değildir. Çünkü her toplumun sosyo-politik yapısının kendine has "şekillendirici bir muhayyileye" sahip olduğu ve bu muhayyilenin, muhafazakârlığa "özgül" biçimler kazandırdığı bir gerçektir. Bu sebeple "bir muhafazakârlıktan" bahsetmekten ziyade, muhafazakârlıklardan bahsetmek yerinde ve daha gerçekçi olacaktır. Buna binaen burada, farklı toplumsallıkların şekillendirmiş olduğu "muhafazakârlıklar" veya "muhafazakâr gelenekler" üzerinde durulacaktır. Temel amaç ise, muhafazakârlığın buralarda almış veya bürünmüş olduğu hüviyet ve bu muhafazakârlıklar arasında, temelde hangi farklılık ve ortak noktaların olduğunu anlamaktır.

Bu yolculuğa ise muhafazakârlığın, teorik anlamda ilk doğduğu yer olan, başka bir deyişle, kuramsal zeminini yaşanan "devrim"le bulmaya imkân sağlayan Fransa'da muhafazakârlığın aldığı şekilden başlamak daha anlamlı olacaktır.

### 5.1. Fransız Muhafazakâr Geleneği

Fransız siyasi tarihi, ani sıçrayışlarla malûdür. Fransız Devrimi, ani bir sıçrayış olduğu gibi, Fransız muhafazakârlığı da bir ani sıçrayışın, devrim karşıtlığı olarak bir tepkiselliğin ürünüdür. Bu sebeple Fransız muhafazakârlığı, meselâ öncelikle, İngiliz siyasi tarihinin sürekliliği ve bunun sonucu olarak İngiliz muhafazakârlığının esnekliğiyle zıt bir seyir çizer.

Tanıl Bora'ya göre Fransız muhafazakârlığı, monarşist rejimin ve dinî dünya görüşüne dayalı hayatın ihdasını hedefleyen Restorasyon hareketinin etkisini uzun dönem boyunca (1848 devrimleri sonrasına dek) taşımıştır. Üstelik bu katı dinî (Katolik) bir muhafazakârlıktır (Bora, 1997: 11). Bora'nın işaret ettiği bu katılık, devrimin bütün

mirasının, liberalizm ve demokrasinin reddi ve bu konularda uzlaşmaya yanaşmaması anlamındadır. Muhafazakâr Fransız geleneği, geçmiş ne kadar geride kalmış olursa olsun, devrim öncesi düzenin fikirlerine ve simgelerine bağlılıkta ısrar eder. Onların gözünde gerçek Fransa, kralın, kilisenin, düzenin kısacası *Ancien Régime*'in Fransa'sıdır. Bu sebeple Fransa, bu geleneğe yeniden bağlanmalıdır (Benetton, 1991: 52). Ancak Fransız muhafazakârlığının da "türdeş bir geleneğe" sahip olduğu söylenemez. Örneğin Bonald, devrim öncesi monarşik düzeni düşlerken, daha öncesini idealize edenleri de mevcuttur. Ama asıl farklılaşma, din ile siyaset arasındaki eklemlenmeden kaynaklanır. Meselâ Joseph de Maistre ve onun muhafazakâr düşünce çizgisi, tarihi, ulvî-dinsel terimlerle kavrar; Charles Maurras, pozitif ve deneysel tahlil yaklaşımlarını benimsemektedir. Hatta bu yaklaşım, Maurras'ta her türlü metafizik ya da teolojik varsayımların dışlanmasına, başka bir ifadeyle gelenekçiliğin tümüyle dünyevîleşmesine kadar varır. Bu ayırım kendini, Roma Kilisesi ile Özgür Fransız Kilisesi'nin tercihinde de göstermektedir. Roma Kilisesi yanlısı tezler, özellikle Maistre'in yaşamının sonlarında ve Lamennias'ın ilk dönemlerinde geliştirilmiştir. Maistre, Papa'nın yanılmazlığını kabul eder ve bir tür, papazlara dayanan teokratik yönetimi önerir. Lamennias ise, Devrim ve mirası ile her türlü uzlaşmayı reddeder, toplumsal kurumların ilahî kökenini, iktidarın mutlaklığını, doğmanın ve geleneğin bireysel akıl karşısındaki önceliğini savunur (Benetton, 1991: 53-54). Fransız muhafazakârlığı için Restorasyon dönemi, hem doruk hem de ilk hayal kırıklıklarının yaşandığı bir dönem olmuştur. Muhafazakârlar, bu dönemde, Devrim döneminin kesinlikle sona erdiği ve ilâhî güçlerin Fransa'yı yeniden mecrasına soktuğu duygusuna kapılırlar. İlginçtir ki hayal kırıklığı, kendilerinin, otoritesini kutsadıkları kraldan gelmiştir. Kral, yetkilerini kısıtlayan ve uzlaşma anlamına gelen bir yasayı yürürlüğe koyunca, muhafazakârlar, krala karşı kraliyet ayrıcalıklarını savunarak bağlılıklarını başkaldırarak sergilediler (Benetton, 1991: 54-55). Oysa muhafazakârlar, en çetin karşılığı kraldan bularak mücadelelerinde, hem meşruiyetlerini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar, hem de yalnız kalma kaderine mahkum olurlar.

Fransa'da, 1821'de iktidara geçen muhafazakârlar, bu tarihten sonra, aralıklı olarak iktidara gelip ayrıldılar. Muhafazakârları asıl umutsuzluğa sürükleyen, bu aralıkların uzun sürmesi olmadığını öne süren Benetton, aslında Restorasyon umutlarının sönmesinin

ve monarşik geleneğin tükenmesinin, Viyana'da sürgünde bulunan Kont Chambord'un 1883'te halef bırakmadan ölmesiyle olduğunu söyler. Çünkü bir hanedanın, bir ilkenin yok olmasıdır bu. Bu tarihle, Fransız muhafazakârlarının, hanedanla olan "kişisel" bağları kopmakta ve artık olmayan bir hanedanın imgesine sadakat söz konusu olmaktadır.

Fransız muhafazakârlığının bir diğer önemli ayağı da *Action Française* hareketidir. 1908'de aynı adla kurulan bir gazeteyle başlayan hareket, çeşitli sivil ve eğitim örgütlenmeleriyle varlığını hissettirir. Beneton'a göre bu hareket, kralcıydı, fakat *Prétedant* (hükümdar veliahdı) ile çatışmaya girdi; gelenekselciydi ve Katoliklik'e bağlıydı, Roma tarafından mahkûm edildi; milliyetçi ve Alman karşıtı idi, Vicy rejimini destekledi ve işgalcinin gidişi ile yok oldu. Fransız siyasal muhafazakârlık geleneği böylece tümüyle sönmüş oluyordu. Oysa bu gelenek, bir buçuk yüzyıl boyunca giderek daha fazla geçmişe gömülen bir geleneği canlı tutmak için canla başla çaba göstermişti (Beneton, 1991: 63-65). Bununla birlikte Fransız muhafazakârları, söz konusu edilen bazı kendine özgümlükleriyle yine de tarihsel bir gerçeklik ve tarihin yenilikleri arasında yer alırlar.

## 5.2. İngiliz Muhafazakâr Geleneği

İngiliz muhafazakâr geleneği, liberal bir muhafazakârlık olarak da tanımlanabilir. Fransız muhafazakârlığından farklı olarak İngiliz muhafazakârlığı, uzun süreli kopukluklar yaşamamıştır. Monarşinin sürekliliğinin tehlikeye düşmemesi ve böylece hanedan sorunundan uzak durabilmesi, kilise karşıtlığından habersiz olması bunun başlıca sebepleri olarak sayılabilir. Fransız muhafazakâr geleneğinden belirgin bir şekilde farklılaşan bu gelenek, Beneton'a göre, gerçek bir muhafazakârlık geleneğidir: "Geometrik mantığa düşman, tarihin şekillendirdiği törelere ve kurumlara sadık, 'doğal' ya da veraset yoluyla geçen bir aristokrasiye bağlı, demokrasiye muhalif ya da ölçülü" (Beneton, 1991: 67). Bu muhafazakârlık, Fransız muhafazakârlığına göre, çok daha az radikal, çok daha az uzlaşmaz ve çok daha az doktrinerdir. Bu hem liberal, hem de pragmatik bir muhafazakârlıktır. Tarihi bakımdan canlı, donmamış bir geleneğe bağlı olan İngiliz muhafazakârlığı, kurallara uyum sağlamak için geniş bir marj bırakır. Kısacası Burke'nin yolundan giderek, sık sık reformlara başvurmuştur. Bu sebeple muhafazakârlar, iktidardan

fazlaca uzaklaşmamış, ya iktidar ya da başlıca muhalefet partisi olmayı sürdürme başarısı göstermişlerdir.

Beneton'a göre İngiliz muhafazakârlığının şekillenmesinde, Sir Robert Peel ve ondan otuz yıl sonra Benjamin Disraeli büyük rol oynamışlardır. 1834'te Peel, oy hakkını orta sınıflara yayan 1832 Reform Yasası'na katıldığını açıklar ve 1841'den itibaren ortaya koyduğu ılımlı reformlar planını önerir. Böylece, güçlüklerle karşılaşmasına rağmen, her şeyden önce toprak mülkiyeti çıkarlarına bağlı olan eski *Tori*lerden ve geleneklerinden kopuyordu. Muhafazakâr parti, yaşamını, ancak toplumsal temelini yaygınlaştırarak ve ulusal parti haline gelerek sürdürebilirdi, ki, muhafazakâr partiyi bu yola sokmak, Peel'in çabalarıyla mümkün olabilmisti (Beneton, 1991: 68).

Sir Robert Peel'in başlattığı bu köklü reform anlayışından sonra, Benjamin Disraeli, daha belirgin ve farklı bir anlayışla, reformlardaki yenilemeyi yeniden ele alır. Güçlü bir fikir yapısına sahip olan Disraeli, İngiliz muhafazakârlığında derin ve kalıcı izler bırakmıştır. Gelecekte ona esin kaynağı olacak olan "halkın yaşam koşullarının geliştirilmesinin zorunluluğu, toplumsal barışı ve İngiliz ulusunun tarihi mirasını korumak için aristokrasi ile halkın ittifakının zorunluluğu" fikri, Disraeli tarafından daha gençlik döneminde ortaya konmuştur. O, bu fikirlerini, sanayi devriminin İngiliz toplumunu içine sürüklediği toplumsal bölünme tehlikesini, çoğu muhafazakârdan önce sezerek dile getirmiştir. Nitekim 1845'te *Sybil* adlı romanında, İngiltere'nin içinde bulunduğu bu tehlikeli koşulları, İngiltere'nin "iki ulusa, zenginler ve fakirlere" bölünmüş olduğunu yazarak haklılaştırıyordu. Burada Disraeli, eskiden mutlu olan İngiliz halkının sefaletin eşiğinde ve aşırı bir moral bozukluğunun içinde olduğunu göstererek, bırakınız-yapsınlara (liberallere) ve faydacılığa karşı, toplumsal reformu ve geleneksel değerler ve kurumların savunmasını yapmaktadır. Ona göre, "hiziplerin bencil mücadelesi içinde, iki büyük bütünlük İngiltere tarihinden silindi: Monark ve halk yığınları. Tacın gücü azaldığı gibi, halkın ayrıcalıkları da yok oldu. Öyle ki, sonunda krallık asası çocuk oyuncağı oldu ve teba köle durumuna düştü" (Beneton, 1991: 69). 1874 ile 1880 arasındaki iktidarında, Disraeli muhafazakâr partiyi, işçilerin yaşam ve çalışma koşullarını iyileştirmeyi ve piyasa tarafından yaratılan toplumsal dengesizlikleri düzeltmeyi amaçlayan geniş bir toplumsal siyasetin içine sokma çabasında olmuştur. Böyle bir siyaset ise, hem toplumsal bütünlüğü

korumayı hem de muhafazakâr partinin tabanını genişletmeyi ve dolayısıyla geleneksel düzenin değerlerini korumayı hedeflemiştir (Beneton, 1991: 70). Beneton, Disraeli'nin muhafazakâr reformculuğunun Burke'nin tanımlamış olduğu biçimiyle, liberal muhafazakârlığın ilkeleriyle paralellik arz ettiğini öne sürmektedir: "Tarih tarafından şekillendirilmiş ve Taht, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası sacayağının üzerine oturan karma hükümet sistemine saygı, dinin önemi, bir aristokrasinin gerekliliği, kişisel haklara ve mülkiyet haklarına saygı" (Beneton, 1991: 71), bu ilkelerin başlıcalarıdır.

Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelenekler ve görenekler çok değişmiştir ve bu değişiklik, muhafazakâr normlar doğrultusunda değil, çalışma reformları ve 1960'lardaki duygular, davranışlar ve ahlâkî değerlerdeki devrimler sonucunda gerçekleşmiştir. Bu gelişmeleri durdurmaya gücü yetmeyen ve seçim gerekleri doğrultusunda hareket eden muhafazakâr parti, bu durum sonucunda siyaset ve modern toplum karşısında büyük ölçüde kan kaybetti. Bugün içinse, muhafazakâr parti, İngiltere'deki en önemli partilerden biri olmayı sürdürmektedir. Tabi bugüne gelinceye dek, özünde meydana getirmiş olduğu değişiklikler sonucunda muhafazakârlığın ilk ortaya çıkış anındaki ilkelerle ne derece örtüşen bir siyaset güttüğü ayrı bir tartışma konusudur. Sonuç olarak İngiliz muhafazakâr geleneğinin, daima reform taraftarı olduğunu ve kendi değişimini kendi içinde gerçekleştirerek yenilediğini, böylece kırılmalar ve kopukluklar yaşamadan ılımlı bir siyaset takip ettiğini söyleyebiliriz. Fakat bu süreklilik, bedelsiz olamazdı; İngiliz muhafazakâr geleneği, istikrarın bedelini istikametten sapma ile ödemek zorunda kalmıştır.

### **5.3. Amerikan Muhafazakâr Geleneği**

Muhafazakârlığın ortaya çıkışını, Fransız İhtilali ve Aydınlanma ideallerine karşı geliştirilen tepkilerden doğduğunu; kendini "milat" olarak gösteren bu "toplumu yeniden şekillendirme idealine" karşı geleneği koyduğunu; ve muhafazakârların, Devrim'in gelenekten bir "kopuş" olduğunu öne sürdüklerini belirtmiştik. Oysa Amerika'da, ne kopukluk yaşanacak bir gelenek, ne de ikame edilecek bir düzen vardır. Hatta bir düzenin varlığı bile kuşkuludur. Amerika'nın bir devrim yaşadığı doğrudur; ancak bu devrim, düzeni bozmaktan ziyade, kurma amacına yöneliktir. Aslında bu devrim ve yürürlüğe

koyduğu anayasa, bizzat muhafazakârlığı yalanlar niteliktedir. Çünkü, rasyonel bir çabanın sonunda oluşturulmuş kanunlar, devrim sürecinde olgunlaşarak yerleşik hale gelmeyi başarmıştır. İşte bu iki temel unsurun, rasyonel kanunlar ve devrimin, Amerika için toplumsal düzeni sağlamanın yolu olmuş olması, Fransız İhtilali, Jakoben hükümetin politikaları ve muhafazakârlığın kendini bu süreçle karşıtlık içerisinde şekillendirmesi göz önünde bulundurulduğunda, bunun, muhafazakârlıkla ilişkilendirilemeyeceği öne sürülebilir. Ancak bunun, Amerika'da muhafazakâr bir siyaset ve fikrî hareketlerin olmadığı anlamına gelmediği de bilinmektedir.

Demek ki muhafazakârlığı, gelenekçilik ve anti-modernlikle ilişkilendirdiğimizde, Amerika'da teknik anlamda böyle bir eğilimle karşılaşmamız mümkün görünmemektedir. Bundan dolayıdır ki, Philippe Beneton, dayanabileceği bir gelenekten mahrum olan Amerikan muhafazakâr siyasetini, yeni-muhafazakârlık olarak adlandırır (Beneton, 1991: 82). Ama genel olarak belirtmek gerekirse bundan önce, Amerika'da Protestan etiğinin ve törelerin, Amerikan geleneği diyebileceğimiz bir olgunun şekillenmesinde ve kendine özgü bir muhafazakârlık oluşturmasında önemli bir rolü vardır. Nitekim bu Amerikan geleneği, dinî bir görüşe, Protestan anlayışına bağlılığı hasebiyle ailesel ödevlere saygı, topluluk duygusu gibi muhafazakâr değerleri barındırmaktadır. Amerika'da törelerin demokrasinin etkilerini, yani eşitlikçi bireyciliği yumuşattığı ve bunun da liberal bir muhafazakârlığın oluşumuna yol açtığı bilinmekle birlikte, muhafazakâr bir geleneğin varlığını siyasal olarak da hissettirmesi, II. Dünya Savaşı sonrasına denk düşer. Beneton, 1950'lerde, muhafazakâr olduklarını öne süren bir fikrî hareketin, Russel Kirk, Francis Wilson, Clinton Rossiter gibi düşünürlerin öncülüğünde ortaya çıktığını, bunu izleyen yirmi yıl içerisinde desteklenip yaygınlaştığını ve Ronald Reagan'ın 1980'de başkan seçilmesiyle de iktidara kadar ilerlediğini belirtmektedir (Beneton, 1991: 82-83). Böylece muhafazakârlık, niteliği konusundaki tartışmalara rağmen, Amerika'da da varlık göstermiştir. Ancak önceden de değinildiği gibi, bu muhafazakârlık, klasik çizgisinin oldukça uzağındadır; ve Amerikan muhafazakârlığından ziyade, yeni-muhafazakârlık olarak adlandırılmayı hakketmektedir. Öyleyse bu adlandırmaya haklılık kazandıran temel nedenler nelerdir?

1960'lı ve 1970'li yıllarda, merkeziyetçiliğin gelişmesi, ekonomik ve toplumsal konulardaki kamu düzenlemelerinin çeşitliliği, geleneksel yerel iktidara ve Amerikan

törelere kök salmış bazı somut özgürlüklere zarar verdiği ve özellikle kamu okulunu seçme özgürlüğü, azınlıklara, siyahlar ve kadınlara tanınan tercihlerin, geleneksel fırsat eşitliğine ters düştüğü düşünülmektedir. İşte bu ahlâkî hoşgörünün gelişmesinin, Amerikan anlayışının genel değerlerinde bir kopukluk yarattığı sanılmaktadır. Devletin, geleneksel topluma saldırıda bulunduğu fikri, muhafazakâr bir tepkiye yol açmıştır. Ancak bu tepki, Fransız muhafazakârlığının, Devrim karşısındaki tepkisinden büyük oranda farklılık gösterir. Çünkü Fransa'da ortaya çıkan muhafazakârlık, geleneksel yapının bozulduğu anlayışından kaynaklanan bir tepkisellikten doğmuştur. Oysa Amerikan geleneği, başından beri liberaldir, ve şimdi bu liberal gelenek, devlet tarafından bozulmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple, Amerikan muhafazakârları da, Burke, Bonald gibi monarşik ve dinsel, eski toplumu düşleyen düşünürlerden farklı olarak, eski liberallerdir. Amerikan muhafazakârları, anayasal demokrasiye, piyasa ekonomisine, demokratik kapitalizme bağlılıklarını dile getirirler (Beneton, 1991: 84). Amerikan muhafazakârlığını bir yeni-muhafazakârlık olarak adlandırmayı uygun gördüysek, de “Yeni Muhafazakârlık”, Amerikan muhafazakârlığından daha fazla ve daha genel bir anlam ifade etmektedir. Bu durumda onun üzerinde durmak ve onu biraz daha açmak yararlı olacaktır.

#### **5.4. Yeni Muhafazakârlık**

Yeni muhafazakârlık, 1960'lı yıllarda çoğunluğu üniversiteden olan ve liberalizmden dönen (Irving Kristol, Nathan Glazer, Norman Podhoretz, Harvey Mansfield, Daniel P.Moynihan gibi) bir grup aydının tepkisinden doğdu (Beneton, 1991: 85). Helmut Dubiel ise *Yeni Muhafazakârlık Nedir?* adlı kitabında, Beneton'dan farklı olarak, Daniel Bell, Robert Nisbet, Samuel Huntington, Edward Shils, Peter Berger gibi Türkiye'de de bilinen düşünürleri, yeni muhafazakârlığın öncüleri arasında saymaktadır. Ayrıca Dubiel, bu yeni akımın öncülerinin *Commentary* ve *Public Interest* dergileriyle büyük düşünce fabrikalarına hükmettiklerini, profesyonel politikanın meslek örgütlerinde, siyasî danışmanlık mercileri ve komisyonlarında ağırlıkta olduklarını vurgulamakta, hatta Amerikan yeni muhafazakârlığının yayıncılık alanındaki sözcüsü Norman Podhoretz'in, Başkan Reagan'ın siyasi iktidara gelişinin yolunu "fikirlerin dünyasında" kendisinin ve bu

yol arkadaşlarının hazırlamış olduklarını iddia edişini önemsediyini de belirtmektedir (Dubiel, 1998: 10-22). Yani Yeni Muhafazakârlık, siyasal hayatta bir etkinlik kazanmış oluyordu.

Esasen İrving Kristol, muhafazakârlığın bir düşünce akımı olmaktan çok, bir nevi refleks reaksiyonu olduğunu ve akımın ülke içinde muhafazakâr bir düşünce tarzını benimseyenlerin aile, mülkiyet, din gibi kurumlara önem vermeleri ve devlet müdahalesinin azaltılması gibi geleneksel burjuva değerlerini savunmaları şeklinde belirlediğini vurgulamaktadır (Yılmaz, 2001: 102). Bunun da klasik muhafazakâr değerlerle örtüştüğü açık olarak görülmektedir.

Yine ona göre, İkinci Dünya savaşı sonrasında giderek genişleyen müdahaleci devlet anlayışı, komünizmin yayılması ve bu gelişmelerle birlikte özgürlüğün kaybolacağı endişesi gibi nedenler, yeni muhafazakârlığın şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Kristol, bu yeni muhafazakârlığı, yirminci yüzyılın son döneminde, demokratik kapitalizm şartlarına uygun, Amerikan milli menfaatlerine ve Amerikalıların kamu felsefelerine paralel şekilde formüle edilmiş, bilinçli ve ciddi bir ideoloji olarak tanımlamaktadır (Yılmaz, 2001: 103). Bu ideolojik boyut, onun hem siyasal hem de ekonomik alanda yer almasını sağlamaktadır.

Yeni muhafazakâr öğretinin, ekonomik alanda devlet müdahalesine sıcak bakmadığı ve liberalizmin ekonomik boyutuyla paralellik arz ettiği söylenebilir. Nuray Mert'e göre, muhafazakârların ekonomik liberalizmle hiç bir zaman ciddi sorunları olmamıştır; sorun daha çok siyasal liberalizmdir ve bu da devam etmektedir (Mert, 1997: 59).

Yine Mert'e göre, aslında muhafazakârlıkla liberalizmin toplumsal düzene bakışlarında hiç olmazsa sonuçları itibariyle paralellik arz eden kuramsal temelleri vardır. Nitekim klasik liberalizm de, muhafazakârlık da, toplumsal düzenin insanı kavrayışı ve müdahalesinin ötesinde bir işleyişe dayalı olduğu görüşünü paylaşırlar: "Muhafazakârlık, bu düzeni bazen ilahi bir düzenlemenin yansıması, bazen insan tecrübesinin tarihin süzgecinde damıttığı mirası olarak ifade ediyor, ama her iki durumda da vurgulanan husus; tek bir insanın veya birey olarak insanın bu karmaşık işleyişe akıl erdirmesinin ve müdahalesinin imkânsız olduğudur. Bu nedenle muhafazakârlık, büyük toplumsal idealleri değişim özlemlerini anlamsız ve yararsız bulur (Mert, 1997: 59-60). Buna paralel olarak



ekonomik liberalizmin kurucusu sayılan Adam Smith'in "görünmez el" kavramsallaştırmasıyla özetlenebilecek olan liberalizmin piyasanın "doğal bir denge" mekanizmasına sahip olduğu fikri, zikredilebilir. Ayrıca Hayek'in "kendiliğinden düzen" adını verdiği bu duruma, devletin müdahalesinin gereksizliği ve bozuculuğu düşüncesi de eklenebilir. Ancak bu tartışma ayrıntılarına rağmen, liberalizm ile muhafazakârlık ilişkisi bağlamında ele alınması koşuluyla başka bir tartışmaya bırakılması daha uygun olacaktır.

Yeni muhafazakârlık, ekonomik alanda piyasa ekonomisini koşulsuz kabul etmesinin yanında, özgürlükçü olup, açık ve ilerlemeci, değişimi öne çıkaran bir düzeni savunmakta ve korumaya çalışmaktadır (Mert, 1997: 58; Yılmaz, 2001: 105). Yine onun, eskiyi korumaya yaptığı vurguya rağmen, en çok değişime uğramış ve uğramaya açık bir siyasal tutum olduğu vurgulanabilir. Esasen bu anlamda, Honderich'in deyiimi ile muhafazakârlık, "değişik zamanlarda ve değişik toplumlarda değişik şeyler demektir" (Mert, 1997: 58). Yeni muhafazakârlık böylece herhangi bir geleneği, inanç sistemini veya yapıyı savunmaktan ziyade, farklı dönemlerde farklı şeylere geleneksellik, tarihsellik ve dinsellik atfederek mevcut durumun meşruiyetine zemin hazırlamaya çabalamaktadır. Dolayısıyla gelenek, din, cemaat gibi kavramlar, toplumsal düzen çerçevesi dışında muhafazakârlığı tanımlama açısından aldatici olabilmektedir. Çünkü genelde muhafazakârlığın öncelediği şeyler, sürekli bir değişim içerisinde bulunabilmektedir. Muhafazakârlık, bireye karşı cemaate, kültüre, geleneğe, devlete, haklara karşı ödevlere, toplumsal sözleşmeye karşı örfeye, mutabakata vurgu yapmak suretiyle liberalizme karşı konumlana gelmiştir. Ama özellikle son zamanlarda, bazen cemaatçi, bazen bireyci, bazen devlete karşı, bazen devletçi, bazen kişisel inisiyatifçi, bazen dayanışmacı bir tavır takınmaktadır (Mert, 1997: 58). Yeni muhafazakârlığın, şu sıralar özgürlükçü olduğunu daha önce belirtmiştik. Buna ek olarak Amerikan muhafazakârlığı, yer yer cemaatçiliğe de vurgu yapmaktadır.

Nuray Mert, yeni muhafazakârların devlet konusundaki değerlendirmelerinin de sabit bir referansa bağlı kalmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. Örneğin İngiliz ve Amerikan yeni muhafazakârları, devletin merkezi otoritesi konusunda farklı düşünmekle birlikte, toplumun devletten fazla bir şey beklememesi konusunda hemfikirdirler. Çünkü yeni muhafazakâr siyasetin temel kaygısı, mevcut sistemin siyasal meşruiyetini çeşitli yollarla sağlamaktır. Yeni muhafazakâr siyaset, Türkiye'de Özal dönemi ve sonrasında olduğu gibi,

devlet ve kamu hizmetlerini özelleştirmek suretiyle bu meşruiyet sorununu halletmeye çalışmaktadır. Mert'e göre yeni muhafazakâr siyaset, sınırsız piyasa ekonomisine dayalı bir toplumsal yapıyı savunarak, bunu toplumsal alanda siyasal meşruiyet ve toplumsal muhalefet sorunlarına karşı, kültürel, dinî semboller, cemaat hayatı dinamikleri gibi ideolojik desteklerle donatma işlevini üstlenmiştir (Mert, 1997: 59).

Muhafazakârlığın günümüzde aldığı yeni şekil, ondokuzuncu yüzyıl muhafazakârlığından bazı yönlerden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla yeni muhafazakârlık, günümüzün koşullarının muhafazakâr bakış açısından değerlendirilmesine karşılık gelmekte ve daha çok Amerika'da etkin görünmektedir. Gerçi yeni muhafazakâr düşüncenin ellili yılların sosyolojisinde bir takım öncüleri vardır, ama şimdiki profilini ancak altmışlı yılların öğrenci aydınlarını etkileyen eleştirel toplum teorisinin eserleriyle tartışma içerisinde kazandığı söylenmektedir (Dubiel, 1998: 20).

Yeni muhafazakârlık da şüphesiz “türdeş” bir öğreti değildir, ancak genel olarak sağ siyasal eğilim içerisinde değerlendirilmektedir (Mert,1997; Dubiel, 1998; Yılmaz, 2001). Bununla birlikte yeni muhafazakârlığın, kısa bir betimlemesi yapılacak olursa, yeni muhafazakârlık (Yılmaz, 2001: 110);

- ABD'nin 1960'lar politikasına bir tepkidir. Batı demokratik değerlerini destekler, komünizme düşmandır.
- Hükümetin rolüne şüpheyle bakmaktadır.
- Gençlik hareketleri, karşı kültür ve cinsî özgürlük hareketlerine karşı çıkar, ahlâkî ve dinî konularda kuvvetli geleneksel eğilimlere sahiptir.
- Ütopyaya karşıdır ve eşitliği sağlayıcı çabalara karşı çıkar ve ancak fırsat eşitliği üzerinde durur. Bu fırsat eşitliği ise, somut ve hiyerarşik yapılanmadan kaynaklanan bir eşitliktir.

Yeni muhafazakârlık, liberalizmle büyük ölçüde örtüşse de bazı farklılıkları içerdiği görülmektedir. Nitekim liberalizmin ekonomik boyutuyla ve devletin müdahaleciliğine karşı olmada örtüşme içerisinde olmasına rağmen, liberalizmin siyasal ve toplumsal özgürlüklerin sınırsızlığı ilkesine karşı çıkmaktadır. Bunun ise muhafazakârlığın pragmatizmine uygun bir eğilim olduğu aşikardır.

## II. BÖLÜM: TÜRK MUHAFAZAKÂR GELENEĞİ

Muhafazakârlığın Türkiye’de almış olduğu şekil göz önünde bulundurulduğunda, onun “türdeş bir gelenek” olmadığını görmek, daha kolay olmaktadır. Gerçi muhafazakârlık, tarihsel süreç içerisinde ve farklı toplumsal yapılarda sürekli farklı yüzlerle karşımıza çıkmıştır. Bir önceki bölümde, bu farklılıklara değinilmiş ve bunun muhafazakârlığın doğası gereği olduğu belirtilmişti. Onun bu doğasının ise, “pratik pragmatizm”i, yani kendini her koşula göre yeniden uyarlayabilme yeteneği olduğu vurgulanmıştı. İşte muhafazakârlık, bu yeteneği dolayısıyla kendini var kılabilme imkânına sahip görünmektedir. Yoksa bir statükonun değişmezliği kabullenildiğinde ve bütün çabalar, statükonun korunmasına hasredildiğinde, muhafazakârlık bir “tarihî an”a saplanıp kalmak ve yarına taşınmamak gibi bir duruma düşme tehlikesinden kurtulamazdı. Ama bu, muhafazakâr gelenekler arasında ortak bir anlam haritası olamadığı anlamına gelmez. Böyle olmuş olsaydı, sosyal/siyasal bir muhafazakâr teoriden de şüphesiz söz edilemezdi. Nitekim muhafazakârlığın özelliklerinden söz ettiğimiz birinci bölümde, bu ortak paydayı betimlemeye çalışmıştık. Öyleyse Türk muhafazakâr geleneği için de söz konusu paydanın varlığını ve pratik pragmatizminin Türkiye’de muhafazakârlığa farklı bir boyut kazandırdığını söyleyebiliriz. Muhafazakârlık, burada, kısa bir zaman diliminde peş peşe gerçekleştirilen inkılaplarla “geçmişten bir kopuş” yaşama halinde olan bir nesli, köklerine, tarihine, geleneklerine yabancı kalmamasını sağlama ve geçmiş ile bugün arasındaki bağı kurma çabası olarak görünüm kazanmakta; ve bu uğurda geleneği, tarihi, dini ve hatta mevcut siyasal bünyenin yasal otoritesini kendine özgü siyasal bir dilin perspektifiyle asıl mecralarından kaydırarak işlevselleştirmeye çalışmaktadır. Ancak bu betimlemenin kavranabilmesi için öncelikle Türk muhafazakâr geleneğinin oluşum ortamına gitmek gerekmektedir. Çünkü yukarıda da denildiği gibi Türk muhafazakârlığı, muhafazakârlığın Batı’da ortaya çıkış koşullarından daha farklı toplumsal koşulların ürünüdür. Bunun izlerini sürdürmenin bir yolu da herhalde, inkılapların mahiyetini, ideolojisinin oluşturulmasına yönelik girişimleri, muhafazakâr aydınların bu girişimlerdeki katkılarını ve çıkış noktalarını betimlemekten geçiyor.

Bu bölümde, temelde bu noktayı betimlemeye, bu arada ön plana çıkan sorunlara ve varlığını borçlu olduğu sosyal/siyasal zemine değinmeye çalışacağız. Ancak bu şekilde Türk muhafazakâr geleneğinin diğer muhafazakâr geleneklerle örtüşen ve farklılık gösteren yanları görülebilecektir.

## **1. İnkılaplar ve Kemalizmi Biçimlendirme Girişimleri**

Kemalizmin, bir ideoloji halini alması, bizzat Atatürk tarafından veya onun yönlendirilmesiyle gerçekleşmemiştir. Aksine Atatürk, gözettiği batılılaşma ve “muasır medeniyetler seviyesine ulaşma” hedefi doğrultusunda, pragmatik bir bakış açısı ve strateji ile inkılapları hayata geçirmeye çalışmıştır. İnkılapların, önceden tasarlanmış bir program dahilinde yapılmamış olması da bunun en açık göstergesidir. Kemalizmin şekillenmesi veya bir ideolojiye dönüştürülmesi girişimleri, bir anlamda, büyük ölçüde inkılapları içselleştiren ve onları izaha, ortak bir ideal ve dil oluşturmaya çabalayanlar-Kadro ile Ülkü mecmuaları- ile bazı alanlardaki inkılapları aşırı radikal bulan ve bu rahatsızlığı, işi rejim muhalifliğine vardırılmadan özeleştirici çerçevesinde dile getirmeye çalışanlar-muhafazakâr aydınlar-tarafından, ve yine onlar arasındaki fikrî muahezelerle başladığı söylenebilir. Söz konusu aydınlar, genel olarak-sonradan Kemalist inkılaplar olarak adlandıracağımız- bu süreci benimsemekle birlikte, bu inkılapların teorikleştirilmesinde kendi fikriyatlarının temel belirleyen olmasına çalışmış görünmektedirler.

Bu anlamda Kemalizm, bir modernleşme projesi olarak düşünülmektedir. Ancak az önce de belirtildiği gibi, bu tasarımın bir uzlaşmaya dayandığı söylenemez. Dönemin aydınlarının-ki aynı zamanda siyasal aktörlerdir- Kemalist modernleşme projesine kendi renklerini vermek için kıyasıya bir mücadeleye giriştikleri, Ülkü ve Kadro dergileri ile, Peyami Safa, Mustafa Şekip, Ahmet Ağaoğlu gibi liberal-gelenekçi-muhafazakâr, bir ölçüde de muhalif simaların Kemalizmi ve inkılapları yorumlama çabalarında ortaya çıkan rekabette açıkça izlenebilmektedir. Türk muhafazakâr geleneğinin oluşum sürecinin anlaşılmasında, bu biçimlendirme çabalarının anlaşılması önemli bir kilometre taşı olacaktır. Bu nedenle, muhafazakârlığın Türkiye’deki fikrî köklerine geçmeden evvel, Kemalizmi biçimlendirme denemelerine, başka bir deyişle Türkiye’nin batılılaşması veya

modernleşmesi yönünde yürürlüğe sokulan inkılapların, bu farklı bakış açılarından nasıl anlamlandırıldığına bakmak önem kazanmaktadır.

### **1.1. Kemalizm ve İçeriden Kurgulanışlar**

Cumhuriyetin kuruluşuyla, başta pratik uygulamalarla varlık bulan inkılaplar, sonraları “tarihsel bir ânın, evrenselleştirilerek dondurulması” (Bora ve Yüksel, 2002: 544) ile ideolojileşmiş ve adına “Kemalizm” denilmiştir. İnkılapların, koşullara bağımlılığı dolayısıyla pratik bir yapıya sahip olması, onun bir yöneliminin olmadığı anlamına gelmez. Elbette ki, inkılaplara yön veren bir düşünsel formasyon vardı; bu, elitist bir yaklaşımla Tanzimat’tan bu yana süregelen batılılaştırma-medenileştirme-modernleştirme ve (milli bir devlet etrafında oluşturulmuş milli kimliğe sahip) üniter bir yapılanmayı öngören bir bilinç tarzıydı. Bu bilinç, Kemalizm’de, “yeni bir vatan, yeni bir toplum, yeni bir kimlik ve bu yaratılmış ulus için yeni bir tarih” (Çelik, 2002: 75) oluşturmaya yönelik eylemler bütünlüğü olarak kendini göstermiştir.

Kemalizmin en belirgin iki vasfı veya bileşeni olarak, medeniyetçilik ve milliyetçilikten söz edilebilir (Safa, 1995: 92, İnel, 2002: 17). Buna, sonraları sekülerizm-laiklik de eklenecektir; ve bu ekleme, giderek inkılapların, Cumhuriyet’in ve de Kemalizmin en merkezî noktalarından birini teşkil etmiş görünmektedir (Ozankaya, 2000: 15). Ancak hemen şu da belirtilmelidir ki, inkılapların bir yöneliminin olduğu ve bu üç unsuru içerdiği doğru olmakla birlikte, Atatürk’ün böyle bir “ideoloji” veya “doktrin” oluşturma çabasına giriştiği söylenemez. Şerif Mardin’e göre, Atatürk’ün çabasının, doktriner bir girişimden ziyade, “kişi onuru” merkezli bir optimizmin, kişinin kişi olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağını oluşturduğuna yönelik bir anlayışın-Aydınlanmacı veya Kantçı akıl-doğrultusunda olduğu görülmektedir. Bu ise, onu, kişinin egemen olduğu Batı medeniyetine ve onun en belirgin hassası olan ilim ve fene yöneltmiş, katılacak şekli uygulamalardan uzak tutmuştur (Mardin, 2002: 18-19). Nitekim Özer Ozankaya da, ‘doktrin’in, “katı kuramsal ilkeler topluluğu” anlamında kullanıldığında, bunun, inkılaplar-devrim için kullanılmayacağını, çünkü ‘devrim’in sürekli olduğunu ve bunun da ‘somut gerçeklik’ anlamına geldiğini; oysa katı kuramsal ilkelere bağlanmanın somut gerçekliğe

ters düştüğünü belirtmektedir (Ozankaya, 1999: 504). Yine Kadro dergisi-hareketiyle, inkılapların ideolojisini oluşturmaya çalışanlardan Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile Atatürk arasında geçen bir dialoğu da, Yakup Kadri, anılarında şöyle aktarmaktadır: “Bir gün (Atatürk), Cumhuriyet Halk Partisi’nin ilkelerini gözden geçiriyordu. O sırada ukalâlık edip demiştim ki: ‘Paşam, bu her bakımdan bir İnkılap Partisidir. İnkılap Partisi ise bir ideolojiye, bir doktrine dayanmaksızın yürüyemez.’ Yüzüme, bir masumun yüzüne bakar gibi bakmış ve gülümseyerek ‘O zaman donar kalırız’ demişti. Atatürk’ün bu sözle ne demek istediğini şimdi her vakitten daha iyi anlıyorum.” (aktaran. Belge, 2002: 36). Buradan Atatürk’ün bir doktrin veya ideoloji oluşturma çabasında olmadığı açık olarak görülebilmektedir. Hatta aksine, Atatürk tarafından gerçekleştirilen inkılaplardan ideoloji çıkarma çabasına girişenlerden, birbirine zıt ideolojiler türetenlerin görülebilmesi bunu teyid etmektedir (Bu zıt ideolojiler veya Kemalist fraksiyonlar, kendi içlerinde “türdeş” olmasalar da, sol Kemalizm ve sağ Kemalizm olarak görülebilmektedirler. Bakınız. Çelik, 2002; Bora ve Yüksel, 2002).

Atatürk inkılaplarından, farklı ve hatta zıt Kemalizmler çıkarılablmesinin bir sebebi bu inkılapların pratik pragmatizminden kaynaklanıyorsa, diğer bir sebebi de inkılapların, esnek ve bir ölçüde de “müphem” bir doğaya sahip olmasındandır. Murat Belge’nin de belirttiği gibi, Kemalizmin bu esnek ideolojisi, Mustafa Kemal ile yaklaşık aynı düşünsel formasyona sahip aydın kuşağın, bu genç toplumun düşüncelerini, düşünsel disiplinlerini kurmalarına yardımcı oldu (Belge, 2002: 38). Ayrıca başka bir husus da bu kuşaktan olup da bazı noktalarda Mustafa Kemal ile ters düşen aydınların, tercihlerini, düşüncelerini yapılan inkılaplar doğrultusunda yumuşatmaları ve rejimle çatışmadan bu yumuşattıkları düşüncelerini yine Kemalizm içerisinde kalarak veya Kemalizmi dikkate alarak meşrulaştırmaya gitmiş olmalarıdır. Peyami Safa’nın, inkılapları izah etmek için 1938’de, Mustafa Kemal Atatürk’ün ölümünün arifesinde kaleme aldığı “*Türk İnkılabına Bakışlar*” adlı kitabının yirmi yıl sonraki ikinci baskısının önsözünün hemen girişinde dile getirdiği husus, bu noktanın anlaşılmasına sanırım yardımcı olabilir: “*O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizme, Altıoka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmî teze uymak zoruyla, muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zarurî kılıyordu*” (Safa, 1995: 13). Gerçi bu anlayışın, yani “resmi tez” ile ters düşmeme çabasının ve

Kemalist inkılapların ya da söylemin geniş bir yelpazeye sahip olmasının, Atatürkçülüğün “temel bir gösteren” olmaya başladığı çok partili hayatın yakın dönemlerinde de bir siyasal meşruiyet kaynağı olduğu vurgulanmaktadır (Yeğen, 2002).

İnkılaplar ve ona yön veren düşüncenin, farklı okumalara kaynak olabilmesi ve taşıdığı müphemlik, hem ideoloji oluşturma girişimlerine kapı aralamış, hem de farklı düşünsel geleneklerin kendini merkezde tutarak Kemalizmi biçimlendirme girişimlerine zemin hazırlamıştır. Türk muhafazakâr geleneğinin de bundan beri olduğu söylenemez. Yalnız, gelenekçi-muhafazakârlığın Kemalizmle veya inkılaplarla ilişkisine geçmeden önce, Ülkü ve Kadro dergilerinin bu düşünsel ortamın şekillenmesindeki katkılarını anmak yerinde olacaktır.

### 1.1.1. Kadro Dergisi

İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecini, Kurtuluş Savaşı’yla aynı dönemde yaşayan Türkiye, dışarıda yeniden tanımlandığı gibi, içeride de siyasal, ekonomik ve sosyal alanda yeniden bir tanımlanma sürecinden geçerken, dönemin asker-sivil-bürokrat sınıfları, milli mücadele ile kendilerini iktidarda bulmuş, ve yeni devletin kuruluşuyla da ideoloji ve yeniden yapılanma, kalkınma stratejileri arayışlarına girmişlerdir. Kadro yazarlarının tam da bu alanlarda fikir yürütebilme yetilerinin gelişmişliği ve istekliliği, bu durumla örtüştüğünden olsa gerek, Kadro dergisi ortaya çıkmıştır (Türkeş, 2002: 466).

Selahattin Hilav (2000: 409), Vedat Nedim, Burhan Belge, İsmail Hüsrev, Şevket Süreyya, Yakup Kadri tarafından çıkarılan Kadro’nun, “Halk Partisi’nin iktisadî politikasına düşünce alanında bir destek sağlamak isteyen ve Marksist kavramlara dayanan” bir dergi olduğunu öne sürmektedir. Kadro dergisinin düşünsel formasyonunun bir analizini yapan Mustafa Türkeş ise, liberallere karşı devletçiliği savunmasından hareketle, Kadro’nun, devlet tarafından da desteklendiği ve kullanıldığı görüşünün, iktidar açısından doğru olmakla birlikte, Kadro’nun, kendini, “salt rejimi destekleyen bir aydın grubu” olarak görmediğini belirtmektedir (Türkeş, 2002: 467). “Mebuslara ve halka, Halk Partisinin ilkelerini anlatmak” için dergi çıkarma izni isteyen Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Parti’nin üçüncü adamı haline gelen Recep Peker’den ilginç bir cevap alır: “*Bu vazife*

*bizimdir, sana veremem*” (Uyar, 1997: 182). Böylece Kadro ve Yakup Kadri, en başından, Parti içerisindeki güçlü bir kanadın desteğinden mahrum kaldığı gibi, bir muarız da kazanmış olur. Tabii Yakup Kadri, meseleyi Mustafa Kemal’e de açar ve bu sefer “milli mücadelenin ruhunu anlatmak” için izin ister. Bu vazife kendisine tevdi edilmiş olarak Çankaya’dan ayrılır. Kadro, bir süre, Mustafa Kemal ve İnönü’den maddi-manevi destek ve taltif de görür. Ancak muarızları Recep Peker’in olumsuz telkin ve şikayetleri ile Parti içindeki diğer muhaliflerin rahatsızlıkları, Yakup Kadri’yi Mustafa Kemal’e hesap vermek maksadıyla sık sık Çankaya’ya misafir etmiş; ama sonunda Yakup Kadri’nin Tiran’a elçi olarak gönderilirken, dergi de yayın hayatına son vermek durumunda kalmıştır (Uyar, 1997: 182-183). Kısa bir yayın dönemi sayılabilecek bir süreçte, Kadro dergisinin oldukça geniş bir etki alanı oluşturduğu söylenebilir.

Türkeş’e göre, Kadrocuların ideolojik eğilimleri, çok karmaşık görünüşüne rağmen net bir çizgidedir: “Ulusçuluğu, tarihi materyalizm içine yerleştirmeye çalışan, emperyalizm analizinde Lenin’den doğrudan etkilenen, pozitivist-modernizmi savunan, gelir ve kaynak dağılımı konularının burjuvazinin hegemonyasına bırakılmaması gerektiğini, aksine, burjuvazinin devlet tarafından kontrol altına alınmasını ısrarla dile getiren radikal ulusçu sol bir yaklaşımın ifadesidir” (Türkeş, (2002: 470). Bu eğilimin, aynı zamanda sol Kemalizmin de ilk nüvesini oluşturduğu öne sürülmektedir (Alpkaya, 2002: 477).

Kadro dergisinin sol bir eğilimi sergilemesinde, yazarlarının ekseriyetinin Türkiye Komünist Parti kökenli olması ve Sovyetler’de aldıkları komünist eğitimlerinin büyük etkisi olduğu dile getirilmektedir (Ünver, 2002). Kadro yazarları, inkılabın ideolojisini oluşturmaya çalışırken de, TKP içerisindeyken savundukları bazı görüşlerini, mevcut rejim ile uyum içinde yorumlamışlardır. Gerçi bu anlayış, Türkiye’nin özgül koşullarının zorunlu sonucu olarak görülmektedir. Fakat Türkiye, sosyalist bir devrim için gerekli olan sınıfsal farklılıklara, işçi sınıfına ve kapitalist sermaye birikimine bile sahip değildir. Bu sebeple, sosyalizmin kurulması mümkün olmadığından, Kadrocular da, devletçilik anlayışını, kapitalizm ile sosyalizm arasında “üçüncü bir yol” olarak yorumlamaya çalışmış ve savunmuşlardır (Alpkaya, 2002: 478; Türkeş, 2002: 474). Yani Türkiye’de yeni kurulmuş devlete, resmi yapı tarafından peşinen reddedilmeyecek resmi bir ideolojinin oluşturulmasına çalışılmıştır.



Sonuç olarak da Kadro dergisi, otoriteryan bir dönemin ürünü olarak “devleti toplumun üzerinde, sosyal sınıflardan bağımsız hareket edebilen, siyasî ve iktisadî özerkliği olan bir yapıya dönüştürmek gibi çok karmaşık ve zor bir iddia ile yola çıkarak, Türk devrimine ideoloji üretmeye çalışmış” (Türkeş, 2002: 476); bir ölçüde başarılı olduğu da bıraktığı düşünce mirası ve siyasal etkinlik alanındaki devamlılığıyla kanıtlanmış olmaktadır.

### 1.1.2. Ülkü Dergisi

Tasfiye edilen Türk Ocakları'nın yayın organı olan Türk Yurdu yerine, Halkevleri'nin yayın organı olarak ikame edilen Ülkü dergisi, Şubat 1933 tarihinde yayın hayatına başlamıştır. M. Bülent Varlık'a göre, Ülkü'nün yayınlanmasını gündeme getiren önemli bir diğer etmen de Kemalist inkılabın ideolojisini oluşturmak amacıyla Ocak 1932'de yayın hayatına başlayan Kadro dergisidir. Yakup Kadri'nin ve Kadro'nun inkılaplara ve Kemalizme bakışını hazzetmeyen Recep Peker'in, bu konudaki kaygılarını Mustafa Kemal'e iletmesi sonucunda, bizzat Mustafa Kemal'den derginin ismini de alarak yayın hayatına başlanmasına karar verildiği belirtilmektedir (Varlık, 2002: 268).

Recep Peker, derginin çıkış amacını ve neleri içereceğini, ilk sayıda yer alan “*Ülkü Niçin Çıkıyor?*” başlıklı yazısında şöyle özetliyor (Varlık, 2002: 268; Uyar, 1997: 185):

“Ülkü, karanlık devirleri arkada bırakarak şerefli ve aydınlık bir istikbale giden yeni neslin heyecanını beslemek, cemiyetin kanındaki inkılap unsurlarını ısıtmak, ileri adımlarını sıklaştırmak için... Ülkü, bu büyük yola katılanlar arasında kafa birliği, gönül birliği ve hareket birliğini yapmak için... Ülkü, milli dile, milli tarihe, milli sanatlara ve kültüre hizmet için... Ülkü, bütün bu gayelere hizmet yolunda çalışan Halkevlerinin ruhundaki harareti yazı vasıtasıyla yaymak için... çıkıyor. Ülkü'de büyük davaya inananların, buna Türk cemiyetini inandırmak, toplu ve heyecanlı bir millet kütlesi yaratmak hizmetinde vazife ve hisse almak isteyenlerin yazıları çıkacaktır.”

Derginin önemli kalemlerinden ve ismi “köycülük”le özdeşleşmiş olan-ki, soyadı da buradan gelmektedir- Nusret Köymen de Türk aydınına, “Kemalizmin ilmini yapmak” vazifesini yükleyerek, inkılaplardan bir ”doktrin” yaratmaya yönelik çabalara katkıda

bulunduğu gibi, buna bir çağrı yapmayı da ihmal etmez (Uyar, 1997: 185). Derginin birinci yıl değerlendirmesinde ise, derginin misyonu yeniden gözden geçirilmiş ve yaşanan “inkılap devrinde her münevver Türk’ün bir halk rehberi ve bir inkılap yapıcısı” olduğu vurgulanarak bu seçkinci yaklaşım pekiştirilmiştir (Varlık, 2002: 269).

Ülkü dergisi, sosyal açıdan “halkçı” ve bir ölçüde de milliyetçi; ekonomik kalkınma açısından “devletçi” olmakla beraber Kadro’ya nazaran özel sektöre daha geniş bir çalışma alanı tanıyan; yönetim ve katılım açısından faşizme mesafeli durmakla birlikte, parlamentarizme, “milletlerin ilerleyişinde, maksada gidişte sürat isteyen bir devirde, idare ve siyasal birliği bozucu ve hatta körleştirici tesirler” yarattığı için karşı çıkarak otoriter bir anlayışı benimseyen ve sonuç olarak, “otoriter ve totaliter ideolojilerin ağırlık kazandığı 1930’larda, ortada bulunan ideolojik boşluğu doldurma ve Türk Devrimi’nin ideolojisini oluşturma girişiminde bulunan” (Uyar, 1997: 181-191) bir dergi ve aydın grubu olarak hem bir düşünsel formasyonun devamı olma, hem de mevcut değişim ve durumu kendi bakışından izah edip şekillendirmeye çalışarak uzun süreli denebilecek bir eylemsel oluşuma katkıda bulunmuştur. Tabi bu çizgi, daha sonra kendi dışındaki oluşumlara tepki gösteren katı bir muhafazakârlığın alt yapısını oluşturacaktır.

## **2. Kemalizm ve Gelenekçi-Muhafazakâr Yorumlar**

Nazım İrem’e göre, Peyami Safa’nın milliyetçi-muhafazakâr anlayışıyla birlikte, gelenekçi-muhafazakâr tasavvurun felsefi-siyasal üslubu, kimi zaman farklı siyasal ideallere bağlılıklarını da bildiren Baltacıoğlu’nun “gelenekçiliği,” Tunç’un Bergsonculuğu, Ağaoğlu’nun “liberal” siyaset anlayışı ve Ülken’in şahsiyetçiliğinin kesişme noktasında belirginleşmektedir. Türk muhafazakârlığının siyasal zeminini oluşturmaya matuf bu kesişim alanına, biz de Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “kültürel” veya “estetik” muhafazakârlığını eklemekle, Türk muhafazakârlığının duygu ve kültür boyutunu da eksik bırakmamış olalım. Söz konusu aydınların bu felsefi-siyasal yönelimlerinin, bir tepki mantığı çerçevesinde dönemin bazı tek parti eğilimlerine muhalif kavram ve tema öbekleşmeleri yaratabilmeleri, buna rağmen Kemalist merkezin kıyısında yer tutabilmeleri, erken Cumhuriyet dönemine tamamen damgasını vuran tek ve kapsayıcı bir Kemalist

projeden ziyade, birbirleri ile çatışan ve yarışan Kemalizmlerin varlığına da işaret etmektedir (İrem, 1997: 92-94). Ancak bu çizgideki Türk muhafazakârları, galiba en çok, oluşturulmaya çalışılan toplumun geçmişle bağını kurmayı üzerlerine vazife addetmişlerdir. Buradaki temel saik, aslında yeniden şekillendirilen toplumun köksüz kalarak sağa sola savrulmamasını sağlama çabasında bulunabilir. Nitekim muhafazakârlığın var oluş sebeplerinden biri, hatta en önemlisi sayılabilecek “kargaşaya düşme tehlikesi”nin, normal seyrinde değişimi bir ömrü aşacak olan bir halin “on yıl” içinde yakalanması çabası sonucunda belirlediğini müşahede etmiş bir neslin reflekslerini devreye soktuğu söylenebilir. Refleksin doğal savunma mekanizmalarından olduğu düşünülecek olursa, asırların oluşturduğu kültürel hafızanın kendine özgü bir doğa yarattığı ve bu doğanın ani silkinişlere karşı vereceği tepki de anlaşılabilir. Herhalde Türk muhafazakârlarının haleti ruhiyelerini bu zaviyeden okumak gerek. Yoksa aynı özgül sorunların bir kuşağın azımsanmayacak bir kesitini bütün benliklerini kuşatacak denli sarmasını, moda tartışmalardan saymak yanıltıcı olabilir.

Ancak bu bölümde, gelenekçi-muhafazakâr yorumları öncelikle ve daha geniş olarak Peyami Safa üzerinden okumayı, kapsayıcı ve belirgin bir örneklem olması açısından yararlı görüyoruz. Peyami Safa’nın, hem inkılapları daha bütüncül bir yaklaşımla ele almış olması, hem analizlerinin ve eserlerinin aynı çizgiyi uzun bir süreçte sürdürmüş olması, bu tercihimizin sebebini teşkil etmektedir. Bununla birlikte, Peyami Safa’nın görüşleri, yer yer genel “muhafazakâr Türk düşüncesi” ile bağdaştırılarak veya ilintilendirilerek dile getirilmeye, ayrıca yukarıda da ismi zikredilen ve bu çerçevede değerlendirilebilecek gelenekçi-muhafazakâr simalardan Baltacıoğlu, Tunç ve Tanpınar’a da yine muhafazakâr anlayışın yerleşmesinde etkin olmaları hasebiyle değinilmeye çalışılacaktır.

## **2.1. Peyami Safa “Türk İnkılâbına Bakışlar” ve Muhafazakârlık**

Beşir Ayvazoğlu’nun ifadeleriyle Peyami Safa, “gözlerini dünyaya bir cihan devletinin çocuğu olarak açmış ve olgunluk dönemine, büyük savaş sonunda paramparça olan imparatorluğun küllerinden doğan, yeni, kendi iç meselelerine gömülmüş ve dünya siyasetinin dışında bırakılmış küçük bir devletin vatandaşı olarak giren bir aydın nesline

mensuptur. Siyasi haritaların büyük ölçüde değiştiği Birinci Dünya Savaşı yıllarını ayakta kalmak için yaşının çok üzerinde bir şuur uyanıklığı içinde kavga veren bir yetim, Mütareke ve Milli Mücadele yıllarını ise istikbal vadeden bir romancı ve genç bir gazeteci olarak yaşadı” (Ayvazoğlu, 2000: 107). Peyami Safa, velut bir yazar olarak oldukça değişken bir fikir teatisinde bulunmuş, siyasi konjonktürle uyum içerisinde bulunmaya gayret etmiş ve dolayısıyla da “siyasi konjonktürdeki değişmeler onda sık sık görüşlerini gözden geçirerek tashih etmek ihtiyacı yaratmıştır”. Kendisine yöneltilen “Yazarlık hayatınızda değişmeyen bazı kanaatleriniz oldu mu?” sorusuna verdiği cevap, bu yönünü anlamamızı kolaylaştıracaktır: “Daima kendi kendimi tashihe çalıştım ve çalışıyorum. İnsanın kendi kendisi kalması şartıyla değişmesi bütün eşyaya şamil bir zarurettir. Bunun için hem muhafazakâr, hem de inkılapçım” (Ayvazoğlu, 2000: 130). Peyami Safa’nın bu özeleştirisi, aslında onun fikir dünyasını çok açık olarak özetlemektedir ve bu, onun muhafazakârlığının temel karakteridir. Ancak Ayvazoğlu’na göre, onun asıl fikrî istikameti milliyetçiliktir ve değişmeyen de budur. Gerçi bunun da muhafazakârlığıyla bağdaşmayan bir tarafı yoktur. Ki, aslında onun milliyetçiliği de konjonktüre paralel bir seyir izlemektedir. Nitekim 1930’larda Kemalist nitelik taşıyan milliyetçiliği, 1940’larda konjonktüre bağlı olarak belli ölçüde faşizme kayar, 1950’de ise ılımlı bir kültür milliyetçiliğine dönüşür (Ayvazoğlu, 2000: 130-131). Bu genel girişten sonra, şimdi Peyami Safa’nın muhafazakârlık çerçevesinde ele alabileceğimiz düşüncelerini daha yakından görmeye çalışalım.

### **2.1.1. İnkılaplar ve Niteliği**

Peyami Safa, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde inkılapçı ve Kemalist bir çizgidedir. Ancak inkılapların radikalleşmesi, onun muhafazakârlık çizgisini de belirginleştirmiş ve radikalleştirmiştir (Bora, 1997: 19). Gerçi Peyami Safa, yukarıda kendisinin de dediği gibi, hayatının sonuna dek inkılapçı anlayışını terk etmiş sayılmaz. Fakat “Türk İnkılabına Bakışlar” (1995) adlı eserinin, Peyami Safa’nın Kemalist modernleşme ve inkılaplarla ilgili düşüncelerini dile getirdiği eserleri içerisinde şüphesiz ayrı bir yeri vardır. Bu eser, modernleşmenin, şekillenmekte olan ulus devlet bünyesinde radikal bir biçimde

uygulamaya konulduğu bir dönemde, uygulamaları teorikleştirme çabalarına bir alternatif özelliği taşıırken, aynı zamanda Türk muhafazakârlığının inkılaplara bakışını da sıcağı sıcağına ortaya koyan bir niteliktedir.

Peyami Safa, önce “devrim” ile “inkılab”ı birbirinden ayırır; çünkü devrim yıkmaktır, oysa inkılap, yıkıcı olduğu nisbette yapıcıdır (Safa, 1990: 12). İnkılapta “ölçülülük” ve “ilerleme” esastır, devrim bu ölçülülüğe sahip değildir. Peyami Safa’nın, Kemalist inkılaplara bakışı bu çerçevededir. Ona göre Atatürk’ün yaptıkları devrim değil, inkılaptır.

Nitekim yapılanlarda, geleneklerin “medeni inkişafa mani” olanları atıldığı halde, zararsız ve toplumun hayatına işlemiş olanlar bir ölçülülük dahilinde korunmuş ve ıslah edilmiştir. Süleyman Seyfi Ögün, Türk muhafazakârlığının kültür kökleri ve Peyami Safa’yı konu alan yetkin makalesinde, “Türk İnkılaplarına Bakışlar”da Peyami Safa’nın yapmaya çalıştığı şeyin, Kemalizmi, Safa’nın ifadeleriyle “her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmayı amaçlayan, tarihsel ve toplumsal yerine oturtma ya da ona akl-ı selimin ve ölçülülüğün (prudence) yorumlarını kazandırma” denemesi olduğunu öne sürmektedir (Ögün, 1997: 117). Bu nedenle Peyami Safa’nın, Türk inkılabını “gelenek düşmanlığı” olarak görenlere, karşı çıktığı görülmektedir.

Süleyman Seyfi Ögün’e göre "Türk İnkılabına Bakışlar" adlı bu kitap aynı zamanda, “muhafazakâr bir gözle yazılmış son derece de önemli bir Türk Politik Akımlar Tarihi’dir” (Ögün, 1997:117). Peyami Safa, “Atatürk mucizesini kavramak” ve kavratmak için Kemalist inkılaplardan önceki fikir akımlarını gözden geçirme zarureti hissetmiş, bunun için de “çok canlı bir fikir ve iddia panayırı” olarak tarif ettiği Meşrutiyet sonrasında üç önemli akımı, Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılığı analitik düzeyde ele almıştır (Ayvazoğlu, 2000: 113). Peyami Safa’ya göre bu üç müstakil fikir cereyanı, hayat içinde birbirine karışarak, Türkçü-İslâmcı, Türkçü-Garbcı, İslâmcı-Garbcı ve Türkçü-İslâmcı-Garbcı gibi fikir zümreleri meydana getirmiş olduğu için, bu zümrelerin her birine sadece Türkçü, sadece Garbcı veya sadece İslâmcı demek de mümkündür. Hatta bu üç fikir cereyanının, Ziya Gökalp’te görüldüğü gibi “muasır bir İslâm Türklüğü” şeklinde bir terkiplerle birleştirildiği de olmuştur.

Bunlardan, “hasta adama kurtarıcı bir deva koşturma” derdinde olan akımlardan, Garbçılık, İçtihat dergisi tarafından savunulmuş ve “programının hülâsası, medrese ve softa

kafasını, şeriat ve meşihat otoritesini yıkmak” (Safa, 1995: 35) şeklinde belirlemiştir. Neşriyatlarında yer verdikleri temel meseleler, medreselerin ilgası, tesettürün kalkması, mecellenin ıslahı ve Latin harflerinin kabulü olarak görülmektedir (Safa, 1995: 38). Bu meselelere, tekkelerin kapatılması; Avrupa’dan medeni kanun ithal edilerek evlenme ve boşanmanın belli kurallara bağlanmasıyla birden fazla eşle evlenme ve bir sözleşmeyle evlenmek usullerini kaldırma; kadınların diledikleri tarzda giyinebilmeleri ve istedikleri erkeklerle görüşebilmelerine müsaade edilmesi; mahalle mekteplerine gidemeyenler için ameli mekteplerin açılması; büyük bir Osmanlı lügatinin oluşturulması ve dilin, Turan diline dönüştürülmeyip Osmanlı dili olarak muhafaza edilmesine çalışılması da eklenebilir. Peyami Safa’ya göre, “garbçılık, bir sistemden ziyade, dini taassuba karşı medeni ihtiyaçların sezilişinden doğma bir terakki iştiyaki” olduğu için sistemli ve ilmi olamazdı ve bu nedenle Garbçılık, sadece, dağınık bir güzideler aleminin sistemsiz özleyişi halinde kaldı (Safa, 1995: 62-63). Bundan dolayı da garbçılıkların diğer ideolojilere kaymakta fazla güçlük çektikleri söylenemez.

Diğer bir kurtarıcı akım olarak İslâmcılık ise, kendi içinde “şeriatçı” ve “modernistler” olarak iki kutba ayrılır. Peyami Safa’ya göre, bunlardan ilki, “şeriat mahz-ı hikmet, mahz-ı hakikat ve mahz-ı adalettir, Ahkam-ı diniye ve şer’iyeden zerre kadar inhiraf caiz değildir” anlayışında olan Şeyhülİslâm Musa Kazım, Mahmut Esad gibileridir. Diğer kutbu ise, Mehmed Akif, M. Şemseddin (Günaltay), Said Halim gibi, yabancı dil bilen ve bu sebeple de batı kültürü ile girmiş oldukları ilişkiden kazandıkları tenkit ruhuyla diğerlerinden ayrılanlardır. Peyami Safa, üzerinde daha çok durduğu ikincisinin temel görüşlerini de şöyle özetler: “Bab-ı içtihat kapanmamalıdır. İslâm’ın inhitatı içtihat kapısı kapandıktan sonra başlar. Terakkimize mani olan İslâmiyet değil, bize öğretilen Müslümanlıktır; Yanlış an’aneler ve hurafelerdir” (Safa, 1995: 64). Daha çok Sebilürreşad etrafında toplanan İslâmcıların diğer görüşleri ise, bütün Müslümanların bir gün halife etrafında birleşerek bir “ümme” olacağı; Avrupa’nın yalnız ilim sanayinin alınması gerektiği, çünkü hem hikmet müslümanın yitiğidir ve nerede bulursa almalıdır, hem de Avrupa’nın “bütün adet ve ahlâkı, usul-i maişet ve tarz-ı hayatı” alınırca zararlı çıkılacağı; medrese ve şer’i mahkemelerin muhafaza ve ıslah edilmeleri gerektiği; kadının da erkek gibi mal elde etme, namus dairesinde gezip eğlenme, kendi aralarında toplanıp konferans verme ve dinleme,

tahsil görme hakkına sahip olduğu, ancak şeriatın mahrem gördüğü erkeklerden kaçma ve tesettüre riayet edilmesi gerektiği gibi noktalarda toplanmaktadır (Safa, 1995: 65-68).

Peyami Safa'ya göre Türkçülerin programının bir hülasası, “Milli Tetebbular”, “Türk Yurdu” gibi dergilerle, konferans ve Darülfünun ders kitaplarında bulunabilir. Ona göre buralarda öne çıkan temel görüşleri; “Dilleri, ırkları, adetleri, hatta çoğunun dinleri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa'nın şarkına yayılan Türklerin birleşmesi”, “Türk milletinin Osmanlılardan çok evvel başlayan tarihlerini, ahlâk ve adetlerini, lisan ve edebiyatlarını, iktisadi vaziyetlerini tetkik etmek”, “dilini öz Türkçeleştirilmesi, İstanbul Türkçesinin konuşma ve yazı dili olarak kullanılması ve insan isimlerinde öz Türkçe isimlerin kullanılması”, “beynelmileliyetin İslâm olduğu”, “şekilce ve maişetçe değil, teknikçe Avrupa'ya benzemek (muasırlaşmak)”, “imtiyazlı ecnebi şirketlerin ve Avrupa maliyecilerin pençesinden Türk köylüsünü, milli istihsal ve servet yollarını bulmakla kurtarmak” ve “halk dilinin ve folklorun canlandırılması” (Safa, 1995: 54-58) şeklinde özetlemek mümkündür

Peyami Safa'ya göre, Türkçülerle garbcılar milli iktisat anlayışında; Türkçülerle İslâmcılar da İslâm beynelmileliyeti fikrinde; Garbcılarla İslâmcılar ise “lisan-ı Osmanî” meselesinde birleşmişken, sosyalizme ve “taklitçilik şeklinde bir Avrupalılaşmaya her üçü de muarızdırlar”. Yine üçünün birleştiği noktalardan biri de “kanun-i esasî” ve “demokrasi prensipleri”dir. Bununla birlikte aralarında farklılıklar da mevcuttur. Örneğin Türkçüler milli istihsal ve servetin Türk elinde kalmasını isterken; garbcılar milli kelimesinden bütün Osmanlı tebaasının haklarını anlamaktadır. İslâmcılar, Türkçülerden farklı olarak millet, kavim ve ırk farkı tanımadan büyük İslâm birliğini ararlar. Lisan-ı Osmanî meselesinde, İslâmcılar, Farsça ve Arapça'nın daha mükemmel okutulmasını isterken, garbcılar, Osmanlıca öğrenmek için lazım olandan fazlasını öğrenmeyi benimsemezler. Ayrıca bu dönemde “milli zaruretlerin idrakinden doğan zımnî bir anlaşma” varmışçasına, hükümet, bu yayınlara müdahale etmediği gibi, yayınlar da hükümete karşı siyasi hücumlarda ve tenkitlerde bulunmazlar (Safa, 1995: 69-73). Hükümetin, bu dönemde bu yayınlara müdahalede bulunmaması, bu yayınların hükümetin politikalarına karşı yayın yapmadıklarını gösterebileceği gibi, hükümet de savaş ortamında böyle bir uğraşmayı, iç destekten yoksun kalmak olarak algılamış olabilir.

Büyük Harb devrinde bu üç fikir, birer “nazarî görüş” olmaktan çıkmış, “aksiyon ve irade prensibi” olmaya başlamışlardır. Bu dönemde imparatorluk siyaseti, üç akımı da himayesi altına almış ve Ziya Gökalp tarafından formüle edilen “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” beraberliğini gerçekleştirmeye çalışmış görünmektedir. Ancak Peyami Safa’ya göre savaş sonrasında çok şey değişmiştir: “İslâmcılık Mısır’ın fethine giderken Arabistan’ı da vermişti. Garb denilen şeyse, bizim kendisine gitmemize vakit kalmadan, burnumuzun dibine kadar gelerek Marmara’dan İstanbul’a toprakları diken İtilaf donanmalarının namlu deliklerinde, simsiyah bir tehdit halinde görünüyordu. Türkçüler arasında da, üstüne ayaklarını bastıkları son toprak parçalarını bile muhafaza edememek endişesiyle Turan yolculuğuna niyeti ve takati olan kalmamıştı” (Safa, 1995: 81-82). Öğün’ün tabiriyle, “Büyük Savaş, bu üç akım için adeta bir imtihandır. Sonuçta kesin olarak sınıfta kalan İslâmcılık olmuştur” (Öğün, 1997: 118). Peyami Safa’ya göre, bu son kanlı imtihanda üç fikirden ikisi ayakta kalmıştı: Türkçülük ve garbcılık; fakat Milli Mücadelenin sonunda Osmanlı Türkçüleriyle Osmanlı garbcılarının iddaları da ağır yaralıydı. Ancak Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı garbcılığını da, kangren olmuş taraflarını kesip atmak suretiyle yaşatmak mümkün olabilirdi. Ki, bu büyük ameliyatı da Atatürk yaptı: “Türk bünyesinde yaşamaya müsaid gördüğü bu iki fikrin Osmanlılık mefhumuna yapışan ölü taraflarını kesip attı. Artık varlığından eser kalmıyan şeriat ve saltanat otoritelerine boyun eğmiyen, kendi prensibine aid kıymetlerden zırnık vermeyen, müstakil ve kendi kendine bol bol kâfi bir milliyetçilik doğuyordu; üstünde azınlıkların yok denecek kadar azaldığı ve baştanbaşa öz Türklerin yaşadığı bir toprakta başka türlü bir nasyonalizmin hiçbir manası kalmamıştı” ve artık içeride yapılacak tek ve büyük bir iş vardı: “Garb metodunu, yeni çağ Avrupasının tekniğini yıkılmış bir imparatorluğun, zaruri kıldığı endişelerden hiçbirleriyle sakatlanmadan, şeriat ve saltanat korkusundan temizlenmiş bir bütünlükle, yekpare ve tastamam bir inkılab hareketi halinde memlekete sokmak” (Safa, 1995: 90-92). Peyami Safa, Atatürk’ten evvelki, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi bütün inkılap hareketlerini, “yarım adamların yarım adımları” olarak tanımlar; ve milletin başına gelen bütün belaların “ Türk bünyesini hem şark ve garb, hem din ve milliyet arasında yarımşar ve sakat iki parçaya böl(en)” yarımılıktan kaynaklandığını vurguluyor (Safa, 1995: 92). Nihayet Atatürk, bunu, ikilikten doğan yarımılığı, “bir kılıç vuruşuyla” kökünden biçerek



ortadan kaldırmış oldu (Safa, 1995: 8). Safa'ya göre, bunu da medeniyetçilik ve milliyetçilikle gerçekleştirmeyi düşünmüştü.

### 2.1.2. Medeniyetçilik ve Milliyetçilik

Peyami Safa'ya göre, bugüne kadar bütün inkılapların fıskırmış olduğu kaynak; Milliyetçilik ve Medeniyetçiliktir. Ki, Atatürk inkılaplarının da değişmez iki prensibi bu kaynaklardır. Medeniyetçilik kökü, bizi Avrupa ve garb metoduna, düşüncesine ve muâşeretine bağlar; milliyetçilik kökü ise, bizi Orta Asya ve şark menşe'lerimize, tarihimize, dil birliğimize götürür (Safa, 1995: 92). Milli hakimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisi'nin kurulması, saltanatın ve hilafetin kaldırılması, milli ekonomi, Osmanlı çerçevesinden çıkarılan Türk tarihinin Orta Asya'daki yataklarına kadar genişletilmesi, Türk dilinde Güneş-Dil teorisine kadar giden bir kendi kendini bulma ve tasfiye hareketi, Öz Türkçe soy adları kanunu, Kur'an'ın tercüme edilmesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi, milliyetçilik kökünden kaynaklanan inkılaplardır. Medeniyetçilikten doğma inkılap hareketleri ise; Laikliğe ait bütün inkılap hareketleri (din ile dünyanın ayrılması, meşihatın ilgası, medreselerin, şer'i mahkemelerin ve tekkelerle zaviyelerin kapanması, mekteplerden din derslerinin kaldırılması, dinî hukukun ilgası ve Avrupa hukukunun kabulü, kaçgöç ve poligaminin kaldırılması), şapka , Latin harfleri, Darülelhan'da alaturka kısmın ilgası ve yalnız garb musikisi öğreten konservatuarın tesisi, garb takvimi ile İngiliz haftasının ve Pazar tatilinin kabulü, bütün garb muâşeret ve kıyafetlerinin resmileşmesi şeklinde özetlenebilir (Safa, 1995: 99-100). Peyami Safa, Türk inkılabında, bu iki çerçevenin dışına çıkan hiçbir hareketin gösterilemeyeceğini belirtmektedir. Hilmi Ziya Ülken'e göre, Peyami Safa, *Türk İnkılaplarına Bakışlar*'ın başlarında Turancılığın eleştirilmesiyle birlikte, burada, romantik bir tarih tezini savunmakta ve daha sonraları vazgeçtiği dil arınması fikrini de hararetle desteklemekte, hatta *Türk İnkılaplarına Bakışlar*, milliyetçi bir tez sayılmaktadır (Ülken, 1999: 448-449).

Daha önce de böyle bir birlikteliği yapmaya çalışanlar olmakla birlikte, Osmanlıcı bir saplantıya düşüldüğü için gerçekleştirilmesi mümkün olunamamış, böylece ilk kez Kemalizmde, millileşmiş ve teolojik saplantılarını aşmış bir dinsellik, Osmanlıcı ve

militarist-ırkçı saplantılarından arınmış bir milliyetçilik ve bütün bu milli oluşumlarla uyumlu hale gelmiş bir içtimai program olarak medeniyetçilik bütün aşırılıkları törpülenmiş olarak akl-ı selim dairesindeki yerini almıştır (Öğün, 1997: 120). Öğün, aslında Peyami Safa'nın, Osmanlı'dan bu radikal kopuşu “heyecan” ile olumlamasını “gelenekler konusunda oldukça duyarlı olan muhafazakârlık” açısından yadırgatıcı bulmakta ve Osmanlı'dan kopmayı anlamlı bir başlangıç olarak görmenin, olsa olsa “devrimci bir tutum” olabileceğini öne sürmektedir. Ancak bunun da yine, Peyami Safa'nın Osmanlı karşıtlığının, gelenekten yana bir akıl yürütmeye dayandığını; çünkü gelenekten kopanın bizzat Osmanlı olduğunu düşündüğünden kaynaklandığını belirtir.

Ayrıca Benedict Anderson'un “millet”e bakışı dikkate alınır, Peyami Safa'nın medeniyet-milliyet kavram ikilisi, muhafazakârlık ile örtüşen bir anlam kazanacaktır. Anderson, milleti, toplumsal olarak yaratılmış bir çeşit oluşum, akrabalık ve din ile ilişkili bir olgu olarak ele alır (Anderson, 1995: 6-20). Dolayısıyla millet, geçmiş ve din ile bağlarını koparmadan geleceğe yönelik bir atılım olarak tasarlanmaktadır. Bunun ise, Safa'nın “geçmiş ve gelecek” tasavvurlarına, “milliyet ve medeniyet” anlayışına karşılık geldiği söylenebilir.

### **2.1.3. Doğu-Batı Sentezi**

N. Ziya Bakırcıoğlu tarafından Peyami Safa, kökünden, medeniyetinden, dinî hayatından kopmuş veya kendisine ait olanlarla, ‘ötekiler’ arasında kalmış, bunun buhranını derinden duymuş trajik bir insan olarak tanımlanır. Bu sebeple de, onun hemen her romanında ve bütün unsurlarıyla karşımıza çıkan medeniyet çatışması, aslında ve önceden yaşanmış kendi ruhunun dalgalanmalarıdır (Bakırcıoğlu, 1997: 97). Peyami Safa'nın bu ruh hali ve düşünce tarzı, bütün bir kuşağın veya bir neslin serencamıdır. Mehmet Tekin'in de, Peyami Safa'nın romanı üzerine yaptığı derinlikli çalışmasında dediği gibi, “Osmanlı Devleti'nin çöküşünü, uzun süren bir sonbahar hüznüyle âdetâ ân ölçüsüyle yaşayan, Dünya Savaşı, Mütareke ve Milli Mücadele'nin acılar ve yokluklar girdabından geçen ve bu geçişte, birtakım ‘moral’ değerleri sarsılan, bunun sonucunda olaylara ve sosyal değerlere ‘şüphe’ ile bakan Peyami Safa kuşağı, hangi açıdan bakılırsa bakılsın bahtsız bir nesildir” (Tekin, 1999: 21). Zaten bu bahtsızlıktır, ki onları “kurtuluş

reçetelerine”, “sentez” arayışlarına sevk etmiş ve meselelere hep bu açıdan baktırmıştır. İşte Peyami Safa’nın düşüncelerine, ve romanları da dahil bütün eserlerine sinen ruh, ancak bu bahtsızlığın vermiş olduğu bu bakış açısının bir sonucu olmalıdır. Nitekim “Fatih-Harbiye” başta olmak üzere, “Dokuzuncu Hariciye Koğuşu”, “Matmazel Noraliya’nın Koltuğu” ve “Yalnızız” gibi romanları da aynı endişenin, bir medeniyet çatışması halini almış Doğu-Batı arasındaki gel-gitlerin izlerini taşımaktadır. Hatta bu eserlerin, Peyami Safa’nın ölümüne dek rötüşleyerek geliştirdiği, “Doğu-Batı sentezi”nin bir tezi niteliği taşıdığı da söylenebilir.

Peyami Safa, adı geçen bu romanlarında, “tezat tekniği”ni kullanarak bütün karakterleri, dekorları, mekânları, isimleri velhasıl her malzemeyi doğu-batı karşıtlığında simgeselleştirerek kullanmakta ve hemen bütün romanlarında kendisi, “doğu” ile özdeşleştirdiği kahramanlarının ağzıyla konuşmaktadır. Meselâ “Fatih-Harbiye”de, kedi-doğu, köpek-batı simgeselliğinde, Doğu’yu simgeleyen “kedi”nin, Batı’yı simgeleyen “köpek”in gerisinde farklı dünya görüşlerinin, farklı felsefe ve üslup anlayışının, hatta farklı medeniyetlerin yattığı görülür (Tekin, 1999: 23). Şark ve garbı temsil eden bu iki simgede “Kedi yer, içer, yatar, uyur, doğurur; hayatı hep minder üstünde ve rüya içinde geçer; gözleri bazı uyanıkken bile rüya görüyormuş gibidir; lâpacı, tenbel ve hayalperest mahlûk, çalışmayı hiç sevmez. Köpek diri, çevik, atlıgandır. İşe yarar; birçok işlere yarar. Uyurken bile uyanıktır. En küçük sesleri bile duyar, sıçrar, bağırır” (Safa, 2000: 45).

Burada yine doğu-batı karşıtlığında Şinasi, aileyi, mahalleyi, eskiyi, kısacası şarklıyı; Macit ise, yeniyi, garbı ve bunlarla beraber meçhul ve cazip sergüzeştlerin mümessili ve namzedini temsil eder. Bu karşıtlığı daha birçok yerde bulmak mümkün: İhtiyar adam, bozuk sokak, salaşpur ev, gıy gıy, hey hey, ezan, helvacı, mazi, an’ane, Fatih sokakları, başörtülü kadınlar, sarıklı adamlar, şahnişleri çarpılmış, kaplamaları çatlamış tahta evler, karanlıklar, yüksek taş binalar arasında şerit kadar ince bir mavi hava görünen sokaklar, yangın korkuları, beşik gıcirtısı, yağlı ve kirli şişelerde ağır hacıyağı kokusu, miskinlik, kemeñçe, ut... gibi unsurlar “şark”a karşılık gelir. Bunun karşılığında “garp”ı ise: Otomobiller, apartmanlar, kuvvetli elektrik ışıkları, bütün eşyanın iliklerine işlemiş hafif güzel koku, Maksim salonu, büyük bir kilise kapısı, balo, sinema, keman... gibi unsurlar

temsil etmektedir. Ancak bu temsiliyet, batılı-medenî hayat hayranının, Neriman'ın bakış açısından kurulmaktadır.

Asıl Peyami Safa'nın bakış açısını yansıtan, romanda “entelektüel” olarak da takdim edilen Ferit'tir, ve ona göre medeniyet meselesi, “yalnız bir Türk kızının ruhunda değil, Avrupa'nın göbeğinde, hâlâ sahte kıymetlerin yeniden tetkiki için şiddetli münakaşalara” sebep olmaktadır. Yine ona göre, “taş ev tahta evden, elektrik petrolden, otomobil arabadan, makine hayvandan ve lâvanta hacıyağından daha iyidir” ancak, “bizde medeniyet fikri, bir kültür meselesi olarak anlaşılmaz. Hele kadınlar bunu bir fantezinin hududu içinde görüyorlar” ve iyi ki böyledir. Çünkü “kadınlar, medeniyeti gözleriyle anlamaya mahkûmdurlar... şekillerle iktifa ederler”. Oysa “her şeye vasıl olmuş, fakat hiçbir şey bulamamış, hakiki terakkiye inanan, kültür sahibi bir İngiliz kızını düşünün! İçlerinde intihar edenler var”. Onları daha kötü, çünkü “onlar bütün ümitlerini insanlığın muhteva olarak tekâmülüne bağlamışlar ve büyük harp misaliyle de aldandıklarını anlamışlardır”. Onların aldanişı daha korkunçtur, çünkü “onlar ideal sahibidirler; bizimkiler ise fantezi düşkün”. Hatta bizde “alaturka” musikinin kaldırılmasını sağlayanlar, “evlerinde ve meclislerinde alaturka musikiden başka bir şey dinlemiyorlar ve kararlarında samimî değil, sadece, şekilperesttirler” (Safa, 2000: 118-119).

Ancak Peyami Safa, ( yine Ferit'in ağzından) sonunda itidali bulur; ona göre, Garp medeniyetinin içinde Şark unsurları ve Şark medeniyetinin içinde Garp unsurları vardır: “Bugünkü Garp medeniyeti, gittikçe, terakibine daha fazla miktarda karışan çeliği hazmedemiyor ve kusmak istiyor. Onu makineleşmekten ve büyük sanayin barbarlaştırıcı, hayvanlaştırıcı tesirlerinden kurtarmak için, terakibinde Şark unsurlarının çoğaltılması lâzımdır”, kısacası, “mihanikî beşeriyet, Şarktan biraz muhayyele ve metafizik tasavvurlar dileniyor”. Önünde sonunda, “Şark ve Garp, bileşik kaplardaki su gibi birbirlerinin eksik taraflarını tamamlamak suretiyle, hem bugünkü müthiş kültür buhranını halledecek, hem de yeni terkiplere doğru gideceklerdir” (Safa, 2000: 118). Aynı umudu, Peyami Safa'nın son dönem romanlarından olan “Yalnızız”da da görmek mümkündür. Peyami Safa'ya göre, insanın hayvanlığını medenileştirdiği kadar, medeniyetini de hayvanlaştıran bu çağda artık bugün, “asrın yalnız spritüalist filozoflarında değil, tabiat alimlerinde de tabiatı aşan metâfizik prensiplere ve Allah'a doğru bir yöneliş görülmektedir” (Safa, 2001: 201).

Ayrıca bu romanda “Simeranya”, Peyami Safa tarafından, bütün zıtlıkların birbiriyle barıştırıldığı bir mutluluk adası (ideal sentez) olarak tasarlanmıştır (Ayvazoğlu, 2000: 124). Nitekim Peyami Safa, gerçek hayatında aradığı mutlu sentezi, romanda kurgulayarak, her bir sorunla karşılaşmasında, Simeranya’sına sığınarak veya onu yardıma çağırarak sorunlarıyla baş etmeye çalışmaktadır. Böylece gerçek hayatta gerçekleştiremediği veya bir ideal olarak beslediği sentezi, hayal dünyasında yaşamaya ve bir anlamda da bize gerçekleşeceğine dair umut vermeye çalışmaktadır.

Peyami Safa, 1938'de yayınlanan “Türk İnkılabına Bakışlar”ın yaklaşık yirmi sene sonraki ikinci baskısının önsözünde de, kitabının ve dolayısıyla kendisinin bir "sentezi" yaratma arzusu taşıdığını belirtme ihtiyacı hisseder. Bu sentez, aslında hemen bütün Türk muhafazakârlarının ortak arzusudur ve tabi ki yukarıda görüldüğü gibi, bir "Doğu ve Batı sentezidir". Peyami Safa, bunu, "Batı'nın müsbet ilmi ve Doğu'nun mistizminin sentezi" olarak formüle eder (Safa, 1995: 13). Ancak Peyami Safa'nın, Doğu ve Batı tasavvuru, biraz farklılık arz eder. Onun Batı tasavvuru, "Avrupa kafasıdır", ve bu kafayı oluşturan etmenler ise Eski Yunan'ın zeka ve riyaziye disiplini, Roma'nın cemiyet ve hukuk disiplini ile Hıristiyanlığın ahlâk disiplini (Safa, 1995: 116). O, Doğu'yu ise şöyle tanımlar: "Uzakşarktan büsbütün ayrı bir dünya olan İslâm şark, dini akidesinde ve mistik felsefesinde ne budist, ne de fatalisttir" ve bu İslâm Şark, "Akdenizlidir ve daha ziyade Garplı sayılır". Çünkü İslâm dini, garbın özü olan "hıristiyanlığın bir antitezi değil, tekamülüdür" (1995: 136-145). Bu sebeple Doğu ve Batı arasında yapılması arzulanan sentez, uyuşmazlık göstermeyecek ve hayata geçirilebilecektir. Bu sentez için en müsait yer ise şüphesiz Akdeniz havzasında<sup>1</sup> bulunan Türkiye'dir. Nitekim Peyami Safa'ya göre, "Doğu ile Batı'nın 'zifaf dōşegi', ikisinin birleştiği yer, en hakim ve en güzel bitişme ve buluşma noktası Türkiye'dir" ve "yıllardır aranan terki b burada buluna(cak), tarihin en büyük işkencelerini ikisi arasında sıkıştığı için çeken Türk milleti" de böylece bu işkencelerden kurtulmuş olacaktır (1995: 130-189). Ancak bugünün Türkiye'sinde,

---

1. Bilindiği gibi F. Braudel, Akdeniz havzasını, medeniyetlerin beşiği olarak görür (Braudel, 1996). Peyami Safa da Braudel'in bu kanaatini paylaşmaktadır.

kamuoyu kanaati olarak yerleşik hale gelen bu anlayış, yerleşikliğine rağmen, yapısal olarak sorun devam ettiği için, arada sıkışmışlık hali devam etmektedir.

Peyami Safa'nın burada bir çekincesi de vardır; terkipte itidalin yitirilmesi. Sentezde dozun iyi ayarlanması gerekir; "Türk düşüncesinin tekamülünde Avrupa'nın ilmi görüşünü böyle bir dogmatizme vardırmamak için bir yandan riyazileşir ve endüstrileşirken, bir yandan da bize bir iklim ve tarih nimeti olan Şarklıya has kuvvetli sezîş hassamızı iptidai mistik halinden mes'ud yeni terkiplere doğru tekamül ettirmeliyiz" (Safa, 1995: 188). Çünkü Batı, bugün ilmi görüşün ifratı neticesinde, mistik görüşün kör imana sürüklediği gibi, akideciliğe sürüklenmiştir (Safa, 1995: 187). Peyami Safa'ya göre, tarih boyunca, tabiatı ve ilahi prensibi anlamak için iki istikametli bir idrak hamlesi yapmış olan Akdeniz kültürünün insan düşüncesi, zaman zaman birinden ötekine geçerek, iki ayağını yere tam basamamış; orta çağda ilim ayağı kısalmış, tabiat üzerindeki dikkat azalmış ve insanlık tekrar tabiata ve akla yönelmiştir; fakat bu sefer de öteki ayağı üzerinde, kaba bir pozitivizme sürüklenerek kendi kendisini yalnız tabiat yapısı içinde anlatmaktan öteye geçemediği için, manevi kudretinin tam şuurundan da, gelişmesi imkânlarından da mahrum kalmıştır. Netice olarak bu çağ, insanın hayvanlığını medenileştirdiği kadar, medeniyetini de hayvanlaştırmıştır; ve bugün, "asrın yalnız spritüalist filozoflarında değil, tabiat alimlerinde de tabiatı aşan metafizik prensiplere ve Allah'a doğru bir yöneliş görülmektedir. En büyük zekâlarda, artık iki ayağını da yere basan yeni bir dünya hasreti doğduğu seziliyor" (Safa, 2001: 200-202).

Peyami Safa, tek yanlı ve aşırı bulduğu Batıcılığa karşı bir itidal yolu olarak seçtiği muhafazakâr tavrı, gelenek anlayışında ve kendine özgülüklerde daha belirgin bir biçimde ifade eder.

#### **2.1.4. Gelenek Anlayışı**

Peyami Safa'nın ve Türk muhafazakârlığının gelenek anlayışının, klasik muhafazakârlığın "geleneklerin ve kurumların müdahaleye gerek kalmaksızın kendi içerisinde ve ihtiyaçları doğrultusunda 'tedrici' olarak değişerek varlıklarını sürdürecekleri" anlayışıyla bir ölçüde çeliştiği görülmektedir. Peyami Safa, burada da görüldüğü gibi,

gelenekleri, zararlı-“medeni inkişafa mani” taraflarından ayıklayarak Batı'nın yararlı-medenileşmemiz için gerekli olan gelenekleriyle bir senteze tabi tuttuktan sonra, "yeni bir gelenek" hüviyetiyle benimsemeyi tercih etmektedir. Oysa kendi başına gelenek, sosyal bilimlerde, tipik olarak toplumsal bir grubun ortak mirasının (din, kurumlar vs.) veya kültürün bir ögesi olarak tanımlanır (Armağan, 1992: 14). Bu durumda geleneğin, Safa tarafından bütünsel olarak benimsendiği söylenemez. Peyami Safa'nın ve Türk muhafazakârlığının gelenekçiliği sanırım şu şekilde anlaşılabilir: Ne "geleneği" büsbütün gözden çıkarıp Batılılaşmaya ve Batı'ya sarılma, ne de geleneği olduğu gibi kabul etme, koruma çabasında olma. Ne var ki, Türk muhafazakârlığı galiba hiçbir zaman, Peyami Safa'nın "arada sıkışmışlık" olarak tarif ettiği halden kurtulamamıştır. Her ne kadar Peyami Safa, Türk inkılaplarının böyle bir "ikiliği" ortadan kaldırarak "özgün bir yol"<sup>2</sup> bulduğunu ve bunun özgün bir topluma götürdüğünü ifade etmeye çalışsa da. Peyami Safa, Kemalizmin bu "özgün" başarısını şöyle dile getiriyor: "Kemalizm, İslâm şark ve Hıristiyan garb an'aneleri arasındaki ihtilafın artık bir vehimden başka bir şey olmadığını ortaya koydu. Her iki alemin an'anelerini de kucaklayan Türk tecrübesinin verdiği büyük hayret içinde, şark ve garb, artık bu harikulade vakıyı ta içinden yaşayan Türk düşüncesinden geniş ve toplu bir izah bekliyor" (Safa, 1995: 109). Peyami Safa'nın “Türk tecrübesi” olarak tanımladığı şey, Türk inkılabının daha önceden tasarlanmamış olması, zaruretten doğduğundan realite içerisinde kendini yetiştirerek başarıya ulaşmasıdır. Peyami Safa, “Kadro”cular ile “Ülkü”cülerin, inkılaplar için zorunluluk olarak gördükleri “doktrin” veya “ideoloji”nin bizzat olmayışını bir kazanım olarak telakki eder. Çünkü "kitabdan ve idealden değil, hayattan ve realiteden doğan ihtilaller, bilakis, evvelden çizilmiş ve geniş ihtimallerle tesadüflerin gizli amillerini hesaba katmamış hiçbir programın kapalı çerçevesi içinde bocalamaya mahkum olmadıkları için kendilerine yalnız müşahedeyi ve tecrübeyi rehber ederek bütün ihtimalleri kavrayan geniş bir imkân alemi içinde gerçekleşirler". Nitekim "(g)erçekleşmeden evvel, bir sistem halinde, Türk inkılabının hiçbir kitabda yeri yoktu. (Eğer) Türk inkılabının bir kitabı varsa canlı bir tarihtir ve hayatın ta kendisidir".

---

<sup>2</sup> Ahmet Çiğdem, Türkiye'deki modernleşme projelerinin, başka bir ifadeyle Batıcılar ile muhafazakârların Kemalizmi biçimlendirme çabalarının, Türkiye'nin "kendisi olma, kendine özgü bir yol bulma", kendi ifadesiyle, bir "Sonderweg arayışı" olarak değerlendirilebileceğini belirtiyor (Çiğdem, 1992: 12).

Buna karşılık, "(k)itabdan ve idealden doğan nazariyeci ihtilaller, hayatla temasa geldikçe sırt sırta uğradıkları hayal inkisarlarıyla, ancak büyük prensiplerine kıyarak, ilk hedeflerine aykırı istihaleler içinde gerçekleşebilirler" (Safa, 1995: 190-191). Peyami Safa'nın Türk inkılabıyla ilgili bu mülahazaları, muhafazakârlıkla gayet uyum içerisindedir. Daha önce de vurgulandığı gibi muhafazakârlık, şartların zorunlu kıldığı değişimleri peşinen kabul eder. Zira bu değişim, işlevseldir; kurumların ve sosyal dokunun kendini yeni şartlara göre yenilemesi kaçınılmazdır. Bunun da önceden hesaplanıp toplumsal bir mühendislikle gerçekleştirilmesine lüzum yoktur, spontane gerçekleşir. Oysa tepeden inme değişim, başka bir deyişle devrim, arzulanan bir istikamete doğru, zorlamayı beraberinde getirir. Bu zorlama ise kaos ve bunalıma, uzun sürede telafi edilemeyecek kayıplara yol açar. Peyami Safa, Türk inkılabından yana çoğunlukla böyle bir akıl yürütmeyi tercih eder ve tercihinden umutludur. Çünkü nedenini belirttiği gibi, inkılaplar, zaruri şartların ürünüdür ve bu şartlar doğrultusunda gerekli değişimler gerçekleştirilmiştir.

### **2.1.5. Laiklik ve İnkılaplar**

Peyami Safa'nın laiklik yorumu ise yapılan inkılaplarla tasfiye edildiği düşünülen dini geleneklerin oluşturduğu çekinceyi bertaraf edecek niteliktedir: "Türk inkılabı, dini an'aneler arasından, yalnız medeni inkişafa engel olan adetleri ve prejüjeleri tasfiye etmiş, ötekilere, gene laik prensibinden dolayı, müdahaleyi düşünmemiştir... Kur'an'ın tercümesi ve ezanın türkçeleştirilmesi de dinin, aynı zamanda milli bir cemiyet müessesesi olarak, Türk inkılabı içinde aldığı kıymete işaretir" (Safa, 1995: 108). Peyami Safa, zaman zaman dini geleneklerin toplumsal nitelikli olanlarının tasfiyesinden rahatsızlığını dile getirme ve yine bu niteliktekilerden bazılarının serbest bırakılması yönünde fikir beyan etmekle birlikte genellikle Kemalizmin laiklik anlayışını benimsemiş görünmektedir. Aslında O'nun, devlet otoritesi ile halk arasında bir uzlaşmayı sağlama çabasında olduğu da söylenebilir. Devlet, bütün toplumsal alanlara müdahil olmayacak, ancak halk da devletin icraatlarına şüpheli ve tepkisel bakmayacak, kanunlara uymaya azami ölçüde riayet edecektir. Çünkü devletin "aşırını" müdahalesi de halkın otoritenin buyruklarına riayetsizliği de "düzensizliğe" yol açacaktır. Bu anlayış, Peyami Safa'yı inkılapların, te'vilini yapmaya



sevk etmiş, halk ile otorite arasında "köprü" vazifesini üstlenmesine mecbur hissettirmiştir. Bu ise, muhafazakâr gelenekle bir örtüşme içerisindedir.

Peyami Safa, Ziya Gökalp gibi, siyasî konjonktürün tabii bir sonucu olarak belli ölçüde totaliter nitelik taşıyan solidarist bir korporatizmi, dolayısıyla “mevcut nizam”ı savunur. Anti-marksist ve anti-liberal bir dünya görüşü olan korporatizm, liberalizmin ferdiyetçiliğini de, sınıflar arası çatışmayı da reddeden, toplumu, bütün uzuvları birbirinin “lazımı ve melzûmu” olan bir organizma şeklinde gören bir dünya görüşü olarak Peyami Safa tarafından, kapitalizmin ve sosyalizmin sakıncalarını gideren bir “orta yol”, veya daha önce de belirtildiği gibi, “üçüncü yol” olarak görülmektedir (Ayvazoğlu, 2000: 127).

Peyami Safa'nın Türk inkılapları ve Kemalizm üzerinden sürdürdüğü entelektüel mülâhazalar, onun düşünce dünyasının genel bir atmosferini sunmaktadır. Peyami Safa'nın duruşu, Kemalist modernizmin yaratıcı hamlesinden ayrılmadan, onu ulusal gelenekle uzlaştırarak, yerelleştirmek ve ulusal biçimlerin ve düzenin dili haline getirme amacını taşımaktadır (İrem, 1997: 85). Gerek inkılaplara ve devletin kurucu ideolojisi Kemalizm'e bakış açısı ve gerekse de "geçmiş ile gelecek" veya "Doğu ile Batı" arasında kurmak istediği “köprü” ise, onun düşüncelerinin muhafazakâr bir hüviyete bürünmüş olduğunu göstermektedir. Ancak Peyami Safa'nın muhafazakârlığı, şüphesiz klasik muhafazakârlıktan ve diğer muhafazakâr geleneklerden bir çok yönden ayrılır. Bu da, zaten muhafazakârlığın "pratik pragmatizminin" bereketi olarak, kendini her koşula göre uyarlayabilme yeteneğine verilebilir.

## **2.2. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve “Gelenekçiliği”**

Aylin Özman'a göre, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu için temel sorunsal, çağdaşlarının çoğu için geçerli olan, yeni bir rejim inşası safhasında bulunan toplumun değişim stratejisine ilişkin açılımların ortaya konması ve yeni rejimin modernleşme ekseninin ya da rotasının belirlenmesidir. Ancak diğer çağdaşlarından farklı olarak Baltacıoğlu'nun düşüncesinde, bu rota, uluslar arasındaki kültürel farkların vurgulanmasının belirleyici olduğu ve bu anlamda evrenselci modernlik anlayışının karşısında yer alan “ananeci” ve kültürcü modernleşme anlayışı olarak kendini göstermektedir (Özman, 2002: 74).

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na göre Tanzimat'tan Cumhuriyet'e süregelen modernleŖme çabalarının yol açtığı en temel sorun, "ahlâkî buhran"dır ve bu buhranın sebebi ise, medeniyet ile kültür, fosil ile anane, irtica ile köke bağlılık ve deđiŖen ile deđiŖmeyen ikilemlerinde gizlidir. Bundan kurtuluŖ, ancak "gemiŖten kopmayarak geleceğe sarılmak" anlamına gelen "ananeçilik" ile mümkündür. Baltacıoğlu'na göre ananeler, "kolektif vicdanın sabitlenmiŖ parçaları" ve ananeçilik de, "zamanla canlılığını koruyan bu unsurların tanınması" iken, muhafazakârlık ise, "zamanla deđiŖmek zorunda kalan l rflere bağlılık" olmaktadır. Baltacıoğlu, muhafazakârlık ile ananeçilik arasında böyle bir farkın bulunduğunu kabul etmektedir. Oysa Peyami Safa'nın muhafazakârlık anlayıŖı göz önünde bulundurulduğunda, Baltacıoğlu'nun ananeçiliğiyle aynı çerçeveye oturduğu söylenebilir. Nitekim Safa da, muhafazakârlığı, köklerden kopuŖ olarak değil, gemiŖ ile gelecek arasında kurulan köprü, geleneği rmŖ taraflarından ayıklarken geliŖmeye müsait taraflarını koruma anlamında algılamaktaydı. zman'a göre de, Baltacıoğlu'nun tanımlamalarına farklı bir açıdan yaklaŖıldıđında anane ya da ananeçilik kavramlarını, deđiŖim içerisinde sürekliliği sağlamaya yönelik formülasyonlar ya da muhafazakârlık bir deđiŖim anlayıŖının öğeleri olarak algılamak mümkündür (zman, 2002: 75). Dolayısıyla Baltacıoğlu'nun gelenekiliğini de muhafazakârlık bir çerçevede değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Baltacıoğlu'nun alıŖmalarına hakim olan Durkheim'in organizmacı toplum grŖ, onun tarih anlayıŖını da belirlemiŖ görünmektedir. Baltacıoğlu'nun bu anlayıŖa referansla vurguladığı "süreklilik" teması çerçevesinde toplumun gemiŖi ile olan iliŖkisi, yaŖayan, canlı bir iliŖki olarak tanımlanmaktadır. Ancak, "gemiŖ", "Ŗimdinin" elinde ne model ne de parçalar bütünü olarak algılanır. GemiŖ, yalnızca malzemedir ve "Ŗimdi" bu malzemeyi iŖleyen sanatkardır. Bu nedenle, tarihsel sürekliliğin sağlanması, gemiŖin ananeler vasıtasıyla bugün içerisinde yaŖatılarak yaratıcı bir sentezle geleceğe yansıtılması ile mümkün olacaktır. Zaten her yenilik, aslında gemiŖin yeni Ŗartlara ve ihtiyaçlara göre yeniden Ŗekillendirilerek sürdürülmesinden baŖka bir Ŗey olmamaktadır. Bonald'ın tarih anlayıŖıyla da rtŖme içerisinde olan bu anlayıŖın, "yaratıcı atılım" vurgusuyla da Bergson'a yaslandığı söylenebilir. Bu yaslanıŖ, toplumsal deđiŖimi mekanik evrimcilikle açıklamaya alıŖan Durkheimci toplumsal deđiŖim anlayıŖının bir eleŖtirisi niteliğindedir.

Özman'a göre Mekanik evrimcilik eleştirisi üzerine inşa edilen yaratıcı evrimcilik anlayışıyla Baltacıoğlu, değişimin, her toplumun kendi koşullarına bağlı olarak kendi kendine olacağını öngörmekte; Cumhuriyet dönemi inkılaplarını da, Atatürk önderliğinde, topluma kabul ettirilmiş dışsal bir yenilik olarak değil, tarihi ve toplumsal koşulların zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmektedir (2002: 76). Böylece geleceğin “toplum mühendisliği” yoluyla şekillendirilebileceği anlayışına karşın, Baltacıoğlu, “kendiliğindenci” bir anlayışı benimsiyor görünmekte ve bu duruşuyla da muhafazakâr bir konuma oturmakta; hatta “modernist anlamda muhafazakârlığın ‘hakkını’ veren bir düşünce adamı sayılmaktadır (Bora, 1997: 17). Bu anlamda Baltacıoğlu'nun, Türk muhafazakâr geleneğinin şekillenmesinde büyük rolü olduğu görülmektedir.

### **2.3. Mustafa Şekip Tunç ve “Şuurlu Muhafazakârlık”**

Mustafa Şekip Tunç, 1920'li yıllardan itibaren Bergsoncu bir anlayışı, “yaşam atılımı”, “açık ahlâk” ve “sıçramalı tekamül” gibi kavramlar aracılığıyla, ulusal kurtuluş hareketi ile birleştirmeye çabalamış, Kemalist inkılapları da bu çerçevede değerlendirmeye çalışan bir düşünce adamı olarak tanımlanmaktadır (İrem, 2002: 258). Tunç'un hareket noktasını teşkil eden ve Aydınlanma idealleriyle akılcı pozitivistimin eleştirisine dayanan “Diğer Batı”, Tunç tarafından “doğruya bağlı ilim, güzele bağlı sanat ve iyiye bağlı din ve ahlak anlayışının savunucusu olan meşhur aydınlanmacı Immanuel Kant ile başlayarak, Alman düşüncesi içinde olgunlaşarak Fransa'ya yayılır ve Fransız düşüncesinde Renouvir'dan başlayarak bilim ve aklın, sanat ve ahlak üzerindeki hegemonyasına karşı çıkan ve 20. yüzyılda da Bergson'a kadar ulaşan isyankar bir Batı” olarak tanımlanır (İrem, 1999: 145). Bu karşı çıkış, akli, “mabud” yapan ve soyut prensipler için yöntem olarak kullanarak, toplumu bu soyut akılla yeniden kurgulamaya ve kurmaya çalışan ansiklopedistlere yöneltilmiş bir isyan niteliğindedir. Aslında bu, Burke ve Bonald'ın “Fransız Devrimini” ve onun “kurucu aklını” mahkumiyetten farklı bir mantaliteden kaynaklanmıyor. Nitekim Tunç'a referans kaynağı olan mantalite, muhafazakârlığın doğuş aşamasında, Burke ile Bonald'ın hareket noktalarıyla örtüşmektedir. Ona göre zaman ve mekan içine doğan bütün olaylar, doğal seyirinde sürekli bir akış içerisinde ve bu fark edildiğinde, geçmişin olduğu

gibi bugünün de kendine özgü olayları olduğu ve bunların iç içe geçerek, aynı an ve mekan içinde var oldukları ve farklı potansiyellere sahip olduklarından birden fazla geleceğe uzanabildikleri de görülecektir. Oysa bilimsel hakikat ve doğrular çerçevesinde gelecekte daha akli bir toplumsal organizasyon yaratmak hedefiyle topluma müdahale eden siyaset anlayışının dayandığı akılcı-pozitivist proje, toplumu tek bir yöne, mutlak kurallarla oluşturulmuş bir yapıya mahkum etmeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle Tunç'a göre, Cumhuriyetçi siyaset, Kemalizmin, "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" özdeyişinde vurgulandığı gibi, ilim ve akıl rehberliğinde yeni bir toplumun kurulabileceğini ima eden bir "Aydınlanma mitine" dayanmaktadır. Ancak toplumların izleyecekleri farklı değişim yolları olabileceği ve pozitivistin aşamacı, ilerlemeci anlayışının kendi değişim modelini evrenselleştirerek ulusal kültürler arasındaki farklılıkları yok saydığı unutulmaktadır. (İrem, 1999). Türk muhafazakârların genelinde de görülen ve klasik Muhafazakârlıkla da örtüşen kültürel farklılıklara vurgu, Mustafa Şekip Tunç'ta da belirgin olarak izlenebilmektedir. Ayrıca diğer bir vurgu da toplumsal değişimin kendiliğindenliği ve özgünlüğüdür. Bunun da yine muhafazakârlığın nirengi noktalarından birini teşkil ettiği söylenebilir.

Mustafa Şekip Tunç, Cumhuriyet insanını "mücerred akıl" ile kurmaya çalışan pozitivist Kemalistlerin, aşırı akıl vurgusuna böyle bir karşı çıkışla alternatif bir metafizik modernleşme modeli sunmaktadır. Nazım İrem'e göre Tunç'un 'Diğer Batı'ya ait kaynaklar yoluyla metafizik temelleri kuvvetli yeni bir Cumhuriyetçi yaşam felsefesi oluşturmak istemesi, görüldüğü üzere anti-pozitivist ve ruhçu felsefenin kesişme noktalarında belirginleşen yeni bir fikir eğiliminin doğuşunu haber vermektedir. Bu yeni fikir eğilimi, Şekip Tunç'un ifadesiyle 'şuurlu muhafazakârlık'tır (2002: 259). Mustafa Şekip Tunç'un 'şuurlu muhafazakârlığı', yüzü yine Batı'ya dönük bir hareket olarak gelişerek, bağlandığı romantik, atılımcı felsefe anlayışına uygun düşen bir teorileştirme hamlesi içinde, tekilci ve tarihselci bir siyaset tarzını Türk fikir hayatına taşımış ve Türk dönüşümü içinde ortaya çıkan bir dizi önemli siyasal ve kültürel sorun karşısında, Kemalist yönetici seçkinlere pozitivist-hümanist anlayıştan farklı fikir olanakları sunmuştur (İrem, 1999: 143).

Tunç'un Türkiye'de çığırını açtığı düşünülen bu yeni fikir anlayışına göre, toplumlar ancak iç itkileri sonucunda değişebilirler ve bu yüzden de toplumsal değişimi hızlandırmak

ve yönlendirmek amacıyla her türlü dışsal müdahale, kendiliğinden gerçekleşecek bu değişim üzerinde bozucu etkide bulunabilir. Kemalist inkılaplar da bu çerçevede değerlendirildiğinde, Peyami Safa'da da görüldüğü gibi, hayat içerisinde pişerek ve hiçbir teoriyi ve modeli takip etmeden, Tunç'un Bergson'dan mülhem deyimiyile “yaşam atılımı” olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle öykünmecilikten ve taklitçilikten uzak kendiliğinden bir değişim anlayışı çerçevesinde kendine özgü bir süreç olarak kavranmaktadır (İrem, 1999: 173).

Peyami Safa'dan Tunç'a kadar toplumsal gelenekleri esas alan muhafazakâr çizginin, aslında yaptırımlarla gerçekleşen Kemalist devrimleri spontane bir sosyal hareket olarak açıklamada birleşilmektedir. Bu da muhafazakârlığın doğallığından çok, konjonktürelliğini göstermektedir.

#### **2.4. Ahmet Hamdi Tanpınar: Muhafazakârlığın Estetiğı**

Oğuz Demiralp, Ahmet Hamdi Tanpınar'ı “hem Doğulu hem Batılı hissiyatın ‘huzursuz’ tereddüdü, modern ve muhafazakâr'ın karşıt devinimi... ‘yekpare geniş bir ânın parçalanmış akışı'nın eşsiz anlatıcısı” (Demiralp, 2002: 25) olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlama aslında Tanpınar'ın düşünce serüvenini çok iyi özetlemektedir. Yukarıda da görüldüğü üzere, bu tereddüt, Doğu ile Batı arasındaki med-cezir ve kararsızlık hali, onun neslinin temel sorunu veya çıkmazıdır. Onun farkı, bu hali estetize edebilmesinde veya estetik bir perspektifle ele alabilmiş ve başarmış ya da Köksal Alver'in yerinde deyimiyile, estetiğı düşünce ve sanatının alt yapısı haline getirmiş olmasındadır (Alver, 2002: 102). Olgun Gündüz'e göre de Ahmet Hamdi Tanpınar, müzik, şiir ve mimari başta olmak üzere düşüncesini ‘estetik’ kategorilerle birleştirmeyi başarmış sayılı birkaç düşünürden biridir (Gündüz, 2002: 112-113).

Bu anlamda denilebilir ki, Tanpınar'ın durduğu yer, ‘estetik zemin’dir ve sanatsal eserlerinde olduğu gibi fikri eserleri de aynı zeminde değerlendirilebilmektedir. Gerçekten de gündelik hayatta, yaşam tarzı olarak kendini Batılı, modern gören Ahmet Hamdi Tanpınar, ‘mazi’yi kültürel ve sanatsal öğeleri ile korunması gereken bir ‘estetik alan’

olarak görür. Türk muhafazakârlığını, Türk sağıının ‘estetik vicdanı’ olarak gören anlayış, herhalde geçerliliğini en çok da Tanpınar dolayısıyla sağlamayı hakketmektedir.

Tanpınar’ı muhafazakâr düşünce eksenine yerleştiren en önemli göstergelerden biri şüphesiz onun ısrarlı bir şekilde dikkat çektiği ve üzerinde yoğun olarak durduğu ‘devam’ düşüncesidir. Tanpınar, ‘devam’ düşüncesini, genelde değişme özelde ise Türk modernleşmesi ve Batılılaşma bağlamında geliştirmiş, ancak değişmenin de kaçınılmazlığının farkında olduğundan, onun için önemli olan değişmenin ‘nasıllığı’ olmuştur (Alver, 2002: 103). İşte tam da bu noktada bir kavram, Tanpınar’ın düşüncesinin çerçevesini çizmesine yarar; ‘zincir’. Zincir, toplum hayatına kimlik kazandıran unsurların, kültür, sanat, din öğelerinin, kısaca ‘geleneğin’, farklı şekillere bürünmüş de olsa kesintiye uğratılmaksızın devam etmesini ifade etmektedir. Yani ‘mazi’ (geçmiş) koparılıp atılmamalı, ona işlerlik kazandıran ve asıl hüviyeti olan ruh ikliminde olmasa bile, yeni hayat şekilleri aracılığıyla ‘hal’e (şimdi’ye) ve ‘âti’ye (gelecek’e) varmalı; şimdi ve gelecek, sürekli zincirin birer halkası olmalıdır. Bu anlamda Tanpınar’ın süreklilik vurgusunun, klasik muhafazakârlığın öncüsü sayılan Edmund Burke ve Louis de Bonald ile koşut oluşu manidardır. Nitekim geçmişin bugünde yaşatılarak sürdürülmesi fikri, sonraki muhafazakâr eğilimler tarafından da sıklıkla dile getirilmiş ve bu tema muhafazakârlığın eksen noktalarından birini teşkil etmiştir. Muhafazakârlara göre, Tanpınar’da da görüldüğü üzere süreklilik algısının yokluğu, toplumsal kimliğin ifsadını doğuracak ve bireyin kendisi ve toplumla barışık olması imkânsız bir hal alacaktır. Bu nedenle Tanpınar da, “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” ilkesini yönteminin baş köşesine oturttarak, ‘mazi’ ile ‘âti’ arasında ‘uyum’ sağlamaya, başka bir ifadeyle görünüşüyle ve ruhuyla ‘huzur’ bulmaya çalışır. Bu nedenle Tanpınar’ın istediği, Yahya Kemal’in şiirde yaptığı gibi, eski kültürü bugünün zevkiyle değerlendirerek ayıklamak, bir bakıma onu en saf şekliyle bugüne taşıyarak terkibin içinde yer almasını sağlamaktır. Tarihe ancak bu şekilde, bütünlüğü iade edilebilir ve ikiliğin önüne geçilebilir. Maziyi ihmal etmek doğru olmaz, aksi halde mazi, hayatımızda yabancı bir cisim gibi bizi sürekli rahatsız, huzursuz eder (Ayvazoğlu, 2001: 42).

Tanpınar’ın huzur arayışı elbette ki baştan ayağa bir birikimi imleyen geçmişin tahrip edilmemesini de getirir. Bir vesileyle Demiralp’in Tanpınar’dan yapmış olduğu iktibas,

hem inkılapların millet dokusu ve ruhu üzerinde yaptığı tahribatı hem de devam zincirinin neresinde durduğunu bütün açıklığıyla dile getirmektedir: “Hiçbir eski binayı kendi elimizle yıkamayız. Çünkü onların hepsi bize, ömrümüzün bir devamına bağlı olduğunu, zaman boyunca uzanan bir zincirin bir halkası olduğumuzu hatırlatır. Bu zincir, o mucizeli devam duygusuyla milli hayatın ta kendisidir. İşte bu bina, benden dört yüz bu kadar sene evvel yapıldı. Bana kadar geldi. Benden sonra da devam edecek. Ben ona bakarken, benden evvelki nesillerle birleşiyorum. Sanki onlar bende yaşıyorlar ve ben onlar gibi genişliyor, büyüyorum ve doğrusu da budur...” (Demiralp, 2002: 35). Böylece onda, gelenekçilik ve muhafazakârlığın iç içeliğini de görürüz.

Tanpınar’ın Tanzimat’a, ihtilallere ‘çekince’ ile yaklaşmasının temelinde, yukarıda dile getirilen devamsızlık korkusu vardır; ona göre, Tanzimat’tan sonraki senelerde kaybettiğimiz şey, “devam” ve “bütünlük” fikridir. Öncesinde ise hayat, bir ve bütün, insanıyla beraber sürüp gidiyordu. “Böyle olduğu için de bir yere konan bir taş, iki üç nesil sonra behemahal bir bina oluyor, insan zamanına girmekle kazandığı şahsiyetini kabul ettiriyordu” (Tanpınar, 2001: 82).

Toplum ve toplumsallığın önceliğine vurgu yapan muhafazakârlığa paralel olarak Tanpınar, tarih, kültür, zaman, değişim gibi yine muhafazakârlığın temel unsurlarından olan konuları tartışırken “toplumu önceleyen” bir bakış açısını yansıtır. Bonald’da olduğu gibi ona göre de toplum ebedidir, ve “toplumu yaratan” birey değil, aksine bireyi yaratan toplumdur. Cemiyet şuurundan ayrılıp fert haline geldikçe insanoğlu bir zaafı bütünü olup çıkar. İnsan, cemiyet hayatına girdikçe, onu benimsedikçe bu zaafı bütünü kurtulur” (Tanpınar, 1996: 23’ten aktaran Alver, 2002: 104). Böylece toplumu ve toplumsallığı önceleyen Tanpınar için, ilelebet yaşayacak olan fert değil, cemiyettir. Kaderin ve zamanın karşısında ancak cemiyet ve onun tarihi varlığı olan milliyet durur; fırtınaya karşı yaprağın değil, “kökünü toprağın derinliklerine salmış çınar”ın dayandığı gibi.

Ahmet Hamdi Tanpınar’ı meşgul eden temel meselelerden biri şüphesiz, Peyami Safa’da da belirgin olarak görüldüğü gibi, Şark ile Garb’ın, geleneksel ile modernin, modernleşme projesi çerçevesinde uyumlu bir hale getirilmesi, yeni bir anlam haritası içinde yeni bir yapıya kavuşturulmasına dayanan “sentez” meselesidir. Tanpınar’ın ‘devamsızlık’ korkusundan kaynaklanan bu “sentez” veya “terkib” düşüncesi, Peyami

Safa'nın da vurguladığı “arada kalma” halinden kurtuluş çaresi olarak görünmektedir. Ancak Tanpınar'ın terkinde, Şark ve Garb'dan başka, terkinbi tamamlayan bir üçüncü unsur daha vardır; ki bu, “memleket realitesi”dir. Böylece Tanpınar'a göre “bizim için asıl olan miras, ne mazidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır”. Bu yumağını temel eksen olarak görüp çözmeyi başardığımız zaman, Tanpınar'a göre “devamın zinciri tekrar içimizde bağlanacak ve biz muasır dünyada, birleştirici çehremizle ve çerçeveyi teşkil eden hayat çerçevesi ile kendimize layık yeri alacağız”.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın “mazi” vurgusu, onun olduğu gibi modern dünyada yaşatılmasını içermez, mazi daha çok estetik ve kültürel değerler bağlamında önemsenmektedir. Maziye körü körüne bağlanma veya sevgiden ziyade, icap eden yerlerde tasfiye edilebileceğini, ölü köklerin atılması ve yeni dönemin insanının da bu anlayışla yetiştirilmesi söz konusudur (Alver, 2002: 106). Burada, Peyami Safa'nın “geleneklerin, medeni inkişafa engel olanlarını tasfiye etme, gelişmeye vesile olanlarının ise muhafaza edilmesi” anlayışıyla bir paralellikten söz edilebilir. Nitekim hem Safa'nın hem de Tanpınar'ın çıkış noktası veya onlar için mühim olanı, aslında “bugün”ün şekillenmesinde yeni neslin geçmişinden kopuk veya köksüz yetişmesinden duyulan kaygı ve üzüntüdür. Çünkü bu durum, düzenin ahengini, hatta kendisini bozmaktadır. Başka bir deyişle mazi veya gelenek, sadece bir “köprü” vazifesinde veya “devam zinciri” olarak, yani geçmişle bugün veya gelecek arasındaki bağı kurması anlamında önemsenmektedir; ve kısacası, Türk muhafazakârların, geçmiş, geleneği, hatta dini sadece “ahengin korunması” bağlamında önemsedikleri görülmektedir (Karadeniz, 2002: 91). Nitekim Tanpınar'ın “din” anlayışı da bu çerçevede şekillenmiş görünmektedir. Alver'in de işaret ettiği gibi, onun medeniyet ve hayat anlayışında din ana unsur ve lokomotif değildir; sadece geleneğin içindeki öğelerden bir öğedir. Dolayısıyla Tanpınar'ın din algısı, toplumsallık bağlamında değerlendirilebilir, ve o, bu konuda da Bonald'ın yolunda giderek, dinin “toplumsal bütünleşmedeki işlevi” ile ilgilenmektedir.

Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde, geleneksel veya pre-modern zaman algısı ile modern zaman algısı arasına bir ayırım koyarak, zamanın rasyonel tanziminin yol açtığı bir yabancılaşma halini tasvir etmektedir. Ayrıca burada, muhafazakârlığın temel hareket



noktalarından birini teşkil eden “topluma müdahale hoşnutsuzluğu” veya “toplum mühendisliğinin yol açtığı tahrip” anlayışını, ayarlayan-enstitü-devlet ve ayarlanan-saat-halk metaforları aracılığıyla ve ironik bir üslupla dile getirmektedir (Tanpınar, 2002).

Bu çerçevede değerlendirilebilecek olan Ahmet Hamdi Tanpınar, geçmişe dönmek değil, geçmişi bugüne katma anlayışıyla, *status quo ante* özlemi içerisinde değildir. Onun Türk inkılaplarına, yani Kemalist uygulamalara bakışı da bunun açık bir göstergesidir. Mustafa Kemal Atatürk ile İsmet İnönü’ye gösterdiği saygı ve onları Tanzimat inkılapçılarından ayrı tutuşu, bu inkılapları içselleştirdiğine de işaret sayılabilir (Bkz. Demiralp, 2002).

Ahmet Hamdi Tanpınar, muhafazakârlığın, toplum ve toplumsallığın önceliği, tarihin önemliliği, süreklilik ve mazinin yok oluşa terk edilmemesi, dinin ve kültürel kurumların işlevselliği gibi temel referanslarını paylaşmakta ve bu referanslara yaptığı vurgularla muhafazakâr bir bağlama oturmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Türk muhafazakâr geleneğinin, Burke ya da Bonald’ın klasik muhafazakârlığından ayırt edici vasfı veya temel özelliği, Cumhuriyet öncesinin özlemi içerisinde olmayışdır. Neredeyse bütün gelenekçi-muhafazakâr düşünürler, hem Cumhuriyeti ve inkılabı benimseme hem de Osmanlının toplumsal/siyasal anlayışı ve reformları konusunda onaylayıcı ortak bir fikre sahiptirler. Bu nedenle Türk muhafazakâr geleneği, *status quo ante* özlemi taşımaktan ya da *status quo*’yu korumaktan ziyade, Ahmet Çiğdem’in ifadesiyle “korunmaya değer şeyler yaratmak zorunda kalan bir muhafazakârlık (Çiğdem, 1997: 45) olmaktadır. Gerçi bunun da muhafazakârlığın “korunmaya değer şeyler yaratmak” eğilimiyle örtüştüğü söylenebilir.

Türk muhafazakâr geleneğinin kendini kurgulama süreci, belli bir tarih olarak, Osmanlı Devleti’nin bitiş ve Cumhuriyet’in kuruluş tarihi olan 1923’ün 29 Ekimi’nde değil, yeni devletin, toplumu batılı tarzda bir nizama sokmak maksadıyla giriştiği inkılaplar üzerinden gerçekleşmiş görünmektedir. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının, muhafazakârlığın nirengi noktası, “değişim” karşısındaki tepkisini, “devrim an”ı üzerinden değil, bir toplumu yeniden yaratmaya yönelik olarak art arda yapılan “inkılaplar” karşısındaki tutumu üzerinden ölçmek daha yerinde olacaktır (Karadeniz, 2002: 90).

Türk muhafazakârları, devletin soyunduğu toplumsal mühendislikte aktif rol üstlenmekle beraber, bunu gerçekleştirirken hareket noktası olarak nereden başlanacağı konusunda Cumhuriyetin diğer batıcı ideologlarından farklı düşünmektedirler. Kadro ve Ülkü dergilerinin, inkılapları meşrulaştırma ve halk katmanlarına yayma, Cumhuriyet'in ideolojisini inkılaplar üzerinden kurgulama, batılı bir yaşam tarzı için yerel düşünce ve eylem biçimlerinden kurtulma çabasında olan düşünür veya ideologlardan farklı olarak Türk muhafazakâr geleneğinin şekillenmesinde öncülük eden gelenekçi-muhafazakâr simalar, devrimi ve inkılapları benimsemekle birlikte bu devrimin kültürel bir devrime dönüşümünde, geleneğin ve geçmişin de göz ardı edilmemesi gerektiğini öne sürmektedirler. Gelenekçi-muhafazakâr aydınların temel amacı, devrimle kurulması planlanan yeni siyasal, toplumsal ve kültürel yapının “harcı” olarak, gelenek ve göreneklerin kullanılmasını sağlamaktır. Meselâ bu durum, Türk muhafazakârlığının güçlü kalemlerinden Peyami Safa'da en açık ifadesini şöyle bulmaktadır: “*Inkılapların tarihine bakıldığı zaman, dibinde ölü medeniyetler yatan uçurumlar değil, eskileri yenilere bağlayan köprüler bulunmaktadır*” (aktaran. İrem, 1997: 89). Burada da görüldüğü gibi Türk muhafazakârları, “geleneği”, “geçmiş”i, “bugün” için bir “köprü” vazifesi ve işlevini görmesi koşuluyla ve yalnız bu noktada önemsemekteler. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının gelenekçiliğinin de, klasik muhafazakârlığın gelenek olarak geçmişi bugünde yaşatma eğilimiyle birebir örtüştüğünü söyleyemeyiz. Buna karşılık, Türk muhafazakârlığının, geçmişten daha çok “gelecek” yönelimli bir duruşu temsil ettiğini, ayrıca muhafazakâr kalemlerin, Osmanlı'dan kopuşu imleyen Cumhuriyet'e ve sil baştan bir millet yaratma girişimi olarak nitelendirilen inkılaplara bakışları dikkate alındığında yönünün, ileriye ve değişime dönük olduğunu öne sürmek daha mümkün görünmektedir.

### III. BÖLÜM: MUHAFAZAKÂRLIK DİN VE İSLÂM

#### 1. Muhafazakârlık ve Din

Muhafazakârlık, kuşkusuz toplumsallığı haiz her olguyla birebir bir ilişki içerisindedir. Başka bir deyişle, toplumsal hayatın şekillenmesinde etkili olan her unsur, bir şekilde kendini muhafazakârlığın çekim alanında bulur. Önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi, bu unsurlardan daha çok gelenek, tarih ve/ya tarih birliği, birey-toplum ilişkilerini düzenleyen kilise veya loncalar gibi aracı kurumlar, şüphesiz bu toplumsallığın en etkin kaynaklarından olan din, muhafazakârlığın üzerine inşa edildiği temel dayanaklar olmaktadır.

Dine özel bir vurgu yapmamızın sebebi, muhafazakârlık denilince dinin akla ilk gelen olgu olmasıdır. Muhafazakârların neyi muhafaza etmeye çalıştığını sorgulayan yazısında Nuray Mert, muhafazakârlık ile dindarlığın aynı anlamda bile kullanılabildiğini göstermeye çalışmaktadır (Mert, 2002: 72). Bunun temelinde, Mustafa Aydın'ın da yerinde tespitiyle, dinin muhafazakârlığı, muhafazakârlığın da dini gerektirdiğinin düşünülmesi yatmaktadır. Gerçekten, ilk bakışta bu kanıtı doğrulayan bir çok argümanın varlığı bunu doğrular gözükmektedir. Aydın'ın örneğini yineleyecek olursak, dinin, tüm değişimler karşısında muhafaza edilmesi gereken “sabiteleleri” olduğu gibi, kargaşa da dinen istenen bir durum değildir. Ayrıca toplumsal düzeni bozacak hareketler de dinin yasakları arasında yer alır. Ancak bu ilk gözlemin ardından konuya analitik bakıldığında, meselenin görüldüğü gibi olmadığı anlaşılacaktır. Aydın'a göre, muhafazakârlığın en temel görüngüsü olarak kabul edilen “statükoyu koruma” ve kendini gelişmelere kapatma duygusu, dine ait olmayıp aksine, modern zamanların birçok seküler yapısının belirgin bir özelliği olabilmektedir (Aydın, 2002: 65). Bununla birlikte muhafazakârlığın dinle ilişkisi, muhafazakârlığın tarihi açısından düşünüldüğünde daha anlaşılır olacaktır.

Muhafazakârlık, hem Batı'daki ilk doğuş koşullarında hem de Türk inkılabı veya modernleşmesi sürecinde, din ile dolaysız bir ilişki içerisinde tasavvur edilmektedir (Nisbet, 1997: 108; Bora, 1999: 79). Muhafazakârlık ile dinin çoğu kez aynı anlamı çağrıştırıyor veya aynı anlamda kullanılıyor olmasının nedenlerinden birisi, bu süreçtir

denilebilir. Tanıl Bora'ya göre, Cumhuriyet'in kuruluş iradesinin yenilikçi-modernist söylemi, karşı kutbunu "gerici" olarak imlediği İslâmcılık üzerinden inşa etmiştir. Böylece modernleşme sürecine eklenilebilecek olan İslâmcılık, dışlanmak yoluyla 'ötekileştirilmiş' ve savunma konumuna itilmiştir (Bora, 1999: 79-81). Bu durum aynı zamanda dine vurgu yapan herkesi ve bu arada muhafazakâr aydınları da karşı kutupta göstermiş ve ileride de, Türk muhafazakâr geleneğinin önde gelen kalemlerini, dine yapılan vurgunun dozunu artırmalarına vardırmıştır. Bunun en açık örneği Peyami Safa olsa gerek. Önceki bölümde de değinildiği gibi, Peyami Safa, inkılapların gerçekleştirildiği ilk zamanlarda, bu inkılapları dine karşı olarak algılamadığı gibi, aksine dini bir hassasiyet taşıdığını vurgulama gereği duymuş; ancak yavaş yavaş dinin tasfiyesi söz konusu olmaya başlayınca din vurgusunu artırmış ve muhafazakârlığı radikalleşmeye başlamıştır.

Bu süreç Batı'da, tek din, tek dil, tek ulus istemleriyle Tanrı merkezli bir dünyayı mahkum ederek, bütün farklılıklara savaş açan Aydınlanma'nın her şeyi tekilciliğe ve soyuta indirgeyen usalcılığına (Karadeniz, 2002b: 4), aynı şiddette ve ona karşıt bir anlayışın ikame edilmesine yaslanıyor. Nitekim Beneton da, bu karşı taarruzu, yani Aydınlanma idealinin somutlaşmış hali olan Fransız Devrimi'ne yönelik bir "Karşı-Devrim" olarak tanımlamaktadır (Beneton, 1991). Robert Nisbet'in yaklaşımı ise, yargıyı güçlendirecek niteliktedir. Ona göre Aydınlanma'nın özü Hıristiyanlığa ve bir ölçüde bütün dinlere karşı, sistematik bir saldırıya, muhafazakârlığın özü veya bu özün büyük bir bölümü de hiçbir toplumun, cemaat veya grubun bir çeşit dinden ayrı olarak var olamayacağı anlayışına dayanıyor (Nisbet, 1997: 113).

Bu yargı, dine yapılan saldırının tepkisel bir sonucu olmasıyla birlikte, dinin, sosyal dokuyu zararlı ataklardan koruduğu anlayışını da barındırmaktadır. Çünkü din, toplumsallığı meydana getiren en temel unsurlardan biri olarak görülmektedir. Sosyoloji denilince akla ilk gelenlerden ve din sosyolojisindeki çalışmaları yankı uyandıran Durkheim'in, toplumsallığın/cemaatin dinden doğduğunu söyleyerek toplumsallık-din ilişkisini izaha çalışması, muhafazakârlığın din vurgusu bağlamında değerlendirildiğinde oldukça manidar görünmektedir. Yine muhafazakârlığın öncü düşünürlerinden Louis de Bonald için de din, bir toplum, bir cemaat biçimi demektir. Ayrıca Bonald, bu yargısını desteklemek üzere, dinin etimolojik yapısını irdelerken, din sözcüğünün Latince'de

“birbirine bağlanmak” anlamına gelen “religare” fiilinden türediğini öne sürmektedir (Nisbet, 1997: 108). Onun bu anlayışı aslında, genel olarak muhafazakârlığın da ortak kanaati ve din anlayışı halini almış bulunmaktadır.

Ancak muhafazakârların dine karşı bu büyük ilgisi, daha çok inanca destek sağlayan dinin yapısal ve simgesel öğelerine karşıdır. Meselâ Fransız muhafazakâr geleneğinin ilk temsilcilerinden Maurras’ın din anlayışı bunu doğrular niteliktedir. Maurras, asıl olarak Hıristiyanlığa karşı kuşkucu ve çekingen dururken, bir kurum olarak Katolik Kilisesi’ne olumsuz bakmaz; çünkü o, geleneğin koruyucusu ve düzenin disiplin sağlayıcısı konumundadır. Kısacası Kilise, onun için sadece toplumsal işlevleriyle anlam kazanır (Beneton, 1991: 62). Türk muhafazakâr geleneğinde de benzer örneklere rastlamak mümkündür. Meselâ Köksal Alver’in Ahmet Hamdi Tanpınar’ın muhafazakâr bir portresini çizdiği makalesinde, onun hayatı algılayışında dinin asıl unsur, lokomotif olmadığını, sadece geleneğin içindeki öğelerden bir öğe olduğunu anlatmaktadır (Alver, 2002: 106). Kısacası din Tanpınar için de, toplumsallık bağlamında, araçsallığı ve işlevselliği oranında anlam kazanmaktadır.

Buradan hareketle, muhafazakârlık ile din ilişkisinin, muhafazakârlığın, dini bir meşrulaştırma aracı olarak görmesinde odaklandığı söylenebilir. Çünkü muhafazakârlık, dini kendi otantikliği içerisinde benimsememekte, sadece toplumsallığı pekiştiren bir “harç” olarak görmektedir. Aydın’ın da vurguladığı gibi, muhafazakârlığın, dinin kutsallığı altında korumaya aldığı şey, çoğu kere din açısından pek de mühim olmayan bir şey olabilmektedir. Hatta muhafazakârlık, dinin hiçbir sabitesini koşulsuz ve sonuna kadar korumaya yanaşmamakta, aksine, muhafazakârlığın koruduğu veya benimsediği düşünülen çoğu ilke, dini içeriğinden soyutlanmakta ve kırılmaya maruz bırakılmaktadır (Aydın, 2002: 66).

Gerçi dinin de hayatın cemaat halinde yaşanması gerektiğine yapmış olduğu vurgu ve bu cemaat yapısının devlet, otorite, tarih gibi toplumsallığı gerektiren olguların din için taşıdığı önem bilinmektedir. Ancak din, bu olguları kutsamak ve ilelebet olduğu gibi korumaktan ziyade, onları tarih boyunca ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden yorumlama ve tashihe tabi tutmaya çalışmaktadır. Zira dine göre toplumsal düzende sapmalar

görülebildiği gibi, geçmişten gelen, ata yadigarı olan her gelenek ve düzen de sırf bu özellikleri dolayısıyla din açısından korunmaya ve sürdürülmeye değer olmayabilir.

Öyleyse muhafazakârlık ile din arasında mevcut kanı ile örtüşen bir ortaklık veya kesişme yok mudur? Elbette muhafazakârlıkla dinin kesiştiği bir çıkar noktasının varlığına ilişkin kanılar yok değildir. Ancak iki olguyu birleştiren ve dinin de muhafazakârlıktan yararlandığı kanısını oluşturan durum, Aydın'ın da belirttiği gibi, modern kültürün izolasyonu karşısında oluşan tepkisellikte, muhafazakârlığın din, dinin sabitelerinin de muhafazakârlık aracılığıyla korunabileceği anlayışıdır. Çünkü modern kültür, din ve onun sabiteleri de dahil olmak üzere, her şeyi asıl mecrasından kaydıran bir hüviyete sahiptir. Şüphesiz din de bu ortamda varlığını koruma ve sürdürme çabasında olmaktadır. Muhafazakârlık-din ilişkisinde, aralarında bir kesişme noktası olmakla beraber daha çok muhafazakârlığın dinin toplumsallığın korunması bağlamında bir meşrulaştırma aracı olarak gördüğü ve bundan çoğu kez dinin zarar görebildiği anlaşılmaktadır. Çünkü muhafazakârlığın, değişmez sabiteleri yoktur, o sadece, statükonun korunmasına yönelik bir üsluptur. Oysa din için önemli olan ve muhafaza edilmesi gereken de, din ve dine ilişkin değer ve ilkeler olmaktadır.

## 2. Muhafazakârlık ve İslâm

İslâm, “değişmez ilkelere”, sabitelere, dogmalara sahip olduğu kadar, insanlar tarafından pratize edilmesi hasebiyle, insani eylem özelliği taşıyan bir boyuta da sahiptir. Yani dini dogmaların farklı algılayışları, aynı dogmaların farklı eylemlerin kaynağı olabilmesini de getirmektedir. Dolayısıyla, dogmaları en azından lafzî olarak tahrif olunmamış dinler ve özelde İslâm için, sosyal, siyasal ya da ideolojik eklemlenmelerden söz ettiğimizde, ilgiyi İslâm'da değil, onun algılanış biçimlerinde aramak daha isabetli olacaktır. Bu açıdan, muhafazakârlık ile İslâm arasında kurulacak ilişki, bir din olarak İslâm'dan ziyade, onun farklı algılanışlarına sahip olan bireyler veya Müslümanların eylemlerinden hareketle kurulmalıdır. Çünkü Müslümanların İslâm'ı algılayışları her zaman için İslâm'ın özüne uygun düşmeyebileceği gibi, farklı toplumsal, siyasal veya tarihsel koşullar da bu İslâm algılamalarını etkileyebilmektedir. Buna, Müslümanların ilk

dönemlerinde veya daha sonraki bazı dönemlerde, baskıya maruz kaldıklarında daha tepkisel duruşlar ya da radikal yorumlar sergilemeleri ile, özellikle siyasal açıdan daha güçlü dönemlerde boy veren sufi duruşları örnek olarak verilebilir. Ayrıca meselâ, Gazali’de veya İbni Teymiye’de olduğu gibi, toplumsal veya siyasal gidişatın İslâm’dan uzaklaşmak olarak algılandığı dönemlerde, klasik İslâmî ilkelerin yeniden canlandırılmaya veya muhafaza edilmeye çalışılması da eklenebilir. Modern zamanlarda ise, Yasin Aktay’ın dediği gibi, modern dünyada İslâm’ın oynayacağı role ilişkin geliştirilen söylemler, genelde belli bir dünya tasarısına dayanmakta ve belli bir İslâm imajını yaratmaktadır. Bunun sonucunda doğal olarak, imaj ve tasarıların çokluğu oranında değişik İslâmî anlayış ve pratikler oluşabilmektedir (Aktay, 1999: 160). Bu nedenle, Atilla Yayla’nın bir vesileyle dile getirdiği gibi, siyasal/ideolojik bir duruş ve konumlanışın adlandırılmasında dikkatli olmak lazım ve özellikle böyle duruşu İslâm üzerinden yapanların kendilerini isimlendirmede, İslâm’ı veya Müslümanlığı herhangi bir ideolojik nitelendirme olmaksızın kullanmamak daha doğru sayılmaktadır (Yayla, 2003).

Bu çerçevede kalmak koşuluyla, İslâm ile muhafazakârlık arasında bir ilişkinin varlığı, var ise nasıllığı tartışılabilir. Ama öncelikle Aydın’ın da vurguladığı gibi, İslâm’ın, varlığını bir şeylerin lehine veya aleyhine kurmadığı, ilahi eksenli bir teşekkül olduğundan, doğası gereği alternatifliklerde seyretmediği belirtilmelidir. Yine bu doğası gereği İslâm, geleneksel-modern, bireysel-toplumsal, resmi-sivil şeklindeki kavramsal çiftlerden herhangi birini öncelememektedir (Aydın, 2002: 67). Gerçi İslâm, genel olarak topluma olumlu bir anlam yükler; ancak bu anlam, onun salt “toplum” oluşundan değil, “doğru değerlerle yüklenmiş” olması dolayısıyladır. Çünkü İslâm’a göre, “iyilik üzere birleşmiş bir topluluk” bireysel davranış boyutuna göre daha isabetli kararlarda birleşebilecektir (Aydın, 1991: 33). Buna karşılık her birey, Allah karşısında tek başına hesap vereceğinden, toplumun olumsuz dayatmalarına uymamakla da yükümlüdür. Yani toplum, İslâm’a mugayir hareket ettiğinde, birey yalnız başına da kalsa muhalefet etmek zorundadır; aksi halde o toplumu terk etmesi gerekecektir. Başka bir deyişle, çoğunluğa uymak, sadece iyi hallerde zorunludur. Bu, resmi-sivil veya devlet-teba ilişkisinde de geçerlidir. Örneğin Hz. Muhammed tarafından en büyük mücadele, zalim sultana karşı hakkı savunmak olarak tanımlanır. Fakat yönetim de, İslâm’a aykırı isteklerde bulunmadığında, uyulması gerekli

bir aygıttır İslâm için. Yine aynı çerçevede, İslâm, “atalarının yolunu” izlediklerini veya “atalarından gördüklerini” yaptıklarını öne süren zamanın pagan Mekkelilerine, “atalarını yanlış içerisindedir” bulduklarında bile inanacaklarını mı sorarak, ataların da yanlış yapabileceklerini ve geçmişin, “geleneğin” her halükarda takip edilecek bir şey olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Buna karşılık, İbrahim peygamberin geleneğini överek, geçmişin iyi ve güzel taraflarını sürdürmenin önemini vurgulamaktadır. Yine Aydın’ın deyimiyle, İslâm’ın gerçekleştirimini istediği bir hakkaniyet vardır; ve bu hakkaniyet, söz konusu ikilemelere karşı kayıtsızdır. İslâm’a göre iyi olan şey, eski veya yeni kalıplarından birine yerleştirilemez; ve yine hak da salt bireysel ya da toplumsala indirgenemez. Böylece İslâm’ın herhangi bir toplumsal veya bireysel öğeyi incelemekten ziyade, ortaya temel değerler koyduğu ve bu değerleri barındıran davranış ve tutumları tasvip edip, barındırmayanları da zemetlediği görülmektedir. Şevket Kotan’ın dediği gibi, bir din olarak İslâm’ın, merkeze aldığı ve bütün dinsel eylemlerin arkasında yatan ve onlara karakter kazandıran düşünce, İslâm’ın terminolojisi ile “hayr” kavramıdır (Kotan, 2002: 83); ve onu eksene alan her eylem, önceliği söz konusu olmaksızın İslâm tarafından makbul addedilmektedir.

Oysa muhafazakârlık, peşinen öncelediği birtakım olgu ve kavramlar üzerinde bina olunmuş, ve bunların varlığı ve korunması dolayısıyla da varolabilmektedir. Mustafa Aydın’ın da vurguladığı gibi, muhafazakârlık, toplumsal, tarihsel, geleneksel bir görelilik çizgiyi önceleyen ve bunları din, devlet, otorite eksenlerinde, aşırı bulduğu yeniliklere karşı korumayı amaçlamaktadır. Yine Kotan’ın deyimiyle, muhafazakârlığın ekseninde “pragma”, vardır; tabii bu pragma, yarardan ziyade “çıkar” ifade eder ve o da öncelediği kavramların lehine işleyen bir yapıya sahiptir. Buna göre öncelenen toplumsallığın niteliği çok da önemli olamayabilir. Çünkü varlığını borçlu olduğu geleneksel yapı, değişip farklı bir geleneksellik zahir ettiğinde, yeni geleneksellik muhafaza çerçevesine oturtulmaktadır. Hatta muhafazakârlık, değişen toplumsal değerlerin ilk anda yarattığı boşluğa tepki olarak geleneğe sarılırken, aslında geleneğin diriltilmesi ve yeniden kurgulanmasına yol açmaktadır (İnsel, 1995: 65). Bu da muhafazakârlığın sabitelerinin değişmezliğinden çok, üslubunun değişmezliğini göstermektedir.



Bu durumda, yani belli “değerler” ortaya koyan ve bu değerlerden bağımsız olarak kategorileştirmeye gitmeyen İslâm ile, tepkisel bir duruşu veya aşırılık karşıtı bir üslubu eksene alan ve bu doğrultuda denge garantörlüğü yapabilecek gözle bakılan din, otorite, gelenek, toplum gibi unsurları her halükarda önceleyen muhafazakârlık arasında nasıl bir ilişkiden söz edilebilir? Öyleyse muhafazakârlık İslâm ilişkisini, başta dediğimiz gibi, İslâm’ın insani, eylemsel veya pratik boyutuyla ilişkilendirerek anlamamız gerekecektir. Peki böyle bir noktada, yani İslâm muhafazakârlık ilişkisinde, ortaya çıkan durum konusunda neler söylenebilir?

Mustafa Aydın’a göre, bu konuda İslâm dünyasında farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu görüşlerden biri, bir İslâmcı muhafazakârlığın varlığına ilişkindir. Buna göre, halk katmanlarına inen muhafazakâr bir tutumun İslâm’ın yerine konmasıyla oluşan bir eğilim ve bunu geliştiren sosyal/politik ve konjonktürel bir yığın neden vardır. Bir diğer görüş ise, Aydın’ın muhafazakârlığa indirgenmiş bir İslâm olarak gördüğü, yaşanan sürecin bir muhafazakâr İslâm olduğu görüşüdür. İslâm, muhafazakâr olamayacağından söz konusu muhafazakârlığı İslâm’ın kendinde değil, algılanışında aramak gerekmektedir. Bu sebeple de ideolojik bir kavramsallaştırma olan İslâmcı muhafazakârlık tabiri, bu duruma uygun düşer (Aydın, 2002: 68). Nitekim modern dünyada, seküler izolasyon karşısında hemen bütün dinler hayatiyetlerini sürdürme gayesiyle muhafazakâr bir konum sergiledikleri gibi, İslâm da doğasında muhafazakârlık içermese bile, Müslümanlar, muhafazakâr bir konum sergilemişlerdir. Yine Aydın’a göre, yaklaşık yüz yıldır böyle bir süreç yaşanmaktadır.

Muhafazakârlık ile İslâm arasındaki ilişki de böyle bir süreçte kurulabilmektedir. Muhafazakârlık, İslâm’ın modern kültüre karşı, toplumsallığı pekiştiren ve çözülen geleneksel değerlerin oluşturduğu boşlukta belirsizlik yaşayan bireylere kimlik sunmada yardım edebilecek değerlerinden faydalanmakta tereddüt göstermemiştir. Böyle bir durumda muhafazakârlık, İslâm üzerinden meşruiyet kazanma avantajını yaşamış olmaktadır. Müslümanlar ise, aynı süreçte, muhafazakârlık yoluyla değerlerini veya sabitelerini koruyabilecekleri zehabına kapılmışlardır. Böylelikle, yaşanmakta olan muhafazakâr Müslümanlık, muhafazakârlığın temel göstergeleri olarak bilinen tepkisellik, kurgusallık ve değişimlere karşı mevcudu koruma çabasını barındırmakta ve İslâm ile doğrudan bir ilişkisi bulunmayan bu öğeleri söylemlerinde dillendirmektedir.

Son olarak muhafazakâr İslâm ilişkisini daha iyi anlamak için, Türkiye’de muhafazakârlık İslâm ilişkisine değinmekte yarar görüyoruz.

Türkiye’de muhafazakârlık İslâm ilişkisi, genel olarak iki şekilde belirginleşmektedir. Bunlardan biri, İslâmcılığın Kemalizmle ilişkisi sonucunda, İslâmcılığın muhafazakârlaşması hali olarak tespit edilebilir. Diğeri ise, muhafazakârlığın meşruiyetini sağlama amacıyla İslâm’ı, tarih figürü ile yoğurarak işlevselleştirmesi sonucunda oluşan durumdur.

Öncelikle İslâmcılığın Cumhuriyet’in kuruluş iradesiyle yaşadığı ilişkiyi gözden geçirmekte fayda vardır. Tanıl Bora’ya göre, İslâmî kimlik, Milli Mücadele’de önemli bir rol oynamış, hatta Mehmet Akif gibi İslâmcılar bu süreçte etkin olarak Ankara’nın yanında nutuklar ve şiirlerle desteklerini ortaya koymuşlardır. Kısaca Milli Mücadele’nin meşrulaştırımı büyük oranda İslâmî bir lügatçe içerisinden sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak Cumhuriyet’in “oturtulma” sürecinde ve milli kimlik inşasında İslâm’ın asli kimliğinin bileşenleri arasında sayılmamış olması, Bora’nın deyimiyle, geniş halk kitleleri için kuşkusuz bir “şok” ve “hayal kırıklığı” olmuştur (Bora, 1999: 116-118). Daha ötesi, Cumhuriyet’in kurucu iradesi, karşıt kutbunu İslâmcılık olarak belirlemiş ve bu iradenin gözünde İslâmcılık, muhafazakârlığın kendisi olarak görülmüştür.

İslâmcılığın sistem karşıtı bu konumlandırılışı, onu, sistemdeki yarıklardan siyaset yapmaya sevk etmiş; Murat Güzel’in, “imkânsız bir siyaset” olarak tanımladığı İslâmcılığın, bu durumu (Güzel, 2002: 40), onun farklı zaman ve durumlarda farklı siyasal araçlara yönelmesine yol açmış görünmektedir. Aydın’ın yerinde tespitiyle, bu süreci, muhafazakâr Müslümanlık olarak yaşayan İslâmcılık, uzun süre veya başından beri, kendini milliyetçiliğe/ulusçuluğa yakın bulmuştur. Bu da, ulusçuluğun merkezin dışında sivil bir oluşum olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır (Aydın, 2002: 69). Yine merkezden dışlanmasına ve kurucu momentin ayna-imgesi olarak konumlandırılmasına karşın muhafazakâr Müslümanlık, bir çok yerde sistemin yanında yer almış bulunmaktadır. Buna en iyi örnek, manipülasyonlara açık olması dolayısıyla, sistemin düşman gördüğü komünizme karşı, sistemle aynı safta yer almasıdır. Tabi bu durum, sadece manipülasyonlara açık oluşuyla açıklanabilecek kadar basite indirgenemez. Bunun

yanında, komünizmin dine bakışı ve Müslüman ahalinin, uzun tarihi birikimlerinden getirdikleri “devlet-i âli” anlayışının da etkisi belirtilmelidir.

Muhafazakâr Müslümanlığın, kendini ulusçuluğa yakın bulması veya bizzat milliyetçilik üzerinden inşa olunmuş olması, İslâmcılığın beklentisinden ya da İslâm’ın kendisinden farklı birtakım doğurguları da getirdiği söylenebilir. Hem Cumhuriyet’in modernleşme projesi sürecinde, hem de yakın geçmişte, Demirel’in cumhurbaşkanlığı döneminde de sık sık gündeme getirilen “Türk Müslümanlığı” veya “Anadolu Müslümanlığı” anlayışıdır. Cumhuriyet’in kuruluş aşamasında veya Kemalist modernleşme sürecinde, din, tarihe gömülmüş çağdışı bir olgu olarak görülmekten ziyade, reformist bir anlayışla, her şey gibi modernleştirilebilecek bir olgu olarak görülmüş, toplumsal ahlâkı ve vicdanları tertipleyerek rehabilite edecek bir kurum olarak iş görebileceği yönünde düşünülmüştür (Bora, 1999: 118). Bora’ya göre bu amaçla ve bu mantalite çerçevesinde, Türk Aydınlanmacıları, Reformasyon’a ve onun öncüsü Luther’inkine muadil ritüeller ve sembolik revizyona başvurdular. Meselâ, camilere ayakkabı çıkarılmadan girilmesi, oturma sıraları konması, org çalınması gibi uygulamalar ve ayrıca Kur’an’ı Türkçeleştirmek ve yine ezanın Türkçe okunmasına varan girişimler, hep bu mantalitenin, dini bir ahlâk eksenine indirgeyerek millileştirme projesinin bir sonucu olarak okunabilir (Bora, 1999: 119). Yine Demirel’in cumhurbaşkanlığı dönemindeki “Gerçek İslâm” (bu isimle, modernist ilahiyatçılar olarak bilinen tarafından ve teklif üzere kaleme alınan, İslâm’ın modern bir yorumunu içeren bir kitap yayınlanmış, büyük tartışma ve reddiyelere konu olmuştu) tartışmaları, Yaşar Nuri Öztürk’ün öncülüğünde gerçekleştirilen ve İslâm’ı, kolay, pratik ve çağdaş kılmak üzere yapılan içtihatlar ile, Fethullah Gülen’in, devletine bağlı, itaatkar, kalifiye, çalışkan, ahlâklı Müslüman bireyler yetiştirme çabaları (Bora, 1999: 120), aynı süreci besleyen gelişmeler olarak okunabilir.

Böylece, üstten ve alttan beslenen bu süreç, gittikçe İslâm’ı, yabancı unsurlardan (Arap-İran) arındırarak Türk halk kültürüne yaslanan bir “muhafazakâr Türk Müslümanlığı” fenomenini doğurmuş sayılmaktadır. Buna göre meselâ, sıradan Türk hacısının, Arabın Harem’de Kur’an’ı yastık yapıp yatması ve vakitle ilgili sünnetleri, mescitte kılmaması argümanlarından hareketle Türklerin İslâm’ı anlama ve yaşama üstünlüğü kanaati,

oluşabilmektedir (Aydın, 2002: 69). Ya da dindar deyince akla, nur yüzlü ihtiyarlar, ücra köylerde yaşayan saf insanlar, tarlalarda çalışan köylü kadınlar, şehirlerin kıyı köşesinde sessiz sedasız yaşayan kalabalıklar gelmeli; din ise, parlak geçmişin hatırlatıcısı, estetik reflekslerin muharriki, bir minare gölgesi, sabah ezanının ürpertisi veya büyükannenin namaz örtüsünün engin beyazlığı çağrıştırdığı oranda makbuldür (Mert, 1998: 46). Gerçekten de dikkat edilirse Türk filmlerinde dindarlık, hep bu figürler aracılığıyla vurgulanır.

Böylece, Cumhuriyet'in kurucu iradesinin söylemsel konumlandırmasıyla birlikte, bu iradenin, 1920-30'larda yürüttüğü laisizm politikası, Türk inkılabının ve modernleşmesinin bir "aşırılığı" olarak algılanınca İslâmcılık da, modernleşmeyi aşırılıklarından arındırıp gelenek ve din ile barıştırmaya çalışması olarak görülebilecek muhafazakârlık ile buluşma zemini yakalamış ve muhafazakâr bir Müslümanlık gibi bir olgunun varlığı söz konusu olabilmıştır.

Türkiye'de muhafazakârlık İslâm ilişkisi bağlamında koyduğumuz ayrımın ikinci ayağı, muhafazakârlığın, İslâm'ı bir meşrulaştırma aracı olarak gördüğü boyuta dönecek olursak eğer, muhafazakârlığın, Batı'daki selefleriyle aynı çizgiyi burada da sürdürdüğü görülmektedir. Türkiye'de muhafazakârlığın oluşumunda, tarihin yanında İslâm'ın da büyük bir rolü olmuştur denilebilir. Muhafazakâr üslup gereğince, tarih yeniden kurgulanırken, İslâm, bir "köprü" görevini yerine getirmek üzere bileşime dahil edilmiştir. Yalnız, burada İslâm da tarih gibi yeniden kurgulanmış ve revizyona tabi tutulmuştur. Ancak Aydın'a göre burada ilgi çekici bir durum mevcuttur. O da, bu kurgunun, İslâm'ın kendisiyle olmaktan çok, rejim ve konjonktürle ilgili olmasıdır. Bu bakış açısıyla, meselâ, "kara çarşaf ve çember sakal" istenmeyen figürlerdir, ve tarihte var olmuşlarsa bile bugüne taşınmamalı, atılmalıdır. Ancak gerekçe, bunların İslâm'a uygun olup olmadıklarında değil, rejime ve konjonktüre uymayışlarında aranmakta ve bulunmaktadır. Yani tutum ve davranışların ardındaki saik, İslâm değil, resmi otorite ve bu otoritenin belirlediği konjonktürdür veya İslâm, bu toplumun milli karakterinin bir unsurudur; ancak bu karakterin dışına taşması da söz konusu olmamalıdır.

Çıkış noktası olarak İslâm'ın gösterilemeyeceği bu muhafazakârlık biçimi, aslında klasik muhafazakârlık çizgisine daha yakın durmaktadır. Bu muhafazakârlık biçimi,

komünizme karşı konumlanışında olduğu gibi, hem daha kolay manipüle olabilmekte, hem de, sosyolojik tabirle “tampon” görevi görerek statükoyu ve bu arada rejimi de kendisine yönelecek “aşırılıklardan” korumaya daha meyyal görünmektedir. Tabi bunu, “rejim muhafazakârlığı” olarak da adlandırılabilen (Bora,1998) ve Ahmet Çiğdem’in, Cezayir demokratik rejimi için de kullandığı “Aydınlanmış Despotizm” (Çiğdem, 1992) ile karıştırmamak gerekir. Bu konu, çalışmamızın sınırlarını aşan bir niteliğe sahiptir.

Aslında Türk muhafazakârlığının soy çizgisi takip edildiğinde bu muhafazakârlık biçimi, dini, geleneğin bir ögesi ve toplumun biraradalığını sağlayan bir “tutuşturucu” olarak işlevselleştiren, bir önceki bölümde değindiğimiz Safa, Tunç, Tanpınar gibi Türk muhafazakârlarında, daha belirgin olarak görülebilmektedir. Hatta Türk muhafazakârlığı olarak adlandırdığımız konumlanışı, bu bağlamda düşünmek, daha doğru olur.

Sonuç itibariyle, muhafazakârlık İslâm ilişkisinden söz ettiğimizde ilişkiyi, doğrudan İslâm üzerinden kurmanın yanıltıcı olacağı söylenebilir. Ancak Müslümanların, her dönemde olduğu gibi modern zamanlarda da reel-politik olarak bir konumlanışı vardır. Bu konumlanış, onları herhangi bir ideolojik bünyeye dahil edebilmekte veya kendine özgü bir yapının oluşumuna yol açabilmektedir. Modern zamanlarda bu kendine özgü yapı, başka görünüşler de kazanabildiği gibi, ideolojik bir duruşu da ifade eden İslâmcılık olarak Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet’te varlık bulmuş; ancak yaşanan gelişmeler onu bu haliyle bırakmayıp başka konumlanışlarla da kaynaşmaya yöneltmiş görünmektedir. Yalnız burada söz konusu olan olgu, yani muhafazakârlık, sadece İslâmcılığın bir eklemlenmesi ya da İslâmcılık ile özdeş görülmemelidir. Nitekim bir kere İslâmcılık muhafazakârlık olarak algılandığında, Türk modernleşme projesinin de aynı oranda muhafazakâr kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü muhafazakârlık, Türk modernleşmesinin bir sıfatı olarak kabul edilmektedir ve İslâmcılık da aynı memeden beslenmektedir (Bora, 1999: 80). Muhafazakârlığa karşı olan, çağdaştırmacı rolü üstlenen otoriter devlet anlayışı da, muhafazakârlığın ön şartlarını hazırladığı gibi sürekliliğini de sağlamaktadır. Böyle bir durumda, kendine özgü özellikleri olmakla birlikte, Türkiye’de herkes genel olarak muhafazakâr bir yapıya sahip görünmektedir. Yani Türkiye, sağcısı-solcusu, profanı-dindarı, halkı-devleti ile bu muhafazakâr bir çerçevede değerlendirilebilmektedir (Aydın, 2002: 68).

## SONUÇ

Çalışmamızın sonunda vardığımız netice, muhafazakârlığın, başından beri bir doktrin veya ideoloji olmaya direndiği, hatta bütün ideolojilere karşı soğuk durduğudur. Çünkü bir kere her doktrin, değişmez ilkelere sahip olmak durumundadır. Oysa muhafazakârlık, bulguladığımız kadarıyla, pratik pragmatizmi vasıtasıyla bu tür sabitelere kendini kapatmıştır. Ama muhafazakârlar, ideolojilerin-ki bir değişim programıdır aynı zamanda-değişim iştihak ve cehtlerine de şüphe ile bakıyorlar. Onalar için, değişim, kendiliğinden, fonksiyonalist bir anlayışla, ihtiyaç görülen yerlerde ve oranda olmalıdır ve zaten olacaktır da. Oysa ideolojiler ya da devrimler, değişime zorlamakta ve düzeni, ahengi bozmaktadırlar. Böylece muhafazakârlığın, değişime karşı olmaktan çok, düzeni bozacak denli köklü ve insan eliyle, aklıyla yapılacak bir değişime karşı oldukları anlaşılmaktadır.

Peki muhafazakârlığın belli sabitelerinin olmaması, onun her zaman veya eskiden beri var olduğu anlamına mı gelir? Hayır. Muhafazakârlığı, modern bir oluşum olarak tanımlamamızın sebebi, onun modern zamanlara has olmasındandır. Modern öncesi toplumlarda, toplumsal yapıları sarsacak denli köklü değişimlere pek rastlanmadığı gibi, muhafazakârlık örneğinde bir sosyal hareketi tartışma konusu edebilecek bir ortam bulmak da güçtür. Ayrıca muhafazakârlığın kendi gerçekleştirimini, yine modern bir ameliye ile, kurgulama ile sağlamakta olduğunu görmekteyiz. Bu da muhafazakârlığı modern kılan başka bir boyuttur.

Muhafazakârlığın sabitelerinin olmadığını söylemiştik, ancak bununla birlikte onun karşı çıktıkları vardır ve bu karşı çıkmalarda, ön plana çıkan temel bir çerçevesi bulunmaktadır. Bu çerçevede yer alan (örneğin gelenek, tarih, cemaat, aile, din vb. gibi) unsurları, muhafazakârlık, aydınlanmacı bir yaklaşımla yeniden bir kurgulama sürecine tabi tutmakta, içeriklendirmekte ve bir “mantalite” çerçevesinde tedavüle sokmaktadır. İşte bu mantalite ve kurgulama eylemi, onun hem modern oluşunu, hem de onu her yerde görünür hale gelebilmesini sağlamaktadır. Çünkü bu durumda muhafazakârlık, sürekli yeniye karşı eskiyi korumaya çalışarak, hem köklü değişimlere karşı, “yumuşak geçiş” sağlayarak toplumları, baş dönmesinden kurtarmakta, hem de bu arada kendisi de var kalmaktadır.

Böylece muhafazakârlık, muhafazakâr gelenekler çeşnisi sunarak her yerde karşımıza çıkabilmektedir. Bu yüzden belki de, “üslup”, “duruş” kavramları, onu daha iyi anlatmaktadır.

Muhafazakârlık, böyle bir duruş veya üslup olarak hiç şüphesiz her yerde yalın halde bulunmuyor. Çalışmamız esnasında görüldü ki o, çoğu kez, hatta her zaman başka duruşlarla kesişmekte, başka *status quoları* beslemektedir. Daha doğrusu muhafazakârlığın, koruyacak şeylere ihtiyacı olduğu kadar, koruyacak şeyleri olanların da muhafazakârlığa ihtiyaçları olmaktadır. Belki de en çok bu nedenle muhafazakârlık bu kadar, görünür olmasına rağmen görünmemekte veya bilinmemektedir. O, her yerdedir, ama ne olduğu hiç bilinmemektedir.

Şüphesiz sağın, solun, marxizmin, milliyetçiliğin, liberalizmin, İslâmcılığın bu bağlamda muhafazakârlıkla bir alışverişleri olmuştur ve olmaktadır. Özellikle çalışmamızın başında yaptığımız ayırmda muhafazakârlığın “tutum” boyutu, bu durumda daha işlevseldir. Yani bir tutum olarak muhafazakârlık, modern öncesi dönemler de dahil her yerde ve her zamanda, her yüzle karşımıza çıkabilmektedir. Ancak ikinci anlamıyla, sosyal ve siyasal birer teori olarak muhafazakâr gelenekler, daha çok bir sağ siyasal dili kullanmakta veya dinle ilişkili olmayı yeğlemiş görünmektedir. Özellikle muhafazakârlığın doğuş sürecinde ve Türk muhafazakâr geleneğinde, bu daha belirgin bir biçimde görülmektedir. Şüphesiz sağın ve dinin içerdiği değerler, böyle bir birlikte anılmayı yadırgatmayabilir. Çünkü dindarlar da, peşinen korumaya değer bir şeylere sahip olduklarını düşünmektedirler. Oysa dinin veya bir din olarak İslâm’ın korunacak değerleri, korunmak için muhafazakârlığa ihtiyaç duymayabileceği gibi, bizzat muhafazakârlık da onun değerlerini asıl anlamından soyutlayarak durağan hale getirebilmekte ve yozlaştırabilmektedir. Değerleri, kendine göre ve Aydınlanmacı bir akıl ile kurgulamak ve yeniden anlamlandırmak muhafazakârlığın doğası icabıdır. Ancak bunun İslâm’ın doğası için de uygun olduğu tartışma götürür. Sağcılar olarak gelenekçiler ise, kendilerini geçmiş ile gelecek arasında dil, tarih, kültür ve benzeri konularda bir köprü olarak gördüklerinden, onlar da peşinen muhafazakâr olarak görülebilmektedirler. Bunları anlamak daha kolay. Fakat bunun nedenleri üzerine kafa yormadan yapılacak bir yargılama, yadırganmayı elbette hakkecektir.

## KAYNAKLAR

- AKŞİN Sina (2000), “1945 Sonrası Düşünce Tarihi”, *Türkiye Tarihi*, Cilt: 5, *Bugünkü Türkiye 1980-1995 içinde*, Cem Yayınları: İstanbul.
- AKTAY Yasin (1999), *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları: İstanbul.
- ALPKAYA Faruk (2002) “Bir 20. Yüzyıl Akımı: ‘Sol Kemalizm’”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm içinde* (cilt editörü: Ahmet İnel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- ALVER Köksal (2002), “Ahmet Hamdi Tanpınar: Türk Muhafazakârlığının Estetiği”, *tezkire*, Sayı: 27-28
- ANDERSON Benedict (1995), *Hayali Cemaatler*, Çeviren: İskender Savaşır, Metis Yayınları: İstanbul.
- ARMAĞAN Mustafa (1992), *Gelenek*, Ağaç Yayınları: İstanbul.
- AYDIN Mustafa (1991), *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları: İstanbul.
- AYDIN Mustafa (2002), “Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslâm”, *tezkire*, Sayı: 27-28
- AYVAZOĞLU Beşir (2000), “Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa”, *Doğu-Batı*, Sayı: 11
- AYVAZOĞLU Beşir (2001), “Tanpınar ve Türk Kültürü”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 67
- BAKIRCIOĞLU N. Ziya (1997), *Başlangıçtan Günümüze Türk Romanı (Yıllara ve Yazarlara göre Romanımızın Tarihi)*, Ötüken Yayınları: İstanbul.
- BAYDUR Mithat (1994), *Milliyetçilik*, Ağaç Yayınları: İstanbul.
- BELGE Murat (2002), “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm içinde* (cilt editörü: Ahmet İnel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- BENETON Phlippe (1991), *Muhafazakârlık*, Çeviren: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları: İstanbul.
- BORA Tanıl (1997), “Muhafazakârlığın değişimi ve Türk Muhafazakârlığında bazı yol izleri”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74
- BORA Tanıl (1998), “Cumhuriyet, demokrasi ve Muhafazakâr Türk Cumhuriyeti”, *Birikim*, Sayı: 115



- BORA Tanıl (1999), *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık İslâmcılık*, Birikim Yayınları: İstanbul.
- BORA Tanıl (2002), “Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”, *Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 3, *Modernleşme ve Batıcılık* içinde (cilt editörü: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları: İstanbul.
- BORA Tanıl-TAŞKIN Yüksel (2002), “Sağ Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm* içinde (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- BRAUDEL Fernand (1996), *Uygarıkların Grameri*, Çeviren: M. Ali Kılıçbay , İmge Yayınları: Ankara.
- ÇELİK Nur Betül (2002), “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm* içinde (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- ÇİĞDEM Ahmet (1992), “Cezayir: Aydınlanmış Despotizmin Yeni Bir Örneği”, *tezkire*, Sayı: 2
- ÇİĞDEM Ahmet (1993), *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayınları: İstanbul.
- ÇİĞDEM Ahmet (1997), ”Muhafazakârlık üzerine”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74
- ÇİĞDEM, Ahmet (1992), "Türkiye'nin Sonderweg'i", *tezkire*, Sayı: 3
- DEMİRALP Oğuz (2002), “Ahmet Hamdi Tanpınar”, *Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 3, *Modernleşme ve Batıcılık* içinde (cilt editörü: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları: İstanbul.
- DEMİREL Tanel (2002), “Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları”, *Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 3, *Modernleşme ve Batıcılık* içinde (cilt editörü: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları: İstanbul.
- DUBIEL Helmut (1998), *Yeni Muhafazakârlık Nedir?* Çeviren: Erol Özbek, İletişim Yayınları: İstanbul.
- ERDOĞAN Mustafa (1991), ”Liberalizm Muhafazakârlık ve Türk Sağı”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 16
- ERKAL Mustafa (1995), *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, Der Yayınları: İstanbul.
- GOLDMANN Lucien (1999), *Aydınlanma Felsefesi*, Çeviren: Emre Arslan, Doruk Yayınları: Ankara.

- GÜNDÜZ Olgun (2002), “Türkiye’nin Batılılaşma Serüveninde Özgün Bir Portre: Ahmet Hamdi Tanpınar”, *tezkire*, Sayı: 27-28
- GÜZEL Murat (2002), “Türkiye’de Sol, Sosyalizm ve İslâmcılık”, *tezkire*, Sayı: 26
- HANEFİ Hasan (2000), ”Modern Muhafazakârlığın ve İslâm Fundamentalizminin Kökeni”, Çeviren: Şerif Esendemir, *tezkire*, Sayı: 17
- HİLAV Selahattin (2000), “Düşünce Tarihi”, *Türkiye Tarihi*, Cilt: 4, *Çağdaş Türkiye 1908-1980* içinde, Cem Yayınları: İstanbul.
- İNSEL Ahmet (1995), Türkiye Toplumunun Bunalımı, Birikim Yayınları: İstanbul.
- İNSEL Ahmet (2002), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm* içinde (Giriş) (cilt editörü: Ahmet İnel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- İREM C. Nazım (1997), ”Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığın Kökenleri”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74
- İREM C. Nazım (1999), ”Muhafazakâr modernlik, “Diğer Batı” ve Türkiye’de Bergsonculuk“, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82
- İREM Nazım (2002), “Mustafa Şekip Tunç”, *Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 3, *Modernleşme ve Batıcılık* içinde (cilt editörü: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları: İstanbul.
- KARADENİZ Sıtkı (2002a), “Kemalist Modernleşme Sürecinde Türk Muhafazakârlığı ve Günümüze Yansımalar”, *tezkire*, Sayı: 27-28
- KARADENİZ Sıtkı (2002b), “Postmodernizm Sanat ve Sosyoloji”, *Aşiyen*, Sayı: 32
- KOTAN Şevket (2002), “Muhafazakârlık, Değişim ve İslâm”, *tezkire*, Sayı: 27-28
- KÖKER Levent (1989), ”Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üstüne”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 9
- KÖKER Levent (2002), “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm* içinde (cilt editörü: Ahmet İnel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- LAROUİ Abdullah (1998), Tarihselcilik ve Gelenek, Çeviren: Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları: Ankara.
- MARDİN Şerif (2002), Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları: İstanbul.

- MERT Nuray (1997),”Sağ-Sol Siyaset Ayırımı ve Yeni Muhafazakârlık”, *Toplumbilim*, Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı, Sayı: 7
- MERT Nuray (1998), “Cami Gölgesinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslâm Edebiyatı”, *tezkire*, Sayı: 14-15
- MERT Nuray (2002), “Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışıyor”, *tezkire*, Sayı: 27-28
- NİSBET Robert (1995), ”Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Derleyenler: Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Çeviren: Erol Mutlu, Ayraç Yayınları: Ankara.
- OZANKAYA Özer (1999), *Toplumbilim*, Cem Yayınları: İstanbul .
- OZANKAYA Özer (2000), *Türkiye’de Laiklik (Atatürk Devrimlerinin Temeli)*, Cem Yayınları: İstanbul.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfi (1997), ”Türk Muhafazakârlığının kültür kökenleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakâr yanılması”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74
- ÖZMAN Aylin (2002), “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu”, *Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 3, *Modernleşme ve Batıcılık* içinde (cilt editörü: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları: İstanbul.
- SABINE George (1991), “Ulaşım ve Gelenek: Hume ve Burke”, *Yakın Çağ Siyasi Düşünceler Tarihi* içinde, Çeviren: Özer Ozankaya, Ankara .
- SAFA Peyami (1990), *Din İnkılap İrtica*, Ötüken Yayınları: İstanbul.
- SAFA Peyami (1995), *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Yayınları: İstanbul.
- SAFA Peyami (1996), *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, Ötüken Yayınları: İstanbul.
- SAFA Peyami (2000), *Fatih-Harbiye*, Ötüken Yayınları: İstanbul.
- SAFA Peyami (2001), *Yalnızız*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: İstanbul .
- SARP Seyhan (1999), *Üç Modern İdeoloji: Muhafazakârlık, Geleneksellik ve İslâmcılık*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi: Konya.
- TANPINAR A. Hamdi (1996), *Yaşadığım Gibi*, Dergâh Yayınları: İstanbul .
- TANPINAR A. Hamdi (2000), *Huzur*, Dergâh Yayınları: İstanbul.
- TANPINAR A. Hamdi (2001), “Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 67
- TANPINAR A. Hamdi (2002), *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

- TEKİN Mehmet (1999), Romancı Yönüyle Peyami Safa, Ötüken Yayınları: İstanbul .
- TEZCAN Levent (1997), “Kemalizmi düşünmenin sorunları”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74
- TÜRKEŞ Mustafa (2002), “Kadro Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm içinde* (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- UYAR Hakkı (1997), “Resmî İdeoloji ya da Alternatif Resmî İdeoloji Oluşturmaya Yönelik İki Dergi: Ülkü ve Kadro”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 74
- ÜLKEN H. Ziya (1999), Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları: İstanbul.
- VARLIK M. Bülent (2002), “Ülkü: Halkevleri Mecmuası”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm içinde* (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- WALLERSTEIN İmmanuel (1997), Sosyal Bilimleri Düşünmemek, Çeviren: Taylan Doğan, Avesta Yayınları: İstanbul.
- WALLERSTEIN İmmanuel (1998), Liberalizmden Sonra, Çeviren: Erol Öz, Metis Yayınları: İstanbul.
- YAYLA Atilla (2003), “İslâmcılık, ‘Müslümanlık’ ve Muhafazakârlık”, [www.liberal-dt.org.tr](http://www.liberal-dt.org.tr)
- YEĞEN Mesut (2002), “Kemalizm ve Hegemonya?”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 2, *Kemalizm içinde* (cilt editörü: Ahmet İnsel), İletişim Yayınları: İstanbul.
- YILMAZ Aytekin (1996), Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar, Vadi Yayınları: Ankara.
- YILMAZ Aytekin (2001), Çağdaş Siyasal Akımlar , Vadi Yayınları: Ankara.