

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN
DÜŞÜNSEL - SİYASAL TEMELLERİ
VE
‘MUHAFAZAKÂR DEMOKRAT’
KİMLİK ARAYIŞLARI**

Doktora Tezi

İsmail Safi

Ankara-2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN
DÜŞÜNSEL - SİYASAL TEMELLERİ
VE
‘MUHAFAZAKÂR DEMOKRAT’
KİMLİK ARAYIŞLARI**

Doktora Tezi

İsmail Safi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları

Ankara-2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

**TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKÂRLIĞIN
DÜŞÜNSEL - SİYASAL TEMELLERİ
VE
‘MUHAFAZAKÂR DEMOKRAT’
KİMLİK ARAYIŞLARI**

Doktora Tezi

İsmail Safi

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları

Tez Jürisi Üyeleri: _____ İmzası _____ :

- | | |
|-------------------------------------|-------|
| 1- Prof. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI | |
| 2- Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN | |
| 3- Prof. Dr. Yasin AKTAY | |
| 4- Yard. Doç. Dr. Ayhan YALÇINKAYA | |
| 5- Yard. Doç. Dr. Şennur ÖZDEMİR | |

Tez Sınavı Tarihi: 25/11/ 2005

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: MUHAFAZAKÂRLIĞIN TEORİK ARKA PLÂNI	11
I.1. MUHAFAZAKÂRLIĞIN DOĞASI: BİR TUTUM YA DA İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK	11
I.2. AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE MUHAFAZAKÂRLIK	16
I.3. MUHAFAZAKÂRLIĞIN FARKLI BİÇİMLENİŞ VE GÖRÜNÜMÜ	20
I.3.1. KITA AVRUPASI MUHAFAZAKÂRLIĞI	20
I.3.2. İNGİLİZ MUHAFAZAKÂRLIĞI	23
I.3.3. AMERİKAN MUHAFAZAKÂRLIĞI	25
I.4. MUHAFAZAKÂRLIĞIN GELİŞİMİ VE FARKLILAŞMASI	28
I.4.1. KLASİK MUHAFAZAKÂRLIK'TAN YENİ SAĞ'A	31
I.4.2. KLASİK MUHAFAZAKÂRLIK'TAN YENİ MUHAFAZAKÂRLIĞA	34
I.5. GELENEKÇİLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK	37
I.5.1. GELENEKÇİ MUHAFAZAKÂRLIK	42
I.5.2. GELENEK VE MODERNİZM	44
I.6. MUHAFAZAKÂRLIKTA DEVRİM VE DEĞİŞİM	46
I.7. MUHAFAZAKÂRLIKTA ÖNEMLİ KURUM VE DEĞERLER	49
I.7.1. MUHAFAZAKÂRLIKTA AİLE	50
I.7.2. MUHAFAZAKÂRLIKTA DEVLET	52
I.7.3. MUHAFAZAKÂRLIKTA DİN	54
I.7.4. MUHAFAZAKÂRLIKTA TOPLUMSAL DÜZEN	56
I.8. MUHAFAZAKÂRLIK VE DEMOKRASİ	57
I.9. MUHAFAZAKÂRLIK VE LİBERALİZM	61
İKİNCİ BÖLÜM: TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ DÜŞÜNSEL TEMELLERİ	67
II. 1. OSMANLIDA'DA SİYASAL AKIMLAR VE MUHAFAZAKÂRLIK	67
II.1.1. TANZİMAT DÜŞÜNCESİ VE MUHAFAZAKÂRLIK	68
II.1.2. İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ VE MUHAFAZAKÂRLIK	72
II.2. KEMALİZM VE TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI	73
II.3. KEMALİZMİN MUHAFAZAKÂR YORUMU VE 'CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIK'	77
II.4. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ÖNEMLİ FİGÜRLER	83
II.4.1. KÜLTÜREL MUHAFAZAKÂRLIK	85
II.4.1.1. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ VE 'ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK'	86
II.4.1.2. İSMAYİL HAKKI BALTACIOĞLU VE 'ANANECİLİK'	88
II.4.1.3. PEYAMİ SAFA VE 'DOĞU-BATI SENTEZİ'	92
II.4.1.4. ZİYAETTİN FAHRİ FINDIKOĞLU VE 'SOSYAL MESELE'	98
II.4.1.5. YAHYA KEMAL VE 'MUHAFAZAKÂRLIĞIN ESTETİĞİ'	101
II.4.1.6. AHMET HAMDİ TANPINAR VE 'MİLLÎ TERKİP' DÜŞÜNCESİ	103
II.4.2. İSLÂMCİ MUHAFAZAKÂRLIK	106
II.4.2.1. MEHMET ÂKİF ERSOY VE 'İSLÂMÎ MODERNLEŞME'	106
II.4.2.2. NECİP FAZİL KISAKÜREK VE 'İSLÂMCİ REAKSİYONERLİK'	109
II.4.3. MİLLİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIK	111
II.4.3.1. NURETTİN TOPÇU VE 'RUHÇU ANADOLU SOSYALİZMİ'	111
II.4.3.2. MÜMTAZ TURHAN VE 'KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ'	116
II.4.3.3. EROL GÜNGÖR VE 'MÜNEVVER' KAVRAMI	119
II.4.3.4. AYVERDİ KARDEŞLER İLE ABDULHAK ŞİNASÎ VE 'NOSTALJİ'	120

II.4.4. LİBERAL MUHAFAZAKÂRLIK VE ALİ FUAT BAŞGİL’İN ‘AHLÂKÎ DÜZEN ARAYIŞI’	124
II.5. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ÖNEMLİ KURUM, DEĞER VE SEMBOLLER	126
II.5.1. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI VE ‘TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ’	133
II.5.2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA SEMBOL VE ŞEHİR	134
II.6. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ TEMEL SÖYLEMLERİ	136
II.6.1. TÜRK SİYASÎ HAYATINDA MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİSİ VE İRTİCA SÖYLEMİ	139
II.6.2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ‘BERGSONCULUK’	142
II.6.3. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA JAPONYA ÖRNEĞİ	145
II.6.4. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ANTİ-KOMÜNİZM SÖYLEMİ	146
II.6.5. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA DEVRİM VE DEĞİŞİM	148
II.7. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI İLE BATI MUHAFAZAKÂRLIĞI ARASINDAKİ TEMEL BENZERLİK VE FARKLILIKLAR	150
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN TÜRK SİYASAL HAYATINA YANSIMALARI	158
III.1. CUMHURİYET DÖNEMİ MUHAFAZAKÂRLIKLIK	158
III.2. DEMOKRAT PARTİ VE MUHAFAZAKÂRLIK	166
III.3. 1980 SONRASI DÜNYADA MUHAFAZAKÂRLIĞIN YÜKSELİŞİ VE YENİ-SAĞ POLİTİKALARIN TÜRKİYE’YE YANSIMALARI	171
III.4. ANAVATAN PARTİSİ VE ‘MUHAFAZAKÂR’ SÖYLEMİ	175
III.5. TÜRK SAĞINDA AYDINLAR OCAĞI VE ‘TÜRK İSLÂM SENTEZİ’ PROJESİ	184
III.6. MİLLÎ GÖRÜŞ’TEN AKP’YE YENİ SİYASAL KİMLİK ARAYIŞI	186
III.7. 28 ŞUBAT SÜRECİ VE MİLLÎ GÖRÜŞ İÇİNDE AYRIŞMALAR	192
III.8. KURULUŞ VE İKTİDAR SÜRECİNDE AKP	196
III.9. AKP’NİN SOSYO-EKONOMİK TABAN VE PROFİLİ	198
III.10. AKP’NİN SİYASAL KİMLİK ARAYIŞI VE ‘MUHAFAZAKÂR DEMOKRAT’ KİMLİK	209
III.10.1. CUMHURİYET VE DEMOKRASİYE BAKIŞ	230
III.10.2. DİN VE LAİKLİĞE BAKIŞ	234
III.10.3. EKONOMİ ANLAYIŞI	244
III.10.4. DIŞ POLİTİKA ANLAYIŞI	247
III.11. “MUHAFAZAKÂR DEMOKRAT” KİMLİK ÜZERİNE KİMİ TESPİT VE ELEŞTİRİLER	253
SONUÇ	256
KAYNAKÇA	266
EK: GRAFİKLERLE ANKET SORU VE CEVAPLARI	285
ÖZET	331

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın konusunu, çağdaş siyasal akımlardan muhafazakârlığın teorik temeli ile Türkiye’deki düşünsel ve siyasal temelleri bağlamında, 3 Kasım 2002 seçimleriyle Türkiye’nin gündemine girerek iktidar olan Adalet ve Kalkınma Partisi’nin geliştirmeye çalıştığı “Muhafazakâr Demokrat” kimlik arayışı çabaları teşkil etmektedir.

Ülkemizde muhafazakârlık yüzyılı aşkın bir süredir düşünce ve eylem dünyamızı meşgul etmesine rağmen, bu alanla ilgili bilimsel çalışmalar oldukça sınırlıdır. Sosyal, siyasal ve kültürel yaşamımızda bu denli etkili rol oynamasına rağmen muhafazakârlık ile ilgili çalışmaların sınırlı olması düşündürücüdür. Muhafazakârlık konusunun kapsamı çok geniş olması nedeniyle, çalışmamız muhafazakârlığın Türkiye’ye yansımaları ve AKP’nin kendisine kimlik olarak seçtiği Muhafazakâr Demokrasi konusu ile sınırlandırılmıştır.

Türkiye’nin temel problemlerinden birisi olarak görülen bu konunun seçilmesindeki en önemli etken, Türk siyasetini derinden etkileyen geniş bir muhafazakâr kitlenin varlığına rağmen, böyle önemli bir konunun yıllarca ihmal edilmesi ve bu alanda yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olmasıdır. Ayrıca, AKP’nin kendine siyasal kimlik olarak seçtiği “Muhafazakâr Demokratlık” kavramının muğlâklığı, bu konuda henüz bir fikir birliğine varılamaması ve tartışmaların devam ediyor olması siyaset bilimi açısından konuyu önemli kılmaktadır.

Çalışmamız boyunca yerli ve yabancı kaynaklardan elden geldiğince yararlanılmış, Türk siyasal yaşamında yer alan siyasal partilerin tüzük ve programları taranarak buradaki muhafazakâr temalar ortaya konulmuş ve bunlar arasında bir mukayese yapılmıştır. Ayrıca, muhafazakârlığın teorik temelleri ve Türkiye’ye yansımaları bağlamında AKP’nin Muhafazakâr Demokrat kimlik arayış çabaları, AKP’li üst düzey yönetici ve temsilcileriyle yapılan anket uygulamasıyla desteklenmeye çalışılmıştır.

Son olarak, bu çalışma boyunca ilgi, destek ve yardımlarını esirgemeyen tez danışmanıma ve tüm hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Çağdaş siyasî ideolojilerden biri olarak muhafazakârlık, Türkiye siyasetinde ağırlığını hissettirmekle birlikte bu akım ülkemizde yeterince bilinmemekte ve genellikle olumsuz bir anlamda kullanılmaktadır. Bu durumun başlıca nedeni olarak, Tanzimat'tan bu yana yapılmak istenen radikal değişim projelerinin Türk aydınları arasında temel kurtuluş yolu olarak kabul edilmesi ve toplumu yeniden kurmayı öngören egemen siyasî gelenek olduğu öne sürülmektedir.

Bir düşünce biçimi ve bir tutum olarak muhafazakârlığın başlangıcını, insanlık tarihinin bilinebilir ilk dönemlerine kadar geriye doğru götürmek mümkünse de, siyasî bir doktrin ve bir ideoloji olarak ortaya çıkışı XVIII. yüzyılda gelişen toplumsal olaylar sonucudur. Muhafazakârlık ve gelenek üzerine çalışmaların önemli referansı olan Mannheim'in (1969:13) deyişiyle bir "düşünme stili" olan muhafazakârlık, 1789 Fransız Devrimi'nin düşünsel temellerine ve özellikle jakoben pratiğine karşı oluşan bir tepki biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan muhafazakârlık, tarihsel oluşumu itibarıyla liberalizme karşı bir tepkiyi de dile getirmekle birlikte pratikte kimi zaman liberalizm ile iç içe geçebilmektedir. Bununla birlikte liberalizm ile muhafazakârlığın ideolojik olarak yakınlıktan çok farklılıklarının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Liberalizm ile muhafazakârlık ilişkisi çalışmamızın ilgili bölümünde ayrı bir başlık altında incelenecektir.

Batı düşüncesinde muhafazakârlık özellikle Fransız siyasî literatüründe, Napolyon politikalarının başarısızlığa uğraması sonucu, devrim öncesi siyasî inanç ve değerleri yeniden inşâ etmek üzere Fransız düşünürleri tarafından, yeni bir felsefî düşünce olarak, Devrimin jakoben düşüncesine karşı, adalet ilkelerini ve medeniyetin güvenliğini sağlama anlamında kullanılmıştır. Muhafazakârlığın kurucusu olarak da kabul edilen İngiliz düşünürü Edmund Burke (1729-1797) ise muhafazakârlık yerine koruma kavramını jakobenlerin bireysel özgürlük ve eşitlik düşüncesine karşı kullanmıştır (Akkaş, 2000:12). Bu bağlamda terim olarak muhafazakârlık kavramının siyasî literatüre, Fransız Devrimi sonrası girdiğini söyleyebiliriz.

Muhafazakârlık, dünyada ve Türkiye'de sıkça kendisinden söz edilmesine rağmen genellikle olumsuz nitelemelere maruz kalmaktadır. Muhafazakârlık kavramı genel kullanımda kötümserlik, arızîlik, irrasyonellik gibi negatif anlamları

içermektedir. Bu akıma karşı oluşmuş olan bakış açısı onun genellikle değişime karşı olmak veya statükonun savunuculuğunu yapmakla özdeşleştirilmesine neden olmaktadır. Öyle ki, John Stuart Mill'in muhafazakârları "Aptalların Partisi" olarak nitelemesi (Kirk, 2005:137), muhafazakârlığın ataletle özdeşleştirilmesi, hatta Hearnshaw'ın (1993:8) ifadesiyle; "eğer muhafazakârlar hiçbir şey söylemeksizin yalnızca oturup düşünseler hatta yalnızca otursalar, genellikle pratik amaçları için bu yeterlidir", gibi olumsuz nitelermeler tarih boyunca olagelmıştır.

Türkçe'de kullanıldığı şekliyle muhafazakârlık terimi etimolojik olarak "saklamak, korumak, bellekte tutmak" anlamlarında Arapça *hıfz* teriminden türetilmiştir. Muhafazakârlık kavramıyla vurgulanan, mirasın korunması, toplumsal hafızanın diri tutulması yani sürekliliktir. Sürekliliğin kendini en iyi şekilde gösterdiği kökler, örf ve adetler, gelenekler, inançlar, anılar ve tarihî miras gibi korunmaya layık görülen değerlerdir. Aynı zamanda muhafazakârlık, geçmişe ait değerlerin kaybolmaları tehdidi karşısında duyulan tepkiyi ifade eder.

Öte yandan muhafazakârlık terimi, çoğu zaman, geleneksel kurum ve değerlerin muhafaza edilmesi duyarlılığıyla ilgili bir dünya görüşünden daha çok, toplum olarak "geri kalmamıza neden olan" bir siyasî akım ve düşünce biçimi olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda muhafazakârlık, değişime karşı direnç göstermeyi ifade eden gericilikle özdeşleştirildiğinden ötürü sıklıkla gelişmenin önündeki engel olarak algılanmakta ve değerlendirilmektedir.

Kuşkusuz diğer ideolojiler gibi muhafazakârlık da, içinde yeşerdiği toplumsal koşulların, ekonomik ve siyasal güç ilişkilerinin niteliğinden bağımsız değildir. Bu koşullar ve ilişkiler, her tarihsel dönem ve toplumda düşünce ve değerleri, felsefî tartışmaları ve siyasal tutum alışları etkiler. Bu anlamda muhafazakârlık, içerisinde bulunduğu tarihsel dönem ve mekânlarda farklı kurulmakta ve farklı çağrışım ve anlamlara sahip olmaktadır. Bu çalışma içerisinde öncelikle muhafazakârlığın genel ilkeleri ortaya konulmaya çalışıldıktan sonra Osmanlı'dan günümüze uzanan süreçte muhafazakârlığın ülkemizdeki siyasal ve düşünsel temellerinin yanı sıra, son yılların aktüel konularından biri olan ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)¹ tarafından içi

¹ *AK Parti Tüzüğü*'nün birinci maddesinde partinin adının "Adalet ve Kalkınma Partisi olduğu ve üçüncü maddesinde de kısaltılmış şeklinin 'AK Parti' olduğu belirtilmiş (*AK Parti Tüzüğü*, 2002:15) olmasına rağmen; kamuoyunda "AKP" kısaltması yaygın olarak kullanma eğilimi belirmiştir. Biz de

doldurulmaya ve kavramsallaştırılmaya çalışılan “muhafazakârlık” ve “Muhafazakâr Demokratlık” terimleri irdelenmeye ve tartışılmaya çalışılacaktır.

Türk siyasî hayatında muhafazakârlık iddiasıyla ortaya çıkan birçok siyasî hareket ve oluşum yer almasına rağmen bunların büyük oranda muhafazakârlığın zihniyet hâline vurgu yaptıkları görülmektedir. Son zamanlarda ise muhafazakârlık, “demokrasi” ile harmanlanmış bir biçimde yeni kurulan ve kendini özgün bir kimlik bulma baskısı altında hisseden AKP’nin güncelleştirdiği ve içeriğini de bu vesileyle belirlemeye yöneldiği bir kavram olmuştur. Bununla birlikte, bu siyasî oluşumun kimliği ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Muhafazakârlık ile demokratlık arasında bir sentezin mümkün olup olamayacağı, geçmiş siyasî hayatlarında millî görüş gibi dinsel içerikli bir görüşü benimsemiş olanların bu yeni kimlik iddialarının altındaki niyetlerle ilgili söylemler, Habermas’ın deyimiyle bir tür “tahrif edilmiş iletişim ortamı”nı işaret etmektedir.

AKP’nin ortaya attığı Muhafazakâr Demokrat kimliğin her şeyden önce, iki farklı kavramın sentezinden oluştuğu görülmektedir. Ancak her iki kimliğin aslında hiçbir zaman saf haliyle hiçbir yerde zaten var olmadığını kaydetmek gerekiyor. Hem muhafazakârlık hem de demokratlık, diğer başka kimliklerle belki de kıyaslanamayacak kadar kendi başlarına var olamayan kimlikler gibidirler. Yine de Hall’in (1992:54) belirttiği gibi, “ulusal kimlikler genel olarak saflık, homojenlik iddiasıyla sunulmakta ve hepsi de kurgusal olduğundan, gerçek tarih fîlî olarak bize ancak “melez kimlikler”i vermektedir” Türkiye’de melez kimlik ya da karma kimlik oluşumu ve inşâ süreçlerinin pek çok örneği vardır. Ancak özellikle seksenli yıllarda İslâmcı kesimde bunun daha belirgin olduğunu görüyoruz. İslâm Sosyalizmi, Türk-İslâm Sentezi vb. oluşumlar özellikle İslâmî kesimde kimlik arayışı veya ifade etme biçimine bir tür “sentezleme” alışkanlığını yerleştirmiştir. Kuşkusuz bu sentezleme eğiliminin İslâmî kesimde neden daha fazla görüldüğü, bunun değişik nedenlerinin olup olmadığı üzerinde ayrıca durulabilir. Nitekim günümüzde, AKP’nin siyasal kimlik arayışı da bu şekilde karma/melez bir kimlik görünümü sergilemektedir. Bu sentezlemelerin, tabî ki bir kısmı bir proje teşebbüsü ile ortaya çıkmaktadır. Teorik bir girişim olarak, toplumsal tabanı olmaksızın bazı entelektüellerin veya

bu yaygın kullanımdan ve Türk siyasal parti isimlerinin kısaltma geleneğine uygunluğundan hareketle tezimizde “AKP” kısaltmasını tercih ettik.

siyasetçilerin kararı veya kompozisyonuyla karar verilen bu bileşimlerin yanı sıra, gerçekten kendiliğinden şekillenen, savunulan tezlerden dolayı bulaşan ve çıkmayan kimlikler söz konusudur.

Bu çalışmada Batı’da ortaya çıkan muhafazakârlık terimi, siyasî ve felsefî arka planının yanı sıra Türkiye özelinde düşünsel gelişimi ve temsilcileri bağlamında irdelenmeye çalışılacaktır. Çalışmada ayrıca AKP tarafından oluşturulmak istenen “Muhafazakâr Demokratlık” kavramı ile Türkiye’nin önemli düşünsel akımlarından biri olan muhafazakârlık düşüncesi arasında bir süreklilik olup olmadığı incelenmeye çalışılacaktır. Dünyadaki muhafazakâr eğilimlerin ideolojik söylemleri ile AKP’nin üstlenmeye çalıştığı muhafazakâr proje arasındaki paralellikler veya ayrılıklar da bu çerçevenin bir kenarını oluşturacaktır. Tamamlayıcı bir soru da AKP’nin muhafazakârlığa yaptığı gönderme dolayısıyla Türk muhafazakâr düşünce geleneğinin değişimine, içeriğinin yeniden doldurulması ve kavramın tanımlamasına ne ölçüde katkıda bulunduğu olacaktır.

3 Kasım 2002 seçimlerinin siyasal değerlendirmesi yapılırken, bu seçimlerle birlikte Türkiye’de 1990’lı yıllara egemen olan siyasal ve toplumsal dinamiklerin gücünü yitirerek, yerini yeni toplumsal hareketlere ve güçlere bıraktığı öne sürülmektedir. Buna karşılık, bu seçimler ile tek başına iktidara gelmesine rağmen, AKP’nin nasıl bir siyasal kimliğe sahip olduğu veya olması gerektiği konusundaki belirsizlik, partinin kurulduğu günden beri söz konusudur. Bu bağlamda, “AKP’nin siyasal kimliğinin ne olduğu” sorusu toplumsal alanda çeşitli kesimlerce sıkça tartışılmaktadır. Partinin zaman zaman yaptığı açıklamalar, parti yetkililerinin veya parti metnlerinin partinin kimliğini ifade etmek üzere sergilediği çabalar bile bu belirsizliği giderememiştir. Bu noktada açıkça görülmektedir ki siyasal kimlikler el yordamıyla metin üzerinde oluşturulamayan bir içeriğe sahiptir. Kimlikler her ne kadar değişken süreçlerin bir ifadesi olsa da oluşumları ve kitlelerce benimsenmeleri çok daha derin toplumsal süreçlere ve dinamiklere bağlıdır.

Bu çerçevede, AKP’nin kendi siyasal kimliğini tanımlarken başvurduğu kimlik parametreleri ve bunların birbirleriyle olan uyumu, birçok açıdan muğlak ve belirsizliğini hâlâ korumaktadır. Gerçekten de muhafazakârlık ile demokrasi bir arada bulunabilir mi? Batı’daki muhafazakârlığın toplumsal ve siyasal koşulları ile Türkiye’deki olası bir muhafazakârlığın koşulları arasında bir yakınlık kurulabilir

mi? Bir yakınlık veya paralellik kurmak gerekiyor mu? İnsanlar bir dönemden bir başka döneme geçerken kimlik öğelerinden bir çırpıda sıyrılabilirler mi? Bir kimlik kompozisyonunu kurmak bu kadar kolay olabilir mi? Aktay'ın dediği gibi (2003:346) AKP muhafazakârlığının içinde bir İslâmcı bakiyenin kalmış olduğundan söz edebilir miyiz? Bütün bu sorular, siyaset biliminin gerektirdiği bir açıklığa kavuşturulması gereken cinstendir.

Çalışmanın birinci ve ikinci bölümünde oluşturulmaya çalışılan kuramsal çerçeve, AKP'nin üst düzey yöneticileri ile yapılan anket ve mülakat tekniklerinin kullanıldığı yüzyüze görüşmeleri içeren bir alan çalışması ile desteklenmeye çalışılmıştır. Anket ve görüşme teknikleri ile elde ettiğimiz bulgular, Türk Muhafazakârlığının Düşünsel Temellerini incelediğimiz ikinci bölüm ile Muhafazakâr Düşüncenin Türk Siyasal Hayatına Yansımalarını incelediğimiz üçüncü bölümde ilgili konularda değerlendirilmiştir. Kimi zaman tablo kimi zaman da metin içinde yapılan bu değerlendirmelerin yanı sıra AKP yönetici ve temsilcilerinin kimlik profilleri de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Anket çalışmasının sadece parti üst düzey kişileriyle yapılmış olmasının temel nedeni, başta çalışmanın sınırlılıkları olmak üzere her şeyden önce Muhafazakâr Demokrasi kimliğinin, parti üst düzey yöneticilerinin tasarladığı ve belirlediği bir proje olması ve bu partiye oy veren kitlenin, esasen böyle bir sorununun olmamasıdır. Anketi parti üst-düzyey kişileri üzerinde uygulamanın bir diğer sebebi de doğrusu henüz dört yaşına yeni girmiş olan partinin kimliğinin henüz tabana yayılacak ölçüde olgunlaşmamış, kurumsallaşmamış ve bu alanda tartışmaların devam ediyor olmasıdır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. “Muhafazakârlığın Teorik Arka Plânı” isimli ilk bölümde, muhafazakârlığın ortaya çıkmasını etkileyen Rönesans ve Aydınlanma düşüncesi ve bu düşünceye karşı yapılan tepkiler tartışılmıştır. Daha çok XVIII. yüzyılda Aydınlanma düşüncesine tepki olarak, gelenek, din, devlet, toplum ve aile gibi değerlerin korunması temel iddiası ile ortaya çıkan muhafazakârlık, zamanla ciddî bir şekilde karşı söylemini oluşturmuş ve bu çerçevede liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi akımlarla etkileşim içerisine girmiştir. Özellikle liberalizmle olan etkileşiminin boyutları ve nitelikleri bu tezin ilk bölümünde tartışılan konular arasındadır.

Muhafazakârlıkta çok önemsenen değer ve kurumların muhafazakâr düşünce içindeki yeri bu bölümün diğer bir başlığını oluşturmaktadır. Ayrıca muhafazakârlığın gelenek ve din gibi konularla, kimi zaman iç içeliği ve yakınlığı bu bölümdeki konu başlıklarındandır. Her ülkede kendine özgü şekillerde gelişen muhafazakârlık dinî, siyasî, bireysel, toplumsal ve ekonomik açılardan çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Bu tezde daha çok Türk Muhafazakârlığı ve AKP örneğinde “muhafazakâr kimlik” tartışılacağından dolayı, muhafazakârlığın en bilinen türleri olan Kıta Avrupası Muhafazakârlığı, İngiliz Muhafazakârlığı ve Amerikan Muhafazakârlığı sadece bazı genel karşılaştırmalara imkan vermek üzere özet olarak ele alınacak olan konular arasındadır.

“Türk Muhafazakârlığının Düşünsel Temelleri” başlığını taşıyan ikinci bölümde ilk olarak, Osmanlı’da siyasal akımlar ve muhafazakârlık konusu ele alınmıştır. Tanzimat’tan beri görülen Türkçülük, İslâmcılık, Batıcılık ve Osmanlıcılık gibi fikirler ve İttihat Terakkî Fırkası gibi siyasî akımlar içerisinde muhafazakârlığın konumu incelenmeye çalışılarak; Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Kemalizm-muhafazakârlık ilişkisinin teorik temellendirmesi yapılmaya çalışılmıştır.

Türk Muhafazakârlığı üzerine yapılacak bir çalışmanın sınıflamaya dair sorunları olacağı kabul edilmelidir. Zira yapılacak her sınıflama, çalışmayı bir ölçüde kolaylaştırır da, öte yandan o kişi veya gruba bir sınırlama getirme, diğer yönlerinin görülmesini engelleme gibi sonuçlar doğurmaktadır. Tanzimat’tan sonra görülen Türkçülük, İslâmcılık ve Osmanlıcılık gibi akımlarda da aynı sıkıntı söz konusudur. Bir düşünür, birçok yönden İslâmcı gözükürken bazı yönlerden Türkçü veya Osmanlıcı olabilmektedir. Bugüne kadar yapılan Türk Muhafazakârları sınıflamasında da aynı durum söz konusu olmuş; bu yüzden çalışmalarda belli bir ittifak oluşmamıştır. Örneğin bu alandaki çalışmaların en yetkinlerinden olan Tanıl Bora (1999:70), *Türk Sağının Üç Hâli* isimli eserinde Türk Muhafazakârlığını, Romantik Muhafazakârlar, İslâmcı Muhafazakârlar, Klasik Muhafazakârlar, Devrimci Muhafazakâr ve Liberal Muhafazakâr şeklinde beş kategoriye ayırarak konuyu incelemektedir. Yine bu alanlardaki çalışmalarıyla tanınan siyaset bilimci Ömer Çaha’ya (2001:123) göre, Türkiye’deki muhafazakârlık, Kültürel, Milliyetçi, Devletçi ve İslâmcı olmak üzere dört kategoride incelenebilir. Çaha, ayrıca, Liberal Muhafazakâr düşünürler olarak da, Ahmet Ağaoğlu, Ali Fuat Başgil, Aydın Yalçın

ve Taha Akyol'un isimlerini ön plâna çıkarmakta, bu alandaki yapılabilecek çalışmalara kaynaklık etmektedir. Çalışmada, bu alandaki literatürden hareketle farklılıklarını ve özgünlükleri dikkate alarak Türk muhafazakârlarını, kültürel, İslâmcı, milliyetçi ve liberal muhafazakâr şeklinde dört kategoride sınıflandırmak mümkündür.

Söz konusu akımlar ve kişilerin her birini incelemenin ayrı bir çalışmayı gerektirecek genişlikte olması nedeniyle, tezimizde sadece o akım ya da kişinin öne çıkan yönü incelenmeye çalışılmıştır. Örneğin bu yön, Baltacıoğlu'nda 'ananecilik' iken Peyami Safa'da 'Doğu-Batı sentezi', Yahya Kemal'de "estetik" iken Erol Güngör'de 'münevver' kavramı olarak belirlemektedir. Böylece, Türk Muhafazakârlığı ile ilgili görüşlerin şekillenmesinde önemli bir yer tutmuş düşünürlerin öne çıkan görüşlerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Dünyada tek tip muhafazakârlık örneği görmek mümkün değildir. Biz de bu bölümde, Türkiye'deki muhafazakârlık anlayışının öne çıkardığı ayırıcı özellikleri olarak, merkez-çevre ilişkisi ve irtica söylemi, Bergsonculuk, Japonya örneği ve anti-komünizmi ele aldık. Bu bölümde son olarak, yukarıdaki konu ile bağlantılı biçimde, Türk Muhafazakârlığı ile Batı Muhafazakârlığı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ele alınmıştır. Böylece ilk bölümde teorik olarak ortaya konulan ve ikinci bölümde Türk Muhafazakârlığı bağlamında yansımaları verilmeye çalışılan muhafazakârlığın, Batı Muhafazakârlığı ile karşılaştırılması yapılarak daha net anlaşılması hedeflenmiştir.

Tezimizin "Muhafazakâr Düşüncenin Türk Siyasî Hayatına Yansımaları" başlığını taşıyan üçüncü ve son bölümünde ise ilk olarak Cumhuriyet döneminde sağ ve sol ideolojilerin oluşumu, ilk mecliste muhafazakârların ikinci grup içerisindeki faaliyetleri, Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası (TpCF) ve Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) gibi örgütlenmeler içerisinde yer bulmaya çalışan muhafazakârlık ve ardından gelen Tek-Parti dönemi ele alınmıştır. Kendisine sağ gelenek içerisinde yer bulmaya çalışan muhafazakârlık düşüncesi, Türkiye örneğinde özellikle Demokrat Parti (DP), Adalet Partisi (AP) ve Anavatan Partisi (ANAP)² içerisinde açılım sağlamıştır. Bu bölümde ele alınan bir diğer konu ise Aydınlar Ocağı tarafından ortaya atılan Türk-İslâm Sentezi Projesi ve bunun sağ siyaset ve muhafazakârlıkla ilişkisidir.

² ANAP kısaltması 4 Haziran 2005 tarihinde yapılan tüzük değişikliği ile "ANAVATAN" olarak belirlenmiştir (*ANAP Parti Tüzüğü*, Madde: 1, 2005:1).

AKP'nin ortaya attığı “Muhafazakâr Demokrat” kimliğin sosyolojik ve siyasal zemininin analizi tezimizin ana konularından birisini teşkil etmektedir. Bu bağlamda parti geleneğinin daha iyi anlaşılması için önce Millî Görüş anlayışına sahip partilerin gelişim sürecini ve son olarak ise Fazilet Partisi'nde ortaya çıkan bölünme ve yaşanan değişim sürecini ele alma zorunluluğu doğmuştur. İslâmcılıktan muhafazakârlığa doğru süregelen bu değişim veya başkalaşım, AKP'nin kimliğini yeni bir dille ve yeni sentezlerle ifade etme arayışını zorunlu kılmıştır. İlk bölümde işlenmeye çalışılan ‘Muhafazakârlığın Teorik Arka Plânı’ ile ikinci bölümde incelenen ‘Türk Muhafazakârlığının Düşünsel Temelleri’ üzerinde tespit etmeye çalıştığımız partinin kimlik arayışı bu bölümde derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, Batı toplumlarının kendi sosyal-siyasal koşulları içinde ortaya çıkan ve gelişen muhafazakârlığın, Türk toplumsal ve siyasal yaşamında farklı yansımalarla vücut bulduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Batı Muhafazakârlığı ile Türk Muhafazakârlığının benzerlikleri/farklılıkları ve AKP'nin muhafazakâr kimlik iddiasının sorgulandığı bu çalışmada şu temel varsayımlardan hareket edilmiştir:

- a) Türkiye’de, Batı’daki anlamıyla köklü ve sistemli bir muhafazakârlık fikri oluşmamıştır. Muhafazakârlık daha çok bir başka ideoloji, akım vb. ile eklemlenerek, karma bir kimlik şeklinde kendini göstermiştir. Türk Muhafazakârlığı, özellikle Osmanlı’dan günümüze süregelen İslâmcı ve Milliyetçi akımlar içinde kendine özgü bir yer bulmuştur.
- b) Türk Muhafazakârlığını Batı Muhafazakârlığından ayırt edici özellik olarak, merkez-çevre ilişkisi, Bergsonculuk, Japonya hayranlığı ve anti-komünizmi sayabiliriz. Ayrıca, “millî ve manevî değerlere bağlılık” Türk Muhafazakârlığının temel ilke ve söylemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.
- c) AKP'nin Batı’daki muhafazakâr siyasî hareketlerle benzerliğini kurmak oldukça güçtür. Aynı şekilde, Cumhuriyet dönemi muhafazakâr düşünürleri ile AKP arasında doğrudan bir bağ ve ilişki bulunmamaktadır. Bununla birlikte, İslâmcı temaları ağır basan ve “İslâmcı Muhafazakâr” olarak da nitelenen Necip Fazıl ve Mehmet Akif’in dikkat çekici bir şekilde düşünsel

etkisi söz konusudur. Ayrıca, parti yöneticilerinin geçmişleri ve söylemleri göz önünde bulundurulduğunda partinin Muhafazakâr Demokratlıktan çok İslâmcı muhafazakâr kategoriyle daha fazla örtüştüğü söylenebilir.

- d) Partinin geliştirmeye çalıştığı Muhafazakâr Demokratlık terimi, pragmatik saiklerle ortaya çıkan ve bir anlamda partiye meşruiyet sağlamak isteyen bir kimlik arayışına işaret etmektedir. Bu kimlik arayışı henüz tamamlanmamış bir süreç olup aynı zamanda kimi belirsizlik ve muğlâklıkları da içinde barındırmaktadır.

Tezin konusu; muhafazakârlık düşüncesinin teorik çerçevesi, bu düşüncenin Türkiye özeline yansımaları ve Türk düşünce geleneği içerisindeki temsilcileri bağlamında irdelenirken aynı zamanda AKP'nin oluşturmak istediği Muhafazakâr Demokrat kimlik arayışlarıyla sınırlandırılmıştır. Partinin oluşturmak istediği Muhafazakâr Demokrat kimlik arayışları incelenirken, partinin üst düzey temsilci ve yöneticileriyle yapılan anket çalışmasına ilaveten, parti yayınları, parti programı, parti tüzüğü ve parti temsilcilerinin söylemi esas alınmıştır. Ayrıca diğer partilerin beyanname, parti tüzüğü ve programları da ele alınarak bunlar arasında bir muhafazakârlık karşılaştırması yapma imkânları bulunmaya çalışılmıştır. Parti uygulamaları için kimi örnekler verilmekle birlikte, henüz bu alanda parti pratiklerinin bir kanaat oluşturacak seviyede olmaması nedeniyle bu alan çalışmanın kısmen kapsamı dışında bırakılmıştır.

Tezde yöntem olarak, yerli ve yabancı kaynak taraması yapılarak mevcut metinler irdelenmiş bir kısım karşılaştırmalar yapılmış ve genel olarak konu betimlemeye dayanan bir yöntemle ele alınmıştır. Bunun yanı sıra örneklememizden ve analizlerimizden bir takım genellemelere varabilmek için tümevarım yöntemi kullanılmış olup kimi zaman da karşılaştırmalara dayanan bir kısım çözümlemeler yapılmıştır.

Bunun ötesinde, AKP'nin muhafazakârlık anlayışının ve “Muhafazakâr Demokrat” kimliğinin metodolojik olarak ortaya konulabilmesi için, AKP'li milletvekilleri, il başkanları ve il belediye başkanları ile anket çalışması yapılmıştır. Ankette, tezde işlenmiş olan konular ilgililere sorulmuş ve alınan cevaplar ayrıca irdelenmiştir. Anket formları partili milletvekilleri, il başkanları ve il belediye

başkanlarının tamamı olan 503 kişiye gönderilmiştir. Anket formunun 194'ünü milletvekili (yüzde 53), 60'ini il başkanı (yüzde 74) ve 48'ini il belediye başkanı (yüzde 81) olmak üzere toplam 302 kişi (yüzde 60) cevaplamıştır. Anketle ilgili tüm veriler ayrıca grafik şeklinde hazırlanarak tezin sonunda EK olarak sunulmuştur. Böylelikle anket formundan elde edilen verilerle partinin muhafazakârlık anlayışı, demokrasiyi kavrama biçimi ve Türkiye'ye dair algılamaları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ayrıca, AKP'li üst düzey yönetici ve milletvekilleri ile yüz yüze görüşmeler yapılmış, kimi zaman da bu kişilere anket soruları yapısal olmayan bir şekilde görüşmenin akışına uygun olarak, gerekli görüldüğü şekilde sorulmuştur. Böylece yanlış anlaşılmalardan kaynaklanabilecek olumsuz etkiler önlenebilmiştir.

Anket çalışmamız boyunca kimi örneklemin, sorular çok açık olmasına rağmen ironik bir yaklaşım sergilediği, cevaplama esnasında samimi ve gerçek cevaplar vermediği şüphesi uyandırdığından bu türlü cevap veren birkaç örneklem değerlendirmeye alınmamıştır. Zira anket yöntemiyle toplanan bilgilerin değeri, bilgi alınan kişilerin seçimindeki doğruluk, isabet ve objektifliğe bağlıdır.

Anket uyguladığımız örneklemden yüzde 60 gibi bir oranda cevap alınması, örnekleme oranının büyümesine paralel olarak sonuçların daha güvenilir hale geleceği prensibi çerçevesinde beklentimizi karşılamıştır.

Çalışmamız tamamen bir anket çalışması olmadığı, anketin sadece Muhafazakâr Demokrat kimliği anlamada yol izleri vereceği düşüncesinden hareketle, araştırmacıdan kimi zaman anket sorularının hazırlanmasında farklı yöntemler beklenebilirdi. Bu çalışmanın istatistik anlamda teknik bir çalışma olmadığından bu tür eksikliklerin hoş görü ile karşılanacağı umulmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIĞIN TEORİK ARKA PLÂNI

I. 1. MUHAFAZAKÂRLIĞIN DOĞASI: BİR TUTUM YA DA İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

Muhafazakârlığın genel kabul görmüş bir tanımı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, muhafazakârlığın ne olduğu konusunda iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilki muhafazakârlığı, Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkmış, temel doğrultusu yeni rejimin getirdiği ve genellikle “modernlik” olarak algılanan değer ve kurumlar manzumesine karşıtlık olan bir “ideoloji” olarak görür. Bu tanımlamada muhafazakârlık, Batıda eski rejimi ve bu rejimle özdeşleşen, krallık, kilise ve aristokrasiyi, diğer bir deyişle feodal dönemin hiyerarşik yapılanmasını savunan, bireyciliğe karşı olduğu gibi, rasyonel aklı küçümseyen, sanayi toplumunun bazı özelliklerine karşı çıkan hareketlere verilen genel isim olarak kullanıla gelmiştir. İkinci bir yaklaşım muhafazakârlığı, katı doktriner içeriğe sahip bir ideoloji olmaktan çok, esas eğilimi var olan kurum ve ilişkiler ağını korumak olan bir dünyayı algılama, davranış biçimi ve eğilimi olarak düşünür.

a. Tutum Olarak Muhafazakârlık

Muhafazakârlığı belki de en iyi anlatan kavramlar, onun bir “üslup” ya da “duruş” olduğu şeklindeki yaklaşımlardır. Muhafazakârlık böyle bir duruş veya üslup olarak hiç şüphesiz her yerde yalın hâlde bulunmamaktadır. O, çoğu kez başka duruşlarla kesişmekte, başka statükoları beslemektedir. Daha doğrusu muhafazakârlığın koruyacak şeylere ihtiyacı olduğu kadar, koruyacak şeyleri olanların da muhafazakârlığa ihtiyaçları olmaktadır. Belki de bu nedenle muhafazakârlık, bu kadar görünür olmasına rağmen görünmemekte veya bilinmemektedir.

Doğu Ergil (1989:19), muhafazakârlığın “her siyasal rejimde görülebilir” nitelikte olan “genel bir tutum ve tavır alış” olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan muhafazakârlık mevcut durumu (*status quo*) korumayı amaçlayan her türlü düşünce ve eylemi niteleyebilecektir. Buna göre de, “değişmenin değil, varılmış olan noktanın ‘mümkün olanın’ en iyisi olduğunu savunan, daha öteye geçmenin sakıncalı

olduğunu vurgulayan ve bunu düşünsel ya da eylemsel olarak engelleyen her siyasal görüş/iktidar, muhafazakâr olmaktadır” (Köker, 1989:43).

İngiliz sosyo-politik yapısını inceleyen Viereck de muhafazakârlığı, “bir düşünce tarzı” olarak görmekte ve muhafazakâr mizacın herhangi bir ideoloji veya partiyle ilişkilendirilemeyeceğini belirtmektedir. Huntington da (1975:29) benzer biçimde muhafazakârlığın gelenek, tarih ve tecrübe gibi temel özelliklerinden dolayı “durumsal” olduğunu ifade eder. Ona göre muhafazakârlık, bir grubun veya toplumun amaç ve çıkarlarından öte, birey ve grupların toplumdaki ilişkilerine bağlıdır.

Tutum olarak muhafazakârlık “değişim ve devrim” karşıtlığı ile özdeşleşmiş görünmektedir. Muhafazakâr bir bakış açısıyla devrimler, çoğu zaman karmaşa ve boşluk getirmektedirler. Oysa muhafazakâr tutum için önemli olan toplumsal uyum, süreklilik ve düzendir. Bununla birlikte modernizmin getirdiği yeniliklere karşı olması bakımından da muhafazakârlığın tutumu dikkat çekicidir. Buna göre eğer yenilik, düzenin korunması ve pekişmesi yönünde ise kabul edilecek; değilse bu tür yeniliklerin karşısında olunacaktır.

Muhafazakârlığın ‘aşırılık’lara karşı olmak anlamında sergilediği bu ‘tedirginlik’, muhafazakârlığın ruhunu, deyim yerindeyse varlık nedenini teşkil eder. Muhafazakârlığın en belirgin özelliklerinden biri, “bünyevî tedirginlik”ten kaynaklanan bir ‘itidal’ ve ‘ölçülülük’ arzusudur diyebiliriz. Zaten muhafazakârlığın “kronik düzen kaygısı ve düzen arayışı” da, bu ‘ölçülülük’ tutumuyla doğrudan ilişkili bir şey olarak görülebilir (Argın, 2003:468-469).

Bu bağlamda Oakeshott gibi muhafazakârlar, siyasette rasyonel ideoloji ve plânları reddetmektedirler. Oakeshott (1975:23) için muhafazakârlık, inanılması gereken bir inanç sistemi veya doktrin değil; insanî bir eğilim ya da başka bir ifadeyle mizacın kendisidir. Aydın da (2004:11) benzer bir şekilde muhafazakârlığın bir ideoloji olmadığını, aksine bir “bağlam”, “ortam” ve “iklim” olduğunu ileri sürmektedir.

Muhafazakârlığı insan psikolojisi ile irtibatlandırıp değerlendirenlere göre, muhafazakâr “inancı”, “akıl dini” ile değiştirmek istemez, fakat aynı zamanda mistisizmi veya akılsızlığı siyasetin kaynağı da yapmak istemez. İşte burada bir

“tavır” olarak muhafazakârlık ve “tutarlı inançların bütünü” olarak muhafazakârlık arasında ayırım yapmak önemlidir. Tavır olarak muhafazakârlık, geçmişe ait değer ve prensiplerden bağımsız olarak geçmişe olumlu yönde eğilim gösterir.

b. İdeoloji Olarak Muhafazakârlık

Muhafazakârlığın, farklı siyasî-ideolojilerin hemen hepsinin zaman zaman gösterdikleri bir özellik olmasının yanı sıra bağımsız bir siyasî ideoloji olarak da incelenmesi mümkündür.

Muhafazakârlığı ideoloji bağlamında ele alan Mannheim, muhafazakârlığın belli bir tarih ve sosyal duruma bağlı olması nedeniyle onu ideolojiyle ilişkilendirir. Mannheim’e göre liberalizm burjuva ideolojisine, sosyalizm proleter ideolojiye, muhafazakârlık ise aristokrat ideolojiye bağlıdır (Akkaş, 2000:18). Öyle ki, ilk dönem muhafazakârların büyük bölümü aristokratlar, zenginler, unvan sahipleri ve sanayicilerden oluşmaktaydı (Berkes, 1946:43).

Nisbet de (1991:vii), muhafazakârlığı bir ideoloji olarak tanımlama eğilimindedir. Zira ideoloji, sosyal, ekonomik, ahlâkî ve kültürel ideallerin siyaset ve siyasî güç olarak en iyi şekilde referans edilmesi durumunda bir anlam kazanır. Aynı şekilde Özipek de (2003:30) muhafazakârlığın, Fransız Devrimi’ne duyulan tepkiyle, bu devrimin felsefî ve fikrî temellerini hazırlamakla suçlanan Aydınlanma filozoflarının fikir ürünlerine yöneltilen eleştirilerin vücuda getirdiği bir düşünce geleneği ve bir ideoloji olarak ortaya çıktığını söylemektedir.

Kuşkusuz muhafazakârlık gibi, kendisini büyük ölçüde siyaset-dışı hatta siyaset-üstü bir konuma yerleştiren ve dolayısıyla da, kendisini daha çok kültürel, tinsel ve ahlâkî kodlarla şifreleyen ya da tanımlayan hareketler, düşünce üslûpları, konumlar ya da ruh hâlleri söz konusu olduğunda “muhafazakârlık eğer kendisini ideolojik olandan uzaklaştırıyorsa, bir ideoloji olarak vardır; depolitizasyonu varoluş ritminin nirengi noktası olarak koyuyorsa, politiktir” ve “muhafazakârlığın politik eyleme ve politik eylemin bilgisine duyarsızlığı, onun bir anti-politika olarak değil, bir anti-politik-politika olarak kurumsallaşmasını” sağlamaktadır (Çiğdem, 1997:32).

Muhafazakârlığın en çok bilinen anlamlarından ilki genel olarak eskiyi korumak ve değişime karşı olmak iken; ikinci anlamı siyasî hayatta, sağ-kanat ideolojileri işaret eden ve geleneksel değerleri koruyucu, devrimci düşüncelere,

reformlara ve modernizasyonları savunanlara karşı olanı ifade etmektedir (Suvanto, 1997:2). Bu anlamda muhafazakârlıkta ilk göze çarpan şey, onun neredeyse zorunlu olarak ‘sağ kanat’ta yer alan bir ideoloji olduğu gerçeğidir. Gerçekten de, eğer muhafazakârlığı, “her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenebilen bir ‘tavır’ ya da ‘ruh hâli’ olarak” görmeyip “bir politik doktrin, bir ideoloji ya da her ikisine nüfuz etmiş bir biçim ve Manheim’in kastettiği anlamda bir ‘düşünce üslubu’ olarak” (Çiğdem, 1997:32) ele alıyorsa, bu ‘doktrin’, ‘ideoloji’ ya da ‘düşünce üslubu’nda sürekli bir biçimde ‘sağ’ siyasete işareti gözlemlenecektir. Örneğin, liberalizm kimi zaman sağ, kimi zaman da sol siyasette yer bulabilirken, muhafazakârlık hiçbir zaman böyle bir ‘kararsızlık’ sergilemez; o ne olursa olsun daima ‘sağ’ siyasette yer alır.

Muhafazakârlığın bir ideoloji olarak görülebileceği hatta sağ kanatta bir ideoloji olduğu yorumlarına rağmen muhafazakârlık ideolojilere soğuk bakmaktadır. Muhafazakârlığın bu dilemmasına göre ideolojiler gerçeği daima bir tarafından görür. Oysa gerçek hiçbir ideolojinin tekelinde olamayacak kadar çok boyutludur. Ayrıca, her doktrin değişmez ilkelere sahip olmak durumundadır. Bununla birlikte muhafazakârlık, pragmatizmi vasıtasıyla bu tür değişmez ilkelere kendini kapatmıştır. Muhafazakârlık değişime şüphe ile yaklaşmakta kendiliğinden, fonksiyonalist bir anlayışla ihtiyaç oranında değişimi mümkün görmektedir. Oysa ideolojiler değişimi zorlamakta, düzeni ve ahengi bozmaktadırlar.

İdeolojiler yoluyla insanlık, önceden belirlenen davranış modeli içinde hareket etmeye zorlandığından, muhafazakârlığın “durumsallık” niteliği onu belli bir ideolojiyle tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca muhafazakâr düşüncenin, bireylerin davranışlarına yönelik belirleyiciliği yoktur. Onun temel stratejik yönü durumsal oluşudur. Bir düşünce toplum tarafından kabul görüyorsa ve toplumsal istikrarı bozmuyorsa, toplumsal duruma ve o durumun gelişmesine uygundur (Akkaş, 2000:20) kanaati hâkimdir.

Muhafazakârlık kendisini kimi zaman, ideoloji-ötesi (hatta anti-ideolojik de olabilen) negatif bir entelektüel hareket olarak takdim etse de, tarihsel olarak durduğu yer ideolojiler çağıdır. Dolayısıyla muhafazakârlık, ister istemez çok sayıda ideolojiyle örtüşerek karşımıza çıkar. Ama muhafazakârlığın ideolojiler karşısındaki endişesi, siyaset felsefesi açısından dikkate alınması gereken özelliğidir.

Muhafazakârlığın sistematik doktrin veya ideolojilere karşı kuşkucu olması, onun kendisini tutarlı ve sistematik bir ideoloji olarak kurmasını engelleyici bir etki yapmaktadır (Erdoğan, 2004:5).

Muhafazakârlığın bir ideoloji olarak görülemeyeceğini iddia edenlerin temel tezine göre, muhafazakârlık bir ütopya/ideal bir gelecek tasarımı ve belirgin bir ideolojik omurgadan yoksundur. Ancak, bir düşünce üslubu olarak kolaylıkla diğer ideolojilerle eklenilebilir ve onların özellikle uygulamalarında beliren değişim taleplerine direnç gösterebilir. Böylece muhafazakârlık, olsa olsa bir karşı-ideoloji olarak kavramsallaştırılabilir. Ancak bu “karşıtlık” mutlak bir yadsıyıcılık olarak değerlendirilemez. Vincent’e (1992:82) göre muhafazakârlık terimi tam anlamıyla bir ideoloji değildir. Buradaki paradoks hiçbir teoriyi kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır.

Amerikalı ünlü muhafazakâr düşünür Kirk, rasyonalist tarihçilerin muhafazakârlığı birçok açıdan yanlış kullandıklarını iddia etmektedir. Kirk’e göre muhafazakârlık, doğası bakımından ne mistik bir yaklaşım ne de ideolojiktir. İdeolojik olmayan muhafazakârlık, mevcut düzene moral değerleri yüklemeye çalışır. Ayrıca, muhafazakârlığın teorik temelden yoksun olduğu düşüncesi de yanlıştır. Çünkü entelektüel temellerinde Burke’ün oluşturduğu büyük bir gelenek vardır.

Muhafazakârlığın bu şekilde paradigmatik belirsizliği yani nerede neyin kabul edileceği ya da reddedileceğinin açık olmaması onun eleştirilen yönleridir. Bu nedenle Hayek (1960:397) muhafazakârlığı “esnek bir ideoloji” olarak görmektedir. Bu tutumun doğal neticesi olarak kimi zaman farklı ideolojik ve siyasal hareketlerle muhafazakârlık, aynı kutupta yer almakta ya da dışarıdan bu şekilde bir birliktelik gözlemlenmektedir. Muhafazakâr tutumun böylesi dilemması onu pragmatik bir konuma götürmektedir. Çünkü bu şekilde muhafazakâr bir tutumu herhangi bir ideoloji veya siyasal proje ile sınırlandırmak mümkün görünmemektedir. Bu yaklaşımda, korunacak olanlar her topluma göre değişen unsurlar olduğu için, bu anlamda evrensel ve bütün toplumları kapsayacak genel geçer bir muhafazakâr tutumdan da söz edilememektedir.

Kanaatimizce muhafazakârlık, olaylar ve düşünceler karşısında “tepkisel bir duruşu” ifade ettiği şekliyle bir “tutum”; Aydınlanma Hareketlerine ve Fransız Devrimi’ne karşı girdiği düşünsel mücadele ile başlayan ve zaman içerisinde kendi iç dönüşümünü de sağlayarak toplumsal-siyasal bir projeye dönüştüğü hâliyle bir “ideoloji” olarak ele alınabilir. Şüphesiz bu bağlamda sağın, solun, Marksizm’in, milliyetçiliğin, liberalizmin ve İslâmcılığın muhafazakârlıkla bir alışverişi olmuştur ve olmaktadır. Bu alışveriş muhafazakârlığın daha çok “tutum” boyutu ile ilgilidir. Yani, bir tutum olarak muhafazakârlık, modern öncesi dönemler de dâhil her yerde ve her zamanda ve her yüzle karşımıza çıkabilmektedir. Ancak ikinci anlamıyla, yani sosyal ve siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlık, daha çok sağ siyasette kendini göstermekte ve dinle yakın ilişkili olmayı tercih etmektedir. Bu durum, Türk siyasal hayatında daha belirgindir.

1.2. AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Aydınlanma, XVIII. yüzyıl Avrupa’sında belirginleşen, toplumsal ve siyasal yaşamın her alanında yerleşik kalıpları yıkarak önce Avrupa’da, sonra da tüm dünyada tarihin yönünü değiştirecek olan insan ve evren tasarımlarını üreten bir zihinsel dönüşümü ifade etmektedir.³ Bu dönüşüm, sonuçlarını bilim ve teknolojiye, ticaret ve endüstride, din ve felsefede olduğu kadar; sanat, şiir, tiyatro, müzik, resim, heykel, mimarî ve beşerî hayatın diğer tüm alanlarında kendini bir bütün olarak gösteren bir süreçtir.⁴

Aydınlanmanın öne çıkardığı en önemli düşüncelerin başında akla biçtikleri merkezî önem ve o güne kadar gelen anlayışın tersine farklı bir evren tasarımı gelmektedir. Rasyonalist epistemolojinin hâkim olduğu bu dönemde evren, en azından maddî boyutuyla anlaşılabilir bir nesne idi, aşkın bir boyut ya yoktu veya varsa bile anlaşılamazdı. Bu anlamıyla açıklanamayan durumlarda deizme ya da septisizme kayan bir düşünce hâkim olmuştu. Bu durumu Niemeyer (1995:44), “artık

³ Gerçekte, Aydınlanma ortamını hazırlayan sürecin uzun bir geçmişi bulunmaktadır. XVII. yüzyılda Galilei, Newton ve Bacon’un açtıkları yoldan giden bilim adamları ve filozofların düşünceleri bu süreci hazırlamıştır.

⁴ Sosyalizm, liberalizm vb. siyasî ideolojilerin birçoğu gibi muhafazakârlık da, kaynağını büyük oranda Aydınlanma dönemindeki büyük çalkantı ve ardından gelen istikrarsız duruma süreçlerinde bulur. Parry’e (1964:107) göre liberalizm ve muhafazakârlık, temelde Batı medeniyetinin kendi içindeki krizin ve bu krize verilen birbirinden radikal biçimde farklı iki cevabın ürünü olarak görülebilir.

akıl, insan ruhu ile ilâhî ilham arasındaki bir beraberlik olarak kabul edilmiyordu”, şeklinde ifade etmektedir. Bu konumda din, bu işlemde geçirilmiş, yani kendisine inanılmayı haklılaştıracak ölçüde sınırlarına çekilmiş hâliyle Aydınlanmanın dünyasına dâhil ediliyordu (Çiğdem, 1997:50). Bu dönem, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi ve Tanrı’nın insana bağımlı olarak düşünülmesi, “yeni-teoloji”nin yükselişini de ifade etmekteydi.

Dolayısıyla, muhafazakârlığın doğuşuna yol açan faktörler olarak, başta Aydınlanma düşüncesinin merkezindeki kurgulayıcı rasyonalist düşünce biçimi olmak üzere, Fransız Devrimi’nde somutlaşan devrimci siyasetin pratiğine, devrimci ütopyik sosyalist hareketlere ve Sanayi Devrimi sonrasında şekillenen yeni toplumsal yapıya duyulan tepkilerin ön plâna çıktığını söyleyebiliriz.

Aydınlanma Çağı’ndaki altüst oluşlar ve buna karşı tepkiler, aynı yüzyılın içinde belirginleşmeye başladı. Morin’in ifadeleriyle Fransız Devrimi; “Aydınlanmacı filozofların akıyla Rousseau’cu kardeşlik ve eşitliği bir araya getirmiş görünüyordu. Devrim başlangıçta özgürlüğü getirdi ama ardından terör geldi. Devrim barışı getirdi ama ardından savaş patladı. Devrim Cumhuriyeti getirdi ama ardından İmparatorluk sökün etti. Bu dönemi yaşayanlar düşüncelerin ve niyetlerin tam tersine döndüğüne tanık oldular” (Morin, 1988:104).

Toplumda, Devrimden beklentilerin farklı olması ve yaşanan olumsuz gelişmeler sonucu oluşan hayal kırıklığı ve yıkım, bakışları bütün bu acıları üreten kaynağa çevirdi. İyi niyetli bir girişimin nasıl kötü sonuçlar doğurabildiğinin, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin nasıl olup da Devrim-öncesi Dönem (*Ancient Régime*) ile kıyaslanmayacak bir şiddete kaynaklık ettiğinin gözlemlenmeye başlanmasıyla muhafazakâr tepkinin de ortaya çıktığı görülmüştür (Vural, 2003:58). Bu tepkiler sırf muhafazakâr düşünürlerden gelmemiş, Aydınlanma ve onun rasyonalizmi, farklı felsefî ve siyasî tercihleri olan kesimler tarafından da, kimi zaman muhafazakâr delillerle de örtüşecek bir yönde eleştirilmiştir.

Aydınlanma değerlerinin tartışmasız egemenliğini ilan ettiği son iki yüzyılın yaşattığı hayal kırıklığı, muhafazakârlığın siyasî rakipleri için de geçerliydi: “Daha önce romantik ve Hıristiyan bedbinliğe muhalif olanlar, yani Aydınlanmanın apaçık takipçileri olan liberaller ve sosyalistler bile, umutsuzluk doktrinlerine hakikî bir

entelektüel alternatif sunmaktan vazgeçmişlerdi” (Shklar, 1969:24). Liberalizm kendisini yeniden temellendirmek için, artık Thomas Paine’in devrimci ideallerini veya T. H. Green’in rasyonalist umutlarını değil, insan aklına sınır çizmeyi öneren Friedrich Hayek’in kartezyen rasyonalizm eleştirisini esas alıyordu (Yayla, 2000:67).

Aydınlanmaya ve onun akıl anlayışına yöneltile eleştiriler, muhafazakârlığın felsefî temelini oluşturan en önemli kaynaklardandır. Bu eleştiriler, Aydınlanmayı doğrudan hedef alan siyasal bir nitelik taşıyabildiği gibi, Akıl Çağı’nda gözden düşen değerleri canlı tutarak potansiyel bir muhalefeti de ifade etmiştir. Muhafazakârlar genellikle akılcı sistematik düşüncelere kuşkuyla yaklaşırlar. Çünkü, onlar “soyut” aklın kapasitesi konusunda kötümserdirler. Bunu, insanın kusurlu, mükemmel olmayan yapısının doğal bir sonucu olarak görürler. Kaldı ki, dünyayı soyut aklın rehberlik ettiği büyük projeler doğrultusunda dönüştürme girişimi, Fransız ve Rus Devrimlerinin de gösterdiği gibi genellikle baskı ve terörle sonuçlanmıştır (Erdoğan, 2004:7).

Aydınlanma aklının “kibirliliği”ne yönelik temel eleştiriler, felsefî olarak onun aşkın ve metafizik olanı dışlamasından, pratikte ise geleneksel dinî kurumları, özellikle de Katolik Kilisesini zayıflatmada veya yıkmada oynadığı rolden kaynaklanmaktadır. Aydınlanma değerlerinin, dinin vazettiği felsefeden tamamen ayrı bir zeminden hareket ediyor olmasından dolayı, bu süreçte dinin uğradığı tahribattan ve bunun olumsuz sonuçlarından kaynaklanan dinî bir vurgunun varlığı görülmektedir.

Aydınlanmaya en ciddî eleştiriler muhafazakârlıkla birlikte, çoğu konuda fikir birliği içinde oldukları, aynı hassasiyetleri taşıdıkları dinî kanattan gelmiştir. Çünkü dinî kanat da Aydınlanmanın getirmiş olduğu düşünce ve yeniliklere karşı çıkmıştır. Belli bir halk kitlesini derinden etkileyen, teorisi ile birlikte pratiği de beraberinde taşıyan din, geçmişte yapmış olduğu yanlışlıkları eleştirerek karşısına çıkan Aydınlanmanın en büyük muhalifi olmuştur.

Dinî muhafazakârlık da kutsal olan adına Aydınlanmayı topyekûn reddettiğinden dolayı, onun aklını da sofistike bir eleştiriye gerek görmeden kategorik olarak reddetmekte tereddüt etmemiştir. Yöneltile bu eleştirilerde, Maistre, Baurrel ve René de Chateaubriand gibi dinî yönü ağır basan düşünürler,

“karşı-devrimci” tezlerini daha çok kendi Hıristiyanlık anlayışlarına dayandırmışlardır. Aslında bu durum muhafazakârlığın tabiatına uygun bir tutumdur.

Aydınlanmaya yöneltilen eleştirilerin önemli bir bölümü de, aynı zamanda muhafazakârlığın kendisinden türediği bir kaynak olarak da gösterilen romantik tepkide belirginleşmektedir. XVIII. yüzyılda, daha Fransız Devrimi gerçekleşmeden başlamış olan ve Aydınlanmanın değerlerine, özellikle rasyonel aklının “soğuk analizlerine” karşı yaşamın deneyimini, yüceltilen akıl yürütmeye karşı vahiy ve sezgiyi, toplumsal olana karşı bireysel olan değerleri ön plâna çıkaran düşünsel, edebî ve sanatsal bir akım olarak romantizm, varolan dünyanın eleştirisi için zengin bir kaynağı işaret ediyordu.

Bu akım, Aydınlanmanın damgasını vurduğu değişimin baş döndürücü hızından, yaşama anlamını verdiğine inandıkları değerlerin eriyip gitmesinden rahatsız olan -daha çok Kıta Avrupası’ndan- düşünür ve edebiyatçıların duygusal karşı çıkışlarında ifadesini bulmuştur. Vincent’in (1992:63) “Romantik Muhafazakârlık” olarak nitelediği bu grupta Justus Möser, Adam Müller, Friedrich Novalis gibi Alman muhafazakâr kuramcıları kadar; S. T. Coleridge, Sir Walter Scott, T. S. Eliot, William Cobbett gibi İngiliz düşünürleri de vardır. Yaşadıkları dönemin “çığırından çıkmış” olduğuna inanan romantik muhafazakârlar, çağdaş endüstriyel medeniyetin, bugün tahayyül edemediğimiz felaket tohumları taşıdığını hisseden, yabancılaşmadan ve mekanik endüstriyel kültürün insanlıktan çıkarıcı özelliklerinden hoşlanmayan, idealize edilmiş bir pastoral, kırsal, sıklıkla da yarı-feodal bir geçmişe karşı güçlü bir nostaljiyi temsil eden, liberal ekonomiyi insan doğası konusunda temel bir yanlış olarak görmüşlerdir (Schuettinger, 1969:25).

Bu düşünürlere göre radikal Aydınlanma derinlikten yoksun olup, ruhun uyuyan güçlerini harekete geçirmeye yetmeyen kısır eleştirilerle ve sığ ahlâk öğütleriyle yetiniyordu. Akıl çağının felsefî yıkım ve temizliklerinden sonra, 1770’lerde okültizm, simya ve büyüye ilginin yeniden canlanmasıyla kendini gösteren ön-romantik bir hareketlenme yaşandı. Bu dönemin düşünürlerinden Coleridge, nesnel aklın Aydınlanma filozoflarıyla birlikte kazandığı yeni içeriğe ciddî eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre sorun, filozofların akli gereğinden fazla yüceltmeleri değildi; akıl zaten bu yüceltimi hak ediyordu. Onların hatası, Platon’dan beri gelen ve epistemolojik olarak aklın asıl yüceliğini ifade eden sezgi, vahiy veya

idealardan koparılmasıydı (Kirk, 1995:135). Aydınlanmaya birçok alandan eleştiriler gelmekle birlikte, genelde en güçlü tepkiyi muhafazakârlar göstermiştir.

I.3. MUHAFAZAKÂRLIĞIN FARKLI BİÇİMLENİŞ VE GÖRÜNÜMÜ

Her ülkede kendine özgü şekillerde gelişen muhafazakârlık daha çok o ülkenin sosyal, siyasal, ekonomik ve tarihsel özellikleri tarafından şekillenmiştir. Muhafazakârlık dinî, siyasî, bireysel, toplumsal ve ekonomik açılardan çeşitli şekillerde tasnif edilebileceği gibi, ülkelere göre de kategorize edilebilir (Wilson, 1980:7). Bu konuda birçok farklı tasnif göze çarpmaktadır. Örneğin, Çaha Avrupa ve Amerika Muhafazakârlığı ayırımını tercih ederken; Akyol Anglo-Sakson ve Latin Muhafazakârlığı ayırımını tercih etmektedir (Çaha, 2004b:102). Her toplumun kendine özgü düşüncesine rağmen biz de bu çalışmamızda Kıta Avrupası Muhafazakârlığı, İngiliz Muhafazakârlığı ve Amerikan Muhafazakârlığı şeklinde üçlü bir tasnife gideceğiz

Muhafazakârlık, Avrupa’da Fransız Devrimi ile belirgin hâle gelen düşünce ve hareketlere reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa Muhafazakârlığı bir ilk olarak diğer muhafazakârlar deneyimlere örnek teşkil etmiştir. Avrupa Muhafazakârlığının belirgin örnekleri ise, Alman, Fransız ve İngiliz muhafazakârlarıdır.

I.3.1. KITA AVRUPASI MUHAFAZAKÂRLIĞI

Klasik Muhafazakârlık, Kıta Avrupası’nda gelişmiş olmakla birlikte bütün kıtanın özelliklerini tam olarak taşımaz; çünkü kıtada biri *Frankofon*, biri de *Germenofon* olmak üzere iki tür muhafazakârlık gelişmiştir (Çaha, 2001:102). Fransız (*Frankofon*) Muhafazakârlığın öncü isimleri olarak, muhafazakârlıkta ‘otorite’ düşüncesinin fikir babası olan Joseph de Maistre, Maurras ve Louis de Bonald gibi isimleri sayabiliriz. Bu tür muhafazakârlık, daha radikal, katı, uzlaşmaz ve reaksiyoner özellikler taşımasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Fransız Muhafazakârlığının bu tür özellikler taşımasında Fransız Devrimi’nin etkisi büyük olmuştur.

Özellikle Fransız Devrimi’nin gelenekleri, monarşik rejimi, Kiliseyi hasım almasına tepki gösteren Fransız Muhafazakârlığı, gelenekleri, monarşiyi, Kilise

eksenli cemaat yapılanmasını savunan; devrim ve ilerleme düşüncesini şiddetle reddeden bir yaklaşım geliştirmiştir.

Fransız muhafazakâr düşüncesi Kıta Avrupasına hâkim olan Aydınlanma düşüncesine tepki göstermekle birlikte, onun kullandığı üsluba yakın bir üslup kullanarak, uzlaşmaz, kolektivist, bütüncül bir tutum geliştirmiştir (Çaha, 2001:102). Aynı şekilde, Tocqueville ve Montesquieu gibi Fransız düşünürlerde de, Edmund Burke’e benzer bir biçimde liberal bir muhafazakârlık anlayışın izlerini görmek mümkündür.

Oysa Kıta Avrupasındaki Alman (*Germenofon*) Muhafazakârlığına baktığımızda, muhafazakârlığın temel ilkelerine bağlı kalmakla birlikte, felsefi temellerinin daha güçlü olduğunu görmekteyiz. Örneğin Alman Muhafazakârlığının kurucusu olarak da kabul edilen Hegel, sadece “millet” ve “devlet” kavramına verdiği önemden dolayı muhafazakâr gelenek içinde yer almakla kalmaz, aynı zamanda hakikati rasyonelliğin mükemmel formu olarak kabul ederek, muhafazakârlığını derin bir felsefi temele de dayandırır.⁵ Hegel, Aydınlanmacı düşünürler gibi tarihsel ilerleme fikrini savunmasına rağmen, bu düşüncesini kurgulayıcı akıl ve devrimle değil, milletin ve tarihin ruhundaki (*nationgeist* ve *staatgeist*) diyalektik gelişmenin içsel dinamiğine bağlamaktadır (Çaha, 2001:103). Yine Alman muhafazakârları içinde Rustus Möser ve Friedrich Carl von Savigny gibi isimler daha çok hukuk, kültür ve toplum incelemeleriyle muhafazakârlığın gelişmesinde büyük rol oynamışlardır.

Muhafazakâr siyasal düşüncede daha çok Alman muhafazakârlarında dikkat çeken öge olan romantizm, modern gelişmelerin karşısında olan bir harekettir. Bunda amaç ise, eski Alman efsanesinin ideallerini, masallarını ve şarkılarını dramatize ederek, yeni toplum yaşamında canlandırmaktır. Bir başka ifadeyle romantik muhafazakârlık, unutilan ve yaşanmayan kurum ve değerleri, mevcut durumda canlı tutmaya çalışmaktadır (Akkaş, 2000:148).

⁵ Hegel gençliğinde, Fransız Devrimine büyük hayranlık duyduğu liberal-radikal bir dönem yaşamıştır. Bununla birlikte, düşüncelerinin büyük bölümüne gelenekçilik egemendir. *Hukuk Felsefesinin Temelleri* (1821) isimli eserinde, özünde Burke ve Bonald’dan pek farklı olmayan bir toplum görüşünü kapsamlı bir şekilde desteklemektedir. Ayrıca Hegel’in diyalektik yöntemi, insanın tarihsel ve toplumsal doğası üzerinde ısrarla durması ve kurumlara duyduğu ilgi muhafazakârlıkla birebir örtüşmektedir. Bkz. (Bottomore ve Nisbet, 1990:102).

Muhafazakârlık ideolojisine yeni kavramlar üretme de Alman Muhafazakârlığının büyük katkıları olmuştur. Bunlardan kültürel karamsarlık (*Kulturpessimismus*), XIX. yüzyıl ortalarından itibaren Alman Muhafazakârlığının yöneldiği radikal tutumu tanımlayan bir terimdir. Kültürel-karamsarlar, modern burjuva kültürünün hâkimiyetini kabul ettirerek çöküşü kurumlaştırdığını düşünürler. Dolayısıyla gidişata ve geleceğe ilişkin karamsardılar, kültürün çöküşte olduğunu düşünürler. Gidişi tersine çevirecek bir değişim de ummaksızın, kahramanca bir şekilde ‘çağa’ karşı durmayı, akıntıya karşı yüzmeyi savunurlar (İrem, 2002a:268). Bu tür düşünce ve Kendine Özgü Yol (*sonderweg*) gibi teorilerle Alman toplumu kendini yeniden kurmayı denemiştir. Bu çabalarıyla muhafazakâr literatüre büyük katkıları olmuştur.

Bunun en somut izleri olan Devrimci Muhafazakârlar, milliyetçiliği öne çıkarıp, ulusun değerlerini referans alarak, Hitler’in düşünce biçimleniminin meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuşlardır. Kendine Özgü Yol (*Sonderweg*) *Teorisi* geliştirilerek Alman tarihinin en iyi, Alman ulusal karakterinin evrensel doğru ve Alman ırkının da dünyada en güçlü olduğu ideolojisi yaratılmıştır. Milliyetçi ideoloji bu çerçevede birey ve toplumu bütün olarak belirlemiş, tepkici muhafazakâr değerler ise, bu belirlemede meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır (Akkaş, 2000:149).

Almanya’nın Kıta Avrupa’sının tarihsel ve toplumsal gelişme çizgisinden farklılığını ve Doğu ile Batı Avrupa arasındaki anahtar konumunu vurgulayanlar, bu kavramla, Alman toplumunun bu iki zeminden kaynaklanan nedenler dolayısıyla “özgül bir değişim çizgisi” izlemesi gerektiğini belirtmişlerdir (Çiğdem, 1992:7).

Bugünkü muhafazakârlar, Almanya’nın özgül tarihsel ve toplumsal gelişiminin, “Alman kimliği”nin bir kenarda bırakılarak Avrupa’yla pozitif bir entegrasyona gidilemeyeceğini ve dolayısıyla tam da bu nedenle Almanya’nın bir Kendine Özgü Yol, bir *sonderweg* bulmasının zorunlu olduğunu iddia etmektedirler (Çiğdem, 1992:7). Günümüz Kıta Avrupasında muhafazakâr politikaları siyaset sahnesinde Hristiyan Demokrat Partiler yürütmektedirler.

1.3.2. İNGİLİZ MUHAFAZAKÂRLIĞI

Aydınlanma düşüncesi, ilk muhaliflerini yine Aydınlanma düşüncesinin içinde bulmuştur. Aydınlanma düşüncesini inşâ eden filozoflardan bir kısmı, aynı zamanda Aydınlanmanın muhalifi olan muhafazakâr düşünce geleneğine de katkıda bulunmuşlardır. Bu düşünürler arasında dikkatleri akla ve sözleşme teorilerine çeviren Hume'un önemli bir yeri vardır. Kıta Avrupası'nın mutlak gerçeğin akıl yoluyla bulunmasının mümkün olduğuna ve toplum ile siyasetin bu kesin bilginin üzerine kurulabileceğine inanan, siyasal bakımdan da genellikle radikal olan Condorcet gibi düşünürlerden farklı olarak özellikle İskoç Aydınlanmasının mimarı olan Hume gibi düşünürler, diğer tüm insanî değerlerden bağımsızlığını ilan eden Aydınlanma düşüncesine ve kartezyen felsefeye yönelttikleri eleştiri oklarıyla, uzun vadede onu tahtından indiren bir felsefî mücadelenin de destekleyicileri olmuşlardır. Hume'un muhafazakârlığa felsefî anlamda asıl katkısı, aklî kurgulamanın yerini kendiliğindenlik, kurucu aklın yerini evrimci aklın alması ve geleneğin önemi konusundaki önerilerinde olmuştur.

Bu bağlamda İngiliz demokrasisi, muhafazakârlık ve siyasal düşünceler açısından başvurulması kaçınılmaz bir örnek teşkil eder. Bu kaçınılmazlığı oluşturan birçok unsur vardır: Bunlardan ilki, tarihî açıdan, en eski demokrasi geleneğini temsil ediyor oluşu ve bu geleneğin oluşumunun çeşitli mücadelelerle şekillenerek, uzun bir zaman dilimi içerisinde olgun bir forma kavuşmuş olması; ikincisi, güçlü bir entelektüel birikimi de yanında taşıması ve demokratik yönetimler içerisinde müstakil bir sisteme (parlamentar sistem) karşılık gelmesi gibi (Helvacı ve Demirtepe. 1998:96). Dolayısıyla, İngiliz siyasal sisteminin Taht, Kabine ve Parlamento şeklinde üç temel çarkı bulunmaktadır (Duverger, 1995:60).

İngiliz Muhafazakârlığının en temel karakteristiklerden birisi de onun pragmatist olmasıdır. Demokrasi ve monarşiyi, liberalizm ve muhafazakârlığı bir arada tutabilmesi, İngiliz siyasal sisteminin pragmatik niteliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında İngiliz muhafazakârlığında baskın olan bu nitelik, muhafazakârlığın genel özellikleri arasındadır.

İngiliz Muhafazakârlığının en önemli özelliği gelenekçi olmasıdır. Bu akım, vatanseverliği ve otoriteyi vurgular; kadının özgürleşimi, etnik entegrasyon, kolay

boşanma gibi konularda sosyal ve siyasî değişime karşı anti-modern bir tutum içerisinde. Gelenekçi olması nedeniyle varolan kurumların desteklenmesini savunur. Kurumsal düzeyde mevcut yapıdaki değişikliklere karşıdır. Çünkü tarihselliğin varolan kurumlara meşruiyet verdiğini düşünür. Lordlar Kamarası ve Monarşi gibi tarihselliği derin kurumlara kuvvetle bağlıdır (Helvacı ve Demirtepe, 1998:97). İngiliz Muhafazakârlığının temel ilkesi, “siyaset, güç içindir” ilkesidir. Bunun için muhafazakârlar iktidarı ele geçirmek için gerekli olan değişimi gerçekleştirmeyi hedeflerler.

İngiliz muhafazakâr ideolojisi 1890’larda tamamen olgun bir döneme girmiştir. Buradaki muhafazakârlık, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Whig’ler ile yaşanan siyasî rekabet ve etkileşim sonucu, liberal ilkeleri de kısmen benimsemiştir. Bu etkileşimin tarihi aynı zamanda İngiltere’de XIX. ve XX. yüzyıllar siyasî mücadelenin de tarihidir.

İngiliz muhafazakâr Roger Scruton, XX. yüzyılın ortasında ülkesindeki muhafazakârlığa bakışı şöyle izah etmekteydi: “... İngiliz entelektüellerin neredeyse tamamı “muhafazakâr” kavramına hakaret nazarıyla bakıyorlardı... Muhafazakâr olmak yaşlılarla beraber olup gençliğe, mazinin yanında olup geleceğe, otoritenin yanında olup yeniliğe, kendiliğindenliğe ve hayata karşı çıkmak anlamına geliyordu” (Harries, 2004:91). Bu durumun da gösterdiği gibi muhafazakârlık, tarihin her döneminde aynı ölçüde itici ya da çekici olmamıştır.

Bununla birlikte muhafazakârlar ve Muhafazakâr Hıristiyan Partiler, sadece XX. yüzyılda hayatta kalmayı değil, fakat esasen taraftar bulmayı da başardılar. Bunun başlıca nedeni olarak, önce refah devletinin sosyal demokrat fikirlerini ve sosyal güvenliği, daha sonra da, bir yüzyıl önce muhafazakâr düşüncenin tam karşı tezi olan aşırı serbest pazar liberalizmini benimsemelerine elveren ideolojik esnekliklerine yorulmalıdır (Zürcher, 2003:41).

Günümüz İngiliz Muhafazakârlığı, gelenekçilik ile bireyciliğin birleşmiş Yeni-Sağ siyasetler bağlamında modern bir form altında yeniden formülasyonuna dayandırılmıştır. Bilindiği gibi, Yeni-Sağ düşüncesinin temelinde klasik liberal ilkeler yatmasına karşın, Yeni-Sağ düşünürler bu ilkeleri geliştirmişler ve modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için daha uyumlu ve sistemli bir siyaset

meydana getirmişlerdir (Helvacı ve Demirtepe, 1998:113). Sonuçta İngiliz Muhafazakârlığını, değişen koşullara kendini uyarlayabilen, zamana kolaylıkla adapte olabilen ve tarihî boyunca birçok siyasî ve toplumsal reforma öncülük etmiş bir muhafazakârlık örneği sergilediğini söyleyebiliriz.

1.3.3. AMERİKAN MUHAFAZAKÂRLIĞI

ABD'nin kuruluşundan beri egemen olan anlayış hep liberalizm olmuştur. Ancak, 1929'daki Büyük Bunalımdan ve özellikle II. Dünya Savaşından sonra Amerikan Muhafazakârlığı ön plâna çıkmaya başlamıştır.

1950'li yıllarda ekonomik olarak büyük bir güç hâline gelen ABD yönetimine, bir grup aydın artan devlet müdahalesinin bireyin özellikle ekonomik alanda kısıtladığını; başka bir aydın gurubu da devletin müdahalesinin topluma ve geleneksel değerlere zarar verdiğini iddia ediyorlardı. Bu iki aydın grubu komünizme karşı topyekûn mücadele amacıyla 1955 yılında *National Review* dergisi çevresinde toplanmaya başladı. Eski-Sağ adı verilen bu hareketle liberaller ve geleneksel muhafazakârlar ortak hareket etmekteydi. Bu iki akımın temeli Amerikan Muhafazakârlığını oluşturmuşsa da hiçbir zaman tek bir hareket hâline dönüşmedi.

1960'lı yıllarda başlangıçta Vatandaşlık Hakları Hareketi ve Vietnam Savaşı'na karşı çıkan protesto hareketleriyle bağlantılı ani ve güçlü radikal hareketler vardı. Bu hareketler hızını alamayarak mecrasından çıkıp Amerikan toplumunun dokusunu tamamen reddetmeye yöneldi. İşte bu durum karşısında çoğu New York'taki entelektüel Yahudi cemaatinin önemli üyelerinden olan, hemen tamamı Demokrat Partili üyelerden oluşan liberal entelektüel bir grup, radikal hareketlere klasik muhafazakâr argümanlarla Amerikan kurum ve değerlerini savunmak için muhalefet ettiler. Böyle yaptıkları için sol cenahtan eleştirilere maruz kaldılar ve “Yeni-Muhafazakâr” yaftası yediler. Bu, hakaret anlamı taşıyordu, fakat Yeni-Muhafazakârlığın babası Irving Kristol ve meslektaşları tarafından hüsnükabul gördü (Harries, 2004:98). 1960'lı yıllarla birlikte, Cumhuriyetçi Parti içerisinde güç hâline gelen muhafazakârlar birçok grubu bünyesine alarak Yeni-Muhafazakârlık adı altında büyük bir kütle hâlinde siyasete soyundu.

Yeni-Muhafazakârlar, Amerikan siyasetinde önemli bir güç oldular ve öyle kaldılar. Çokları Cumhuriyetçi Parti'ye katılıp, Washington'daki düşünce

kuruluşlarına (*think tank*) yerleştiler. Sağda az rastlanan bir özellik olan entelektüel ve polemik tarzı hünerlerini beraberlerinde getirdiler ve 1980’lerde soldaki entelektüel birikimle rekabete girdiler (Harries, 2004:99). Clinton Rossiter, ABD’deki muhafazakârlığı inceleyen çalışmasında Yeni-Muhafazakârları “ananeve saygı gösteren insanlar” olarak niteler ve Yeni-Muhafazakârların tutumlarını “saf akla karşı yerinde itimatsızlık” ile “tutarsızlık ithamlarına karşı kayıtsızlık” olarak belirtir (Yıldız, 2004b:108).

Muhafazakâr düşünce geleneğini geriye doğru izlediğimizde, Aydınlanma aklına karşı en köklü eleştirilerin genellikle Anglo-Amerikan Muhafazakârlığı temsil eden düşünür ve siyaset adamlarından geldiğini görmekteyiz. “Burke’c Muhafazakârlık” olarak da tanımlayabileceğimiz bu akım, Maistre’in katı, uzlaşmaz ve monarşist çizgisinin aksine, güçlü ve yaşayan muhafazakârlığı temsil etmektedir. Ampirik muhafazakârlar olarak da nitelenen bu grupta Burke, Melbroune, Stephens, Salisbury, Churchill ve Oakeshott’ın isimleri n plndadır (Schuettinger, 1969:23). Ampirik liberaller gibi devrimci olmaktan çok evrimci sayılabilecek bu düşünürler, dogmatizmin ve mutlakılığın saptırmasına karşı direnerek akılcı (*rationalist*) olmaktan çok makl (*reasonable*) olmayı temsil ederler (zipek, 2004:41).

Bu grupta yer alan muhafazakârların asıl ayırıcı vasıfları, Aydınlanma aklını eleştirmek için sadece dayandıkları felsefi öncülleri kabul ettirme yönünde bir çaba içinde olmamaları; eleştirilerini, Fransız Devrimi gibi somut tarihsel olayların herkes tarafından kabul edilebilecek olumsuzluklarıyla da ilişkilendirerek sunmayı başarabilmeleridir.

Muhafazakârlık teorik ve pratik uygulama alanı olarak, kendini en iyi ABD’de gösterebilmiştir. Bu felsefenin en önde gelen isimleri olarak Russell Kirk, Clinton Rossiter, Richard Weaver, Eric Voegelin, William F. Buckley Jr, Leo Strauss, Robert Nisbet gibi düşünürleri sayabiliriz (Beneton, 1991:83).

Muhafazakârlık, Aydınlanma düşüncesine yönelttiği eleştirileri komünizm için de yapmaktadır. Anti-komünizm ve Batı değerlerine yapılan eleştiriler muhafazakâr hareketin büyümesinde de çok önemli bir rol oynamıştır. Öyle ki Whittaker Chambers, James Burnham, Frank Meyer gibi birçok önemli düşünür önceleri komünist iken daha sonra muhafazakâr olmuşlardır (Dunn ve Woodard,

trs.:91). Bu durumu eleştirel olarak Michael Lind, çoğu Yeni-Muhafazakâr savunma entelektüellerinin köklerinin sağda değil, solda olduğunu, bu kişilerin önceleri Stalin karşıtı Troçkistler iken anti-komünist liberaller, ardından da Amerikan kültüründe ve siyaset tarihinde daha önce eşi görülmemiş bir militarist ve emperyal sağ fikir savunucuları olduklarını dile getirir (Erbil ve Şimşek, 2004:31).

Günümüz ABD’de siyaset alanında varolan muhafazakârlık biri “Yeni-Muhafazakârlık” diğeri ise “Neo-Muhafazakârlık” olmak üzere iki farklı kutupta bulunmaktadır. Neo-Muhafazakârlık, ABD’de 1940’lardan itibaren daha çok gelenekçi muhafazakârları nitelemek için kullanılan ve 1960’ların radikal ve sol pratiklerine karşı tepki vererek kendine felsefî olarak temel bulmaya çalışan gruptur. Yeni-Muhafazakârlık ise, felsefî köklerini Burke’ten John Adams’a, Russell Kirk’ten William Buckley’e uzanan bir çizgide bulur (Miner, 1996:175-176).

Wilson’cu politikaları izleyen George W. Bush’un yönetiminde olan Amerikan Cumhuriyeti burada “Muhteşem Gelenek” olarak örnek gösterilen muhafazakâr düşüncenin tam anlamıyla tersi durumundadır. Bunun nedeni, ABD’de bundan önceki siyasî sağın, köklerini Troçkizm veya diğer tür solcu ütopyik yönelimlerden alan Yeni-Muhafazakâr ideolojiler tarafından tamamıyla işgal edilmesidir. Bütün bunların arasında Kirk (1993:187), Yeni-Muhafazakârları dünyayı üniformalaştırma, kasvetli bir standartlaştırma ve Amerikanlaştırma çabaları nedeniyle kınamakta ve onları kültürel ve ekonomik emperyalistler olarak görmektedir.

Günümüzde Cumhuriyetçi Parti ve Başkan W. Bush tarafından ortaya konan muhafazakâr politikalar, klasik muhafazakâr doktrinle ilgili olmaktan çok, Amerika’nın bugünkü statükosunun ideolojileştirilmesiyle ilgilidir. Bu ideolojinin özünü, bugünkü Amerikan siyasî kurumlarında somutlaşan şekliyle “Amerikan değerleri”nin insanlığın nihaî-evrensel durağı olduğu düşüncesi meydana getirmektedir (Erdoğan, 2004:8).

Muhafazakârlığın günümüze kadar gelen egemen biçiminin, Fransız Devrimi’nin ve dolayısıyla muhafazakâr duyarlılığın en çok karşı çıktığı pratiklerin yaşandığı Kıta Avrupa’sında değil, İngiltere ve Amerika’da ortaya çıkmış olması ve yine en önemli temsilcilerini bu dünyada bulması ilginçtir. Muhafazakârlıkta ülke ve

coğrafyalara göre bir takım farklılıklar söz konusu olmakla birlikte, hemen hemen tüm yaklaşımlarda ortak temalar da söz konusudur. Dolayısıyla Amerikan Muhafazakârlığı, birbirinden farklı özelliklere sahip grupların güçlerini nitelikli bir önderle birleştirmesiyle başarıya ulaşmasının öyküsüdür.

Sonuç olarak, bir ideolojiden ziyade, tarihî bağlamına göre şekillenen muhafazakârlık, yeşerdiği her toprakta farklı içerikler kazanmıştır. Bu kavramları, arkasındaki derin düşüncelerden süzerek, bu kimlikle sınıflandırmaya kalkanları anlamak için kullandığınız zaman gerçeklik duygusunu yitirme ihtimalimiz yükselir (Türköne, 2004:83). Muhafazakârlığın coğrafi duruma göre değişen yüzü, bir takım genel niteliklere sahip olsa da türdeş bir düşünce biçimi olduğunu göstermez. Örneğin muhafazakârlığın İngiliz biçimi, Aydınlanma aklına karşı olsa da, İskoç Aydınlanmasının önemli temsilcilerinden olan ve aklı, tecrübeye bağlayan Hume'un düşünce geleneğini kabul eder. Pragmatik olan İngiliz Muhafazakârlığı, geleneğin korunmasını ve gerektiğinde değişimin yapılmasını öngörür. İngiliz siyasal düşünce ve uygulamalarında Burke'cü geleneğin etkisinin daha fazla olduğu söylenebilirse de İngiliz felsefesine uygun olarak ampirist muhafazakârlığın etkisi görülürken, muhafazakârlığın Fransız versiyonu Aydınlanma aklını tamamen reddederek eskiyi, yeni olanın yerine koymaya çalışır. Ayrıca, feodal, mutlakiyetçi, monarşik ve tepkici özellikler taşır. Alman Muhafazakârlığı ise Aydınlanma aklını, tarih ve gelenekle yorumlamakta ve aklın ortaya koyduğu toplumsal projeler mistik değerlerle kutsanmaktadır. Böylece muhafazakârlık İngiltere'de "durumsal", Fransa'da "tepkici" ve Almanya'da ise "ideal" biçimde ortaya çıkmaktadır. Amerikan Muhafazakârlığının kökeni, Amerikan demokrasisine dayanmakta ve değişim, demokratik gelişmenin bir parçası olmaktadır.

I.4. MUHAFAZAKÂRLIĞIN GELİŞİMİ VE FARKLILAŞMASI

Muhafazakârlığın ayırt edici vasıflarından birisi, onun Batı toplumuna yönelttiği ve kökleri çok eskilere dayanan eleştirilerde belirginleşmektedir. Bu eleştiriler, organik ve dayanışmacı toplumdan günümüz modern toplumuna kadar gelen değişimin niteliğine göre, kimi zaman sanayi toplumunun, kimi zaman ilerleme düşüncesinin, kimi zaman da çağdaş toplumun bunalımını açıkladığı düşünülen diğer dinamikler olabilmektedir. Bu eleştiriler, Batı medeniyetinin krizlerini veya sorunlarını, maddî etkenlerin yanında, onun kadar önemli gördükleri değerler

alanındaki veya zihniyetteki değişimi ifade eden manevî etkenlerle de ilişkilidir. Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devriminin beraberinde getirdiği toplumsal hareketlilik ve değişimin yönü, muhafazakârlığın onaylayabileceği bir değişim ve gelişimi yansıtmamaktadır. Bu anlamda muhafazakârlığın modern olana yönelik köklü bir hoşnutsuzluğundan, muhalif duruşundan ve varolanı tereddütlü bir kabulünden söz etmek mümkündür.

Muhafazakârlığa göre içinde yaşadığımız dünya ve günümüz toplumları, derin kökleri olan çok boyutlu sorunlarla karşı karşıya bulunmaktadırlar. XIX. yüzyılın muhafazakâr isimlerinden Orestes Brownson’a göre modern tarihin başlangıcından itibaren dünya her yönden büyük bir canlılık ve gelişme göstermiş, üslup inceltiľmiř, hâl ve hareket tarzı ile alışkanlıklar ve duygular yumuşatılmış, daha insancıl kılınmış, ancak ahlâkî ve entelektüel alanlarda bir kazanımdan çok kayıp söz konusu olmuştur. Maddî kaynaklarda geniş çapta bir gelişim sağlanmış, bilimin üretken sanatlara uygulanmasında büyük bir ilerleme kaydedilmiş, maddî mallar olağanüstü artmıştır. Ancak bütün bunlara karşın “maddî mutlulukta herhangi bir artışın olup olmadığı şüphelidir” (Brownson, 1996:279). Çünkü maddî mutluluk, ekonomistlerin sandığı gibi t ketelebilir bir şey değildir. şu eski vecizede de belirtildiği gibi: “Bir insanı mutlu etmek istiyorsan, onun mallarını artırmaya değil, talebini azaltmaya çalışmalısın” (Brownson, 1996:280). Muhafazakâr düşünür, bu ifadeden anlaşılacağı üzere dikkatleri üretimden veya b l ş mden çok onun öznesine çevirmektedir.

Toplumların çoğunda insanlar, maddî ihtiyaçlarını doğanın zarif cömertliğinden karşılamak suretiyle ve kendisini doğal çevreye uyumlu kılma ile başarmıştır. Bunu tabiatla karşılıklı saygı ve dostluk temelinde yürütülen bir barış sözleşmesi gibi düşünmek de mümkündür. Ancak günümüz toplumları, tabiatla onurlu bir barış değil, amansız bir mücadele ve savaşı öngören bir düşünce tarafından esir edilmişlerdir. İnsan artık belirli bir ihtiya n gerektirdiği yararlanmanın ötesinde, tabiatı ele geçirmenin ve k leleştirmesinin peşindedir. Ransom, bunun nedenini “ilerleme” fikrinin başlattığı bir değişimde bulur: “İlerleme düşüncesi, insanın tabiat güçleri üzerinde etkisinin gittikçe artıp, sonuçta onu tamamen etkisi altına alma düşüncesidir. Bizim büyük sanayilerimiz; l boratuvarlar ve yaygın üretim

organlarıyla, tam anlamıyla savaş için örgütlenmiş ve barışa asla rıza göstermeyen Prusyalılaştırılmış bir devlet gibidir” (Ransom, 1993:218).

Ransom’a göre bir yüzyıl önce John Ruskin ve Thomas Carlyle’in korktukları, 1930’larda İngiltere’de kısmen, Amerika’da ise tamamen gerçekleşmiştir. Hırslı insanlar, her şeyden önce, tabiata karşı savaşmışlar; tabiatı ayaklarının altına almaya niyetlenmişlerdir. Dolayısıyla Ransom (1993:219), “belirli bir noktadan sonra bu kavga boşunadır ve eğer uzatırsak kendi kendimizi tüketeceğiz. Çünkü insan tabiatı yıpratmadan, tabiat insanı yıpratıp bitirebilir”, demektedir.

Görüleceği üzere muhafazakârlık, içinde yaşadığımız modern çağa, onun belirlediği toplumsal ilişkilere ve ortaya çıkardığı sorunlara karşı derin kökleri olan bir eleştiriyi ifade etmektedir. Önceleri suçlayıcı ve sert eleştirel tavırlarıyla, içine kapanık bir muhalefet doktrini iken günümüzde olumlu tenkitçi bir doktrin hâline gelmiştir.

Muhafazakârlık kendi içerisinde çok farklı oluşumları bünyesinde barındıran bir ideolojidir. Bu nedenle, doğal olarak düşünürler tarafından muhafazakârlık farklı şekillerde tasnif edilmektedir. Bunlardan Heywood’a (1988:77) göre üç türlü muhafazakârlık söz konusudur. Bunlar; (1) Otoriter Muhafazakârlık, (2) Paternalist Muhafazakârlık, (3) Özgürlükçü Muhafazakârlıktır.

Otoriter Muhafazakârlık; kökleri Platon ve Maistre’ye kadar uzanan ve düzeni korumayı ön plâna çıkaran ekoldür. Paternalist Muhafazakârlık, İngiltere’de 1950’li yıllarda ortaya çıkan ve *One Nation Group* ve Disraeli tarafından temsil edilen dayanışmacı ve yardımlaşmacı ekole verilen isimdir. Özgürlükçü Muhafazakârlık ise, liberal fikirlerden etkilenmiş ve serbest piyasa ekonomisini benimseyen muhafazakârlara verilen isimdir. Bu ekolün önde gelen isimleri olarak, Burke, Spencer, Dicey ve Smiles gibi düşünürleri saymaktadır.

Günümüzde, kabaca “Klasik Muhafazakârlık” ve “Liberal Muhafazakârlık” biçiminde sınıflandırabilecek iki ana muhafazakârlıktan söz etmek mümkünse de; Burke ile başlayıp günümüze kadar ulaşan Klasik Muhafazakârlık şeklindeki ana çizgide, çağımızda yaşanan toplumsal gelişmeler sonucunda bir takım farklılaşmalar da yaşamıştır. Kanaatimizce, Klasik Muhafazakârlıktan farklılaşan bu çizgileri, (1)

“Klasik Muhafazakârlıktan (Eski Sağ) Yeni-Sağ’a” ve, (2) “Klasik Muhafazakârlıktan (Eski Sağ) Yeni-Muhafazakârlığa” şeklinde iki farklı akım şeklinde kategorize etmek uygun olacaktır.

1.4.1. KLASİK MUHAFAZAKÂRLIK’TAN YENİ SAĞ’A

Burke ile birlikte sağlam bir siyasî akım özelliği kazanan Klasik Muhafazakârlık ya da Eski-Sağ çağımızda bir takım şartların zorlaması sonucu bir yanda “Yeni-Sağ”, öte yanda “Yeni-Muhafazakârlık” şeklinde olmak üzere iki ayrı akım olarak ayrılmıştır (Dubiel, 1998:15).

Yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar klasik liberal ve müdahaleci ekonomik siyaset tercihleri arasında daha çok müdahaleci ve korumacı bir çizgiyi temsil eden ve “1950’lerde İngiliz Muhafazakârlığı’na egemen olan tek millet değerlerine, 1960’larda ekonomi felsefeleri Keynezyen Ortodoksluktan ziyade Friedrich Hayek ve Milton Friedman’ın fikirlerinden etkilenen muhafazakârlar tarafından meydan okunuyordu” (Heywood, 1988:78). Bu değişimle birlikte muhafazakârlık yeniden klasik liberalizme doğru yönelmeye başlıyordu. 1970’lere gelindiğinde ise muhafazakârlığın Anglo-Amerikan dünyasının Amerika parçasında muhafazakârlık liberalizme doğru ilerleyişinde geleneksel olan boyutlarından ayrılarak “Neo-Muhafazakârlık” adı altında ‘Yeni-Sağ’ın bir parçasını oluşturacaktır. Ancak bu süreçte muhafazakârlığın öteki yüzünü oluşturan ve “klasik muhafazakârlık”, “geleneksel muhafazakârlık” veya “paleo-muhafazakârlık” gibi etiketlerle varlığını sürdüren bir muhafazakârlık daha vardır.

Çağdaş İngiliz Muhafazakârlığında da benzer bir ayrışma, köklerini XIX. yüzyıla kadar izleyebileceğimiz iki ana düşünce geleneğinde somutlaşmaktadır: Bunlardan ilki, “Edmund Burke’ün toplumsal kuramı ile Adam Smith’in ekonomi görüşlerini uzlaştırma çabasında olan ihtiyatlı ve pragmatik muhafazakârlık”⁶;

⁶ Adam Smith, ilâhî takdirin mucizevî müdahalesine duyulan ihtiyaç yerine, “Görünmez El” olarak sekülerize edilen daha cansız bir parçayı ileri sürdü. Böylece XVIII. yüzyıldan itibaren Tanrı’nın toplum üzerindeki etkisi tartışılmaya başlandı. Jacob Viner *The Invisible Hand and Economic Man* isimli eserinde, Adam Smith’in dinî düşüncesinin sağlam ve sürekli olduğunu öne sürmektedir. Bununla birlikte, Smith’in seküler bir kavram olan “Görünmez El”i, doğa ve toplumda teolojik düzen anlayışını dile getirdiği erken dönem eserlerinde ilâhî takdirin yerine kullanması önemlidir. Bkz. (Hirschman, 1994:28); “Görünmez El” teorisindeki esas fikir, Hayek tarafından tarif edildiği üzere; aşağı yukarı serbest bir ekonomide bireysel çıkar dürtüleriyle kamu çıkarının taleplerini birbirine uygun kılan mekanizmaların varlığıdır (Barry, 1989:134); ayrıca bu konu ile ilgili bkz. (Vural, 1997:43-54).

ikincisi ise “Benjamin Disraeli tarafından göz alıcı biçimde tasarımılanan ve yaratılan Tory paternalizmi”dir (O’Sullivan, 1976:30).

Amerikan Muhafazakârlığı da benzer bir biçimde İkinci Dünya Savaşı sonrasında “Gelenekçi Muhafazakârlar” veya “Yeni-Muhafazakârlar” ile “Liberteryen” veya “Serbest Piyasa Muhafazakârları” olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Gelenekçiler, ekonomiden çok Leviathan’ın ahlâkî ve manevî sebep ve sonuçları ile ilgiliydiler ve onlar açısından muhafazakârlık “maddî hedeflerin korunması değil değerlerin restorasyonu” anlamını taşıyordu (Bliese, 1996:29). Özellikle *National Review* dergisi çevresinde toplanan bir grup aydının “misyon duygusu” ile gerçekleştirdikleri ortak çalışmaya ve bu sürecin kendisine önemli bir rol atfetmektedir. Gerçekten de bu dergi çevresinde bir araya gelen isimlere baktığımızda ortak entelektüel çalışmayı aşan bir birlikteliği fark edebiliriz.

Yeni-Sağ ile “Yeni-Muhafazakârlık”, her tarihsel dönemdeki ve her ülkedeki şartlar nedeniyle farklılık gösterebilmektedir. Ancak ana hatlarıyla bunlardan ilki daha dayanışmacı ve cemaatçıyken; Russell Kirk örneğinde olduğu gibi liberal siyasî ve ekonomik modele itirazları varken; diğeri bireysel özgürlüğe, serbest teşebbüse ve özel mülkiyete sempatiyle bakar; bunlar Frank Meyer örneğinde olduğu gibi liberalizme daha yakın durmaktadır (Vural, 2003:91).

Yeni-Sağ nitelemesini ilk defa “sosyal muhafazakâr” niteliğini vurgulamak isteyen muhafazakâr düşünür Kevin Philips tarafından 1975 yılında kullanılmıştır. Muhafazakârlık içerisinde Yeni-Sağ ideolojiyi genel hatlarıyla şu şekilde özetleyebiliriz:

Yeni-Sağ’da, dinin kamu hayatındaki rolü ve Batı toplumları için sürükleyici güç olarak Hristiyanlığın ahlâk sorunu, tartışmaların odak noktasıdır. Okullarda ve kamu kuruluşlarında dua hakkı, dinî gösteri ve törenler yapma, eğitimdeki dinî kriterleri uygulayabilmek gibi konulara dikkat çekmektedirler. Ders kitaplarında evrim kuramı yerine “dinî yaratılış”ın öğretilmesi konusunda anne ve babaya tercih hakkının verilmesi konusu da Yeni-Sağ hareketin tartıştığı önemli sorunlardandır. Yeni-Sağ düşünürler, anne ve babanın çocuklarını evde Hristiyan ilkeleriyle eğitim hakkı ya da çocuklarını devlet denetimi ve vergiden muaf tutulan özel Hristiyan okullarına gönderilmesini savunmaktadırlar. Ayrıca Yeni-Sağ, kürtaj ve

pornografinin yasaklanması gibi aile yanlısı hareketleri destekler. Onların dinî değerlere önem veren, aile yanlısı siyasetleri dikkat çekmektedir (Metcalf ve Dolbeare, 1985:26).

Yeni-Sağ diye bilinen sosyal hareket birbirleriyle yakın ilişkisi olan, sorunlara çözüm arayan örgütlerden ve birçok liderden oluşur. Yeni-Sağ vergi indirimini savunur. İşçi sendikalarının denetim altına alınmasını ister; ayrıca suç oranını azaltmak için daha köklü tedbirlerin alınmasını gerekli görür. Bu genel ilkelerle birlikte, Eski-Sağ ile XX. yüzyılda ortaya çıkan Yeni-Sağ arasındaki benzerlik ve farklılıkları şu şekilde özetleyebiliriz:

Eski-Sağ -günümüzde Oakeshott tarafından temsil edilen- devletin gücünden şüphe eder, ona güvenmez. En önemlisi sağlam para ve kanun hâkimiyeti olmak üzere, sınırlı türde prensipleri bulunmaktadır. Eski-Sağ, Keynes'çi görüşleri, ılımlı plânlamayı ve refah devletini ya insanın kötülüğüyle ilgili bazı teoriler ya da insanın bilgisinin sınırlılığıyla ilgili kavramlar nedeniyle kabul etmez. Bu görüşlerin entelektüel fikir babası Burke'dir. Eski-Sağ önceliği ekonomik sorunlara ve özellikle *laissez-faire* ekonomisine verirken Yeni-Sağ kültürel ve sosyal sorunların önemini vurgular (Philips, 1982:47).

Yeni-Sağ özgür teşebbüse, bireysel gelişime ve devletin sınırlı tutulmasına inanır. Bununla beraber, Yeni-Sağ bireyin birey olarak topluma karşı bir sorumluluğu olduğuna inanır. Bu sorunun kökeninde Hristiyan sosyal öğretilere dayanan moral bir değer olduğunu savunur (Whitaker, 1982:9).

Bununla birlikte, Yeni-Sağın Eski-Sağa karşı açıktan yaptığı eleştiriler vardır. Şöyle ki; Yeni-Sağ Eski-Sağdan strateji ve taktik yönünden de farklıdır. Eski-Sağda stratejik düşüncede bir boşluk vardır. Yani uzun dönemli plânlama ve davranış hesabı yoktur. Bunun nedeni kaba anti-kolektivist felsefeleri ve etrafında toplanabilecekleri bir lider yokluğudur. Tüm faaliyetleri sadece tepkiye dayanmakta olup, inisiyatif alıp, sorunları takip etmezler. Destekleyici kurumları ve yapıları da yoktur. Risk almaktan korkarlar, medyadan çekinirler. Bu nedenle Eski-Sağ, hiçbir zaman ciddiye alınan bir siyasî güç olamamış, sadece muhafazakâr bir tavırla statükoyu korumaya çalışmıştır (Whitaker, 1982:4).

Eski-Sağ soyut olarak Batının çöküşünden bahsederken, Yeni-Sağ somut olarak orta sınıf Batılı değerlerinin korunmasını savunur. Eski-Sağ daha çok entelektüellere hitap eden bir dil kullanırken; Yeni-Sağ popülist bir dil konuşur. Yeni-Sağın tabanı orta ve aşağı sınıflara ve memurlara dayanır. Buna karşılık Eski-Sağ, iş dünyasına, üst sınıflara ve entelektüellere hitap eder. Eski-Sağ daha çok anti-komünist görüşleri benimserken, Yeni-Sağ milliyetçi bir bakış açısına sahiptir. Bu durum, geçmişte muhafazakârların çoğunlukla aristokrat ve zenginlerin olduğu dikkate alındığında, günümüzde değişime uğrayarak “orta halli” toplumsal kesimlere büründüğü anlaşılmaktadır.

Eski-Sağ hiçbir biçimde devletin “New Deal” anlayışıyla ihtiyacı olanlara yardım yapmasını onaylamaz. Buna karşılık Yeni-Sağ büyük devletten ürkmesine, korkmasına rağmen, fakir halkın temel ihtiyaçlarının hükümet programlarıyla değil, bağımsız ya da üçüncü sektör dedikleri mahallî idareler, kâr amacı gütmeyen örgüt, kurum, vakıf ve dernekler vasıtasıyla giderilmesini savunur (Barry, 1989:114). Genel olarak muhafazakârlar güçlü devletten korkmalarına rağmen, devlete büyük otorite verilmesini kabul ederler ve mikro-ekonominin bireyselliği varsayımlarına dayanan liberal sosyal teorilerden pek az etkilenirler.

I.4.2. KLASİK MUHAFAZAKÂRLIK’TAN YENİ-MUHAFAZAKÂRLIĞA

Yeni-Muhafazakârlık, içerisinde kültürel temel tasavvurların, sosyal-felsefî insan imgelerinin, sosyal bilimsel teori metinlerinin ve ampirik tariflerin yoğunlaştırılarak, siyasî savlar hâline getirildiği bir paradigmadır (Dubiel, 1998:13). Yeni-Muhafazakârlığın doğuşu 1960’lı yıllara kadar gitse bile, hareketin varlığı ve gücü ancak 1970’li yılların başında kendini gösterir. 1965 yılında Yeni-Muhafazakâr siyaset felsefesinin önde gelen isimlerinden Irving Kristol ve Daniel Bell, bu alandaki görüşlerini yansıtan *The Public Interest*’i yayınlamaya başlayarak, *laissez-faire* ekonomisinin sosyal yetersizliklerini ortaya koymuşlardır. Ayrıca yine bu dönemde Norman Podhoretz’in editörlüğünde yayınladığı *Commentary* isimli dergi de Yeni-Muhafazakâr düşünceleri savunmuştur. Bu iki derginin genel siyaseti Yeni-Sol ve liberalizme aşırı eleştiri şeklinde kendini göstermiştir.

Yeni-Muhafazakârlığın birçok entelektüel ve verimli düşünürü olduğu hâlde kitlesel temeli oldukça zayıftır. Liberalizmin kötümser ve ölçülü mirasçıları olarak

1960 sonrasında çöken liberalizmden ilk ayrılanlar Yeni-Muhafazakârlar olmuştur. Yeni-Muhafazakâr hareket üniversitede, medyada ve bürokratik yönetimde, küçük fakat oldukça bilinçli ve dikkat çeken entelektüellerden oluşur (Steinfels, 1979:79). Bu entelektüellerin birçoğu daha önceleri “New Deal” siyasetini aktif bir biçimde desteklemişler, hatta bir kısmı kendini önceleri sosyalist kabul etmiştir. Bu aydınların liberalizmden kopup Yeni-Muhafazakâr harekete katılmaları hem 1960’lı yılların aşırılıklarına bir tepkiyi, hem de inandıkları eski liberalizmin bazı önemli yönlerini sürdürme isteklerini yansıtır.

Yeni-Muhafazakâr hareketin önderlerinden Micke Decter siyaset felsefesini benimsemeden önce geçirdikleri süreci şu şekilde özetlemektedir: “Yeni-Muhafazakârlık, aşırı liberalizm ve sosyalizmden hayal kırıklığına uğramış, vatanseverlik duyguları güçlü insanların entelektüel hareketidir. Bir çoğumuz ülkeyi bir çeşit entelektüel ve manevî sağlığına kavuşturmak isteyen eski liberaller ve sosyalistleriz” (Steinfels, 1979:80).

Bu kişiler, Yeni-Muhafazakârlıkla hem Yeni-Sol’un talep ve davranışlarına hem de liberalizmin bunlara karşı hoşgörülü ve yatıştırıcı tavırlarına tepki gösterdiler. Medenî haklar ve savaş karşıtı hareketleri, otoriteye karşıt ve demokrasinin aşırılıkları olarak gördüler. Yeni-Muhafazakârlara göre, liberal toplum mühendisliği (Yeni Sınıf) devlet aracılığıyla imkansız olduğu ve de istemediği hâlde insanların yaşantısını değiştirmeye çalışıyordu (Medcalf ve Dolbeare, 1985:26).

Yeni-Muhafazakârlığın vurguladığı önemli noktalar ise, bireysel özgürlükler ve soğuk savaş döneminin getirdiği anti-komünizmdi. Yeni-Muhafazakârlığın önemli isimlerinden Irving Kristol, hareketin ortak görüşlerini şöyle özetlemektedir: “Refah devletine destek fakat bürokratik zorlama ve paternalizme muhalefet; serbest piyasa ekonomisine uymak; karşı kültüre ve onun düzene karşıt görüşlerine karşı geleneksel değerlere ve dine destek; ‘herkes her şeyden eşit pay almalı’ diyen eşitlikçiliğe muhalefet ve güçlü bir anti-komünist dış siyasete destek” (Kristol, 1983:87).

Liberalizmle olan bütün benzerlikler, söz konusu entelektüel muhafazakârlığı “Yeni Muhafazakârlık” mı, yoksa “Neo-Liberal” olarak adlandırmak mı konusunu gündeme getirmektedir (Dubiel, 1998:160). Yeni-Muhafazakârlığın liberalizmden doğduğu gerçeği liberalizmin her zaman karamsar bir yönünün olduğunu hatırlatır.

Çoğunluğun her zaman yön değiştiren eğilimlerine karşı çeşitli çıkarları bağdaştıran yönetici kurumlar oluşturulmuştur. Liberalizm özellikle, tanım ve pratik olarak bağımsızlığın, bireysel özgürlüklerin korunmasının ve mülkiyet hakkının yanında yer alırken Yeni-Muhafazakârlar, büyük bir tehdit olarak gördükleri solun paylaşımcı hamlesine ve hükümetin müdahaleci eğilimlerine karşı koyarlar.

Bununla birlikte Yeni-Muhafazakârlık, geleneksel muhafazakârlığın birçok değerlerini de benimser: Otoriteye uyması, geleneksel değerlerin benimsenmesi, ahlâkî, dinî ve manevî değerlere saygı konularında Yeni-Muhafazakârlar, Eski-Sağ'a yakın görüşler savunur. Yeni-Muhafazakârlık, diğer modern ideolojilerden daha fazla ekonomik düzenin yaşayan değerleriyle temel kültür arasında bir tutarlılık olması gerektiğini vurgular. Bu bağlantıyı da dinî kaynakların gerçekleştirebileceğini öne sürer.

Demokrasinin aşırılıkları ve otorite kaybı konuları Yeni-Muhafazakârlarca çokça dile getirilir. Bu konuda en büyük eleştiri yapanların başında siyaset bilimci Samuel Huntington gelmektedir. Ona göre (Huntington, 1975:22), 1960'ların en büyük sorunları halkın fazla talepleri ve aşırı beklentilerinden doğmuştur. Ayrıca liberalizmin, çoğunluğun geçici heveslerine ve özel çıkar taleplerine yüz vermesi nedeniyle temel ahlâkî değerler ve geleneksel çözümler de yara almıştır. Liberalizmin desteklediği hedonistik kısa vadeli istekler ve dar çıkarlar din, aile ve toplumsal ahlâk gibi değerleri gözden düşürmeye başlamıştı. Yeni-Muhafazakârlar için bireylerin kendi çabaları çok önemlidir. Fakat bu çabalar için devlet yardımı beklenmemelidir. Bireyler toplumun yerleşik ahlâk ölçütlerini rehber olarak kabul etmelidir.

Yeni-Muhafazakârlar sosyal değişim olanağının sınırlı olduğuna inanırlar. Onlara göre sosyal siyasetler gibi yollarla toplumsal ilişkilerde önemli değişiklikler gerçekleştirmek çok güçtür. Sosyal ve ekonomik şartlarda değişimi gerçekleştirmenin devlet kapasitesinin ötesinde olduğuna inanırlar. Eğer devlet siyaseti yoluyla toplumsal değişim çok zorsa ne gibi bir alternatif olabilir sorusuna, Yeni-Muhafazakârlarca iki yol gösterilir: Bunlardan birincisi, halkın beklentisini bastırarak kitlelerin kamusal isteklerinde gerçekçi olmalarını sağlamaktır. İkinci yol ise, yönetici eliti değiştirerek ya da yeniden yapılandırarak devletin gücünün sınırları olduğunu hissettirmek ve eşitlik fikrinin önemli olduğu düşüncesini zayıflatmaktır.

Özellikle eşitlik ilkesi sorunun ana kaynağıdır. Eşitliği sağlamak için yapılan yoğun çabalar özgür toplumu ölüme doğru sürükler. Dolayısıyla eşitlik çabalarını kontrol etmek her şeyden önemlidir.

Günümüz Yeni-Muhafazakârlığında dine yönelik vurgunun azalması ve laik tutum da bu ideolojide süregelen bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. Çağdaş muhafazakârlığın tarifinde üstünde durulacak ilk nokta, biraz çelişik görünse de onun “laik” niteliğidir. Çünkü geleneksel olarak muhafazakârlık ya tabîî hukukun ve siyâsî ahlâkın kaynağı olarak ya da istikrarlı bir toplumun sosyolojik gereği olarak, din ile ilişkilendirilmiştir.

Sonuçta, Burke’teki ilk biçimiyle bireye, üretime ve bölüşüme ilişkin duyarlılıkları ile kapitalizme karşı ihtiyatlı bir kabul siyaseti de içeren muhafazakârlık, çağımızda büyük değişim yaşamıştır. Özellikle, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, sosyalizme karşı duyduğu onulmaz nefretin de etkisiyle, başta bireysel özgürlükler olmak üzere demokrasi ve piyasa ekonomisi konularında daha liberal bir çizgiye yönelmesine neden olmuştur.

1.5. GELENEKÇİLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK

Gelenek terimi muhafazakârlık gibi günümüzde karşılaşılan en karmaşık kavramlardan birisidir. Çoğu zaman gelenek denildiğinde belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyarak süreklilik kazandırdığı olguyu devam ettirme anlaşılır. Geleneğin bundan başka ve en popüler anlamı, günlük dilde örf, adet, töre anlamlarında kullanılmasıdır. Bu anlamıyla gelenek, toplum içinde belirli davranış kalıpları üreten ve bu kalıplara göre davranmaya zorlayan Mannheim’ci anlamda bir ideolojik aygıttır.⁷

Gelenek terimi, mistik anlamda ilâhî bir geleneğe bağlanarak uhrevî bir kurtuluşa ermek, bir bilginin elden ele aktarılması, bir öğretiyi başkalarına iletme ile; teslim olmak ya da ihanet etmek gibi iki zıt anlamı birden içeren bir paradoks da dahil olmak üzere birçok anlama gelmektedir (Raymond, 1976:268). Aslında Latince *traditio* kelimesi Roma hukukunda, özel bir mülk sahipliği devretme tarzıdır. Buna

⁷ Karl Mannheim’a göre muhafazakârlık, düşünce tarihî içinde derinlemesine kök salmış, bir geleneğin kopuşundan ve onu savunmak ya da yeniden düzeltme ihtiyacından doğan, bir siyasal ve toplumsal tepki doktrindir. Bu anlamda muhafazakârlık, bilinçli hâle gelmiş gelenekçiliktir (Beneton, 1991:113).

göre özünün ve kurumsal konumunun önemi bulunmaksızın intikal yoluyla varlığını sürdüren ve tekerrür eden her şey gelenektir. Bu yönüyle gelenek hem seküler hem de kutsal inançları içine alır. Ayrıca gelenek, yoğun entelektüel düşünmeye tâbi tutulmaksızın benimsenen inançları olduğu kadar, akıl yürütmeye, metodolojik yollarla ve teorik bakımdan kontrol edilen entelektüel prosedürlerle ulaşılan inançları da kuşatır (Shils, 2004:115).

Gelenek, en genel olarak, geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir. Bu sadece sözel ya da yazılı bir miras olmayıp, binaları, abideleri, bahçeleri, heykelleri, resimleri, alet vb. makineleri de içerir. Bu yönüyle o, belirli bir zaman diliminde toplumun sahip olduğu, dış dünyanın fiziksel süreçlerinin ürünü veya ekolojik ve fiziksel zorunluluklarının ürünü olmayan her şeyi içerir (Shils, 2004:110).

Gelenek en genel anlamıyla, dinamik bir sürekliliği ve devamlılığı ifade eder. Süreklilik bir zincir gibidir. Zincirin halkalarından kopmalar geleneğin yozlaşmasına ve başkalaşmasına neden olur.⁸ Bu yönüyle gelenek ile muhafazakârlık arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Muhafazakârlar da geleneğin sürekliliğinin toplumun kimliğinin omurgasını teşkil ettiğini düşünürler (Erdoğan, 2004:5). Bu anlamda muhafazakârlar için “uçsuz bucaksız bir bilgi ambarı” (Kirk, 1962:43) olan gelenek, geçmişten gelen bilgeliğin taşıyıcısı olarak önem arz etmektedir.

Geleneği kültürel anlamda bir süreklilik olarak almanın da ötesinde başlı başına kültüre eş anlamlı tutan yaklaşımlar, antropoloji ve etnoloji literatürüne hiç yabancı değildir. Bu çerçevede gelenek, bir kuşaktan diğerine aktarılan kültür yahut toplumsal olarak kalıtlanan, zamana dayanıklı kültür formu (tutumlar, yapıp-etmeler) şeklinde tanımlanır. Öte yandan kültür de “toplumsal geleceğin bütünü” veya “toplumsal kalıtım” karşılığını bulur. Ancak yine gelenek anlamında söz edilen kültürün ayırt edici vasfını “süreklilik”in oluşturduğuna dikkat çekmek gerekir. Buna bazılarınca “değişmeme” vasfı da eklenmektedir. Örneğin Türk Muhafazakârlığının

⁸ Gelenek teriminin Arapça karşılığı olan, kimi zaman Türkçe’de de kullanılan anane terimi, aslında bir hadis terimi olup, hadislerin bir kişiden diğerine aktarılma (*rivayet*) sırasında, bilginin alındığı kişileri zincirleme şeklinde söylemeye verilen isimdir. Bu aktarım sırasında yapılan hata, örneğin bir aktarıcının (*râvî*) güvenilir olmaması, o hadisin sahliliğini çoğu zaman ortadan kaldırır. Bu anlamda, Latince gelenek tanımında bulunan “teslim olma” ve “ihanet etme” paradoksu hadisler için de geçerlidir.

öncü ismi İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1943:27), geleneği, “kültürün değişmez kısmı” olarak tanımlamaktadır.

Gelenek, sosyal kurumlara yansıdığı zaman aktarma, elden ele nakletme anlamları öne çıkmaktadır. Bu anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan uygulamalar, inançlar, sanatlar, kurumlar ve tecrübelerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı, kuşakların bu bilgi birikimi sayesinde öğrendiği araçtır. Aynı zamanda bu şekilde aktarılan kültür öğelerinden bazıları içinde gelenekten söz edilir. Bu anlamda bireyin değil, grubun ürettiği bir davranış biçimi, değer yahut “gelenek” adını alıp, grup bilincini ve asabiyetini kuvvetlendirmeye hizmet eder (Gould ve Kolb, 1974:723).

Bütün bu yönleriyle, muhafazakârlık ile gelenek arasında kimi zaman çok büyük benzerlikler görülse de, ikisi arasındaki farklılıkları göz ardı etmemek gerekir. Zira gelenek, muhafazakârlığın temel referansıdır. Muhafazakârların geleneğe bağlılığı, dışarıdan bakanlara körü körüne bir bağlılık olarak görünebilir. Oysa muhafazakârlar geleneği bir tür bilgi veya bilgelik kaynağı olarak görürler; muhafazakâr açısından gelenek toplumsal tecrübelerin bir özetidir. Onlara göre, geleneksel kurum ve normlar bir toplumun tarihsel tecrübesinin somutlaşmış birikimleri demektir ki bu bilgi veya birikim tek bir insan aklının spekülâtif çabasıyla erişilemeyecek kadar derindir (Erdoğan, 2004:5).

Muhafazakârların geleneğe olan güvenlerinin kökeninde, bireysel insanın sınırlı olan aklı ile her şeyi anlamasının mümkün olmadığına ilişkin inanç vardır. Burke’e göre “gelenek, insanlara toplum ve toplumsal ödevler hakkında akıldan daha fazla şeyler söyler”⁹ (Tannenbaum ve Schultz, 1998:221). İnsan, tarihin ve deneyimin birikimini dikkate almadan, salt kendi aklına dayanarak bir toplum ve bir siyasal sistem oluşturamayacağına göre, bu ikisinin kaynağı, bireysel insan veya toplumun belirli bir andaki kolektif varoluşu olmayacaktır. Yapılması gereken, bu varoluşa tarih boyutunu da katmak ve her toplum için uzunca sayılabilecek bir süre içinde kendiliğinden oluşan değer ve kurumlarda somutlaşan bilgeliğe güvenmek olmalıdır. Dindar muhafazakâr için bu süreç, odağında dinsel olanın yer aldığı aşkın

⁹ Özellikle Burke’un sistemleştirdiği muhafazakârlığın epistemolojisinde “ön yargı”ya büyük önem verilmektedir. Ona göre ön yargı, gelenekten çok da ayrı bir değeri ifade etmemektedir. Burke, “uzun bir kullanım süresinin takdir ettiği ferasetli ön yargı, denenmemiş ve test edilmemiş fikirlerden daha iyidir” derken, aynı zamanda geleneğe de işaret etmektedir (Macridis, 1992:84).

değer ve kurumlar iken; diğer muhafazakârlar için gelenekte somutlaşan diğer tüm toplumsal kurumlar olabilmektedir.

Heywood'un da (1988:59) belirttiği gibi muhafazakârların çoğu, “ilâhî bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın geleneği desteklemektedirler” Geçmişin erdemlerinin birikimini yansıtan bu kurumlar zamanın sınamasından geçmiş olduğundan dolayı yaşayanlar ve gelecek kuşaklar yararına korunmalıdırlar.¹⁰ Muhafazakârlar genelde geleneğe kutsal bir özellik atfeder ve geleneğin tarihî bilgelik ve tecrübeyi temsil ettiğini düşünür. Ayrıca, insanlara kimlik duygusu verdiğini ve geçmişle bağını kurarak önemli bir fonksiyon gördüğünü vurgularlar. Hume da aynı şekilde, toplumun sahip olduğu en önemli kuralların insanın doğal içgüdülerinden kaynaklanmayıp tarihsel tecrübeden çıktığını ve topluma yararlı olduğu için uygulandığını ve bu anlamda “doğal” değil “yapay” olduklarını belirtmektedir. Bu kurallar ve uygulamalardan oluşan teamüller, bilinçli bir kurgulamanın ürünü olmayıp, tarihsel deneyimden çıkmış ve yararlı olduğunu gösterdiği için muhafaza edilmiştir (Muller, 1997:236).

Muhafazakâr düşünürlerin önde gelen isimlerinden Oakeshott'da gelenek kavramının merkezî bir yeri vardır. Gelenek, ona göre, geçmişten gelen ve geleceğe uzanan bir “süreklilik ilkesi”dir. Bu anlamda bir gelenek, siyasal faaliyette herhangi bir teoriden veya ideolojiden daha iyi bir rehberdir. Çünkü yaşamdan çıkarılan bazı soyutlamaların değil, yaşamın bütünü üzerinde temellenmiştir (Sigler, 1968:19).

Gelenekle kurulan ilişkiyi ele alırken, muhafazakâr düşüncenin gelenekçilikle birebir örtüşmediğini dikkate almak gerekmektedir. Muhafazakârlığı aslen bir “düşünce üslubu” olarak tarif eden Mannheim (1969:74-78), “doğal muhafazakârlık” olarak tarif ettiği gelenekçilikle, “kendine özgü geleneklere, yapıya ve biçime sahip özgül tarihsel ve toplumsal koşulların ürünü olan” muhafazakârlığın birbirinden ayrı olgular olduğuna işaret eder. Mannheim'a göre muhafazakârlık, gelenekçiliğin özgül tarihsel bir biçimini benimseyerek bunu mantıksal sonuçlarına ulaştırır. Gelenekçi davranışın basitçe biçimsel, kısmen tutucu doğasından ötürü izlenebilir bir tarihi

¹⁰ Bununla birlikte, muhafazakârlığın geçmişten değil, gelecek korkusundan kaynaklandığını Horkheimer ve Walter Benjamin tarihsel maddecilik sorgulamalarında ilgi çekici bir şekilde formüle etmişlerdi (Baker, 2003:101).

yokken; muhafazakâr davranış, somut koşullara bağlı olarak doğup gelişen belirgin bir tarihsel ve toplumsal sürekliliğe sahiptir (Gökmen, 2003:134).

Bu durumu Baltacıoğlu (1943:139), gelenek milletin “özü”, kültürün değişmez kısmı, her çağ için canlı kalan cevherdir. Değişen örflerin, adetlerin, görenek ve törelerin ötesinde, “değişmeyen şeyin adı” gelenektir. Gelenekçilik de maziden bugüne değişen ve değişmeden gelen örfleri “ayırt etmesini, onların bugünü ve yarını var etmek için kullanılmasını”, böylece de “geçmişten kopmayarak geleceğe sarkma”sını bilmesidir, şeklinde özetlemektedir.

Ayrıca, muhafazakârlık, din ve geleneğin birbirlerine büyük benzerlikler göstermesine rağmen bu üç olgunun aynı şeyler olduğu anlamına gelmemektedir. Din, insanı kaynağına, yani Tanrı’ya bağlayan daha aslî ve daha sahih bir bağken; gelenek, hakikatin daha dışa dönük, maddî ve parçalı yüzünü oluşturur. Bu anlamıyla gelenek ile din ilişkisinde, geleneğin kalesi olarak düşünülen dinî hayat gerçeği inkar edilemez (Vural, 2003:50).

Geleneğin bu son anlamı XIX. yüzyılda Fransa’da Bonald ve J. de Maistre gibi Katolik muhafazakârlar tarafından Aydınlanma düşüncesine karşı-tez geliştirmeye çalışılarak, doğruluğun gelenekle bilinebileceğini savunmuşlardır. Ayrıca geleneği öne çıkarmayı XX. yüzyılda da T. S. Elliot gibi İngiliz yazarlarda da görülür. Bununla birlikte gelenek asıl ifadesini ve teorisini René Guénon’da bulmuştur. Guénon’u izleyen Nasr ve Martin Lings gibi düşünürler, modern dünyanın ortaya çıkmasından önce varolan, fakat bugün artık izine rastlanmayan bu aslî geleneği, karşılaştırmalı düşünce tarihi temelinde yorumlayıp kurmaya çalışmaktadırlar. Bu yazarlar temelde muhafazakâr düşünürlerle paralel olarak, Aydınlanma Çağı’nın değerlerine karşı çıkmakta ve hakikatin modern bilimle ve felsefeyle değil, gelenekle ve geleneğin otoritesiyle bilinebileceğini öne sürmektedirler.

Guénon, Schuon ve Nasr’ın ifadelerinde gelenek, geleneksel yaşam tarzının, düşünce biçiminin, ahlâkının, hukukunun, siyasal ve sosyal bünyenin, bilimlerin, sanatların, hâsılı geleneksel bir medeniyette varolan her şeyin içine sinmiştir. Modern dönemlerden önce, hemen hemen bütün topluluklar dinî bir atmosferde yaşadıklarından, geleneksel bir çerçeveye, bir hakikat ve kutsallık şuuruna, otoriteye,

hiyerarşiye saygıya kendiliklerinden sahiptirler. Geleneğin boş bıraktığı hiçbir alan söz konusu değildir. Böylece gelenek, meşruiyetin kaynağı olarak düşünülmektedir. Yine geleneğin ön plâna çıkardığı istikrar, süreklilik ve aktarmanın onun ana özellikleri olduğu aşırı derecede vurgulanmaktadır (Guénon, 1986:19) Geleneğin kimi zaman dinin de üzerinde aşkın bir ilke olarak alarak sistematize edilip (Schuon, 1984:9), kültürel anlamda geleneğe büyük önem verilmesi gibi özelliklerin muhafazakârlıkla benzer özellikler olması dikkat çekicidir.

Gelenekçi perspektife sahip düşünürlerin “geleneğe çekip çıkartılamaz biçimde yapışık” olduğunu söyledikleri otorite, ortodoksi ve manevî hiyerarşinin söz sahibi olduğu bir tür “kurumlaşıp statüko oluşturmuş yönetimi” çağrıştırdığı aşıkardır. Martin Lings’in Platoncu devlet modeline getirdiği yorum, E. Zolla, G. Evola gibi İtalyan gelenekçi düşünürlerin siyasal düzlemde katıksız bir Platonculuğu içerdiğini göstermektedir. Bu nedenle söz konusu düşünürlerin bu ve benzeri fikirleri nedeniyle muhafazakârlığın öncüleri olarak kabul edilmektedir.

1.5.1. GELENEKÇİ MUHAFAZAKÂRLIK

Gelenekçi Muhafazakârlık yaklaşımının temel referans kaynaklarından biri olan *The Conservative Mind from Burke to Eliot* adlı eserinde Kirk (1995:7), muhafazakâr zihniyetin altı temel özelliğini öne çıkarır:

- (1) Vicdanı olduğu kadar toplumu da yöneten bir aşkın düzen ya da doğal hukuk olduğuna inanç: Buna bağlı olarak, siyasal problemlerin de esasında dinî ve ahlâkî problemlerle ilintili olduğu iddiası.
- (2) Sınırlayıcı aynılık (*uniformity*), eşitlikçiliğe ve en radikal sistemlerin faydacı amaçlarına karşıt olarak, çeşitlilik çoğalmasına ve insan varlığının gizemine duyulan hayranlık: Hayatın yaşanmaya değer olduğu duygusu, “canlı bir muhafazakârlığın gerçek kaynağıdır”
- (3) Sınıfsız toplum nosyonuna karşıt olarak, medenî toplumun mevkileri, mertebeleri ve sınıfları gerektirdiğine inanç: Bu nedendir ki, muhafazakârlar sık sık ‘eski düzenin partisi’ (statükocu) olarak adlandırılmışlardır. Gelenekçi Muhafazakârlara göre insanlar arasındaki doğal ayrımlar silinirse, oluşan boşluğu oligarşiler doldurur. Tanrı hükmünde nihaî eşitlik ve yasal mahkemeler önünde eşitlik

muhafazakârlar tarafından kabul edilir; fakat onlar eşitlik durumunun kölelik ve sıkıntı anlamına geldiğini düşünürler.

- (4) Özgürlük ve mülkiyetin sıkı bir biçimde birbirine bağlı olduğuna inanç: Mülkiyet özel mülkiyetten ayrılırsa, Leviathan her şeyin efendisi hâline gelir. Onlar ekonomik açıdan aynı düzeye getirmenin ekonomik ilerleme olmadığını ileri sürerler.
- (5) Toplumu soyut tasarımlara dayanarak yeniden-inşa etmek isteyen safsatacılara, hesap yapan kişilere ve ekonomistlere güvensizlik ve geleneğe inanç: Alışkanlıklar, âdetler ve kadim buyruk hem insanların anarşik güdülerine hem de yenilikçinin iktidar hırsına gem vurur.
- (6) Değişimin sağlıklı reform olmayabileceği kabulü: Acele yenilik, bir ilerleme meşalesi olmak yerine, her şeyi mahveden büyük bir yangına yol açabilir. Toplum elbette değiştirilmeli, çünkü sağduyulu değişim, bir toplumsal muhafaza aracıdır; fakat devlet adamı hesaplarına, sağduyuyu da dâhil etmeli, ihtiyatı elden bırakmamalıdır ve devlet adamının temel erdemî, Platon ve Burke’e göre sağduyudur.

Türk toplumunda Gelenekçi Muhafazakârlık, Türk modernleşmesi için bir model önerisidir. Dolayısıyla geleneği, elden geldiğince “olduğu gibi” muhafaza etmek olarak tanımlanabilecek ve belirgin bir anti-modernist eğilimli (muhafazakâr) “gelenekçilikler”den ayırt edilmesi gerekir. Gelenekçi Muhafazakârların amacı, bugün içinde geçmişî ihya etmekten ziyade geçmişin (mazinin) katkısıyla bugünü ve geleceği inşa etmek, yaratmaktır.¹¹ Özetle, Gelenekçi Muhafazakârlar,

¹¹ Bu durum kimi zaman “gelenek icadı” şeklinde kendini göstermiştir. Gelenek icadı terimi, “eski” gibi görülen ya da öyle olduğu iddia edilen geleneklerin köklerinin aslında yakın zamanlarda olduğu ve bazı durumlarda da onların “doğal yapılar” olmayıp, “bugün” için ihtiyaç duyulan tarihsel sürekliliği sağlamak amacıyla “icat edilmiş yapıtlar” olduklarını ifade etmektedir. Buradaki çaba, içerisinde “kopuş”un yaşandığı bir “bugün”ü “geçmiş”e bağlamak, ona bir “kök” aramaktır. Dolayısıyla, icat edilmiş gelenekler, “yeni durumlara, eski durumlara göndermede bulunularak getirilen karşılıklar”dır, diyebiliriz. Gelenek icadının modern ulus ve onunla ilgili milliyetçilik, millî devlet, millî semboller, tarihler vb. olgular açısından büyük önem ve işlerlik arz etmektedir. Çünkü modern uluslar, “yeni” olmanın aksine en eski zamanlardan köken aldıklarını, “inşa” değil “doğal” olduklarını iddia ederler. Cumhuriyetle birlikte Türk ulus-devletinin inşa sürecinde de “tarihsel süreklilik” ihtiyacını karşılayacak bir gelenek icadına gidilmesi söz konusu olmuştur (Atay, 2003:158). Gelenek icadı ve kök arayışı içerisindeki çabalara Türk muhafazakârları farklı farklı tezlere yöneldiği görülmektedir. Örneğin Türk İnkılabından sonra “hangi gelenek?” başlığı altına yerleştirilebilecek cevaplar konusundaki ihtilaf, Ziya Gökalp ile Yahya Kemal bir kıyasa tabi tutulduğunda tespit edilebilir. “Benim için 1071’den evvelki devirlerimiz kabl-et tarih (tarih öncesi),

modernleşmeye değil, geleneksiz modernleşmeye karşıdır. Gelenek olmadan modernleşme olamayacağını savunmaktadırlar. Topçu'nun (1970a:19) ifadesiyle bu "gelenegin modernleşmesi"dir de denilebilir.

Cumhuriyet Türkiye'sine başından beri hakim ve bugün de hâlen geçerli olan radikal-modernist siyasal ve entelektüel yaklaşımın "sorunlu" olduğu ön kabulünden hareketle bu pratiğin sonuçlarını, yani yol açtığı/açmaya devam ettiği hasarları giderme gayesiyle, farklı bir "modernleştirme" tezi olarak şekillenir. Kısaca ifade etmek gerekirse, "Türk gelenekçi muhafazakâr düşüncesi modernleşmeyi 'aşırılıkları' arındırma ve gelenekle barıştırma isteği'nin bir sonucudur (Bora, 1997:21). Dolayısıyla da Türkiye'nin toplumsal, siyasal ve kültürel ikliminde doğuş bulmuş hâliyle Gelenekçi Muhafazakârlık, "gelenekçilik" olmaktan öte, İrem'in (1997a:66) bakış açısıyla, bir "karşı-gelenekçilik"tir.

1.5.2. GELENEK VE MODERNİZM

Modernite (kurumsal alt yapısı olan modernleşme) Batı dünyasında, aklın egemenliğinde sosyal ve siyasal düzenin gerçekleştirilebileceğini iddia eden rasyonel bir ilkeye dayanarak doğmuştur. Bu bağlamda modernite, XV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar olan süreçte, Rönesans ve Reformla başlayan, Aydınlanma Hareketi ve devrimlerle devam eden kültürel, entelektüel ve sosyal dönüşümleri tanımlamaktadır. Bu anlamda modernite, geçmişteki duruma bağlı olmadan bilgi edinmeye ve geçmişten ziyade geleceğe ilişkin düşünce ve eylemlere sahiptir.

Değişme, gelişme ve farklılaşmanın siyasal, ekonomik ve sosyal alanın içinde bir süreci olarak ortaya çıkan modernleşme, bireyleri temele alarak toplumun niteliğini, teknolojik gelişmenin düzeyini, ekonomik ilişkileri, kültürel yapıyı ve toplumun farklılaşma alanlarını belirlemektedir. Bu şekilde bir modernleşme ile geleneksel yapıyı çözerek, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlarla bireylerin gelişme ve değişmesi hedeflenmektedir.

"Modernleşme" tarihsel olarak, XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da geliştirilmiş olan sosyal, ekonomik ve siyasal

1071'den sonraki devirlerimiz ise tarihti" sözüyle gelenegi Anadolu'ya özüleyen Yahya Kemal, karşısında, "Atilla"ya, "Cengiz'e, Oğuz Han'a methiyede bulunduğu şiirinde Ziya Gökalp, "*Vatan ne Türkiye'dir Türk'lere ne Türkistan / Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir, Turan*" derken, adeta bir "kadim zaman"ın içinden gelenek çıkarma çabasıdır (İrem, 1997a:66).

sistemlerin, diğer Avrupa ülkelerine, ardından XIX. ve XX. yüzyılda da Asya ve Afrika kıtalarına da yayıldığı bir değişme süreci olarak da kabul edilmektedir (Eisenstadt,1966:1).

Modernleşme kuramlarından yapısal-işlevsel yaklaşıma göre, çağdaş Batılı toplum yapılarının karakteristik özelliklerini oluşturan rasyonalizm, laiklik, demokrasi, özgür girişim ve bireysellik gibi kuramların aynen alınmaması hâlinde sanayileşmenin geliştirilip sürdürülmesinin mümkün değildir.

Ülkemizde ve Doğu toplumlarında Batı'daki anlamıyla bir modernleşme süreci olmasa da, daha çok Batı'da yetişen düşünürlerin etkisiyle kendine özgü bir modernleşme süreci başlamıştır. Tam anlamıyla Batı ile örtüşmemekle birlikte birçok yönden benzerlikler de gösteren bir Türk modernizmi, kültürel, siyasal ve sosyal alanlarda etkisini güçlü bir şekilde göstermiştir.

Batı-dışı toplumlarda ise gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkündür. Geleneksel toplum klişesinin aksine, bu toplumların gelenekten kopuş yaşadıkları söylenebilir. Gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin (Türkiye, Çin) etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş, sömürgeci modernizasyondan (Hindistan) daha radikal olmaktadır. Hindistan geleneğiyle arasındaki bağlantıyı sahiplenmiş, hatta bunu sömürgeciliğe direnişin bir biçimi hâline dönüştürmüştür. Türkiye ve Çin gibi ülkelerde ise, geleneğin radikal biçimde reddi, “yenilikçilik” ideolojinin, “yeni hayat” arayışlarının temelini oluşturmuştur.

Gelenekler modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle ya göz ardı edilmiş, kendiliğinden yok olmuş ya da yasaklanmıştır. Sonuç olarak da modernliğin etkisi gelenek üzerinde dönüştürücü olmamıştır. Gelenekler, değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp modernliğin içerisine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş ya da müzeleştirilmiştir. Eğer varolmayı sürdüren gelenekler varsa, bu sistemin kenarında kalmaları suretiyle mümkün olmuştur. Batı-dışı ortamlarda, gelenek ve modernlik birbiriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir denklik gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadır (Göle, 2002:65).

Bu genel değerlendirmeler ışığında, geleneğin karşı çıktığı temel olgunun genel anlamda modernizm olduğunu söyleyebiliriz. Gelenek, modernizme, batıl ve

yanlış öncüllere dayandığı, insanüstü hakikati değil, beşerî medeniyeti esas aldığı için karşı çıkmaktadır. Öyleyse “gelenğin yeniden keşfi” denilen şey, modern dünyanın damarlarına eksikliği giderek daha çok çekilen “kutsalın rayihasını” zerk etmek; bunun için de bir yandan olumsuzluklarını eleştirirken, diğer yandan gelenekçi doktrinleri en saf ve modernistlerin de anlayabileceği şekilde yeniden formüle etmektir (Nasr, 1982:19). Bu tavır, Aydınlanma felsefesinin getirdiği değerlere karşı çıkan muhafazakârlık ile örtüşmektedir.

Muhafazakârlık sürekli değişen bir duruma, kapitalist modernleşme sürecine bir tepkidir. Ama bu tepki eskiyi her hâliyle koruma değil, daha yeni, daha modern olan bir şeye karşı mevcut olanı korumadır. Modernleşme, her hâlükarda geleneğe, onun kurumlarına ve zihniyetine karşı işlemektedir. Modernleşmeye ters oranla gelenek, aslî anlamından uzaklaşmakta ve ıslah edilmiş bir kılığa sokulmaktadır. Zaten sonuçta, modern olan da gelenğin geliştirilmiş, evrimleştirilmiş, mevcut koşullara uyumlandırılmış vb. “ıslah edilmiş” şekli olmaktadır.

Son zamanlarda muhafazakârlar, kutsal olmayan her şeyi yararlı olarak niteleyen pragmatik değişim düşüncesine tepki göstermektedirler. Görüleceği üzere muhafazakârlığın savunduğu, korumasını istediği birikim, gelenği oluşturmaktadır. Bu anlamda gelenek ile muhafazakârlık içice girmektedir. Gelenek, muhafazakârlığın savunduğu değerleri içerisinde barındıran zengin tarihî mirası içermektedir.

1.6. MUHAFAZAKÂRLIKTA DEVRİM VE DEĞİŞİM

Muhafazakârlığın, toplumda gerçekleştirilen değişimlere karşı olduğunu; ünlü muhafazakâr düşünür Oakeshott’un sözleriyle, “tanıdık olanı bilinmeyene, denenmiş olanı denememiş olana, gerçeği mümkün, yakını uzağa, uygun olanı mükemmele” tercih ettiğini biliyoruz (Oakeshott, 1975:279).

Muhafazakâr düşüncenin değişime karşı çıkması ve kurulu düzenin savunuculuğunu yapması, yalnız başına, muhafazakârlığın statükocu bir düşünce biçimi olduğu anlamına gelmez. Bir düşünce olarak muhafazakârlığın geçmişin değerlerine verdiği önem ve mevcut durumun korunmasına yönelik tutumu, topluma ilişkin endişelerinden kaynaklanmaktadır.

Huntington, “Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık” adlı makalesinde şu gözlemi yapmaktadır: Hemen hemen diğer bütün ideolojilerin aksine muhafazakârlık, ideal bir toplum anlayışı sunmaz. Muhafazakâr bir tek ütopya yoktur. Bu yönüyle muhafazakârlık, gelenekselden feodale, ondan liberal ve kapitalist ve sosyal demokrat olana kadar her türlü farklı kurumsal düzenleme çeşitlerini savunmak için kullanıla gelmiştir ve kullanılabilir. Çünkü muhafazakârlık, içerik ile değil usulle ilgilidir; özellikle siyasî kurumları etkiledikleri zaman değişim ve istikrarla ilgilidir. Sıklıkla ifade edildiğinin aksine, onun tersi liberalizm değil kendisi de değişim isteyen radikalizm yani aşırılıktır. Muhafazakârlık ani değişikliklerin zorluk ve tehlikesini; istikrar, devamlılık ve tasarrufun önemini vurgulayan argümanlar sürer, radikalizm ise yenileşmeye ve değişimi kucaklama cüretkârlığına dair heyecan ve iyimserlik ifade eder (Harries, 2004:98).

Muhafazakârlığın toplum anlayışında geleneğe yapılan ısrarlı vurgu ve tarihsel süreç içinde tecrübe edilmiş olanın önceliği, muhafazakârlığın toplumsal değişime bakışına ışık tutmaktadır. Muhafazakârlığa yöneltlen yaygın bir eleştiri, onun değişime karşı bir ideoloji olduğudur. Diğer ideolojilerde de sınırlı durumlarda değişimi durdurma çabası vardır; ancak muhafazakâr direnç, kendisini bir teori olarak inşa etmiştir (Auerbach, 1959:313). Bu ve benzeri eleştiriler bağlamında öncelikle belirtilmesi gereken, muhafazakârlığın toplum ile ilişkili olan her değişime karşı olmadığı, değişimin yönüne ve niteliğine bağlı olarak her durumda ayrı bir konum belirlediğidir. Muhafazakârlar açısından asıl önemli olan değişimden çok, değişimin kaynağıdır (Minogue, 1987:35).

Kuşkusuz muhafazakârlıkta bilinmeyene duyulan güvensizliğin belirlediği bir değişimden çekinme eğilimi vardır; ancak bu “eğilimi” değişime genel bir karşı oluşu ifade eden tutum anlamındaki “tutuculuk” ile karıştırmamak gerekir. Muhafazakârlığın değişime ilişkin bu ihtiyatlı tutumunun kökleri derindedir. Felsefi anlamda Aydınlanma düşüncesinin muhafazakârların el üstünde tuttıkları geleneksel kurum ve değerleri aşındırması, nostaljik geçmişin sıcaklığının giderek yerini soğuk bir dünyaya bırakması, değişimin sonuçlarından duyulan kaygıların doğurduğu güvensizlik duygusu ile bütün bunlara bir de 1789’daki gibi devrimci kopuşların yaşattığı acılar eklendiğinde, muhafazakârlığın değişime ilişkin tutumlarını anlamak mümkündür. Dahası, ister Hristiyanlığın insanın mükemmel olmayışı

düşüncesinden, isterse spekülâtif akla pratik nedenlerle duyulan güvensizlikten kaynaklansın, toplumun bir organizma olarak kavranışını yadsıyan anî ve hızlı değişim tüm muhafazakârlarca mahkum edilmektedir (Oakeshott, 1975:27).

Muhafazakârlığın toplumsal değişime ilişkin bu “ihtiyatlılığı”na, onu katlanılması gereken, kaçınılmaz bir olgu olarak görüp kabul edenlerin yanında, olumsuz bakanlar da vardır. Onları aynı “muhafazakâr” etiketi altında birleştiren payda ise, yukarıda belirtilen değişimin sınırları konusundaki ortaklıkta yatmaktadır. İhtiyatlı değişime ilişkin bu duyarlılık, varolandan duyulan hoşnutsuzluktan dolayı değişimi ne pahasına olursa olsun savunan veya değişimi sırf değişim adına isteyen bir anlayışın eleştirisini yansıtır; “kırılmamışsa yapıştırma” veya “değişim zarurî değilse, değiştirmemek zarurîdir”, ilkeleri bu duyarlılığın ifadeleridir (Nisbet, 1991:26).

Değişimin toplumun muhafazası aracılığıyla olmasını isteyen Kirk’e (1965:xviii) göre bu süreç, “tıpkı insan vücudunun kumaşı eskitmesi ve yenisini almasında olduğu gibidir” Değişimin niteliğinin yanında sınırları da yine muhafazakâr duyarlılığı yansıtmaktadır: “Muhafazakâr devlet adamı, eski biçimden yenisine doğru gidişte topluma rehberlik görevini çok hassas bir biçimde, özen ve basiretle yerine getirmelidir. Eğer tasarlanan değişim herhangi bir insana karşı adaletsizliği öngörüyorsa, ahlâkî yasaları ihlal etmektense değişimi ertelemek daha iyidir” (Burke, 1955:24).

Muhafazakâr düşüncenin vurguladığı “doğal düzen”, “kendiliğindenlik”, “evrim” ve “organizmacı toplum anlayışı”, onun herhangi bir radikal değişime karşı oluşunu kesin bir biçimde açıklamaktadır. Devrim karşıtlığı muhafazakârlığın başlangıçtan itibaren varolan en temel yaklaşımlarındandır. Bu durumu Maistre, “karşı-devrim değil, devrimin karşıtını istiyoruz”, (Tannsjo, 1990:5) şeklinde özetlemektedir. Burke’e göre “rasyonalist çılgınlık, reformcuları değişimi değişim için isteyen havarilere çevirmişti” (Gengembre, 1992:396). Ona göre şiddete dayalı devrim, “Tanrı’ya karşı hürmetsizlik, onun inayetine karşı küstahça müdahaledir” (Nisbet, 1991:11). Burke’e göre, bu tür bir devrimci dönüşümü yansıtan değişim ile restorasyon kavramına benzer bir kullanıma konu olan “reformasyon” kavramları arasındaki ayrım da aynı muhafazakâr perspektifi yansıtmaktadır: “Değişim nesnelerin özünü değiştirir ve tesadüfen onlara eklenmiş olan kötülüklerle birlikte

hakikî iyiliklerini de atar. Öte yandan reform, özdeki bir değişim veya aslî bir tadilat değil; ilacın doğrudan şikayet edilen yere uygulanmasıdır” (O’Sullivan, 1994:12).

Böylece Burke, Fransız devrimcilerini harekete geçiren kopuş iradesinde, bilgisizliğin ve kendini beğenmişliğin ürünlerini görür. Aynı zamanda ona göre devrim, yalnızca fikirlerin mantikî çevirisi değil, aynı bünyede faaliyet gösteren basit ve şiddet dolu duyguların patlamasıdır. Yani uygarlığın mirasının tahribidir (Beneton, 1991:19). Burke’e göre devrimler toplumları kesinlikle daha kötüye götürürler, çünkü bir toplum insan aklının buyruklarına göre bir gecede yeniden biçimlendirilmez.

Aynı şekilde Burke’ün toplumsal değişim konusundaki düşünceleri de devrim konusundaki görüşlerine temel teşkil edecek niteliktedir: “Yavaşça fakat devamlı ilerlemeyle her adımın sonucu izlenir; birinci adımın iyi ya da kötü olan sonucu, ikinci için bize ışık tutar ve böylece bütün dizi boyunca güvenle yürürüz. Sistemin parçalarının uyum içerisinde işlediğini görürüz. En ümit verici mekanizmalardaki gizli eksiklikler ortaya çıktıklarında hazırlıklı oluruz. Bir menfaati mümkün olduğunca diğeri için feda etmeyiz. Denkleştirir, uzlaştırır, dengeyi kurarız. İnsanların zihinleri ve mevcut olan çeşitli anormallikler ve çelişik ilkeleri, bir bütün içinde birleştirme imkânına sahip oluruz. Böylece basit bir üstünlük değil, daha nitelikli bir fazilet ortaya çıkar” (Mollaer, 2004:172).

Kısacası değişime ilişkin genel çekinceleri nedeniyle muhafazakârlığın devrime, devrimci kopuşlara bir karşıtlığı söz konusudur. Örneğin Burke, bu karşıtlığı izah ederken zaman zaman dinî gerekçelerden de yararlanmaktadır. Burke, toplumun “Yaratıcının yasaları” veya yine onun kullanımıyla “doğa yasaları” tarafından biçimlendirildiğine inanıyordu (Heywood, 1988:58). Bu anlayış, Orta Çağ’da Aquinas’dan beri gelen, doğa yasalarının ilâhî yasalardan geldiği, bu yasaların ancak Tanrı’nın iradesi ile açıklanabileceği inancına dayanmaktaydı (Scruton, 1982). Dolayısıyla bu yasaların beşerî bir otorite tarafından değiştirilmesi çabası, Tanrı’nın koyduğu yasaların ihlali anlamına geliyordu.

1.7. MUHAFAZAKÂRLIKTA ÖNEMLİ KURUM VE DEĞERLER

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze, belli anlam, kavram, düşünce ve inançları kısa ve çarpıcı bir biçimde ifade etmek amacıyla kullanılan özel işaretlere

sembol denilmektedir. Kararlaştırılmış bir mananın şekil veya madde olarak gösterilmiş hâli olarak sembol; alâmet, remz, timsal veya simge kelimeleriyle de ifade edilir. Sembol, bir işin, nesnenin veya gerçeğin bizzat kendisi değil, mümkün olduğunca kısaltılmış anlamı ve resmidir. İfade edebilme yeteneğinin, gücünün bittiği veya yetersiz kaldığı noktada semboller devreye girmektedir. Semboller dinsel inançların yanı sıra siyasette de çokça kullanılmaktadır. Muhafazakârlıkta aile, devlet ve din gibi kurumların yanı sıra dinî, millî, mimarî vb. alanlardaki sembollere büyük önem vermektedir.

Muhafazakârlık geleneksel yapı içerisinde gelişen ve kurumsallaşan aile, devlet ve din gibi alanlara büyük önem vermektedir. Yani modern dönemin birey yüceltiminin yerini eski düzenlerde din, aile vb. kurumlar almaktadır. Günümüz Batı Muhafazakârlığında ailenin korunması, eşcinsel evlilikleri ve doğum kontrolü gibi konular en çok tartışılan konular arasındadır. Bu bağlamda muhafazakârlık, aile, devlet ve din gibi önemli kurumlar hakkında, kendisini diğer ideolojilerden ayırıştırabilecek özgün yorum ve görüşler geliştirmiştir:

1.7.1. MUHAFAZAKÂRLIKTA AİLE

Aile, geçmişten günümüz toplumlarına kadar, tüm toplumlarda çeşitli görevler yüklenmiş önemli bir kurumdur. Aile de diğer toplumsal kurumlar gibi bazı önemli işlevleri yerine getirir. Toplumsal bir kurum olarak ailenin biyolojik, psikolojik, ekonomik, sosyolojik, dinî, eğitsel işlevlerinin yanı sıra, değerlerin gelecek kuşaklara aktarılması gibi önemli işlevleri söz konusudur.

Modern dönemde birçok kurum gibi aile de değişim yaşamaktadır. Bu dönemde geleneksel geniş yapıdaki aile çözülüp, çekirdek aileye dönüşmekte, giderek küçülerek atomize bireylere dönüşmektedir. Bu durum beraberinde değer yargıları, gelenek ve göreneklerin değişimini getirmektedir.

Aile kurumundaki bu değişim muhafazakârların en rahatsız oldukları bir durumdur. Zira muhafazakârlık için aile, insanın eksikliklerini telafi etme, maddî ve manevî ihtiyaçlarının meşru biçimde karşılanmasının yanında, insan için gerekli olan sevgi ve bağlılık hislerinin geliştiği ve sağlıklı bir toplumun en küçük parçası olan kurumdur.

Muhafazakâr düşünürlerin önde gelenlerinden olan Bonald’a göre, toplumun molekülü birey değil ailedir. Onun aile üzerindeki düşünceleri, ailenin toplumsal düzendeki zorunlu yapısal özerkliğiyle ve devletten bağımsız işleviyle ilgilidir. Aile toplumsal eğitimin de en eski ve en başarılı okuludur. Bonald, aileyi açıkça monarşi gibi tasarlamakta; kral rolünde baba, uyruk olarak da çocukları düşünmektedir (Bottomore ve Nisbet, 1990:110). Onun düşüncesinde aile, kendi başına bir küçük toplumdur; bireylerin gelişimi ve maddî ve manevî ihtiyaçlarını temin için de olması zorunlu bir kurumdur.

Yine muhafazakâr bir düşünür olan Thomas Fleming’e göre aile, “beşerî toplumun ve yönetimin nihaî temeli, özgür bir toplumun hakikî dayanağı olan bir toplumsal kurum”dur. Aklın verilerinin sınırlı olması ve Hristiyanlıktan gelen ilk günah inancı nedeniyle, mükemmel olmayan insanı olgunlaştırıp, ona asıl kimliğini kazandıran, ona bir geçmiş ve gelecek duygusu veren de odur; bireyler unuttukandır, ama ailenin hafızası vardır. Kusurlu olan insan, iyi ve kötü arasında tercih yapabilmek, manevî ve bedensel yapısının ihtiyaçlarını meşru yollardan karşılayabilmek için de ailenin “kurumsal rehberliğine” muhtaçtır (Fleming, 1990:13)..

İnsanın kendi ailesine karşı sevgi ve bağlılık duyması ile bu kurumlar arasında bir benzeşim kuran Burke’e göre, aileye sevgi duymamız normal iken, geleneksel siyasal pratiklere ve kurumlara karşı bu tür bir duygu hissetmeyiz. Bunu ancak, bu pratikler ve kurumları kaybettikten sonra anlarız (Özipek, 2004:82).

Muhafazakârlık, aileyi hem toplumun temel birimi, hem de geleneksel ahlâkın koruyucusu olarak görmektedir. Çünkü aile toplumu bir arada tutan bağların bir kısmını yaratır ve pekiştirir. Aynı zamanda aile toplumun atomize olmasını önler, toplum içinde dayanışmayı sağlar ve nihayet temel eğitim kurumlarından biri olma işlevi görür. Aile, insanlarda toplumlarına mensubiyet ve aidiyet duygularını da kuvvetlendirir. Bu kurum, insanların mutlu olabildiği belli başlı yerlerden biridir. Bu nedenlerle ailenin vazgeçilmez bazı toplumsal işlevleri vardır.

Ayrıca muhafazakârlar aileyi, sosyolojik işlevleri itibariyle toplumun temel kurumu olarak ele alırlar. Meselâ, Talcot Parsons’un ayrımına uygun bir şekilde, muhafazakârlar da ailenin “neslin devamı”, “sosyal rehabilitasyon” ve “sosyalleşme”

şeklindeki üç temel fonksiyonuyla, toplumun en temel işlevlerini üstlenmiş bir kurum olarak kabul ederler. Bu yönüyle aile, bireylerini toplumsal değerler doğrultusunda yetiştiren bir kurum olmakla birlikte, aynı zamanda toplumdaki çeşitliliği sağlayan bir kurumdur.

Ailenin muhafazakârlar için altı çizilen önemli işlevlerinden biri de bireylerine kazandırdığı kimliktir. Aile, bireylerine kimlik kazandırmak suretiyle onları topluma kazandırır ve bu kimlik üzerinden toplumsal dayanışmaya sevk eder.

Muhafazakârlara göre aile ile mülkiyet el ele giden iki varlık alanıdır. Biri olmadan diğerrinin varlığı da söz konusu olmaz. Mülkiyet, toplumsal düzenin sağlanmasında gerekli olan en önemli kurumlardan biridir. Bu anlamda mülkiyetin temeli ailedir. Muhafazakârlara göre “aile” ve “mülkiyet” aynı zamanda toplumsal düzenin temelini oluşturan iki toplumsal kurumdur. Bunlarda meydana gelebilecek olan aşınma toplumsal düzenin de aşınmasına yol açar (Çaha, 2004a:78).

Aile kurumu ile ahlâkî ilke ve değerlerin de yakın ilişkisi söz konusudur. Aşırılıklardan kaçınarak orta yol’u (altın orta kuralı) bulma şeklinde özetlenebilecek Aristoteles’in ahlâk kuralı, muhafazakârların en çok itibar ettikleri bir yaklaşımdır. Aristoteles, iki aşırı ucun, iki kötülüğün ortasındaki doğru yolun tutturulmasını “erdem” olarak belirler (Ağaoğulları. 1994:312). Bu yüzden muhafazakârlar en büyük erdemin “Aristotelesçi ölçülülük”te olduğunu düşünürler.

Muhafazakâr düşünür Kirk’e göre muhafazakârlar “sürekli bir ahlâkî düzenin” varlığına inanırlar. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, muhafazakârlar insan doğasının sürekli ve ahlâkî gerçeklerin kalıcı olduğuna ve “ruhun içsel düzeni ile ulusun dışsal düzeni”nin ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağlı olduğuna inanırlar (Sullivan, 2004:155).

I.7.2. MUHAFAZAKÂRLIKTA DEVLET

Muhafazakâr düşüncenin en karmaşık sorunlarının başında, devlet konusu gelmektedir. Bu akımdaki düşünürlerin çoğunluğunda devlete saygı önemli bir yer tutar. Merkezî bir güç ve otorite sistemi olmaksızın istikrarlı bir toplumun imkânsız olduğundan yola çıkarak, devlet olmazsa ahlâkın da olamayacağı düşünülür. Bu yönüyle devlet ve ahlâk iç içe olan iki olgu olarak karşımıza çıkar.

Bunun yanında muhafazakâr düşüncede devletin rolü konusunda bazı belirsizlikler de vardır. Bir taraftan, kötümser Hobbes'cü siyaset felsefesi, kanunların ve ahlâkın kaynağı olarak, güçlü bir devleti zorunlu görür iken (Ağaoğulları vd., 1994:223); diğer taraftan aynı şekilde insanın kusurlu oluşu nedeniyle çok güçlü bir devlete güvenilmez. Bu anlayışta kusurlu insan, güçlü bir merkezî otoritenin yokluğunda, kendiliğinden işbirliğini kabul etmeyecek, böylece anarşiye yönelecektir. Kusurlu insanın eline çok güç verilirse o zaman da büyük tahribat yapacaktır.

Burke'den bu yana siyasî düşüncede muhafazakâr gelenek, devlete sadece ona uygun yetkinin verilmesini istemiştir. Bununla beraber devlete uygun yetkinin ne olduğu konusu tartışmalıdır. Bazı muhafazakârlarda görülen belli bir rasyonalizm karşısı tutum, zorunlu ve gönüllü faaliyetlerin karşılıklı alanlarını belirlemek için teorik prensiplerin olmadığı şeklinde sakıncalı bir görüşe yol açmıştır (Barry, 1989:101).

Muhafazakârlar ahlâken gerekli olduğu durumlarda, sosyal refah için devleti kullanmayı hatta gerekirse büyümeyi zorunlu görmektedirler. Onların nazarında devlet birçok şeyi yapabilme gücüne sahip olmalıdır. Oysa bilindiği gibi liberaller çok sınırlı bir devlet talep ederler. Liberalizmin temel değeri olan “özgürlüğün sınırı” devletin sınırlandırılmasına bağlıdır. Onlara göre devletin boyutu ciddî bir biçimde küçültülmeli, devlet serbest piyasa ekonomisine müdahale etmemeli ve bu ekonomiyi harekete geçirecek güç olarak bu sisteme güvenmelidir. Liberaller devleti, kamu malı üretmenin bir mekanizması olarak görürken; muhafazakârlar devleti, kanunun, siyasetin ve ahlâkın toplam bir bütünü olarak görürler (Barry, 1989:103). Bu yönüyle muhafazakârlık ile liberalizm arasında ciddî görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Muhafazakârların gözünde devletin yerine getirmesi gereken birçok işlevi vardır. Devlet, gücünü ahlâkî eğitimde kamu yararını gözeterek icraatlarında kullanılmalıdır. Disraeli'nin, muhafazakârlığın en büyük hedefini, “milletin kurumlarını idame ettirmek” (Schwartz, 1986:164) olarak ilan etmesinin nedeni de bu kurumlara ve devlete duyulan muhafazakâr bağlılıktır. Muhafazakârlara göre uzunca bir tarih sürecinde varolan bu kurumların varoluş gerekçeleri ve amaçları kendi içlerinde özümsemiş ve kolektif bilgelik onlarda cisimleşmiştir (Kristol,

1983:191). Kolektif bilincin en mükemmel devlette cisimleştiği düşüncesi şüphesiz ünlü Alman filozof Hegel'in "geist teorisi"ni ve bu düşünceden hareketle güçlü Germen İmparatorluğu ütopyasını/düşüncesini hatırlatmaktadır.

I.7.3. MUHAFAZAKÂRLIKTA DİN

Toplumsallığı meydana getiren en temel unsurlardan birisi de din kurumudur. Din (*religion*) kelimesinin etimolojik anlamı "birbirine bağlamak" anlamına gelmekte, ilâhî olanla insan arasındaki ilişkiyi düzenlemektedir. Muhafazakâr düşünürler arasında din kurumu üzerine en fazla önem verenlerin başında Bonald gelmektedir. O, dini, bir toplum ve cemaat biçimi olarak yorumlamaktadır.

Dinin geçmişte olduğu kadar günümüz muhafazakâr düşüncesindeki yeri çok önemlidir. Günümüzde muhafazakârlık, vazgeçilmez hazinesi olarak gördüğü dini, çoğu zaman modern bir müdahaleye tâbi tutmakta, onu dünyevî saiklerle yeniden yorumlayıp, biçimlendirmek istemektedir. Bu anlamda din, toplumun istikrarı ve otorite açısından önemli bir işlev üstlenmektedir. Öyle ki, din de toplumu bir arada tuttuğu, sıradan insanı bile iyi davranışa ikna ettiği ve aidiyet bilinci sağladığı ölçüde "ateist muhafazakârlar" için bile vazgeçilmez bir toplumsal kurum olarak saygıyı hak etmektedir. Bu bağlamda, bir kısım muhafazakâr düşünürün dindar olmadıklarını bilmekteyiz. Meselâ, Burke dindardı ama Hume değildi. Günümüz muhafazakâr düşünürlerden Kristol dindardı ama Oakeshott ve Strauss değildi. Ama ister inansın, ister inanmasın muhafazakârların hemen tamamı dine büyük önem atfederler. Mevcut düzen kutsallaştırıldığı ve Tanrı'nın iradesinin bir tecellisi olarak görüldüğü sürece açıktır ki kendi de güçlenecektir. Çokları Irvin Kristol'le muhafazakârlığın en önemli direğinin din olduğu konusunda hemfikirdirler. Çünkü ona göre, uzun vadede "insanların karakterini şekillendiren ve motivasyonlarına yön çizen tek güç dindir" (Harries, 2004:99).

Muhafazakârlar, dinin bireysel ve toplumsal bakımdan önemini de sıkça vurgularlar. Onlar dini sadece bireysel bir inanç olarak değil, aynı zamanda toplumsal işlevleri olan bir kurum olarak da değerli görürler. Bu anlayışa göre, hiçbir toplum, cemaat veya grup dinden bağımsız olarak varolamaz. Din otoritesi, sembolleri ve kurumları aracılığıyla, toplumun birlikteliğini korumaya katkıda bulunur; manevî bir bağ olarak din, toplumda adeta bir tutkal işlevi görür (Bottomore

ve Nisbet, 1990:109). Ayrıca bir kısım muhafazakâr, dini, insanları kanaatkâr yapmak suretiyle, disiplinli bir toplum anlayışına katkısı nedeniyle önemli saymaktadır (Erdoğan, 1991:44). Muhafazakâr, dini sadece bireysel bir kurtuluş ve manevî tecrübe olarak görmez, din aynı zamanda toplumsal bağları pekiştiren yanı dolayısıyla da toplumsal bütünlüğe ve toplumun kendisi olarak idamesine katkıda bulunur (Erdoğan, 2004:6).

Muhafazakârların dine verdikleri önemin bir boyutu da cemaatle ilgilidir. Cemaat ve cemaatçi değerler toplumsal yaşam içinde, dinin hissedilen en önemli değerleri olarak dikkat çekmektedir. Cemaat, dinî değerlerin yaşatıldığı, ayakta tutulduğu, dolayısıyla dayanışma ve birlik ruhunun beslendiği sosyal ortamlardır. Cemaat duygusunun zayıflaması, dinî değerlerin etkisinin azalmasıyla sonuçlanır. Dinî değerlerin zayıflaması ile toplumsal dayanışma ve hatta aidiyet duygusunun zayıflaması arasında doğrusal bir ilişki vardır (Çaha, 2004a:79).

Nisbet'e göre Aydınlanmanın özü Hıristiyanlığa ve bir ölçüde bütün dinlere karşı sistematik bir saldırıysa, muhafazakârlığın özü veya bu özün büyük bir bölümü de hiçbir toplumun, cemaat veya grubun bir çeşit dinden ayrı olarak var olamayacağı anlayışına dayanmasıdır (Nisbet, 1991:113). Bu anlamda, Aydınlanma değerlerine muhafazakâr tepkide din konusu önemli bir yer tutmaktadır.

Hem dünyayı anlamlandıran hem de denetimi sağlayan bir kurum olarak din, sağ ideolojilerde ve muhafazakârlıkta son derece önemli bir yer tutar. Aydınlanma Çağı filozoflarının ideolojik platformda verdikleri en önemli mücadele, dinî düşünce kalıplarının kırılması idi. Bu da insanın özgür iradesiyle dünyayı anlamlandırması demekti. XVII. yüzyılın ortalarından başlayarak dinî ideolojinin dünyayı açıklama ve anlamlandırma yeteneğine vurulan bu darbe, radikal sağ ideologlar tarafından bugüne kadar kabullenilmemiş ve değişik isimler altında da olsa farklı felsefî akımlar içerisinde rasyonel düşüncenin eleştirisi yapıla gelmiştir. Mantıktan ziyade inanç ve sezgiye yapılan vurgular, sağ ideolojinin insan davranışı üzerine serdettiği fikirlerin temelini oluşturmuştur. XX. yüzyıla gelindiğinde dahi sağ ideolojilerin fikir temeli büyük ölçüde dinî ideolojiye dayanmaya devam etmiştir (Kansu, 2003:118-119).

1.7.4. MUHAFAZAKÂRLIKTA TOPLUMSAL DÜZEN

Muhafazakârlığın toplumsal düzen ve istikrara verdiği önem, onun diğer bir ayırt edici özelliğidir. Sözleşme kuramlarını reddeden muhafazakârlar açısından otorite de toplum gibi kendiliğinden bir süreç içinde gelişmiştir. Muhafazakârlar, otoritenin kaynağını sözleşme kuramlarıyla temellendiren liberal filozoflardan farklı olarak, rasyonel bir tasarıma veya bilinçli bir kurguya bağlı olarak açıklamazlar. Burke; Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplumun doğasını ve siyasal yükümlülüğü açıklamada başarısız olduklarını, aklın bunları ne keşfedebileceğini, ne de yeniden yaratabileceğini, bunların zaman içinde toplumsal eğilim yoluyla oluştuğunu ifade etmektedir (Tannenbaum ve Schultz, 1998:219).

Tanrısallık egemenliğin yerine akli esas alan ve tarihsel köklerini Rönesans, Reform ve Aydınlanmaya dayandıran modern düşünce liberalizm, ulusçuluk ve sosyalizm gibi biçimleriyle birey ve toplumları yeniden tasarlamıştır. Bu çerçevede liberalizm, özgürlüğe vurgu yapıp dünyanın hesaplanabilir olduğunu savunurken; sosyalizm, eşitliği vurgulamıştır. Muhafazakârlık ise insanın doğal olarak sınırlı olduğundan hareketle özgürlük ve eşitliğin toplumsal yapı ve kurumlarda gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürmüştür (Akkaş, 2000:164), fakat toplumsal düzenin önemine vurgu yapmıştır.

Bu bağlamda, Auguste Comte gibi düşünürler, düzen kavramına verdikleri önem nedeniyle ilk bakışta bağlantı kurulması güç görünse de kimi zaman muhafazakâr bir düşünür olarak tanımlanmaktadır. Bireyciliği “Batı dünyasının illeti” olarak adlandıran Comte'un toplum ve otoriteyi yeniden kurmak gibi düşünceleri muhafazakârlarla benzerlik göstermektedir. Ona göre toplum Büyük Varlık (*le Grand Etre*)'tır (Bottomore ve Nisbet, 1990:121). Düzenin taşıdığı bu önem, siyasî otoritenin toplumdaki aynı ölçüde saygın diğer otoritelerden sadece birisi olmasına karşın, düzenin korunması amacıyla klasik liberal bir demokrasinin ötesinde paternalist bir rol, bir baba rolü üstlenmesini de mümkün kılabilir. Bu çerçevede liderlik ve disipline özel bir önem atfeden muhafazakârlık açısından “kanun” ve “düzen” kavramları tek bir kavram olarak algılanır (Heywood, 1988:64). Ayrıca, siyasî otoritenin sınırlandırılması da aynı ölçüde güçlü bir muhafazakâr vurgu olarak vardır.

Muhafazakârlara göre toplum insan organizmasının “bedensel” kısmını, otorite ise “zihinsel” kısmını oluşturur. Güçlü bir otorite olmaksızın toplumun ve düzenin devamı söz konusu olamaz. Toplumsal düzen, toplumun içindeki dinamik gücün yanı sıra, en üst noktada ona kumanda eden, farklı unsurlar arasındaki ahengi mümkün kılan otorite ile mümkün olur. Muhafazakâr düşünceye göre otoritenin temeli “sözleşme”ye değil “sadakat”e dayanır (Çaha, 2001:109).

Sonuçta, muhafazakârlar için her şeyden önce gerçek otorite, ancak insandan üstün bir şeyden ya da bir kişiden, son tahlilde ise Tanrı’dan çıkabilir. Bu anlayışa göre her otorite, eninde sonunda ilâhî kökenlidir ve otoritesiz bir toplum olamayacağına göre, ilâhî boyutu da olan bir evrensel içerik olarak bütün kurumlar gibi din kurumu da, toplumsal süreçlerin gidişatında etkindir. Onlara göre, bir güven ve meşruiyet kaynağı olarak otorite, doğası gereği tektir ve bölünemez. Siyaseti, “olan ile olması gerekenler arasındaki mücadele” olarak okuyan modern siyasetin karşısına; muhafazakâr siyaset, “en iyi düzen, süregelen düzendir” teorisini koymaktadır.

1.8. MUHAFAZAKÂRLIK VE DEMOKRASİ

Tarihsel olarak, demokrasi büyük toplumsal mücadeleler, iç savaşlar ve yönetilenler ile yönetenler arasındaki çekişmeler sonucunda “bir uzlaşma” rejimi olarak şekillenmiştir. Halkın (*demos*) iktidarı, yönetimi anlamına gelen ve Batıya özgü felsefî temelleri olan demokrasi rejiminin (Ağaoğulları, 1994:38), temel özelliği, iktidarın belli periyotlarda zor ve şiddet kullanmaksızın seçimle el değiştirmesidir.

Muhafazakârlığın demokrasiyle ilişkisi konusunda yapılabilecek ilk tespit, zamana ve yere bağlı olarak sergilediği farklı tutum alışların ötesinde, muhafazakârlığın demokrasiyi hem güçleştiren, hem de onu destekleyen bazı özelliklerinin mevcut olduğudur. Demokrasiyi, siyasal iktidarın barışçıl el değiştirmesine ilişkin kurallar ve yöntemler bütünü olarak tanımlanabilecek “prosedürel demokrasi” olarak aldığımızda, muhafazakârlığın genel olarak bu anlamıyla demokrasiye yakın; katılım olgusunu temel alan, demokrasiyi bir amaç olarak gören veya onun halk egemenliği boyutunu öne çıkaran; diğer anlamlarıyla ele

aldığımızda ise bu demokrasi anlayışlarına uzak bir genel tutumundan söz etmek mümkündür.

Bu çerçevede muhafazakârlık, otoriteye verdiği önem ve bireysel özgürlüğü toplumsal alana ilişkin önceliklerle birlikte algılaması gibi nedenlerle demokrasi ile çelişen nitelikler de taşımaktadır. Bu doğrultuda bir kısım muhafazakâr düşünürün, demokrasiye ilişkin olumsuz görüşler geliştirdikleri bilinmektedir. Ancak, muhafazakâr düşünürlerin demokrasiye yönelik çekincelerini anlamaya çalışırken, onların demokrasiyi bugünkü anlamından çok, XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarındaki niteliğiyle tanıdıklarını ve eleştirilerini özellikle yığınların siyasal sürecin mutlak belirleyicileri olmaları anlamındaki “popüler demokrasi”ye yöneltmiş olduklarını dikkate almak gerekmektedir.

Bu bağlamda tepkici muhafazakârlara göre modern demokrasi, beşerî duruma içkin olan temel gerilimleri ve bunları uyumlu hâle getirmek için gerekli manevî uzlaşmayı kabul edeceğine, içinde siyasal gerçekliğe ilişkin tüm uzlaşmaların hızla gözden kaybolmaya başlandığı ideolojik fantezilerin dünyasına dalıyordu. Tepkici okulun bu denli “bozucu” bulduğu bu “ideolojik fantezi,” Maistre’e göre; insan doğasının siyasal ve toplumsal değişimle mükemmelleştirilebileceğine ilişkin yanlış iyimserlikti. İnsan, toplumsal düzeni yeniden biçimlendirebilecek yetkinlikte bir varlık değildi ve kendi-kendini yönetim, demokratik idealin “özü gereği saçma” bir fantezisiydi. Yine O’Sullivan’ın (1994:55) belirttiği gibi tepkici muhafazakârların, insan iradesinin kurtarıcı gücüne ve insan doğasının siyasal araçlarla düzeltilebileceğine inançsızlıkları veya insan doğasına ilişkin kötümserlikleri, onları Faşizm ve Nazizm gibi siyasî akımlardan ayırmaktadır.

Muhafazakârlığın demokrasiyle ilişkisi söz konusu olduğunda ister istemez liberalizmle de olan ilişkisi de gündeme gelmektedir. Aslında muhafazakârlığın, demokratik sistem içinde hem demokrasiye katkıda bulunmasını, hem de demokrasiden yararlanmasını sağlayan yanı, liberalizmle olan akrabalığıdır. Muhafazakârlığın liberalizmle buluşma noktası, reaksiyoner politik tutumdan çok; dünyaya, evrene, insana, topluma, devlete ve bilgiye bakışını belirleyen felsefî çerçeve olmuştur (Çaha, 2004a:68). Muhafazakârlığın, demokrasi ve liberalizm ile ilişkisi ve siyasî pratikte en iyi örneğini, ABD’de Cumhuriyetçi (muhafazakâr) ve Demokratlar (liberal) arasında görmekteyiz.

Muhafazakâr teorisyenler, prensip olarak demokrasiyi liberalizmden daha çok eleştirirler. Demokrasilerdeki teorik olarak eşitçilik eğilimi, muhafazakârların hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir toplum fikrine karşıdır. Çağdaş demokratik siyasette yaygın olan katılım unsuru, yönetimin halkın coşkusu ile yürütülen bir faaliyet olmadan ziyade, teoriler ile öğrenilen özel bir faaliyet olduğu görüşüyle ters düştüğü için özellikle hoş görülmez.

Muhafazakârlığın temel özelliğini ifade eden sınırlılık veya insan aklının yanılabilirliği vurgusu, onun siyasal arenada aklın tek güç olarak kalmasını ve onu “ön yargı” gibi değerlerle sınırlayarak “kurucu rasyonalizme” dönüşmesini engellemektedir. Burke’teki anlamıyla ön yargı, “halk iradesine ilişkin demokratik fikri beslemektedir” (Nisbet, 1991:30). Çünkü her şeyden önce bu duygu, anlayış ve bilgi her milletin bireyleri arasında ortaktır ve entelektüel bir elitin kendisinde bulunan özel bir şey değildir. Başka bir anlatımla “ön yargı” olarak somutlaşan bir tür genel iradede söz edebilmek mümkündür. Ön yargının, muhafazakârlığa özgü bir kavram olmasına rağmen, demokrasi ile de ilinti kurulabileceği şeklinde yorumlar da bulunmaktadır. Bu biçimiyle ön yargı, Rousseau’nun tecrübe ve geleneksel olandan arındırıldıktan sonra anlam kazanan genel iradenin aksine, toplumsal bilinç içindeki geleneksel boyutu ifade ediyordu ki; bu da elitist kuramların aksine demokratik bir özü simgeliyordu.

Halk egemenliği ilkesine dayalı demokrasi anlayışının doğurduğu sorunların, ontolojik bakımdan insanın mükemmelleştirilemeyen bir varlık olduğu ön kabulünden yola çıkan muhafazakâr yaklaşım tarafından demokrasi lehine giderilebileceği savunulmaktadır. O’Sullivan’a (1994:16) göre Rousseau’cu anlamdaki demokrasi doktrininin kökeninde insanın doğası gereği iyi olduğu, insanın kendi-kendisine koyduğu sınırlar dışında herhangi bir dünyevî otoritenin koyduğu kısıtlamaların kabul edilemeyeceği, çünkü bu kısıtlamaların özgürlükle bağdaşmaz olduğu fikri vardır. Batılı muhafazakârlar, Hristiyanlığın da etkisiyle, insanın doğuşu ile birlikte var olan ve giderilmesi de mümkün olmayan “mükemmel olmayış” düşüncesinin göz ardı edilmesiyle, siyasal bağlılığın insanın kendi kendisine koyduğu sınırlardan türetildiği modern demokratik idealin, demokrasiye de zarar verecek sakıncalar içerdiğini savunmaktadırlar. Bizdeki muhafazakârlarda ve dinsel düşüncede böyle bir “mükemmel olmayış” anlayışın tam tersi söz konusudur.

Muhafazakârların siyasal normlara, toplumda varolan diğer normlara göre öncelik tanımıyor olması, onları asıl değerli buldukları din, ahlâk ve gelenek gibi “daha temel” normlara bağlı olarak anlamaları, demokrasi açısından olumlu ve siyaseti güçlendiren bir yöndür. Yani, dünyada tek bir muhafazakârlık modeli olmadığından, yerel ve geleneksel değerlerin korunması ve güçlendirilmesi ile siyasette zenginlik mümkün olacaktır. Liggio’nun da (1990:23) belirttiği gibi “devletin yerel özerklikleri ve iradî kurumları tahrip edişi, devlet bürokrasisinin haklara tecavüzünün artışına karşı popüler muhalefeti daima güçsüzleştirmiştir”

Muhafazakârlığa yöneltilen eleştirilerin başında onun, anti-demokratik olduğu söylemi gelir. Çünkü onlara göre muhafazakârlık, her hükümeti sınırlamak ister ve eşitlikçi değildir. Bu bağlamda muhafazakârlığın genellikle demokrasiye temkinli yaklaştığı bir gerçektir. Bunun temel nedeni demokrasi yoluyla mevcut toplumsal durumun kötüleşeceğine olan inançtır. Muhafazakârlık, sosyal çıkarları temsil etmesinden dolayı “yerelliğe” büyük önem verir. Esasen yönetimin oluşturulmasında, temelde moral değerler vardır ve bu değerler soylular yoluyla, nesillere aktarılmaktadır. Burada muhafazakâr düşüncenin seçkinci olmasının nedeni demokratik yönetimin, devrimcilerin tutkularını gerçekleştirmeye yol açabileceği endişesini taşımasıdır. Bonald ve Maistre gibi Fransız tepkici muhafazakârlar, demokrasinin imkânsız olduğuna inanırlarsa da, geleneksel değerlerin demokratik ilke hâline gelmesiyle birlikte Tocqueville, Disraeli ve Churchill gibi muhafazakârların, demokrasiye olan güvenleri artmıştır.

Katılımcı demokrasinin kolayca yozlaşarak Tiranlığa dönüşeceği, çok eski bir gözlem ve iddiadır. Burke, “sarayın, kilisenin, soyluluğun ve halkın yıkıntısı üzerinde kurulan rezil bir oligarşi, insanların eşitliği ve haklarına dair bütün bir aldatıcı düşleri sona erdirecektir,” (Hirschman, 1994:24) demektedir. Yine muhafazakâr düşünür Charles Maurras’a göre demokrasi, toplumsal düzenle ve millî çıkarla bir arada yaşayamaz. Demokratik bireycilik toplumu parçalar, ara unsurları dağıtır, merkezîleşmeye ve devletçiliğe götürür. Bu nedenle demokrasi yıkıcıdır, çünkü tabiata karşıdır, olsa olsa devleti yıkıntıya götürür. Dolayısıyla demokrasi kötülüğün kendisidir (Beneton, 1991:60).

Muhafazakârlığın demokrasiye endişe ile bakmasının bir diğer nedeni de, demokrasinin katılım ve oy verme gibi araçlarla bireyin önceki ile sonraki arasındaki

bağı koparma tehlikesini taşımasındandır. Şöyle ki, bazı seçmenler tercihini iktidara gelemeyen küçük bir partiden yana yaparsa, onların temsil edilmesi sağlanamayacaktır. Demokrasi birilerini özgürleştirirken ve kullandıkları hakları meşrulaştırırken, diğerlerini bu özgürlük alanına uymaya zorlamaktadır. Demokrasi yoluyla güçlü, gücünü devam ettirmeye, yoksullar da daha çok zayıflamaya devam etmektedir. Eşitlik ve özgürlük uğruna bireyler, topluluklar ve kurumlar birbirleriyle mücadele ederek kimlik kaybına uğramaktadırlar (Akkaş, 2000:89).

Sonuç olarak, muhafazakârlar başlangıçta eşitliği savunduğu, devrim ve değişimlere açık olduğu ve tiranlığa yol açma ihtimalini içerisinde barındırdığı için, demokrasiye karşı olumsuz bir tutum takınmışlardır. Fakat zamanla demokrasiler yerleştikçe ve muhafazakârların tehlike olarak gördüğü, sosyalizm ve komünizm gibi ideolojiler güçlendikçe demokrasiye daha yakın durma gereği duymuşlardır.

1.9. MUHAFAZAKÂRLIK VE LİBERALİZM

Liberalizm bir siyaset pratiği olmaktan çok, zengin içerikleri olan teorik bir doktrin olarak gelişmiş ve XVII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yeni toplumun yeni siyasetini şekillendiren siyasî akım olmuştur (Çaha, 2001:95). Liberalizm genel anlamda, teorik bir doktrin olarak gelişirken; muhafazakârlık Fransız Devrimi'nden beri tepkisel bir ideoloji olarak varlığını devam ettirmektedir.

Birbirinden farklı, hatta zıt düşünülen iki ideoloji olmasına rağmen kimi zaman, muhafazakârlar ile liberaller ittifak edebilmektedirler. Örneğin, komünizm ile mücadele edebilmek için güçlü bir devlete olan inanç her ikisinde de söz konusudur. Muhafazakârlık ve liberalizm arasındaki bu yakınlaşma veya ittifak, onların aileden dine, bireysel özgürlüklerden evrensel değerlere kadar birçok konuda taşıdıkları farklı yaklaşımlar dolayısıyla aynı zamanda bir çatışma kaynağı da oluşturmaktadır.

Siyasî ideolojiler içerisinde, kötümserlik ve tevekkül muhafazakârlığın; iyimserlik ve gelişmeye olan inanç ise liberalizm ve modernliğin karakteristik özelliği olarak görülmektedir. Bu durumu muhafazakâr düşünür Hacker şu şekilde izah etmektedir: “Eğer bir milletin bir tarihi varsa, bir yönetim rotası da vardır: Yükseliş ve düşüş. Bir ülke insanlar için moral misyonu taşıdığına inanarak hareket ediyorsa, bu milletin kendine güveni artar. Fakat uzun ya da kısa her dönemin bir sonu vardır” (Hacker, 1071:5).

Muhafazakârlara göre liberaller dünyayı yanlış bir biçimde rasyonel, kontrol edilebilir ve her sorunun çözümünün olduğu bir yer olarak düşünürler. Oysa dünyada hakim olan belirsizlik ve karmaşadır. Sosyal sistemlerde insan gözünün göremeyeceği gerçekler vardır. Bu bağlamda, muhafazakârlık ile liberalizmin ortak ve zıt olan görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Bireyi esas alan ve metafizik temelli düşünceler karşısında insan biçimli (*anthropomorphic*) bir sosyal ve siyasal proje olan liberalizm, kolektivist ve eşitlikçi düşüncelerden farklıdır. Liberalizm, devleti tehlikeli görse de anarşizmin öngördüğü gibi tamamen ortadan kaldırmayı değil, onu asgarî bir düzeyde tutmaya çalışır. Liberalizmin felsefî temellerini bireycilik, özgürlük, kendiliğinden oluşan düzen ve sınırlı devlet kavramları oluşturmaktadır. Özgürlüğün temel olduğu liberal düşüncede toplum, bireylerin kendi kimliğini belirlediği, kendi yararını gözettiği ve seçme haklarının olduğu özgür bireylerden oluşur. Muhafazakâr düşüncede ise özgürlük, toplumu oluşturan bireylerin sorumlulukları, tarihî bilinçlenme ve bireylerin ödevleriyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda liberalizm ve muhafazakârlığın en önemli farklılığı birey ve topluma bakışlarında yatmaktadır.

Liberalizmde sözleşme, gelenek ve tarihî tecrübe gibi statükoya ait değerleri içermek yerine yasal, rasyonel ve karşılıklı çıkara dayalı bir ilişkiyi anlatır. Muhafazakârlıkta karşılıklı ilişki, mevcut olanı aşan bir niteliğe sahiptir. Bireyin toplum ve devletle yaptığı sözleşme, rasyonel reformlarla veya anayasal kurallarla değil, dayanışma ve karşılıklı sorumlulukla belirlenebilir.

Yeni sistemin ürettiği avantajlı sınıf olarak liberaller, devletin daha çok sınırlandırılmasını istemekte ve anayasal reformlarla ilgilenmektedirler. Oysa muhafazakârlar devletin toplum üzerinde sınırlarının ne olması gerektiğini toplumun, tarihî, kültürü ve siyasî özelliklerine dayanarak açıklamaya çalışmaktadırlar.

Muhafazakâr düşünce, bireyin eşitliği ve katılımını, tarihî tecrübeleri tahrip eder endişesiyle reddederken, liberaller bireyin eşitliği ve katılımını, özgürlüğe ve açık topluma daha uygun olduğuna inandıkları için desteklemektedirler. Muhafazakârlık aklın mükemmel olmadığından hareketle, bireysel özgürlük ve toplumsal değişimin sınırlılığını vurgulayarak, liberalizmin özgürlük anlayışını eleştirmektedir (Akkaş, 2000:37).

Liberalizm ve muhafazakârlık, kanun hâkimiyeti, serbest teşebbüs ve özel mülkiyet gibi üç temel konuda benzer yaklaşımları olmakla birlikte, İngiliz siyasetinde “Tory” ve “Whig”ler¹² bu noktada farklı kaygılardan hareket etmektedirler. Buna göre, kanun hâkimiyeti ilkesini Tory’ler kendiliğinden iyi olarak kabul ederken; Whig’ler iyi bir yaşam için temel olarak gördükleri için desteklerler. Serbest teşebbüs ise klasik liberaller veya Whig’ler için kendiliğinden iyi iken Tory’ler için serbest teşebbüs kendiliğinden iyi olmayıp, güçlü bir devlete ulaşmanın en iyi yolu olduğu ve toplumsal uyuma hizmet ettiği için değerlidir. Özel mülkiyet de Tory için yine kendiliğinden iyi bir şey değil, atalardan intikal eden mirasın, devletin değil ailelerin elinde olduğu sürece sömürülmeden öteki nesillere aktarılmasını sağlayabileceği için iyi kabul edilir.

Bununla birlikte, ekonomik siyaset anlamında muhafazakârlığın liberalizm ve sosyalizm kadar iddialı bir politika izlediğinden söz edilemez. XVIII. yüzyılda, muhafazakârlığın kurucusu olarak görülen Edmund Burke, serbest piyasayı güçlü bir biçimde savunurken; XIX. yüzyılda İngiltere’de Benjamin Disraeli, Muhafazakâr Partiyi müdahaleci ve yeniden dağıtımcı bir çizgiye getirmiş; XX. yüzyılın sonlarında ise Margaret Thatcher ile refah devletçi mutabakattan vazgeçilerek, yeniden girişimcilik ve serbest piyasa gibi değerlere dönmüştür (Yılmaz, 2004b:146).

Muhafazakârlara göre dünyada 1968 yılında baş gösteren işsizlik ve enflasyon sorununa hiçbir liberal siyaset çözüm getirememiştir. Oysa muhafazakârlar ile liberaller sorunun arkasındaki nedenler olarak aşırı harcama, vergiler ve devlet düzenlemelerini görmüşlerdir. Muhafazakârlar eskiden beri açığı az, dengeli bir bütçe ile, orta çapta, eli sıkı, akıllı bir devlete inanmaktadırlar. Bunun içinde, güvenlik amaçlı askerî ihtiyaçlara öncelik verilmeli, buna karşın pahalı sosyal programlar ve vergiler denetim altına alınmalıdır. Liberaller ise devletin artan müdahalesine karşı çıkarak, devlet harcamalarını ve vergileri, aşırı büyüyen devlette görmektedirler.

¹² Tory kavramı, ilk olarak 1680’lerde, İngiltere’de Monarşinin parlamento ile düzeltilip ilga edilmesini savunan “Whig” doktrinine karşı oluşturulan siyasî gruba ad olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. (Eccleshall, 1996:76).

Muhafazakârlar liberal ekonomik sistemi şu şekilde eleştirmektedir: Liberal ekonomide, ekonomi ve topluma sadece kendi çıkarlarını kollayan grup ve kişiler hâkim olmaya çalışmaktadır. Herkes kendini düşünmekte ve en fazlayı elde etmeye çalışmaktadır. Bu çıkarıcı anlayışın sonucu devletten sübvansiyon, ödün ve destek almak için bir çeşit savaş başlamaktadır. Böyle bir durumun serbest piyasa ekonomisindeki rekabetle ilgisi yoktur. Örneğin iş çevreleri yaygın olan ekonomik zorlukları öne sürüp, kendilerine farklı uygulama istemektedirler. Serbest piyasa ekonomisi taraftarı bir düşünür bu durumu şöyle izah etmektedir: “Hemen hemen tüm iş adamları kendilerinin serbest piyasa ekonomisine ne kadar inandıklarını söyledikten sonra bir “fakat” kelimesi eklerler. Bu “fakat”ı genellikle kendi durumlarının farklı olduğu, haksız bir rekabetle karşı karşıya oldukları veya millî çıkarların yüzünden kendilerine hükümetin yardım etmesi gerektiği türünden açıklamalar izler” (Barlett, 1982:207).

Muhafazakârlar liberalizmin aile, din ve çalışma hayatı gibi alanlarla ilgili yaklaşımlarında toplumun temel değerlerini tahrip ettiğine inanırlar. Oysa bu değerler derin kültürel geleneklerden gelmektedirler. Muhafazakârlar, medeniyetin özü olarak bu tür değerleri koruyup, yüceltmeye çalışmaktadır. Gerçekte liberaller de bu değerlerin toplumun temel taşları olduğuna inanırlar. Serbest piyasa ekonomisi ile çalışan iyi bir toplumun özünü aile, din ve çalışma hayatı oluşturur. Bu üç alanda da muhafazakârlar ile liberallerin ittifakı büyük bir halk desteği ile karşılaşmıştır. Aile, din ve çalışma hayatının tehlikeye düştüğü, devletin çok büyüdüğü, müdahaleci, masraflı olduğu ve herkesin aşırı biçimde kendi çıkarını kullandığı tezlerinin ardından büyük bir taraftar kitlesi bularak, liberalizm ve muhafazakârlık ittifakını güçlendirmiştir. Adeta muhafazakârlık ile liberalizm sentez hâline gelmiştir. Fakat bu iki akım hiçbir zaman tek akım olmamıştır.

Aslında pek çok liberal kendini muhafazakârlıktan uzak tutmaya gayret eder. Hayek *The Constitution of Liberty* (Özgürlük Anayasası) adlı eserinin “Niçin Muhafazakâr Değilim?” başlığını verdiği ekinde, liberalizm ile muhafazakârlık arasında bir ayırım yapmaktadır. O, liberalizmin muhafazakâr düşünürlerden öğrenecek çok şeyleri olduğunu kabul etmekle birlikte, kendini muhafazakâr olarak kabul etmemektedir. Hayek’e (1960:397-411) göre, muhafazakârlar, ilkelere bağlılığı benimsemediği ve toplumun mahiyeti hakkında teorik spekülasyonlarla

ilgilenmedikleri için pragmatizme ve açık bir şekilde oportünizme yönelmişlerdir. Ayrıca muhafazakârlığın değişime karşı kayıtsızlığı, otoriter ve anti-demokratik eğilimlere yatkınlığı da bulunmaktadır. Hayek, bunlara ilave olarak muhafazakârlığı enternasyonalizm düşmanlığı, geçmişe duydukları özlem, mistisizm ve obskürantizm yönleri bulunduğu için de eleştirmektedir. Bütün bunlardan dolayı Hayek, muhafazakârlığı, prensibi olmayan “gevşek bir ideoloji” olarak tanımlamaktadır. Buna bağlı olarak, liberaller muhafazakâr düşüncüyü, öze ilişkin olmaktan ziyade, tavırla ilgili bir doktrin olarak görme eğilimindedirler.

Muhafazakârlığın bu şekilde eleştirilerek liberalizmden tamamen ayırma gayretleri, iki doktrin arasında önemli benzerliklerin göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu benzerlikler sadece, sosyalizme duyulan ortak husumet değil, fakat siyasete, topluma, mülkiyete, adalete ve devlet yönetimine ortak bir tavırdan kaynaklanmaktadır (Barry, 1989:96).

Kuşkusuz materyalist bir bilgi kuramını, pozitivist bir dünya görüşünü, ilerlemeci bir tarih anlayışını, devrimci bir siyasî pratiği ifade eden ve muhafazakârlar için kutsal veya önemli olan dine karşıt olmakla suçlanan ve dahası bu suçlamaları haklı kılacak tarihsel örnekleri de kimi zaman sergilemiş olan sosyalizm ile kıyaslandığında, ideoloji olarak ele alınacak muhafazakârlığın özellikle klasik liberalizmle paylaşacağı çok daha fazla ortak zeminler vardır.

Özellikle ABD’de muhafazakârlar, XX. yüzyılda gitgide klasik liberallerin konumuna daha çok yaklaşmıştır. Esasen ABD’nin geleneği baştan beri esas itibarıyla liberal olduğundan, bu ülkenin muhafazakârlığında her zaman belirgin bir liberal renk var olmuştur. Nitekim Amerikan Muhafazakârlığını ayırt eden temel özellik, onun merkezîleşmiş, her şeyi kuşatan bürokratik devlete karşı oluşudur. Bu nispeten liberal renk kendisini bireysel özgürlüğe, sınırlı devlete ve serbest piyasaya taraftar olmak şeklinde göstermektedir (Erdoğan, 2004:6).

Liberalizm ile muhafazakârlık, (1) Devletin temsil ettiği egemen gücün sınırlandırılması; (2) toplumsal yaşamda, birey ile toplumun kendiliğinden işleyen ilişkisine müdahale edilmemesi; (3) Böyle bir müdahaleyi haklı gösterebilecek herhangi bir mutlak ilkenin mevcut olmaması gibi ortak esaslarda birleşmektedirler. Fransız Devrimi öncesinin “doğal hukuk ve toplum sözleşmesi” teorilerine, özellikle

de Rousseaucu biçimine karşı Hume'un felsefi itirazı, devrim sonrasında ise siyasî bakımdan bir İngiliz liberali (*Whig*) olan Burke'ün muhafazakârlığın kurucusu sayılmasına neden olan görüşleri, bu üç noktada, liberalizm-muhafazakârlık ilişkisinin "serbestlik modeli" diye de adlandırabileceğimiz bu biçimini belirlemektedir (Köker, 2003:276).

Bertrand Russell'in şu görüşü bu bakımdan dikkat çekicidir: "Deneycilik, genel olarak söylemek gerekirse, liberalizmle ilişkili ama Hume Tory'likten (Muhafazakâr Parti'den) yanaydı. Felsefecilerin "idealizm" dedikleri şeyin de tutuculukla buna benzer bir ilişkisi vardır; ama T. H. Green liberaldi (Köker, 1989:42).

Çalışmamızın buraya kadar ki bölümünde, muhafazakârlığın teorik arka planı kısa da olsa ele alınmaya çalışılmıştır. Bundan sonraki bölümde bu temelden hareketle, Türk Muhafazakârlığının düşünsel temelleri incelenecektir. Bu bağlamda, Batı muhafazakârlığının Türkiye yansımaları irdelenerek, ikisi arasında bir karşılaştırma yapılacak ve aralarındaki benzerlikler/farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

II. 1. OSMANLI'DA SİYASAL AKIMLAR VE MUHAFAZAKÂRLIK

On yedinci yüzyıldan itibaren, Osmanlı literatüründe, “işlerin eskisi gibi iyi gitmediği”ne dair yakınmalarla karşılaşmaya başlarız. *Koçi Bey Risâlesi* bu yüzyılın ürünüdür.¹³ Tarhuncu Ahmed Paşa bu yüzyılda maliyeyi düzeltmeye çalışır. Naima ve Kâtip Çelebi yine bu yüzyılda geçmişe özlemi dile getirirler. Köprülüler şikâyet edilen bu “bozulma”ları bir ölçüde durdurur, ama yine de yüzyıl, Viyana bozgunu ertesinde Karlofça felaketiyle biter.

Bu yüzyılı takiben XVIII. yüzyılda, Karlofça sonrasının koşullarında Osmanlı devlet adamları “değişim”in zorunlu olduğunu kavramışlardı. Ama bu değişimin yönü hâlâ önemliydi. “Geçmiş”e doğru mu, “gelecek”e doğru mu? İdeal olan bir kere yanlışlıkla “bozulduğu” için, şimdi yapılması gereken yeniden değişip o eski ideal duruma dönmektir (Belge, 2003:93).

Muhafazakârlığın genelde Fransız Devrimi ile başlatılması bir gelenek hâline gelmiştir. Aynı tarih garip bir tesadüf olarak, Osmanlı da modernleşmenin sembol ismi III. Selim’in tahta çıkma tarihidir (Erdoğan, 2001:1). Bu padişahın sonra tahta çıkan II. Mahmud da Osmanlı İmparatorluğunun modernizasyonu yolunda önemli adımlar attı. Bunu takiben Sultan Abdülmecid döneminde Osmanlı’ya “Türkçülük”, “İslâmcılık” ve “Osmanlıcılık” gibi önemli fikir akımlarının girdiğine şahit oluyoruz.

Bütün bunların sonunda Osmanlı Devleti XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde, geçmişin “restorasyonu” anlamında değil, geçmişte hiç yapılmamış şeylerin yapılması anlamında “değişim”in zorunlu olduğuna karar verdi.

Osmanlı’ya Batı’dan gelen fikir akımlarının yerleşmesinde, dönemin aydınları kadar siyaset adamları da büyük katkı sağladı. Bunlar arasında ünlü sadrazam Mustafa Reşid Paşa, “Osmanlı devlet ve toplumunu değiştirmek için

¹³ On yedinci yüzyılda yaşayan Koçi Bey’in (Göriceli Mustafa) hayatı hakkında onun bir Arnavut devşirmesi olduğu dışında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. O, ününü iki padişaha sunduğu iki kıymetli *Risâle*’den almıştır. Bu *Risâleler*’den ilkinin 1631 yılında IV. Murad’a, ikincisini ise Sultan İbrahim’e sunmuştur. Koçi Bey *Risâleler*’inde Osmanlı İmparatorluğunun gerileme ve zayıflama nedenlerini ve çözüm çarelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Batılılar Koçi Bey’i “Osmanlıların Montesquieu”ü olarak tanımlamaktadır.

kurulmasına yardım ettiği ve kendisinden sonra yerine geçecek olan Tanzimatçılar grubunun başıydı” (Lewis, 1991:106).

Batıda gelişen fikir akımlarının da etkisiyle aydınlar arasında yönetime karşı tepkiler dile getirilmeye ve çeşitli cemiyetler kurulmaya başlanmıştır. Bu cemiyetler içerisinde Yeni Osmanlılar, 1877’de II. Abdülhamit tarafından dağıtıldıktan sonra, faaliyetlerini Avrupa’da ve gizli biçimde yurtiçinde sürdürerek İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin temelini oluşturdu. Bilhassa gizli gizli okunan Namık Kemal’in, Ziya Paşa’nın eserleri ve Ali Şefkatî’nin Napoli, Cenevre ve Paris’te çıkardığı *İstikbâl Gazetesi*, Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye’de okuyan gençler arasında Abdülhamit karşıtı havayı besledi (Mardin, 1983:32). II. Abdülhamid yönetimine karşı ilk örgütlü muhalefet, 1889 yılında bir grup tıbbiyeli öğrenci tarafından, daha sonra İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını alacak olan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti’ni kurmasıyla ortaya çıktı. Bu Cemiyet, Sultan Abdülhamid’in yeğeni Prens Sabahattin’in Paris’e gitmesiyle (1899) fikrî alanda büyük gelişme gösterdi.

Bu dönemi karakterize eden en önemli özellik, Türkçülük, İslâmcılık ve Osmanlıcılık gibi ideolojik tartışmaların belirgin bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır. Bu siyasî ideolojiler arasında birçok bakımdan iç içe geçen, birbiriyle kesişen yönler vardı. Zürcher’in (1995:187) ifadesiyle “Osmanlıcılığı akılcı şekilde savunan bir Jön Türk, aynı zamanda da, romantik bir Pantürkist, milliyetçiliğine güçlü duygularla bağlanmış olup dindar bir Müslüman’dı”.

Bu dönem Osmanlı siyasal akımları içerisinde Batı’daki anlamıyla olmasa da, kendine özgü yönleriyle muhafazakârlığın da çeşitli akımlar içerisinde kendi varlığını hissettirmeye başladığını ve kendine varlık alanı bulmaya çalıştığını gözlemlemekteyiz.

II.1.1. TANZİMAT DÜŞÜNCESİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Tanzimat ile birlikte başlayan Türk modernleşme projesi İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi üç farklı politik söylem etrafında biçimlenmiştir.¹⁴ Tanzimat’tan Cumhuriyete modern kurumlar ile geleneksel değerlerin bir arada

¹⁴ Türk Muhafazakârlığının büyük ismi Ahmet Hamdi Tanpınar’a göre, “Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir (...) Tanzimat’tan sonra ilk ideoloji *cristallisation*’u bu kelimenin etrafında olur. İmparatorlukta XIX. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi bütün fikir akımlarının temelinde bu yatar (Çetinsaya, 2001:55-56).

yürütülmesini ve zamanla geleneksel yapıların modern kurumlara dönüştürülmesini amaçlayan proje, bu değerlerin radikal biçimde yeni kurumlarla ilişki ihtimalini ortadan kaldırmıştır.

Türkçülük, İslâmcılık ve Osmanlıcılık gibi siyasî akımların yanı sıra spesifik olarak muhafazakârlık düşüncesinin ülkemizde temsilcileri olup olmadığı incelemek için ağırlıklı olarak felsefî akımların ülkemize taşındığı Tanzimat sonrası döneme gitme zorunluluğu bulunmaktadır. Bu anlamda Türkiye’ye muhafazakârlık gibi siyasî akımların, diğer akımlarla birlikte XIX. yüzyılda ülkemize girmeye başladığı söylenebilir. Şüphesiz bu siyaset felsefeleri Avrupa’da olgunluk devrini yaşarken, Türkiye’de bu yeni felsefe ve akımlardan yeterince haberdar değildi. Zira, bizde o düşüncelerin ortaya çıkmasına kaynaklık eden gelişmeler yoktu. Tanzimat sonrası dönemde diğer siyaset felsefeleri gibi muhafazakârlık da önceleri, yenileşme ve çağdaşlaşma çalışmalarının hız kazandığı bir dönemde geleneği savunma biçiminde ortaya çıkmıştır. 3 Kasım 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı ile Türkler, hukuk devleti ve Avrupa tarzı siyasî akımlarla yüz yüze gelmiş oldu. Böylece Batı düşünce ve akımları ile tanışan Osmanlı’da büyük değişim gözlemlendi.

Özellikle II. Meşrutiyet döneminin canlı fikir dünyası ve tartışmaları, diğerleri yanında, bir siyasî akım olarak muhafazakârlığın belirginleşmesi için elverişli bir zemini teşkil ediyordu. Ancak, İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin iktidara el koymasıyla başlayan süreçten itibaren, temelde “Kıta Avrupası Aydınlanması”ndan ve özellikle de Fransız Devrimi’nin ön plâna çıkardığı düşünürlerden etkilenen, onları ciddî bir analize tabi tutmadan izlemeye çalışan yeni siyasî seçkinler, tedricî değişim, geleneksel kurumların muhafazası ve radikal olandan uzak durma gibi muhafazakâr politikalara uzak durmuşlardır.

Tanzimat, II. Mahmut’un geri dönülmez biçimde verdiği kararı “Batı’ya benzemek üzere değişeceğiz” düşüncesini devam ettirmiştir. Bu bakımdan asıl dönüm noktasını II. Mahmut temsil eder. Ama bu “değişelim” kararını, “nerede?” “ne kadar?” “nasıl?” gibi bir dizi soru izledi ve bu sorulara cevap bulma çabaları günümüze kadar süregeldi. Yine Tanzimat döneminde siyasî düşüncemize birçok yeni kavram girmiştir. Bu döneme ait metinlerinde en çok geçen dört kavram çifti, “medeniyet ve terakkî”, “ulûm ve fûnûn”, “kanun ve nizam”, “hürriyet ve

meşveret”tir. Bütün bu kavramların Osmanlı düşüncesine girmesi Batı düşüncesiyle irtibatı hızlandırmıştır.

Aynı şekilde demokrasi, cumhuriyet, özgürlük, eşitlik vb. modern siyasi kavramlar, keza İslâmcılık, sosyalizm, feminizm, birçok etnik milliyetçilik ya da pozitivizm, materyalizm gibi birçok düşünce akımının temeli de bu dönemde atılmıştır. Örneğin bu dönemde İbrahim Şinasî anayasal yönetimi savunur. Yine bu dönemde Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın öncülüğünde Yeni Osmanlılar Cemiyeti kurulur. Namık Kemal yazılarında tekelciliğe (*yedd-i vahid*) şiddetle karşı çıkar. Serbest rekabetin geçerli olmasını ister. Ayrıca bu dönemde Sakızlı Ohannes Paşa’nın, ekonomik alanda liberal düşünceleri savunmaya başladığını görmekteyiz. Bu nedenle Cumhuriyet devrimleri, düşünsel ve kurumsal olarak, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde mayalanmıştır denilebilir (Alkan, 2001b:20). Ayrıca, Tanzimat dönemi yanlış uygulama ve yetersizliklere tepki olarak bu dönemde bir tür muhafazakâr geleneğin başladığını söyleyebiliriz.

İkinci Meşrutiyet döneminde (1908-1918) İttihat ve Terakkî düşüncesi Osmanlı İmparatorluğunda egemen olmuştur. Bu cemiyet içerisinde İslâmcılıktan Milliyetçiliğe, Osmanlıcılıktan Batıcılığa kadar birçok değişik görüş barınmaktaydı. Muhafazakâr düşünürler de bu dönemde değişik akımlar içerisinde bulunmuştur. Bunlardan, İttihat ve Terakkî içerisinde yetişen ve zamanla ondan kopan Prens Sabahattin ve arkadaşları, yönetimde, özellikle İngiltere devlet yönetimini örnek alarak daha liberal-muhafazakâr bir siyaset felsefesi öngörmektedirler. “Teşebbüs-ü şahsî ve adem-i merkeziyet” kavramları etrafında örgütlenen yaklaşımlarıyla özgür iradeli girişimci insanlara ve yerinden yönetime dayalı bir yapılanmanın önemini vurgularlar (Yayla ve Seyitdanlıoğlu, 1998:52-63).

Tanzimat sonrası muhafazakâr düşünürler içerisinde en önde geleni Said Halim Paşa’dır. İslâmî olmayan referanslara karşı reddiyeci tutumu, dini cemaat anlamında millî varlığın esası olarak kurumları vurgulamasıyla, “sabit ve müşterek bir hisse dayanmayan, bir maziden veya ananeden doğmuş olmayan, sadece akıl-düşünce gibi zayıf ve değişken bir zeminde duran emel ve gayelerin hakikî bir ideal meydana getiremeyeceğine” (Said Halim Paşa, 1993:163) ilişkin sözleriyle o, muhafazakârlığın kimi iddialarını dile getirir. Rasyonel akıl eleştirisi, muhafazakârlığın önem verdiği kurum ve ilkelerin felsefî anlamda

temellendirmesiyle Said Halim Paşa haleflerinden de seleflerinden de çok daha tutarlı bir muhafazakâr düşünürdür. Bu anlamda Türk düşüncesinde, Batı Muhafazakârlığı ile karşılaştırma yaptığımız takdirde örnek olma özelliğine sahip düşünürler arasında ön sıralarda yer almaktadır.¹⁵ Bu dönemdeki siyasî karışıklık ve İslâm toplumunun içinde bulunduğu durumdan kurtuluş için İslâmı referans gösteren ve gelenekten istifade edilmesini öneren Said Halim Paşa muhafazakâr düşüncenin önderi olarak görülebilir.

Siyasal ve felsefî muhafazakârlık, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de, en azından XX. yüzyılın ikinci yarısına dek, güçlü bir etkiye sahip olmadı. Dolaysız etkinin bir kolu, Avrupa'da kendisini “liberal” olarak takdim etmesine rağmen, hakikî herhangi bir liberalden daha ziyade Fransa'da Frederic Le Play çevresindeki karşı devrimci, aristokrat ve Katolik muhafazakârların fikirlerine borçlu olan Prens Sabahattin ve onun kurduğu Teşebbüs-ü Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nde (1892-1902) görülebilir (Zürcher, 2003:41).

Sanayi Devrimi ile Fransız Devrimi, dinî ideolojiyle gerekçelenen bir sosyal düzeni temelinden sarstığı için, dinî öğreti çerçevesinde bir cemaat yaşantısını kapitalist bir ekonomik ve liberal bir sosyal ve siyasal düzene rağmen sürdürmekten yana olan aşırı muhafazakârlar, adına kısaca “modern” denebilecek olan yaşantı tarzına hemen her cepheden saldırmışlar ve eski düzenin değişen koşullar altında ihyâsı için ideolojilerini yeniden üretmeye yönelmişlerdir. Bu çağdaş aşırı muhafazakâr ideolojiyi Avrupa'daki -özellikle Fransa'daki- ideologların propagandist yayınlarından etkilenerek Türkiye'ye ilk taşıyan Prens Sabahattin olmuştur. Kimi yorumcularca “liberal” olarak adlandırılabilen Prens Sabahattin, aslında radikal sağ düşüncenin XX. yüzyıl başı Fransa'sındaki Demolins, Tourville ve Descamps gibi temsilcilerinden etkilenmiş bir düşünürdü (Kansu, 2003:119).

Prens Sabahattin'in ortaya atmış olduğu fikirler arasında ilk anda gözümüze çarpan “teşebbüs-ü şahsî ve adem-i merkeziyet” gibi kavramlar ile o bir muhafazakârdan ziyade liberal olduğu “izlenimine” yol açmaktadır. Bu yanıltıcı izlenimin nedenleri arasında, XIX. yüzyıl liberalizminin yanı sıra, Sanayi Devrimi ile

¹⁵ Bu bağlamda Said Halim Paşa ile benzerlik kurulacak bir diğer düşünür ise Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936)'dur. O da eserlerinde öz kültürle maddî medeniyet ayrımı yapmış, dinin ve geleneğin önemini vurgulamıştır.

Fransız Devrimi sonrası dünyada, ortaya çıkan yeni düzeni tutucu açıdan eleştiren muhafazakârlık ve onun çeşitlemelerinin dikkate alınmaması da vardır. Buna rağmen Prens Sabahattin gibi bu dönemin düşünürlerini keskin çizgilerle muhafazakâr ya da liberal olarak nitelemek zordur.

II.1.2. İTTİHAT VE TERAKKÎ CEMİYETİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

İttihat ve Terakkî Cemiyeti, birçok farklı grubu ve görüşü bünyesinde barındıran geniş bir muhalif örgüttü (Sezgin, 1984:11). Siyasî tarih açısından, genelde bu cemiyetteki değişim süreci ikiye ayrılarak incelenmektedir. Birinci İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni ikiye ayıran çekişmenin asıl nedeni Osmanlıcılık değil, Ahmet Rıza grubunun “millî iktisat” ve “merkeziyetçilik” savunuculuğu karşısında Prens Sabahattin grubunun “teşebbüs-ü şahsî”ciliği ve “adem-i merkeziyetçiliği” idi (Aydın, 2001:124). İkinci İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ideolojik donanımı, Alman düşünce ve devlet anlayışının etkisi altında gelişti. İkinci oluşumu, birinci İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin daha çok Fransız ve Anglosakson düşüncesinin etkisi altında şekillenmiş fikir ikliminden ayıran en önemli etken, oluşumun ana aktörlerinin Alman etkisi altındaki askerî eğitim kurumlarında yetişmiş ve büyük ölçüde doktrin hâline gelmeye başlamış olmasıdır (Aydın, 2001:126).

Cemiyetin hiçbir zaman tek bir eksen üzerinde kesinleşemeyen ideolojisinin sistematize edilmiş şeklini en iyi, 1904 yılında Yusuf Akçura (1976:19) tarafından kaleme alınan *Üç Tarz-ı Siyaset* isimli makalesinde bulabiliriz: “Osmanlı ülkesinde, garptan feyz alarak, kuvvet kazanmak ve terakkî arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasî yol tasavvur ve takip edildi: Birincisi Osmanlı Hükümeti'ne tabi muhtelif ulusları temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı ulusu vücuda getirmek. İkincisi, hilafet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, bütün İslâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek. Üçüncüsü ırka dayalı siyasî bir Türk ulusu teşkil etmek” derken, Osmanlı'nın son dönemindeki üç düşünce akımının, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük olduğunu söylemektedir. Gökalp'in (1972:21) üçlemesi de buna çok benzemektedir. O da Osmanlı'daki üç düşünce akımından söz eder ve “bu akımların tarihi incelenecek olursa görülür ki, düşünürlerimiz ilkin çağdaşlaşmak (muasırlaşmak) gereğini duydular. III. Selim döneminde başlayan bu eğilime II. Meşrutiyet'ten sonra İslâmlık isteği katıldı. Son zamanlarda ortaya bir de Türkleşmek akımı çıktı” der.

Başka bir deyişle Osmanlı'nın son dönemlerinde, Çağdaşlık (Batıcılık), İslâmcılık, Türkçülük olmak üzere üç temel düşünce çizgisi bulunmaktadır (biraz da yıkıma uğramış bir topluluğun gururunu yeniden teminde işe yaraması nedeniyle bu çizgilere zaman zaman Osmanlıcılık da eklenebilir) üstelik bu üç düşünce çizgisi aynı zamanda siyasal ve toplumsal hayattaki üç temel ayrıma da kaynaklık etmektedir (Göka vd., 2003:304).

Yusuf Akçura ayrıca, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük yollarından hangisinin siyaseten daha “yararlı” bir yol olarak seçilebileceğini tartışır. Akçura’ya göre hemen hepsinin “yararlı” yanları kadar “zararlı” yanları da mevcuttur. Ancak Akçura’nın gönlü o güne kadar denenmemiş yol olarak duran Türkçülükten yanadır (Akçura, 1976). Akçura uygulanabilecek siyaseti tartışırken, aslında farkında olmadan İttihat ve Terakkî’nin karmaşıklaşan ideolojisini tarif etmektedir (Ünüvar, 2001:131). Akçura’nın bu çalışmasında Fransız Devrimi ayrıntılı olarak anlatılan bir diğer konudur. Zira İttihatçılar kendilerini Fransız Devrimi’nin Türkiye’deki temsilcileri gibi görmüş, Hürriyet’in İlanını Türkiye’nin Fransız Devrimi gibi algılamışlardır.

İttihat ve Terakkî’nin baskıcı yönetimi karşısında, “hakimiyet-i millîye” kavramına sahip çıkanlar, Osmanlı’nın son döneminde “muhafazakâr” grupların temsilcileri olmuştur (Sezgin, 1984:15).

Hemen hemen toplumun ana gövdesinin tamamı, modernleşmeyi geri kalmışlıktan tek çıkış yolu olarak görmekte ama bu sürecin Batı’nın fennini alıp yaşayış tarzını reddetme tarzında işlemesini istemektedir. Toplum, hayatın doğal seyri içinde, kendiliğinden oluşan kendi değerlerine sahip çıkmak istemekte ama bir yandan da tepkisini şiddete dönüştürmemektedir; çünkü yönetici iradeyle tam uygun düşmese de devleti de sahiplenmektedir. Bu mutedil, sahiplenici muhafazakâr tepki, Cumhuriyet tarihi boyunca, yönetici iradeyle olan her gerilim anında da gösterilecek tepkidir (Göka vd., 2003:306).

II.2. KEMALİZM VE TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

Düşünceler, içinde yer aldıkları tarihsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik ortamdan bağımsız ele alınamazlar. Doğrudan ya da dolaylı toplumsal yapının özellikleri ile sorunlarından etkilenirler/etkilerler, bu sorunlara yanıt arayışlarına

girerler. Birçok ülkede olduğu gibi Osmanlı modernleşme sürecindeki düşünce hayatı da dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarıyla yakından ilişkili olup, bunlara yanıt verme çabasıdır. Osmanlı modernleşmesine sahne olan bu uzun evre, çalkantılı bir dönem, ağır bir kriz dönemidir (Alkan, 2001b:17).

Osmanlı-Türk modernliği içinde XIX. yüzyılın ilerlemeci siyasetinin ideolojik geleneği olarak yükselen pozitivizmin siyasal ve sosyal teorisi çerçevesinde gelişen bu anlayışa göre, bireysel gelişmenin ve toplumsal ilerlemenin şartı, cehaletin kaldırılması, akıl ve bilim ölçülerine uymayan ön yargıların ve geleneklerin yok edilerek, özgür insanın yaratılmasıdır (İrem, 2003:43). Bu bağlamda Cumhuriyet, Osmanlı “devlet yapıları”nda Lale Devri’nin yeni “tasarım arayışlarıyla” başlamış ve II. Mahmut’la birlikte geniş çaplı “yeniden inşa” uygulamalarına dönüşmüş değiştirme süreçlerinin “mantıkî” ve “olgusal tarihi”nin uzantısı gibi görülebilir.

Bu bağlamda Kemalizm, Türk toplumunu canından bezdiren, yüzyılların birikimi olan ve geleneksel hayatın içinde çözüm bulamayan yokluk ve yoksunlukların aşılmasına dönük yaygın ve ihtiraslı bir toplumsal talebi karşılamaktadır. Pozitivizm ise bu çerçevede bir kopuş değil tam tersine çok önemli bir bağlantı noktasıdır. Kemalist pozitivizm, ilk bakışta ilerlemeci gibi gözükse ama son tahlilde onun kültürel olarak durduğu yerin muhafazakârlığın doğasını son derece berrak resmetmeyen bir kavramlaştırmadır. Bu pozitivizmin otantik olarak doğasında yatan bir ilkenin çok yerinde anlaşılmasıdır.¹⁶ Pozitivizmin özü, bilim yasalarına benzer evrensel yasaların toplumların evrimini belirlediği varsayımıdır. Bu anlamda, hem genel olarak pozitivistler, hem de özel olarak İttihatçılar ve Kemalistler, Aydınlanma’nın ve Fransız Devrimi’nin varisleridir, (Zürcher, 2003:41) denilebilir.

Cumhuriyetin kuruluşuyla, başta pratik uygulamalarla varlık bulan inkılâplar, sonraları “tarihsel bir anın evrenselleştirilerek dondurulması” ile ideolojileşmiş ve adına Kemalizm denilmiştir (Bora ve Yüksel, 2001:44). Aslında Kemalizm’le ivme kazanan modernleşme hareketi bir anda oluşan bir hareket değil, Tanzimat’tan bu yana süregelen batılılaşma-medenîleşme-modernleşme ve üniter bir yapılanmayı

¹⁶ Nitekim A. Comte, muhafazakâr düşünce tarihinin en mümtaz isimlerinden birisi olarak kabul edilmekte; pozitivist teori ilerlemeyi, düzen gibi paternalist toplumsal tutunumla bağlantılı görmektedir (Öğün, 1997b:157).

öngören bir bilinç tarzıydı. Bu bilinç Kemalizm’de, “yeni bir vatan, yeni bir toplum, yeni bir kimlik ve yaratılmış ulus için yeni bir tarih” oluşturmaya yönelik eylemler bütünü olarak kendini göstermiştir (Çelik, 2001:75).

Kemalizm’in en belirgin vasıfları medeniyetçilik, milliyetçilik ve laikliktir. Atatürk’ün inkılâplar süresince bütün çabası, doktriner bir girişimden ziyade, “kişi onuru” merkezli bir iyimserliğin, kişinin kişi olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağını oluşturduğuna yönelik bir anlayışın -aydınlanmacı veya Kant’çı akıl-doğrultusunda olduğu görülmektedir. Bu ise onu, kişinin egemen olduğu Batı medeniyetine ve o zaman için onun en belirgin hassası olan ilim ve fenne yöneltmiş, katılacak şekli uygulamalardan uzak tutmuştur (Mardin, 2002:18-19). Buradan hareketle Atatürk’ün bir doktrin veya ideoloji oluşturma çabasında olmadığını söyleyebiliriz. Onun gerçekleştirdiği inkılâplardan daha sonraları ideoloji çıkarma çabaları olmuştur. Bundan dolayı da birbirine zıt, kendi içerisinde bile türdeş olmayan “Sol Kemalizm” ve “Sağ Kemalizm” gibi ayrımlar ortaya çıkmıştır.

Kemalist hareketin fikrî ve siyasal kökenleri ve sınırlarını tayin etme girişimlerinde ortaya çıkan en genel eğilim, bu hareketin, bir “geç-Aydınlanma projesi” olarak, amaç koyucu, eğitici, değişimci ve tepeden-inmeci bir hareket olduğu yönündeki tespitlerden güç almaktadır (İrem, 2002a:42).

Kemalizm’in yaygınlık kazanmış başat yorumları, bu ideolojinin ve inşâ döneminde bunun taşıyıcılığını yapmış Tek-Parti’nin “radikalizmi”ni, “inkılâpçılığı”nı, “ilerlemeci ve gelişmeciliği”ni, “modernistliği”ni kapsar; en azından ön plâna çıkarır. Bu anlamda Kemalizm, “Türk Aydınlanması”dır. Bu şekilde, Kemalizm’in taşıyıcılığını yaptığı “Türk modernleşmesini bir Aydınlanma düşüncesi ve süreci olarak tasavvur eden ve karşıtını üretmeyi zorunlu sayan bir değerlendirme” (Çiğdem, 2001:55) ile, bunlarla birlikte varolmuş ve esasen Türk İnkılâbına aslî rengini vermiş; derinde yatan, uzun vadede baskın ve belirleyici olan diğer siyasal tutumlar görünmez kılınır. Yaygın yerleşik yorumların aksine, Türk modernleşmesindeki muhafazakârlığa işaret eden Köker (1996b:158-159), bu görme kaybına neden olanın tam da başat yorumların Kemalizmi “ödün vermez bir modernleşme projesi” olarak anlaşılmasında yattığına işaret eder (Gökmen, 2003:133).

Mustafa Kemal Atatürk'ün gözettiği Batılılaşma ve “muasır medeniyet seviyesine ulaşma” hedefi doğrultusunda pragmatik bir bakış açısı ve strateji ile inkılâplar hayata geçirilmeye çalışıldı. İnkılâpların pragmatizmden kaynaklanan doğası gereği esnek ideoloji özelliği Mustafa Kemal ile yaklaşık aynı düşünsel formasyona sahip aydın kuşağın, bu genç toplumun düşüncelerini, düşünsel disiplinlerini kurlmalarına yardımcı oldu (Belge, 2001:38).

Kemalizm'in bir ideoloji hâline dönüştürülmesi girişimleri ise, *Kadro*¹⁷ - Vedat Nedim (Tör), Burhan Asaf (Belge), İsmail Hüsrev (Tekin), Şevket Süreyya (Aydemir) ve Yakup Kadri (Karaosmanoğlu)- ve *Ülkü Mecmuası* etrafındaki kişiler - Recep Peker, Nusret Köymen gibi- vasıtasıyla olmuştur.¹⁸ Ayrıca bu kişilerin aşırı radikal tutumlarına karşı Peyami Safa, Mustafa Şekip, Ahmet Ağaoğlu¹⁹ gibi muhafazakâr bir kanadın oluştuğunu gözlemlemek mümkündür.

Bu girişimler karşısında ise, özellikle “kuruluş” ve “kurumlaşma”yı takip eden on yıllar içerisinde giderek güçlenen karşılıkları, farklı üsluplarla bir açılım hâlinde belirir. Mustafa Şekip Tunç'tan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na, Yahya Kemal'den Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Peyami Safa'dan Nurettin Topçu'ya kadar, çeşitli (güçlü/gür, zayıf/cılız, uzlaşmacı/reddiyeci) tonlamalarla, Cumhuriyet'in kurucu iradesinin ilerlemeyi “kopuş”la olanaklı sayan radikal modernizminin

¹⁷ Kadrocuların ideolojik eğilimleri çok karmaşık görünümüne rağmen “ulusçuluğu” tarihi materyalizm içinde 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 yaklaşımla, sol Kemalizm'in ilk nüvelerinin oluşturduğu gözlemlenmektedir (Türkeş, 2001:470; Alpkaya, 2001:477)

¹⁸ *Ülkü*'nün Şubat 1933-Ağustos 1941 dönemini kapsayan 102 sayılı ilk serisinde imtiyaz sahipliği Nusret Kemal (Köymen) (1-47) ve Fevziye Abdullah (Tansel) (48-102), umumi neşriyat yönetimi ise Necip Ali (Küçük) (1-51), Hasan Ali Yücel (52-73,75) ve Cevdet Kerim (İncedayı) (74,76-102) tarafından üstlenilmiş, 41. sayıdan itibaren direktörlüğü M. Fuat Köprülü yürütmüştür (Varlık, 2001:269-270); *Ülkü Dergisi*, sosyal açıdan “halkçı” bir ölçüde “milliyetçi”, ekonomik kalkınma açısından “devletçi” olmakla birlikte, özel sektöre de çalışma alanı tanıyan, faşizme mesafeli durmakla birlikte parlamentarizme, “milletlerin ilerleyişinde maksada gidişte sürat isteyen bir devirde, idarî ve siyasî birliği bozucu ve hatta körleştirici tesirler yarattığı” için karşı çıkarak otoriter bir anlayışı benimseyen ve sonuç olarak “otoriter ve totaliter ideolojilerinin ağırlık kazandığı 1930'larda, ortada bulunan ideolojik boşluğu doldurma ve Türk Devrimi'nin ideolojisini oluşturma girişiminde bulunan bir dergi olmuştur (Uyar, 1997:181-191).

¹⁹ Ağaoğlu, 1927'de kitaplaşan *Üç Medeniyet* denemesi “medeniyet” sorusunda Tanzimat'tan beri gelen kararsız durumdan kopuşu haber vermektedir. Muasırlaşma karşılığında da kullanılan bir Batıcı (Ülken, 2001:119) olan Ağaoğlu, dönemindeki birçok düşünür gibi birçok akımın görüşünü benimsemiştir. O, Türkçü, liberal ve muhafazakâr olmaktan önce bir Batıcıdır. Diğer fikirleri esasen Batıcılığın bir sonucu olmaktadır.

yanında, “devam”ı esas alan gelenekçi bir “modernleşme” (değişme/yenileşme) anlayışının karşı (“karşıt” değil) “koro”su ortaya çıkar (Atay, 2003:156).

Sonuçta, Kemalizm’in ilke ve değerlerinin toplumda kurumsallaşmasına yönelik Kemalist aydınlar arasında iki farklı eğilimin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Kemalizmi, Aydınlanma düşüncesi üzerinden tercüme eden, toplumu dönüştürmeyi amaçlayan ve düşüncelerini *Kadro* dergisinde ifade eden aydınlardır. İkincisi ise liberal, romantik, paternalist ve dinî, hem geleneksel değerlerin savunmasını yapan, hem de Batı’nın teknolojik gelişmesinin alınmasına yönelik değişimi isteyen *Dergâh*, *Türk Düşüncesi*, *Kültür Haftası* gibi dergilerde temsil edilerek, Kemalist inkılâbın rakip bir kavramlaştırmasını yapmaya çalışan aydınların oluşturduğu gruptur.

II.3. KEMALİZM’İN MUHAFAZAKÂR YORUMU VE ‘CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIK’

Kuruluş döneminde Kemalizmi “muhafazakâr bir modernizm” olarak okuma girişimleri, politik eylem ve bağlamdan uzak, entelektüel kaygıları daha yüksek nitelikli bir çabadır. Etkili bir ilham kaynağı olarak Bergsonculuktan²⁰ beslenen ve Türk İnkılâbının cevherini, modernliğin imkânlarını cemaat ruhuyla, mistik duyuş/seziş hassalarıyla bağdaştırmaya çalışan bu yönelişler (İrem, 1997a), -yine marjinal kalan- Osmanlıcı, İslâmcı, Anadoluçu vb. açılımlara yol vermeden önce, soyut, kuramsal bir düzlemedirler. Peyami Safa’nın 1938’de yayımlanan *Türk İnkılâbına Bakışlar*’ı, bu düzlemden politik düzleme hamle eden, Kemalizmin muhafazakâr bir kuramlaştırma denemesi olarak görülebilir (Bora ve Taşkın, 2001:530) .

Muhafazakâr modernleşmeci temalar Cumhuriyetin ilk yıllarında İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa gibi yazarlar ile Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar gibi şair ve edebiyatçılar tarafından dile getirilmiştir.

Baskın modernist Kemalizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışını ifade eden bu eğilim, Kemalizmin yaratıcılığını, milliyetçiliğini ve evrensel İslâmî kozmolojiden kopuş kararlılığını alkışlarken, onu ulusal gelenek, görenek ve dinle

²⁰ “Türk Muhafazakârlığında Bergsonculuk” konusu bu bölümde ayrı bir başlık altında incelenecektir.

uzlaştırmayı amaç edinmiştir. Bu yapılırken de dinî kalıplara referans vermeyen yeni bir felsefî-siyasal dil oluşturulmuştur (Demirel, 2002a:220-221).

İrem'in de (1999:144) vurguladığı gibi, 1920 ve 1930'lu yıllarda Avrupa modernliğinin yaşadığı iktisadî, siyasî ve kültürel krize karşı yine Avrupa kaynaklı romantik, idealist ve Aydınlanma karşıtı geleneklerin bu dönemde öne çıkması, cumhuriyetçi muhafazakârlara, baskın Kemalist modernizm tasavvuruna karşı koyabilecekleri felsefî ve siyasî temaları sağlamıştır. Akıllı, akla dayalı determinist ve evrenselci ilerleme anlayışını ve maddî faktörleri öne çıkaran pozitivist Batı yanında tam da bu kavramları modernliği toptancı bir şekilde reddetmeden sorgulayan sezgici, ruhçu ve evrenselciliğe karşı yerelliği öne çıkaran akımlardan etkilenen bu gelenek, alternatif Batı ve Batılılaşma tasavvurlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Muhafazakâr modernlikte genel olarak, geleneğin kolaylıkla icat edilemeyeceği gibi geçmişin de tamamen silinemeyeceği, dinsiz toplum olmayacağı, Batı modernitesinin farklı uluslar tarafından oluşturulduğu için kendi bünyesinde bir çeşitliliğe sahip olduğu, modernleşmenin ideal tek bir yolunun olmayıp izlenecek yolların her ülkenin kendi şartlarına bağlı olarak değişebileceği gibi temalar işlenmiştir (Demirel, 2002a:221).

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren “gericilik” suçlamalarına maruz kalan muhafazakâr modernlik taraftarları, kendilerinin eskiyi diriltmekten değil, değişimden yana olduklarını üstüne basarak belirtmek lüzumunu hissetmişlerdir. Örneğin Ali Fuat Başgil (1998:120) kendisini “memleketçi, milliyetçi, maneviyatçı ve terakkici-muhafazakâr” olarak tanımlamıştır.

Muhafazakâr modernlik düşüncesi, dinî duygular ve maneviyattan yoksun bir toplumun yaşamasının mümkün olmadığı fikrini işlemiştir. Muhafazakâr modernliğin geliştirdiği tezlere göre bilim ve teknikteki gelişmeler, manevî ihtiyaçları ortadan kaldıramadığı gibi, bilakis yarattığı yeni buhranlarla insanı daha da huzursuz hâle getirmiştir. Çağdaş medeniyet göz kamaştırıcı teknik başarılarına rağmen insana mutluluk getirememiştir. Ancak tekniği reddetmek buna çare olamayacaktır. Çare bilim ile maneviyatı uzlaştırmak, bir arada dengeli bir biçimde götürmektir.

Fikir hürriyeti ve demokrasinin Batı uygarlığının temellerinden birini oluşturduğu ve Batılılaşmanın aynı zamanda demokratikleşme olduğu fikri muhafazakâr modernleşmecilerle dile getirilen ana temalardır. 1930 ve 1940'lı yıllarda Avrupa'da demokrasinin içinde bulunduğu krize paralel olarak erken dönemde arka plânda kalan demokrasi fikrinin özellikle 1946 sonrası Türk siyasi hayatında vurgulanmaya başlandığı görülmektedir. Bunun sebebini “ülkeyi yönetme hakkını kendinde gören” asker-sivil bürokratik zümre ile demokrasiyi küçümseyen devletçi ve sosyalist kesimlere karşı cevap verme kaygısında aramak gerekir. Örneğin Başgil (1960:118) fikri yasaklamanın kimseye fayda getirmeyeceği, bilakis yasaklanan fikrin toplumun yararına olma ihtimali olduğu için, yasaklamanın topluma zararlı olduğunu vurgulamış; medeniyetin fikirlerin çarpışmasından doğduğunu belirterek, Türkiye'nin hem din hem de inkılâp taassupçuları yüzünden Batılılaşamadığından söz etmiştir.²¹

Muhafazakâr modernlik düşüncesi, sonraki yıllarda pozitivist inşâcı ve müdahaleci ideolojinin baskın çıkması karşısında siyaseten coşkusunu yitirmesine rağmen, Cumhuriyet'in yönetim ve kurumları içinde geri plânda kalmayı kabullenerek daha çok kültürel içerikli bir yaratım sürecine girmiştir. Bu süreçte kültürcü pozisyonlarını güçlendirerek zamanla ve fırsatını buldukça baskın ideolojiye eklemlenerek, modernleşmenin muhafazakâr bir renge bürünmesini sağlamışlardır (Çınar, 2003:91). Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabında vurguladığı gibi “Türk İnkılâbını Arap ve Frenk maymunluğuna çevirmeden” yürütecek araçların bulunması endişelerini yansıtan bir fikir hareketi olarak gelişmeye başlamıştır (Safa, 1995).

Muhafazakâr modernlik düşüncesi, zaman içerisinde kendine siyaset alanında da varlık bulmaya çalışmıştır. Cumhuriyetçi Muhafazakârlık olarak adlandırılan bu çaba, siyasal ve kültürel reformlara gösterilen dinsel ve Osmanlıcı tepkilerin canlandırdığı milliyetçi ortam içinde doğmuştur. 1930'lu yılların başında Türk toplumunun hızla tecrübe ettiği toplumsal değişimin hedefleri, ilkeleri ve bu değişimin kontrol edileceği araçlar hususunda başlayan siyasal tartışmalar içinde bir fikir akımı olarak doğan Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, dönem içinde baskın bir

²¹ Bu yakın döneme ait Liberal Muhafazakâr vurgular diğer muhafazakârlık türlerinden farklılaştıran temel kıstaslar olarak görülebilir. Örneğin, Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Dündar Taşer, Osman Turan hatta Erol Güngör gibi İslâmcı ve Milliyetçi Muhafazakârlık kategorisine dahil edilebilecek yazarlarda bu tarz bir özgürlük ve demokrasi savunusu bulabilmek kolay değildir.

değişim modeli olarak gelişen Kemalist hukukî-idarî reform stratejisinin öngördüğü tepeden-aşağı devrim metodunun eleştirisine dayanan muhafazakâr bir inkılâp yorumu olarak gelişerek, bir uygarlaştırma siyaseti biçiminde ilerleyen cumhuriyetçi reformizmin bizzat Tek-Parti döneminde ortaya çıkan ilk felsefî-siyasal eleştirisi olmuştur. Bu anlamda Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Türk İnkılâbının ve Kemalizm'in yarı-bağımsız bir aydın grubunca geliştirilmiş ilk ideolojik yorumlarından biridir (İrem, 2003:106).

1930'lu yılların başında özellikle *Kadro* dergisi (1932-1934) çevresinde toplanan sosyalizm eğilimli aydınlarla başlayan siyasal polemikler içinde belirgin bir şekil alan Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, ülkenin tek örgütlü siyasal hareketi olarak Kemalist reformları yürüten Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) çatısı altında bir araya gelen iktidar seçkinleri arasında “devletçilik” “serbesticilik” ve “mutedillik” gibi ekonomi-siyaseti merkezinde ortaya çıkan sığ siyasal parçalanmalardan daha derin yeni bir felsefî-siyasal parçalanmanın habercisidir (İrem, 2003:108).

Gerçekten de 1930'lu yılların başından itibaren Türk siyasal yaşamı içinde tali bir inkılâp yorumu olarak gelişen Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, çok partili yaşama geçişle birlikte Türk modernleşmesini günümüz sınırlarına taşıyan liberal ve milliyetçi yönelimli siyasal hareketlerin rejim içinde “sağcı” bir nitelik kazanmalarını sağlayan kavram, tema ve motifler ile kendilerini bağlantılandırırdıkları felsefî-siyasal bir uğrak alanı olmuştur.

Doğuşu itibariyle ağırlıklı olarak, Türkçü-milliyetçi hassasiyetleri yansıtan Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, hem dinin, sosyal, hukukî ve siyasal yaptırımların kaynağı olmasını amaçlayan dinci tepkici hareketlere; hem de cumhuriyetçi siyaset içinde gelişen liberal ve sosyalist hareketlere karşı milliyetçi siyaseti güçlendirerek, Kemalist siyaseti bu karşıtlıklar ekseninde geliştirilen yeni bir muhafazakâr değişim anlayışına uygun bir hâle getirmek çabalarına yön vermiştir (İrem, 2003:108).

Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, felsefî olarak materyalizm, pozitivizm, akılcılık ve hümanizm karşısında ruhçu ve romantik bir cereyan olarak çıkmış, Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi eski ve yerel siyasal hareketler karşısında cumhuriyetçi ve milliyetçi bir siyasal mecrada gelişerek, radikal-kültürcü bir şekil almış, liberalizm ve sosyalizm gibi modern ideolojiler karşısında da hem felsefî hem

de siyasal anlamda modern muhafazakâr bir ortamın cumhuriyetçi seçkinler arasında doğmasına yol açmıştır.

Cumhuriyetçi muhafazakâr çevrenin kendi inkılâp yorumlarını gerekçelendirdikleri temel kavramların soy kütükleri izlendiğinde asıl etkinin Doğulu ve İslâmî geleneklerden ziyade; romantizm, ruhçuluk ve Bergsonculuk gibi Batılı felsefî-siyasal geleneklerden geldiği görülmektedir. Bu temellerden hareketle Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, dönemin baskın Kemalizm anlayışının, akılcı, pozitivist temellerini hedef alan ilk eleştirel olması bakımından önem kazanmaktadır

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlara göre toplum, kendiliğinden bir oluş hâli olarak her türlü dışsal müdahaleden korunmalıdır. Sosyal değişimin dışsal nedenlerinden ziyade içsel nedenlerine vurgu yapan muhafazakâr aydınlar, toplum ile devlet arasındaki işlevsel farklılıklara da vurgu yaparak, toplumsal değişimin asıl dinamiklerinin toplumun kendiliğinden akışı içinde oluştuğunu ima etmektedirler (İrem, 2003:113).. Cumhuriyetçi muhafazakârlar, toplumun tepeden-aşağı reformlarla, toplumun arzulanan modern ölçülere göre şekillendirilmesi amacını taşıyan jakoben değişim tezlerine karşı çıkmaktadırlar

Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, sezgici-ruhçu felsefe içinde anlamlı olan “kalp gözü siyasetine” bağlı bir değişim siyaseti olarak geliştirilen ananeye dayalı aksiyon siyaseti kavramı çerçevesinde bir “sosyal mühendislik projesi” olarak modern toplum anlayışını reddederek, modernleştirici siyaseti “belirli bir plân ve ideale göre topluma müdahale eden bir bilinçten ziyade, toplumun kendiliğinden organik değişim olasılıklarını sezen ve değişimin taşıyıcısı olan güçleri serbest bırakan sınırlı bir faaliyet” olarak görmektedir (İrem, 2003:116). Dönemin alternatif bir fikir hareketi olarak gelişen Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, kökleri Aydınlanma felsefesine kadar varan “fikre dayalı aksiyon siyasetini”, sezgici-romantik motifleriyle tanımlanan “kalp gözü siyaseti” kavramı yoluyla eleştiri getirmiştir.

Cumhuriyetçi Muhafazakârlığın taşıyıcısı olan zümrenin etkinliği, en azından sosyal kökeni itibariyle, CHP’yle gerilim içinde geçilmiş, CHP’de bölünmeye yol açtıktan sonra da orayla etkileşim içinde olmaya devam etmiştir (Bora ve Taşkın, 2001: 534)

Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) oluşumu, Cumhuriyetçi Muhafazakârlığın politik kurumlaşmasına önderlik etmiştir. CGP ve lideri Turhan Feyzioğlu, uzun ömürlü bir bağımsız varlık kazanamamakla beraber, sola karşı müteyakkız (anti-komünist) bir tehdit önceliğiyle, rejimin/devlet otoritesinin restorasyonunu hedefleyen daha çok Atatürkçü kimlikli bir aydın kadrosunun tutumunu sağlaması bakımından önemlidir. CGP parti program ve tüzüğünde de, “millî-manevî” düşüncenin egemen olduğu “muhafazakâr” bir söylemden çok “millî birlik ve beraberlik” üzerine oturtulan “milliyetçi” bir dil kullanılır. “Atatürkçülük”, “Cumhuriyetçilik”, “laiklik” ve “komünizm karşıtlığı” vurgusu da oldukça yoğundur.²²

Türk siyasal yaşamında cumhuriyetçi muhafazakârlar, sol partilerin dışında DP, AP, ANAP, DYP ve son olarak da AKP başta olmak üzere birçok sağ parti içerisinde varlık bulmuştur. Bu sağ partiler içerisinde merkezden çevreye gittikçe cumhuriyetçi muhafazakârların sayısı azalsa da nitelik ve gücünü her zaman korumuştur.

Feyzioğlu, Sağ Kemalizm’in Soğuk Savaş temalarıyla yeniden yorumlanmasının sonucu olan Cumhuriyetçi Muhafazakârlığın hem ideolojik şekillenmesinde hem de siyasal sözcülüğünde roller üstlenmiştir (Bora ve Taşkın, 2001:534). 1950’lerin başında, *Forum* dergisi etrafında bir araya gelen genç akademisyenlerin “çok partili hür rejim” özlemlerinde Batılı eğitim kurumlarında edindikleri formasyonu tamamlayan; onun doğal uzantısı olan ve sosyolojik olarak

²² Bu durumu parti tüzüğünde şu şekilde görmekteyiz: “*Partimiz, tarih boyunca büyük devletler kurmuş olan Türk Milleti’nin bağımsız ve hür yaşamasını ve ülkemizin bütünlüğünün korunmasını başta gelen hedef sayar*”, “*... Toplayıcı, birleştirici, yüceltici Atatürk milliyetçiliğini, kalkınmamızı sağlayacak ilham kaynağı ve şaşmaz rehber sayar*”, “*... Partimiz, toplumun temel inançlarını, demokratik rejimi, kanun hâkimiyetini, dinî inançları, mülkiyeti, şeref ve itibarları yıkmak isteyen komünistlere veya çeşitli maskeler altında aynı gayreti sarf edenlere ve laik Cumhuriyet esaslarını tanımayanlara karşı, Anayasa düzenini, bu düzenin ve Türk toplumunun dayandığı manevî değerleri ve inançları azimle savunacaktır*”, “*... Yolumuz, Atatürk’ün gösterdiği yoldur*”, “*Partimiz, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin bağımsızlığının, ülke ve millet olarak bütünlüğünün korunmasını milliyetçilikte görür*”, “*... Milliyetçilik bugün hiçbir ideolojinin yenemediği büyük bir güç halindedir*”, “*... Aşırı sol kışkırtmaları, faşizmi davet ettiği gibi; aşırı sağın hareketsizliği ve ilerlemeye karşı çıkışı da, aşırı sola bahaneler verir. Bu iki yönlü tehlikeden kurtulmanın bir tek yolu vardır. O da, Atatürk’ün bütün vatandaşları millet potasında kaynaştıran, sınıf kavgasını reddeden milliyetçi ve ıslahatçı tutumdur*” (CGP Tüzüğü, Kısım: 1, 1967:1).

kendilerine ayrıcalıklı konumlar sağlayacak yeni bir kurumsallaşma ve uzmanlaşma arayışı da belirleyicidir.²³

Sonuç olarak Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Türk modernleşmesinin ve Kemalist modernleşme söyleminin ana temalarından birisi olmuştur. Milliyetçilikle güçlü bir şekilde eklemlenen bu duruşun, başta ordu olmak üzere merkezdeki devlet ideolojisinin taşıyıcısı kurumlarca yeniden üretildiğini söyleyebiliriz.

II.4. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ÖNEMLİ FİĞÜRLER

Muhafazakâr düşüncenin şekillenmesinde Ziya Gökalp'in özel bir önemi vardır. Gökalp'in ortaya koyduğu ve muhafazakârlar için bir düstur hâline gelen medeniyet ve hars ayırımına göre; Batı'dan alınabilecek teknoloji ve üretim yöntemleriyle gelişme hızlandırılabilir.²⁴ Ancak millete özgü olan hars değişmeden muhafaza edilmelidir. Tarihsel sürekliliği sağlayacak hars ile benimsenecek Batı medeniyeti sayesinde, gelişmeye ve millî kimliği muhafaza etmeye yönelik hedef bir arada başarılabilir. Gökalp, "Bir millette hars asıldır, medeniyet ise alınır... Biz, Osmanlı medeniyeti sahasında inkılâpçımız, Türk harsı sahasında da muhafazakâriz... Türk İnkılâpçılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul edemez. Türkçülük ancak harsda muhafazakârdır" demektedir (Gökmen, 2003:140).

Gökalp, milletlerin siyasî hayatında muhafazakârlığın da önemli olduğunu belirterek, inkılâpçıların ananeleri yıkıp onların yerine mefkûreleri ikame etmeye çalışırken, muhafazakârların yalnız cansız ananeleri yıkma konusunda inkılâpçılara destek verdiğini, canlı ananelerin yıkılması karşısında ise onlara cephe aldıklarını ifade etmektedir (Gökalp, 2003:721).

Gökalp, Türkiye'de ananelerin canlı olup olmadığı hangi ölçüyle belirlenebilir sorusuna, medeniyet-hars ayrımı üzerine oturan ve inkılâpçılıkla muhafazakârlığı telif edebilecek bir formülle cevap vermektedir. "Osmanlı medeniyetinin ananeleri cansızken Türk harsı'nın ananeleri yaşamaktadır. Bu yüzden biz Osmanlı medeniyeti sahasında inkılâpçımız. Türk harsı sahasında da

²³ *Forum* dergisinin önemli isimleri başta Turhan Feyzioğlu ve Aydın Yalçın olmak üzere, Coşkun Kırca ve Turan Güneş idi.

²⁴ Ziya Gökalp'in (2003:26-28), "İnkılâpçılık ve Muhafazakârlık" başlıklı makalesi, medeniyet-hars ayrımı üzerine geliştirdiği fikirlerin bir özeti niteliğindedir.

muhafazakâriz. Bugün inkılâpçı Türkiye inkılâp yaparken yalnız Osmanlı medeniyetini değiştiriyor. Türk İnkılâpçılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul etmez. Türkçülük ancak harsda muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık inkılâpçılığa aykırı değildir. Liberal inkılâpçılar daima millî harsa hizmet etmişlerdir. Millî harsda muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler radikal olamazlar. Aynı zamanda Türkçülük medeniyet sahasında muhafazakâr da olamaz. Çünkü medeniyet milletlerin elbisesi gibidir. Türklüğümüzü ve İslâmlığımızı tamamıyla muhafaza etmek şartıyla Garp medeniyetine girmemizde hiçbir mahzur yoktur. Türklüğümüze ve İslâmlığıımıza gelince bunların mecmuasına da Hars namı verilir” (Gökalp, 2003:721).

Muhafazakâr düşüncenin her yönüyle tartışılabilmesi için 1940’ları beklemek gerekecekti. Nitekim bu döneme gelince, *Büyük Doğu* ve *Serdengeçti* dergilerinde ilk tartışmalar yapıldı, *Türk Düşüncesi* dergisi etrafında da “alternatif”ler sunulmaya başlandı. Necip Fazıl’ın *Büyük Doğu*’su ve Osman Yüksel’in *Serdengeçti*’si, uzun bir süredir sözü edilmeyen İslâmcılık-milliyetçilik ilişkisini tekrar gündeme getirdi. Osmanlının son dönemlerinden Cumhuriyet’in ilk yıllarına kadar varolan, örneğin Ziya Gökalp’in de belirgin bir şekilde üzerinde durduğu bu sentez, milliyetçi-muhafazakâr bir çizgiyi ve bu çizgide muhafazakârlığın ağır basacağı düşünsel bir rotayı besledi. Öyle ki, 1939’da *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı eserini yayınlayarak Cumhuriyet inkılâplarına ciddî bir muhafazakâr tepki gösteren Peyami Safa’nın 1953’te çıkarmaya başladığı *Türk Düşüncesi* dergisinde, artık muhafazakâr düşüncenin temel öngörülerini rahatlıkla dile getirilebiliyordu. Bu arada, *Serdengeçti*, *Büyük Doğu*, *Sebilürreşad* gibi dergilerin yanı sıra, muhafazakârların kitap düzeyindeki yayınları da, söz konusu tartışmalara ivme kazandırmaktaydı. Mustafa Şekip Tunç, Remzi Oğuz Arık²⁵, Peyami Safa, Mümtaz Turhan, Ali Fuat Başgil,

²⁵ Remzi Oğuz Arık, Türkiye’deki milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin önemli isimlerinden biridir. Ancak gerek ilgi alanlarının genişliği, gerekse bu alanlardaki donanımıyla Türkiye’de hem muhafazakâr düşünce çevreleri hem de milliyetçilik akımı açısından bakıldığı zaman belli kalıplara bütünüyle örtüşmeyen bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Arık’ın benimsediği Türk milliyetçiliğinin merkezi Anadolu’dur, yeni Türkiye Cumhuriyeti devletidir. Nitekim Remzi Oğuz Arık çoğu kez Anadoluculuk akımı içinde değerlendirilmiştir (Tüfekçioğlu, 2003:454). Arık’ın üzerinde durduğu ana tema, “manevî çöküntü” ve bunun önüne geçilmesi gereği idi. Sorunu çözmede, daha doğrusu din konusundaki temkinli duruşunda, dönemin muhafazakârlarının düşünsel izlerini bulmak mümkündü. Muhafazakârların nerdeyse hepsinde söz konusu tema öne çıkmaktaydı ve kurtuluş formülleri de adeta, Arık’ın tereddütlerini giderecek şekilde, bir “orta yol”a işaret etmekteydi (Okutan, 2004:36).

Hilmi Ziya Ülken gibi isimlerle ve 1950'lerin sonuna doğru Osman Turan ve Nurettin Topçu'nun katılımıyla Türk Muhafazakârlığı, Tek-Parti dönemi çekingenliğinden tamamen uzaklaştı (Okutan, 2004:34).

1950'lerde çok partili hayata geçilmesi ile birlikte iktidara gelen DP'nin seçkinlerinin "dine hürmetkâr" tavırlarının yanında, dinsel sembol ve motifleri siyasal örgütlenme temeli yapan çevrelere bakışta, geleneksel Kemalist çizgiyi izledikleri açıktır. Bu eğilim, merkez sağ liderlik açısından bir gelenek oluşturmuş ve bu durum, sağ Kemalizm'in din politikasının da esasıdır. Dinsel sembol ve motifleri kullanmak, fakat dinsel meşruiyet ve atıf çerçevesini esas alan örgütlü ve siyasî inisiyatifleri denetim altında tutmak ve önlemek.

1960'ların ortalarından itibaren, sağ-sol kutuplaşmasının siyasal hayatı tanzim eden bir şema olarak oturması ve bu çerçevede anti-komünizmin kuvvetli bir sol karşıtı ortak payda niteliği kazanmasıyla birlikte, Kemalizm'in sağ yorumlarının, rejimin bekasıyla ilgili tehdit hisseden bütün kesimleri kavradığı bir evreye girilmiştir (Bora ve Taşkın, 2001: 533). Cumhuriyetçi Muhafazakârlık olarak adlandırılan bu yaklaşım Cumhuriyet döneminin ilk sistematik ve örgütlü muhafazakârlığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızda, bu alandaki çalışmalardan hareketle temsilcilerinin özgün yönlerini dikkate alarak Türk Muhafazakârlığını, Kültürel Muhafazakârlık (Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar), İslâmcı Muhafazakârlık (Mehmet Âkif, Necip Fazıl), Milliyetçi Muhafazakârlık (Topçu, Turhan, Güngör, Ayverdi Kardeşler ve Şinasî) ve Liberal Muhafazakârlık (Başgil) şeklinde dört kategoride inceleyeceğiz.

II.4.1. KÜLTÜREL MUHAFAZAKÂRLIK

Kültürel muhafazakârları diğer muhafazakârlık türlerinden ayıran en büyük özellik, düşüncelerini siyasal değil kültürel düzlemde ifade etmeleridir. Kültürel muhafazakârlar olarak Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ı incelemeye çalışacağız.

II.4.1.1. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ VE ‘ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK’

Mustafa Şekip Tunç (1886-1958), 1920’li yıllardan itibaren Bergson’cu bir anlayışı, “yaşam atılımı”, “açık ahlâk” ve “sıçramalı tekâmül” gibi kavramlar aracılığıyla, ulusal kurtuluş hareketi ile birleştirmeye çabalamış, Kemalist inkılâpları da bu çerçevede değerlendirmiştir (İrem, 2002b:258).

Türk Muhafazakârlığının en temel vurgularından olan kültürel farklılıklara vurgu ve toplumsal değişimin kendiliğindeliği ve özgünlüğü sorunu Tunç’un da ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konulardır.

Tunç’a göre toplumlar, ancak iç etkileri sonucunda kendiliğinden değişebilir; bu yüzden de toplumsal değişimi hızlandırmak ve yönlendirmek amacıyla her türlü dışsal müdahale, değişim üzerinde olumsuz etkiye bulunabilir. Ona göre bilimsel hakikat ve doğrular çerçevesinde gelecekte daha aklî 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. Oysa toplumların izleyecekleri farklı değişim yolları olabileceği ve pozitivistin aşamacı, ilerlemeci anlayışının kendi değişim modelini evrenselleştirerek ulusal kültürler arasında farklılıkları yok saydığı unutulmaktadır (İrem, 1999:143).

Peyami Safa ve Tunç başta olmak üzere Türk Muhafazakârlığının inkılâplara “kendiliğinden bir değişim” ve süreç olarak bakmaları, aslında bir kısım yaptırımlarla gerçekleşen devrimlerin kendiliğinden bir sosyal hareket olarak izah edilmesini güçleştirmektedir. Bu durum muhafazakârlığın doğallığından çok yerelliğini göstermektedir.

Tunç “Diğer Batı” olarak nitelediği Kant ve Alman düşüncesi ile başlayan Fransız düşüncesinde Renouvier’den itibaren XX. yüzyılda da Bergson’a kadar ulaşan isyankâr bir Batı’nın düşünürlerini referans almakta (İrem, 1999:145), rasyonel akıl ve pozitivist eleştirilerinde Burke ve Bonald gibi düşünürlerin eleştirilerine benzer tenkitler yöneltmekte; anti-pozitivist ve ruhçu bir felsefe kurmaya çalışmaktadır.

Tunç’un, İsyankâr Diğer Batı’nın fikrî kaynaklarına yönelerek, Gökalp yolu ile Osmanlı-Türk modernliğinin son dönemine damgasını vuran Durkheimci

sosyolojik rasyonalizme başkaldıran yeni bir istikameti göstermesi, fikir tarihimiz içinde ilk önemli yol ayrımında onun durduğunun en açık delilidir. Tunç'un dikkatleri yönelttiği Diğer Batı, Maine de Biran, Felix Ravaisson-Molien, Emile Boutreaux ve Henri Poincaré gibi fikir adamlarının çalışmaları ile zenginleşerek zihinci Batı'yı tasfiye etmeyi hedefleyen ve Newton fiziğinin dayandığı mekanik-determinizm kavramından ilham alan XIX. yüzyılın akılcı-pozitivist bilim felsefesinin temel kavramlarını sarsan Heisenberg'in kararsızlık fiziğinin tasvir ettiği olasılıklar ve karmaşa dünyası içinde olgunlaşan yeni bir kültür iklimi yaratmaktadır. İsyankâr Diğer Batı, Debussy'nin müziğinden, fütürist ve empresyonist sanat hareketlerine kadar, etkisi derinden hissedilen “yeni hamlecilik hareketi” olarak sadece sanat alanında değil, Hristiyan teolojisinin temel dogmalarının gözden geçirilmesini amaçlayan ve ruhçuluk felsefesine bağlı olarak gelişen Katolik modernizm hareketinden başlayarak, bir yandan Fransız gelenekçiliğinin yükselen dalgası *Action de Française* hareketine, diğer yandan da George Sorel'in temsilcisi olduğu sendikalist ve sosyalist hareketlere kadar birçok farklı cereyanları etkisi altına almıştır. Diğer Batı, yaratıcı bir kültür iklimi olarak Fransız felsefesinin ruhçu-mistik cereyanları içinden geçerek, Alman romantik felsefesine ulaşmış ve Schiller, Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche yolu ile de iradeci bir başkaldırı hareketi şekline bürünmüştür (İrem, 2002b:257).

Bergsonculuğun en önemli temsilcisi olduğu Diğer Batı idealinin dayandığı ruhçu ve romantik dalgayı, Cumhuriyet modernliğinin yaratıcı özgünlüğünü en açık şekilde temsil edecek yeni bir kaynak olarak değerlendiren Tunç, Diğer Batı fikrinden ilham alarak felsefî temaları belirgin bir siyasal program hâline getirmekten ziyade bir kültür görüşü olarak ulusalcı hareket ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu girişimi ile 1930'lu yılların başından itibaren Peyami Safa ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu gibi günün önemli fikir adamları üzerinde de derin bir etkiye bulunmuştur. Mustafa Şekip'in anti-zihinci felsefesi içinde olgunlaştırdığı siyaset anlayışı, Bergson'dan ilham alarak “yaşam atılımı”, “açık ahlâk” ve “yaratıcı tekâmül” gibi kavramlar ile zenginleşerek, Cumhuriyet modernliğini, eski Batı'yı kuran liberal ve sosyalist cereyanlarla özdeşleştirdiği soyut-yapıcı siyaset anlayışının dayandığı akılcı temellerde ilerleyen bir toplum mühendisliği projesi olarak görülmekten çıkartmıştır.

Tunç'un ilham aldığı Bergsonculuk yolu ile tasvir ettiği Diğer Batı, Türkçü çevreler arasında Peyami Safa'nın deyişi ile "yeni ve canlı bir Batı fikri" olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer Batı'ya ait kaynaklar yolu ile metafizik temelleri kuvvetli yeni bir Cumhuriyetçi yaşam felsefesi oluşturmak isteyen Tunç, bu girişimi ile anti-pozitivist ve ruhçu felsefenin kesişme noktalarında belirginleşen ve kendisinin ifadesi ile "şuurlu muhafazakârlık" olarak adlandırılabilir yeni bir fikir eğiliminin -Cumhuriyetçi Muhafazakârlık- en güçlü temsilcilerinden birisi hâline gelmiştir (İrem, 2002b:259).

Tunç'un ifadeleriyle şuurlu muhafazakârlık, 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 temsil ettiği şuurlu muhafazakârlık, milletlerin yalnız maddî hayatla kurtulamayacakları, manevî hayatın ve değerlerin korunması gerektiği temel tezini savunmuştur.

II.4.1.2. İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU VE 'ANANECİLİK'

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na (1886-1978) göre Tanzimat'tan Cumhuriyete süregelen modernleşme çabalarının yol açtığı en temel sorun, ahlâkî buhrandır. Bu buhranın sebebi ise, medeniyet ile kültür, fosil ile anane, irtica ile köke bağlılık ve değişen ile değişmeyen ikilemlerinde gizlidir. Bundan kurtuluş ancak "geçmişten kopmayarak geleceğe sarılmak" (Baltacıoğlu, 1943:30) anlamına gelen "ananecilik" ile mümkündür.

Ona göre ananeler, "kolektif vicdanın sabitleşmiş parçaları, ananecilik de zamanla canlılığını koruyan bu unsurların tanınması iken, muhafazakârlık, zamanla değişmek zorunda kalan ölü örflere bağlılık" olmaktadır. Onun bu tanımlamalarından anane ve ananecilik kavramlarını değişim içerisinde sürekliliği sağlamaya yönelik formülasyonlar ya da muhafazakâr bir değişim anlayışının öğeleri olarak algılamak mümkündür (Özman, 2002:75).

Baltacıoğlu'nun Durkheim'in organizmacı toplum görüşünden esinlenerek "süreklilik" teması çerçevesinde, tarihsel sürekliliğin sağlanması, geçmişin ananeleri vasıtasıyla bugün içerisinde yaşatılarak yaratıcı bir sentezle geleceğe yansıtılması ile mümkün olacaktır. Baltacıoğlu'nun bu süreklilik anlayışındaki "yaratıcı atılım" vurgusuyla Bergson'dan etkilendiği aşikârdır.

Bu teoriye göre toplumsal hayat, sürekli bir oluş hâli olarak tanımlanmaktadır. Düşünsel altyapısını, Bergson'un zaman ve oluş felsefesinin hazırladığı bu görüşler doğrultusunda, toplumsal değişim, mekanik evrimcilik kuramının eleştirisi üzerine kurgulanmış ve yaratıcı evrimcilik görüşü ile açıklanmıştır. Bu çerçevede, Baltacıoğlu toplumsal değişimin itici gücünü "yaratıcı atılım" kavramı ile ortaya koymaktadır. Kendi deyimiyle "tekâmül, tedriciliğin ve birikmenin eseri değil, yaratıcı bir fiilin mahsulüdür". Söz konusu değişim Baltacıoğlu'na göre her toplumun kendi koşullarına bağlı olarak ortaya çıkacak gerekliliklerin bir sonucu olarak kendi kendine oluşacaktır. Baltacıoğlu'na göre halk ruhunun keşfi "akıl gözünden kalp gözü"ne geçişle mümkün olacaktır. Bu çerçevede, siyasal alanda rasyonalite, yerini yaratıcılığı yönlendirecek olan sezgiye bırakmaktadır (Özman, 2002:76-77).

Bir Durkheimci olan Baltacıoğlu, aynı zamanda muhafazakârlığın Türkiye'deki en önemli akımı olan Bergsonculuktan da etkilenmiş ve ikisinin bir sentezini yapmaya yönelmiştir. Aynı zamanda sıkı bir Gökalp'ci olan Baltacıoğlu, kültür ve medeniyet ayrımından hareket etmektedir. Yaratıcılık ruhunun halkta ve onun geleneklerinde gizli olduğuna inanan Baltacıoğlu, "halka doğru" gidilerek bu geleneklerin keşfedilmesi gerektiğini düşünür (Özman, 2002:76). Bu sayede bir gelenekler birliği olan milliyete de ulaşılmış, milletleşme gerçekleşmiş olacaktır.

Baltacıoğlu değişimin, her toplumun kendi koşullarına bağlı olarak kendi kendine olacağını öngörmekte, Cumhuriyet dönemi inkılâplarını da Atatürk önderliğinde topluma kabul ettirilmiş dışsal bir yenilik olarak değil de tarihî ve toplumsal koşulların zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmektedir (Özman, 2002:76). Böylece geleceğin "toplum mühendisliği" yoluyla şekillendirilebileceği anlayışına karşın Baltacıoğlu "kendiliğindenci" bir anlayışı benimsemiş görünmekte ve bu duruşuyla da muhafazakâr bir konuma oturmakta, hatta Bora'ya (1997:17)

göre “modernist anlamda muhafazakârlığın hakkını veren bir düşünce adamı sayılmaktadır”.

Baltacıoğlu’na göre Türk aydınlarının şuursuz bir anane düşmanlığı vardır. İrtica ve muhafazakârlık nitelemelerinden çekinen ve bu söylemden rahatsız olan aydınlarımız anane düşmanı kesilmişlerdir. O derecede ki “anane” fikrî “irtica” fikriyle eş anlamlı olmuştur! (Baltacıoğlu, 1943:30). Oysa anane demek millette nevi belirtilen belkemiği demektir. Anane değişmedikçe millet de değişmez. Bir millet herhangi dış sebeple dilini yahut dinini kaybedebilir, fakat dilinin, dininin ananesini kaybetmedikçe o millet henüz kaybolmamıştır (Baltacıoğlu, 1943:32). Onun “anane” kavramını şu şekilde maddeler hâlinde özetleyebiliriz:

1. Ananeler tabiatları bakımından örflerdir.
2. Ananeler örfler gibi sık sık değişici değildirler.
3. Ananeler örfler kadar canlı olgulardır.
4. Anane ırktaki kafatası gibidir; kültürle soyu tayin eder.
5. Ananenin orijini mitolojiye dayanır.
6. Anane dış akıl bir mevzudur.
7. Anane bozulmadıkça millî soy da bozulmaz.
8. Anane birliği orijin, kafa ve ruh birliğidir.
9. Millî kaynaşmayı yapan faktör kültürden önce ananedir (Baltacıoğlu, 1943:33).

Baltacıoğlu, döneminin şartları gereği Türk insanını tek unsur, tek anane altında görmek istemektedir. Ondaki bu çaba, *Türk’e Doğru*, *Batı’ya Doğru* vb. eserlerine seçtiği isimlerde de göze çarpmaktadır. Ona göre “anane” hakkındaki bu yeni anlayışımızın millî hayatımızda birçok faydalı neticeleri olacaktır ki başlıcaları şunlardır:

1. Din, ahlâk, hukuk, zevk ve teknikte tutulması yahut atılması gereken örfleri ilmî ve objektif bir surette ayrılması.
2. Garplılaşırken soysuzlaşan millî kurumlarımızın bu bozulmadan kurtarılması.

3. Orijinal kültüre ve orijinal medeniyete doğru yol alınması.
4. Halk ile aydın arasındaki derin boşluğun doldurulması (Baltacıoğlu, 1943:33).

O, muhafazakârlık ile anane arasındaki ilişkiyi şöyle izah etmektedir: Anane ve muhafazakârlık sözleri herkesin gelişigüzel kullanabileceği bayağı sade lügatlerden değildir. Bunlar ayrı sosyal gerçekleri karşılayan sosyolojik kavramalardır. Ananecilik ve muhafazakârlık birbiriyle ilgisi olmayan ayrı gerçeklerin ayrı adlarıdır. Konuşurken, gazete yazısı yazarken herkes bunları karıştırabilir. Fakat millet ve memleket düğümleri çözülürken bunları yine karıştırmak kötü niyetten ileri gelmiyorsa bilmezlikten ileri geliyor demektir Bu açıklık ve kesinlik karşısında ve kelimeye verdiğim anlamla “anane” olmamak imkânsızdır. Bu anlayışla hangi millet ki ananesizdir, o, millet değildir. Bu anlamda “ananecilik”, “muhafazakârlık”la hiç ilgili değildir. Çünkü “anane” değişmeyen, yani bütün zamanlarda canlı ve kuvvetli kalan örfleri tanımak demektir. Hâlbuki muhafazakârlık değişme zorunda kalmış olan ölü örflere bağlılıktır. Dilde birçok yenilikler yaptık. Ancak dilimizin bünyesini, mantığını değiştirmeye kalkışmadık. Böyle bir teşebbüs soysuzlaşmaktan başka bir şey olamazdı. “Anane” kelimesini lügat olarak alıp da bana “muhafazakâr, mürteci” diyenlere kızmıyorum, yalnızca acıyorum! (Baltacıoğlu, 1943:37-38).

Baltacıoğlu’nun millet kavramsallaştırmasının ana unsurunu oluşturan anane ya da uzun yıllar çıkardığı haftalık edebiyat ve kültür dergisi *Yeni Adam*’ın (1934-1978) misyonu olarak tanımladığı ananecilik, çözümlemelerinin değerlendirilmesi ve siyasal duruşunun özellikle muhafazakârlık/ilericilik eksenine referansla irdelenmesi açısından anahtar kavramlar olarak ele alınabilir.

Baltacıoğlu’nun çalışmalarında anane, dil, ahlâk, hukuk, zevk, muaşeret gibi örflerin, milletlerin evrimi boyunca değişmeyen unsurları olarak ele alınmaktadır. Farklı bir deyişle ananeler kolektif vicdanın sabitlenmiş parçalarıdır. Ananecilik ise zamanla canlılığını koruyan bu unsurların tanınmasıdır ki bu tanım Baltacıoğlu’nun muhafazakârlık tanımının sınırlarını çizmektedir (Özman, 2002: 75).

Baltacıoğlu’nun (1943:29) düsturlaştırdığı gibi “bir devlet kurmanın kolay, bir millet yapmanın güç, bir anane yaratmanın ise imkânsız”, olduğu düşüncesinden

hareketle, klasik muhafazakârlar Kemalist modernlik hareketini kültürcü temeller üzerine bina etme çabasına girişmişlerdir (İrem, 2003:44).

Sonuçta, Baltacıoğlu için temel sorunsal çağdaşlarının çağı için gerekli olan yeni bir rejim inşası safhasında bulunan toplumun değişim stratejisine ilişkin açılımların ortaya konması ve yeni rejimin medenîleşme ekseninin ya da rotasının belirlenmesidir (Karadeniz, 2003:58). Ancak diğer çağdaşlarından farklı olarak Baltacıoğlu'nun düşüncesinde bu rota, uluslararasıdaki kültürel farkların vurgulanmasının belirleyici olduğu ve bu anlamda evrenselci modernlik anlayışının karşısında yer alan “ananeci” ve “kültürcü” modernleşme anlayışı olarak kendini göstermektedir.

II.4.1.3. PEYAMİ SAFA VE ‘DOĞU-BATI SENTEZİ’

Peyami Safa'nın (1899-1961) gerek Türk İnkılâplarına ve Kemalizme bakış açısı, gerekse geçmiş ile gelecek veya Doğu ile Batı arasında kurmak istediği sentez/köprü, onun düşüncelerinin de temel muhafazakârlık öğeleridir.²⁶

Safa'nın yanı sıra, *Türk Düşüncesi*²⁷ dergisinin diğer yazarlarının da muhafazakârlıkla beraber inkılâpçılığı da savunması, her iki alanda da kendini farklılaştırma ve tanımlama gayretine yol açmıştır. Muhafazakârlık savunulurken irtica, mürteci ve yobazlık; inkılâpçılık savunulurken devrim taraftarlığı eleştirilecektir. Safa, bu bakımdan “İnkılâp Anlayışımızdaki Hatalar”ı şu şekilde sıralamaktadır:

1. İnkılâp gelenek düşmanlığı değildir.

²⁶ Peyami Safa gözlerini dünyaya bir cihan devletinin çocuğu olarak açmış ve olgunluk dönemine, büyük savaş sonunda paramparça olan İmparatorluğun küllerinden doğan, yeni, kendi iç sorunlarına gömülmüş ve dünya siyasetinin dışında bırakılmış küçük bir devletin vatandaşı olarak giren bir aydın nesline mensuptur. Siyasî haritaların büyük ölçüde değiştiği 1. Dünya Savaşı yıllarını ayakta kalmak için yaşının çok üzerinde bir şuur uyanıklığı içinde kavga veren bir yetim, Mütareke ve Millî Mücadele yıllarını ise istikbal vadeden bir romancı ve genç bir gazeteci olarak yaşadı (Ayvazoğlu, 2000:107).

²⁷ *Türk Düşüncesi*, aylık bir fikir ve edebiyat dergisidir. Kurucusu, sahibi ve “neşriyatı fiilen idare eden” Peyami Safa'dır. İlk sayısı Aralık 1953'te çıkan dergi, 7 yıl yayımlanmış ve son sayısını Nisan 1960'ta çıkarmıştır. Toplam 63 sayısı çıkan derginin ilk yazı kadrosunda: Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Elif Naci, Nurettin Sevin, Reşat Ekrem Koçu, Ahmet Kutsi Tecer, Feyzullah Sacit Ülkü, Behçet Kemal Çağlar ve Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi tanınmış isimler yer almıştır. 1930'ların başında yayımlanan *Fatih-Harbiye* romanında ortaya koyduğu Doğu-Batı sentezi fikrini daha sonra *Kültür Haftası* dergisinde ve bir ölçüde *Türk*

2. İnkılâp taklit edilemez. Tarihteki Amerikan, İngiliz, Fransız, Rus inkılâpları birbirinin aynısı değildir ve birbirlerini taklit etmiş de değildir.

3. Hiçbir inkılâp, tek adamın eseri olamaz. Atatürk, büyük inkılâpçılarımız arasında müstesna bir yere sahipse de, Türk İnkılâbı Atatürk'ten çok önce başlamıştır. Hürriyet İnkılâbı 1908'de, kadınların çalışabilmesi 1905'te, kız ve erkek öğrencilerin üniversitede beraber okuyabilmesi 1920'de gerçekleşmiştir. Latin harflerinin ve şapkanın kullanımı yönündeki akımlar da önceden beri vardır.

4. Laiklik, Batı medeniyetinin şartı ve esası değildir. Batı medeniyetindeki gelişmiş ülkelerden birçoğu, meselâ İngiltere laik değildir. Laikliği eleştirmek Batılı laik ülkelerde irtica sayılmaz. Batı medeniyeti hâlâ Hristiyan geleneklerine bağlıdır.

5. Türkiye'de millî hâkimiyet 1923'te değil, 1908'de başlamıştır. Türkiye'de serbest seçim 1908'de gerçekleşmiş, yürütme kuvveti saltanattan alınarak, serbest oyla tayin edilmiştir. Millî hâkimiyet daha sonra tehlikeler geçirmiş, ancak 1950'de yeniden hayata geçebilmiştir. Tek-Parti dönemi, serbest seçimin ve demokrasinin olmadığı “totaliter” bir dönemdir. Millî hâkimiyet ve demokrasi 1950'den sonra da tam anlamıyla gerçekleşmemiş, kimi kısıtlılıklar içindedir. Ancak tekâmül ederek zaman içinde tam olarak uygulanabilecektir (Safa, 1995:1-2). Sonuçta Safa'ya göre inkılâp “... Bir tekâmül hamlesidir. Ağır değil hamleli bir tekâmüldür. Tarihsiz tekâmül olmaz. Geçmişe dayanmayan bir geleceğin temeli yoktur. Bu şartları inkar eden bir inkılâp anlayışı Batı medeniyetine değil, komünizme mahsustur” (Yılmaz, 2003d:229-230).

Peyami Safa, Türk İnkılâbı'nı devrimci olmaktan ziyade evrimci olarak tanımlar ve bu dönüşümü “gelenek düşmanı” olarak görenlere de ateş püskürür. Ona göre Türk İnkılâbı'nın derdi sadece “medenî inkişafa engel olan” geleneklerdir (Demirel, 2002a:220). Bu bağlamda Türk milletinin varolabilmesi için iki şart vardır: Birincisi kendi kendisi olarak varlığını devam ettirmesi, tarihine ve geleneklerine bağlılık; ikincisi de kişiliğini kaybetmeyecek ölçüde yenileşmek. Bu bakımdan “muhafazakârlık ve inkılâpçılık bir birisinin zıttı değil tamamlayıcısıdır. İleri bir

İnkılâbına Bakışlar'da savunan Peyami Safa, aynı görüşü *Türk Düşüncesi* dergisinde ise mistisizmin daha ağırlıklı yer aldığı bir tez hâline gelmiştir.

milliyetçilik dünü ve yarını, eskiyi yeniye kucaklar. Eski-yeni kavgası kadar, zarurî fakat mânâsız bir karşılaşma yoktur” (Yılmaz, 2003d:228-229).

Peyami Safa, Türk İnkılâbının daha önceden tasarlanmamış olması ve zaruretten doğduğundan realite içerisinde kendini yetiştirerek başarıya ulaşmasını Türk deneyimi olarak nitelemektedir. Bu anlamda o, *Kadro* ve *Ülkü* dergileri çevrelerinde inkılâplar için zorunluluk olarak gördükleri “doktrin” veya “ideoloji”nin bizzat olmayışını bir avantaj olarak kabul eder. Çünkü ona göre (1995:190) “gerçekleşmeden evvel bir sistem hâlinde Türk İnkılâbının hiçbir kitapta yeri yoktu. Türk İnkılâbının bir kitabı varsa canlı bir tarihtir ve hayatın ta kendisidir” Buna karşılık, kitaptan ve idealden doğan nazariyeci ihtilaller hayatla temasa geldikçe sırt sırta uğradıkları hayal kırıklıklarıyla ancak büyük prensiplerine kıyarak ilk hedeflerine aykırı imkânsızlıklar içinde gerçekleşebilirler.

Peyami Safa’nın Türk İnkılâbıyla ilgili bu yorumları, muhafazakârlığın genel ilkeleri ile uyum içerisinde. Zira muhafazakârlık şartların zorunlu kıldığı değişimleri peşinen kabul eder. Çünkü bu tür değişimler işlevseldir, kurumların ve sosyal dokunun kendini yeni şartlara göre yenilemesi kaçınılmazdır.

Peyami Safa, “Atatürk mucizesini kavramak ve kavratmak” için Kemalist inkılâplardan önceki fikir akımlarını gözden geçirerek “çok canlı bir fikir ve iddia panayırı” olarak nitelediği Meşrutiyet sonrasının üç önemli akımı olan Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılığı analitik düzeyde ele almıştır (Ayvazoğlu, 2000:113).

“Hastayı kurtarmak için deva peşinde koşan” bu akımlardan Garpçılık, *İçtihat Dergisi* tarafından savunulmuş ve “programının özü, medrese ve softa kafasını şeriat ve meşihat otoritesini yıkmak” şeklinde belirlemiştir. Yayınlarında yer verdikleri temel sorunlar, medreselerin kaldırılması, tesettürün kalkması, *Mecelle*’nin yeniden düzenlenmesi ve Latin harflerinin kabulü vb. olarak görülmektedir. Peyami Safa’ya (1995:62-63) göre “Garpçılık bir sistemden ziyade dinî taassuba karşı medenî ihtiyaçların sezilişinden doğan bir terakkî özlemi” olduğu için sistemli ve ilmi olamazdı ve bu nedenle Garpçılık, sadece dağınık bir güzideler âleminin sistemsiz özleyişi hâlinde kaldı.

Meşrutiyetten sonra bir diğer kurtarıcı akım olan İslâmcılık ise, kendi içinde “şeriatçı” ve “modernistler” olarak iki kutba ayrılır. Safa’ya (1995:64) göre

bunlardan ilki; “şeriat mahz-ı hikmet (hikmeti korumak), mahz-ı hakikat (hakikati korumak) ve mahz-ı adalet (adaleti korumak)’tir. Makam-ı dîniyye ve şeriyyeden zerre kadar inhiraf caiz değildir”, anlayışındaki Şeyhülislâm Musa Kazım, Mahmud Esad gibilerdir. Diğer kutbu ise: Mehmet Âkif, M. Şemseddin (Günaltay), Said Halim Paşa gibi Batı kültürünü bilen ve tenkit ruhuyla diğerlerinden ayrılan aydınlardır. Bunlara göre; “içtihat kapısı (*Bâb-ı içtihad*) kapanmamalıdır. İslâmın düşüşü içtihat kapısı kapandıktan sonra başlar. Terakkimize mani olan İslâmiyet değil bize öğretilen Müslümanlıktır; yanlış ananeler ve hurafelerdir”.

Daha çok *Sebilürreşad* dergisi etrafında toplanan İslâmcılara göre Avrupa’nın yalnız ilmi ve sanayisi alınmalıdır. Çünkü “bütün adet ve ahlâkı, usul-i maişet ve tarz-ı hayatı” alınırsa zararlı çıkılacağı; medrese ve şer’i mahkemelerinin 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).

Diğer bir akım olan Türkçülük ise, “dilleri, ırkları, adetleri, hatta çoğunun dinleri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa’nın şarkına yayılan Türklerin birleşmesi, dilin öz Türkçeleştirilmesi, beynelmileliyetin İslâm olduğu, şekilce ve maişetçe değil, teknikçe Avrupa’ya benzetilmesi, imtiyazlı ecnebi şirketlerin ve Avrupa maliyecilerin pençesindeki Türk köylüsünü millî üretim ve servet yollarını bulmakla kurtarmak” ve “halk dilinin ve folklorun canlandırılması” (Safa, 1995:54-58) şeklinde özetlemek mümkündür.

Peyami Safa’ya göre Türkçülerle Garpçılar “millî iktisat” anlayışında, Türkçülerle İslâmcılar “İslâmın beynelmileliyeti” fikrinde; Garpçılarla İslâmcılar “Lisan-i Osmanî” sorununda birleşmişken; sosyalizme ve taklitçilik şeklinde bir Avrupalılaşmaya her üçü de karşıdrlar. I. Dünya Savaşı sırasında bu üç fikir, birer “nazarî görüş” olmaktan çıkmış, “aksiyon ve irade prensibi” olmaya başlamıştır. Bu ilkeler, daha sonra Ziya Gökalp (1972:21) tarafından “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” şeklinde formüle edilmiştir.

Peyami Safa’ya (1995:81-82) göre savaş sonunda çok şey değişmiştir. İslâmcılık Mısır’ın fethini umarken Arabistan’ı da vermişti. Garp denilen şeyse,

bizim kendisine gitmemize vakit kalmadan burnumuzun dibine kadar gelerek Marmara'dan İstanbul'a toprakları diken İtilaf donanmalarının namlu deliklerinde, simsiyah bir tehdit hâlinde görünüyordu. Türkçüler arasında da üstüne ayaklarını bastıkları son toprak parçalarını bile muhafaza edememek endişesiyle Turan yolculuğuna niyeti ve takati olan kalmamıştı. Ona göre (1995:90) bu son kanlı imtihanda üç fıkirden ikisi yaralı olarak ayakta kalmıştı: Türkçülük ve Garpçılık. İşte bu iki akımın kangren olmuş taraflarını kesip atmak vasıtasıyla yaşatmak için büyük ameliyatı Atatürk yaptı. Atatürk, medeniyetçilik ve milliyetçilikte bu büyük projeyi gerçekleştirmiştir.

Peyami Safa'ya (1995:92) göre medeniyetçilik kökü bizi Avrupa ve Garp metoduna, düşüncesine ve işbirliğine bağlar. Milliyetçilik kökü ise bizi Orta Asya ve Şark menşelerimize, tarihimize, dil birliğimize götürür. Yapılan tüm inkılâplar Medeniyetçilik ve Milliyetçilik çerçevesinde gerçekleşmiştir.²⁸

Türk Muhafazakârlığı ve sağının “sentezci” ufkunu belirleyen Peyami Safa (1995:41), *Türk İnkılâbına Bakışlar*'da, Türkçüler, Garpçılar ve İslâmcıların, “derecesi” farklı olmak üzere, Batılılaşma esasında ortak olduklarını belirtir. Ancak bu ideali paylaşmakta daha az gönüllü davranan Safa, aslında 1960'lardan başlayarak oldukça yaygın hâle gelecek bir bilim/teknoloji eleştirisi ve yarı mistik bir spirüalizmle yoluna devam etmeyi düşünecektir (Çiğdem, 2002:78).

Peyami Safa'nın romanlarında yansıttığı medeniyet çatışması, trajik insan, Doğu-Batı ayrımı/sentezi aslında onun ruh hâli ve düşünce tarzını ve aynı zamanda bütün bir kuşağın yaşadıklarını anlatmaktadır.²⁹ Onun romanlarında ve düşünsel eserlerinde yapmaya çalıştığı şey “Batı'nın müspet ilmi ve Doğu'nun mistisizminin

²⁸ Toynbee'ye göre herhangi bir medenî toplum, başka bir medeniyet karşısında bir tehlikeye düşerse, bu tehlikeye iki şekilde cevap verebilir. İlk olarak kendi içine kapanarak, taassupla geleneklerine bağlanır. Zelodisme denilen bu tavır, Kuzey Afrika'da Senusiler, Arabistan'da Vehhabiler tarafından takip edilmiştir. Yabancı medeniyet tehdidi karşısında sergilenebilecek ikinci tavır, tehlide maruz kalan toplumun kendini savunabilmek için düşmanın maddî manevî silahlarına sahip olmaya yönelir. Toynbee, herodiyen olarak adlandırılan bu tavra örnek olarak Mısır'da Mehmet Ali Paşa'yı ve Türkiye'de Mustafa Kemal Paşa'yı vermektedir (Yılmaz, 2003d:222-223). Safa'ya göre, Toynbee'nin öngördüğü iki yol dışında bir üçüncü yol vardır. “Bu yabancı medeniyeti ya toptan reddetmek veya toptan benimsemek gibi iki tepkinin yanında üçüncü bir şans vardır, ki o da, milletin yabancı bir medeniyetle kendi millî ve dinî geleneklerini uzlaştıran ahenkli bir sentez yaratabilmesidir” (Yılmaz, 2003d:225).

²⁹ Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye*, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* gibi romanlarında temel kaygı ve sembolik anlatımıyla işlenen konular bir medeniyet çatışması hâlini almış Doğu-Batı arasındaki gelgitlerin ve sentez çabalarının izlerini taşımaktadır.

sentezi” şeklinde formüle ettiği (Safa, 1995:13) Doğu ve Batı sentezidir. Ona göre Batı, Eski Yunan’ın zekâ ve matematik disiplini, Roma’nın cemiyet ve hukuk disiplini ile Hristiyanlığın ahlâk disiplininden oluşan Avrupa kafasıdır (Safa, 1995:116). Büsbütün ayrı bir dünya olan Doğu (İslâm şark) ise Akdenizlidir ve daha ziyade Garplı sayılır. Çünkü İslâm dini, garbın özü olan Hristiyanlığın bir antitezi değil, tekâmülüdür. Bu nedenle Doğu ile Batı arasındaki sentez için en müsait yer şüphesiz Akdeniz havzasında bulunan Türkiye’dir (Safa, 1995:130).

Peyami Safa’nın ünlü eseri *Türk İnkılâplarına Bakışlar*’da yapmaya çalıştığı şey Kemalizmi “her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmayı amaçlayan, tarihsel ve toplumsal yerine oturtma ya da akl-ı selimin ve ölçülülüğün yorumlarını kazandırma” denemesidir³⁰ (Öğün, 1997b:117).

Peyami Safa, zaman zaman dinî geleneklerin toplumsal nitelikli olanlarının tasfiyesinden rahatsızlığını dile getirme ve yine bu niteliklerden bazılarının serbest bırakılması yönünde fikir beyan etmekle birlikte genellikle Kemalizm’in laiklik anlayışını benimsemiş görünmektedir.

Peyami Safa, Ziya Gökalp gibi siyasî konjonktürün tabiî bir sonucu olarak belli ölçüde totaliter nitelik taşıyan solidarist bir korporatizmi, dolayısıyla “mevcut nizamı” savunur. Anti-Marksist ve anti-liberal bir dünya görüşü olan korporatizm, liberalizmin ferdiyetçiliğini de sınırlar arası çatışmayı da reddeden, toplumu bütün uzuvları birbiri için mutlaka gerekli olan bir organizma şeklinde gören bir dünya görüşü olarak kapitalizm ve sosyalizmin sakıncalarını gideren bir “orta yol” ya da “üçüncü yol” olarak görülmektedir (Ayvazoğlu, 2000:127).

Peyami Safa’nın zaman zaman fikirlerindeki değişimde muhafazakârlığın tabiatına uygundur. Kendisini hem muhafazakâr hem de inkılâpçı olarak nitelemiş (Ayvazoğlu, 2000:130), izlemiş olduğu milliyetçilik çizgisi 1930’larda Kemalist nitelik taşıırken 1940’larda konjonktüre bağlı olarak belli ölçüde faşizme kaymış, 1950’lerde ise ılımlı bir kültür milliyetçiliğine dönüşmüştür (Ayvazoğlu, 2000:130).

³⁰ Gerçekten de Safa’nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabının temel tezi, Kemalist İnkılâb’ın anane düşmanı olmayan bir hareket olduğunu kanıtlamaktır. Bu girişim, Türk İnkılâbı’nın modern olduğu kadar muhafazakâr; ve bir o kadar da inkılâpçı pratikler içinde ilerlediğini göstermek kaygısından kaynaklanmaktadır. Bkz. (İrem, 2004:13).

Peyami Safa, hem inkılâpları daha bütüncül bir yaklaşımla ele almış, hem de analizlerinde ve eserlerinde aynı çizgiyi uzun bir süreçte sürdürmüştür.

II.4.1.4. ZİYAETTİN FAHRİ FİNDİKOĞLU VE ‘SOSYAL MESELE’

Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) görüşlerinin gelişiminde ve kendi felsefesini oluşturmada Prens Sabahattin’den oldukça etkilenmiştir. Öyle ki onu Prens Sabahattin’in en önemli takipçisi olarak görmek yanlış olmaz. Fındıkoğlu’da Hilmi Ziya Ülken gibi hocası Mehmet İzzet’ten ve Fransa’daki hocalarından özellikle Hallowachs, Charles Blondel ve Prandides’in düşüncelerinden etkilendi.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl radikal sağ düşünürleri en fazla meşgul eden konu, kapsamı çok geniş tutulan ve adına genel olarak “Sosyal Mesele” denilen konudur. “Sosyal Mesele” denildiğinde muhafazakârları ilgilendiren konunun dar anlamıyla basitçe “işçi sorunu” olduğu varsayılabilir. Ancak konuyu böyle algılanması yanlıştır; çünkü yüzeyde “işçi sorunu” gibi görünen bu sorunun ardında radikal sağ açısından çok daha kapsamlı bir büyük “sorun” yatmaktadır. “Sosyal Mesele” adlandırmasının ardındaki esas sorun, Aydınlanma, modernleşme, laikleşme, liberalleşme ve buna benzer kavramlarla tanımlanan büyük dönüşüme karşı duyulan radikal tepkinin ideolojik düzlemde ifadesinden başka bir şey değildir (Kansu, 2003:120).

“Sosyal Mesele” olarak adlandırılan sorunun ideolojik boyutu, Fındıkoğlu açısından, geleneksel kurallara bağlı olarak yönetilen bütünlüklü cemaat yapısının dönüşmeden korunabilmesidir. Bu da ancak dinî ideolojiye sıkı sıkıya bağlı kalınması ve cemaatin bu ideolojiyi sarsacak tüm dış etkilerden özenle korunmasıyla mümkündür. Fındıkoğlu’na göre sorunlar zaten bu ideolojinin tam olarak muhafaza edilememesi yüzünden çıktığından, çözüm de bu ideolojinin yeniden yerleştirilerek korunması yoluyla gerçekleşecektir. Bunu sağlayacak olan da, “millî terbiye”dir. Millî terbiye yerel olmak zorunda olup, evrenselliği kesinlikle reddeder. Millî terbiye, soyut bir insanlık mefhumuna dayanmaktan ziyade, reel bir içtimaî varlık kabul eder. Buna göre insanlık değil, muhtelif milletler vardır (Bilgiseven, 1987:188). Bu keskin ön yargı Aydınlanma düşüncesinin toptan reddinden başka bir şey değildir.

Hem Aydınlanma Çağı felsefesinin bireye ve onun özgürlüğüne atfettiği önem hem de kapitalistleşme ile ortaya çıkan bireyselleşme olgusu, bireyin toplum karşısındaki özerk konumu, bütün muhafazakârlar gibi Fındıkoğlu’nu da ciddi bir şekilde rahatsız eder. Liberal ideolojinin temel taşlarından olan bireylerin yasalar karşısındaki eşitliği söylemine, cemaatçi yapıdaki hiyerarşik yapının temeline dinamit koyduğu için radikal sağ ve muhafazakârlık tarafından her zaman karşı çıkmıştır (Kansu, 2003:23).

Le Play nasıl XIX. yüzyılda Fransa’da karşılaşılan tüm kötülüklerin Fransız Devrimi’yle başladığını iddia etmişse, onun kuramsal çerçevesini kabul edip izleyen Prens Sabahattin ve Fındıkoğlu (1962) da Türkiye’deki bunalımın Tanzimat’la başlayıp 1908 Devrimi’yle sürdüğünü iddia etmişlerdir. Fındıkoğlu’na göre, Tanzimat dönemiyle birlikte sosyal yapıda çözülme başlamıştır.

Fındıkoğlu’nun sistematize etmeye çalıştığı “Sosyal Mesele”nin ideolojik boyutu içinde din kurumu -özellikle İslâm dini- doğal olarak önemli bir rol oynar. Tıpkı ilham aldığı Le Play’de olduğu gibi din, Fındıkoğlu için de “bilimsel” düşüncesinin temel taşıdır. Bilim felsefesi üzerinde yazmış olduklarında Fındıkoğlu’nun her zaman vurguladığı nokta, din ile bilimin ayrı şeyler olmadığı, bilakis bunların birbirini tamamladığı yönündedir (Kansu, 2003:121).

Sosyal Mesele olarak adlandırılan sorunun Fındıkoğlu açısından önem arz eden ideolojik boyutlarından bir tanesi de, yerli kültürün evrensel medeniyet tarafından sürekli yozlaştırılma eğilimine açık oluşudur (Güngör, 1991:70). Dünyadaki muhafazakârların yaptığı gibi Türk muhafazakârları da -sistemik olarak Ziya Gökalp’ten başlayarak- “kültür” ile “medeniyet” kavramları arasında bir farklılık ve bundan hareketle bir zıtlık görürler. Fındıkoğlu’nda da medeniyet ve kültür birbirlerinden kesin hatlarıyla ayrıştırılmaya çalışılmakta ve bu ayrımın medeniyet daha ziyade teknik gelişmenin getirdikleri olarak algılanmak istenmektedir. Medeniyetten, yani dışardan gelen hemen her şeyin yerli kültüre zarar verdiği iddiası, bütün muhafazakârlar gibi Fındıkoğlu’nda da önemli bir sorunsaldır (Bilgiseven, 1987:98-113).

Varolduğu iddia edilen katışıksız ve ideal cemaat yaşantısına duyulan özlem, Fındıkoğlu’nu sürekli geçmişe taşır. Türk-İslâm Sentezi olarak tanımlanan kültürü

ihyâ etme arzusuyla, “kirlenmemiş” olarak nitelediği tasavvuf düşüncelerine sarılır. Tüm dünyada radikal sağın önemle üzerinde durduğu dil konusu Fındıkoğlu’nu da sürekli meşgul etmiştir. Dile yabancı kelimelerin girerek Türkçe’yi kirletmesi tehdidi Fındıkoğlu’nu ömrü boyunca rahatsız etmiş, ancak bu konuda kendi konumuyla oldukça benzerlikler gösteren Kemalist Dil Devrimi’ne tutumu mesafeli olmuştur (Güngör, 1991:176). Folklor üzerinde amatörce de olsa uğraşmış olması, yine muhafazakâr ideolojinin “köklere dönme” ve “öz kültürü yabancı istilasına karşı koruma” içgüdüsünden kaynaklanır.

Radikal sağ ve muhafazakâr ideoloji, liberal ya da kapitalist düzenin ekonomik kuramı olarak gelişen “*economie politique*” yerine, eski düzenin feodal ve kapitalizm-öncesi ekonomik ilişkiler ağını ihyâ etmek amacıyla “*economie sociale*” kuramını geliştirmiştir. Fındıkoğlu’nun “içtimaî iktisat”ı, Le Play ve diğerlerinin kendi iktisat kuramlarına taktıkları “*economie sociale*” isminin Türkçe’sidir.

Fındıkoğlu’nun 1950’li yıllardan sonraki “içtimaî siyaset” önerileri 1930’lu yıllardaki görüşlerine kıyasla çok daha ılımlı görünümündedir. Bunda, uyguladıkları politikaları beğendiği korporatist rejimlerin -özellikle de Hitler Almanya’sının- çöküşünün ve savaş sonrasında liberal kapitalist sistemin dünya ölçeğinde egemen olmasının büyük etkisi vardır (Kansu, 2003:128).

Fındıkoğlu’nun Fransa’ya gitmeden önce Prens Sabahattin’in öğretisinden, orada geçirdiği yıllarda da muhafazakâr düşünürler ve bunların yazı yazdığı *Action Française* dergisinden etkilendiği, tüm yazdıklarında ve bizzat kendisinin Türkiye’ye döndükten sonra kurup ölümüne kadar yayımladığı -ve adına Fransızca *Action* dediği- *İş* dergisi sayfalarında kolayca görülebilir³¹ (Güngör, 1991:153). Fındıkoğlu’nun ideolojik görüşlerinin oluşumu üzerinde birinci derecede etkisi olanlar, Prens Sabahattin ve onun görüşlerine şekil vermiş olan Le Play ise (Fındıkoğlu, 1961:309); onu ikinci derecede etkileyen isim de XX. yüzyıl başı Almanya’sında radikal sağ düşüncenin en etkili ideologlarından biri olan, Berlin Üniversitesi’nde iktisat profesörü olarak çalışan Werner Sombart’tır.

³¹ Fransa’daki radikal sağ ya da faşist akımın en önemli temsilcisi olan *Action Française*, liderlik kadrosunda Charles Maurras’ın da bulunduğu bir örgüttü.

O, bir yandan Prens Sabahattin'i de etkilemiş olan Le Play'den başlayarak Fransız aşırı muhafazakâr düşüncesini ve bu düşüncenin sosyolojik açılımlarını Türkiye'ye taşıırken, bir yandan da hem kendisini hem de salt iktisat ile uğraşan meslektaşlarını etkilemiş olan Sombart ve diğer Alman Kürsü Sosyalistlerinin söylemlerini kendi milliyetçi sosyalist ideolojisinin merkezine yerleştirmiştir. 1930'lu yılların Alman ırkçılığından etkilenmesi ve onun her kavramını –jeopolitik dahil- Türk ırkçılığı bağlamında kullanmış olması onu “sosyal siyaset” ile uğraşan meslektaşlarından farklılaştıran bir diğer unsurdur (Fındıkoğlu, 1947:49-72; Güngör, 1991:35-36). Batılı muhafazakâr düşüncenin gerek “sol” gerek “sağ” kanatlarından etkilenmesi ve Le Play'nin koyu Katolik görüşlerini İslâmî çerçevede yeniden yorumlamasıyla, Fındıkoğlu, “Türk-İslâm Sentezi” olarak adlandırılan söyleme de önemli katkılar sağlamıştır.

II.4.1.5. YAHYA KEMAL VE ‘MUHAFAZAKÂRLIĞIN ESTETİĞİ’

Yahya Kemal'e (1884-1958) göre eski bitmiştir: “Şark ölmüştür”. Şiir şikkında, bu eski ve kapalı toplum mükemmeliyete erişmiş ve bu şiir sona ermiştir. Çünkü mükemmeliyet, adı üstünde, mümkün olan bütün olasılıkların hesaplandığı, tüm yolların tüketildiği bir “son”dur . O “son”a varılmıştır. Mükemmeliyet, bitmiştir: Sonrası ise yavandır. Yahya Kemal'in ifadeleriyle, eski Türk cemiyeti, kapalı ve ahenkli bir bütündü; bu bütün belirli bir anda, en azından sanatsal ifadesinde mükemmeliyete erişti, yani bitti. Şark, evet, böylece ölmüştür. Ona göre eski toplum bir kara deliktir artık. Yeni toplum ise bu kara delikten doğacak olan, doğması beklenen yavru-evrendir (Tanpınar, 1995:19).

Yahya Kemal toplumu eski ve yeni diye ikiye ayırmış, eskiyi öldürmüş ve yerine de her alanda sürekli yenilik peşinde koşacak, sürekli değişecek olan, tarihi gelişmesinin motoru yapacak olan bir toplumu koymuştur.

Yahya Kemal'e göre işin bu güç kısmını aşmanın yolu tarih/gelenek içinde devamlı birikerek değişmek ve geleceğe yönelmektir. Bu düşünüş “*Kökü mazide olan atiyim*” dizesiyle en veciz bir şekilde ifadesini bulmuştur.³² Ahmet Hamdi

³² Yahya Kemal'in muhafazakâr düşüncenin temel “düstur”larından biri olarak kullanılan “*Ne harabi, ne harabatıyım/Kökü mazide olan atiyim*” sözü, Gökalp'le o tarihlerde Büyüka'daki hararetli sohbetlerinden birinde doğacaktır (Ayvazoğlu, 2003c:419).

Tanpınar da fert için olduğu kadar millî hayat için çok gerekli ve zarurî olan ve hepimizi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünce olan tarihîliği kaybettiğimizden bahisle “kök” mecazını devam ettirir: “Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere karşı sahil arar. Hâlbuki millî hayat devamdır, devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir. Çünkü yaratmanın ilk şartı devamdır...” (Çınar, 2003:88).

Mütareke yıllarında İstanbul’un fakir Türk semtlerine yaptığı geziler ve bu gezilerle ilgili izlenimlerini anlattığı “Bir Rüya da Gördüğümüz Eyüp”, “Ya Vedûd”, “Ezansız Semtler”, “Ezan ve Kur’an” gibi yazıları, din, vatan ve milliyet konularında getirdiği farklı yorumun sonuçlarıdır. O, Türk milletinin Müslümanlığını son derece önemsiyor, millî kimliğin asıl yapıcısı olarak kendi kültürüyle yoğurup yeniden şekillendirdiği Müslümanlığı görüyordu.

Yahya Kemal, belki de istemeden, yok farz edilen bir tarihin ve kendisine savaş açılan bir kültürün sözcüsü ve yaşatıcısı olmuştur. Yahya Kemal’in belki de hiç istemeden yüklendiği misyon, yani Osmanlı tarihi ve kültürüyle Cumhuriyet arasında köprüler kurma misyonu, onu kültürel muhafazakârların adeta bir idolü hâline getirecektir (Ayvazoğlu, 2003c:421).

Tarihsel ve millî benlik düşüncesini, millî terkip ve devam fikrini, “kendimize mahsus yeni bir hayat şekli yaratma” çabasını, nihayet edebiyatı bir millî haysiyet davası olarak gören anlayışı Tanpınar’ın gündemine taşıyan büyük ölçüde Yahya Kemal’dir. Hocasının Malazgirt Muharebesi’yle İstanbul’un Fethini, Millî Mücadele’yle Fransız İhtilali’ni yan yana getiren milliyetçiliği, Mehmet Âkif’in “Asr-ı Saadet ahlâkıyla giyinmiş İslâmcılığı”ndan da, Ziya Gökalp’in Türkçülüğünden de farklı, daha medenî bir teklif olarak gelmiş olmalıdır Tanpınar’a. Yine de Yahya Kemal’i Tanpınar için model kılan şey, yabancı fikirlerin ortasında “kendi” olma arayışıdır.

Yahya Kemal’in izleyicisi Tanpınar’ın yapıtlarının vazgeçilmez temalarından biri halis bir benlik arayışıdır. “Kendi” sözcüğünü, “iç” sözcüğünü (“iç âlem medeniyeti”ni, “iç insanı”, “iç kale”yi, “iç çehre”yi) ısrarla kullanmış, ama daha önemlisi bu içsellik arayışını Yahya Kemal’in “millî ve halis olan”ıyla birleştirmekte, millî edebiyat ya da millî kimlik gibi konuları “kendi realitelerimize

geniş ve esaslı şekilde dönüş”, “asıl hüviyetimiz”, “bizim öz maceramız” gibi kavramlarla ifade etmekte sakınca görmemişti (Gürbilek, 2003:430).

Yahya Kemal ve Tanpınar gibi izleyicileri, Ziya Gökalp çizgisinde gelişen sosyolojist milliyetçiliğe ve aynı zamanda Kemalizmin ulusçuluğuna karşı, millîliği, millî oluşu, “kendiliklerimizi” savunmuşlardı. Modernizmin analitik, inşacı tavrına karşı geleneğin ve gelenekte saklı bulunan hakikatin niteliğinin üstünlüğüne dikkat çeken muhafazakâr bir tavır ortaya koymuşlardır.

II.4.1.6. AHMET HAMDİ TANPINAR VE ‘MİLLÎ TERKİP’ DÜŞÜNCESİ

Türk muhafazakârlarının üzerinde durdukları önemli konuların başında olan Doğu ile Batı, gelenek ile modernin, modernlik projesi çerçevesinde uyumlu hâle getirilmesi ve sentez/terkip çabaları Ahmet Hamdi Tanpınar’da (1901-1962) önemli bir yer tutmaktadır.

Tanpınar’ın “yaşama iklimi” olarak tarif etmeye çalıştığı ‘terkip’ düşüncesi üç kaynağın birleştirilmesine dayanır. Ancak Tanpınar, üç kaynak belirlerken bir çıkış noktası ortaya koyar. Ona göre temelde “memlekette yeni hayat şekilleri yaratmak” ana ilkesinden hareket edilmelidir. Üç kaynak bu amaca göre birer eleman olarak kurgulanmaktadır. Bugünün dünyasında ‘biz’ olarak yaşayabilmenin de bir izleğidir bu üç kaynak. Kaynaklardan ilki son şarkısını söylemiş olsa da ‘Şark’tır. Bir diğer kaynak ise ‘Garp’tır. “Her ikisi de bizde ve geniş bir şekilde vardır; yani realitelerimizin içindedirler” diyen Tanpınar (1996a:41), onların kendi başlarına bir terkibi oluşturmamalarını ancak bir üçüncü kaynakla terkinin tamamlanacağını belirtir, o da ‘memleket realitesi’dir yani şimdi/yeni olandır (Alver, 2002:105). Ona göre “bizim için asıl olan miras, ne mazidedir ne de Garp’tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır”.

Tanpınar, “hem Doğulu hem Batılı hissiyatın huzursuz tereddüdü, modern ve muhafazakârın karşıt devinimi, yekpare geniş bir anın parçalanmış akışının eşsiz anlatıcısı olarak tanımlanmaktadır (Demiralp, 2002:25). Estetiği düşünce ve sanatının alt yapısı hâline getirmiş olan Tanpınar’ın durduğu yer estetik zemindir. Tanpınar, gündelik hayatta, yaşam tarzı olarak kendisini Batılı, modern görürken; maziye kültürel ve sanatsal öğeleri ile korunması gereken bir estetik alan olarak görür.

Tanpınar'ın muhafazakâr düşünce ekseninde dile getirdiği en önemli vurgu “devam” düşüncesidir. Gelenek içinde önemli bir mecaz olan zincir imgesini sürekli kullanan Tanpınar'a göre zincir, toplum hayatına kimlik kazandıran unsurların, kültür, sanat, din öğelerinin, kısaca geleneğin farklı şekillere bürünmüş de olsa kesintiye uğratılmaksızın devam etmesini ifade eder. Yani mazi koparılıp atılmamalı, ona işlevlik kazandıran ve asıl hüviyeti olan ruh ikliminde olmasa bile, yeni hayat şekilleri aracılığıyla şimdiye (hâl'e) ve geleceğe (ati'ye) varmalı, hâl ve ati, sürekli zincirin bir halkası olmalıdır.

Tanpınar, devam ve değişim düşüncesini de sloganlaşmış şekliyle “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” ilkesiyle özetlemiştir. O, bu yöntemle, mazi ile ati arasında “uyum” sağlamayı ve ruhen “huzur” bulmayı amaçlar. Böylece mazi ile ati arasındaki ikiliğin önüne geçilerek, bütünlük elde edilebilir ve böylece mazi, hayatımızda yabancı bir cisim gibi bizi sürekli rahatsız, huzursuz eder (Ayvazoğlu, 2001:42).

Tanpınar'a göre (2001:82), Tanzimat'tan sonraki senelerde kaybettiğimiz şey “devam” ve “bütünlük” fikridir. Öncesinde ise hayat, bir ve bütün, insanıyla birlikte sürüp gidiyordu. Böyle olduğu için de bir yere konan bir taş, iki veya üç nesil sonra behemehal bir bina oluyor, insan zamanına girmekle kazandığı şahsiyetini kabul ettiriyordu. O da, diğer muhafazakârlar gibi, geçmişimizle bugünümüz arasında bir süreklilik ilişkisi olması gerektiğini savunuyordu. “Bunu, Osmanlı geçmişini inkar ederek yapmak herhalde mümkün değildir. Geçmişimizi değiştiremeyeceğimize göre geçmiş ile ilişkimizi değiştirmemiz gerekir”, diyordu (Demiralp, 2002:26).

Tanpınar romanlarında moderniteye özgü kurum ve değerlerle Osmanlı-Türk kültür alanı arasındaki uyumsuzluk noktalarını yansıtırken *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde aynı zamanda bir özne olarak modernizmle olan sorunlu ilişkisini de dışa vurmaktadır: “Kalabalık bir caddede hafızasını kaybetmiş bir adam”. Tanpınar'ın bu benzetmesi Batılılaşma maceramızın, onun deyişiyle “Garplılaşmak zaruretinin” getirdiği noktada cemiyetin içine düştüğü hâli tasvir etmektedir. Kendimizi “eski manevî benliğimize karşı hiçbir sempati hissetmeyen yabancı ve dargın bir ruh hâli” ile hafızasını kaybetmiş bir adam durumunda bulmamızın yegane sebebi eski harsımızla olan bağları kesmiş olmamızdadır. Tanpınar için hafızamızı bize geri getirecek olan tek şey kendimizin peşinde olmaktır. Tanpınar, kendimizin

peşine düşmemiz ve kendimize varmamız için bir his yolculuğunun gerekli olduğundan dem vurur ve burada bu his yolculuğunu başlatacak olan kritik unsuru zikreder: “Hatırlamak” (Türk, 2004:62). Böylelikle muhafazakâr düşüncesinin kadîm refleksine işaret eden Tanpınar, kendi muhafazakâr çizgisinin ayırt edici özelliğini gözler önüne serer

Tanpınar’ın ünlü eseri *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nde geleneksel zaman algısı ile modern zaman algısı arasına bir ayırım koyarak, zamanın rasyonel tanziminin yol açtığı bir yabancılaşma hâlini tasvir etmektedir. Ayrıca, burada muhafazakârlığın temel tezlerinden olan, topluma müdahale hoşnutsuzluğu ve toplum mühendisliğinin yol açtığı tahribat anlayışını, ayarlayan -enstitü- devlet ve ayarlanan -saat- halk mecazları aracılığıyla ironik bir üslupla dile getirmektedir³³ (Tanpınar, 2002).

Tanpınar’a göre bize lazım gelen şey, özellikle *Huzur*’da sıkça sözünü ettiği, “yeni bir hayat”tır. Bu yeni hayata ise tek bir kapıdan, yalnızca Doğu’dan ya da yalnızca Batı’dan girmenin bir imkânı yoktur. Tanpınar için “Garp, Avrupa’dan fazla bir şeydir” ve oluşun coğrafyasıdır. “Şark” ise oluşun önüne geçilen bir “oturup beklemenin yeri”dir. Dolayısıyla birbirine böylesine zıt karakterler arz eden Doğu-Batı kutuplarının arasındaki gerilimin üstesinden gelmenin yolu, Tanpınar’a göre, bu iki uzlaşmaz kategoriyi kaba bir biçimde birleştirmeye çalışmak değil, millî kültürü temel kabul edip “Doğu’nun ve Batı’nın güzellikleri”ni bize özgü olacak bir hüviyet içinde yeniden kurmaktır. Bize özgü olacak bu hüviyetin alınacağı yer ise şimdiyi kucaklayan ve geleceğe uzanan mazidir (Türk, 2004:64).

Sonuç olarak Tanpınar, muhafazakârlığın toplum ve toplumsallığın önceliği, tarihin önemliliği, süreklilik ve mazinin yok oluşa terk edilmemesi, dinin ve kültürel kurumların işlevselliği gibi vurguladığı temel referansları ile kültürel muhafazakâr düşünürlerin önde gelen ismi olma özelliğini kazanmaktadır.

³³ *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, ‘bürokrasi’ ve ‘otomatizm’ ilkeleri etrafında inşâ edilmiş tüm ülkelerin saatlerini ayarlamaya dönük bir kurumdur. Tüm ülkelerin saatleri bozuktur ve birbirine uymaz. Bu saatleri bir noktadan ayarlamak zorunludur. Burada dolaylı da olsa ayarlama noktasının devlet, ayarlananınsa halk olduğu gösterilmek istenmiştir. Bürokrasiyi rasyonalleşme amacıyla kurulan bu örgüt, zamanla yozlaşarak eleştirilerin hedefi olur ve kapatılır. Bu çerçevede *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, dönemin siyasi otoritesinin toplum mühendisliği yaklaşımıyla düştüğü yanlışın hicvi olarak da okunabilir (Gündüz, 2002:118).

II.4.2. İSLÂMCİ MUHAFAZAKÂRLIK

İslâmcı muhafazakârları diğer muhafazakârlık türlerinden ayıran en büyük özellik, düşüncelerinde dinî duygu ve anlayışa daha çok yer vermeleridir. Sait Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa ve Şemsettin Günaltay gibi birçok isim İslâmcı muhafazakâr olarak nitelenebilir. Özellikle Tanzimat düşünürleri arasında özgün bir yere sahip olan Ahmet Cevdet Paşa, entelektüel birikimi, olaylara derinlikli yaklaşımı ve düşünceleriyle İslâmcı muhafazakâr olarak kabul edilebilir.

Osmanlı'da öncelikle yapı ve kurumların güçlendirilmesini vurgulayan Ahmet Cevdet Paşa, bunu gerçekleştirmenin yolunu ise inanç birliğinde görmekte; bunu da İslâmın temsil ettiğini söylemektedir. Ona göre Alman siyaset felsefesinin önemli bir kavramı olan *Volkgeist*'i Türk toplumunda kurumların çimentosu olarak gördüğü “İslâm” temsil etmektedir (Meriç, 2002:80). Onun sistemleştirdiği bu düşünce Namık Kemal, Ali Suavî, Ahmet Mithat Efendi başta olmak üzere birçok milliyetçi ve muhafazakâr düşünürü etkilemiştir. Cevdet Paşa gibi birçok İslâmcı muhafazakâr isim olmakla birlikte, biz tezimizde Mehmet Âkif ve Necip Fazıl'ı örnek seçerek incelemeye çalışacağız. Çünkü bu isimler, bugünkü AKP'li Muhafazakâr Demokrat olarak kendilerini isimlendiren siyasileri derinden etkilemiş, başta parti önderleri olmak üzere tüm AKP'liler düşünsel ve siyasal olarak bu iki ismin etkisi altında kalmışlardır.³⁴

II.4.2.1. MEHMET ÂKİF ERSOY VE ‘İSLÂMÎ MODERNLEŞME’

İkinci Meşrutiyetle gelen fikir hürriyeti sayesinde her siyasî akımın dergi ve kültür kurumları kurulmaya başlanmıştır. İslâmcılık da bu ortamda kendini göstermeye başlamıştır. Mehmet Âkif (1873-1936), bu dönemde yayımlanmaya başlanan *Sırat-ı Müstâkim* dergisi başyazarlığını yapmış, daha sonra onun yerini alacak olan *Sebilürreşad* dergisinde yazı, şiir ve tercümeler kaleme almıştır. II. Abdülhamit'ten istibdadı dolayısıyla “tiksinen” Âkif, Meşrutiyetin ilanını takiben İttihat ve Terakkî Cemiyetine üye olmakla beraber, İttihat ve Terakkî Fırkası ve hükümetini eleştirdiği için Darülfünun'dan istifa etmek zorunda kalmış, birkaç kere de dergisi kapatılmıştır. Öte yandan Âkif, İttihatçılara bağlı olan Teşkilât-ı

Mahsusa'da çalışmış, I. Dünya Savaşı'nda Almanların eline esir düşen Müslümanları görmek üzere Berlin'e ve Osmanlı'ya sadık kalmasını temin etmek üzere Necid'e gitmiştir (Yılmaz, 2003a:318-319).

Millî Mücadeleyi başından itibaren destekleyen, bu yönde daha Ankara'ya gelmeden Balıkesir'de çalışmalar yapan Âkif, 10 Nisan 1920'de Ankara'ya gelmiş ve 30 Haziran 1920'de Hacıbayram Camii'nde yaptığı konuşmayla halkı, Millî Mücadele'ye katılmaya çağırmıştır.

1925 tarihli Şeyh Sait İsyanı sonrası Türkiye'deki siyasî rejimin otoriteleştiği “takrir-i sükûn” dönemidir. Âkif'in başyazarı olduğu *Sebilürreşad* bu yıl kapatılmış, derginin sahibi ve Âkif'in arkadaşı Eşref Edip önce Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde, sonra Diyarbakır İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanarak beraat etmiştir. Bu dönem, aynı zamanda Kemalist inkılâpların yapıldığı döneme denk düştüğünden, Âkif'in duyduğu hoşnutsuzluk yüzünden Mısır'a gittiği hep söylenegelmıştır (Yılmaz, 2003a:319-320). Bu dönem üzerine yapılacak derinlemesine tahlillerde de görüleceği üzere, Türk İnkılâbı ve modernleşme düşüncesinin ana akımının gözünde muhafazakârlık, dinî düşünce ve İslâmcılıktır.

Âkif'in eserlerindeki ana tema, İslâm dininin ilerlemeye ve modernleşmeye engel olmadığı tezidir (Erdoğan, 1986:157). Ülkemizdeki kimi aydınların, gelişmemizin önündeki engellerin başında “din” olduğu iddiasını şiddetle eleştirerek; “*Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın; /... / Bir de din kaydını kaldırmalı, zira, o bela, / Bütün, esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ!*”, demektedir (Ersoy, 2003:165).

Gerçekte Mehmet Âkif, İslâmcı akım içinde Cemaleddin Afgânî ve onun öğrencisi Muhammed Abduh'un çizgisini takip eden modernleşmeci bir İslâmcıdır. Bu tür İslâmcılık, Avrupa'nın tamamen taklit edilmesi ve Avrupa'dan gelen her yeniliğin reddedilmesi şeklindeki zıt fikirlere karşılık, Avrupa'nın ilim ve tekniğinin alınarak maneviyatın korunmasını ve İslâm'ın hurafelerden arındırılarak gerçek İslâm'ın yaşanmasını savunmaktadır. Mehmet Âkif'in (1990:116) ifadeleriyle sadece Batı'yı veya Doğu'yu savunanlar aslında ne savundukları ne de karşı çıktıkları

³⁴ Tezimizin ileriki bölümünde değineceğimiz gibi, yapmış olduğumuz anket çalışmasında İslâmcı Muhafazakârlığın AKP içerisindeki en etkin akımlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Anket

Batı'yı ve Doğu'yu bilmektedirler. Ünlü eseri *Safahat*'ta; “*Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını / Veriniz hem de mesainize son sür'atini, / Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız; / Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız*” (Ersoy, 2003:170) diyerek bilim ve teknik alanlarında köklü bir yenilenme içine girmemizin, XX. yüzyılda varlığımızı sürdürebilmek için temel şart olduğunu ileri sürer (Erdoğan, 1986:155).

Âkif bunu gerçekleştirmek için de Japonları örnek göstermektedir. Çünkü Japonlar sadece Batının ilmini almaya özen göstermiş ve Batı medeniyetinin değersiz, moda şeklinde gelen olumsuz unsurlarını almamışlardır (Erdoğan, 1986:156). Âkif'teki bu Japon hayranlığı, Türk Muhafazakârlığının temel ayırt edici özelliklerindendir.

Nurettin Topçu, Âkif'teki muhafazakârlık ve inkılâpçılığı şöyle izah etmektedir: “Âkif'in karakterine sinmiş olan tarih, mazi, mefahir ve ecdat duygusu onu milliyetçiliğe ve dolayısıyla muhafazakârlığa götürür”. Âkif, milliyetçiliğin İslâm'dan ayrılmayacağını göstererek, bu yöndeki yanlış eğilimlere set çekmiştir. Muhafazakârlık, “bir milletin mukaddesatına, cemiyetin iradesi demek olan tarih içinde kazanılmış bütün ruh varlığına sahip olması demektir” (Topçu, 1994:191).

Mehmet Âkif'te muhafazakârlık, milleti geçmişten bu güne getiren irade şeklinde ortaya çıkar. İşte Âkif, bu irade ile nereye gideceği belli olmayan inkılâpçılığı rotasına oturtmuştur (Topçu, 1994:192). Âkif'in inkılâbı, öncelikle şekil ve maddeye değil, ruh ve ahlâka yönelik manevî bir inkılâptır. Tarihte bizi yükselten değerler bugün yıkıldığı için çöküyoruz, o yüzden inkılâbımızın “aşısı” kendi tarihimizden olmalıdır (Topçu, 1994:194). Ona göre zorla denenen inkılâplar, başarısız olmuştur; insanlığın reform ve Rönesans'la yaptıklarını, biz ruh ve düşüncelerimizdeki inkılâpla yapabiliriz. İnkılâp zorla, sopayla değil, “kanunla” yapılmalıdır (Yılmaz, 2003a:325). Mehmet Âkif, fikirlerinden derinden etkilendiği Afgânî gibi çabuk bir inkılâp yerine, Abduh gibi “ağır ve milletin ruhuna sindirilerek bir kültür ve iman sistemi” hâline gelecek bir inkılâp arzulamaktadır.

çalışmamızda, Mehmet Âkif ve Necip Fazıl'ın AKP'de etkisi için bkz. (Ek, Grafik, 23).

II.4.2.2. NECİP FAZIL KISAKÜREK VE ‘İSLÂMCİ REAKSİYONERLİK’

Reaksiyonerlik tarihi gerçekten geriye çevirmeye çalışan, verili bir tarihsel âna yapışıp kalan şeklinde tarif edilmektedir. Viereck’in ifadesiyle, “her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle, bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumaya çalışan muhafazakârlık arasındaki çelişki, muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar” (Çiğdem, 1997:32).

Türkiye’de 1950 sonrası ağırlık kazanan reaksiyoner muhafazakârlık yorumları, yüksek bir anti-komünizm dozu ile toplumu büyük ölçüde onları etkilemeye; kimi zaman da harekete geçirmeyi başarabilmiştir.

1960’ların sonunda daha çok Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), O. Yüksel Serdengeçti, C. Rıfat Atılhan ve M. Şevket Eygi örneklerinde gördüğümüz, mesajını çok rahat bir şekilde muhatabına ileten ve kitlesiyle kolay ortaklaşabilen, edebî sanatları ustalıkla kullanabilen ve son derece eklektik ama bir o kadar da hissî bir popüler reaksiyonerlik dilinin şekillendiğini görüyoruz. Şüphesiz bu dili en iyi şekilde kullanabilen ve Türkiye’deki anti-komünist propagandanın en önemli entelektüel ayaklarından biri Necip Fazıl Kısakürek’tir.³⁵

Necip Fazıl Kısakürek, Osman Yüksel Serdengeçti, Cevat Rıfat Atılhan³⁶ gibi İslâmcı kimlikleriyle bilinen ve “yayın yoluyla teşkilatlanmak” anlamında modern politik yöntemlerle geleneksel kitlelere ulaşmaya çalıştılar, bunda da önemli ölçüde başarı elde ettiler.

Batı medeniyetinin değersizliği, düşkünlüğü motifine, İslâmcılığın milliyetçi-muhafazakârlıkla da yakınlığı olan daha geniş kadrosu içinde yaygın bir şekilde başvurulmuştur. Burada özellikle Necip Fazıl’ın 1940’lardan 1980’lere geniş bir radikal sağ zemininde etkili olan metinlerini zikretmek gerekir. Kısakürek (1986:19-

³⁵ Necip Fazıl’dan başka anti-komünist propagandanın önde gelen isimleri, Nazım Hikmet’le giriştiği polemik ve yazdığı *Kızıl Çocuğa Mektuplar* adlı eser münasebetiyle Peyami Safa ile Ergun Göze’dir.

³⁶ Tek-Parti döneminde Türkçülük ideolojisine yakın olan Atılhan 1946 yılından itibaren İslâmî düşüncenin en önemli iki fikir dergisinde *Sebilürreşad* ve *Büyük Doğu*’da sürekli yazarak o dönemde yeni oluşmakta olan İslâmî hareketi büyük ölçüde etkilemiştir. Malatya Hadisesinden önce yolları Necip Fazıl’la ayrılan Atılhan, İslâmî harekete sadece yazılarıyla değil aynı zamanda siyaset alanında da katkıda bulunmaya çalışmış, önce 1945 yılında Millî Kalkınma Partisi, daha sonra 1947 yılında kurulan Türk Muhafazakâr Partisi, en nihayet 1951 yılında kurulan İslâm Demokrat Partisi’nin kurucuları arasında yer almıştı (Bali, 2003:407).

59), şairane diliyle, doğrudan doğruya maddiyat-maneviyât ayrımıyla örtüştürdüğü Batı-Doğu ayrımında; kıymetleri “kuru akıl harikaları”ndan ibaret olan Batı’nın, maddeye hakim olma mücadelesi içinde kendi ruh kökünden koparak buhrana girdiğini söyler. Batı, “ruhî nizam, ahlâk ve iman kutbundan mahrumdur”. Necip Fazıl’ın politik mücadelesinin yayın organı olan, 1945-1978 arasında devre devre çıkarttığı *Büyük Doğu*’nun adı, “çöken Batı”ya karşı bir “medeniyet alternatifi” hayalini yansıtır.³⁷ Kısakürek, Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde kendi geçmişiyile, dinî, ahlâkî ve tarihî değerleriyle arasındaki ilişkiyi yitirdiğini düşünür. Bu noktada, Türk muhafazakârlarıyla hemfikirdir. Ona göre, hâl, mazi ve istikbal arasındaki “muvasala” kaybolmuştur. Bu muvasalayı kaybeden milletlerin ölmesi kaçınılmazdır (Güzel, 2003:335).

1975’lere kadar MHP gençliğinde okunması yasak yazarlar listesinde yer alan Kısakürek, bu tarihten sonra MHP’ye verdiği destek sayesinde ülkücülerin yoğunlukla okuduğu yazarlar arasına katılmıştır. MHP içindeki “Hilalciler-Bozkurtçular” ayrışmasında Kısakürek’in 1975 sonrası bu tavrı önemli bir etkiye sahiptir. Bu etki, 12 Eylül 1980 sonrasında Kısakürek’in de yakını olduğu Aydınlar Ocağı’nın “Türk-İslâm Sentezi” tezinde iyice belirginleşir (Güzel, 2003:338).

Gerek muhafazakârlığın gerekse İslâmcılığın “öz yurdunda garip öz vatanında parya” şeklinde sadeleştirilen şiiri diasporik bilince önemli bir ayna tutar. Necip Fazıl’ın bu *Sakarya* şiiri, hâlâ muhafazakâr-milliyetçi çevrelerin siyasal toplantılarında itibar görmekte; hararetle okunarak topluluğun ruhunu ve duygularını beslemektedir.

Milliyetçi-muhafazakâr “şanlı tarih” anlayışının ve tarih yazımlarının ortaya çıkışında da Kısakürek’in azımsanamayacak etkileri bulunmaktadır: *Namık Kemal, Ulu Hakan II. Abdülhamid Han, Vahidüddin Han, Sahte Kahramanlar, Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar, Son Devrin Din Mazlumları* bu tarih yazımı anlayışının önemli örnekleridir. *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*’da resmi tarih anlayışının dikte ettiği “kızıl sultan” anlayışının tam zıddı bir Abdülhamit portresi çizmeye dikkat eder (Güzel, 2003:339).

³⁷ İslâmcılıkla birlikte diğer sağcı konumların, özellikle Türk Muhafazakârlığının Kısakürek’in görüşlerine gösterdiği yoğun ilginin temelinde onun asla uzlaşmaz, şaşmaz ve sarsılmaz CHP, İsmet

Kısakürek, 1960’lardan itibaren Türkiye’de etkisini göstermeye başlayan modernist ve yeni selefi İslâmcılık akımlarına karşı “millî ve muhafazakâr” İslâmcılığın sözcülüğünü, Mehmet Şevket Eygi ile birlikte üstlenir. Kısakürek’e göre İslâm, ilkin Türkiye’de düşmüştür ve Türkiye’de ayağa kalkacaktır. Öte yandan modernist ve yeni selefi akımların tasavvuf düşmanlığı Kısakürek’in asla kabullenemeyeceği görüşlerdendir. O bu sebeple, Ehl-i Sünnet savunuculuğuna taliptir.

II.4.3. MİLLİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIK

Milliyetçi muhafazakârları diğer muhafazakârlık türlerinden ayıran en büyük özellik, düşüncelerini siyasal ve kültürel düzlemde ifade etme yolunu tercih ederek, millî duygulara daha çok önem vermeleridir. Biz tezimizde milliyetçi muhafazakârlar olarak, Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Sâmîha Ayverdi, Ekrem Hakkı Ayverdi ve Abdül Hak Şinasî’yi örnek seçerek incelemeye çalışacağız.³⁸

II.4.3.1. NURETTİN TOPÇU VE ‘RUHÇU ANADOLU SOSYALİZMİ’

Nurettin Topçu’nun (1909-1975) gençliği Türk toplumunun geçirdiği niteliksel değişimlere tanıklıkla geçmiştir. 1950’lerden başlayarak Türkiye’de geleneksel hayatı ve bu hayatın kendine özgü statükolarını ters yüz eden toplumsal hareketliliğin ya da kentleşmenin toplumsal-kültürel yapılarda yarattığı “tahrifatlar” Topçu’nun izlenimler dünyasını oluşturur (Öğün, 1997b:305). Yine aynı yıllarda, Türkiye’de yaşanan geniş çaplı sanayileşme tecrübesinin sonuçları, Topçu’nun düşüncelerinin gelişimine ışık tutmaktadır. Bu gözlemlerini yazarken 1930’lu yıllarda bulunduğu Fransa’da aynı çevreyi paylaştığı Hristiyan mistik düşünürlerinin Avrupa’nın sanayi uygarlığına yönelttiği eleştirileri ile ön plâna çıkar.

Topçu’ya göre bir toplumun varoluş sebebi tarihsel olarak ortak bir üretim hayatının paylaşılmasıdır. Türk toplumu için bu tarımsal bir üretim tarzıdır. Milleti yapan diğer unsurlar din, dil ve dilek birliği ancak böylesi bir maddî çevre içinde

İnönü, Batılılaşma ve komünizm karşıtlığı yatar. Kısakürek’in Batılılaşma karşıtlığı o kadar belirgindir ki uzun yıllar boyunca, çıkardığı derginin adı da *Büyük Doğu*’dur (Güzel, 2003:334-335).

³⁸ Tezimizin ileriki bölümünde değineceğimiz gibi, yapmış olduğumuz anket çalışmasında Milliyetçi Muhafazakârlığın AKP içerisindeki önemli oranda etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Anket çalışmamızda, Milliyetçi Muhafazakârlığın AKP içerisindeki etkisi için bkz. (Ek, Grafik, 2, 24, 26, 27).

anlam kazanır. Bir kez maddî ve manevî unsurlar karşılıklı uyum içinde bir araya geldikten sonra millî hayatın teessüsü sağlanmış olur (Öğün, 1997b:305).

Topçu'nun Anadolu sentezi dediği tarihsel oluşum, toprağa dayalı üretim ile İslâm arasındadır. Topçu'ya göre üretim araçları ile millî kültür bir denge içinde olmak zorundadır. Müslüman'ca yaşayışı mümkün kılacak biricik hayat tarzı kır hayatıdır. O hâlde sabanı aşan bir teknoloji ister istemez millî kültürün en temel unsuru olan İslâmî yaşayışı da zaafa uğratacaktır (Öğün, 1997b:306).

Onun bu sıra dışı özleminde; “sabanın sesi” de kesilmiştir artık ve “makine gıcırtiları” her yerde “ahlâk ilahîlerini” boğmuştur. Anadolu “ideal ölçüleriyle yeniden kurulamayacak kadar bozulmuş” bir hâldedir ve yapılabilecek tek şey, onu “hiç değilse ideal geçmişinden” yola çıkarak, biraz olsun kendisine benzetebilmektir (Öğün, 1992:15). Öyleyse, daha da ‘içerilere’, “Türk’ün temiz ruhu”nun mekân tuttuğu o ‘hayali’ ülkeye, yani şu an neredeysek oranın ‘taşra’sına çekilip, bu asude ülkede –çelişki ve tutarsızlıklara düşme korkusundan azade bir hâlde- “siyasetin taşrasında taşranın siyasetini tahayyül etmekten başka bir çare yok gibidir” (Argın, 2003:489).

Topçu, böylece işgücünün toplumsallaşması ve Sanayi Devrimi ile birlikte üretim teknolojisindeki gelişmelerin sonucundaki kapitalist hayatın insan ve toplumsal ilişkiler üzerindeki “yabancılaştırıcı” ve “yozlaştırıcı” etkisini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre artan teknoloji insanı yoğun bir üretim ve tüketim ideolojisi ile donatmakta ve hem kendisini hem de diğerlerine karşı yabancılaştırmaktadır. Bu durum “uyumlu ve dengeli” bir cemaat düzeninin sahip olduğu tarihsel-kültürel (ahlâkî) temellerinin sarsılması anlamına gelir. Topçu bunun çaresi olarak sanayileşmekten vazgeçmeyi ve sıkı bir “sanayileşme perhizi”ne girerek kültürel-moral değerlerine sıkı sıkıya yapışmayı önerir³⁹ (Öğün, 1997a:307).

Topçu felsefesinin en öne çıkan özellikleri, kapitalizme, liberalizme ve emperyalizme yönelik eleştirilerdir. O, kültürel tahribatın sebebi olarak kapitalist dünyayı görmektedir. Topçu (1987:89) “devrimizin afeti” olarak nitelediği kapitalizmi baş düşman olarak görür.

Aynı şekilde muhafazakârların genel özelliği içerisinde olan anti-komünizm vurgu Topçu'da da vardır. Ama o komünist hareketleri yine kapitalizmin insan üzerinde yıkıcı tesirleri ile açıklar. Şöyle ki: “Sahipsiz bırakılan fert, büyük sermayenin esareti altında ister istemez müesseselere karşı isyana mecbur oluyor ve hareketten tabîi netice olarak komünizm doğuyor. Böylece komünizm, kapitalizme karşı bir reaksiyondan başka bir şey değildir” (Topçu, 1970c:89).

Topçu, gerçekten de birçok bakımdan modernleşmeci inkılâbı değil, aynı zamanda bunun muhafazakâr yorumunu da büyük ölçüde karşısına alan, dolayısıyla kelimenin gerçek anlamıyla “akıntıya karşı yüzen” bir muhafazakârlığın entelektüel temsilcisidir. Modernliğe karşı geleneğin, maddeye karşı ruhun, tekniğe karşı vicdanın, kente karşı köyün, cemiyete karşı cemaatin yanında yer alan, dolayısıyla “reaksiyoner” hatta “devrimci” ya da Topçu’nun tercih edecek olduğu terimle “inkılâpçı” vasfı ağır basan bir muhafazakârlığın savunucusudur (Argın, 2003:466-467).

Topçu eserlerinde sıklıkla teorinin, kitabın ve düşünmenin önemini vurgular; doktrine dayanmayı, bir “dogmatizm” hâli olarak görmek yerine, bir “fikir nizamı”, bir “fikir disiplini” tesis etme yöntemi olarak değerlendirmeye çalışır.

Modernliğe yönelik kökten itirazı ve onun yerine geleneği ihyâ etme arzusu Topçu’yu asıl olarak “reaksiyoner” bir düşünür hâline getirir; ihyâ etmeyi arzuladığı bu “gelenek”, tahayyül edilmiş, yani “gerçek” değil “ideal” bir “gelenek”, dolayısıyla “ütopik” bir gelecek olduğu ölçüde bu “reaksiyonerlik”, “devrimci” ya da “inkılâpçı” bir renge bürünür; ancak, kendi fikrî yapısı içindeki bu “devrimci”, “inkılâpçı” öge karşısında sergilemiş olduğu “ikircikli” duruş da Topçu’yu “muhafazakâr” bir düşünür kılar (Argın, 2003:467).

Gerçekten de Topçu’nun literatüründe ‘sanayileşme’, ‘kapitalizm’, ‘liberalizm’, ‘bireycilik’, ‘kentleşme’ ve ‘Batılılaşma’ gibi kavramlar birbirleriyle neredeyse tamamen örtüşen ya da her an birbirlerine dönüşebilecek olan kavramlar olarak yer alır. Topçu’ya göre modernlik katlanılması gereken bir ‘dert’, hatta tedavi

³⁹ Topçu’nun sanayileşme karşıtı millî iktisat görüşü, o günkü konjonktürün bunun aleyhine olması nedeniyle çok fazla taraftar bulmamıştır. Medeniyetin bilinçli reddi konusunda Topçu hayranlık duyduğu Gandhi gibi müstesnaların arasına katılır.

edilmesi gereken bir ‘hastalık’ bile değil, derhal kurtulunması gereken bir ‘bela’dır (Argın, 2003:476).

Topçu’nun (1998:177) önermiş olduğu ‘muhafazakâr inkılâp’ baştan sona siyasal bir proje niteliği taşır. “Her taraftan hançerlenen cemiyeti” yükseltecek ve ahlâkî bir hayata kavuşturacak olan “büyük devlet iradesi”nden söz eden koyu devletçiliği; bütün toprakların devletleştirilmesini ya da kooperatiflerin elinde toplanmasını öneren reformculuğu; “büyük iktisâdi kuvvetlerin parçalanıp ufalanmasını, “iktisadî tahakküm”ün yok edilmesini savunan ‘radikalizm’i bütün bunlar büyük bir siyasal projenin ana hatlarını içermektedir.

1960’lı yıllarda Türkiye’nin gündemine girmeye başlayan Anadolu Sosyalizmi’ne paralel olarak, İslâm Sosyalizmi tezleriyle dikkat çeken *Hareket*’te, 1966’dan itibaren tekâmülcülük, Anadolu toplumculuğu, İslâm ruhçuluğu ve idealizmi gibi kavramlar etrafında yeni bir felsefî arayışa gidildiği görülür (Subaşı, 2004:223). *Hareket* dergisi 1966-1970 yılları arasında İslâm Sosyalizmi tartışmalarına öncülük etmiştir.⁴⁰ Topçu, bu dönemde yayımladığı bir makalesinde “Sosyalizm, devrimizin şeriatıdır” ifadesine yer vermektedir (Topçu, 1970c:6). Bu çerçevede İslâm’da kul hakkı davasının yüzyılımızda zorunlu olarak bir İslâmî Sosyalizm anlayışını ortaya koyması gerektiği düşüncesi benimsenmiştir. İslâmî nitelikli bir dergide ilk kez ortaya atılan bu düşünce, genel basına pek yansımamış olsa da özellikle dinî çevrelerde birtakım olumsuz tepkilere uğramıştır. Bu tartışmaların seyri içinde Topçu, Türk toplumuna komünizm, kapitalizm ve masonluk ağlarına düşmemesi için sosyalizmin gerektiğini, böyle bir sosyalizmin ise İslâm’ın kendisi olduğunu ileri sürer.

Topçu buna alternatif bir toplum felsefesinin gerekliliğini savunur; bu, millî felsefedir. Millî felsefe dört ilkeye dayanmaktadır. Bu ilkelerden birincisi “gelişme ve yöntem”dir; gelişme dünyanın, yöntem aklın yetkinlikle işleyişini

⁴⁰ 1939’dan 1981’e kadar aralıklarla yayımlanan *Hareket* dergisi, Kurtuluş Savaşı’nı “niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamle”nin zaferi olarak tanımlayan 1920’li yılların Anadolu akımını temsil eden *Dergâh* dergisinin oluşturduğu düşünsel gelenek zemininde kurulmuş ve gelişmiştir. Dergi, bir felsefe adamı olan Nurettin Topçu tarafından kurulmuş, ölümüne (10 Temmuz 1975) kadar kendisinin merkezî kişiliği etrafında toplanan entelektüel bir çevrenin -giderek artan birikimiyle- yayını sürdürmüştür. Kendisinin vefatından sonra -tabii dar bir kadroyla- beş yıla yakın bir süre daha yayımlanmış; Mart 1981’de kapanmıştır. Topçu’nun, derginin adını Sorbonne Üniversitesi’nde doktora hocası olan Fransız düşünürü Blondel’in “*Hareket Felsefesi*”nden esinlenerek koyduğu açıktır (Elibol, 2003:267).

düzenlemektedir. Millî felsefenin ikinci ilkesi “toplumculuk”tur (sosyalizm); burada Anadolu Türk’ünün toprağın sahibi yapılması, mülkiyete hürmet edilmesi, üretimi sosyalleştiren bir çalışma düzeni kurulması amaçlanmaktadır. Millî felsefenin üçüncü ilkesi, “İslâm maneviyatçılığı”dır; İslâm maneviyatçılığı zulme karşı direnmeyi, kine karşı affı, ölüme karşı ümidi, faniliğe karşı sonsuzluğu esas almaktadır. Millî felsefenin dördüncü ilkesi “kişilikçi idealizm”dir ve bunun içeriğini Anadolu’da yaşanan tarihsel olaylar oluşturmaktadır (Sarıtaş, 2003:263).

Topçu milliyetçilik anlayışında somut gerçekliğe öncelik vermektedir ve bu da Anadolu’dur. Topçu milliyetçilik anlayışını altı ilkede toplamıştır. Bu ilkelerden birincisinde dinin İslâm, ikincisinde yurdun Anadolu toprağı, üçüncüsünde soyun Oğuzlara dayalı Türk soyu, dördüncüsünde dilin Türkçe, beşincisinde devletin merkezîyetçi, otoriter ve sorumlu devlet, altıncısında ekonomik düzenin toplumculuk olduğu belirtilmektedir. Topçu’nun sosyal sisteminin bileşenleri toplumculuk, milliyetçilik, devlet, demokrasi, siyaset, kültür, teknik ve uygarlık konularından oluşmaktadır. Topçu, önerdiği toplumculuğun komünizmin ve kapitalizmin dışında olacağını, ahlâkı esas alarak sosyal adalet, milliyetçilik ve maneviyâtçılığa dayanacağını belirtir (Sarıtaş, 2003:263-264).

Ona göre Anadolu Türk’ünün Malazgirt’ten (1071) bu yana oluşmuş bir milliyetçiliği vardır. Aşkın eseri olan bu ruhçu milliyetçilik, bin yıl içinde sürdürdüğü “kalp hareketi”yle sayısız başarılar ortaya koymuştur. Bu nedenle, ruh milliyetçiliği Anadolu toprağında yeniden üretmek ve hâkim kılmak gerekir. Kuşkusuz bunun ön koşulu, millet varlığının İslâm’ın ruhuna bağlılığını bilinç düzeyine yeniden çıkarmaktır. Onun ön plâna çıkardığı ruhçu milliyetçilik, bu nedenle ne kapitalist dünya görüşüne ne de uygulamasına alet edilebilir. Bu milliyetçilik, her şeyden önce “isyan ahlâkı”nın ifadesi bir harekettir; kendi çıkarından önce milletin çıkarını düşünmeyi gerektirir. Salt bu düşünüş bile doktrin olarak kapitalist sisteme muhalif duruşu zorunlu kılar (Elibol, 2003:270).

Ruhçu milliyetçiliğin temel kavramlarından “millet mistiği” Nurettin Topçu’da toplumsal kurtuluşun taşıyıcısı bir prototip olarak tanımlanır. Millet mistiği şahsiyetler, ona göre ideali varlık sebebi yapmış büyük ruhlardır. Topçu, düşüncelerini hayata geçirecek millet mistiklerini muhafazakâr bir ütopyanın kurucuları olarak görür. Millet mistiklerinin Anadolu’da kuracağı ütopyanın ana

çizgileri, “otoriter yönetim”, “ruhçu sosyalizm” ve “millî iktisat” başlıkları altında toplanabilir (Elibol, 2003:271).

Topçu’ya (1999:63) göre adalet ve eşitlik ilkeleri yönünden “millet mistikleri”nde somutlaşan otoriter yönetim, Anadolu’da, acil olarak ruhçu bir sosyalizm inşâ etmek zorundadır. Bunun iki temel nedeni vardır: İlki, halkın İlk Çağ eserlerini andırır durumda oluşu (maddî sefalet), ahlâkî değerlerin bütün bütüne çürümüş olması (manevî sefalet); ikincisi ise, kapitalizm ve Marksizm’in Anadolu halkı için bir anlamı yoktur. Onun kurtuluşu, ancak Ruhçu Anadolu Sosyalizmiyle mümkündür.

Nurettin Topçu’nun Türk düşünce tarihi içindeki özgün konumu, oldukça farklı değerlendirmelere konu olmuş ve farklı adlandırmalara maruz kalmıştır. O, bazen “popülist” (Öğün, 1992), bazen “otoriter” (Demirel, 2002a), hatta bazen de “devrimci” (Bora, 2002) sıfatlarıyla birlikte anılan bir muhafazakârlığın temsilcisi olarak görülmüştür.

II.4.3.2. MÜMTAZ TURHAN VE ‘KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ’

Mümtaz Turhan (1908-1969), Türk sosyal bilim geleneğinin köşe taşlarından birisidir. Ona göre Batılılaşma sürecinde genellikle “zorunlu” kültür değişmesine maruz kalan Türk toplumunda kültürün bu “sert” tarafları dikkate alınmadan değişim gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bunun en başta gelen nedeni ise Batı’nın özünün ne olduğu ve nasıl alınacağı konusunda isabetli teşhisler yapılamamasıdır. İnsan unsurunun dışında, insanın zihniyetini dönüştürmeden Batı’nın sadece giyim kuşam, hayat tarzı gibi şekli özelliklerini, kurumlarını ve teknolojisini ülkeye taşıyacağımız varsayılmıştır. Böylece “yüzeysellik (sathilik)”, “taklitçilik” sürecin temel özellikleri olarak ortaya çıkmış; “hakikî Garplılaşmanın bir manada bize has olan kıymetleri muhafaza edip geliştirmekten ibaret olduğu” (Turhan, 1980:1) kavranılamamıştır. Eskinin yerine yenisi konulmadan eskiyi ayakta tutan kurumlar ve değerler sarsıldığı için toplum ne Batılı olabilmiş, ne de neyse o kalabilmiştir. Böylece “manevî buhran” içinde olan bir toplum doğmuştur. Batılılaşma hareketlerinin başarısızlığı, bunu eskiye gereğinden fazla taviz verilmesine bağlayan, geleneğe karşı derinden bir nefret hisseden ve süre giden başarısızlıklar neticesinde Batı karşısında aşağılık kompleksi duyan “Garpcılık mutaassıpları” zümresini yaratmıştır. Kendisine kabul

ettirilmeye çalışılan yeninin faydalarını göremeyen halk, tam da bu sebeple yeniye karşı bir tepki içinde olmuş, var olan aydın (münevver)-halk ikiliği daha da artmıştır.

Turhan'a göre gerçek anlamda Batılılaşma, öncelikle millet olma ve millî kültürü oluşturma davasıdır. Batılılaşmanın diğer bir önemli boyutu olan ekonomik kalkınma, büyük ölçüde millî kültürün oluşumuna bağlıdır (Demirel, 2002b:228).

Ziya Gökalp'in "hars" ile "medeniyet" arasında yaptığı ayrımı benimseyen Turhan, Gökalp'ten farklı olarak Batı medeniyeti ile temasa geçildiğinde "faydalı unsurlar yanında, faydasız hatta zararlı" unsurların da girişini önlemenin güç olduğunu kabul eder. Ancak yine de, Batı medeniyetinin sadece özünün alınmasına gayret göstermenin yerinde olacağını düşünür. Bu öz ise, "ilim, amelî hayata tatbikinden ibaret olan teknik, insan haklarını teminat altına alan hukuk ve hürriyettir" (Turhan, 1980:49).

Turhan'ın önerdiği Batılılaşma, Batı'nın kurumlarını, yaşayış tarzını yüzeysel bir biçimde taklit etmek değil, ilim zihniyetini Türk toplumuna mal ederek, kendi kültürü ve değerleriyle barışık bir biçimde sentez oluşturmaktır. Bunun içinde Batı medeniyetine asıl karakterini veren "aslî ve hakikî kıymetleri" tespit ederek bunları benimsemek gerekmektedir. Turhan bunları, "bilimsel zihniyet ve teknik", "demokrasi" ve "hukuk devleti" şeklinde özetlemektedir (Erdoğan, 1993:305).

Turhan temel eserlerini verdiği 1946 sonrasında, Tek-Parti döneminin otoriter/zorunlu sosyal değişme tecrübesine ve onun "tepeden inme" karakterine eleştirel bir gözle bakmaktadır. Aslında Turhan, "Batılılaşma" olarak adlandırdığı modernleşmeye ve onun sonuçlarına karşı değildir. Ancak ona göre, III. Selim'den bu yana yapılan Batılılaşma hareketleri, bu arada Cumhuriyet İnkılâbı da Batı'yı Batı yapan esas unsurları tespit etmekten uzak oldukları ve sonuçları sebep sandıkları için Batılılaşma hareketleri başarılı olamamaktadır (Yılmaz, 2003b:192).

Turhan, pozitivist bir bilim anlayışıyla toplum ve siyaset sorunlarının ve anlaşmazlıklarının çözülebileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda toplumsal kalkınmayı amaçlayan sosyal mühendislikçi "Turhan Projeleri"ni ortaya koymuştur. Turhan'ın muhafazakârlıkta zor telif edilebilecek bir tür "kurucu" yaklaşımı benimsemesi dikkat çekicidir. Bu "çelişki", salt Turhan'ın çelişkisi değil, Türkiye

gibi “geri kalmış” ve bir tür “devrim yaşamış ülke muhafazakârlarının içine düştüğü bir ikilem” olarak anlaşılmalıdır (Yılmaz, 2003b:192).

Turhan, sosyoloji ve sosyal psikoloji verilerinden yararlanarak “inkılâpçılığa” sosyal bilimler açısından muhalefet etmektedir. Atatürk ilkeleri içinde aydınlar arasında ve halkla aydınlar arasındaki büyük ihtilafın en önemlisinin inkılâpçılık olduğuna işaret ederek, üççeyrek yüzyıldır sosyal değişme konusunda oluşan literatürden üç önemli hususa dikkat çekiyor:

1. Kültürel veya sosyal değişmeler elbise değiştirmek gibi kolay değildir.
2. Hakikî bir kültür değişmesi için “önceden alınmış etraflı tedbirlere, zemini ve şartları hazırlamaya ihtiyaç vardır”. Bunun için de kültür değişmesinin unsurları, sebep-sonuç ilişkileri, toplum psikolojisi çok iyi bilinmelidir. “Bu nevi ihtisasa dayanan esaslı bir bilgi sayesinde doğrudan doğruya zorla veya kanunlar vâzıyla değiştirilemeyen birçok şeylerin gerekli tedbirler alındığı takdirde değiştiği görülüyor” (Turhan, 1980:436-437).
3. Çağımızda kültürel veya sosyal değişme, her toplumda yaşanan ve süreklilik arz eden bir karakter kazanmıştır. Bazı toplumların hiç değişmediği ve ancak özel bir gayretle değiştirilebileceği varsayımı artık yanlış çıkmıştır. Bütün dünya değişmektedir ve bu değişimin dışında kalabilecek bir millet yoktur (Yılmaz, 2003b:197-198).

Gökalp’i takip eden Mümtaz Turhan bir yandan inkılâpçılığı savunurken, bir yandan da Türk İnkılâbının radikalizmini eleştirecektir. Esasen, halkın tepkisi inkılâplara değil, inkılâplar bahanesiyle yapılan anlamsız baskılardır. Halk, demokrasi uygulanmazsa ve komünizm ciddî bir tehlike hâline gelirse ciddî bir tepki gösterebilir. Turhan, 1960’ların parlamenter demokrasiye karşı “millî iradeci”, anti-komünist ve muhafazakâr bir demokrasi anlayışını savunmaktadır (Yılmaz, 2003b:200).

Sonuç olarak Turhan’ın, muhafazakârlığın genel ilkelerine ters görünebilen pozitivist bilim anlayışı, sosyal mühendislikçi eğilimleri ve karmaşık devlet-toplum ilişkilerini mekanik bir biçimde algılaması birçok yönden eleştiri alabilir. Buna rağmen, 1980’lere kadar Türk sağıının en etkili fikir adamlarından birisi olan Turhan’ın bu dönemin anlaşılmasında önemli bir figür olduğu da bir gerçektir.

II.4.3.3. EROL GÜNGÖR VE ‘MÜNEVVER’ KAVRAMI

Gerçek Batılılaşmanın sonuçlanacağı alanlar olarak kültür ve milliyetçiliğinin nasıl şekilleneceği konusunda Erol Güngör’e (1938-1983) gelinceye kadar anlamlı bir değişim olmamıştır. *Hareket* dergisi etrafında toplumsal mistik Nurettin Topçu’nun geliştirdiği düşünme biçimi, toplumsal konularda daha duyarlı ve örtük Cumhuriyet eleştirisiyle siyasal olarak daha keskindir (Çiğdem, 2002:78).

Güngör’ü, özellikle 1980’li yıllardaki milliyetçi ideolojinin “gözükmeyen” ve buna rağmen önde gelen bir entelektüel temsilcisi olarak görebiliriz. 1990’lardaki İslâmcı yenileşmeye bağlı olarak milliyetçi ideolojide dinî vurgularının artmasında ya da en azından milliyetçi ideolojinin sınırlanmasında Güngör’ün etkisi inkâr edilemez.

Aslında Güngör’ün Türkiye’de milliyetçi camia içerisinde önemli bir isim olmasına rağmen, onun düşünceleri derinlemesine tahlil edildiğinde milliyetçi değil, muhafazakâr bir duruş sergilediğini saptamak gerekecektir. Zira özellikle milliyetçilikle ilgili eserlerine bakıldığında bunların egemen milliyetçi ideolojiyle örtüşmesi pek de kolay olmayan, çoğu akademik çalışmalar oldukları görülecektir. Bu çalışmalardaki milliyetçilik, bir siyasî tasarıdan çok, tarihsel sürekliliğin ideolojisi olarak ortaya çıkmaktadır. Güngör’ün deyim yerindeyse, milliyetçi muhafazakârlıktan, İslâmcı bir muhafazakârlığa yöneldiğinde, daha radikal çizgilerle düşündüğü gözlemlenmektedir. Onun düşüncelerinde böyle bir değişim yaşamasının yansımalarını “geleneğe” bakış açısında açıkça görülebilir. Çünkü Güngör, hemen hemen bütün eserlerinde görüldüğü gibi geleneği halk, kültür, din ve şahsiyet ile yorumlamaktadır: “Halkımızın zaman perspektifinde dinî tarih ilk insanla, millî tarih ise Müslümanlıkla başlar” (Güngör, 1972) ifadesinde görüldüğü gibi, gelenek halk perspektifiyle sürekliliği olan tarihî bir süreçtir.

Güngör’ün ilk eserlerindeki milliyetçi muhafazakârlık kültürel değerler üzerine inşâ edilir; daha sonraki eserlerinde ise din öncelenerek; sistem, hukuk, eğitim ve aydın eleştirisiyle radikal bir tavır izlenir. Din burada, toplumcu ya da bütüncül değil, gelenek, rasyonalite, irrasyonalite, siyaset, eğitim politikası, laiklik ve modernleşme etkileriyle yorumlanır (Sözen, 2003:208).

Gelenek ve kültürü halk perspektifinde olduğu gibi, kesintilerle değil, sürekliliği olan zaman dâhilinde yorumlayan bir entelektüel muhafazakâr olan Güngör (1987:125) için “şimdi, gelecek ve geçmiş” arasında kopukluk yoktur. “Şimdi, gelecek ve geçmiş” arasında ancak sanatkârane ve ilim insanına dair yeni yaratmalar vardır.

II.4.3.4 AYVERDİ KARDEŞLER İLE ABDÜLHAK ŞİNASÎ VE ‘NOSTALJİ’

Nostalji, muhafazakâr düşüncenin önemli bileşenlerinden biridir. Muhafazakâr nostalji, öncelikle, “gündelik hayatın olağan değişimi içerisinde kaybolmuş geçmişini anmak” olarak değil, bilakis, siyasî bir proje olarak modernliğin erozyona uğrattığı bir geçmişin ve o geçmişin vaat ettiği başka bir gelecek ihtimalinin yad edildiğinin vurgulanmasıyla beraber ortaya çıkar. Bu işlev, muhafazakâr nostaljinin topyekûn bir geçmişi değil, seçilmiş bazı geçmiş öğelerini nostalji unsuru olarak konu etmesine de yol açar (Bora ve Onaran, 2003:236).

Nostaljik Muhafazakârlık adına, olsa olsa “yeni”nin karşısında “eski”yi metheden, özleyen, ihyâya istekli, ama pratikte “bugünü dünle terbiye etme”nin ötesine varmayan bir pozisyondan söz edilebilir. Bu pozisyonun temsilcileri arasında, Ayverdi Kardeşler -Sâmiha Ayverdi ve Ekrem Hakkı Ayverdi-, onlarla ilişkilenen Kubbealtı Akademisi Vakfı çevresindeki bir kısım aydınlar ile Şinasi ve Münevver Ayaşlı zikredilebilir. Özellikle Sâmiha Ayverdi’nin külliyyatı, “Osmanlıcı-Gelenekçilik” denilebilecek bu çizgiyi en iyi biçimde karakterize eder (Atay, 2003:172).

Sâmiha Ayverdi (1906-1993) ve çevresi, “kökü mazide olan atı” düşüncesini savunan Yahya Kemal ekolünün takipçileridir. Bu, kendini siyasal değil kültürel düzlemde, “bir duruş ve duyuş olarak” ifade eden bir “nostaljik muhafazakârlık” olarak tanımlanabilir. Bu çevre, Tanzimat’tan bu yana süren Batıcılık akımına ve Cumhuriyet’in getirdiği kültürel kopuşa tepki olarak, Osmanlı ile süreklilik içindeki bir millî kültürü vurgular; İstanbul’u ise, Osmanlı-İslâm medeniyetinin kristalleştiği coğrafya/mezan olarak görür. Ayverdi’nin, “Osmanlı medeniyetinin beşiği” olan eski İstanbul’daki yaşayışı aktardığı *İstanbul Geceleri* (1952) ve *Boğaziçi’nde Tarih* (1966) adlı kitapları bu muhafazakâr duruşun tipik örnekleridir (Azak, 2003:249).

Sâmiha Ayverdi ve çevresinin, Osmanlı “Altın Çağı” kurgusuna dayanan ve Osmanlı kültürel mirasını sahiplenen muhafazakârlığı, Cumhuriyet döneminde zor şartlarda da olsa yaşamakta olan, “köklü” ve “yerli” bir seçkin kültürün temsilcisi olma iddiasını da beraberinde taşır. Ayverdi’ye göre Türk milletinin değerleri ile, aynı millet olan Osmanlı ruhundaki değerler arasında irtibatın kesilmemesi gerekirdi (Değirmencioğlu, 2005:49).

Ayverdi, Kemalist Cumhuriyet’in, “tarihe karşı mesuliyetsiz” bir tutum içinde, “Greko-Latin” medeniyetine teslim olduğunu iddia eder. Osmanlı mirasını reddeden ya da görmezden gelen “kozmpolit” ve “Avrupa hayranı” seçkinlerin neden olduğu bu “köksüzlük”ten kurtulmanın tek yolunun ise “mazi ile barışmak”tan geçtiğini savunur. Bu “mazi”, mükemmel bir toplumun idealize edildiği, Fatih Sultan Mehmet gibi büyük deha ve kahramanların yarattığı, ama ne yazık ki bu liderlerin kurdukları mükemmel düzene ihanet edenlerin de bulunduğu bir geçmiş kurgusudur (Azak, 2003:250).

Ayverdi, kendi yaşam öyküsünden yola çıkarak yazdığı *İbrahim Efendi Konağı* (1964) adlı romanında, bir ailenin çöküşünü Osmanlı Devleti’ninki ile paralel olarak ele alır. Vaktiyle sayısız hizmetçiye sahip bu zengin konaktaki aile fertlerinin sefalet içinde kalışları, Osmanlı’nın da çöküşünü simgeler. Aynı şekilde, hem otobiyografik öğeler içeren hem de Kenan Rıfâî’nin⁴¹ yaşamından izler taşıyan *Yolcu Nereye Gidiyorsun?* (1944) adlı romanda da “aile”nin dağılışı, yozlaşması, aileyle beraber toplumun ve devletin çözülüşü anlatılır (Azak, 2003:250).

Gücünü tasavvuftan alan bir manevî kuvvete yapılan vurguyu, 1920’lerde *Dergâh* dergisi etrafında toplanan ve Bergson metafiziğinden etkilenen bazı aydınlarda da gözlemlemek mümkündür. Bu aydınların materyalist pozitivizme alternatif olarak benimsediği ve içlerinden Şekip Tunç’un etkisi altındaki Yahya Kemal’de de kendisini gösteren Bergsonculuk, millî uyanışın İslâmî bir çerçevede

⁴¹ Cumhuriyet dönemindeki “entelektüel tasavvufçuluk” akımına örnek olarak verilebilecek Kenan Rıfâî ve çevresi, tasavvuf geleneğini, 1925 sonrasında, düzenli ev sohbetleri şeklinde sürdürmeye çalışmıştır. Bu geleneği, Kenan Rıfâî’den sonra sürdürecekt olan ise Sâmiha Ayverdi’dir. Ayverdi ile beraber, Safiye Erol, E. H. Ayverdi, Nezihe Araz, N. S. Banarlı ve Sofi Huri gibi isimlerin bulunduğu *Mesnevî* takriri ve şerhi gibi amaçlarla bir araya gelen bu grup, tasavvuf ruhunu yoğun bir entelektüel faaliyete girerek yaşatmaya çalışır. Ayverdi, Doğu’nun Batı karşısında üstünlüğü iddiasını ve bireycilik ile materyalizmin kaynağı olan Batı düşüncesine yaptığı reddiyeyi, Doğu medeniyetini tasavvufla özdeşleştirmek yoluyla temellendirir (Azak, 2003:251).

yorumlanabilmesini sağlamıştır. Bergson’un “hayat hamlesi” (*élan vital*) kavramının Türklerdeki karşılığı olarak Anadolu tasavvufunu öne süren bu grup, Türk milletinin öz ruhunu ve enerjisini Mevlânâ ve Yunus Emre’de en olgun biçimine erişmiş olan bu tasavvuf kültüründen aldığını savunmuştur (Öğün, 2004:130). Hoşgörüyü temel alan, dış görünüş ve şekilden çok, iç deneyime ve ruh olgunluğuna önem veren Mevlânâ ve Yunus Emre’nin temsil ettiği tasavvufî gelenek, Bergson’cu aydınlar ve Ayverdi için, İslâm’ı tümüyle reddeden materyalist, Batıcı anlayış ile katı kuralcı, tutucu, yobaz bir İslâm anlayışı arasında orta bir yol sunar. Ayverdi, bu tasavvuf anlayışının, Türk milletinin, hakikî, “esas karakteri”, “gizli hazinesi” olduğunu düşünür. Bu “Türk İslâm’ı”, dogmacı, şekilci, ezberlemeci bir din anlayışına karşı, kitabîlikten uzak, toplum tarafından içselleştirilmiş ve yaşayış kuralı hâline gelmiş bir dindir (Azak, 2003:252).

Ayverdi’nin “millî hassasiyetinin” tasavvuf ve hoşgörü söylemini gölgelemesine neden olan bir diğer konu da komünizmdir. Soğuk Savaş dönemi Türkiye’sinin diğer bütün milliyetçi muhafazakârları gibi Ayverdi de, millî bütünlüğün ve “bizi biz yapan değerlerin en büyük düşmanı” olarak gördüğü komünizm ile mücadeleye büyük önem verir. Çünkü Ayverdi’ye (1974:38) göre, nasıl dönmeler, siyonistler ve masonlar, zamanında Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılması için elbirliği etmişlerse, komünistler de Türkiye Devleti’ni yıkmak için seferber olmuşlardır. Cumhuriyet’in Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasını reddeden Batılılaşma politikasına karşı, geçmişle süreklilik içindeki bir millî kültürü savunur. Kendi muhafazakâr projesini “geçmişî hâlin eşiğinden içeri sokup, geleceğin hayat ve bekâ imkânlarını bu anlayış sahnesi üstünde hazırlamak” olarak özetleyen Ayverdi (1976:31), büyük ölçüde, Yahya Kemal ekolünün bir temsilcisidir. Savunduğu millî kültürün kaynakları ise, idealize ettiği “incelmiş bir ruh medeniyetinin” hâkim olduğu Osmanlı konak kültürü ve mahalle yaşamında, ama özellikle de, “Selçuklu ve Osmanlı Türklüğü’nün Anadolu’da bir yaşam tarzı hâline getirdiği İslâm tasavvuf kültüründedir” (Azak, 2003:255).

1950’lerin milliyetçi-muhafazakâr ortamının kurucularından olan mimar ve “kültür adamı” Ekrem Hakkı Ayverdi (1889-1984), nostaljik muhafazakâr söylem için tipik bir diğer örnektir. Ekrem Hakkı da Samiha Ayverdi gibi Yahya Kemal’in takipçisidir. “Üstadına” veya onun bir başka takipçisi olan Tanpınar ve Hisar

örneğine kıyasla, siyasal düzlemle daha yakından ilgilidir; Türklüğün ve Türk devletinin “kadimden beri gelen” sürekliliğini vurgular, tarihsel örf çerçevesinde devlete kutsiyet atfeder, ülkedeki gayri-Türk unsurları ve “yabancı” kültürel etkileri ırkçı bir tikslenme diliyle dışlar. “Bizleri bağlayan büyük ananeler ve medeniyetler zinciri”ni temel referans kabul ettirmek ister; “ananelere karşı pusuda bekleyenler” (Ayverdi, 1985:189) hakkında uyarır.

Ayvazoğlu’na göre (2003a:241) Ekrem Hakkı, eserleri ve fikirleriyle, yakın dostu Nihad Sami Banarlı’nın geliştirmeye çalıştığı “millî romantizm idraki”ni besleyerek muhafazakâr kültürün oluşmasında önemli roller üstlenmiş ve hayatını mimarî mirası koruyup araştırmaya adanmış son “Osmanlı”lardandı.

Gerek Ekrem Hakkı, gerek onun otoriter eğilimlerini iyice katılaştıran Nihat Sami Banarlı vb. nostaljik muhafazakârlar, bu ihtiyaç doğrultusunda, estetik düzlemde bir neo-klâsiğin arayışı içinde olmuşlardır. Bu tür nostaljik muhafazakârlık, esas itibarıyla “Osmanlıperestlik”, “tasavvuf” ve “Türklük” sacayağı üzerinde yükselir. Osmanlı “bugün” karşısında özlenen, idealize edilen, yok oluşuna hayıflanılan mazidir.

Görece bütünlüklü bir nostaljik muhafazakârlık söyleminin örneği olarak, Abdülhak Şinâî Hisar’dan da (1888-1963) söz edebiliriz. Hisar, siyasal düşünce üretiminin dışında duran edebiyat adamıdır. Fakat onun, “kültürcü” dilin, muhafazakâr bir siyasal tavrın oluşumunda yüksek bir özgül ağırlık taşıdığını unutmamalıyız.

Politik olmaktan uzak, daha çok şairane diye nitelenebilecek geçmiş algısı ve birleştirici ve bütünleştirici tarafını vurgular görüldüğü sert olmayan milliyetçilik anlayışıyla Abdülhak Şinâî Hisar; Türkiye’de muhafazakâr düşünüşün özellikle Osmanlı devri gündelik hayatını ve İstanbul kültürünü estetize etme tavrının altında yatan önemli edebî ve kültürel kaynaklardan biri olmasının yanında, aynı zamanda, son dönem Osmanlı üst tabaka hayatına dair zengin antropolojik malzeme sunan bir yazar olarak da öne çıkmaktadır (Ayvaz, 2003:247).

Hisar, eski İstanbul yaşayışını, başka bir deyişle “dünkü hayatımızı”, “zarif” ve “latif” bir dille anlattığı roman, hikâye ve denemeleriyle tanınır. Gerçekten, Hisar tutkulu bir maziperesttir. Bugünle ve gelecekle ilgili umutsuzluğunu,

beklentisizliğini unutturan bir coşkuyla yad eder geçmiş. “Dünkü hayatımızı” tasvir edişindeki coşkunluk, Hisar’ın başka muhafazakâr yazarlarla, ideologlarla da paylaşabileceği bir özellik olabilir. Fakat o, fazla olarak, dünü/geçmiş bizatihi bir değer ve referans olarak kurumsallaştırmasıyla ayırt edilmelidir.

II.4.4. LİBERAL MUHAFAZAKÂRLIK VE ALİ FUAT BAŞGİL’İN ‘AHLÂKÎ DÜZEN ARAYIŞI’

Osmanlı düşüncesinde muhafazakârlık gibi liberalizm de saf bir akım olarak ortaya çıkmamıştır. Her iki akımda, değişik tonlarda birçok akım içerisinde olmakla birlikte, asıl beraberliği liberal-muhafazakâr sentez şeklinde yapmıştır.⁴² Türk siyasî tarihinde bu sentez ile ilgili olarak en çok zikredilen akım, Prens Sabahaddin’le birlikte anılan “Teşebbüs-ü Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti”dir.

Cumhuriyet döneminde ise liberal-muhafazakâr olarak nitelenecek düşünürlerin başında Ali Fuat Başgil gelir. Başgil’in bilgi birikimi, entelektüel çabaları göz önüne alındığında liberal-muhafazakârlığın en önemli ismi olarak ön plâna çıkar.

Ali Fuat Başgil (1893-1961), Türk Muhafazakârlığının sembol isimlerinden birisidir. Özellikle çok partili hayata geçişten sonraki fikrî mesaisiyle Türkiye’deki liberal muhafazakâr yönelişin ilk akla gelen ismidir. Başgil’in fikrî gelişim çizgisi göz önüne alındığında, “liberal” sıfatını bu çizginin bütününe kapsayan bir nitelik olarak kullanmak zordur. Tek-Parti dönemindeki “otoriter” ve “inkılâpçı” temayülleri, dönemin genel iklimiyle izah edilebilirse de liberal bir perspektifle bağdaştırılabilir olmaktan uzaktır. Başgil’in esas hedefi, ancak “ruh ve irade terbiyesi”ne sahip bir toplumda hayatiyet kazanabilecek “nizamlı” bir demokrasinin inşasıdır. 1930’lu ve 1940’lı yıllarda “inkılâpçı” ve devlet eksenli bir duruş sergileyen Başgil, çok partili dönemin başlangıcından itibaren demokrasi ve

⁴² Türk Muhafazakârlığı ile liberalizm arasındaki farklılık noktalarının aslı değil, görünüşte olduğunu da söylemek mümkündür. Çünkü Türk liberalizmini incelediğimiz zaman çoğu kişi, kurum ve partinin aslında muhafazakâr bir görüntüde karşımıza çıktığını görmekteyiz. Buna göre; Hüseyin Rauf Bey’in Terakkîperver Fırkası; Ali Fethi Bey’in Serbest Fırkası; Demokrat Parti ve Millet Partisi; onları izleyen, Adalet Partisi ve Doğru Yol Partisi de muhafazakâr bir parti olduğu kadar aynı zamanda program ve söylemleriyle liberal olarak da görülebilir. Oysa Batı’da liberalizm çoğu yönden muhafazakârlığa karşı gelişmiştir. Bu durumun birçok sebeplerinden birisi olarak, kanaatimizce bizdeki inkılâplara karşı zımnî bir tepkiyi liberalizm adı altında dile getirme daha kolay olacağı düşüncesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

hürriyetleri savunan ve bu çerçevede Türkiye’deki siyasî-hukukî rejimi tartışan “liberal muhafazakâr” bir pozisyon almıştır (Önder, 2003:291).

Başgil demokrasiyi, şekli ve esasa ilişkin unsurlarıyla bir bütünlük içinde ele almaktadır. Demokrasi, bir hükümet ve idare sistemi olmanın ötesinde, bir zihniyet, bir terbiye, bir iklim ve “muhit”tir; insan varlığına ilişkin “manevî bir değer hükmü”, “yüksek bir hayat ve saadet ideali”dir (Başgil, 1946:627). Bu bağlamda demokrasi, ahlâkî temele sahip, “maneviyatçı” bir rejimdir.

Başgil (1946:584), demokrasiyi, yalnızca insan tabiatına en uygun nizam olmasından dolayı değil, ehliyetlilerin ve seçkinlerin iktidara taşınmasına en elverişli rejim olması sebebiyle de arzulamaktadır. Çünkü ona göre demokrasinin dayandığı ahlâkî temellerden biri maneviyatçılıktır. Bu rejim, manevî hakikat ve değerlere inanır. Çünkü hizmet ve vazife esasına dayanır. Maddeciliğin, egoistliğin, boş vericiliğin demokratik bir sistemde yeri yoktur. Maddeciliğin panzehiri maneviyatçılık, yani manevî değer ve hakikatlere inanma ahlâkıdır. Bu ahlâkın halk kitleleri için en feyizli kaynağı da din terbiyesi ve Allah sevgisidir (Başgil, 1960:188).

Başgil’in milliyetçiliği, maneviyatla bezenmiş, muhafazakârlıkla iç içe ılımlı bir milliyetçiliktir. Ona göre millet, ne sadece soy, dil ve ülke gibi objektif faktörlerle; ne de sadece müşterek tarih, inanç gibi sübjektif faktörlerle izah edilebilir. Milletin oluşumunda bu faktörlerin hepsinin belli bir rolü vardır. Ancak millet, her şeyden önce bir “ruh ve gönül anlaşması”dır. Başgil (1960:172) kendi milliyetçiliğini şöyle izah etmektedir: “... Bence millet her şeyden evvel, bir gönül birliği ve bir manevî muhittir. Buna inandığım içindir ki, ben yalnız milliyetçi değil, hem de maneviyatçıyım. Bence, samimî bir milliyetçi, ister istemez maneviyatçıdır. Maneviyatı nefyeden bir milliyetçilik, haddi zatında, kılık değiştirmiş bir menfaatçiliktir”.

Başgil’in liberal muhafazakârlığı, en açım şekilde, dine ve laikliğe ilişkin fikirlerinde kendini göstermektedir. Onun bu görüşleri, Türkiye’deki laiklik tecrübesinin ilk ciddi ve sistemli eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Onun nazarında din, “içtimaî bir müessesedir ve cemiyet realitesinden ayrılmayan bir vakıadır”

(Başgil, 1998:78). Dinin asıl fonksiyonu, temiz bir toplum düzeninin garantisi olmasıdır.

Başgil'e (1998:5-6) göre bizim gerçek bir "kafa inkılâbı"nı başaramamamızın sebebi, inkılâpçılarımızın Batı'yı bilmemeleri ya da yanlış anlamalarıdır. Tanzimat'tan beri modernleşme tarihimiz, "yaratma" değil, "taklit" esasında yürümüştür. Bundan dolayı, "modernizm içinde canlı bir maziye yaşatmak" mümkün olmamıştır. Gerçek sorunun, metot seçiminde olduğu görülememiştir. Başgil modernizm içinde geçmiş ile geleceği en iyi biçimde sentezleyen milletlere Batı'da İngiltere'yi, Doğu'da ise Japonya'yı örnek vermektedir.

Başgil'in Türk düşünce tarihi içindeki önemi, muhafazakârlık ile liberalizmi "ahlâkî bir düzen" arayışı etrafında buluşturmasından kaynaklanır. O, her şeyden önce, moral/manevî bir "nizam" peşindedir. Liberal muhafazakârlık, birey hakkındaki görüşü ile böyle bir ahlâkîlik içermektedir. Geçmişle geleceğin, modern durum içinde sentezinin mümkün olduğuna inanmaktadır. Hürriyetleri, ahlâkî düzenin mihenk taşı olarak görmektedir. Çünkü "hürriyetin olmadığı bir muhit, baskı ve taassup muhitidir ve bireyin tekâmülünün önündeki en büyük engeldir" (Başgil, 1998:9).

Başgil'in liberal muhafazakâr tutumunun siyasî etkileri sınırlı kalmış, onun takipçisi olabilecek Türkiye'deki merkez sağ çizgi gelişme gösterememiştir. Bora'nın da (1997:26) belirttiği gibi, Başgil'in "bağımsız fikir adamı" duruşundaki ısrarı, siyaset ve siyasetçiler karşısındaki mesafeli ve şüpheli tavrı, "tipik" bir muhafazakâr özelliktir.

II.5. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ÖNEMLİ KURUM, DEĞER VE SEMBOLLER

Muhafazakârlık aile, devlet ve din gibi kurumların yanı sıra dinî, millî, mimarî vb. alanlardaki sembollere büyük önem vermektedir. Türk Muhafazakârlığı da Batı Muhafazakârlığından daha belirgin bir şekilde kurum, değer ve sembollere büyük önem vermektedir. Bunda geçmişten günümüze yaşanan devlet tecrübesi, gelenekler ve İslâm dininin etkisi inkar edilemez. Bu durumu, günlük yaşamın her anında, sosyal ilişkilerde ve tarihsel birikimleri ihtiva eden çevrede görmek mümkündür.

Türk muhafazakârlığının önem verdiği kurumların başında aile gelmektedir. Türk toplumunun modernleşme süreci ile birlikte ailede görülen hızlı değişim muhafazakârları rahatsız etmekte, bu durumu özellikle roman, hikâye, şiir gibi kültürel ve edebî eserlerinde dile getirmektedirler.

Bu konuya ciddî bir şekilde eğilen muhafazakâr düşünürlerden Fındıkoğlu'na göre, toplumda belki de en önemli kurum “aile”dir. Açıkça belirtmese de, Fındıkoğlu'nun (1961:648) gönlünde yatan ideal aile tipi, Le Play'in korunması için mücadele verdiği “kök aile” tipiyle hemen hemen tam bir uyum hâlinindedir. Le Play'in yücelttiği “kök aile” pedersahî bir aileydi. Aile topraklarını ve aileyi bir arada tutan bir aile reisinin otoritesi tartışmasız kabul görmekteydi.

Fındıkoğlu özlem duyduğu bu geleneksel aile yapısının Tanzimat'la birlikte yok olduğu kanısındadır: “Tanzimat'ın vukua geldiği seneler zarfında aile hayatı ve konak, içtimaî bünyeden ve diğer içtimaî kıymet hükümlerinin geçirdiği sarsıntıdan tabîî olarak müteessir oldu. Şöyle ki aile hayatını tanzim eden örf ve adetler, bütün Türkiye'de değilse bile büyük şehirler de temelinden sarsıldı” (Fındıkoğlu, 1947:649).

Batı Muhafazakârlığı ile benzer bir şekilde Türk muhafazakârları da güçlü bir devletten yanadırlar. Yüzyılları aşkın bir süregelen devlet geleneği, önemli kurumların başında gelmektedir. Devlet daima Türk muhafazakârlarınca kutsal bir kurum olarak görülmüştür. Tanzimat'tan günümüze kadar gelen süreçte Topçu'dan Güngör'e, Ayverdi'den Banarlı ve Necip Fazıl'a kadar birçok Türk muhafazakârı devlet üzerine düşüncelerini muhafazakâr bir bakış açısıyla eserlerinde kaleme almışlardır. Şüphesiz benzer görüşler içeren bu yaklaşımlarda ortak nokta güçlü İmparatorluk özlemi, bütün Türklerin tek devlet olma ülküsü gibi unsurlardır. Bunlar içerisinde en farklı ve özgün olan Nurettin Topçu'nun devlet anlayışıdır.

Topçu, “toplumsal kurtuluşun ancak ahlâkî bir diriliş ile mümkün olduğuna inanır” (Öğün, 1992:63). Ancak, özlemle aradığı bu “ahlâk temellerine dayanan nizam”ın “ancak en kuvvetli devletçilikle kurulabilir” olduğunu düşünür (Argın, 2003:488). Ona göre Türkiye'nin kurtuluşu ancak içinde otorite ve sorumluluk ruhunu yaşatabilecek devletin eliyle başlayacaktır; bu nedenle, sosyal refaha kavuşmak için “tarihin tanıttığı en büyük devletçilik sistemine ihtiyaç vardır”,

dolayısıyla bunun için, “büyük devlet idealine gönül vermemiz lâzımdır” (Topçu, 1998:114).

Topçu “çocuk ve gençlik meselesi”nden “toprak ve köylü”, “iş ve hak” davalarına; “aile, kültür ve ahlâk davası”ndan “okul, üniversite ve nihayet din” hayatına kadar hemen her yaşam alanının “devlet eliyle ıslaha muhtaç” olduğunu söyler (Topçu, 1998:169); yani, sadece otoriter değil, aynı zamanda ‘totaliter’ nitelik de taşıyan bir devlet arzusunu dile getirir.

Muhafazakârlık, hem Batıdaki ilk doğuş koşullarında hem de Türk İnkılâbı ve modernleşme sürecinde, din ile dolaysız bir ilişki içerisinde tasavvur edilmektedir (Nisbet, 1991:108). Muhafazakârlık ile dinin çoğu kez aynı anlamı çağrıştırıyor veya aynı anlamda kullanılıyor olmasının nedenlerinden birisi bu süreçtir denilebilir.

Cumhuriyetin kurucu iradesi yenilikçi-modernist söylemini, karşı kutbun “gerici” olarak nitelendiği İslâmcılık üzerinden inşâ etmiştir. Böylece modernleşme sürecine eklemlenebilecek olan İslâmcılık dışlanmak suretiyle “ötekileşmiş” ve savunma konumuna itilmiştir (Bora, 1999:79-81). Bu durum Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde dine vurgu yapan herkesi ve bu arada muhafazakâr aydınları da karşı kutupta göstermiş, Türk muhafazakâr geleneğinin önde gelen isimleri de -başta Peyami Safa olmak üzere- dine yapılan vurgunun artırılması ile muhafazakârlık radikalleşmeye başlamıştır.

İslâmî kimlik, Millî Mücadelede önemli bir rol oynamış hatta Mehmet Âkif gibi İslâmcılar bu süreçte etkin olarak Ankara’nın yanında nutuklar ve şiirlerle desteklerini ortaya koymuşlardır. Kısaca Millî Mücadelenin meşrulaştırılması büyük oranda İslâmî bir söylem içerisinden sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak Cumhuriyetin “oturtulma” sürecinde ve millî kimlik inşasında İslâm’ın aslî kimliğin bileşenleri arasında sayılmamış olması, geniş halk kitleleri için kuşkusuz bir şok ve hayal kırıklığı yaratmıştır (Bora, 1999:116-118).

Cumhuriyet’in kuruluş aşamasında ve 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). Bu amaçla Türk aydınlanmacıları, Reformasyon’a

ve onun öncüsü Luther'inkine benzer ritüeller ve sembolik revizyona başvurdular. Örneğin, camilere ayakkabı ile girilmesi, oturma sıraları konması, org çalınması gibi uygulamalar, ezanın Türkçe okunması ve Türkçe ibadet edilmesi gibi girişimler, dinî bir ahlâk eksenine indirgeyip millîleştirme projesinin bir sonucu olarak okunabilir⁴³ (Bora, 1999:119). Yine yakın zamanda bir grup modernist ilâhiyatçı tarafından *Gerçek İslâm* ismiyle yayınlanan bir kitapta, bu çerçevede reformist düşünceler, İslâmın modern bir yorumu olarak takdim edilmiş, bunun üzerine birçok tenkit ve reddiye konu olmuştur.⁴⁴

Böylece, üstten ve alttan beslenen bu süreç, gittikçe İslâmı, Arap-Fars gibi unsurlardan arındırarak Türk halk kültürüne yaslanan bir “muhafazakâr Türk Müslümanlığı” fenomenini doğurmuş sayılmaktadır. Cumhuriyet'in kurucu iradesinin 1920'li ve 1930'lu yıllarda yürüttüğü laisizm politikası, Türk İnkılâbının ve modernleşmesinin bir aşırılığı olarak algılanınca İslâmcılık da modernleşmeyi aşırılıklardan 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.

Günümüzde AKP'li kadroların oluşturmaya çalıştığı “Muhafazakâr Demokrasi” hareketinin de benzer şekilde, niyet edilmese de dinde reform çabalarına yol gösterici veya tetikleyici bir rol oynayabileceğine dikkat çeken Helvacı (2004:204), eklektik ve anakronik bir terkinin böyle bir sonuç doğurabileceğini söylemektedir.

Dinin yapısal ve simgesel öğeleri muhafazakâr düşünürlerin öne çıkardıkları konulardandır. Bu durum başta Şemsettin Günaltay ve Ahmet Hamdi Tanpınar olmak üzere birçok Türk muhafazakârında göze çarpmaktadır. Muhafazakârlığın

⁴³ 1928 yılında İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi müderrislerince dinde bazı reformların yapılmasını öneren bir “ıslahat layihası” hazırlanır. Başta Fuat Köprülü olmak üzere İzmirli İsmail Hakkı, Şerafettin Yaltkaya, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Halil Halit, Halil Nimetullah, Mehmet Ali Aynî, Arapkirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer ve Yusuf Ziya Yörükân'ın imzasını taşıyan bu raporda, inkılâbın bütün sosyal kurumları asrileştirmek ve millîleştirmek olarak özetlenen hedeflerini gerçekleştirmek için, camilere sıralar konularak ayakkabılarla girmeyi, ibadetlerin Türkçe ve asrî, enstrümantal musikî ile yapılmasını teklif edecek kadar radikal görüşler ortaya atılmaktadır (bkz. Ergin, 1977; Siler, 1992).

⁴⁴ Bir grup ilahiyâtçı tarafından kaleme alınarak Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları arasında yayınlanan *İslâm Gerçeği* kitabına en ciddi eleştiri getirenlerin başında *İslâm Gerçeği Kitabı Üzerine* isimli eseriyle Mehmet Bayrakdar gelmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. (Bayrakdar, 1995).

dine bakışında, geleneğin bir ögesi olarak din önem kazanmakta, toplumsallığı pekiştiren bir “harç” olarak görülmektedir.

Yahya Kemal’in din ve millet konularındaki tutumu da muhafazakâr düşünürlerle benzer bir çizgidedir. O dine, itikat, iman ve ilmihâl yönünden ziyade, cemaat ve atmosfer olarak önem verişiyile tipik bir muhafazakârdır. Mücerret İslâm’a karşı, cemaatin tabîî hâli olan, yerli ve yaşayan İslâm’ı öne çıkarır. Bu anlamda Yahya Kemal, eklektik, sentezci, nazarî ve kitabî bulduğu Ziya Gökalp’e eleştiriler yöneltir. Onun ön plâna çıkardığı düşüncelerden birisi de “millî oluş” kavramıdır. Bu ise, “zaten kendimizde, kendiliğimiz olanın saflılığını bozmamaktır” (Tanpınar, 1995:108).

Baltacıoğlu, *Türk Düşüncesi* dergisi çevresinde din konusuna en çok önem veren isimdi ve bu dergide yayımladığı yazılarının hemen tümünün konusu “din meselesi” idi. Diğerleri ‘din’ kavramını daha genel olan, ‘kültür’, ‘maneviyat’, ‘gelenek’ gibi kavramlarla özdeş kullanıp, ‘sentez’ gibi muğlâk öneriler getirirken, o dine ilişkin konuları doğrudan sorun etmek ve tartışma konusu yapmak yolunu seçmiştir.

Baltacıoğlu, zaman içinde, kısmen fikrini değiştirip, kendi deyişiyile Durkheim ve Bergson’cu metotları sentezleme çabasıyla, dini tamamen sosyolojik çerçevede tanımlama eğiliminden vazgeçmiş, tam tersine dinin sadece sosyolojinin kavrayacağı bir şey olmadığını iddia etmiştir. Yine de onun için din, öncelikle ulus kurma projesinin bir parçası olarak algılanabilir (Mert, 2003:317).

Baltacıoğlu, dinde reformu tarihsel evrimin zorunlu bir aşaması olarak görmenin yanı sıra, toplumun dinî değerlerle belirlenen bir cemaat olmaktan çıkmasının yolunun, dinsel sembol ve değerlerin yerini ulusal olanların alması olduğunu gördüğü için, ibadetin Türkçeleşmesi gibi dinde reform hareketlerini çok önemsiyordu. Ona göre, bu sayede, “Türkler kendi dillerini Arapça’dan aşağı görmekten kurtulacaklardı” (Mert, 2003:316). Ona göre Türkler, bir inkılâp yapmışlardır. Müslümanlık da Türklerle birlikte bir inkılâp yapacaktır. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun dinî reform fikrinin ardındaki temel tez budur.

Baltacıoğlu, Cumhuriyetin din konusundaki katı tutumunu reddetmek, onu tarihsel evrim fikrî içine yerleştirmek, dahası dinin toplumsal önemini teslim etmek

ve vurgulamak suretiyle muhafazakâr çerçeve içinde hareket ediyor ancak, ne kadar ılımlı hâle getirirse getirsin, reform önerisiyle, radikal bir değişim önermiş oluyor ve bizzat muhafazakârlığın hedefi hâline geliyordu (Mert, 2003:318-319).

Topçu da döneminin din anlayışının içine düştüğü açmazlara çözüm olarak felsefî ve mistik düşüncüyü benimserken Peyami Safa ile benzer sonuçlara ulaşır. O, dinî yaşamın şekilci ve dogmatik yapısına karşı çıkarak, Anadolu’da yetişmiş olan Mevlânâ ve Yunus Emre gibi mutasavvıfların yorumladığı sufi düşüncüyü örnek alır.

Ayrıca Topçu, zengin ve fakir arasındaki gelir farkının doğurduğu olumsuzlukları gözler önüne sererek, Müslümanları bu konuda kayıtsız kalmakla suçlamaktadır. Bu durum, genel olarak dinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin şeriat dinî hayatın kaynağı olmayıp, din karşısında belirli devirlerin yorum biçimidir. Yine ona göre sosyalizm devrimizin şeriatı olup (Topçu, 1970b:4), çiğnenmesi hâlinde Allah’ın da affetmeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır (Topçu, 1970c:6). Her devrin gerçek icaplarına uyma konusunda kabiliyeti olan İslâm dini, softa, hurafeci ve falcılardan ibaret bir grubun elinde bu vasfını kaybetmeye yüz tutmuştur. (Topçu, 1999:79). Topçu ve Güngör diğer Türk muhafazakârlarından farklı olarak İslâmın Batını yönünü temsil eden tasavvuf ile ilgilenmişlerdir.

Ayrıca Başgil, din konusunda döneminin diğer muhafazakârlarıyla benzer düşüncelere sahiptir: O, “nazarımda din, yalnız fert için bir fazilet ve feragat değil; aynı zamanda ve böyle olduğu için içtimaî hayat temizliğinin de en kuvvetli bir teminatıdır”, (Başgil, 1998:20) demektedir. Başgil dine, itikat ve iman anlayışının yanında, toplumsal nizamın istikrarını sağlayacak bir müessese ve ahlâk sistemi olarak yaklaşmıştır.

İslâm’ın Türklerin karakterine uygun bir din olduğu, Türklerin hizmetleri ile yükseldiği gibi, Şemsettin Günaltay gibi ılımlı veya Batıcı İslâmcı denilebilecek isimlerin veya millî kimliği dinî çerçevede tanımlayan Türkçülerin görüşlerine benzer görüşler, muhafazakâr laiklik anlayışının zeminini oluşturdu. Bu söylem çerçevesinde din millîleşmiş, millî kimlik dinselmiş oluyordu (Mert, 2001:208).

Türkiye’deki laiklik tecrübesinin ilk “sistemli” ve “tutarlı” eleştirisinin Başgil tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. O, laikliği, neredeyse, millî bir kader

olarak görüyor, laikliğin başlangıç tarihini ısrarla XIX. yüzyıla icra etmekle kalmayıp, bunun tarihî bir zaruret, karşı konulmaz bir süreç olduğunun altını çiziyordu (Mert, 2002:74).

Başgil'e (1998:182) göre din hürriyetini, hem dinî hem de siyasî taassuptan korumanın tek yolu laikliktir. Ona göre laiklik, bir "itidal ve muvazene" sistemidir. Bu sistemde ne devlet dine, ne de din devlete bağlanır; her biri diğerine karşı özerktir. Laiklik din düşmanlığı ya da münkirlik değildir. Dinin birey vicdanına, devletin de siyaset ve idareye hükümler olduğu bir ayrıştırma. Bu ayrıştırma, din ile devletin barışık hâlde yaşamasının teminatıdır. Türkiye'de, 1928'den beri laik bir anayasa yürürlükte olmasına rağmen, henüz "Garp hukukundaki manası ve şekliyle" laiklik tesis edilememiştir. İfrattan tefrite gidilmiş, 1924'ten beri eski "dine bağlı devlet" sisteminin yerini "devlete bağlı din" sistemi almıştır. Bunun en açık delili, diyanetin bütün teşkilatı ve personeliyle birlikte devletin emri altında olmasıdır. Oysa bir devletin, karar ve hareketlerinde dinî ilkelere ve yorumlara yer vermemesi, laik sayılması için yeterli değildir. Buna ilaveten, diyanet teşkilatının da karar ve faaliyetlerinde özerk olması gerekir.

Başgil'in laiklik anlayışında, dine ve dinî hürriyetlere verdiği önem, dinin maneviyatın ana kaynağı olmasıyla yakından ilgilidir. Medeniyetin içine düştüğü buhranın ana kaynağı, maneviyat eksikliğidir. Çünkü hayatın "muvazenesi ve nizamı", maneviyat ve ruh disiplinine bağlıdır. Başgil (1960:105), Batı medeniyetinin bir sentez olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu sentez Batıcıların zannettiği gibi tahlil edilip unsurlarına ayrıldığında mahiyeti kaybolan "kimyevî bir sentez" değildir. Aksine, "cürufundan ayıklanınca temiz bir cevher elde edilebilen bir yekûndur". Batı'nın cevheri, karakter terbiyesi ve yüksek ahlâk şuuru başta olmak üzere, ilim ve ilmî metot, sanat, felsefe, yüksek kültür ve tekniktir. Cürufu ise maddeye tapış, zevk düşkünlüğü ve her çeşit kirliliktir. Bizim hatamız, cürufu bırakıp cevheri alacağımız yerde, Batı'yı bir yığın hâlinde memlekete taşımak ve çoğu zaman cevheri bırakıp cürufu almaktır.

Alternatif bir laiklik anlayışını, millî vurgusu ağır basan ama bunu dinde reform çerçevesi içinde formüle etmeye çalışan Baltacıoğlu vb. düşünürlerin önerisi, muhafazakâr düşünce çerçevesinde 'reform' kavramını öne çıkardığı için, itici bulunup fazla itibar görmemekte, üstelik Başgil, (1998:12) "son seneler içinde, biz

bu memlekette ne hezeyanlar görüp işitmedik. Tufeyli ‘Reformcular’, sahte Luther’ler mi tanımadık” diye açıkça karşı çıkmıştır. Başgil ve onu takip eden benzerleri din ve laiklik sorununu daha ılımlı ve eklektik terimler çerçevesinde uzlaştırmaya çalışan görüşlerinin izinden gitmiştir.

Sonuç olarak, Türkiye’de muhafazakârlık dinle ilintisine göre değerlendirilen bir tutum ve ideoloji biçimidir diyebiliriz. Yine buna bağlı olarak, Türkiye örneğinde de sağ ideolojilerin siyasette dine bakışı ve yaklaşımı oldukça anlamlıdır. Özellikle seçim dönemlerinde dinî terminoloji ve motiflerin, sıkça seçim meydanlarında kullanılması Türk Muhafazakârlığına özgü yaklaşımlardandır. Ayrıca Türk muhafazakârlarınca din, geleneksel bir kurum olarak daha çok kültürel yönden ön plâna çıkarılmış ve Türk modernleşmesinde dinin de bu çabalara uyum sağlaması için gayret edilmiştir. Bu yönüyle Türk Muhafazakârlığı, Batı Muhafazakârlığından önemli farklılıklar içermektedir.

II.5.1. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI VE ‘TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ’

Batı Muhafazakârlığında bireyin, akıl, beden, ilk günah gibi birçok özellikleri bakımından eksik ve sınırlı yaratıldığı inancı vardır. Bu anlayışın doğal sonucu muhafazakârlıkta birey ve bireycilik, zararlı görülerek toplumsal atomizm olarak kabul edilmiştir (Kirk, 1995:242).

Muhafazakârlığın toplum görüşünü ortaya koyması açısından en önemli düşünürlerin başında Bonald gelmektedir. Onun çıkış noktası birey değil, tanrının yarattığı toplumdur. Buna göre birey toplumu biçimlendiremez, bireyi biçimlendiren toplumdur. İnsanlar ancak aile, cemaat, kilise ve loncanın otoritesi altında refah ve mutluluğa ulaşabilir. Toplumsal bağın özü hiyerarşi olup, eşitlikten söz etmek aylaklık ve günahkârlıktır. Siyasal devletin otoritesinin kaynağı tek başına dünyanın egemeni olan tanrıdır. Devletin otoritesinin doğa hâlindeki bireyler arasında bir sözleşmeden kaynaklandığını söylemek mantık bakımından saçma olduğu kadar, tarihsel olarak da temelsizdir. Toplumsal kurumların devrimde olduğu gibi, bireysel aklın esiniyle zor gücüyle değiştirilmesi felaket getirir ve uzun dönemde kendisini hezimete uğratar. Zira gerçek değişme, insan aklının tarihte kendisini açımladığı ağır, uzun süreli süreçlerin sonucudur. Doğal haklar fikri asılsız ve saçma olup, bireylerin

aileye, kiliseye, cemaate ve diğer gruplara karşı ödevleri bulunmaktadır (Bottomore ve Nisbet, 1990:105).

Türk muhafazakârları da topluma büyük önem vermiştir. Örneğin Başgil'in esas hedefi olan “nizamlı” bir demokrasinin inşası, ancak ruh ve irade terbiyesine sahip bir toplumda hayatiyet kazanabilecektir. Böyle bir toplumun gerçekleşmesi içinde din gibi kurumların büyük rolü bulunmaktadır.

Yine bir başka muhafazakâr düşünür olan Baltacıoğlu da, toplumun önemini vurgulayarak, “toplum mühendisliği” yoluyla toplumun şekillendirilebileceği, düzenlenebileceği anlayışına karşın çıkarak, “kendiliğindenci” bir anlayışı benimsemektedir. Hem Aydınlanma Çağı felsefesinin bireye ve onun özgürlüğüne atfettiği önem, hem de kapitalistleşme ile ortaya çıkan bireyselleşme olgusu, bireyin toplum karşısındaki özerk konumu, bütün muhafazakârlar gibi Fındıkoğlu'nu da ciddi şekilde rahatsız eder. O da, Batı Muhafazakârlığında olduğu gibi, toplumun ve cemaatçi yapıdaki hiyerarşik yapının korunmasının önemini vurgular.

Türk muhafazakârlarından Tunç da Baltacıoğlu gibi toplumun önemi ve korunması gerektiğini vurgulayarak, topluma yapılacak dıştan zorlamalara karşı çıkmaktadır. Ona göre 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 mahkûm etmeye çalışmaktadır. Oysa toplumların izleyecekleri farklı değişim yolları olabileceği ve pozitivistin aşamacı, ilerlemeci anlayışının kendi değişim modelini evrenselleştirerek ulusal kültürler arasında farklılıkları yok saydığı unutulmaktadır (İrem, 1999:143).

Toplum mühendisliğine karşı olmak ve toplumun kendiliğinden gelişimini savunmak Türk muhafazakârlarının temel özelliği olmasına rağmen, bunun bir istisnası olarak Mümtaz Turhan görülebilir.

II.5.2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA SEMBOL VE ŞEHİR

Muhafazakârlar sembollere de büyük önem verirler. Her toplumun kendisine özgü sembolleri vardır ve bunlar korunmalıdır. Örneğin, İngiltere için bu sembollerden birisi Kral ile Kraliçenin temsil ettiği makamdır. Muhafazakârların değer verdiği bütün bu değer ve semboller, yaratılışı veya doğası gereği yetkin

olmayan bireye sığınabileceği bir liman, bir anı ve deyim yerindeyse içinde yer alabileceği bir aile albümü sağlamaktadır. Muhafazakârların kopuştan duydukları rahatsızlık ve tarihsel sürekliliğe verdikleri önem de değer ve sembollerin önemini artırmaktadır (Özipek, 2004:87).

Türk Muhafazakârlığı da sembollere büyük önem vermektedir. Buna örnek olarak, ‘İstanbul’ ve ‘Ankara’ şehirlerine ve bu şehirlerinin ifade ettiği sembolik yaklaşımları verebiliriz. Geleceği Osmanlı geçmişinden kopararak kurma ülküsüyle yola çıkan inkılâpçı Cumhuriyet’in 1920’lerde, geleneği yeniden yüceltme iddiasıyla iktidara gelen Demokrat Parti’nin ise 1950’lerde Cumhuriyet’in yeni baştan inşa süreçlerinde imparatorluk mirasıyla yüklü İstanbul, ilkinde unutturulmak istenen, ikincisinde ise yeniden hatırlatılan geçmişi temsil eder. Her iki durumda da siyaset toplumsal hafızaya müdahale ederken, 1920’lerde gözden düşen İstanbul, 1950’lerde yeniden göze girer (Altınıydız, 2003:180-181).

Cumhuriyet’in ilk iktidarları İstanbul’da yıkım yapmayarak ardından yası tutulacak bir boşluk bırakmaktan kaçınır. Yeniyi eskinin yerine ya da üzerine inşâ etmek yerine, uzakta kurar. Modern başkent Ankara, yabancı mimarların tasarladığı yönetim yapılarıyla yeni ideolojinin simgelerinden birisi olur. Kıt kaynaklar Ankara’nın imarına, demiryolları yapımına ve Anadolu kentlerine Cumhuriyet kimliğini verecek hükümet yapılarına yönelir. Osmanlı geçmişini, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın deyişiyle, “ayrıldığıımız âlem” olarak niteleyen Cumhuriyet, katıldığı “yeni medeniyetin” (Tanpınar, 1989:iv) kimliğine bürünürken, asrî kılık-kıyafet kadar modern şehir ve mimarlık da çağdaşlığın görüntüsünü oluşturur (Altınıydız, 2003:181).

İnkılâpçılar modernliğin mekânını Ankara’da kurarken, geleneği harabe olarak korurlar. Bu hâliyle, eski İstanbul’daki yakın geçmişin izleri Osmanlı saltanatını, azametini, ihtişamını değil, sonraki çöküş, hezimet, kayıp, karanlık, ’hastalık’ zamanlarını hatırlatır. “Ayrılınan” tarih, önceki şanlı tarihin üzerini örter, arzu değil vazgeçme duygusunu uyandırır. Kayıtsızlık, ilgisizlik ve ihmal, kendi güçlü simgeselliğini yaratır (Altınıydız, 2003:183).

Cumhuriyetin birlik-beraberlik ülküsünü simgeleyen bir sembol hâline gelen Taksim anıtının açılışı, Türkiye’de rejim, sadece heykelleri değil binaları da “telkin”,

“terbiye” ve “otoriteyi temsil” gücü açısından işlevselliğiyle ele almıştır; dolayısıyla Cumhuriyet döneminde yapılan her anıt “amaçlı” ve “mesajlı”dır (Çelik, 2001:86).

Muhafazakâr olarak nitelenen Demokrat Parti iktidarının ilk zamanlarından başlayarak İstanbul hep gündemde kalır: Önceleri “sabık iktidarların anlaşılmaz İstanbul düşmanlığı”ndan, “Ankara’nın İstanbul husumeti”nden yakınma biçimine, sonraları da İstanbul’un geleneğini sahiplenme anlamında hep gündemdedir. Fakat buna rağmen İstanbul’un eski tarihsel ve geleneksel dokusunun bozulmasında en büyük pay DP ve muhafazakâr partilerin iktidarlara döneminde olmuştur. Atatürk’ün yıllarca İstanbul’u ziyaret etmekten bile kaçınmasına karşılık, Menderes devlet işlerini neredeyse İstanbul’dan yürütür.⁴⁵ Böylece, gelenekçi iktidarın olağanüstü ilgisi sayesinde, İstanbul için “üzüntülü ve elemli bir devre” kapanmış olur. Menderes’in dile getirdiği gibi, artık onu “yeniden fethetme” zamanıdır (Altınyıldız, 2003:183-184). Günümüzde AKP lideri ve Başbakan R. Tayyip Erdoğan’ın da İstanbul’da Başbakanlığa ait çalışma ofisi hazırlatma girişimi bu anlayış ve politikanın bir devamı şeklinde algılanabilir.

AKP iktidarında Muhafazakâr Demokrat politikalar üretmeye çalışan Başbakan R. Tayyip Erdoğan, yurt gezilerinde topluluklara hitap ederken, insanların yapacakları binaları, tarihsel ve yerli motiflerle projelendirip inşâ etmelerini istemektedir.⁴⁶ Ayrıca yapımı proje kapsamına alınan adalet sarayları ve okullar gibi kamu kurum ve kuruluşlarına ait binalarının da Selçuklu, Osmanlı tarzı yerli ve geleneksel motifleri içerecek şekilde projelendirilmesi istenmektedir. Sembollere verilen bu önem, Batı Muhafazakârlığında olduğu kadar Türk Muhafazakârlığının da önemli özelliklerinden birisidir.

II.6. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ TEMEL SÖYLEMLERİ

Modernleşme projesinin yerleştirilmesi ve Osmanlılığın/Türklüğün ihyası için “yerli” ve “geleneksel” öğeler birinci dereceden önemlidir. Dolayısıyla

⁴⁵ Cumhuriyetin mekanları Anadolu’da inşâ edilirken, terk edilen ‘öteki’ şehir, eski imparatorluk başşehri İstanbul, yalnız mecazî anlamda değil, gerçekten de görmezden gelinir. Atatürk, tüm ülkeyi gezmesine, hatta 1924’te vapurla geçmesine karşın, 1919’da ayrıldığı İstanbul’u 1927’ye kadar ziyaret etmez (Altınyıldız, 2003:182).

⁴⁶ AKP Genel Başkanı ve Başbakan R. Tayyip Erdoğan, 5-6 Kasım 2004 tarihlerinde düzenlediği Rize gezisinde yaptığı üç ayrı konuşmada hemşehrilerinden, mimaride “eski Rize evlerine” sadık kalmalarını ve yapacakları yeni evlere de eski Rize evi dokusunu işlemelerini ısrarla vurgulamıştır.

“geleneksel” ve “yerel” olanın vurgulanması ve muhafaza edilmeye çabalanması Osmanlı modernleşme tecrübesinde belirgin bir biçimde gözlemlenebilir. Bu belirgin vurgu Osmanlı modernistlerinin, modernleşmenin “yoz” ve kültürel dejenerasyona sebep olduğunu düşündükleri “aşırılıklar”ını dizginleme istekleriyle de ilişkilidir (Bora ve Onaran. 2003:239).

Türkiye’de modernleşme muhafazakâr saiklerle entegre olarak ilerlerken, modernleşme projesine açıktan muhalif bir muhafazakâr düşünce akımı serpilmemiştir. Modernizmin Cumhuriyet döneminde rejimin kurucu ideolojisinin temel bir unsuru oluşu, bu duruşu pekiştirmiştir. Öyle ki, Türkiye’de muhafazakâr yönelimlerin meşruiyeti, neredeyse, moderniteyle ilişkilerinin sorunsuzluğunu ne derece ispat edebildiklerine bağlı olmuştur. Muhafazakârlık bu zorluğu moderniteyi birbirinden kolayca ayrılabilir iki parçadan müteşekkilmış gibi değerlendirerek aşmaya çalışmış; Batı’nın teknolojisini devralmaya hevesli ancak ahlâk, davranış ve yapıp etme biçimleri anlamında kültürüne mesafeli bir söylem ve duruş geliştirmiştir. Aslında bu “yeni teknolojiyi eski kültürle birleştirme” düsturu dahi kendi başına, muhafazakârlığı başka siyasî tutumlardan ayırt etmeye yeterli değildir. Yine de Türkiye’de muhafazakâr perspektifin çoğunlukla teknolojiyle problemlili bir ilişki içinde olmadığı vurgulanmaya değerdir (Bora ve Onaran, 2003:240-241).

Türk İnkılâbını “muhafazakâr modernleşme” olarak tarif eden Bora (1999:53-56), benzer bir şekilde, bir programdan ziyade bir “düşünme tarzı/duruş” olarak anlaşıldığında muhafazakârlık ile modernlik arasında bir işbirliği ilişkisi bulunduğunu ve bunun modernleşmeyi gecikerek yaşayan toplumlarda daha bariz görüldüğünü söyler. Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa tamamen zıt varsayılmasının nedeni, muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden kaynaklanmaktadır.

Modern çağda toplum, modernitenin ve onun karşıtı olarak konumlanan muhafazakârlığın yaratmış olduğu gerilim sonucunda varlık bulmuştur. Karşıt olarak gösterilen modernite-muhafazakârlık ilişkisi daha çok paradoksal bir mahiyet arz eder. Zira muhafazakârlık, Aydınlanmanın alt yapısını oluşturduğu modernliğe karşıt bir hareket olma özelliği arz eder. Yani “muhafazakârlık, Fransız Devrimi’nin alamet-i farikasını teşkil ettiği ‘militan aydınlanmacılık’ uğraşısını aşan Modernizmin zıttı değil, sürekli refakatçisidir” (Bora, 1997:7). Bu da

muhafazakârlığın modernlik içerisinde sürekli kendini kurgulayarak ve “yeni ile hesaplaşarak var olmasını ya da görünür hâle gelmesini” sağlamaktadır.

Muhafazakârlığın Türkiye’de almış olduğu şekil, onun “türdeş bir gelenek” olmadığı şeklindedir. Bunun nedeni muhafazakârlığın tarihsel süreç içerisinde farklı toplumsal yapılarda farklı şekillerde ortaya çıkması ve doğasının pragmatizmden yani her koşula göre yeniden uyarlayabilme yeteneğinden kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte muhafazakâr gelenekler arasında belirli tonlarda ortak bir anlam haritasının da olduğu da bir gerçektir. Türk Muhafazakârlığı, muhafazakârlığın Batı’da ortaya çıkış koşullarından daha farklı toplumsal koşulların ürünüdür. Bunun için de inkılâpların mahiyetini, ideolojisinin oluşturulmasına yönelik girişimleri de buna karşı geliştirilen muhafazakâr aydınların tepkilerini gözlemlemek gerekmektedir.

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

Türk Muhafazakârlığının, yukarda vurguladığımız hususun paralelinde, resmî ideolojinin üzerinde yükseldiği modernist-pozitivist paradigma ile ilişkisinde bir biçimde hep varolan “orta yolu bulmak” gayreti, Batı’nın teknolojik üstünlüklerinden istifade etmek ile sahip olunan kültürel değer ve kodları korumak, dolayısıyla “kendisi olmak/kalmak” saiki arasındaki gerilim, tipik bir geç modernleşme sendromu olarak görülebilir (Türk, 2004:60).

Batı’da Fransız Devrimi’ne verilen siyasal tepkilerden en önemlisi olmasına karşın Türkiye’de muhafazakârlığın siyasal olmaktan çok, ahlâkî ve kültürel kurum ve değerlerin korunmasına yönelik olması; bu bakımdan da siyasal söylemi ve pratiğinin zayıf olması dikkat çekici bir durumdur.

Türkiye’de muhafazakârlık, Bora’nın da (1999:19) belirttiği gibi, bir isim değil bir sıfattır. Yani kendi başına yalıtılmış bir olgu, bir beşerî kesiti ifade eden bir

adlandırma değil, bir durumdur. Pek çok beşerî oluşumun nitelenmesinde kullanılan ve meselâ bir devletçi muhafazakârlık, milliyetçi muhafazakârlık, kültürcü muhafazakârlık, solcu muhafazakârlık ve İslâmcı muhafazakârlıktan söz edebilmektedir (Aydın, 2002:70).

Muhafazakârlık, Türkiye’de tam anlamıyla siyasal bir oluşum olmaktan çok estetik ve ahlâkî bir duygulanımı ifade eder. Bundan dolayı, siyasal alanda liberal-muhafazakâr ya da milliyetçi-muhafazakâr yaklaşımlardan rahatlıkla bahsedebiliriz; ancak, saf ve billur bir muhafazakâr tutum teoride mümkün olsa bile pratikte kendisine hiç ihtiyaç duyulmayacak bir oluşuma işaret eder.

Sonuçta, Türk Muhafazakârlığını hakkında söylenebilecek en temel sav, Türk Muhafazakârlığının Batı’da muhafazakârlığın gelişim çizgisinden oldukça farklı çizgide olduğudur. Çünkü Türk Muhafazakârlığı hiçbir zaman Batı’daki mukabiline denk bir gelişme çizgisi izlememiştir. Üstelik bu durum, Türk modernleşmesinin kendine özgü görünümü ve gelişimi Batı’dakine oranla önemli bir fark içerir. Bu durum tezimizin ilerleyen bölümünde temellendirilmeye çalışılacaktır.

Türk Muhafazakârlığının temel özelliklerini bu şekilde sıraladıktan sonra, Türk Muhafazakârlığının diğer muhafazakârlıklardan ayırt edici özelliklerini ana başlık olarak; Türk siyasî hayatında merkez-çevre ilişkisi ve irtica söylemi, Bergsonculuk, Türk Muhafazakârlığında Japonya örneği ve Türk Muhafazakârlığında anti-komünizm söylem olduğunu söyleyebiliriz.

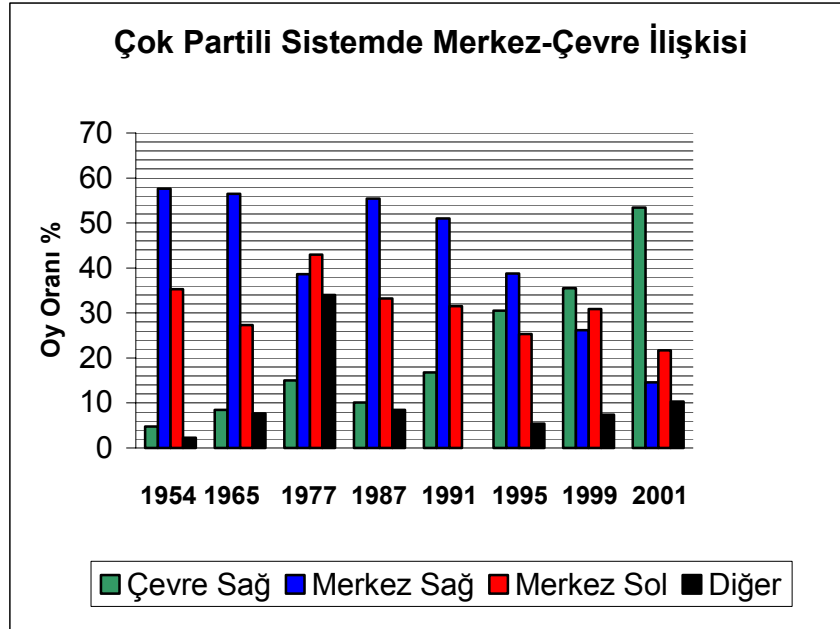
II.6.1. TÜRK SİYASÎ HAYATINDA MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİSİ VE İRTİCA SÖYLEMİ

Türk Muhafazakârlığının gelişimi ve geriliminin kaynağını merkez-çevre ilişkisinde görebiliriz. Merkez ve çevre, siyaset biliminde genel kullanımıyla iki anlamı içermektedir. Bunlardan ilki, merkezin, ideolojik keskinliği zayıf olan ılımlı ve pragmatik anlamı; diğeri ise, sivil ve askerî bürokrasi, devletle iş gören sermaye çevreleri ve Batılılaşma taraftarı aydınları içeren sosyolojik bir olgu olarak seçkinleri ifade etmesidir.

Tanzimat’tan günümüze ulaşan süreçte, Batılılaşmayı hedefleyen, radikal devrimci projelerle reform çabalarına girişen, İttihat ve Terakkî Fırkası’ndan CHP’ye uzanan çizgi merkez olarak kabul edilmiştir.

Çevre ise merkezin tepeden inme tavrına ve otoriterliğine karşı çıkarak, başlangıçta teşebbüs-ü şahsî ve adem-i merkeziyet gibi liberal tezlerle, daha sonra muhafazakâr tonlarda muhalefet yapmıştır (Kor, 2004:17). Mardin'in (1990:34) tespitleriyle merkez ve çevrenin, birbiriyle çok gevşek bağlar içinde bulunan iki dünya olduğunu söyleyebiliriz.

Türk siyasî hayatında, Atatürk'ün ölümünden sonra, 1946'da, üçüncü kez önemli bir muhalefet partisi kurulduğunda, Cumhuriyet Halk Partisi'nin yaptığı uyarı karakteristiktir: "Destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin; ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur" (Köprülü'den akt. Mardin, 1990:50). Bununla, "taşranın temel grupları, siyasal partiler olarak yeniden dirilecek", demek isteniyordu. Bu sözün içtenlikle söylenip söylenmediği bir yana, 1923 ile 1946 yılları arasında çevreye kuşkulu bir gözle bakıldığı bir gerçektir ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca gözetim altında tutulmuştur (Mardin, 1990:50). Çok partili sisteme geçişle birlikte merkez-çevre ilişkisi her seçim döneminde ciddi şekilde değişime uğramıştır.



Tablo 1: Çok Partili Sistemde Merkez-Çevre İlişkisi.

<u>TARİH:</u>	<u>ÇEVRE :</u>	<u>MERKEZ SAĞ:</u>	<u>MERKEZ SOL:</u>	<u>DiĞER:</u>
1954	% 4,8	% 57,6	% 35,3	% 2,3
1965	% 8,5	% 56,5	% 27,3	% 7,7
1977	% 15	% 38,6	% 43	% 3,4
1987	% 10,1	% 55,4	% 33,2	% 8,5
1991	% 16,8	% 51	% 31,5	---
1995	% 30,5	% 38,8	% 25,3	% 5,4
1999	% 35,5	% 26,2	% 30,9	% 7,4
2002	% 53,4	% 14,6	% 21,7	% 10,3

Klasik siyasî literatüre aykırı olarak Kor'un (2004:18) sistematize ettiği, ancak ilginç sonuçlara ulaştığı bu tabloda da anlaşılacağı üzere, çevre tepkisini önce merkez sağ partilerde ifade etmiş, merkez sağ merkezileştikçe çevreden kopma meydana gelmiştir. Çevreyi gerçekten temsil edenler ise siyasetteki ağırlığını artırmaktadır.

Türk siyasî hayatında merkez-çevre ilişkisinde, merkezin çevreye bakışı bir başka araştırma konusudur. Ancak, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki merkez ilerçilik ve çağdaşlıkla; çevre ve sağ partiler, daha çok gerçilik ve irtica ile ilişkilendirilmiştir. Ayrıca çevre, kültür bakımından ikincil bir statüye sahip olarak görülmüştür (Mardin, 1990:37). Bu ilişkilendirmede muhafazakârlık da çevre ile birlikte aynı kategoride yer almaktadır.

Merkez sağ denildiğinde, genel olarak sağ siyasette savunulan, düzen, istikrar, otoriteden yana olmak, toplumsal mirasın korunması, din ve aile gibi değerlerin savunulmasında maküllüğün sınırları içerisinde kalmak ve faşizm, dincilik gibi aşırı sayılan ideolojilerden uzak kalmak anlaşılmaktadır (Erdoğan, 2000:243).

Merkez sağ kapitalist sistemin sosyo-ekonomik eşitsizliklerini kaçınılmaz olarak kabul etmekle birlikte, herkesin daha zengin olduğu, herkes için minimum hayat düzeyinin sağlandığı bir toplumsal düzen arayışı içinde olmuştur. Yollar, limanlar, barajlar, havaalanları yapmak, fabrikalar açmak şeklinde sağın siyaset anlayışına damgasını vurmuştur. Bunun en iyi örneğini “Büyük Türkiye” sloganıyla AP ve bu parti ile ismi özdeşleşen Demirel vermiştir.

Bu noktada Türk siyasî hayatına damgasını vuran bir niteleme sıfatının “irtica” suçlamasının tarihine eğilmek zarureti vardır.⁴⁷ İlk defa II. Meşrutiyet’in çok partili günlerinde, siyasî muhalifleri aşağılamak ve onları ilerlemeyi engelleme suçlamasıyla köşeye sıkıştırmak amacıyla İttihat ve Terakkî yandaşlarınca kullanılan irtica kavramı, daha sonraları Cumhuriyet devrinde, inkılâp programlarını benimsememekte direnen tepkicileri ezmek gayesiyle gündeme yerleşmiştir. TpCF yanlıları ve onları desteklediğinden şüphe edilenler kadar Serbest Fırkaya aşırı ilgi gösteren çevreler de bizzat fırkanın kurucuları tarafından mürteci sıfatıyla suçlanmışlardır. Tek-Parti yıllarında popülaritesini sürdüren kavram, günümüze kadar şaşırtıcı bir yaşama kabiliyeti göstererek “dil devrimi”nden sonra bugün “gerici” kelimesiyle karşılaşılır olmuştur. Her nevi muhalefeti, bir anlamda çağdışı ve ilerleme düşmanı olmakla suçlamaya yarayan bu kavram o kadar yersiz ve yaygın kullanılmıştır ki, kavramın yakın tarih içinde kullanılış biçimi, Türkiye’de sağ’ın gelişimiyle ilginç bir örtüşme göstermektedir (Alkan, 1998:20).

Aslında muhafazakârı “gerici/mürteci” vb. sıfatlarla algılayan tutum “aydınlanmacı” bir yaklaşımdır. “aydınlanmacı tutum”un asıl hedefi statükosunu meşrulaştırmak ve sağlamlaştırmak, bunu yaparken de kendisine yönelik muhalefeti, onun saygınlığını azaltarak bertaraf etmektir. Bu süreç, Aydınlanmadan günümüze dünyada olduğu kadar ülkemizde de hep olagelmıştır.

II.6.2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ‘BERGSONCULUK’

Batı felsefesinde mekanizm, determinizm ve zihincilik; bilimde Darwincilik, Lamarkçılık ve ahlâkta da faydacılığa karşı getirdiği etkin eleştirilere dayanan Bergsonculuk, 1920’li ve 1930’lu yıllar içerisinde Türk muhafazakârlarına, pozitivist, rasyonalist ve devrimci yaklaşımlara karşı alternatif felsefî bir akım olarak yeni tezler sunma imkânı sağlayan ekol olmuştur.

Türkiye’de muhafazakâr düşünürleri derinden etkilemiş olan Bergson’un düşüncesi, muhafazakâr bir modernlik arayışında, geleneğe referans vermeyi ve geçmişi bugünün bir parçası olarak önemsemeyi meşrulaştırıyordu. Muhafazakâr

⁴⁷ Çevrenin temel yeri olan taşra, Cumhuriyetin laik amaçlarına hıyanetle 1925 Kürt Ayaklanması, 1930 Menemen Ayaklanması vb. ile özdeşleştirilmiştir. Bu durum göz önünde tutulursa, Mustafa Kemal’in 1930’ların başlarında, dil sorunlarına, kültür konularına ve tarih mitoslarına niçin enerji harcadığı daha iyi anlaşılabilir (Mardin, 1990:50).

düşünce, modernliğin düz çizgisel ilerleyen zaman anlayışından rahatsızlık duyar; yıkan ve yeniden yapan modernizme karşı değişmez, sürekliliğin arayışındadır. “Türk İnkılâbı’nın maziden her alanda radikal bir kopuşu hedefleyişi, maziye bir öteki imgesi olarak kuruşu” (Bora, 1999:39-43), muhafazakâr yönelimlerin bu ihtiyacını derinleştiriyordu.

Bergsonculuğun felsefe alanında getirdiği yeni anlayışın başında anti-materyalist ruhçu temelde “din” konusu başta gelmektedir. Bergson’un da katkıları ile dinin modern toplum içerisinde yeri ve canlanma olanakları, din-bilim ilişkisi, inancın sosyolojik kavramlaştırılması, din ile sosyalizm ilişkisi gibi konular üzerine yoğun tartışmalar yapılmıştır (İrem, 1999:149). Ayrıca, Bergson’un zihincilik karşıtı ve epistemolojik olarak sezginin üstünlüğünü savunan görüşü, pozitif bilim anlayışını tamamen yıkamamış ancak döneminin bilimcilik düşüncesini derinden sarsmıştır. Bergson’a göre; ilmî bilginin dışında felsefî bilgi olduğu gibi, sezgi de zekâdan ayrı bir bilgi vasıtasıdır. Zekâ, madde âleminde mutlak hakikate ulaşabilir. Ancak, hayatın bilgi vasıtası zekâ olmadığından bu alandaki mutlak hakikate ancak sezgi ile ulaşılabilir. Bu iki vasıta kendi alanları dışına çıktıkları zaman hiçbir şey göremez, boşlukta kalırlar. Bu yüzden Bergson’un felsefesine “sezgi felsefesi” denilebilir (Bergson, 1947:lii).

Bergson’a göre sezgi, aklın iradeyi hapsedtiği çemberden içgüdü vasıtasıyla kurtulur ve bu suretle hayatı doğrudan doğruya bilir. Şu halde metafizik bilgi, bölüp parçalamadan, anlık bir ışımayla içeriden bilen vasıtasız bir bilgidir. Metafizik, sezginin hükümran olduğu böylelikle akışın dinamik bir biçimde kavrandığı doğrudan bilgi alanıdır (Bergson, 2001:20).

Yeni bir metafizik anlayış içerisinde ruhun yaratıcı gücüne yapılan vurgu ve madde dünyasındaki yaratıcılığın kaynaklarının araştırılması, Bergson’un özellikle Spencer’in etkilendiği doğrusal evrimcilik anlayışı karşısında geliştirdiği sıçramalı evrimcilik anlayışı içinde öne çıkan yaratıcı irade ve hayatın kendiliğinden yaratıcı potansiyeli üzerine yapılan yoğun tartışmalar Batı düşüncesi içerisinde yaşanan ve Türkiye’ye de yansıyan yeni bir dönemin habercisi olmuştur (İrem, 1999:149).

Bergson’un özellikle süre (*durée*) kavramı, Cumhuriyet’in ilk dönem muhafazakârlarının modern zaman algısı ile gerilimlerini çözmekte ve geçmişin

konacağı yerle ilgili endişelerini gidermekte birebir işlevsel olmuştur. Bergson’a göre süre parçalanamaz; parçalanması niteliğini kaybetmesi demektir. Kendi ifadesiyle (1947:16) “süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisini de hiç durmadan hıfzeder”. Tanpınar’ın “yekpare, geniş bir an” sözleri, bu zaman kavrayışının sembolüdür (Bora ve Onaran, 2003:244-245).

1937 yılında Ülken ile birlikte Paris’te Descartes Kongresi’ne katılan Şekip Tunç’a yöneltilen, “Türk modernliğinin muhafazakâr siyasal-felsefî dil içerisinde hangi kaynaklar yolu ile temsil edildiği” şeklindeki soruya “Türkiye Bergson’un tarif ettiği yolda kendini kurmaktadır” şeklinde cevap vermiştir (İrem, 1999:156). Bu anlamda Türkiye muhafazakârlığının düşünsel gelişiminde Bergson ve Boutroux gibi ruhçu, anti-materyalist düşünürlerin etkisi inkâr edilemez. Bergson’un öne sürdüğü değişim, özgürlük, kendiliğinden yaratıcılık gibi fikirlerin verdiği heyecanı, işgal altındaki İstanbul’da 1920’lerde üniversite öğrencisi olan Fındıkoğlu şöyle dile getirmektedir: “Bergson felsefesi, garip uniformalar giyinmiş ecnebi askerlerin bulunduğu Beyazıt Meydanında yürüyen üniversite öğrencilerinin ruhlarında yakın ve aydınlık bir geleceğin habercisi hâline gelmişti” (İrem, 1999:160).

Bergson’u Türk düşüncesi ile ilk defa tanıştıranların başında Ahmet Şuayip ve Rıza Tevfik olmuştur.⁴⁸ Bergson felsefesini Türk düşünce hayatı içinde özellikle edebiyatçı çevreler üzerindeki etkisini 1921 yılında yayın hayatına giren *Dergâh* dergisinde izlemek mümkündür. Baltacıoğlu, Şekip Tunç, Peyamî Safa, Mehmet Emin ve Yakup Kadri gibi genç nesil aydınlarca temsil edilen bu çevre Bergson’u birçok yönüyle Türkiye’ye tanıtmışlardır. Böylece Bergsonculuk, dayandığı romantik-irrasyonel eğilimler nedeniyle değişim ve yeniliği yaratan toplumsal ve siyasal dinamikleri ateşlemeyi hedefleyen dönemin aydınlarına uygun bir felsefî dil sağlamıştır.

Tarihsel kökleri ile Tanzimat hareketine bağlı reformların başarılmamış hedefi olarak gösterilen eski ile yeninin uzlaştırılması hedefi yerine, yaratıcı bir hamle içinde ulusal bir kimliğin yaratılması amacı *Dergâh* çevresi dâhilindeki

⁴⁸ Rıza Tevfik’in 1913 yılında *İctihad* dergisinde yayınlanan “Henri Bergson ve Felsefesi” isimli makalesi Türk düşünce tarihinde bu konu ile ilgili yazılmış ilk çalışma olarak kabul edilmektedir (Ülken, 2001:263).

Bergsoncu-muhafazakârların bağlandıkları yeni bir kültür ve değişim görüşünü de şekillendirmeye başlamıştır (İrem, 1999:162). Bu anlamda muhafazakârların “toplum mühendisliğine” karşı geliştirdikleri “atılım mühendisliğinin” dayandığı kendiliğindenlik anlayışının oluşumunda Bergson’un büyük katkısı vardır.

Bergsonculuk, edebiyat alanında da farklı bir üslubun doğmasına neden olmuştur. Cumhuriyetin kuruluş yıllarında ülkedeki en etkili fikrî akım olan Bergsonizmin bir yansıması da olsa, Yahya Kemal’de, Tanpınar’da süreyle (*durée*) ve sürekliliğe yapılan bütün o estetik vurgular toplum olarak yaşanan hafıza ve miras kaybının çokça prim verdikleri keder, hüznün, melal duygulanımlarının bir sebebi de budur; kayıplar karşısında yas ile melankoli duygulanımları arasında salınan bu hâlet-i ruhiyedir. Yahya Kemal’in *Üç Tepe*’si bu düşüncenin bir manifestosu olarak nitelenmektedir. Ayrıca, Abdülhak Şinasi Hisar’ın *Fehim Bey ve Biz*, İsmail Hakkı’nın *Kerbelaya Giden Derviş*, Şekip Tunç’un *Hakiki Hürriyet* ve Tanpınar’ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* Bergson felsefesinin Türk düşüncesine yansıyan anlayışının en veciz ürünleridir.

II.6.3. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA JAPONYA ÖRNEĞİ

Türk Muhafazakârlığının diğer muhafazakârlıklardan ayırıcı özelliklerinden birisi de Japonya ve Japon kalkınmasına, diğer bir deyişle Japon mucizesine duyulan hayranlıktır. Osmanlı modernleşme hareketlerinin beklenen düzeyde başarılı olmaması karşısında, başarılı Japon tecrübesi dikkat çekmektedir. 1875’ten sonra Osmanlı basınında önce tercüme, ardından telif haber ve yazılarla Japonya ve Japonlar üzerine bilgi veren yayınlar artmaktadır (Karakartal, 1996). Bilhassa, Japonya’nın 1904-1905 Savaşı’nda Rusya’yı yenmesi bu ilgiyi arttırmıştır. Rus tehdidini hisseden Osmanlı aydınları için, bir Asyalı devletin Rusya’yı yenecek gücü göstermesi moral kaynağı olmuştur (Yılmaz, 2003a:327).

Ayrıca, Türk İnkılâplarında aşırılıklar gören Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi gibi düşünürler, muhafazakâr bir tavırla, muhafazakârlığın ilerleme ve gelişmenin zıddı değil, dışarıdan gelen aşırılıklara karşı bir fren oluşturduğunu söylemişlerdir. Onlar bu düşüncelerini Japonya gibi geleneğe önem veren milletleri örnek vererek temellendirmeye çalışmışlardır. Türk Muhafazakârlığındaki Japonya

mucizesi ve örneğini başta Mehmet Âkif, Ali Fuad Başgil, Nihad Sami Banarlı (1985:323), Ahmet Kabaklı vb. olmak üzere birçoğunda görebiliriz.

Âkif'teki muhafazakâr unsurlar, özellikle 1905'te Rusya'yı yendiği için Japonya'ya duyduğu hayranlıkta ve Japon tipi modernleşmeyi önermesinde de görülmektedir: “*Medeniyet girebilmiş yalnız fenniye... / Garbın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür; / moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür*” (Ersoy, 2003:154).

Cumhuriyet'in ilk dönem muhafazakâr düşünürlerinin çabalarından birisi de, bu dönemde insanları, ekonomik etkinlik içerisinde İslâmî cihattan ekonomik cihada giden yolun canlı müteşebbisleri olmaya davet ve teşviktir (Özdemir, 2004:838). Bu konuda da en uygun referans olarak Japonya gösterilmiştir.

Günümüzde Japonya'da Liberal Parti tarafından siyaset sahnesine konulan muhafazakâr politikalar, bütün dünyanın dikkatini çekmektedir. Japon mucizesine duyulan hayranlık, Türk Muhafazakârlığında geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir.

II.6.4. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA ANTI-KOMÜNİZM SÖYLEMİ

Türkiye'de milliyetçilik ve muhafazakârlık akımları içerisinde ciddî şekilde komünizm aleyhtarlığı söz konusudur. Reaksiyoner muhafazakârlar da olarak niteleyebileceğimiz Necip Fazıl, M. Şevket Eygi, Osman Yüksel Serdengeçti ve Cevat Rifat Atilhan gibi düşünürlerin ana temalarında anti-komünist söylem hâkimdir. Örneğin Şubat 1969'da vuku bulan ve “kanlı Pazar” olarak nitelenen olaylardan hemen öncesinde Eygi: “*Ey Türkiye halkı, ey temiz Müslümanlar... Herkes komünizm küfrüyle savaşa hazırlansın... İmanınız tehlikede... Dininiz tehlikede... Kalkın ey ehl-i İslâm. Davranın...*” diyerek anti-komünist söylemini halka ajitatif bir dille aktarmıştır (Taşkın, 2002:618).

Milliyetçi ve muhafazakâr kanatta, milletin hakikî evlatlarının kim olduğu sorgulanmakta ve milletin her an tehlikede olduğu varsayımıyla teyakkuz hâlinde olunması istenmektedir. Dinî referanslarla güçlendirilen bu söylem, felsefî derinliği olmayan, “komünistlerin Moskova'ya gitmesi” ve ahlâkî zafiyetleri olduğu şeklinde sloganik ifadelerle eleştirilmektedir.

Tavizsiz bir anti-komünist olan ve yayınları yoluyla fikirlerini geniş kitlelere ulaştırıp onları derinden etkileyen Necip Fazıl, anti-komünizm ile özdeşleştirdiği sol siyasete karşı, Fevzi Çakmak gibi figürleri, darbe yapmaya ikna etmeye girişecek kadar işi ileri götürmüştür⁴⁹ (Taşkın, 2002:634).

1960'lı yıllarda gelişip büyüyen komünizmle mücadele dernekleri sağ siyasetin zaman zaman kontrolünden çıksa da ciddî olarak muhafazakâr kitleleri çatısı altında toplamayı başarmıştır.⁵⁰ Bu derneklerin düşünsel temelinden yetişen gençlerin ilk kitlesel gücü 12 Nisan 1950 tarihindeki Mareşal Fevzi Çakmak'ın cenaze töreninde kendini göstermiştir. Bu tablo, İnönü ve Celal Bayar gibi hem sağ ve hem de sol siyasetçileri derinden ürkütmüştür.

Anti-komünizm Türk sağının ortak paydası olmakla beraber, 1960'ların sonundan itibaren bu reaksiyoner muhafazakârlardan milliyetçilere doğru daha baskın bir şekilde kayma göstermiştir. 1974'te MSP'nin CHP ile koalisyon hükümeti kurması, milliyetçilerin Millî Görüş hareketini “yeşil komünistler” olarak nitelemesine neden olmuştur.

Milliyetçi düşünürlerin etkisiyle güçlenme eğilimi gösteren anti-komünist söylem Aydınlar Ocağı gibi örgütlenmelerden de büyük destek bulmuştur. Milliyetçi cenahta kendini bir numaralı komünist düşmanı olarak tanımlayan Fethi Tevetoğlu, dış kızıl tehlike ile kökü yine dışarıdaki iç kızıl, kara ve siyonist tehlikelere dikkat çekerek, komünizmi din ile tedavi edilebilir bir çeşit akıl hastalığı olarak değerlendirir (Taşkın, 2002:624).

Milliyetçi-muhafazakârlık, millî değerlerine yabancılaşan Batı-taklitçiliği ile komünizm/solculuk arasında doğal bir bağlantı varsayar. “Orak çekiçli, çift üçgenli (Yahudi-Mason) ve Haçlı beynelminel emperyalist kaynakları” (Kabaklı, 1970:131) iç içe görülür. Marksist sol düşüncenin (kısmen SSCB ve Çin odaklı reel-sosyalizmin de) kapitalist uygarlık hakkındaki eleştirisini görmezden gelerek kurulan bu bağlantının nedeni, komünizmin/sosyalizmin/Marksizmin, Müslüman-Türk'e fitraten yabancı ve zararlı sayılan Batı kültürünün ve Batılılaşmanın/modernleşmenin

⁴⁹ Necip Fazıl'ın Mareşal Fevzi Çakmak'ı İnönü'ye karşı darbe yapmaya ikna girişimlerini anlattığı eseri için bkz. (Kısakürek, 1998:44).

“köksüzleşme”, “yabancılaşma”, “kozmpolitanizm”, “dine uzaklaşma” gibi en sapkın unsurlarının- billurlaşması olarak görülmesidir. Bu anlayışın en önemli yansımalarını Aykut Edibali gibi siyasî kişilerde görebiliriz. Ona göre (1991:192); “Baticılığın en radikal şekli komünizmdir”.

Buna bağlı olarak İslâmcılıkla Türkçü ve ülkücü milliyetçilik arasında “sentez” geliştirmeyi hedefleyen ara akımlar ve milliyetçi-muhafazakâr entelijensiya da, Baticılığa karşı öze dönüşçü bir yerlilik-millilik duruşunu, ortak payda olarak öne çıkartmıştır. Örneğin 1960’larda ve 1970’lerde önemli bir ara akım olan Yeniden Millî Mücadele Hareketi’nin lideri olan Aykut Edibali (1991:81), 1970’lerin kutuplaşma ortamında temel siyasal mutabakat eksenini “Türk-Batı tezdâdı” olarak tanımlamıştır.

Sonuçta, İkinci Dünya Savaşı sonrasında “Hür Dünya” kampı içerisinde milliyetçilerin ve muhafazakârların, Amerikan eksenli Soğuk Savaş politikalarının etkisinde olduğu açıktır. 1940’lı yıllardan beri Türk sağında yoğun bir şekilde komünizm düşmanlığı, komünizmin büyük tehlike olduğu korku ve paniği egemen olmuştur. Bu durum 1980’li yıllara kadar sağ siyasetçilerin söylemlerinde egemen olmuş, bundan da siyasette birçok kazanç sağlamışlardır.

II.6.5. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA DEVRİM VE DEĞİŞİM

Türk muhafazakârlarında –Batı Muhafazakârlığına benzer bir şekilde- devrim ve değişime karşı olumsuz bir tutum söz konusu olmuş, özellikle devrimin hızı ve değişimin yönü konusunda ciddî eleştiriler yöneltilmişlerdir. Hemen hemen tüm Türk muhafazakârlarında bu tür bir devrim ve değişim karşıtlığı gözlemleyebiliriz. Ancak Türk Muhafazakârlığında devrime kökten bir karşı olmaktan çok, bir anda ve ansızın yapılan devrimlere karşıtlık söz konusudur. Örneğin, Harf İnkılâbının birkaç güne sığdırılmasına Türk muhafazakârlarından Nihad Sami Banarlı (1985:218), bugünün yeni nesillerine düşen vazife, bilhassa harf inkılâbıyla kaybettiğimiz, eski sanat, fikir ve medeniyetimizin eserlerini büyük bir süratle, yeni harflere çevirerek, onları, daha eski çağlara ait eserlerimiz gibi tamamıyla kaybolmaktan kurtarmaktır, şeklinde çözüm ileri sürmektedir. Çünkü ona göre harf ve kıyafet inkılâpları gibi, bugün artık

⁵⁰ 1960’ların ortalarına kadar, anti-komünist reaksiyon potansiyelin en geniş çatısını Türkiye Komünizmle Mücadele Dernekleri oluşturmaktaydı. Kısa zamanda çoğalan bu dernekler 1968 yılında sayıları 141’e çıkmıştır.

geri dönemeyecek olan yenilikleri kötülemek, sadece yeni dünya içindeki ilerleyişimizi engelleme anlamına gelecektir.

Türk İnkılâpları konusunda en özgün görüşleri dile getirenlerin başında yer alan Peyami Safa, Cumhuriyetin başlangıcında inkılâpçı ve Kemalist bir çizgide iken, inkılâpların radikalleşmesiyle birlikte, onun da muhafazakârlık çizgisi belirginleşmiş ve o da radikalleşmiştir (Bora, 1997:19). Peyami Safa hayatı boyunca inkılâpçı olduğunu vurgulamıştır. O, “devrim ile inkılâp”ı birbirinden ayırır; çünkü devrim yıkmaktır, oysa inkılâp yıkıcı olduğu nispette yapıcıdır (Bora, 1999:12). İnkılâpta ölçülülük ve ilerleme esastır, devrim bu ölçülülüğe sahip değildir. Ona göre Atatürk’ün yaptıkları devrim değil inkılâptır. Nitekim inkılâplarla, geleneklerin “medenî inkişafa mani” olanları atıldığı hâlde, zararsız ve toplumun hayatına işlemiş olanlar bir ölçülülük dahilinde korunmuş ve ıslah edilmiştir. Ölü örflere takılıp kalan ise, “mürteci” yahut “yobaz”dır ve örfleri topyekûn hiçe sayan “devrimbaz”la aynı yıkıcı/zararlı kategoride değerlendirilir: “Mürteci, muhafazakârların soysuzlaşmış tipidir. Geçmişî geleceğe bağlayan köprüyü geçmek istemez, ona arkasını döner ve zamanın tek boyutu içinde takılıp kalır. Muhafazakâr bu köprüyü kurar ve üstünden geçer. Bir ayağı geçmişte olmayan bir köprünün geleceğe kurulamayacağını bilir. Zengin bir tarih şuuruna sahiptir, geleceğin geçmişten doğduğunu bilir, geçmişle ilgisini kesen devrimbazdan ayrılır” (Safa, 1961:11-12).

Safa bu çıkış noktasından hareketle, Türk modernleşmesinin hem muhafazakâr hem de inkılâpçı olması gereken “sahici” modern insanını tanımlar: Sahici modern adam üç zaman içinde de yaşamasını bilendir. Modernliği, bugüne münhasır olmadığı için, devamlıdır. Geçmişî, bugünü ve yarını aynı liyakatle temsil eder. Modern olduğu kadar muhafazakâr ve muhafazakâr olduğu kadar da inkılâpçıdır (Atay, 2003:167).

Türk muhafazakâr geleneğinin, Burke ve Bonald’ın klasik muhafazakârlığından ayırt edici vasfı ve temel özelliği, Cumhuriyet öncesinin özlemi içerisinde olmamasıdır. Neredeyse tüm muhafazakâr düşünürler, hem Cumhuriyeti ve inkılâpları benimsemeye hem de Osmanlının toplumsal ve siyasal anlayışı ve reformları konusunda onaylayıcı ortak bir fikre sahiptirler. Bu nedenle, Türk muhafazakârlık geleneği *status quo ante* özlemi taşımaktan ya da *status quo*’yu

korumaktan ziyade, korunmaya değer şeyler yaratmak zorunda kalan bir muhafazakâr olmaktadır (Çiğdem, 1997:45).

Türk muhafazakârları devletin soyunduğu toplumsal mühendislikte aktif rol üstlenmekle beraber, bunu gerçekleştirirken hareket noktası olarak nereden başlanacağı konusunda Cumhuriyetin diğer Batıcı ideologlarından -*Kadro* ve *Ülkü*- farklı düşünmektedirler.

Türk muhafazakâr geleneğinin şekillenmesinde öncülük eden muhafazakâr düşünürler, inkılâpları benimsemekle birlikte, bu inkılâpların kültürel bir devrime dönüşümünde geleneğin ve geçmişin de göz ardı edilmemesi gerektiğini öne sürmektedirler. Bu durumu Peyami Safa şöyle özetlemektedir: “İnkılâpların tarihine baktığımız zaman, dibinde ölü medeniyetler yatan uçurumlar değil, eskileri yenilere bağlayan köprüler bulunmaktadır” (İrem, 1997a:89).

Sonuçta, Cumhuriyetin kuruluşuna destek veren Türk muhafazakârları ve entelijansiyası, Cumhuriyetle girişilecek bir hesaplaşmanın muhtemel sonuçlarının hareketin meşruiyetini baştan gidereceği korkusuyla, Kıta Avrupası ve Anglo-Sakson dünyasındaki muhafazakârlığın Fransız Devrimi ile girdiği türden bir hesaplaşmaya girmemiştir. Bu husus, Türk Muhafazakârlığının en belirleyici özelliklerinden birisine işaret eder. Toplumsal, kültürel, dinî ve geleneksel nedenler göz önüne alındığında Türk Muhafazakârlığının bugün ve yarın da benzer bir hesaplaşma yoluna gitmeyeceği söylenebilir.

II.7. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI İLE BATI MUHAFAZAKÂRLIĞI ARASINDAKİ TEMEL BENZERLİK VE FARKLILIKLAR

Muhafazakârlık genel olarak hem millî hem de evrensel düzeyde meydana gelen radikal değişimlerden kaynaklanan tepkisel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Tepkisel karakteri nedeniyle muhafazakârlığın başlangıç safhası, kendisini geleneksel ve alışlagelmiş olandan radikal bir ayrılma olarak sembolize eden modernleşme hareketleriyle aynı döneme tekabül etmiştir. Gerek Batı Muhafazakârlığında gerekse Türk Muhafazakârlığında böyle bir tepki gözlemlenebilir. Dolayısıyla bu iki dünyadaki muhafazakârlık modernleşme fikriyle ilişkilidir. Her iki muhafazakârlık deneyimi de modernleşmenin ürünüydü ve kaynağını Batı’da Fransız Devrimi, Türkiye’de ise Cumhuriyet ile oluşan ortamdan

almaktaydı. Muhafazakârlığın ortaya çıkışı, Batı örneğinde Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimiyle ortaya çıkan modernleşme sürecine tekabül etmektedir. Türk Muhafazakârlığı örneği ise, modernleşme ve Batılılaşma hareketleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Her ikisi de değişim ve yeniden yapılanmaya karşı eleştirel tavırları ve tepkisel karakterleriyle değişime denge ve itidal getirmiş, değişimin radikalleşmesini engellenmiştir.

Batı ve Türk Muhafazakârlığı toplumu nazarî prensiplere göre yeniden yapılandırmaya dayanan siyasî rasyonalizme karşı eleştirel bir tavır takınmıştır. Muhafazakârlara göre toplum bir makine değil; yavaş yavaş gelişen ve çevresine uyum sağlayan bir canlı organizmadır. Bu nedenle nazarî prensipler devlet ve topluma uygulanamazdı. Çünkü bunlar toplumsal gelişime rehberlik eden geleneklere zarar vermektedirler. Hem Batı hem de Türk muhafazakârlarına göre tecrübenin yardımı olmaksızın siyasî fikirler ortaya konmamalıdır, zira bunun aksi durumu, teori ile gerçekler arasındaki büyük uçurumunun çıkmasına neden olacaktır.

Muhafazakârlara göre değişim toplumun geleneğinden bağımsız olmamalıdır. Çünkü sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmeler bu kolektif bilgiyle şekillenmektedir. Batı ve Türk Muhafazakârlığı geçmişten radikal bir sapmayı reddetmektedir. Geçmiş ve bugünün buluşturulması hem Batı Muhafazakârlığı hem de Türk Muhafazakârlığının ortak noktasıdır. Türk Muhafazakârlığında bu bir kültürel sentez olarak nitelendirilmektedir. Her iki cephedeki muhafazakârların temel amacı geçmişin kültürel kalıtımını muhafaza etmek ve bugünün değişen sosyo-ekonomik ortamıyla uyumlaştırmaktır.

Batı ve Türk Muhafazakârlığında, din ve muhafazakâr tavırlar birbiriyle ilişki içindedir ve din, muhafazakâr söylemin önemli alanlarından biridir. Batı Muhafazakârlığında ve Türk Muhafazakârlığında dinin rolü toplumsal istikrarın kaçınılmaz ve reddedilemez bir boyutu ve toplumu birleştirici bir güç olarak yerini almaktadır. Din toplumsal düzende hayatî öneme sahipti ve dengeyi sağlamaktadır. Din her iki deneyimde de bir doktrin veya toplumu yönetmede bütünsel bir deneyim olarak algılanmamaktadır.

Muhafazakârlar, Kıta Avrupası olarak Batı'da ve Türkiye'de "din" ile "milliyetçiliği" buluşturdular. Her iki örnekte de muhafazakârlar dinî kuralları ve

milliyetçi görüşleri muhafaza edilmesi gerekli niteliklerden bir kısmı olarak söylemlerine dâhil ettiler. Onlara göre din ve milliyetçilik toplumda sosyal düzenin unsurlarıdır.

Batı ve Türk Muhafazakârlığında, bütün farklılıklara rağmen muhafazakârları birleştiren ve onları liberalizmden ayıran, muhafazakârlığın ilk dönemlerinde gelenekçiliğe (*paternalism*) olan eğilimleriydi. Muhafazakârlar devletin görevinin sadece vatandaşlarının haklarını korumak değil; aynı zamanda sosyal refah, din ve ahlâkını da geliştirmek olduğuna inanmakta devam etmekteydiler. Gelenekçiliğin yanı sıra cemiyetçilik de (*communalism*) hem Batı hem de Türkiye’de muhafazakâr anlayışta vurgulanmaktadır. Türk Muhafazakârlığı örneğinde toplumun koruyucusu olan ve onu gözetten devlet anlamına gelen “devlet baba” tabiriyle gelenekçi devlet kavramı kendini göstermekteydi. Aynı zamanda bu sadakati ve devlete karşı büyük bir saygıyı da sembolize etmekteydi. Batı örneğinde belirginliğini kaybeden bu devlet anlayışı yakın zamana kadar Türk siyasî hayatında etkin olmuştur.

Fransa örneğinden farklı olarak siyasal sistemin dönüştürülmesinde Türk İnkılâbı şiddet içermemiştir. Türk İnkılâbı geniş kitleler tarafından desteklenen bir hareket değildi. Fransız Devrimi aşağı kademeden yukarı kademeye doğru bir devrim olarak gerçekleşmiştir; ancak Türk İnkılâbı yukarı kademeden aşağıya doğru bir devrimdir. Batı dünyası açısından muhafazakârlık, bir aristokrat hareketiydi. Türkiye açısından ise modernleşme girişimleri bürokratlar tarafından başlatılmış ve topluma dayatılmaktaydı. Bu bağlamda, Türk Muhafazakârlığı bu reformların sosyal ve siyasal bir eleştirisi olarak gelişti ve bazı sosyal kimlikleri korumayı ve reformları gelenek ve kültürle buluşturmayı amaçladı.

Türk muhafazakârları cumhuriyetçi rejim tarafından getirilen yeniliklere tamamıyla karşı değillerdi. Örneğin, öncelikle laiklik, ardından demokrasiye bağlılık bağlamında reformlarla tamamen uyum içerisinde olmuşlardır. Türk muhafazakârları bu reformların daha ılımlı yapılması gerektiği konusunda ısrar etmekteydiler. Fransız Devrimi’nin ilk yıllarında, muhafazakârlar bireysel haklar ve halk egemenliği gibi devrimin en temel fikirlerine karşıydılar. Bunun yanı sıra, halk egemenliği, liberal bireycilik ve çoğulculuk olarak bilinen siyasî eşitliği

sağlamak isteyen fikirlere de karşıydılar. Batı muhafazakârları siyasî eşitliğin yanı sıra ekonomik ve sosyal eşitliğe de karşı bir tavır içerisindeydiler.

Türk muhafazakârları modernleşme sürecinde entelektüellerin öncü rolüne vurgu yapmalarına ve organik toplum görüşünün önemi üzerinde durmalarına karşın; toplumun kendi özünde bir eşitsizliğin ve doğal hiyerarşinin var olduğunu iddia etmemektedirler. Bu durum ayrıca Türk muhafazakârlarının Batı muhafazakârları gibi halk egemenliğine karşı olmadığı gerçeğine de ışık tutmaktadır.

Batı Muhafazakârlığı burjuva sınıfının değerlerine karşı olarak gelişmişti. Fransız Devrimiyle ortaya konan haklar burjuva sınıfının konumunu daha etkin ve güçlü kıldı. Sanayi Devriminden sonra, eski muhafazakârlarla burjuva sınıfı arasında yeni yükselen işçi sınıfına karşı bir işbirliği olduğu görülmüştür.

Batı ile kıyaslandığında Türk toplumsal yapısı oldukça farklıydı. Batıdaki mutlak monarşilerde feodal lordlar etkili konumdaydılar. Fransız Devrimi aristokrasi, monarşi ve arazi sahiplerinin hak ve güçlerine karşı başarılmıştı. Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet dönemlerinde askerî ve sivil bürokratlar modernleşme hareketine öncülük etmiştir. Türk muhafazakârlarının öncüleri genellikle bürokratik elit içinden çıkmış ve cumhuriyetçi reformların uç sınırlarına karşı koymuşlardır.

Türk ve Batı muhafazakârları karşılaştırıldığında diğer bir temel farklılık ise söz konusu bağlamda farklı yapıların ortaya çıkmasına neden olan farklı devlet ve toprak yönetimi reformlarına sahip olmaları gerçeğinden doğmaktadır. Batı’da modernleşmeden önce hem devlet işlerinde hem de toprak yönetiminde merkezî olmayan feodal sistem hâkimdi. Osmanlı İmparatorluğunda merkezilik ve buna eşlik eden Padişahın konumu yönetim alanında önemli unsurlardı. Osmanlı İmparatorluğu’nda hem kurumsal hem de kültürel düzeyde güçlü devlet geleneği gözlemlenebilirdi. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlıdan güçlü bir devlet ve zayıf bir toplum geleneğini miras almış görünmekteydi. Ancak Batı’da bir dereceye kadar merkezîleşmeden uzaklaşmaya izin veren feodal sistem gözlemlenmekteydi. Sınıf, ekonomik çıkarlar etrafında birleşmiş bir toplumsal oluşum olarak tanımlanırsa, Türk örneğinde bu anlamda sınıf sayılabilecek gruplara rastlanmaz. Osmanlı

İmparatorluğunda siyaseti yönlendiren etkili gruplar siyasal yapıyla bir araya gelen gruplardı. Modernleşme yolunda bürokratik ve askerî sınıfın hakim olmasının arkasında yatan neden budur.

Türk Muhafazakârlığının Batı Muhafazakârlığından farklı bir yönü de, Türk Muhafazakârlığının şekillenmesinde, tarihsel ve kültürel birikimlerin yeniden üretilmesi yerine, kökleri Osmanlıya uzanan merkez-çevre, resmî alan-gayri resmî alan çatışmaları önemli bir yer tutmaktadır. Türk Muhafazakârlığının gayesi merkezle çevre arasındaki farkı kapatmak ve ikisi arasındaki gerilimi yumuşatmaktır. Muhafazakârlığın Türkiye’de kültür, gelenek ve İslâmî değerler üzerindeki yoğun vurgusu dolayısıyla çevrenin fikirlerini temsil etmek iddiasındaydı. Muhafazakârlık, Türkiye’de Kemalist modernleşmenin ulaşılabilir bir modernleşmeyi sağlayabilmesi için geleneksel olanla uzlaşmaya varmak zorunda olduğu gerçeği üzerinde vurgu yapmaktaydı. Bu bağlamda, Türk Muhafazakârlığı halk kültürünü temsil etmeyi amaçladı ve onun üzerine vurgu yapmasına karşın; Batı Muhafazakârlığı aristokrat kültürü temsil etmiştir (Kolat, 2002:62).

Muhafazakârlık, hem Türkiye’de hem de Batı’da bir “savunmacı tavır” olarak meydana çıktı. Tarih, kültür ve toplumun gerekli öğelerinin korunmasına dayanan bu savunmacı tavır radikal bir çöküşün meydana gelmesini önledi. Batı Muhafazakârlığı başlangıçta sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan kuvvet kaybetmeleri sonucu aristokrasinin hareketiydi. Türk Muhafazakârlığında ise, Osmanlı dönemindeki ilk modernleşme girişimlerinde geleneksel, dinsel kurum ve değerler İmparatorluğun çöküşünden sorumlu tutulmaktaydı.

Batı’da muhafazakârlık, özgürlük ve eşitlik gibi değerlere ve Fransız Devrimiyle hakim olmaya başlayan burjuvazinin çıkarlarına karşı bir tepki olarak ortaya çıktı. Batı Muhafazakârlığının ikinci hamlesi ahlâkî parçalanmaya ve dolayısıyla toplumsal düzen ve kamu bilincinin yıkılmasına neden olduğu düşünülen liberalizm ve endüstriyel kapitalizme karşı ortaya çıkmıştır. Ayrıca muhafazakârlık, XIX. yüzyılın son çeyreğinde gelişen sosyalizme karşı bir tepki ortaya koymuş ve muhafazakârlar burjuvaziyle beraber işçi sınıfının karşısında yer almıştır.

Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ilga edilen İslâmcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal muhafazakârlık olmuştur. 1930'lar boyunca, Türk muhafazakârları Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak milliyetçilik üzerinde vurgu yaptılar; 1950'den sonra kültürün önemli bir ögesi olarak İslâm, muhafazakâr düşünce ve söylev içerisinde yer almaya başladı. Hem Batı hem de Türkiye örneklerinde muhafazakârlık değişen koşullara uyum sağlamasına rağmen muhafazakârlığın temel teması değişmemiştir.

Kıta Avrupası ve İngiliz muhafazakârlıklarının hemen hepsi eski rejimin dinî liderleri tarafından desteklenmiştir. Devrim kiliseye saldırmış ve laiklik üzerine vurgu yapmıştır. Bu durum Kilise ile muhafazakârlık arasında organik bir bağın doğmasını sağlamıştır. Türk Muhafazakârlığı hiçbir zaman din kurumuyla bütünleşmemiş ve din kurumunun konumunu korumayı amaçlamamıştı. Türk Muhafazakârlığı laiklik konusuna önemle vurgu yapmaktaydı. Batı örneğinde Hristiyanlığın konumuyla, Türk örneğinde İslâmın konumu farklıydı; bu fark bu iki farklı bölgenin siyasî ve toplumsal yapısı üzerinde etkili olmuştur.

Katolik Kilisesi, Orta Çağ boyunca Batı'da çok etkiliydi; hayatın her alanında bu etki rahatlıkla görülebilirdi. Batı'nın siyasî sisteminde yönetici güçlerden birisi olarak fonksiyon görmekteydi. Kilise Batı yönetim sisteminde kurumsallaştırılmış bir organdı. Fransız Devriminden sonra yükselen laiklik akımıyla birlikte Hristiyanlık, muhafazakâr düşüncenin sacayağından biri hâline geldi. Muhafazakârlara göre, dinin azalan rolü istikrarsız ve kargaşa içerisinde olan bir topluma yol açacaktı. Bu nedenle, Batı Muhafazakârlığı Fransız Devrimi sonrasında hız kazanan laiklik trendine karşı çıkmaktaydı.

İslâm, reformcular tarafından Osmanlı Devletinin geri kalmışlığının nedenlerinden biri olarak görüldüğü için taşrayla bir tutulmaktaydı. Böylece, modernleşme hareketleriyle birlikte İslâm'ın devlet yönetimindeki rolü azaldı. Buna bağlı olarak Cumhuriyet döneminde, kuvvetli laik eğilimler vardı. Batıdaki benzerlerinden farklı olarak, Türk muhafazakârları İslâmcılığı modernleşmenin önündeki engellerden biri olarak algıladılar ve modern olmak için laiklik üzerine vurgu yaptılar (Kolât, 2002:63-74).

Türk Muhafazakârlığında “Osmanlılık” ve “Osmanlıcılık” etkisi inkâr edilemez. Bu açıdan hemen hemen bütün kanaat önderleri için “tarihsel şuur/bilinç” çok önemlidir. Nitekim Fatih’in, İstanbul’un fethinin ve Osmanlı tarihinde XV. yüzyılın idealleştirilmesine çok sık rastlanır (Çetinsaya, 2003:377).

Muhafazakârlığın kötümserliği, insanın doğası gereği sınırlı bir varlık olduğuna, aklın zayıflığına ve aklın dünyayı daha iyi kılamayacağına ilişkin mükemmelliğin imkânsızlığı (*imperfectibility*) anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu kötümserliğin pratik ve teorik iki kaynağı vardır. Pratik olanı, akla dayalı siyasal projelerin uygulanmaya çalışılmasının doğurduğu yıkıma yol açan tecrübelerden; teorik olanı ise hem insan bilgisinin sınırlarına ilişkin epistemolojik kuşku taşıyan felsefi kaynaklardan, hem de Aydınlanma öncesinin “ilk günah” doktrininde somutlaşan dinî ve kültürel kökenden gelmektedir (Ağaoğulları ve Köker, 1996:102). Bu nedenle muhafazakârlık, “ilk günah doktrininin dinden bağımsızlaştırılması” olarak da tanımlanmaktadır. O’Sullivan’a (1994:10) göre Fransız Devriminden önceki iki yüzyıl, Hristiyan “düşüş miti”ne ilişkin ilk günah inancında ifadesini bulan kötümserliğin gittikçe terk edildiği ve Rönesans’tan itibaren belirginleşen iyimserliğin onun yerini almaya başladığı bir süreci ifade etmektedir. Sonuçta muhafazakârlar “insanın mükemmel olmayışı” inancı ve doğuştan kendi yararı için her şeyi yapacak özellikte olduğu için, devlet yönetiminde hükümetlerin ekonomik ve sosyal konulara çok aktif bir şekilde karışmaktan kendini uzak tutması gerektiğini iddia etmektedir.

Burke, insanın mükemmel olmadığını ve mükemmelleştirilemeyeceğini düşünüyordu. Ama Türk toplumunun büyük bir kısmının benimsediği inanç ve geleneklerde, böyle bir hükme çok nadir rastlanır. Aksine, İslâm düşüncesi çerçevesinde böyle “ilk günah” ve insanın başkasının günahını taşıması inancı bulunmamaktadır. Genel olarak insan doğasının iyi olduğu anlayışı vardır. Bu nedenle, ilk günah kavramı Batı’da Leviathan’a bir meşruluk zemini sağlarken, aynı Leviathan, Doğu’da “ilk günah” kavramı olmadığı, insan doğuştan kötü olmadığı için meşruluk zemini bulamayacaktır (Yalçınkaya, 1996:159).

Türk Muhafazakârlığını diğerlerinden ayıran bir başka özellik, modernleşme ve Batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, Cumhuriyetten ve Kemalizm’den yana, ama onun radikal ve jakoben üslubuna karşı, sekülerizmden

yana ama, onun açıktan dinî sembol ve değerleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesi olmasıdır (Mert, 2003:314).

AKP'nin oluşumuna katkıda bulunan, selefi konumundaki partiler ile bir kısım Türk muhafazakârları 28 Şubat sürecine kadar Avrupa Birliğine şiddetle karşı olmasına, yönünü İslâm ve Türk dünyasına çevirmek ve onlarla işbirliği yapmak amacıyla iken; yaşanan iç ve dış tecrübeler ve AKP gibi yeni oluşumların belirlediği yeni politika ve stratejiler ile çok ciddi Avrupa Birliği taraftarı olmuştur. Öyle ki, Avrupa Birliği taraftarı olmayan muhafazakârlar artık niceliksel olarak bir varlık ifade etmemektedir. Kısa zaman önce muhalif iken yönün bir anda değiştirilmesi durumu günümüz Türk Muhafazakârlığının en belirgin özelliklerindendir. Bu durum ancak muhafazakârlığın doğasında olan pragmatizmle ve gelecek için bugünden bir amacın (*telos*), tasarımın olmamasıyla açıklanabilir.

Sonuç olarak, Batı Muhafazakârlığı ile kıyaslandığında Türk Muhafazakârlığının uzunca bir süre siyâsî olmaktan çok kültürel ve ahlâkî yönleri ön plâna çıkarılmıştır. Batı'daki anlamıyla saf muhafazakâr partiler ortaya çıkamamıştır. Fakat özellikle son dönemlerde siyaset düzleminde AKP ile İslâmcı, milliyetçi ve liberal tonlarının yanı sıra, "Muhafazakâr Demokrat" kimlik arayışları gündeme gelmiştir. Bu konu üçüncü bölümde ağırlıklı olarak irdelenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN TÜRK SİYASAL HAYATINA YANSIMALARI

III.1. CUMHURİYET DÖNEMİNDE MUHAFAZAKÂRLIK

Tanzimat’tan sonraki İslâmcılık, Milliyetçilik ve Osmanlıcılık gibi ideoloji ve akımlar o kadar iç içedir ki kimi zaman muhafazakâr olarak görülen bir düşünür bir başka açıdan milliyetçi olarak görülebilmektedir. Örneğin, kimi düşünürlerin etkilendiği Afganî, Abduh ve İkbâl gibi düşünürler, Osmanlı’nın son dönemindeki bütün akımlarda etki göstermiştir. Bunun nedenini Gellner (1984:59), “İslâmın sağlaştırılması ya da köktencilleştirilmesine dönük eğilimlerle, milliyetçilik eğilimleri Ortadoğu’da o denli örtüşmüştür ki çoğu kez hangisinin diğerinin dış görünüşü olduğunu algılamak son derece zor bir hâle gelmiştir”, şeklinde ifade etmektedir. Ögün (1997b:19) ise, bu akımlar arasındaki iç içeliği ve Afganî’nin, İkbâl’in etkisini “iki tarafı da tatmin edebilecek somut millî aralıklara dayalı İslâmizasyon teklifleri öne sürmüş olmalarından kaynaklanmaktadır” demektedir. Dolayısıyla Türkiye’de ideolojik söylemleri kategorize etmek birçok güçlüğü beraberinde getirmektedir.

Türkiye’de “sağ” ve “sol” başta olmak üzere Muhafazakârlık, Milliyetçilik ve İslâmcılık gibi akımların iç içeliğindeki açmazları izah etmek oldukça zordur. Bu durum ister doğrudan ithal edilmek suretiyle olsun, isterse geleneksel dünya görüşünün ideolojik formatlara uygun hâle getirilmesi yoluyla sağlanmaya çalışılsın aynı anda hem moderniteyi başarabilmeyi hem de ona cevap verebilmeyi yüklenmekten kaynaklanmaktadır. Böylesi bir gerilim söylemi ne derece “ilerlemeci” gözüксе de, yerelci-cemaatçi tutumları elden bırakmayan bir tür modernizmi; öte yandan söylemi ne denli “gerilemeci” gibi görünse de modernist eğilimleri ve tutumları elden bırakmayan cemaatçi muhafazakârlığı bir arada yaşatan siyasal kültürü oluşturur (Ögün, 1997b:19-20). Bu bağlamda, aralarındaki uzlaşmaz gözüken onca polemiğe rağmen, “Türk solu” ve “Türk sağ”ının kimi zaman birbirine paralel politikalar ileri sürmesi şaşırtıcıdır.

Türk düşünce tarihinde Marksist bir aydın olarak tanınan, hatta “anti-anti-Marksist” olarak nitelenen İdris Küçükömer (1986), *Düzenin Yabancılaşması* isimli eserinde, o güne kadar Türkiye’de tartışmasız kabul gören bazı siyasal kategorileri derinlemesine tahlil ederek, farklı bir yaklaşım getirdi. Buna göre, Türk siyasal

kültüründe “sağ” ve “sol” kavramları kullanıldığının aksine, Hürriyet ve İtilaf Partisi, Birinci Meclisin İkinci Grubu, DP ve AP “sol” kavramlaştırma çerçevesinde; İttihat ve Terakkî Partisi, CHP ve Millî Birlikçiler “sağ” kavramlaştırma çerçevesinde değerlendiriyordu.

Küçükömer bugün yaşasaydı muhtemelen aynı kategorize ile AKP’yi “sol” ve ana muhalefet partisi CHP’yi de “sağ” ideolojik yapılanma olarak değerlendirecekti. Günümüzde buna benzer bir değerlendirmeyi Ali Bulaç’ta (1993:197) görmekteyiz. Ona göre, başta İttihat ve Terakkî Cemiyeti olmak üzere Kemalizm, Türk solu ve CHP siyasî ve ekonomik programları itibarıyla sağcı bir ideolojik harekettir.

Burada ilginç olan bir diğer nokta ise, Tek-Parti yıllarında izlenen siyaset çizgisinin, Batı siyaset literatüründeki tasnif bakımından “sağ”a denk düşmesidir. Alkan’a (1998:21) göre, Tek-Parti yönetimi çok partili siyaset hayatının önünü tıkamasıyla, devletçi ekonomi anlayışına zamanla eklediği karma ekonomi modeliyle, basın hayatında çoğulculuğa tahammül göstermemesiyle sol akımlara; sendikacılığa ve grev hakkına imkan tanımamasıyla ve İnkılâplardan geri adım atmamak hususunda gösterdiği statükocu yaklaşımıyla “sağ” nitelikli bir iktidardır ve CHP’nin dahi bu ölçüler çerçevesinde “ortanın sağ”na düştüğünü kabul etmek gerekecektir.

Sağ ve sol ideolojilerin kesin bir tanımını yapmanın ve konumunu belirlemenin güçlüğü, İslâmcılık, muhafazakârlık gibi akımlar için de söz konusudur. Cumhuriyet dönemi Türk İslâmcılığının, zor şartların getirdiği bir zorunluluk olarak muhafazakârlıkla eklemlendiği genel kabul görmüş bir tespittir. Ancak bu eklenmenin ya da iç içe geçmenin “özel, ilkesel veya doktriner bir paralellikten” ziyade geçici tarihsel bir birliktelik (Erkilet, 2000:71) mi olduğu, yoksa İslâmcılığın “Türk sağının sıvı hâli” (Bora, 1999:7) olması nitelemesiyle bir şekilde kalıcı mı olduğu yönündeki iki şıklı soruya verilecek cevap, her iki şık için de hem “evet” hem de “hayır” şeklinde olacaktır.

Maddenin üç hâl yasasını, aynı kullanışlılıkla, metaforik bir anlatımla bu sefer Türk sağının genelindeki değişimleri izlemek için kullanabileceğimizi öneren Bora da (1999:8-9), Milliyetçilikle birlikte İslâmcılık ve Muhafazakârlığın Türk sağının üç hâli olarak nitelenebileceğini düşünür. Bu siyasal eylemi belli siyasal

duruşlar olmaktan ziyade belli ortamlarda birbirlerine dönüşebilen hâller olarak düşünebileceğimiz anlamına geliyor. Bu durumda Milliyetçilik, Türk sağının grameridir: İçerikleri, kavramları, imgeleri uyarlama, uydurma gücü esas olarak onda olduğundan, Türk sağının “katı hâli”ni oluşturur. İslâmcılık ise, Türk sağının lügatçesi olarak, en önemli, en bereketli, en hararetli ritüel kaynağı “sıvı hâli” olarak düşünülmelidir. Aynı metaforik işlemi sürdüren Bora, Muhafazakârlığı ise, “içeriklerin ve zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hâli, duruş/duyuş biçimi, üslup” olarak Türk sağının “gaz hâli” olarak tasavvur etmektedir.

Türkiye’deki merkez sağ siyasetin daha çok liberal bir muhafazakâr gelenekten, milliyetçi siyasetin ise daha çok otoriter bir muhafazakârlıktan beslendiği görülmektedir. Milliyetçi siyaset deyince sadece sağdaki milliyetçi siyaset değil, aynı zamanda soldaki (merkez solda yer alan CHP ve DSP gibi) milliyetçi siyaset de otoriter bir muhafazakâr anlayıştan beslenmektedir. Örneğin, Fransız düşünür J. de Maistre Türkiye’deki sağ milliyetçilere heyecan verirken, Alman düşünür Hegel de sol milliyetçilere heyecan verir. Dolayısıyla Türkiye’deki sağ milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda tanrı, din, örf, gelenek ve görenek kilit bir role sahipken, sol milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda devlet ve otorite merkezî bir öneme sahiptir (Çaha, 2004a:72).

Gerçekten de, Türkiye’de sağ ile bu ideolojinin düşünsel temelini oluşturan aydınlar dikkate alındığında, hiçbir zaman bir aydın hareketini oluşturamadığını görüyoruz. Bunun nedenleri olarak, sağın durduğu yer, entelektüel bir hareketin mayalanması için çok elverişsizdi denilebilir. Zira (1) Koruyuculuğunu yaptığı değerlerin kurcalanması, doğruluğunu ya da eğriliğini sınaması hoş karşılanmazdı, (2) Sağın “fikir adamı” modeli, bilinmeyene doğru cesaretle yelken açan ve kanaatlerini değiştirmeye hazır bir okur-yazar modeliyle uyuşmuyordu. Sağ yeni doğrular aramıyordu. Onun doğruları vardı ve bütün problem, bu doğrulardan şüphe edenlerin bir türlü ikna edilememesinden doğuyordu, (3) Sağın varlık sebebi, bir tezi müdafaa değil, varlık sebebine yöneltilen tenkitleri cevaplamaktan ibaretti. Bu yüzden daima beceriksiz bir sentezci olarak kaldı, (4) Konumu gereği sağ statükoyu savunmak zorundaydı. “Devlet-i ebed-müddet” kavramı, en azından sağın mühim bir kısmında devlet fikrinin mukaddes bir içerik kazanmasına yol açtı. Sağ, hep bir şeyleri muhafaza etmek, beklemek, korumak, savunmak ve onların gerekliliğini ispat etmek pozisyonunda kalmış veya buna itilmişti, (5) Sağ, bir aydın hareketi olmayı,

hiç değilse bu görüntüyü vermeyi şiddetle arzu ediyordu. Bu arzu en yüksek ifadesini “Aydınlar Ocağı”nda bulur. Aydınlar Ocağı’na bu ismin tercih edilmesinde, sağda da aydın yetişebildiği, sağıcıların da aydın olabildiği iddiasının payı herhalde büyük olmalıdır (Alkan, 1991:11).

Sonuç itibarıyla, Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki Türk sağının muhafazakârlık anlayışı, radikal cumhuriyetçi görüşün yukarıdan aşağı bir toplumsal değişimi öngören ve zora dayanan modernleşme projesine karşı kültürel değerleri koruma çabası olup, bu çaba, mevcut olanın yenilenerek korunmasına yöneliktir.

a. Fırkalaşmalar: Birinci ve İkinci Gruplar

Atina şehir devletinden beri siyasetin önemli kurumlarından olagelen siyasal partiler, bugünkü biçimine XIX. yüzyıldaki oluşum süreçleri içinde kavuşmuştur. Siyasal egemenlik ve katılım koşulları ve biçimlerinde yaşanan değişimle şekillenen demokrasi, ideal anlamıyla “insanların sadece vicdanlarının sesini dinledikleri, yönetimin kişilerin rızasına dayandığı ve zorlamanın ortadan kalktığı bir sistem” olarak tanımlanır. (Yılmaz, 2000:15).

Cumhuriyet’ten önce Osmanlılar da Meşrutiyet dönemi ile birlikte ilk partiler kurulmuş ve bu yolla siyasal ideoloji ve görüşler, siyasal partiler aracılığıyla temsil edilmeye başlanmıştır. Özellikle İttihat Terakkî Fırkası içinde yaşanan Ahmet Rıza Bey-Prens Sabahattin ile İttihat Terakkî Fırkası-Hürriyet ve İtilaf Fırkası ayrışmaları buna bir örnektir.

Cumhuriyetle birlikte ise, Birinci Büyük Millet Meclisi’nde resmen kurulan ilk grup, Mustafa Kemal tarafından oluşturulan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu’dur. Bu ilk Meclis’teki bütün üyelerin bu Cemiyetten olduğundan bu gruba “Birinci Grup” adı verilmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında toplumda ve Mecliste, Mustafa Kemal’e ve onun temsil ettiği ideolojiye karşı İslâmcı ve Osmanlıcı bir muhalefet söz konusu olmasına rağmen, günün koşulları altında bu ideoloji kendini açıkça savunamamaktaydı. Bununla birlikte, 20 Ocak 1921 tarihinde, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun gündeme gelmesiyle, bu çatışma gün yüzüne çıkmış ve Meclis’te iki grup oluşmuştu (Sezgin, 1984:52).

Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile -her ne kadar şeriat esaslarının yerine getirilmesi öngörülmekte ise de (Madde: 7)- gerçekte, yeni bir devletin temellerinin atıldığı aşikârdır. Bu Kanuna karşı hoşnutsuzluk, Meclis içerisinde bölünmelere neden olduğu gibi, Meclis dışında da Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nden de ayrılmalar olmuştur.⁵¹

Mardin’in (1990:48) merkez-çevre ikiliğinin Büyük Millet Meclisinde ortaya çıkması olarak gördüğü İkinci Grup, Mecliste muhalefet olarak; milletvekili seçimi, askerler, dinî eğitim ve dinsel uygulama konularında çok ilginç bir dizi siyaset ileri sürdüler. Seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kişinin seçim bölgesinde beş yıl oturmasını istediler; din okulları aracılığıyla eğitim yapmayı kuvvetle desteklediler, içki kullanımını yasaklayan bir yasa onaylattılar.⁵² Böylelikle, İkinci Grubun Birinci Gruba muhalefetine simgesel dile gelişi, din üzerinde odaklaşmıştı denilebilir.

Siyasî tarihimizde Birinci Grup genel olarak “İnkılâpçı”, bir yıl sonra (Temmuz 1922) resmen kurulacak olan İkinci Grup ise “Muhafazakâr” olarak anılmaktadır. Başlangıçta Birinci Gruba dâhil olup sonraları muhalefete geçmiş olan Ali Fuat (Cebesoy), İkinci Grubun “... Meclis Reisinin diktatörlüğe doğru gittiğinden şüphelenenler tarafından kurulduğunu” söylemektedir (Sezgin, 1984:82).

Her ne kadar İkinci Grup, Mustafa Kemal’in diktatörlüğüne engel olmak için, Hakimiyet-i Milliye’yi gerçekleştirmek varsayımından hareketle ortaya çıkmış olsa da, belirli bir ideolojik bütünlüğe ve siyasî görüşe sahip üyelerden oluşmamaktadır. İkinci Grubu yönlendirecek bir liderin bulunmaması da, kendi içlerinde birlikteliğin olmasına engel teşkil etmiştir.⁵³

26 Ağustos 1922 tarihinde başlayan Büyük Taarruz’un zaferle sonuçlanması üzerine güç dengesi yeniden Mustafa Kemal’in lehine değişmiş, başlangıçtan beri birçok sürtüşme ve çatışmalara yol açmış olan Saltanat sorunu, 1 Kasım 1922

⁵¹ Örneğin, Erzurum Mebusu Hoca Raif Efendi, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile Hilafet ve Saltanat rejiminin kaldırılmak istendiğini öne sürerek, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukûk Cemiyeti Erzurum Heyeti Merkeziyesi’nin yerine geçmek üzere Muhafaza-i Mukaddesât ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Erzurum Heyeti Merkeziyesi adı altında yeni bir cemiyet kurmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. (Sezgin, 1984:79-80).

⁵² İkinci Grup için daha detaylı bilgi için bkz. (Tunaya, 1952:538-539; Sezgin, 1984:17-19).

⁵³ İkinci Grubun önde gelen isimleri; Lazistan Mebusu Ziya Hurşit, Erzurum Mebusu Hoca Raif Efendi, Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey, Karesi Mebusu Vehbi Bey ve Erzurum Mebusu Hüseyin Avni Bey’dir.

tarihinde Meclis kararı ile kaldırılarak kökünden çözülmüş⁵⁴ ve 6 Aralık 1922’de Mustafa Kemal, Halk Fırkası adı altında yeni bir siyasî parti kurmak niyetinde olduğunu açıklamıştır.⁵⁵

Bütün bu gelişmelerin sonucu Nisan 1923’te Meclis yeni bir seçim kararı olarak dağılmış, böylece Meclis’teki İkinci Grubun varlığı da son bulmuştur. Yapılan yeni seçimde, bütün adayları Mustafa Kemal’in belirlemesi, Halk Fırkası içinde de yeni bir muhalefet doğmasına engel olmamıştır. Sonuçta, İkinci Grubun Meclis’ten çıkarılması ile sorun kökten çözülmemiş, toplumdaki çatışma ve gerilimler günümüze kadar süregelmiştir.

b. ‘TpCF’ ile ‘SCF’ ve Muhafazakârlık

Geleneksel tarih yazımı, TpCF’yi Cumhuriyet döneminin ilk muhafazakâr partisi olarak tanımlamasına ve bu partinin irticaya ve bölücülüğe alet olduğu için kapatıldığını ileri sürmesine karşın, Rauf Orbay’ın, Cumhuriyet’in ilan ediliş tarzının “otoriter” niteliğine yönelik eleştirel çıkışı ve millî egemenlik ilkesini gündeme getirmesi gibi çabaları, “yeni Türkiye”de hem liberal hem de muhafazakâr muhalefetin ilk nüveleri olarak görülebilir.

TBMM’nde oluşan muhalefetin devrimci atılımları yapmaya engel olacağını fark eden Mustafa Kemal’in düşüncesi doğrultusunda TBMM 1 Nisan 1923’te kendini feshederek, Meclis yeniden oluşturuldu. Böyle bir Meclis ile Lozan Anlaşması onaylanması (23 Ağustos 1923), Cumhuriyetin İlanı (29 Ekim 1923), Hilafetin kaldırılması (3 Mart 1924) ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun kabul edilmesi gibi önemli reformlar mümkün oldu. Türkiye’nin hızlı bir şekilde reform hareketine girmesi muhafazakâr çevrelerde tepki uyandırdı. Bunun sonucunda Mustafa Kemal’le uzun yıllar yol arkadaşlığı da yapmış olan Kazım Karabekir, Ali Fuat (Cebesoy), Refet (Bele), Rauf (Orbay) ve Adnan (Adıvar) Bey Cumhuriyet Halk Fırkası’ndan ayrılarak 17 Kasım 1924’te TpCF’yi kurdular. Fakat bu Parti uzun

⁵⁴ Halifeliğin korunması suretiyle Halifelik ve Saltanattan birbirinden ayrılması konusu Mecliste tartışılarak, Birinci ve İkinci Gruplar arasında uzlaşma sağlanabilmiş ve Saltanatın kaldırılması Lazistan Mebusu Ziya Hurşit’in itirazlarına rağmen, oy birliği ile kabul edilmiştir.

⁵⁵ Ülkenin içerisinde bulunduğu koşullar nedeniyle Halk Fırkası, Lozan Anlaşması’ndan (24 Temmuz 1923) sonra 11 Eylül 1923 tarihinde kurulabilmiştir. Daha sonra ismini, 10 Ekim 1924’de Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF), ardından 9 Mayıs 1935’de de Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) olarak değiştirmiştir.

ömürlü olamadı. 1 Şubat 1925'te patlak veren Şeyh Sait İsyanı ile bağlantılı olduğu iddia edilerek 5 Haziran 1925'te kapatıldı (M. Erdoğan, 1993:267).

Bu fırkanın beyannamesindeki liberal ve ılımlı, fakat hiçbir anlamda gerici olmayan tonu programda da tekrar edilmiştir. Fırka, Türkiye'nin millet hakimiyetine dayalı bir Cumhuriyet olduğunu; liberalizm ve demokrasinin fırkanın faaliyetlerinin temelini oluşturduğunu, kişisel hürriyetleri desteklediğini teyit eder. Aynı zamanda programında devletin rolünün azaltılmasına taraftar olduğunu dile getirir (Zürcher, 2003a:51). Bu fırka da, İttihat ve Terakkî karşıtı Mutedil Hürriyetperverân Fırkası ve Ahali Fırkası gibi programında “Hakimiyet-i Millîye” ifadesine büyük önem vermektedir. Fakat bu ifade, Mustafa Kemal ve taraftarları nazarında, yeni iktidarın hukuksal dayanağı iken; muhafazakârlar için Hilafet ve Saltanat makamının korunmasının garantisini ifade etmekteydi (Sezgin, 1984:18).

TpCF'nin İstiklâl Mahkemesi tarafından dinî gericiliği teşvik ettiğini iddiasıyla kapatılmasına gerekçe olarak gösterilen 6. madde, “*Fırka, efkâr ve itikadât-i diniyeye hürmetkârdır*” ifadesidir. Daha sonraları Recep Peker gibi CHF ideologları bu durumu, “hayata yeni doğan, yeni inkılâplar yapan memleketlerde, mutedil veya muhafazakâr maskesi altında kendi hüviyetlerini saklayan ve en feci irticaları yapan partilere karşı çok uyanık olmak gerekir” (Peker, 1984:71) şeklindeki ifadelerle dikkatleri bu tür oluşumlara çekmiştir.

TpCF önderlerinin fikrî sürecine ve partinin kurulduğu dönemde, özellikle de siyasal tartışmalarında ve iktidar mücadelelerinde felsefî bir kavram olarak “muhafazakârlığın” önemli bir rol oynadığı söylenemez. Zaten partiye yöneltilen temel eleştiri de, onların gerçek muhafazakârlar değil, gizli saltanatçılar oldukları yönündedir. Mustafa Kemal ve arkadaşları, Partiyi CHF'den farklı bir program sunmamakla ve muhafazakârlık konusunda samimî olmamakla suçlamaktadır. Bu nedenle, TpCF Kasım 1924'te ortaya çıktığında, Mustafa Kemal Paşa ve yandaşları tarafından eleştirilerek çok şiddetli bir hücumla maruz kaldı (Zürcher, 2003a:43).

Mustafa Kemal *The Times* Muhabiri McCartney ile mülakatında; “*Her parti belirli ilkeler ve idealler üzerinde kurulmalıdır. Yeni parti belirli bir muhafazakâr program çıkarmış olsaydı, onları gerçekten yeni bir parti olarak kabul edebilir ve kendilerine içtenlikle inanabilirdim. Ancak, Terakkîperverlerin içtenliğine şu ana kadar kani olabilmiş değilim. Yayınladıkları programın gerçek hedeflerini ve*

tutkularını yansıttığı konusunda da tatmin olmadım. Partiyi oluşturanların kişilikleri üzerinde analiz, saflarında gerçek birer cumhuriyetçi olamayacak kişilerin yer aldığını gösteriyor. Rauf Bey'in Mecliste hilafet hakkında söylediklerini veyahut gene onun Cumhuriyetin ilanından sonra İstanbul basınına verdiği demeçleri unutmam mümkün değil. Kâzım Karabekir Paşa da, Cumhuriyetin ilanından duyduğu hoşnutsuzluğu gizleme zahmetine bile girmede. Yine, partinin liderlerinden Sabit Bey, Mecliste Cumhuriyetin bu kadar çabuk ilan edilmesini kınadı ve bir Türk atasözünü kullanarak şu soruyu sordu: 'Niye iki ayağımızı bir papuca sokuyorsunuz?'" (Zürcher, 1995:197). Böylelikle Atatürk, Terakkîpervercileri yeterince "cumhuriyetçi" bulmamakta ve onları "muhafazakârlık"larında da samimî olmamakla suçlamaktadır.

Gerçekten de TpCF'nin parti programına ve tüzüğüne bakıldığında, programının birinci maddesindeki "*Türkiye devleti halkın hâkimiyetine müstenid bir cumhuriyettir*" ve tüzüğün birinci maddesindeki "... Cumhuriyet-i idareyi takviye etmek..." ibaresi dışında "cumhuriyet" kelimesine bir daha rastlanmaz. (Zürcher, 2003b:298-307). TpCF'nin -bu yarı suskun- tavrı, onun cumhuriyetten yana olmasına karşın, kişisel ve siyasal kimi nedenlerden ötürü, cumhuriyeti kuran iradeye ve idareye karşı konumlandığı şeklinde algılanmıştır.

Aynı şekilde, TpCF'nin "muhafazakârlık"la ilgili görüşleri de çok açık olmamakla birlikte, partinin program ve tüzüğü incelendiğinde kimi muhafazakâr vurgular göze çarpar. Örneğin parti beyannamesinde, "*Millî hars ve seciyemizi takviye etmekle beraber ilim ve fen, sanat ve hizmet nokta-i nazarından memleketi ileri götürecek vesailin sür'ati iltizam edeceğiz*" diyerek Türk muhafazakârlarının klasik "gelenek ve tekniği" sentezleyen görüşünü tekrarlamaktadırlar. (Zürcher, 2003b:301).

Yine, parti programının 27. maddesinde, "*Fuhşun, küül ve kumarın intişâr ve taammümüne mâni olacak tiyatro ve sinemalarda ve neşriyat vesairede ahlâk ve âdâb-ı umumiyeyi ihlâl ve ifsada meydan vermeyecek ahkâm vazolunacaktır*" ifadesiyle ailenin ve toplumun korunması yönündeki muhafazakâr söylemi dile getirmektedirler. (Zürcher, 2003b:304).

Fakat esas olarak, parti programının 6. Maddesindeki "*Fırka, efkâr ve itikadât-i diniyeye hürmetkârdır*" ibaresi TpCF'nin "muhafazakâr" rengini -belirsiz

tonuyla- açığa vurur. Aslında bu renk, Cumhuriyet tarihi boyunca bütün Türk siyasetinin sağ yelpazesinde yer alan muhafazakâr partilerde, güçlü ya da zayıf tonlarla hep varolacaktır. Bu da onların, kimi zaman “irtica” ile ilişkilendirilmelerine; “gericilik” ve “yobazlık” ile suçlanmalarına, kimi zaman da “gizli hilafetçi”, “cumhuriyet düşmanı”, “İslâmcı” oldukları ve aslında “takiyye” yaptıkları iddialarına kadar varacaktır.

Frey, Terakkîperver Cumhuriyetçileri “bağımsızlık sonrası muhafazakârları” olarak sınıflandırır (Zürcher, 2003a:52). “Bağımsızlık sonrası muhafazakârları” tanımı TpCF’ye uyar gözüксе de, muhafazakârlığın bu bağlamda ne anlama geldiği unutulmamalıdır. Bu bağlamda muhafazakârlık, evrimci değişme ve demokrasi taraftarlarını içeren, bağımsızlık hareketinin mutedil kanadını resmeden bir terimdir. XIX. yüzyıl Avrupa’sında geliştirilmiş olduğu hâliyle muhafazakârlığın siyaset felsefesiyle alakası yoktur (Zürcher, 2003a:52).

12 Ağustos 1930 tarihinde toplumun siyasî eğilimlerinin saptanması amacıyla Mustafa Kemal’in ısrarı ve yönlendirilmesiyle Fethi (Okyar) Bey’in öncülüğünde ılımlı bir siyaset yapmak üzere kurulan SCF, TpCF ile benzer şekilde aynı kaderi paylaşarak kuruluşundan 99 gün sonra kendi kendini feshetti (17 Kasım 1930). Cumhuriyet tarihinin bu ilk muhalefet denemelerinin yönetici elitin tahmin etmediği kadar yoğun halk desteği alması ve bu desteğin devrimlerin yapılması ve yerleşmesini tehdit edecek bir yapıya bürünme ihtimali, onların sonlarını getirmesini hızlandırmıştır.

Sonuçta, TpCF ve SCF konumu ve programı itibariyle kısmen de olsa liberal ve demokrat olarak değerlendirilebilir de, Mustafa Kemal Paşa’nın şahsî iktidarına ve onun çevresine muhalefeti nedeniyle Türkiye’ye özgü “muhafazakâr” bir pozisyonda (Yılmaz, 2003c:58) görülebilir.

III.2. DEMOKRAT PARTİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Modern Türkiye 1923-1946 yılları arasındaki dönemi otoriter Tek-Parti yönetimi altında geçirdi. II. Dünya Savaşı’nın ardından bütün dünyada esmeye başlayan “demokrasi” rüzgârları ve yaşanan ekonomik krizle birlikte Türkiye’de de yeni arayışlar başlamıştır. Ayrıca, Ağaoğulları’nın da (1987:192) belirttiği gibi, 1950 sonrasındaki dönemde Anadolu coğrafyasının Neolitik dönemden bu yana yaşadığı en önemli ve geri dönülmez döneme tanık olmuştur. Hızlı endüstrileşmenin, tarımın

ulusal üretimdeki payının azalması, kentleşmenin ve sosyal hareketliliğin artması bu dönüşümün sonuçları arasındadır. Böyle bir ortamda “hür dünya” ile ilişkiler kurmayı amaçlayan Türkiye, şartların da zorlamasıyla çok partili hayata geçme kararı almıştır.

7 Haziran 1945 tarihinde CHP Milletvekilleri Celal Bayar, Refik Koraltan, Fuat Köprülü ve Adnan Menderes verdikleri bir önerge ile -daha sonra Dörtlülük diye adlandırılan- özgürlükleri kısıtlayan rejimi daha fazla sürdürmenin doğru olmayacağı ve Anayasada gösterilen hak ve özgürlüklerin artık tanınması, çok partili hayata geçilmesi ve hükümetin TBMM tarafından denetlenmesini istemişlerdir. Önerge CHP grubunda reddedildi ve muhalefetine devam eden Menderes ve Köprülü (21 Eylül 1945), ardından Koraltan partiden çıkarıldı. Bunu Celal Bayar’ın 3 Aralık 1945’te partisinden istifası izledi. Bunu takip eden günlerde, Celal Bayar’ın liderliğinde 7 Ocak 1946 tarihinde Demokrat Parti kuruldu (M. Erdoğan, 1993:272).

CHP’nin önde gelen isimleri tarafından kurulan DP, bir eşraf partisi olmaktan çok, kırsal kitlelerin ve onların başında bulunanların kuvvetle destekleyeceklerini düşündüğü bir siyasal ideoloji ile başarıya ulaşacağını ümit eden bir partiydi. Bu anlayış, bir eliyle adalet, öteki eliyle bolluk dağıtan koruyucu Osmanlı devlet düşüncesi idi. Fakat, bu durumu hemen ele geçirip kendi için kullanan çevre oldu (Mardin, 1990:53).

Çok partili siyasete geçişle birlikte Türkiye’de siyasetin üzerine oturduğu temel eksen “merkez-çevre” ikiliği olmuştur. Asker-sivil bürokratik seçkinler ve büyük sermayenin temsil ettiği, yukarıdan aşağı bir toplumsal değişimi öngören bir yaklaşımla ve devletin zora dayalı araçlarıyla uygulanan monolitik bir çağdaşlaşma projesinin sahibi olan merkez (CHP) karşısında, ekonomik, sosyal ve siyasî açıdan dışlanmış köylüler, küçük esnaf ve zanaatkar, etnik kimlik, dinî cemaat ve tarikatların taleplerini merkeze taşıyan bir çevre hareketi (DP), kökleri İttihat ve Terakkî Fırkası ile Ahrâr Fırkası ayrışmasına kadar uzanan Türkiye siyasetinin çok partili matriksini teşkil eder. Çevrenin taleplerinin merkeze taşınması, hiç şüphesiz merkezin hassasiyetleriyle biçimlenmiş bir çerçevede “devletin bekası” dinî ve etnik taleplerin görünürlük kazanmasına izin vermemiştir (Yıldız, 2004b:42).

Millî Mücadele’nin başlangıçta açıkça belirtilmiş olan amacının “Saltanat ve Hilafet makamını esaretten kurtarmak” olmasına karşılık, ikisinin de kaldırılarak

Cumhuriyet'e geçilmesi, Cumhuriyetin laiklik ilkesinin uygulanış tarzı, bu tarzla bitişen otokratik merkeziyetçiliği, 1930'lardan itibaren, özellikle de II. Dünya Savaşı yıllarında, toplumun değişik kesimlerinde artarak hissedilen iktisadî sıkıntıların sonucu oluşan hoşnutsuzluklar, ülke içi koşullarının uluslararası siyasî konjonktürle de birleşerek zorunlu kaldığı çok partili siyasî hayata geçiş sonrası Cumhuriyetin kurucusu CHP'nin katıldığı tüm seçimleri yitirmesi gibi birçok gösterge, yeni Türkiye'yi oluşturan insan unsuru ile yeni devlet arasında bir benimseme veya meşruluk sorunu olduğunu işaret etmektedir. Bu sorunun üzerine, Osmanlı liberalizmiyle devamlılık arz eden siyasî sembollerle giden hareketlerin çok partili siyasî hayatın hemen hemen tüm seçimlerinden galip çıkmaları da aynı işareti teyit etmektedir (Köker, 2003:288).

Süreç itibarıyla Batıcılıkta ileri giden Tek-Parti döneminin restore edilmesi için onun hemen ardından "Cumhuriyet devriminin muhafazakâr yorumu ve bunun siyasal karşılığı olan DP dönemi" çıkıp gelmiş, "fazla seküler olduğu için kök salamayan ulusal kimlik ve ulusalcılık tanımlarının yerini, dinî-kültürel sembol ve değerlere bezenmiş" yeni kimlik sunularak yabancılaşma sorunu muhafazakâr revizyonla aşılmıştır (Mert, 2002:74).

DP hareketi, bir yandan, Cumhuriyet devrimine karşı oluşan ve özellikle dinsel terimlerle ifade bulan tepkileri, temsil ve ifade etme iddiasıyla gündeme getirmiş, siyasallaştırmış, diğer yandan ise bu tepkileri kontrol altına almıştır. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet devrimine tepkileri mevcut siyasal sistemin işleyişi çerçevesinde, popülerleştirmek suretiyle, sistemin diline uyarlamış, sınırlarını belirlemiştir. Bu açıdan, DP hareketinin ve sağ muhafazakâr söylemin, Cumhuriyete karşı tepkileri sistemin içine çekerek, demokratikleştirdiği söylenebilir. Aynı zamanda bu süreç, Türk halkının vatandaşlık ve demokrasi bilincinin geliştiği bir dönemi de ifade etmektedir (Mert, 2003:315).

14 Mayıs 1950'de yapılan genel seçimde yüzde 53,3 oranında oy alıp, mecliste 408 sandalye ile temsil edilen DP, temelde muhafazakârlığı temsil ediyor ve Tek-Parti döneminin değerler sistemini revizyona tabi tutmak için toplumu bürokratik merkeze karşı seferber ediyordu. CHP'nin halkın gözünde Batılılaşma ile Batılı yaşam biçimi ve geleneksel değerlerin yitimiyle özdeşleşmiş olması ve o dönemde yaşanan ekonomik sorunların ve yoksulluğun devletçi geleneğin getirdiği

bir dezavantaj olarak algılanması CHP'yi güçsüzleştirirken, DP'yi bu siyasal kimlik karşısında bir alternatif olarak ön plâna çıkarıyor ve geleneği savunan liberal yapısıyla halka umut ve güven veren DP'nin CHP karşısında yükselmesini sağlıyordu. Yeni oluşan değerler sisteminin muhafazakâr dinamiği, o dönemin bürokratik merkezi olan CHP'den uzaklaşmış ve onun yerine DP gibi gelenekçi-muhafazakâr bir tercih yapmıştır. Bu tercih, kendiliğinden gelişen yeni değerler sisteminin, siyasal ve bürokratik merkeze bir daha kolay kolay çıkmamak üzere yerleşme girişimidir.

DP çevresinde oluşan siyasî söylemin en belirgin özelliği, Cumhuriyet devrimine karşı tepkinin dile dökülmesi olmakla beraber, muhalif söylem bu tepkinin açıkça ifadesinden doğal olarak kaçınmış ve muhalefet, öncelikle, Tek-Parti dönem ve uygulamalarını hedef almak durumunda kalmıştı.

DP hareketinin başından itibaren, net bir siyasal ve düşünsel muhafazakârlık çizginin ifadesi olduğunu söylemek zordur.⁵⁶ Bu hareketin geniş bir toplumsal koalisyon ve CHP'nin Tek-Parti dönemi politikalarına karşı her türden muhalefetin ittifakına dayalı bir siyasal şemsiye olduğu, DP üzerine yapılan birçok çalışmanın ortak kanaatidir. DP ve onu takip eden diğer merkez sağ siyasetler, neredeyse günümüze kadar, bir ölçüde, benzer bir siyasal şemsiye altında, öncelikle, ekonomik liberalizm, dinî hassasiyetler ve milliyetçilikten oluşan, üç başlı merkez sağ terkihi oluşturdular. Modern siyasal bir bakış olarak muhafazakârlık, ekonomik kalkınma ve teknolojik gelişme ile 'millî ve manevî değerleri' uzlaştırma gayreti olarak tanımlanabilecek sağ siyasal söylemin düşünsel arka plânını oluşturmaktadır. Diğer yandan, zaman içinde, bu terkihin unsurlarından dinî hassasiyetler ve milliyetçilik, merkezden uzak siyasî çatılar altında ifade bulan sağ siyaset söylemlerine dönüştüler.

⁵⁶ Gerçekten de DP'nin parti beyanamesi, tüzük ve programına bakıldığında sistemli bir "muhafazakâr" görüşün ortaya konulmadığı görülür. Ancak, dağınık da olsa kimi milliyetçi ve muhafazakâr söylem dile getirilmiştir. Örneğin; *"Partinin amacı; Türk milliyetçiliğini korumak, güçlendirmek ve geliştirmektir.. Toplumun, ailenin ve kişinin, tam bir hürriyet içinde refah ve saadetini temin etmek... Ülkenin ve kişilerin maddî ve manevî değerlerine saygılı (sahip) olarak, bu değerleri titizlikle korumak, insanın temel hak ve hürriyetlerine sahip çıkarak, ferdin teşebbüs gücünü desteklemek ve ülke ekonomisinin yapısında ve işleyişinde serbest piyasa ekonomisini hâkim kılmak... Geleceğin sahipleri, Türk gençliğini, Büyük Türkiye idealine, Türk milliyetçiliğine inanmış, millî ve manevî değerlere bağlı, ilmî düşünce ve çalışmayı benimsemiş birer insan olarak yetiştirmek ve Türkiye'yi Büyük Atatürk'ün ilke ve inkılapları ışık ve doğrultusunda, hür, bağımsız, demokratik, güçlü ve itibarlı bir ülke olarak, çağdaş ülkelerin seviyesi üzerine çıkarmaktır"* (DP Tüzüğü, Madde: 2, 1953:3). *"... gelecek nesillerin yalnız ilim ve teknik bilgi ile değil, millî ve insanî bütün manevî kıymetlerle de teçhizine çalışılmalıdır"* (DP Tüzüğü, Madde: 35, 1952:3).

Koyu milliyetçilik ve İslâmcı siyaset olarak merkezin dışına taştilar (Mert, 2003:314).

DP'nin kuruluşundan bir süre sonra bu oluşumdan rahatsız olanlar Millet Partisi'ni (MP) kurmuşlardır.⁵⁷ MP de diğer muhafazakâr partiler gibi, "millî birlik ve beraberlik", millî ve manevî değerler" ve "komünizm karşıtlığı" söylemi üzerine kurulmuştur.⁵⁸ Bu durumu programında, *"Bizim kabul ettiğimiz devrimcilik, insan tabiatını ve içtimaî amil ve şartları zorlamadan daima ilerlemek manasında tekâmülcülüğün başka bir kelime ile ifadesinden ibarettir. ...her hamlenin geriliğe imkân bırakmadan ananelerimize ve milletin iradesine uygun ve hakikî ihtiyaca tetabuk eder şekilde tanzimini istiyoruz"* (MP Programı, Madde: 13, 1948: 6) diyerek, "devrim", "değişim" ve "ilerleme" üzerinde "muhafazakâr" görüşlerini dile getirir.

Parti yönetimi, Parti'nin irtica ile ilişkilendirilmesine karşı çıkarak, Üçüncü Büyük Kongre'de aldıkları bir kararla tüzük değişikliğine gitmiştir: *"Bizi irticaya avans vermekle itham edenlere hatırlatmak isteriz ki, iktidara geçerse halife ve sultanları getireceğimiz, eski harfleri kabul edeceğimiz, peçe ve kafes devrini canlandıracağımız, taaddüd-ü zevcata müsaade edeceğimiz gibi iddialar hayasızca uydurulmuş birer iftiradan başka bir şey değildir. Türkiyemizde bu kabil geriye dönüş hareketleri asla vuku bulmayacaktır. Aynı zamanda iktidarın en salâhiyetli ağızları tarafından ifade edilen ve 'irtica korkusu vardır' şeklinde hulâsa olunan*

⁵⁷ DP'nin de diğer TpCF ve SCF gibi CHP'nin güdümünde, bilinçli olarak yaratılmış muvazaalı bir muhalefet partisi olduğu iddiası hep gündeme gelmiştir. DP içinde de bir kısım kişiler bu iddialarla yola çıkıp, daha sert bir muhalefet yapılması hatta CHP'nin tamamen tasfiye edilmesini istiyorlardı. Bu gerginlik partiden kopmalara ve 20 Temmuz 1948'de Mareşal Fevzi Çakmak'ın önderliğinde Millet Partisi ismiyle yeni bir muhalefet partisinin doğmasına neden oldu (Erdoğan, 1993:278). MP'nin de TpCF ve SCF'na benzer muhafazakâr bir programı bulunmaktaydı.

⁵⁸ *"Parti din müessesesine ve millî ananelere hürmetkârdır"* (MP Programı, Madde: 8, 1948:1). *"Parti, içtimaî nizamın teşekkülünde itikatların, ahlâkın, geleneklerin, örf ve adetlerin büyük hisselerini tanıır"* (MP Programı, Madde: 7, 1948:3). *"Aile müessesesini, cemiyetin temeli ve yüksek manevî bir kıymet olarak kabul eder..."* (MP Programı, Madde: 10, 1948:8). *"Parti ilk ve orta tedrisatta din dersleri ilave edilmesini ve üniversitelerde ilahiyat fakülteleri ihdasını muvafık görür"* (MP Programı, Madde: 12, 1948:9). *"Parti, ekonomi sahasında mutedil liberal akideye sadıktır. Şahsî mülkiyete, şahsî teşebbüse, meşru rekabete ve serbest piyasaya taraftardır... bizim liberalliğimiz (bırakın yapsın) formülü ile ifade edilen başı boş liberalizm değildir"* (MP Programı, Madde: 22, 1948:12). *"Parti üyeliğine girebilmek için, Türk milletinin istiklâlini ve bütünlüğünü parçalamayı hedef tutan veya demokrasi esasına uymayan ideolojilere saplanmamış ve komünist olarak tanınmamış olmak gerekir"* (MP Tüzüğü, Madde: 3, 1948:1).

fikri de ret etmekteyiz” ⁵⁹ diyerek bu konudaki kararlılıklarını göstermek gereğini duymuşlardır.

MP’ye benzer bir şekilde, DP’den ayrılan veya ondan türeyen AP, DYP ve ANAP gibi partiler zamanla merkez sağda bölünmelere neden olurken; çevrede de, biri İslâmcılığı temsilen Millî Görüş Hareketi, diğer de milliyetçiliği temsilen Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) olmak üzere iki siyasal hareket, partileşerek Türk siyasal yaşamı içinde varlık bulmuş ve muhafazakâr seçmeni ideolojik tartışmalar içine taşımıştır.

III.3. 1980 SONRASI DÜNYADA MUHAFAZAKÂRLIĞIN YÜKSELİŞİ VE YENİ-SAĞ POLİTİKALARIN TÜRKİYE’YE YANSIMALARI

Yeni-Sağ kavramı, Batıda II. Dünya Savaşı sonrasında kurumsallaşan refah devleti olgusunun Batı modernizminin çelişki ve ikilemlerinin derinleşmesi ile ortaya çıkan sosyal, siyasal ve ekonomik sorunların çözümü yönünde oluşan düşünsel ve siyasal sağ dönüşüm olarak ifade edilmektedir. Yeni-Sağ kavramı, Hayek ve Buchanan (1987:121) gibi liberal düşünürlerin 1960’lı yıllardan bu yana fikir hayatında verdikleri düşüncelerle ortaya çıkmış; muhafazakâr düşünürlerin katkılarıyla da şekillenmiştir. 1970’li yıllarda yaşanan global ekonomik kriz sonrasında Avrupa ve Amerika’da klasik liberalizmin eksik bıraktığı toplumsal temaları da içeren Yeni-Sağ akımı zamanla gelişmiştir (Özkazanç, 1996:1219).

Yeni-Sağ’ın en belirgin örnekleri İngiltere ve Amerika’da karşımıza çıkmaktadır. Amerika’da daima daha geçerli algılanan ekonomik teorileri ile mutabakat karşıtı görüşlerin merkezini oluştururken; İngiltere’de, Yeni-Sağ’ın gelişiminde Amerikan ekolü liberal ekonomi yaklaşımı (Chicago Okulu-Milton Friedman) ile Avrupa Okulu (Avusturya Ekolü-Fredrik von Hayek) siyaset felsefesi ve liberalizmi etkisini gösterir. Pratikleri çerçevesinde İngiliz ve Amerika örneklerinde ortak net bir Yeni-Sağ tanımının yapılması zordur. Buna karşın Amerikan muhafazakârlığının İngiliz muhafazakârlığından çok daha liberal temaları içerdiği de bir gerçektir.

⁵⁹ MP Üçüncü Büyük Kongresinde sunulan Genel Yürütme Kurulu çalışma raporunun ‘Fikir Cereyanları’ kısmının tüzüğün sonuna ilavesine, Genel Kurul’un 19/05/1952 gün ve 2 sayılı kararı ile karar verilmiştir.

Neo-Liberalizm Yeni-Sağ yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Neo-Liberalizmin genel politikaya yansımada ise Reagan ve Thatcher temel aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Reaganizm ve Thatcherizm olarak da adlandırılan bu Yeni-Sağ politikalar⁶⁰, “kamu harcamalarının azaltılması, istikrarlı para politikası uygulanması, özelleştirme, yasal kurumsal serbestleşme, vergi oranlarının indirilmesi ve tarafsız bir vergi politikası uygulanması gibi politikalar gözlenmektedir (Aktan, 1994:115).

Yeni-Sağ siyasetin özünde ekonominin doğal şekilde işlediği, demokrasiye dayalı ve en aza indirgenmiş bir devlet anlayışı vurgulanmaktadır. Bu paralelde gelişen süreçte sosyal refah devleti yerini ekonomik devlete, devletçilik yerini bireyciliğe, kamu organizasyonları yerini sivil toplum örgütlerine bırakmaktadır. Yine bu süreçte devlet, üretim ve işletim yerine, denetim ve düzenleme rolünü üstlenmektedir.

Yeni-Sağ, 1970’lerin sonuna kadar yaşanan mutabakat (*consensus*) dönemi ve bu dönemin siyasî uygulamalarına bir tepki olarak ortaya çıkmış, bu dönemin sonunda dünya ekonomisinde yaşanan büyük kriz ile 1980’li yıllarda mutabakata karşı açık bir alternatif hâline gelerek kabul görmüştür. Gamble (1988:19) Yeni-Sağ’ı, kapitalizmin 1970’lerde yaşadığı politik ve ekonomik krize çözüm olarak tanıtılan bir tür yeniden-yapılanma süreci olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla Yeni-Sağ, ekonomik yaklaşımda Neo-Liberalizm ve siyaset felsefesinde Yeni-Muhafazakâr yaklaşımların bir bütünü olarak da görülebilir.

Ayrıca, Yeni-Sağ siyaset, demokrasi ve hürriyet kavramları temelinde anayasalcılığı devletçiliğin önüne geçirmekte; tüm kurumların yeniden yapılanması ve değişim gereksinimini ön plâna çıkarmaktadır. 1980’li yıllarda küreselleşme sürecinde stratejik ve taktik plânlama gereksinimini yeterince sağlayamayan Türkiye, Latin Amerika ve Asya ülkelerinde, ekonomik krizler ve toplumsal çözümler yaşanarak askerî ara rejimler ortaya çıkmıştır. Bu ara rejimler Neo-Liberal altyapının temellerini oluşturmuş, yeniden-yapılanma süreci olarak gelişen Yeni-Sağ bu ülkelerdeki askerî rejimlerin sağladığı ortam ile 1980’li yıllardan başlayarak önemli bir siyasal hakimiyet sağlamıştır (Ersoy, 2002:4; Güler, 1996:53). Aslında Yeni-Sağ, liberalizmin serbest piyasa ekonomisi ile muhafazakârlığın otoriter devlet anlayışı

⁶⁰ Bu politikaların aynı dönemde Türkiye’ye yansımaları “Özalizm” olarak adlandırılmıştır.

temeli arasında bir paradoks içerir (King, 1987:19). Bu paradoks Yeni-Sağ'ın sınırlı ancak etkin devlet yaklaşımının temelini oluşturur.

Yeni-Sağ genel olarak siyasette, devletin özellikle ekonomik alanlardan başlayarak küçültülmesini; küçülen bu alanlarda kamu faaliyet ve örgütlerinin özel işletmecilik anlayışı çerçevesinde yeniden yapılandırılmasını ya da doğrudan özel girişimin katkılarıyla işletilmesini hedeflemekte ve bu yönelişleri ile kendisine göre “rasyonel” bir siyaset tarzı ortaya koymaktadır.

Türkiye’de Yeni-Sağ felsefi, liberal ve muhafazakâr unsurlarıyla birlikte 1980’li yılların başından itibaren geçerlilik kazanmaya ve onun değerlerini somut siyasal amaçlar hâline dönüştürmeye başlamıştır. Ekonomik liberalizasyon ve özelleştirme uygulamaları hep bu amaca yönelik olarak değerlendirilmelidir (Aksoy, 1998:13).

Özetle Yeni-Sağ, ekonomik faaliyet özgürlüğünü temel özgürlük olarak gündeme getirmekte, rekabete dayalı piyasa ekonomisinin bireysel ekonomik özgürlüğün gelişmesi için gerekli bir ön koşul olarak vurgulamakta, topluma ekonomik ilişkiler yumağı olarak bakılmasını sağlamaya çalışmakta, devlet-kamu girişimi alanının yapısal-işlevsel özelliği nedeniyle, kaynakların verimsiz kullanılmasına ve israfa neden olması dolayısıyla küçültülmesini önermekte, hiç olmazsa ekonomik yapısal dönüşümün yeni liberal değerler yönünde gerçekleşip yerleştirilmesi aşamasında devletin nispeten daha disiplinli, hatta otoriter bir hukuksal, yasal-anayasal çerçeve içinde faaliyet göstermesi gereğini dolaylı da olsa görmekte, dönüşümden kaynaklanan sorunları muhafazakâr söylemle kabul edilebilir ve giderilebilir hâle sokmaya çalışmaktadır.

Bütün bu tartışma ve varsayımların temelinde, özel sektöre, özel girişime, piyasa ekonomisine, serbest rekabet ortamının imkânlarına özel bir yer ve önem verildiği açıkça görülmektedir. Ancak, hem kuram hem de uygulamalar özellikle de Türkiye bağlamında ulusal ve yerel yönetimler düzeyinde yapılan değerlendirmeler bu kategorik güvenin ciddi bir şekilde sorgulanması gereken yönlerinin olduğunu da göstermektedir (Aksoy, 1998:9).

Özellikle 1980 sonrası dönemde İngiltere’de Thatcher, Amerika’da Reagan yönetimi ile siyasal pratikte yansımalarını bulan Yeni-Sağ politikaların Türkiye taşıyıcısı olarak siyasal düzlemde yerini alan parti ANAP ve Turgut Özal olmuştur.

Yeni-Sağ'ın farklı coğrafyalarda farklı bir gelişim çizgisi izlemesi paralelinde 1970'lerde yaşanan küresel ekonomik krizden daha fazla etkilenen ülkelerde değişik süreçler yaşanmıştır. Otoriter-popülist bir devletçilik anlayışına sahip ve demokrasinin gelişimini Batı ile eş zamanlı yaşamamış olan Türkiye, Asya ve bazı Latin Amerika ülkeleri gibi ülkelerde kriz, ideolojik toplumsal olaylara sağ-sol çatışmasına neden olmuştur. Bu ülkelerde Yeni-Sağ'ın zeminini askerî darbeler ile yaşanan ara rejimler yaratmıştır (Özkazanç, 1996:1219).

Batı'da yaşanan gelişmeler etkisinde Türkiye'de Yeni-Sağ'ın gelişimi zemin ve zaman olarak 1980'li yıllarda öne çıkmıştır. Yıpranan ve kaybolmaya yüz tutan devlet otoritesinin yaygın ve baskın olarak, yeniden kurma girişimi olarak gerçekleştirilen 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi, Özal dönemi uygulamalarına gerekli zemini sağlamıştır. Sivil hayata dönüş öncesi oluşturulan Anayasa ile bir yandan güçlü devlet olgusunun hâkim kılınmasına, bir yandan da otoriter-merkeziyetçi gücün sağlanmasına çalışılmış, bu da Özal dönemi için geniş bir hareket alanı yaratmıştır.

Bu dönemde Özal tarafından oluşturulan ekonomik ve yapısal düzenlemeleri içeren 24 Ocak Ekonomik Kararları, 1980 sonrası oluşan Türk siyasal sürecinin en önemli kilometre taşını oluşturur. Oluşturulan bu program ile sürdürülmekte olan ithal ikameci ve korumacı ekonomik programdan keskin bir dönüşle; dış ticarete liberalizasyon, gerçekçi ve dalgalı kur politikası, özelleştirme, ekonominin lokomotifliğinin kamu sektöründen özel sektöre kaydırılması, kamu harcamalarının azaltılması gibi uygulamalara geçiş benimsenmiştir.

ANAP liberal sağ, mukaddesatçı sağ, milliyetçi sağ ve demokratik sol yaklaşımların dördünü de yani merkezdeki sağ ve solu temsil ettiğini öne sürerek siyasete girmiştir. ANAP aslında, merkezin asker eliyle oluşturulmasına bir tepkidir ve bu tepki ülke sathında yankısını bulmuştur. Bu yönüyle 1983'te ANAP'a toplamda yüzde 45,1'lik oranda oy vermiş kesimin Türkiye'nin muhafazakâr çekirdeğini oluşturduğunu söylemek mümkündür (Göka vd., 2003:310). Böylelikle, darbecilerin merkezi, suni birer sağ ve sol partiyle oluşturma gayretleri, toplumun geniş kesimlerince tepki görmüş ve halk kendi etkisini görmek istercesine tercihini muhafazakâr sağ bir parti olan "ANAP"tan yana kullanmıştır.

Muhafazakârlığın ana damarı olan İslâmcılık ise tüm bu süreçte kimi zaman kent yoksullarının sistem karşıtı hareketine doğru akmış, kimi zaman da olanca gücüyle merkeze yönelmiştir. 1995 seçiminin sonuçlarına yansıyan siyasal İslâmın yükselişi, siyasette temellerini Özal döneminde yapılan anayasa değişikliklerinden almış ve Türkiye gerek zihnen, gerekse örgütsel olarak RP'nin iktidarına hazırlanmıştır. 1995'te muhafazakârların oyları ANAP, DYP ve RP arasında paylaşılmış, RP yüzde 21,5 ile en yüksek oy oranını almıştır. 1983 ve 1987'de ANAP'a oy vermiş kitlenin büyük bir kısmı 1995'te siyasal İslâm'ın temsil edildiği RP'ye oy vermeyi tercih eder duruma gelmiştir. Bu manzarada birçok başka olgunun yanı sıra asıl sorumlu, ANAP'ın liberal politikalar eşliğinde uyguladığı dört kollu muhafazakârlık yöneliminin başarısız olması, sıradan muhafazakâr tarafından onları bir araya getirenin “değerler” değil, “çıkarlar” olduğu şeklinde bir algılamının ortaya çıkmasıdır (Göka vd., 2003:312).

III.4. ANAVATAN PARTİSİ VE ‘MUHAFAZAKÂR’ SÖYLEMİ

20 Mayıs 1983'de 37 arkadaşı ile kurduğu Anavatan Partisi (ANAP) ile Özal, Yeni-Sağ'ın Türkiye sahnesindeki başrolünü oynamaya başlamıştır.⁶¹ Özal, yeni kurulan ANAP'ı kamuoyuna; “*ANAP, T.C. Anayasası, İnsan Hakları Beyannamesi, Siyasal Partiler Kanunu ve diğer Kanunların esas sınırları içerisinde faaliyet gösteren bir siyâsî teşekküldür... Milliyetçi, muhafazakâr, sosyal adaletçi ve rekabete dayalı serbest pazar ekonomisini esas alan bir partiyiz... Burası bir hizmet kapısıdır. Milletimize en iyi şekilde hizmet edebileceğimize inanıyor, Yüce Allah'ın gayretlerimizde bize yardımcı olmasını diliyoruz*” şeklinde takdim etmiştir (ANAP Parti Programı, 1993:3).

Parti programının daha ilk cümlesi; “*Gücünü tarihinden, millî ve manevî değerlerinden alarak...*” şeklinde milliyetçi-muhafazakâr bir söylem dili ile başlamakta, bu söylem programın birinci maddesinde, “*Milliyetçiliği, millî ve manevî değerlere bağlılığı düstur ittihaz eden*”, “*... Millî ve ahlâkî değerlerimizi benimsemiş...*” ifadeleri ile devam etmektedir.

⁶¹ Özal, ANAP'ı neden 37 kişi ile kurduğunu şu şekilde izah etmektedir: “En yakın arkadaşımız 37 kurucumuzu bulurken epey zorluk çektiğimi ben biliyorum. Niye 50 tane bulamadık da, ancak zar zor 37 tane bulabildik. Çünkü o tarihte kimse bu kadar büyük riske atılmayı istemiyordu. O tarihlerde eski siyasî partilerin mensuplarından önde gelen kimselerin hiçbirisini biz bu teşkilata alamadık...” (Taşar, 1994:2).

Ayrıca programda, muhafazakâr düşüncenin başlıca temalarından biri olan “aile” ve “toplumsal düzen”e özel vurgu yapılmaktadır: “*Aile milletimizin temelidir. Toplum hayatının ahenkli ve sağlam bir şekilde devam ettirilmesinde, gençlerimizin yetiştirilmesinde, ahlâkın, millî ve manevî değerlerin korunmasında; aile yapımızın tabiî sorumluluk hiyerarşisinin yeniden tarifi ve tespiti gerekmektedir*” (ANAP Parti Programı, Madde:22, 1993:24).

Yine; gençlerimizi “... *Vatan ve milletin birlik ve bütünlüğünü idrak eden, örf ve ananelerimize saygılı...*” (ANAP Parti Programı, Madde: 26, 1993:27) insanlar olarak yetiştirilmesi gerektiğinin altını çizerek, muhafazakârların “gelenek”, “görenek”, “örf” ve “adet”lerin önemi ve gerekliliği konusundaki kaygılarını dile getirirler.

Millî değerlerin korunması ve geliştirilmesinde kültür ve sanatın önemini vurgulayarak, “*Eski yapı ve eserlerin korunmasını, yaşatılmasını ve kültürel mirasımıza saygının tabiî bir ifadesi olarak görürüz*” (ANAP Parti Programı, Madde: 27, 1993:27) diyerek tarih ve kültür özlemlerini dışa vururlar. Son olarak da, “*Türkçe’mizin yapısını ve güzelliğini zedeleyecek gayretlere izin verilmemeli, ana dilimizin tabiî seyir içerisinde gelişmesi sağlanmalıdır*” (ANAP Parti Programı, Madde: 27, 1993:27) ifadesiyle Türk muhafazakârlarının “tedricî değişim” yani “doğal seyir içinde kendiliğinden değişim” fikir ve eğilimlerini dile getirirler.

Bu düşünce ve ilkelerle yola çıkan ve 12 Eylül ideolojik kamplaşmasının Milliyetçi, İslâmcı, Liberal ve Sosyal Demokrat kanatlarını aynı çatı altında ve bir program etrafında bir araya getirme iddiası taşıyan ANAP, temel çizgisini DP’nin ruhuna benzeşmesi ile ortaya koyma savında görülmektedir.⁶²

12 Eylül şartları altında ilk seçim beyannamesinde ANAP, 1980 öncesi süreçten ve bu dönemin anarşi ve terör olgusu ile yarattığı tehlikelerden askerî darbe sayesinde kurtulduğu söylemi ile darbeyi meşru kılıcı yaklaşımı dikkat çekicidir. ANAP’ın 12 Eylül’ün olumlayıcı yaklaşımı, Özal’ın 24 Ocak Ekonomik Kararları ile devletçiliğin tasfiye edilip piyasa ekonomisine geçiş politikasını ortaya çıkarmakta destek arayışı olarak algılanmaktadır (Köker, 1996a:1255).

⁶² Bu siyasal oluşumun kültürel yeniden üreticileri züht ve takvayı öncelikli hâle getiren sufi büyükler, kökenleri itibariyle çelişik ideolojik sicillere sahip “mühtedi” medyatik kültüralistlerdir. Ana temaları ulusal liberalizm, Yeni-Cumhuriyetçilik, popülizm, popüler kapitalizmdir. Ayrıca dildeki referansları,

Milliyetçi, muhafazakâr, sosyal adaletçi ve serbest ekonomiden yana dört eğilimi benimseyen ve kendini “ılımlı sağ” olarak lanse eden ANAP’ta bu eğilimlerden liberal ve muhafazakâr olanların baskın olduğu gözlenmiştir.⁶³

Özal, ANAP’ın muhafazakârlık anlayışını; *“bizim muhafazakârlığımız bazılarının tanıdığı, düşündüğü gibi tutuculuk değildir; adetlerimizi, ananelerimizi ve bunlardan devre uyan en iyilerini en iyi şekilde muhafaza etmektedir”*, şeklinde ifade etmiştir (Taşar, 2001:45). ANAP’ın “muhafazakârlık” anlayışı kültür, tarih, inanç, sanat ve medeniyete dair bütün ülke birikimlerinin korunması, geliştirilmesi ve onlar üzerine yeni değerlerin eklenmesi olarak dile getirilse de, bu dönem sosyal, siyasal ve kültürel bir çok alanda yozlaşmanın yaşandığı bir dönem olarak da eleştirilmiştir.

ANAP’ın piyasa değerleriyle muhafazakâr değerler arasında oluşturmaya çalıştığı sentez, partinin kimliğini tanımlamaktadır. Kendilerini “modern muhafazakârlar” olarak gören ANAP’lılar, siyasî ideolojilerin ötesine giderek, sosyolojik bir analizle “İslâmcı mühendisler” olarak nitelenmektedir. Kültürel düzeyde, özellikle birey-aile-toplum ilişkilerinde bir yandan İslâm’dan kaynaklanan muhafazakâr değerleri, diğer yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı-rasyonalist değerleri taşımaktadırlar. Böylelikle İslâmcı mühendisler, muhafazakâr yerel kültürün değerleriyle, modern Batı kültürünün akılcılığını birleştirmeye talip olabiliyorlar” (Göle, 2002:46-47).

Özal’ın iktidarı döneminde Yeni-Sağ politikalarına uygun olarak, kambiyo sisteminde ihracat engellerinin kaldırılması, esnek ve gerçek kur ve faiz uygulamaları, İMKB’nin kurulması, Türk Lirası’nın sermaye işlemlerinde konvertibl hâle getirilmesi, dış rekabete açık sanayileşme politikaları gibi ekonomide radikal değişimler yaşanmasına rağmen; kamu faaliyetlerinin alanlarının özel sektöre devrini hedefleyen özelleştirme uygulamalarında hedeflenen düzeye ulaşamamıştır (Morgil, 1996:104). Siyasî hedefler bağlamında Özal ve ANAP’ın politikaları da iki temel hedefle ortaya çıkmıştır; bunlardan ilki serbest piyasa ekonomisinin ve ekonomik

dünyaları itibariyle akıl, iman, sermaye, tarih, millet ve cemaat kavramları çok değişkenli bir entelektüel macera yaşamaktadır (Öğün, 1997b:56).

⁶³ ANAP’lılar tarafından kurulan ve muhafazakâr politikaların teşviki için ortak kültürel ideolojiler yeşerten siyaset üstü bir organizasyon da Birlik Vakfıydı. Bu kuruluş, Erdoğan’ın kariyeri boyunca hep sahnenin arkasında olmuştur (Mardin, 2005:50).

liberalizasyonun sağlanması; diğeri ise bozulan sosyal yapının, devletin yeniden yapılanması yolu ile restorasyonudur.

Güçlü liderlik Yeni-Sağ'ın önemli özelliklerinden biridir. Siyasî olarak merkezî gücü elinde tutan liderlerle reformist kararların alınması ve uygulanması kolaylaşmakta, sosyal olarak lidere hegemonik güç ve korumacılık teslim edilmektedir. Özal, Reagan ve Thatcher'in kişilikleri de Yeni-Sağ'ın uygulamalarında önem taşımaktadır. Özal'ın farklı kişilik yapısı ve geleneksel devlet anlayışına göre yadırganan siyaset tarzı siyasal literatüre "Özalizm" kavramını da sokmuştur. Bu şekilde Cumhuriyet Türkiye'sinde "Kemalizm" dışında ilk kez bir lider-izm'ine rastlanmaktadır. Özal'ın kişilik özellikleri Yeni-Sağ'ın hegemonik gücünü kullanmasında kendisine büyük katkı sağlamıştır. ANAP'ın hâlâ Özal'la özdeş tutulması lider-merkezli Yeni-Sağ parti retoriğini ifade etmektedir.

Özalizm'in diğeri iki örneğe göre farklılıklarından biri iktidara geliş koşullarıdır. Türkiye'de 1970'lerde yaşanan krizin uzantısı olarak ortaya çıkan toplumsal sorunlar sonucunda yaşanan 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi, 1970 öncesi siyasal parti ve politikacıları siyasetten uzaklaştırmış, bu süreçte toplumu da depolitize edecek önlemleri almıştır. Bu dönemde ANAP "sivil" temsil niteliğinin yanı sıra, darbe yönetimince de benimsenen ekonomik programı (24 Ocak Ekonomik Kararları ve uzantıları) ile önemli bir güç kazanmıştır. Türkiye'de askerî darbelerin açtığı zemin üzerinde inşâ edilen ve Özal (ANAP) hükümetlerinin nezdinde cisimleşen Yeni-Sağ hegemonya toplumsal yaşamın her alanında kendini hakim kılmayı başardı. Sağın değişen iktidar stratejisi ve söylemi "piyasa", "cemaat olarak din" ve "millet" ve bu üç unsura dayalı bir sivillik anlayışı ile zaman zaman devlet ve bürokrasi karşıtlığı biçiminde ortaya çıkan muğlâk bir siyasî liberalliği eklemlmeye çalıştı. Oysa gerek İngiltere, gerekse Amerika'da Yeni-Sağ, tüm diğeri siyasal aktörlerin katıldığı demokratik ortamda iktidara gelmiştir.

6 Kasım 1983 seçimlerinde yüzde 45.15 oy alarak başlayan ANAP iktidarı, 1987'de yüzde 36.3 oya gerilediği hâlde seçim sisteminin kendine sağladığı güçle iktidarını korumuş, 26 Mart 1989 yerel seçimlerinde ise birinci parti olma özelliğini yitirerek Özal'ın Cumhurbaşkanlığına seçilmesi ile birlikte "Özal'lı ANAP dönemi" son bulmuştur.

1983-89 Başbakanlık ve 1989-93 Cumhurbaşkanlığı dönemleri olarak yaşanan Özal dönemi ve Özalizm, 12 Eylül öncesi iktidarların sürdürdüğü ve ekonomik ilişkilerin baz alındığı modellerden, kültürel yapının dengeleri üzerinden de müdahale edilen bir modele geçiş yönü ile önem arz etmektedir. Askerî bürokrasi geleneğinden gelen bir ülkede t-shirt ve şort giyerek kıta denetimi yapılması, kamu yapılanmasında bürokrasinin parlamenterlere bağlı kılınması (atanmışların seçilmişlere bağımlı olması), bürokrasi işleyişinin daraltılması (minimum devlet), yasaların belirli zümreler için fayda sağlayacak şekilde hazırlanması, “millî devlet” anlayışının “yerel otorite”ye devri çabaları, özel yaşantı ilişkilerinin devlet idaresinde etkisinin artırılması, kamu ahlâkı geleneklerinin temelinden sarsılması, uluslararası ilişkiler ve diplomaside sergilenen lider merkezli yaklaşımlar, toplumsal değer sistemlerinin yeniden sorgulanmasına dönük, dinamik ancak çözülmeyi hızlandırıcı - bir anlamda değer erozyonu yaratıcı- birçok uygulamalar, sosyal yapıyı önemli ölçüde etkilemiştir.

Ne var ki, Turgut Özal ve ANAP’ın serbestlik modeline uygun düşen liberal muhafazakârlığı, aynı modele uygun düşen Anglo-Amerikan örneklerinin (*Reaganizm* ve *Thatcherizm*) 1980’lerdeki durumuna paralel bir biçimde toplumsal tabana veya kamusal yaygınlığa sahip bir otoriterliğe dönüşmeye yüz tutmuştu. Bu durum, Türkiye’nin özel ve somut koşullarında, Özal ve ANAP’ın liberal muhafazakârlığına takaddüm eden 12 Eylül rejiminin gelenekselliği, devlet otoriterliğini pekiştirmekte başvurulacak bir zemin olarak seçmesinin belki de zorunlu sonucuydu (Köker, 2003:289). Dolayısıyla Özal dönemi liberal muhafazakâr uygulamaları, temelde sağlamaya çalıştığı “görev alanları küçültülmüş ama güçlü devlet” olgusu ile birey önceliklerini esas alan bir özgürlük çerçevesinde, dünya ile bütünleşmeyi hedeflemiştir.

Özal sonrası dönemde ANAP’ın muhafazakâr politikalarını ise, Özal’ın gölgesinde Yıldırım Akbulut yürütmüştür. Fakat daha sonra partiye asıl damgasını vuran Mesut Yılmaz olmuştur. Yılmaz’a göre, muhafazakârlıkla dengelenmemiş bir liberalizm “anarşi”, milliyetçilik ile dengelenmemiş bir muhafazakârlık ise “din devleti” sonucuna varacaktır. Türk-İslâm sentezini Liberal-Milliyetçi-Muhafazakâr üçlüsü ile belirten Yılmaz, ANAP’ın bilinen söylem ve politikasından çıkmamasına rağmen (Köker, 1996a:1257), parti içi uygulamalarında muhafazakârların tasfiyesine yönelik görüntüsü ve liberalizme kayan çizgisiyle dikkat çekmiştir.

Genelde 1983 Özal iktidarı ile başlayan günden bugüne kadar ANAP'ın söylem ve programlarında bir kendini tekrar gözlenmektedir. Ancak, 1983-89 döneminde yaşananlar, Batı'da yaşanan Yeni-Sağ hareketin ekonomik yaklaşımlarını benimseyerek Türkiye'de uygulayabilme çabaları düzeyinde gerçekleşmiştir. Özal sonrası ANAP kimliğinde, liberalizm öne çıkmış, Özal dönemi ANAP'ının muhafazakâr ve milliyetçi kimliğinden uzaklaşan bir pozisyon seçilmiştir.

1980'li yılların “Yeni-Sağ” etiketli Özalizm dönemi, siyasî-ekonomik uygulamaları ile bir ekonomik büyüme sağlayabilmesine karşın, doğurduğu siyasal sonuçları itibariyle Türk sağını böldüğü görülmektedir. “İslâmcı-muhafazakâr” ve “milliyetçi” eğilimlerin güçlenerek uzaklaşması ile ANAP, merkezde daralmış bir “liberal sağ” temsilcisi olarak yalnız kalmıştır. ANAP, Özal sonrasındaki iktidar mücadelesinde DYP'nin “geleneksel sağ” çizgisi karşısında “Yeni-Sağ” etiketini güç kaybı ile yaşarken, toplumsal değişimlerin sonucu olarak seçmen tabanında da kayıplarının arttığı bir sürece girmiştir. Bu süreç, ANAP'ın bünyesindeki tek temsil ekseni olarak kalan liberal yaklaşımın düşünsel-siyasal yönde gelişmesinin gerekliliği ile karşılaştığı dönem olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda ANAP'ın siyasal partileşme sürecine bu dönemde başladığı görülmektedir.

1983'den sonra yaşanan siyasal süreçte ilk dönem (1983-91) ANAP'ın tek başına iktidarı ile geçilmiş, bunu izleyen ikinci dönemde (1991-96) ANAP'ın merkez sağın temsilciliği için rekabet içinde olduğu DYP ağırlıklı koalisyonlar yaşanmış, üçüncü dönemde ise (1996-99) ikisi ANAP liderliğinde (biri sağ-DYP, diğeri ise sol DSP eğilimli partiler ile) azınlık, biri ise RP liderliğinde yaşanan koalisyon (ilk kez İslâmcı bir parti liderliğinde ve DYP ile) olmak üzere üç hükümet görev yapmıştır. 2000'li yıllar ise, 1983 iktidar çizgisinden “muhafazakâr kanadın” ayıklandığı “milliyetçi-liberal-sosyal demokrat” bir koalisyon olan DSP-MHP-ANAP ile başlamıştır.

ANAP'ın bugünkü söylemleri ve yeniden yapılanmaya yönelik savları, temel olarak Yeni-Sağ yaklaşımın “siyasal liberalizm” ekseni ile örtüşmekte, Özal'dan bu yana sürdürüle gelen ekonomi politikaları anlayışı ise aynı yaklaşımın “ekonomik liberalizm” eksenini yansıtmaktadır.

Erkan Mumcu'nun AKP'den ayrılarak ANAP'ın başına geçmesi ile partinin kimliği üzerinde yeniden çalışılmaya başlanmış ve “milliyetçilik”, “muhafazakârlık”

ve “çağdaşlık” kavramları yeniden yorumlanmıştır.⁶⁴ Buna göre “milliyetçilik”; *“Kendi birikimimiz ve değerlerimizi, insanlığın tarihsel birikimi ile yeniden yorumlayarak, uluslararası topluma ve insanlığa kendi özgün katkısını sunmayı ülkü edinmek ve uluslararası rekabette böylece öne geçerek, millî bilinci özgüven ve özsaygı temelinde yükseltmek olarak kabul eden...”* şeklinde tanımlarken, “muhafazakârlık” da; *“millî bilinç ve manevî değerleri, tarih ve geleneğin sürekliliği içinde yaşatmak ve toplumun dinî, tarihî, kültürel tüm değerlerine saygılı olmak şeklinde anlayan”* olarak tanımlanmıştır. Son olarak ANAP, “çağdaşlığı” da, millî-manevî değerler açısından değerlendiren *“tarih ve gelenekten kopmaksızın süreklilik içinde değişim ve yenilenme olarak gören, çağdaş olmayı insanlığın tüm kazanımlarına ortak olmak ve geleceğe fırsat odaklı bir pencereden bakmak olarak anlayan”* bir tarzda yorumlamıştır (ANAP Tüzüğü, Madde 2, 2005:1).

Böylelikle ANAP, Türk siyasal yelpazesinin merkez sağına yer alan ve muhafazakâr kimliğe atıfta bulunan ya da bu kimliği benimseyen partiler içinde, parti tüzük ve programında “muhafazakârlığı” tanımlama ve yorumlama çalışmalarına girişen ilk parti konumundadır.⁶⁵

Tezimizde, AP ve DYP gibi sağ partileri ayrı bir muhafazakâr parti başlığı altında almayı uygun bulmadık.⁶⁶ Çaha’nın da haklı tespitiyle, merkez sağına AP, DYP (hatta Yılmaz’ın ANAP’ı) gibi partileri Türk siyasetinde tavır olarak ürkek, değişken ve zikzaklı bir tutum sergilemişlerdir. Bu çizgideki merkez sağına ekonomik

⁶⁴ ANAP, 4 Haziran 2005 tarihinde parti tüzüğünde yapmış olduğu değişiklikle, “Amaç Maddesi”ne bu konularla ilgili yeni ilavelerde bulunmuştur. Ayrıca partinin ANAP şeklindeki kısaltması “ANAVATAN” olarak değiştirilmiştir (ANAP Parti Tüzüğü, Madde: 1, 2005:1).

⁶⁵ Cumhuriyet kurulduğundan bu yana, merkez sağda yer alan ve “muhafazakâr partiler” olarak adlandırılan; TpCF, SCF, DP, AP, MP ve DYP genellikle “muhafazakârlık” ismini kullanmadan “millî manevî değerler” vurgusu ile bu alandaki görüşlerini ifade etme yoluna gitmişlerdir. Türk siyasî hayatında “muhafazakâr” ismiyle iki parti kurulmuştur. Bunlardan ilki, tezimizin ikinci bölümünde “İslâmcı Reaksiyonlar” başlığında ismi geçen Cevat Rifat Atilhan’ın 1947 yılında kurduğu “Türk Muhafazakâr Partisi”dir. Bu parti kurucuları daha sonra 1951 yılında “İslâm Demokrat Partisi” ismiyle yeni bir parti kurmuşlardır. Siyasî alanda pek varlık gösteremeyen bu partide ağırlıklı olarak İslâmcı temalar hâkimdir (TMP Programı, 1947). Muhafazakâr ismiyle kurulan diğer parti olan “Muhafazakâr Parti” ise, ne parti beyannamesinde, ne parti tüzüğünde, ne de parti programında muhafazakârlık ismine ve tanımına yer vermez (Muhafazakâr Parti Programı, 1983). Gerçekte, ülkücü kadrolar tarafından MHP’yi müstakil olarak sürdürmeyi hedefleyerek 7 Temmuz 1985’de kurulan Muhafazakâr Parti, 30 Kasım 1985’de Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) adını almıştır.

⁶⁶ AP, 27 Mayıs 1960 İhtilalinden sonra 29 Eylül 1960’da kapatılan DP’nin geniş oy tabanından faydalanmak amacıyla, Ragıp Gümüşpala başkanlığında, 11 Şubat 1961’de kuruldu. AP, 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi’nden sonra tüm siyasî partilerle birlikte 18 Ekim 1981’de kapatıldı. Siyasî partilerle ilgili bu yasak 19 Haziran 1992’de kaldırıldıysa da, DYP içinde siyasete devam eden AP kadroları tekrar bu partiye dönmediler. 19 Aralık 1992’de yapılan 10. Büyük Kongre’de AP, DYP’ye katıldı.

söyleminin ana rengi liberal olmakla birlikte konjonktürelidir. Demirel'in muhafazakâr-liberal politikalar adına Türkiye'ye hibe ettiği bir politikası yoktur. İlkesiz, pragmatik olarak nitelendirebileceğimiz bu merkez sağ çizgisi, koltuğa talip olmaya veya korumaya endekslenen bir siyaset tarzı gütmüştür. Öyle ki, siyaset sağ yelpazede seyrettiği zamanlarda sağ söylemlere, siyasetin sıkıştığı, daraldığı zamanlarda da rahatça sola hatta zinde güçlere ya da militarizme davetiye çıkarabilmiştir (Çaha, 2001:127).

“Hürriyetçi, milliyetçi, memleketçi, medeniyetçi, barışçı, hamleci, manevî değerlere ve inançlara bağlı ve saygılı, komünizme karşı bir siyasî teşekkül olarak” (AP Parti Programı, Madde: 1, 1974:3) kurulduğunu beyan eden AP'nin parti programında, belirsiz olmakla birlikte, kimi milliyetçi ve muhafazakâr temalar da göze çarpar.⁶⁷

DYP de partinin kuruluş beyannamesinde; *“DYP milliyetçidir... Millî ve manevî ortak ve üstün değerlere bağlı ve saygılıdır” (DYP Parti Programı, 1988:1)* diyerek, milliyetçi ve muhafazakâr çizgisini belli eder. Fakat DYP de AP gibi daha çok merkez sağın milliyetçi-muhafazakâr kitlelerine hitap etmesine rağmen, ideolojik söylemde daha silik kalmaktadır.⁶⁸

Muhafazakârlıkla ilinti kurulabilecek bu partilerin muhafazakârlık anlayışlarının değerlendirilmesini daha iyi ortaya koyabilmek için onların –kendilerini siyaseten ona karşı konumlandıkları- CHP⁶⁹ ile karşılaştırılmaları gerekmektedir.

⁶⁷ *“Hürriyet içinde kalkınmak.. karma ekonomi düzeni içinde, ülkenin maddî ve manevî kaynaklarından en geniş ölçüde yararlanarak sosyal refah devletini gerçekleştirmek... Türk gençliğini milliyetçi, hürriyetçi ve Cumhuriyete bağlı olarak yetiştirmek...” (AP Parti Programı, Madde: 1, 1974:3). “Laikliği, din aleyhtarlığı, dine saygısızlık veya dinsizlik şeklinde anlamıyoruz. Devletin laik olması, vatandaşların dinleri ile alakalarını kesmeleri demek değildir. Her vatandaş, mensup olduğu din ve ibadet şekillerini icrada serbest olmalıdır” (AP Parti Programı, Madde: 10, 1974:7). “Türk milliyetçiliğini millî, tarihî ve manevî değerlere saygı göstermek, yeni nesilleri millî tarih şuuru içinde yetiştirmek manasında anlıyoruz” (AP Parti Programı, Madde: 11, 1974:7).*

⁶⁸ DYP'nin parti beyannamesi ve tüzüğünde ‘muhafazakâr’ söylemle ilgili sadece şu cümleler yer alır: *“Milletimizin çağdaş uygarlık düzeyine ulaşması için, hürriyet içinde kalkınmayı, medeniyetçi, hamleci ve ıslahatçı bir ruhla gerçekleştirmek.. tarihî, millî ve manevî değerleri korumak, geliştirmek ve güçlendirmek” (DYP Tüzüğü, Madde: 2, 1988:2), “Atatürk'ün belirlediği Türk milliyetçiliğinden ve milletimizin tarihî, millî ve manevî değerlerinden...” (DYP Tüzüğü, Madde: 3, 1988:2) “Partiye. millî ve manevî değerlerimizi benimseyen.. üye olabilir” (DYP Tüzüğü, Madde: 4, 1988:3).*

⁶⁹ CHP'nin parti programı; *“CHP, belirli bir tarih kesitinde emperyalizme, kurulu düzene, eşitsizliğe, gericiliğe, imtiyazlara başkaldırının ifadesidir”* diyerek başlar. *“CHP; devlette, siyasette ve toplumda devrim yapmanın işlevini, tarihteki yerinin ona tanıdığı kutsal misyonu taşımaktadır” “CHP, kökleri toplumumuzun tarihinde ve ulusal kurtuluş savaşımızda olan partidir” “Cumhuriyetçilik; Atatürk'ün kuruluşunda öncülük ettiği Türkiye Cumhuriyeti'ni yaşatmak, geliştirmek, güçlendirmek misyonunun sahibidir. Cumhuriyetçilik, demokrasinin tarihsel önkoşulu, hazırlayıcısı olmuştur” “İnanç ve ibadet*

CHF, 1931 tarihinde Üçüncü Büyük Kongresi tarafından kabul ettiği parti programına CHF'nin ana vasıflarını sayarak başlar; *“Cumhuriyet Halk Fırkası Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve İnkılapçı”*dır. Ardından *“Fırka, Cumhuriyetin, millî hâkimiyet mefkûresinin en iyi ve en emin surette temsil ve tatbik eder devlet şekli olduğuna kanidir. Fırka bu sarsılmaz kanaatle Cumhuriyeti tehlikeye karşı her vasıta ile müdafaa eder”* diyerek “Cumhuriyet” konusundaki hassasiyetini ortaya koyar (CHF Programı, İkinci Kısım, Madde: 1, 1931:9).

Din, ahlâk ve millî değerler konusunda da; *“Din telakkisi vicdani olduğundan, Fırka, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet amili görür”* (CHF Programı, Madde: 1-d, 1931:12). *“Fikri olduğu gibi bedeni inkişafa da ehemmiyet vermek ve bilhassa seciyeyi millî derin tarihimizin ilham ettiği yüksek derecelere çıkarmak büyük emeldir”* *“Terbiye her türlü hurafeden ve yabancı fikirlerden uzak, üstün. Millî ve vatanperver olmalıdır”* *“Fırkamız, vatandaşların, Türk'ün derin tarihini bilmesine fevkalade ehemmiyet verir”* (CHF Programı, Beşinci Kısım, Madde: 1-f, 1931:28). *“Türk içtimaî hayatında ailenin mahfuziyeti esastır”* (CHF Programı, Altıncı Kısım, Madde: 1, 1931:33) diyerek aslında muhafazakâr partilerin bayraklaştırdığı “millî ve manevî değerler” söylemine karşı bir düşünce ve tutumları olmadığını ortaya koyar. CHF sadece yeni kurulan “Cumhuriyet'in korunması” üzerinde hassasiyetle durmakta, din-devlet ayrımının gereğini vurgulamakta ve Türk milletini “geri bırakan kurumların” tasfiyesini öngörmektedir. Zaten muhafazakâr partiler de CHF'nin bu hassasiyetlerini paylaşmakta, sadece, “millî ve manevî değerler” konusunda daha hassas olunmasını talep etmektedirler. Bu açılardan bakıldığında, esasen Türkiye’de CHP ve muhafazakâr partiler ayrımının çok keskin olmadığı, Cumhuriyet'in ve devrimlerin korunması konusunda temelde derin fikir ayrılıklarının olmadığı ve sadece uygulama yöntemleri konusunda farklı yaklaşımları olduğu söylenebilir.

özgürlüğünü, kişinin kutsal ve dokunulmaz hakkı sayar... laiklik, Türkiye’de laikliğin kurucusu olan CHP'nin öncelikli sorumluluğudur” *“Din eğitimi bireyin inanç dünyasını geliştiren, çağdaş gelişmeye açan, moral değerlerini zenginleştiren, insan ve doğa sevgisini artıran nitelikte olmalı ve tam bir özgürlük içinde yapılmalıdır... CHP, eğitim sisteminde din eğitiminin sadece isteğe bağlı hale getirilmesini, din derslerinin düzenlenmesinde farklı inanç ve duyarlılıkların varlığının da gözetilmesini öngörür”* (CHP Programı, Giriş Kısmı, 2001:1-7).

III.5. TÜRK SAĞINDA AYDINLAR OCAĞI VE ‘TÜRK İSLÂM SENTEZİ’ PROJESİ

Türk-İslâm Sentezi, 14 Mayıs 1970 yılında “millî kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle yaymak” amacıyla kurulan Aydınlar Ocağı⁷⁰ çevresinde bir araya gelen sağcı siyaset ve fikir adamlarının birkaç yıl sonra ortaya koyduğu, onların deyişiyle bir “terkip”, “ülkü” ya da “sentez” olup; özellikle de 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi sonrasında siyasal ve toplumsal alanda belirli bir güç kazanarak hegamonikleşmeye yönelmiş bir ideolojidir (Dursun, 2004a:59-60).

Türkiye’de 1980’li yıllar muhafazakârlığın ön plâna çıktığı bir dönemdir. 1980 Askerî Darbesiyle 1970’lerin örgütlü siyaseti dağıtılmış; rejim üzerinde varsayılan tehlikeler bertaraf edilmiş ve devlet otoritesinin restorasyonu gayesiyle Türk-İslâm Sentezi ideolojik bir proje olarak yukarıdan-aşağıya uygulamaya sokulmuştur. Türk-İslâm Sentezi, 1970’li yıllarda zayıfladığı düşünülen devlet iktidarının muhafazakâr esaslara göre topyekûn bir şekilde kuvvetlendirilmesi hedefine, millî kültürün önemini vurgulayarak, projeleriyle yanıt vermeye çalışmaktaydı.

Sentezin önemli teorisyenlerinden ve Aydınlar Ocağı’nın ilk genel başkanı Süleyman Yalçın’a göre; “1980 sonrasında sentezin devlet katında kabul ve itibar görmesini sağlayan temel neden, Türk-İslâm sentezinin fantezi çerçevesi ya da uzamının 12 Eylül Askerî Darbesinin fantezi uzamıyla gösterdiği çakışma ya da eklemlenme olmuştur” (Dursun, 2004a:60).

Senteze karakteristiğini, Türk olabilmenin ve Türk kalabilmenin koşulunu İslâmiyet’te gören anlayış vermektedir. Yani, Müslümanlık ve Türklük arasındaki tarihsel bir araya gelişin, yegane, seçeneksiz, tek doğru ve makbul bir araya geliş olarak öne sürülmesi, bu ideolojiye özelliğini veren temel fantezidir (Dursun, 2004a:60). Sentezin bütün iddiası, iki temel ögesi arasındaki uyum ve birleşme olmasına karşın, bu sentez, Türkçülük ve İslâmcılık arasındaki farklılığın kurucu olduğu bir ideolojidir. Özellikle 1970’lerde güçlenen bu arzu, “Türklüğün ancak Müslüman olmak koşuluyla mümkün ve sürdürülebilir olması”dır... Ancak ve ancak

⁷⁰ Aydınlar Ocağı, 1961 yılında milliyetçilerin ve dinî kesimin görüşlerini tartışabilmeleri için kurulan Aydınlar Kulübü ile bağlantılıdır. Kulüp 1965’te kapanır, ancak 1968’den sonra artan devrimci çalkantıya tepki olarak Ülkü Ocakları ve 1970’de de İbrahim Kafesoğlu başkanlığında Aydınlar Ocağı

Müslüman oldukça Türk kalınabileceğini vurgulayan bu anlayışta, dinî kimlik, millî kimliğin belirleyeni konumundadır (Dursun, 2004a:69). Sentezde Türklük ve İslâmiyet, “beden ve ruh”, “madde ve mana” ilişkisi içerisinde ele alınmaktadır (Arvasi, 1980:302).

Türk-İslâm Sentezi ilk adımda (1970-1980 döneminde), “Türklüğün Müslüman olmakla olanaklılığı” arzusunun sentezin temel niteliğinde yapılaşması; ikinci adımda (12 Eylül sonrasından itibaren) “birlik ve bütünlük” arzusunun yapılaşmasını olanaklı kılmıştır (Dursun, 2004a:70). Türk-İslâm Sentezinde, İslâmiyet “coşkun Türk ırmağının doğal yatağı” olarak görülmektedir. Ancak ırmağın doğal yatağını bulması sonrasında Türklüğün “büyük bir deniz hâline geldiği” düşünülmektedir (Dursun, 2004a:72).

Aydınlar Ocağı ilk başkanı olan Kafesoğlu’nun kimlik arayışında başlangıçta Türkçülük belirleyiciyken, zamanla çalışmalarında İslâm ve Türklüğün doğal uyumu görüşüne ağırlık verdi. 1980’li yıllarda Aydınlar Ocağı başkanlığını yürüten Süleyman Yalçın, Kafesoğlu’nun *Türk-İslâm Sentezi* isimli çalışmasına yazdığı önsözde, “Kafesoğlu’nda romantik Türkçülük devri nihayete erer ve 1970-80 seneleri içinde daha ileri ve ilmî seviyede kültür milliyetçiliği safhasına ulaşır”, tespitinde bulunur (Kafesoğlu, 1999:3). Muhafazakâr bir proje olarak Türk-İslâm Sentezi destekçilerinin belki de en fazla zorlandıkları ikilem “ilimci milliyetçilik” ile “romantik milliyetçilik” tartışmalarında kendini göstermektedir.

Kafesoğlu, solun giderek artan entelektüel-kültürel hegemonyasından rahatsız olan kuşağın, karşı örgütlenmesi olan Aydınlar Ocağı’nın kuruluşunda da etkili oldu. Necip Fazıl Kısakürek’in tavsiyesiyle seçilen Aydınlar Ocağı ismi bile, sol entelektüellere karşı gerçek, yerli aydın kimliğini sahiplenme iddiasının bir uzantısıydı. Bu kuşak, sola tepkiselliği içerisinde hızla solun örgütlenme yöntemlerini içselleştirdi (Taşkın, 2003a:389).

Aydınlar Ocağı’nda Soğuk Savaş süresince birlikte var olan İslâmcı ve Türkçü kanatlarında özellikle radikal İslâmî hareketlerin güç kazanması ve siyasal İslâm’ı temsil eden partilerin etkili iktidar konumlarına gelmeleriyle ciddi ayrışmalar yaşadıklarını söyleyebiliriz. Türkçüler, daha çok Türk Ocakları ekseninde MHP’yle

kurulur. Kafesoğlu’ndan başka Ocağın en dikkat çekici isimleri olarak Muharrem Ergin, Ahmet Kabaklı, Süleyman Yalçın ve Nevzat Yalçıntaş öne çıkmaktadır (Dursun, 2004a:61).

yakınlaşma eksenine girerken; bu kesimin Cumhuriyetçi Muhafazakârlığın Atatürk Milliyetçiliği tarifiyle giderek yakınlaştıkları da gözlemlenmektedir. Yine Ocağın İslâmcı kimlikleri ağır basan isimlerinin “küresel durum” karşısında millî sınırları aşan İslâmî tahayyülleri kavramalarının daha kolaylaştığını ekleyebiliriz (Taşkın, 2003a:401) .

Günümüzde Türk-İslâm Sentezinin Nevzat Yalçıntaş⁷¹ gibi önde gelen isimleri AKP başta olmak üzere MHP ve diğer sağ parti içerisinde siyaset yapmaktadırlar. Aydınlar Ocağı ise daha dar bir kadro ile Atatürkçülük, milliyetçilik, sol siyaset ve düşünce ile işbirliği tartışmaları içerisinde, kısır tartışmalarla eski güç ve etkisinden uzak bir siyasî lobi görüntüsü çizmektedir.

III.6. MİLLÎ GÖRÜŞ'TEN AKP'YE YENİ SİYASAL KİMLİK ARAYIŞI

1967 yılında, Süleyman Demirel liderliğindeki AP içinde bir kaç milletvekiliyle bir senatör, İslâmî motifleri ağır basan yeni bir arayış içerisine girdiler.⁷² Daha sonra ismi Millî Görüş Hareketi olacak olan bu arayışın fikri temelleri 1967 yılında atılmakla birlikte, bu parti girişimi, 1969 genel seçimlerine yetişmeyince, bazı isimlerin sağ partilerden ya da bağımsız olarak aday olması kararlaştırıldı. Erbakan, Konya'dan AP aday adayı olarak başvurdu. Demirel tarafından veto edilince aynı ilden bağımsız aday oldu ve kazandı. Daha sonra “Bağımsızlar Hareketi” adını alacak olan bu girişimin diğer bağımsız adayları seçilemediler. 26 Ocak 1970'de 18 kişi, Erbakan'ın liderliğinde Millî Nizam Partisi'ni kurdu. İki AP milletvekilinin de katılımıyla MNP, TBMM'de üç kişiyle temsil edilmeye başlandı (Çakır, 2004:545).

MNP'nin önemli kadroları ağırlıklı olarak Nakşibendî Tarikatının Türkiye'deki en önde gelen kolu olan İskender Paşa Dergâhı'na bağlıydı. Tarikat şeyhi Mehmed Zahid Kotku, MNP'nin kurulmasını bizzat tasvip ve teşvik etmişti.

⁷¹ Nevzat Yalçıntaş, Türk saği içinde 1950'lerle belirleyicilik kazanan restorasyoncu muhafazakâr anlayışın temsilcisi olmakla beraber; geleneksel İslâmî yapıların modern dünyayla baş edebilme doğrultusuna geçirdikleri dönüşümün önemli aktörlerinden birisi olarak öne çıkar. Bu noktada modernist etkilere açık muhafazakâr çizgiden belirgin olarak ayrılır. Türk Muhafazakârlığı içerisinde İslâm'ın bir kutsiyet alanı olarak yüceltilmesi yönündeki yaygın eğilime rağmen; İslâm'ın yeni kanallardan hayatîyet kazanması yönündeki çağrı ve girişimlere biraz kötümser yaklaşan bir ana damarın varlığı anımsandığında; Yalçıntaş, Özal'la beraber etki ve görünürlük kazanan ve İslâmcı vurgusu açık bir restorasyoncu muhafazakârlığı temsil kabiliyetiyle öne çıkmaktadır (Taşkın, 2003b:387).

Millî Görüş Hareketi'nin kimliğini, kullandığı mobilizasyon stratejilerini, lider-partili ilişkilerini ve örgütlenme şeklini İskenderpaşa Dergâhı'nın deneyimlerinden ayırmak epey güçtür.⁷³ Kotku, makro sosyo-ekonomik değişimlerin ancak ahlâklı kişilerden oluşan bir hareketle gerçekleştirilebileceğine inanmıştı. İskenderpaşa Dergâhı, 1969 seçimlerinde Erbakan'ın Konya'dan bağımsız aday olarak seçilmesi için tüm ekonomik ve sayısal gücünü seferber etmiş ve Erbakan'ın seçilmesini sağlamıştı. Bu ilk siyasî başarı daha sonraki başarıların başlangıcı ve modeli olacaktı (Yavuz, 2004:591). MNP'nin Parti Programının ortak özelliğinin, sosyal hayat içinde ve iktisadî faaliyetlerde rol alacak “inançlı insan tipi” yaratmak istemesi ve “ahlâkî nizam”a önem vermesi olduğunu söyleyebiliriz.

MNP'nin kuruluş beyannamesine bakıldığında, Cumhuriyet tarihinde ilk kez bir partinin “millî-manevî değerlere” ve “dinsel-ahlâkî” söyleme diğer siyasî partilerden çok daha fazla vurgu yaptığı görülür. Öyle ki, partinin kuruluş beyannamesinin daha ilk cümlesinde; *“Allah'ın Hakkı tutma, iyiyi sağlama kötüyü men etme yolunda bulunmak üzere seçtiği mümtaz ve aziz milletimiz! Asırlardan beri özleyip beklediğin, kendi ruhunun derinliklerinden gelen ve senin bizatihi kendi öz varlığının mânâ ve madde sahasında yeniden doğuşundan başka bir şey olmayan MNP, kuruluş münasebetiyle sana ilk hitabını yaparken, önce Cenab-ı Hakkın sayısız nimetlerine şükreder”*, diyerek başlar ve *“... Cenab-ı Hak'tan milletimize özlediği huzur, saadet, refah ve selamet dolu Millî Nizamı nasip etmesini dileriz”* diyerek yine dinsel ağırlıklı bir söylem ile biter.⁷⁴

MNP, millî-manevî, dinsel-ahlâkî değerlere yaptığı aşırı vurgu ile kendinden önceki sağ partilerden ayrılır. Bu vurgu onun “İslâmcı” bir parti olduğu şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. MNP'nin parti beyannamesinin ve programının neredeyse tamamı bu temalarla yüklüdür. Öyle ki, MNP Programı ekonomik hayattan sosyal hayata, eğitimden sağlığa, kamu yönetiminden adalete, hatta orduya

⁷² Yeni bir Parti kurma arayışına giren bu kişiler, Kahramanmaraş Senatörü A. Vefik Paksu, Adana Milletvekili Hasan Aksay ve Rize Milletvekili Arif Hikmet Güner'in çalışmalarına, o tarihte Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanı olan Necmettin Erbakan da dahil oldu (Çakır, 2004:545).

⁷³ Mardin'e göre, modern Türk İslâm siyasetinin başarılı öğelerinin tamamı Nakşibendîliğin değişik kollarından kaynaklanmaktadır (Mardin, 2005:40).

⁷⁴ Allah'ın ismiyle temennide bulunma, Türk siyasetinin sağ yelpazesinde yer alan ve “muhafazakâr” olarak nitelenen siyasî partilerin neredeyse tamamı için de geçerlidir. Bu yolla partiler, siyasî duruş ve anlayışları ile ilgili mesajlarını dindar ve muhafazakâr seçmene iletme yolunu seçmektedirler.

kadar millî ve manevî bir bakış ve anlayışla şekillenen düzenlemelerle doludur.⁷⁵ Parti program ve tüzüğünde “Atatürk” ve “Cumhuriyet” isimlerine yer vermeyen MNP, “demokrasi” ve “milliyetçilik”i de kendine özgü bir anlayışla tanımlamıştır.⁷⁶

Siyasette MNP, ilk olmanın getirdiği bir dizi sorunla boğuşmak durumunda kaldı. Bunlardan en önemlilerinden biri ideolojik belirsizlikti. MNP’nin temel sorunu, İslâmcılığın düşünsel olarak sağcılıktan kopmamış olması ve kendilerinin de “sağı bölme” ile suçlanmalarıydı. Bütün bunların sonucunda MNP’nin, cesaretin öne çıktığı eklektik bir söylemi tercih etmek durumunda kaldığı söylenebilir. İlk kez MNP ile 1970’de Türk siyasî arenasında görülen siyasal İslâm’ın yaptığı kafa karışıklığı daha fazla, yaydığı sis daha yoğundur (Göka vd., 2003:308).

Henüz hiçbir seçime katılmamış olan MNP, kısa sürede acemiliğin, tabanındaki heyecanın ve devlet mekanizmasının henüz güçlü bir İslâmî partiye hazır olmamasının “kurbanı” oldu. MNP 12 Mart 1971’deki Askeri Müdahalenin hemen sonrasında, Anayasa Mahkemesi “laiklik karşıtı” faaliyetlerinden dolayı 20 Mayıs 1971’de, kısa süre içinde ülkenin dört bir köşesinde örgütlenen partiyi kapattı. Genel Başkan Erbakan, İsviçre’de yaşamaya başladı. 12 Mart döneminin yumuşamasıyla, yol arkadaşları ve AP’nin zayıflamasını isteyen ordu Erbakan’ı yurda dönmeye ikna

⁷⁵ Örneğin; “...Meclise ve bilumum devlet teşkilatına sınıf tefriki yapan aşırı solcuların ve kökü dışarıda olan ve millî mefkûremizle bağdaşmayan cereyanlara mensup olanların girmesine mani, daha kat’i hükümler getirilmesi..., TRT ve üniversite muhtariyetinin temel prensiplerini zedelemekten bu müesseselerin millî ahlâk ve mefkûremizi kuvvetlendirecek mahiyette neşriyat ve öğretim yapmasını sağlayacak ve bu müesseselerin doğrudan doğruya ve dolayısıyla zararlı cereyanlara alet olmasını önleyecek hükümlerin tedvini..., Millî mefkûre ve millî ahlâkımızın muhafazası ve kuvvetlendirilmesine dair maarif politikasının teminat altına alınması için yeni hükümler getirilmesi... Basın hürriyetinin ahlâk ve aile nizamını bozmak ve zararlı cereyanlara destek olmak maksadıyla suistimalini önleyecek tedbirlerin alınması...” (MNP Programı, Madde: 16, 1970:10), “Kökü dışarıda kozmopolit ve Marksist yıkıcı fikir cereyanlarının ve bunların doğurduğu mütefessih ahlâkın cemiyetimize sirayet etmemesini temin ve bu türlü tesirlerden tamamen arınmamız için Millî Eğitim politikası ve kadroları yeniden tanzim edilecektir” (MNP Programı, Madde: 21, 1970:13), “... bilhassa geleceğin annesi, ev hanımı olan kızlarımıza ev ekonomisi ve çocukların bedeni, ruhi, ahlâkî, dini terbiyesi ile ilgili bilgilerin verilmesi” (MNP Programı, Madde: 24, 1970:14), “İlim adamlarımıza ve öğretmenlerimize milletimizin gösterdiği tarihi, millî ve ananevi saygıyı devam ettirmek karındayız” (MNP Programı, Madde: 26, 1970:14), “Partimiz orduyu aynı zamanda memleketin fikri ve manevî kalkınmasını sağlayacak büyük bir okul olarak kabul eder. Askere millî, tarihi, hamasi kültür aşılması...” (MNP Programı, Madde: 34:1970:16). Hatta MNP daha da ileri giderek parti üyeliği için “manevî değerlere saygısız olmamak” şartını koymuş ve “vatana ihanet, komünistlik, mukaddesata hüürmetsizlik edenler -affedilseler bile- parti üyesi olamazlar” hükmünü getirmiştir. (MNP Parti Tüzüğü, Madde: 3, 1970:38)

⁷⁶ Örneğin demokrasiyi; “Partimiz demokrasiyi, hakka en riayetkâr, en bilgili ve en liyakatli kimselerin millet hizmetine getirilmesi ve milletin en adil, en isabetli ve ilmi usullerle idaresi için hakkı arayan ve hakkın tahakkukuna çalışan hak ve hakikat otoritesine yol açan serbest imkânlar zemini olarak tarif eder” (MNP Programı, Madde: 1, 1970:5) şeklinde kendilerine has bir üslup ve anlayışla tanımlarlar.

etti. Ardından, 11 Ekim 1972’de ise Millî Selamet Partisi kuruldu⁷⁷ (Çakır, 2004:546).

MSP de –biraz daha yumuşatılmış haliyle- MNP gibi, millî-manevî ve dinsel-ahlâkî temalarla yüklü bir programla seçmen karşısına çıkmış ve aile, toplum, eğitim, kültür, adalet, ordu ve devlet yönetimi gibi hemen her alanda düzenlemeler yapma yoluna gitmiştir.⁷⁸

Millî Görüş, siyaset sahnesine ilk ciddî çıkışını iki slogan üzerinde temellendiriyordu: “Önce ahlâk ve maneviyat” ile muhafazakâr bir perspektif belirleyen MSP, “Ağır sanayi hamlesi” sloganıyla da ulusal kalkınmacı bir görüşü benimsemişti. MSP, maneviyatçılığı sayesinde sağ partilerle, ekonomide devletçiliği öne çıkarmasıyla da dönemin yükselen hareketi olan solla rekabete girdi (Çakır, 2004:547).

MSP, 14 Ekim 1973 tarihinde yapılan seçimlerden tam bir zaferle çıktı: 1.265.771 oy (yüzde 11.8) ve 48 milletvekili. Bu durumda TBMM aritmetiği bir koalisyonu zorunlu kılıyordu. Parti Başkanlığına dönmüş olan Erbakan ve yakın çevresi, Ecevit liderliğindeki CHP ile koalisyonu olumlu bakıyordu, fakat parti örgütünün ve milletvekillerinin buna ikna edilmesi kolay olmadı (Çakır, 2004:547). MSP 26 Ocak 1974’te kurulan CHP ile koalisyonu imza attı.

CHP gibi sol bir parti ile yaşanan bu ilk koalisyon denemesinin ardından MSP, 31 Mart 1975’te AP lideri Süleyman Demirel başkanlığında kurulan I.

⁷⁷ Seküler Türk Cumhuriyetinin ilk parolası olan “Millî” kavramının MSP’nin adındaki kullanımı ise II. Abdülhamid’den beri inşa edilen –ilkın “Osmanlı” sonra “Türk” olarak- paylaşılan sonra da okumuş taşra halkının kendisini bulmaya yönelik çabalarından oluşan bir kimlik inşasının devamı sayılabilir (Mardin, 2005:48).

⁷⁸ “Partimizin ana gayesi milletimizin manevî ve maddî sahada kalkınarak saadet ve selamete erişmesidir” (MSP Programı, Madde: 1, 1973:5). “Manevî kalkınmamızı sağlamak için; milletimizin millî şuur ve gayeler etrafında toplanması, ahlâk ve fazilete dayalı bir cemiyet nizamı zarureti kabul eden maneviyatçı ve ahlâkçı görüşün esas alınması...” (MSP Programı, Madde: 2, 1973:5). “... manevî kalkınmamızın sağlanması, mazisine bağlı, anane ve örflerine hürmet ve saygıyla muhafaza eden, her türlü taklitçilikten uzak, millî şahsiyetini müdrik, iman ve azmiyle şahlanan bir şuurla hareket edilmesi zarureti inandırıyor” (MSP Programı, Madde: 3, 1973:6). “Hükümetin teşkilinde temel ölçülerimiz millî ahlâk ve fazilettir” (MSP Programı, Madde: 9, 1973:7), “Millî, manevî ve ahlâkî değerlere saygılı olmak kayıt ve şartıyla basın hürdür” (MSP Programı, Madde: 19, 1973:9). “Ahlâk zabıtası teşkilatının ve yetkilerinin genişletilmesine ve millî ahlâkın koruyucu tedbirlerle muhafazasına ve kuvvetlendirilmesine çalışmalıdır” (MSP Programı, Madde: 48, 1973:12). “... Feritlerin manevî varlıklarını geliştirme vazifesinin layığı ile ifası suretiyle yeni nesillerin her şeyden önce edep, ahlâk ve fazilet numunesi olarak yetiştirilmesidir” (MSP Programı, Madde: 66, 1973:15). “Askerî eğitim, şehitlerin ve gazilerin evlatlarına şehitlik ve gazilik mertebelerinin ulvî değeri anlaşılacak mahiyette olmalıdır” (MSP Programı, Madde: 80, 1973:16). MSP de MNP gibi partiye

Milliyetçi Cephe koalisyonunda MHP ve CGP ile birlikte yer aldı. MSP, her iki koalisyon döneminde bürokrasi ve teknokraside mümkün olduğunca kadrolaşmaya gitmeye, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı işlev ve icra bakımından ihyâ etmeye, tekelci sermayeye karşı dev boyutlu bazı devlet yatırımları gerçekleştirmeye çalıştı. Bugünkü AKP'nin Genel Başkanı olan Recep Tayyip Erdoğan da siyasî kariyerine MSP'deki gençlik hareketlerinin başarılı bir organizatörü olarak başladı. Bu dönemdeki parti ile olan bağları, Nakşibendî tarikatının şeyhi olan Kotku'nun cemaatine bağlılığıyla daha da güçlendi.

MSP, 1977 genel seçimlerinde stratejisini Kıbrıs Harekâtı'nı CHP'ye rağmen kendilerinin gerçekleştirdikleri teması üzerine kurdu, fakat inandırıcı olamadı. Dört yıl önceye kıyasla 4 bin oy fazla alan (1.269.918) MSP'nin oy oranı, seçmen sayısının ve katılım oranının yükselmesi nedeniyle yüzde 11,8'den 8,6'ya düştü. Yeni dönemin ilk hükümeti Demirel başkanlığında AP, MSP ve MHP'nin oluşturduğu II. Milliyetçi Cephe koalisyonu oldu. Milletvekili sayısı yarı yarıya azalıp 24'e düşmesine rağmen MSP, “anahtar parti” iddiasını sürdürüp taviz vermez tutumunda ısrar edince AP zor günler yaşadı. Sonuçta II. Milliyetçi Cephenin ömrü kısa oldu (Çakır, 2004:547).

Ardından, 12 Eylül 1980 günü ordu yönetime el koydu ve darbeciler, daha ziyade Konya mitingini bahane ederek MSP yöneticilerini sıkıyönetim mahkemesinde yargılatı. MSP'liler sonuç olarak beraat etti, ancak örgütsel olarak çok ciddî darbe yediler. 12 Eylül cuntasının siyasî partilere izin vermesinin ardından Ali Türkmen'in başkanlığındaki 33 kişi 19 Temmuz 1983'te Refah Partisi'ni (RP) kurdu. Fakat cuntanın vetoları nedeniyle RP genel seçimlere katılma hakkını elde edemedi (Çakır, 2004:548)

RP Programı, MNP ve MSP gibi diğer Millî Görüş partilerinden farklı olarak; *“Bu Program, Anayasa ve Siyasi Partiler kanununda yer alan, Atatürk ilkeleri doğrultusunda, tarih boyunca bağımsız yaşamış Türk Milleti'nin bağımsızlığını ve bütünlüğünü, ülkenin bölünmezliğini, Cumhuriyet ve Demokrasiyi korumak.. Türkiye Cumhuriyeti'nin her şeyden önce Atatürk Milliyetçiliğine bağlıdır”* (RP Programı, Giriş, 1983:1) diyerek, ilk kez Atatürk ve Cumhuriyet'e bağlılık cümleleriyle başlar.

üyelik için, “manevî değerlere saygısız olmamak” şartını aramaktadır (MSP Tüzüğü, Madde: 3, 1973:3).

Bunun yanı sıra, MNP ve MSP kadar olmasa da “din eğitime” ve “millî-manevî değerlere” de göndermede bulunur.⁷⁹

Böylelikle, RP programında asıl dikkati çeken nokta, daha önce sıkça dile getirilen “memleketin kalkınması” ve “milletin millî ve manevî değerleri” söylemine –12 Eylül ortamının da etkisinden kaynaklanabilir- “Atatürk ve Cumhuriyet”i de dâhil etme çabaları göze çarpmaktadır. Bunu da parti programının birinci maddesinde şu şekilde dile getirirler: *“Temel gayemiz, milletimizi çağdaş uygarlık düzeyinin üzerine çıkarmaktır. Bu gayeye erişebilmek için; a) Memleketimizin her alanda imar ve kalkınmasına, b) Kültürel ve manevî gelişmesine gayret edeceğiz”* (RP Programı, Madde: 1, 1983:1).

RP’nin siyasî hayata damga vurması için yasakların kalkmasını ve Necmettin Erbakan’ın 11 Ekim 1987’de yapılan RP II. Kongresi’nde başkanlığa seçilmesini beklemek gerekecekti. RP ilk sandık başarısını 26 Mart 1989 yerel seçimlerinde oyların yüzde 9,8’ini ve Konya, Şanlıurfa, Sivas, Van ve Kahramanmaraş illerinin belediye başkanlıklarını alarak gerçekleştirdi (Çakır, 2004:548)

20 Ekim 1991 erken genel seçimleri RP için bir dönüm noktası oldu. Bu seçimlerden 4.121.355 oyla (yüzde 16,2) çıkan RP, yıllar sonra ilk kez TBMM’de 62 milletvekili ile temsil edilme şansını yakaladı (Çakır, 2004:548). RP ideolojisinin muhafazakârlıktan ziyade İslâmî kavramlarla kurgulayan yanı ve söylemi vardı. Dünya görüşünü Millî Görüş şeklinde tanımlayan RP, diğer Millî Görüş Partileri gibi muhafazakârlıktan ziyade İslâmcılığı baskın bir parti görünümündeydi.

1990’lı yılların sonlarıyla birlikte RP’nin de değişmeye başladığı gözlenmeye başladı. Bu değişimin öncüsü olarak parti içerisinde “yenilikçi” olarak adlandırılan kanat dikkat çekmekteydi. Yenilikçilerin karşısına ise “gelenekçi” kanat çıkartıldı. Kaba bir analizle, o dönemde “gelenekçiler”in İslâmcı olarak kalmak istedikleri, “yenilikçiler”inse liberalleşme arayışında oldukları ileri sürüldü (Çakır, 2004:549).

⁷⁹ “Partimiz, milletimizin tarihinde tecellî eden birleştirici, barıştırıcı, millî ve manevî değerlerimize uygun ve manevî bütünlüğümüzün temelini teşkil eden bir milliyetçilik anlayışına sahiptir” (RP Parti Programı, Madde: 9, 1983:3). “Partimiz, ailenin milletin temeli olduğuna inanır. Ailenin güçlenmesi; huzur, saadet ve selamet içerisinde yaşaması ve her türlü yıkıcı maddî ve manevî tesirlerden korunması için gereken bütün tedbirlerin alınması.. Fertlerin manevî eğitim ve gelişimi aileden başlar” (RP Programı, Madde: 6, 1983:2). “Gençliğimizin millî ve manevî değerlerimizle takviye edilmesi gereğine inanıyoruz.. Din eğitiminde aydın din alimi kadrosu yetiştirilmesi.. Din eğitimi manevî gelişmemizin temelidir.. Din eğitimi, millî kalkınma hamlelerinde milletimizin manevî potansiyelinin harekete geçirecek şartlara kavuşturulmalıdır” (RP Programı, Madde: 19, 1983:9).

Yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki en temel ayrım, gelenekçilerin RP'yi ideolojik bir kadro partisi olarak tutmak istemeleri, yenilikçilerin ise onu “bir kitle partisi”ne dönüştürmeyi hedeflemeleriydi. Yani yenilikçiler, belli bir kesimin partisi olmak yerine RP'nin kapılarını diğer kesimlere de açmaktan yanaydılar.

Erdoğan'ın başkanı olduğu İstanbul örgütünün başını çektiği yenilikçilerin harekete geçme fırsatını 27 Mart 1994 yerel seçimleri verdi.⁸⁰ RP, 5 milyon 340 bin 969 oyla oy oranını yüzde 19'a çıkarttı ve 6 Büyükşehir, 22 il başta olmak üzere toplam 327 belediye başkanlığı kazandı. 1994 seçimlerinin RP açısından çok daha önemli bir sonucu, bu partinin büyük kent merkezli bir hareket olduğunu iyice ortaya çıkarmasıydı. 24 Aralık 1995 tarihinde yapılan genel seçimlerinde ise RP, 6.012.459 oyla toplam oyların yüzde 21,4'ünü aldı ve birinci parti oldu (Çakır, 2004:555).

Millî Görüş'ün yerel yönetimlerin ardından dış politika ile gerçek sınavı 30 Haziran 1996'da Necmettin Erbakan'ın Refahyol Hükümetinin Başbakanı olmasıyla başladı. Tansu Çiller liderliğindeki DYP ile koalisyona giden RP'liler ilk olarak, o güne kadar sert bir şekilde karşı çıktıkları Çekiç Güç'ün görev süresinin ve olağanüstü hâl'in uzatılmasına “evet” demek zorunda kaldılar. Ardından İsrail ile yapılan askerî anlaşmayı imzaladılar. Refah-Yol iktidarı, Çekiç Güç, olağanüstü hâl, yolsuzluklar, İsrail'le anlaşma, Kürt sorunu, insan hakları gibi birçok konuda geri adım atarak genel kamuoyunda derin şaşkınlıklara yol açtı ve daha önemlisi kendi tabanını hayal kırıklığına uğrattı.

III.7. 28 ŞUBAT SÜRECİ VE MİLLÎ GÖRÜŞ İÇİNDE AYRIŞMALAR

Postmodern darbe olarak da adlandırılan ve Cumhuriyet tarihine “28 Şubat Süreci” olarak geçen 28 Şubat 1997 tarihindeki, dokuz saatlik MGK toplantısı, Erbakan'ın hiç de rakiplerinin tahmin ettiği ve kendisinin de sandığı gibi güçlü olmadığını ortaya çıkardı. Burada alınan 18 kararın önemli bir kısmı RP'nin temel görüşlerine zıttı, hatta onun üzerinde yükseldiği toplumsal, ekonomik, siyasal ve ideolojik zemini ortadan kaldırmaya yönelikti (Çakır, 2004:571).

28 Şubat süreciyle birlikte Millî Görüş Hareketi, kendi iradesinin dışında zorunlu bir değişim ve dönüşüme sürüklendi. Bu yeni dönemde Millî Görüşçüler

⁸⁰ İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığına RP'nin adayı olarak girerek kazanan Erdoğan'ın en yakın rakibi olan ANAP'lı İlhan Kesici'ye yüz binden fazla oy fark atıp, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı seçildiğinin anlaşılmasıyla Türkiye'de büyük bir şok yaşandı (Çakır, 2004:551).

demokrasi, insan hakları, hukuk devleti ve sivil toplum gibi kavramları temel ilke olarak benimsediler. O güne kadar yönlerini İslâm dünyasına dönmüş ve Avrupa Birliği üyeliğine karşı iken, birden bire Avrupa Birliği taraftarı olmaya başladılar.⁸¹ Fakat bu yeni ilkeler de içinde bulundukları ideolojik krizi aşmalarına tek başına yardımcı olamadı.

Bir yıldan fazla süren Refahyol deneyimi ekonomide kaydedilen bir takım iyileşmelere rağmen, iç ve dış siyasette yaşanan başarısızlıklarla Türk siyasî hayatına geçti. Ama en önemlisi RP, kendisinin ve Türkiye'nin sandığı gibi olmadığını gördü. RP'ye ve İslâmcılığa geçmişin bir muhasebesini yapma imkanı da veren bu süreç, öncesinden alınan tecrübelerle yeni arayış ve metotları zorunlu hâle getirdi.

16 Ocak 1998 tarihindeyse Anayasa Mahkemesi RP'sini kapattı, Erbakan başta olmak üzere bazı yöneticilere siyaset yasağı getirdi. Fakat Millî Görüşçüler tedbirlerini almış ve 17 Aralık 1997'de yedek olarak Fazilet Partisi'ni kurmuşlardı. Bir ay sonra RP kapatılınca, yasaklı olmayanların büyük kısmı sırayla FP'ye geçti. ANAP'tan seçilmiş olan bazı milletvekillerinin de katılımıyla FP 146 milletvekiline ulaştı.

FP, ilk önemli sınavı 18 Nisan 1999 genel ve yerel seçimlerinde verdi. FP'liler kampanyalarını görünüşte, yıllardır telaffuz etmekten sakındıkları ama 28 Şubat süreciyle birlikte sahiplendikleri “demokrasi, insan hakları, hukuk devleti” üzerine oturttular... Bu kampanya sonucu FP, oyların ancak yüzde 15,4'ünü toplayarak DSP ile MHP'nin ardından üçüncü parti olabildi (Çakır, 2004:574).

28 Şubat sürecinin getirdiği çözülme, partinin 14 Mayıs 2000 tarihindeki kongresi yaklaştıkça daha görünür hâl almaya başladı. Millî Görüş Hareketi'nde ilk kez bir kongrede iki genel başkan adayı çıktı: Erbakan'ın vekili Recai Kutan'ın karşısına yenilikçilerin adayı olarak önce Bülent Arınç çıktı. Fakat Arınç, daha sonra adaylığını açıklayan Abdullah Gül lehine yarıştan çekildi. Sonuçta Kutan ve listesi 633, Gül ve yenilikçiler de 521 oy aldı. Bu sonuç, bu harekette artık hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı gerçeğini ortaya koydu (Çakır, 2004:574).

Kongreden büyük bir moralle çıkan yenilikçiler, siyasî yasağı nedeniyle ön plâna çıkamayan gerçek liderleri Erdoğan'ın etrafında Millî Görüş'ten kopmanın

⁸¹ AKP'nin önde gelen isimlerinden Bülent Arınç, kendisinde oluşan bu değişimi, “28 Şubat'ta AB'ci oldum!” sözleriyle özetlemektedir (DB Tercüman, 05.06.2005).

hazırlıklarını yürüttüler. Geriye kalan en önemli pürüz, 22 Haziran 2001 tarihinde Anayasa Mahkemesi'nin FP'yi kapatmasıyla giderildi. Mahkeme FP'nin, kapatılan RP'nin devamı olma iddiasını oy çokluğuyla reddetti, ancak laiklik ilkesine aykırı faaliyetlerden FP'nin temelli kapatılmasına oy çokluğuyla karar verdi (Çakır, 2004:574).

28 Şubat sürecinde yaşananları, mevzi bir kayıp olarak niteleyen İslâmcı kesimler, farklı kurumlar altında örgütlenmeye başladılar. Gelenekçiler, 20 Temmuz 2001'de yine Recai Kutan'ın genel başkanlığında Saadet Partisi'ni (SP) kurarak Millî Görüş Hareketi'ne devam etmeye çalıştılar. Millî Görüş partilerinin sonuncusu olan SP de “*Önce Ahlâk ve Maneviyat*” sloganı ile MNP-MSP-RP-FP de olduğu gibi “millî-manevî” ve “dinsel-ahlâkî” değerler söylemini devam ettirmiştir.⁸²

Ancak gerek toplumda, “ne zaman iktidara gelseler engellenecekler!” algısının yaratılmasıyla, sorunların İslâmcılığın “ideolojik” yenilgisine dayandığı tespitini yapanlar da eklenince, farklı bir çatı altında, daha popüler örgütlenmelere gitmeyi tercih eden, “yenilikçi” olarak adlandırılan kadrolar 14 Ağustos 2001'de Erdoğan'ın başkanlığında Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) kurdular.

Böylece, “Bağımsızlar Hareketi”nden bu yana Millî Görüşçüler sırasıyla Millî Nizam Partisi (MNP), Millî Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve son olarak da Saadet Partisi'ni (SP) kurmuş oldular. Bundan böyle, yeni kurulan AKP ile Millî Görüş Hareketi yol ayrımına gelmiş oldu.

1967 yılından beri Türk siyasî hayatında İslâmcılığın temsilcisi konumundaki Millî Görüş Hareketi'nin lideri Erbakan, Millî Görüş'ü şu sözleri ile ifade etmektedir: “Milletimizin tarihî, ananevî ve bütün değerlerine saygılı olan görüş Millî Görüş'tür. Millî Görüş demek, bizim milletimizin kendi görüşü demektir. Sultan Fatih'in İstanbul'u fethederken kalbindeki inanç ne ise, Millî Görüş odur.

⁸² “Bu programın ruhu ‘ahlâk ve maneviyatçılıktır’... Büyük Türkiye'nin ancak ahlâk ve maneviyat temeli üzerine kurulacağına inanıyoruz.. Diğer görüşlerden en önemli farkımız maneviyatçılığımızdır. Biz maneviyatçılığımızın gereği olarak ‘nefis terbiyesini’ esas alıyoruz. ‘Maneviyatçılık’ boyutu olmayan diğer görüşler genellikle ‘nefse esareti’ esas almaktadırlar. Saadete ancak maddî boyutun maneviyatçılıkla tamamlanması ile erişilebilir” (SP Programı, Madde: II.5, 2001:5). “Eğitim kurumlarında insan hakları ve demokrasi ile din kültürü ve ahlâk dersleri okutulması zorunlu olacaktır” (SP Programı, Madde: III.8, 2001:9). “Materyalizm mutluluk getirmedi, maneviyatçılığa dönmek gerekir” (SP Programı, Madde: V.1, 2001:14). “Temel farkımız; biz ‘maneviyatçıyız’ diğerleri genellikle ‘materyalist’, Biz ‘nefis terbiyesini’ esas alıyoruz, onlar genellikle ‘nefse esareti’, biz ‘manen ve madden kalkınmış öncü Türkiye’yi esas alıyoruz, onlar genellikle ‘sıradan Türkiye’yi esas alıyorlar” (SP Programı, Madde VI. Sonuç, 2001:2001:24).

Bizim milletimiz bin yıl Millî Görüş ile dünyaya hâkim oldu. Bugün de bütün dertlerimizin ilacı Millî Görüş'tedir...".

Görüleceği üzere, başından beri Millî Görüş partilerinin monolitik ve bir parça totaliter öğeleri taşımasının yanı sıra teorik temeli hep zayıf kalmıştır. Kanaatimizce Erbakan'ın şahsında gelişen Millî Görüş Hareketi genel anlamda siyasal İslâmcılığın demokratik versiyonu olarak görülebilir. MNP'ten SP'ye kadar ki süreçte, Millî Görüş Hareketi'nde otoriter ve totaliter eğilimlerin egemen olduğu gözlemlendi. Özellikle Erbakan'ın dünyayı "büyük bir komplo" olarak açıklamada geliştirdiği İsrail ve siyonizm aleyhtarı tezlerin, Millî Görüş Hareketi'ni açık bir anti-semitik çizgiye taşıdığı gözlenmiştir. Fakat buna rağmen Erbakan, İsrail ile yapılan anlaşmayı imzalamak durumunda kalmıştır.

Bugün Erdoğan ve AKP'nin ana gövdesini oluşturan Millî Görüş kökenli kadroların büyük çoğunluğunun, 28 Şubat sürecinden itibaren içine girmiş oldukları, İslâmcılıktan ve dolayısıyla da Millî Görüşçülükten uzaklaşma, hatta sıyrılma yolunda çaba sarf ettikleri görülmektedirler. Erdoğan ise ısrarla kendisinin İslâmcı olmadığını, "Millî Görüş gömleğini çıkardıklarını", hatta partisinin "kırmızı çizgileri"ni de "dincilik, ırkçılık ve bölgecilik" olarak sıralamaktadır. Erdoğan'ın şahsında yaşadığı tecrübeler ve siyasal görüşlerindeki Avrupa Birliği yönündeki dönüşüm süreci, bu anlamda Türkiye'deki İslâmî kesimin çoğunluğunda yaşanan tipik bir dönüşüm sürecidir. Dolayısıyla, bu dönüşüm sürecini sırf takiyye ile açıklamaya çalışmak eksik bir yaklaşım olacaktır.

Muhafazakâr Demokratlık aslında AKP temsilcilerinin, yöneticilerin ve tabanının enine boyuna tartışıp, kabullenip benimsediği bir kavram olmaktan ziyade; Millî Görüş kimliğinin yerine ikame edilebilecek daha sorunsuz ve daha meşru bir kimlik arayışı çabasıdır. Bu anlamda Muhafazakâr Demokrasi, Millî Görüşün kapalı, katı, uzlaşmaz ve taviz vermez "İslâmcı" görünümü yerine, yine dindar ama daha demokrat, daha uzlaşmacı ve daha modern bir arayış olarak karşımıza çıkmaktadır.

AKP Millî Görüş Hareketinden tamamen kopup, yeni bir hareket mi başlattı yoksa yaşanan siyasal tecrübeler sonucu böyle bir kimlik ile yola çıkması gerektiği şeklinde pragmatik ya da kamuoyunda da sıkça dile getirilen "takiyyeci" bir tavır mı belirledi? Bu sorun tezimizin sonraki sayfalarında tartışılacaktır.

AKP parti ileri gelenlerinin ve onun ideolojik destekçilerinin iddiaları ile şekillenen “Muhafazakâr Demokrasi” kimliğe verilen yüzde 75 sahiplenme oranı da, kısa bir sürede kurulup, şekillenen partinin Millî Görüşten ayrı bir kimliği benimsemesinin psiko-sosyal açıdan imkânsızlığı göz önüne alındığında akla başka çıkış yolu arayışlarının varlığını getirmektedir.

Millî Görüş acı tecrübesinden ders alan yenilikçiler, AKP kurucuları içine geçmişte Millî Görüş çizgisi içerisinde bulunanların dışında, değişik kesimlerden üyeler almayı ihmal etmediler. Öyle ki, AKP Kurucular Kurulu Üyeleriyle yaptığımız görüşmelerde, parti kurucularının neredeyse yarısından fazlasının daha önce “Millî Görüş Partilerinin” içinde yer almadıkları anlaşılmaktadır.

III.8. KURULUŞ VE İKTİDAR SÜRECİNDE AKP

FP içinde Abdullah Gül tarafından başlatılan ve “Yenilikçi Hareket” olarak nitelenen milletvekili grubu, partilerinin Anayasa Mahkemesi tarafından 22 Haziran 2001 tarihinde kapatılmasının ardından Erdoğan’ın başkanlığında şekillenen partileşme çalışmalarına farklı sağ partilerden gelen milletvekilleriyle birlikte katıldı. Bunun sonucunda 74 kişilik kurucular kurulundan oluşan Adalet ve Kalkınma Partisi, 14 Ağustos 2001 tarihinde Türk siyasî yaşamın 39. partisi olarak yerini aldı.

Türkiye’de büyük bir ekonomik güvensizlik ortamında gerçekleştirilen ve halkın ideolojik değil, ekonomik nedenlerle tercih yaptığı 3 Kasım 2002 Genel Seçimlerinden AKP yüzde 34 oy oranı ile iktidara gelmeyi başardı. AKP, her ne kadar Anayasa Mahkemesi tarafından laik Türkiye Cumhuriyeti için tehdit oluşturduğu iddiasıyla kapatılan RP’nin devamı niteliğindeki FP ile birlikte oluşan diğer bir parti olmasına rağmen, siyasî istikrar ve etkili yönetime özlem duyan Türk halkının büyük çoğunluğunun oylarını alabilmiştir. Öyle ki, yüzde 34’lük oy oranıyla 365 milletvekili çıkartan AKP, 550 kişilik TBMM çatısı altında Cumhuriyet tarihinde DP’den sonra en güçlü siyasal grup hâline geldi ve 58. Cumhuriyet Hükümeti AKP Genel Başkan Yardımcısı Abdullah Gül tarafından kuruldu.

Yüksek Seçim Kurulu’nun Siirt’te seçimleri yenileme kararı alması Erdoğan’a TBMM kapısının açılması imkânını sağladı. 9 Mart 2003 tarihinde Siirt’te yapılan seçimlerin ardından milletvekili seçilen Erdoğan, Başbakan Gül’ün 11 Mart’ta istifasıyla 14 Mart günü 59. Cumhuriyet Hükümeti’ni kurarak Başbakan

oldu. 1. Olağan Kongresini 12 Ekim 2003'te yapan AKP'ye delegelerin oylarının tümünü alan Erdoğan genel başkan seçildi.

AKP'nin almış olduğu yüzde 34'lük oy oranının Türkiye'deki İslâmcılara tekabül ettiğini ileri sürmek olanaklı değildir. Yapılan araştırmaların sonuçları, AKP'nin tüm partilerin seçmenlerinden oy aldığını göstermektedir. Buna göre, 1999 seçimleriyle karşılaştırıldığında, FP seçmeninin yüzde 69'u, MHP seçmeninin yüzde 38'i, ANAP seçmeninin yüzde 28'i, DYP seçmeninin yüzde 21'i ve hatta DSP seçmeninin de yüzde 14'ü 3 Kasım 2002 seçimlerinde AKP'ye oy vermiştir. Bu verilerden çıkan sonuçlara bakıldığında, AKP'nin, özellikle muhafazakâr sağ seçmenin oylarının yanında DSP solundan da oy aldığını görmek mümkündür (Tekin, 2004:177).

3 Kasım 2002 Genel Seçimi, örgütlenmesi çok daha önce SP içinde olsa da partileşme süreci sadece bir-bir buçuk yıl öncesine dayanan AKP'nin yüzde 34,7 ile iktidar olup hükümet kurduğu ve CHP'nin yüzde 19,9 oy oranı ile muhalefet olduğu ikili parlamento sistemi ile sonuçlanmıştır. 1999'da FP'ye oy verenlerin büyük bir bölümünün AKP'ye oy verdiklerini kamuoyu araştırmaları göstermektedir. DSP, MHP, ANAP ve DYP gibi merkez partilerden boşalan toplam yüzde 40'lık oyun yüzde 11,3'ünün CHP'ye, yüzde 7,2'sinin Genç Parti'ye gittiği göz önüne alınınca, geriye kalan yüzde 21,5'lik merkez oyun AKP'ye aktığı anlaşılmaktadır. Bu demek oluyor ki, AKP tabanında İslâmcı bir seçmen kitlesi olsa da, AKP'ye oy vermiş toplam 10.779.489 kişiden yaklaşık olarak 7.700.000'ü 1999 seçiminde merkez partilere oy vermiş muhafazakâr seçmenlerden oluşmaktadır (Göka vd., 2003:312).

AKP gibi muhafazakâr bir kimliği sahiplenmeye çalışan bir partinin Türk siyasetinde hızlı yükselişinin konjonktürel nedenlerine baktığımızda, muhafazakâr seçmenin siyasal tercihlerinde daha önceki seçimlerde de görülen oy geçişlerine neden olan etmenlerle büyük benzerliklerin olduğu görülmektedir. Göka'ya göre en büyük benzerlik ise, tıpkı DP-AP ve sonra da ANAP tercihinde görüldüğü gibi, muhafazakârlığın tepeden dayatmacılığa eninde sonunda tepki vermesi, değişimin dinamiklerinin devletin değil, toplumun yönlendiriciliğinde olması gerektiğinin inatla savunulmasıdır. Muhafazakârlığın doğası da bunu gerektirir; muhafazakâr, kendisini değerlerin oluşturucusu ve devletin sahibi olarak görür. Refah-Yol Hükümeti zamanında ortaya konan 28 Şubat kararları ve ardından AKP önderliğine

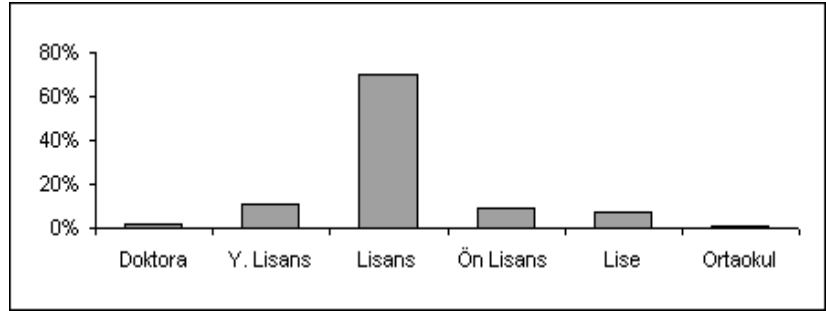
karşı geliştirilen yukarıdan tavır, muhafazakâr bünyede tepkiye yol açmış, buyurulan değil, toplumun içinden gelen, üstelik iddiasız ve kavga istemeyen AKP tercih edilmiştir. 12 Eylül’ün “muhafazakâr görünümlü darbecilerine karşı bile tepki vermekte gecikmeyen sıradan muhafazakâr, sessiz sedasız bir biçimde 28 Şubatçılıkla da sandıkta hesaplaşma yoluna gitmiştir” (Göka vd., 2003:312-313).

III.9. AKP’NİN SOSYO-EKONOMİK TABAN VE PROFİLİ

AKP’nin ortaya attığı Muhafazakâr Demokrat kimliğin ortaya konabilmesi için, bu kimliği temsil ettiğini iddia eden kesimin sosyo-ekonomik taban ve profili önem arz etmektedir. AKP’nin temsil ettiği sosyal ekonomik tabanla ilgili kimi ipuçlarını Milletvekilleri, İl Başkanları ve İl Belediye Başkanlarıyla yapmış olduğumuz anket sonuçlarına göre ortaya koymaya çalıştık:

a. Eğitim

Doktora	% 2
Y. Lisans	%11
Lisans	%70
Ön Lisans	% 9
Lise	% 7
Ortaokul	% 1

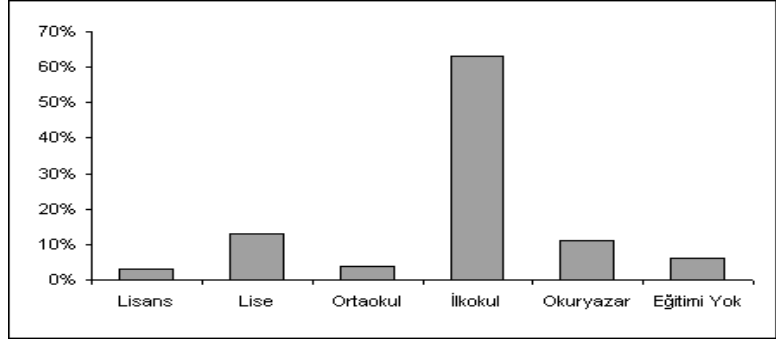


Tablo 2: Partili Örneklemin Eğitim Durumu (Bkz. Ek, Grafik 1(e)).

Örneklememizde yer alan AKP’li Milletvekili, İl Başkanı ve İl Belediye Başkanlarının eğitim durumuna baktığımızda, yüzde 92 gibi büyük bir çoğunluğun üniversite mezunu olduğu görülmektedir. Bu oranın yüzde 13’lük bölümü ise yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Bu tablodan hareketle AKP’li temsilci ve yöneticilerin eğitim düzeylerinin oldukça yüksek olduğunu söyleyebiliriz.⁸³

⁸³ TBMM Albümleri incelendiğinde de bu durum kendini göstermektedir. 22. Dönem TBMM’de AKP’li milletvekillerinden üniversite mezunu olanlar 225 kişi (yüzde 61), CHP’li milletvekillerinden üniversite mezunu olanların sayısı ise 97 (yüzde 54)’dir (TBMM 22. Dönem Albümü, 2003). Bu sayı Millî Görüş partileri ile de kıyaslandığında yine yüksektir. 20 Dönem TBMM’de RP’li üniversite mezunu milletvekili oranı yüzde 57’dir (TBMM 20. Dönem Albümü, 1995). 21. Dönem TBMM’de FP’li üniversite mezunu milletvekili sayısı ise yüzde 53’tür (TBMM 21. Dönem Albümü, 1999).

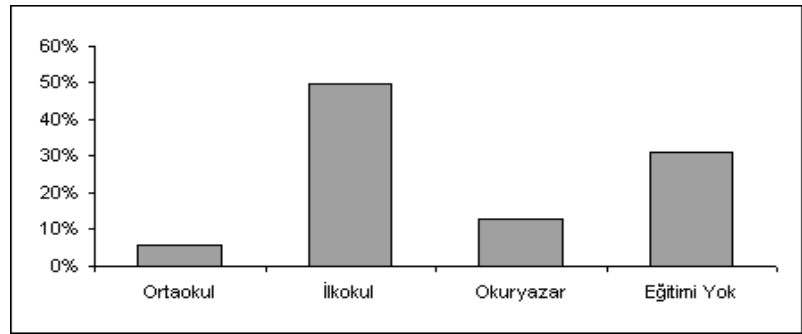
Lisans	% 3
Lise	%13
Ortaokul	% 4
İlkokul	%63
Okuryazar	%11
Eğitimi Yok	% 6



Tablo 3: Babaların Eğitim Durumu (Bkz. Ek, Grafik 1 (g)).

Örneklemin babalarının eğitim durumuna baktığımız zaman üniversite eğitimi almış olanlarının sayısı yalnızca yüzde 3 civarındadır. Yani bu anlamda, çocuklar ile babaların arasında, eğitim konusunda mukayese edilemeyecek kadar fark olduğu ortadadır. Babalarının yüzde 63 gibi büyük çoğunluğu ilkokul, yüzde 13 lise, yüzde 4 ortaokul, yüzde 11 okur-yazar, yüzde 6'sı ise hiç eğitim almamıştır.

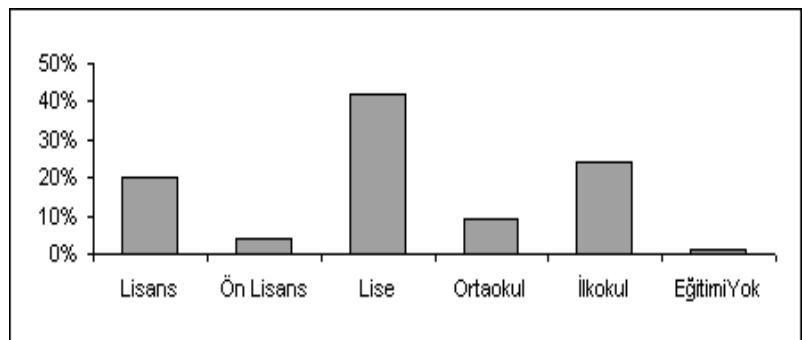
Ortaokul	% 6
İlkokul	%50
Okuryazar	%13
Eğitimi Yok	%31



Tablo 4: Annelerin Eğitim Durumu (Bkz. Ek, Grafik 1 (ı)).

Annelerinin eğitim durumuna baktığımız da ise durum çok daha çarpıcıdır. Üniversite ve lise mezunu anne bulunmazken, buna karşın, yüzde 50'si ilkokul, yüzde 6'sı ortaokul, yüzde 13'ü okur-yazardır. Hiç eğitim almamış annelerin oranı ise yüzde 31 gibi oldukça yüksektir.

Lisans	%20
Ön Lisans	% 4
Lise	%42
Ortaokul	% 9
İlkokul	%24
Eğitim yok	% 1

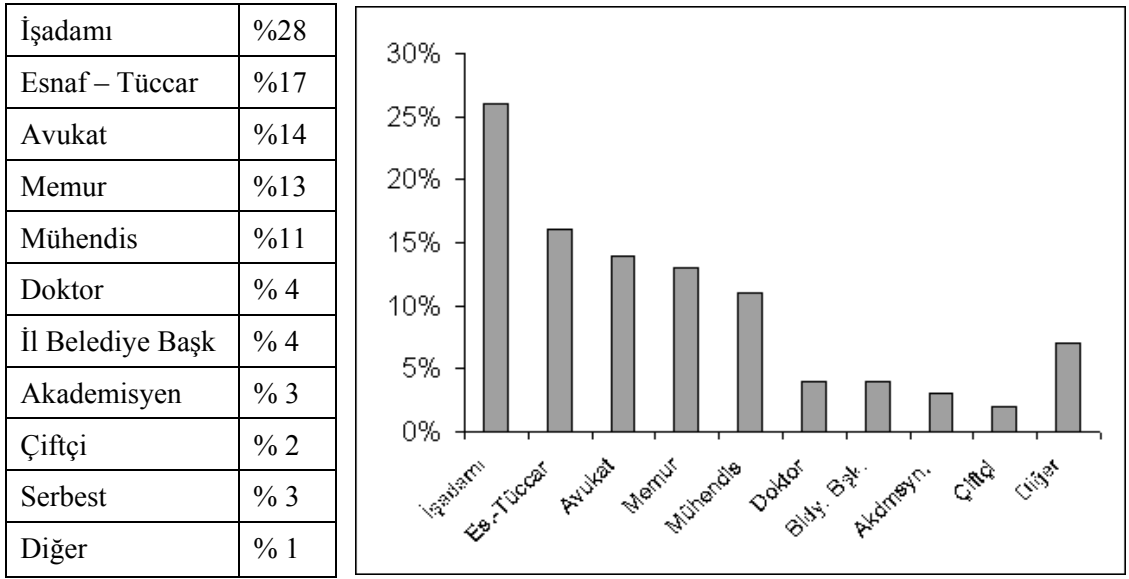


Tablo 5: Eşlerin Eğitim Durumu (Bkz. Ek, Grafik 1 (k)).

Büyük çoğunluğu lise mezunu olan eşlerin üniversite eğitimi görenlerin oranı yaklaşık yüzde 25 civarındadır. Bunun yanı sıra ortaokul mezunu yüzde 9, ilkokul mezunu yüzde 24'tür. Yukarıdaki dört tabloyu karşılaştırdığımızda ise; orta eğitim düzeyli eşlerin, yüksek eğitilmiş AKP'li temsilci ve yöneticiler ile düşük eğitilmiş anne ve babalar arasında bir ara kuşak gibi durmakta olduğu görülecektir.

b. Meslek

AKP'li örneklemimizin meslek durumlarına baktığımız zaman;



Tablo 6: AKP'lilerin Meslekleri (Bkz. Ek, Grafik 1 (f)).

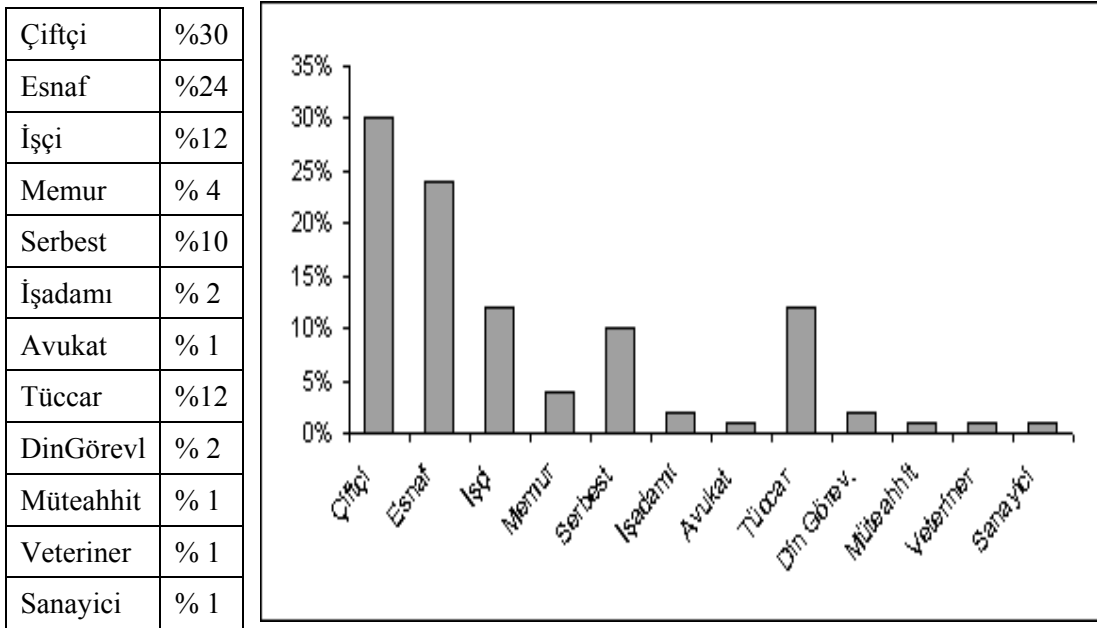
Grafikten de görüleceği gibi, örneklemimizin yaklaşık yarısı ticaretle uğraşmaktadır.⁸⁴ Avukat olanların oranı ise oldukça yüksek durumdadır.⁸⁵ Bunun nedeni özellikle Parti'nin kurulduğu dönemde -haklı ya da haksız- her an hukukî bir soruşturma ile karşılaşabileceği endişesi ile yaşayan AKP yönetiminin; Milletvekillerini, İl Başkanlarını ve İl Belediye Başkanlarını seçerken hukuk bilen kişileri tercihinde aranabilir. Grafikten görülebilecek ilginç bir sonuç da, örneklemimiz içinde hiç işçi bulunmaması ve çiftçi oranının ise sadece yüzde 2 civarında olmasıdır.⁸⁶

⁸⁴ 22. Dönem TBMM'de işadamı AKP'li milletvekili sayısı 72 kişi (yüzde 20) iken, CHP'li işadamı sayısı 28'dir (yüzde 15) (TBMM 22. Dönem Albümü, 2003).

⁸⁵ 22. Dönem TBMM'de hukukçu olduğunu belirten AKP'li milletvekili sayısı 62 (yüzde 16) iken, CHP'li hukukçu milletvekillerin sayısı 30 ile (yüzde 8), ancak bunun yarısı kadardır (TBMM 22. Dönem Albümü, 2003). Aynı şekilde Millî Görüş partilerinde de hukukçu milletvekili oranı yüksek olmuştur. RP'li hukukçu milletvekili oranı yüzde 14 (TBMM 20. Dönem Albümü, 1995), FP'li hukukçu milletvekili oranı ise yüzde 15'tir (TBMM 21. Dönem Albümü, 1999).

⁸⁶ TBMM Albümleri incelendiğinde, AKP'li milletvekillerinden hiçbirini işçi olmadığı buna karşın CHP'de üç milletvekilinin işçi olduğu görülecektir (TBMM 22. Dönem Albümü). Millî Görüş

Son olarak, AKP'nin sosyal taban profilinden hareketle siyasal kimliğini açıklamada yardımcı olabilecek bir ipucu da AKP'li milletvekilleri içinde ilahiyat alanında yüksek eğitim görenlerin oranı olabilir. Örneğin 22. Dönem TBMM'de ilahiyat alanında yüksek eğitim alan 38 milletvekili (yüzde 11) olmasına rağmen, CHP'de ilahiyat eğitimi gören milletvekili yoktur.⁸⁷ Millî Görüş partilerinde ise din görevlisi olan milletvekili sayısı oldukça yüksekti. Bu sayı RP'de 13 milletvekili ile yüzde 8,6 (*TBMM 20. Dönem Albümü*, 1995), FP'de 5 milletvekili ile yüzde 4,6'dır (*TBMM 21. Dönem Albümü*, 1999).



Tablo 7: Babalarının Mesleği (Bkz. Ek, Grafik 1 (h)).

Örneklememize babaların meslekleri açısından bakıldığında, babaların yüzde 30'u çiftçi, yüzde 12'si de işçidir. Ticaretle uğraşanların oranı ise yaklaşık yüzde 50 ile çocuklara eş değerdedir. Böylelikle bu tabloda iki önemli sonuç çıkartabiliriz. Birincisi; çocukların ticaretle uğraşan babalarının mesleğini aynen devam ettirdiğini, ancak meslekleri sorulduğunda büyük oranda kendilerini “iş adamı” olarak tanımlarken, babaları için “esnaf”, “tüccar” terimlerini kullandıkları görülmektedir. Buradan ikinci kuşağın baba mesleğini büyütüp profesyonelleştiği sonucunu çıkarabiliriz. Grafikte dikkat çeken ikinci bir özellik de, baba mesleğini devam

partilerinde de hiç işçi milletvekili yoktur. AKP'li çiftçi milletvekili oranı yüzde 1 iken CHP'de bu oran yüzde 2'dir (*TBMM 22. Dönem Albümü*, 2003). Millî Görüş partilerinde ise çiftçi milletvekili oranı RP'de yüzde 5 (*TBMM 20. Dönem Albümü*, 1995), FP'de yüzde 6 (*TBMM 21. Dönem Albümü*, 1999) gibi nispeten yüksek oranlardaydı.

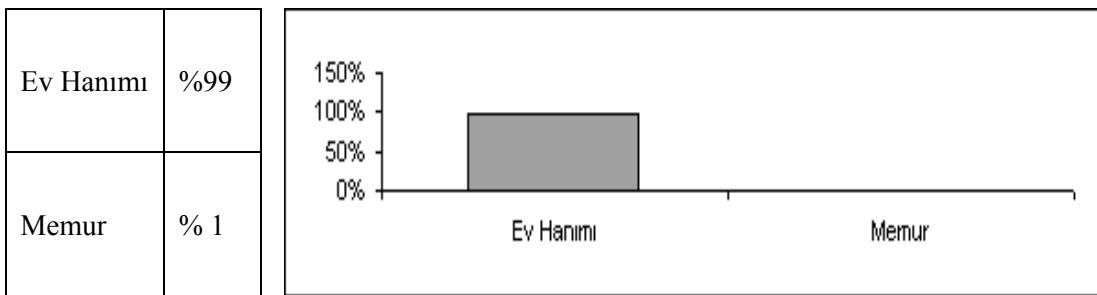
⁸⁷ CHP'nin tek ilahiyatçı milletvekili olan Yaşar Nuri Öztürk bu partiden istifa ederek, 15 Şubat 2005 tarihinde Halkın Yükselişi Partisi'ni kurmuştur.

ettirmeyen işçi ve çiftçi çocuklarının tıp, hukuk, mühendislik vb alanlarda eğitim görerek eğitimleri ile ilgili uzmanlık alanlarına yönelmeleri ve işadamları, memur ya da akademisyenliği tercih etmeleridir.

Özellikle 1980’li yıllardan itibaren, kendilerine kimi zaman “Yeşil Sermaye” kimi zaman da “Anadolu Kaplanları” denilen ve Anadolu’nun birçok ilinde ekonomik alanlarda önemli atılımlar yaparak güçlenen bir yeni sınıfın varlığından söz edilmeye başlanmıştır.⁸⁸ Daha sonra, AKP’nin de toplumsal-ekonomik sınıfsal tabanını oluşturacak olan bu sınıf, aslında yukarıda anlattığımız çiftçi ya da esnaf babalardan, küçük ve orta boy işadamları çocuklara doğru yaşanan değişim sürecinin ürünüdür.⁸⁹

Cüneyt Ülsever (2001:55-59) AKP’lilerin profilini anlattığı ve önemli tespitlerde bulunduğu yazısında, “muhafazakâr değişimciler” olarak adlandırdığı bu sınıf için; “Türkiye, tarihinde ilk kez merkezden beslenmeyen, ona bağlı olmayan ve büyük çoğunluğu Anadolu’da yeşeren bağımsız bir müteşebbis ile karşılaşılıyor” demektedir.

Türkiye’de gelişmeye başlayan bu yeni sınıf erkek egemen bir nitelik arz etmektedir. Bu bağlamda AKP’lilere annelerinin ve eşlerinin mesleklerini sorduğumuzda onların henüz ekonomik alan içinde yeterince yer almadıkları görülmektedir.



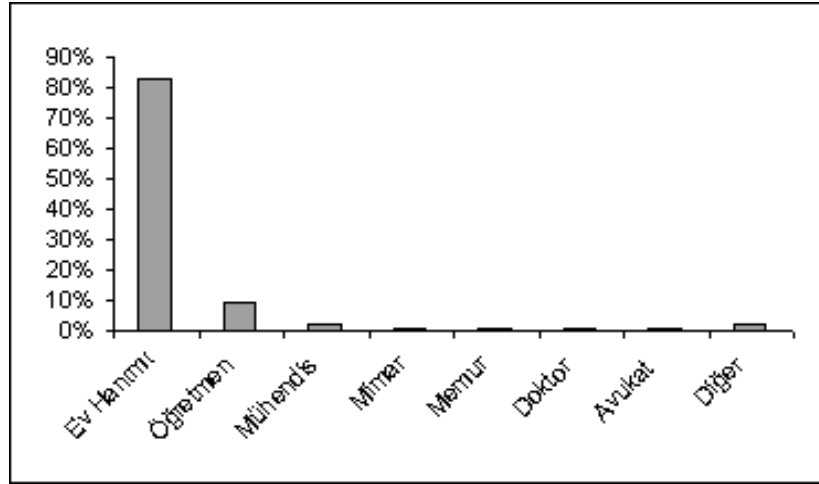
Tablo 8: Annelerinin Mesleği (Bkz. Ek, Grafik 1 (j)).

Grafikten de görüleceği gibi annelerinin neredeyse tamamı ev hanımıdır. Aslında bu durum, sadece AKP’nin sosyal tabanına özgü olmayıp, geleneksel Türk aile yapısı ile izah edilebilecek sosyo-ekonomik bir gerçekliktir.

⁸⁸ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. (Özdemir, 2002)

⁸⁹ Bir kısım sol görüşlü yazar, 28 Şubat sürecini, Türkiye’de sermaye içi bir hesaplaşma, yeniden biçimlenme süreci ve siyaset yapma biçimine dair bir uyarı olarak yorumlamaktadır (Türk. 2004:72).

Ev Hanımı	% 83
Öğretmen	% 9
Mühendis	% 2
Mimar	% 1
Memur	% 1
Doktor	% 1
Avukat	% 1
Diğer	% 2



Tablo 9: Eşlerin Mesleği (Bkz. Ek, Grafik 1 (I)).

AKP’li örneklemin eşlerin mesleğine bakıldığında ise; yüzde 83’ü ev hanımıdır. Çalışanların oranı ise sadece yüzde 15’tir. Oysa eşlerin eğitim durumunu gösteren tabloya baktığımızda üniversite eğitim oranı yüzde 25, lise mezunu ise yüzde 42 idi (Tablo 6). Yani eşler, eğitim düzeyleri artmasına rağmen, kamu, özel sektör vb. alanlarda çalışmayı değil ev hanımlığını tercih etmektedir. Çalışanların ise büyük çoğunluğunun “öğretmenlik” mesleğini tercih ettiğini görmekteyiz.⁹⁰ Muhafazakârların bu mesleği tercih etme nedenleri olarak, kadınların çalışma hayatı açısından uygun meslek olarak görülmesi, bu mesleğin gelecek nesilleri yetiştirme gibi ulvî bir misyonu olduğu inancı ve öğretmenliğin kutsal bir meslek olarak kabul edilmesi gibi etmenleri sayabiliriz.

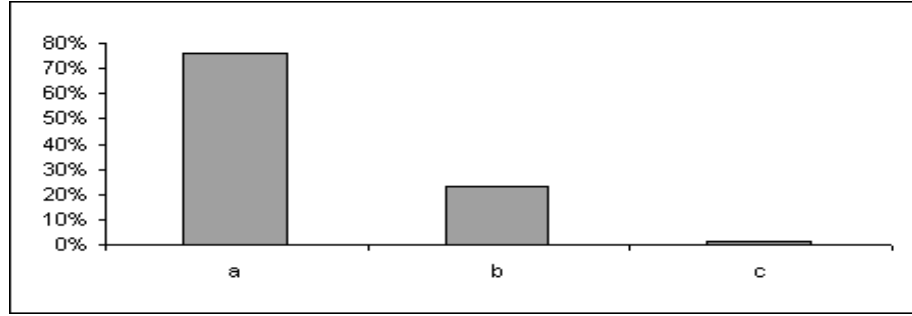
c. Dindarlık

Ankette yöneltilen sorular arasında yer alan “dindarlık” subjektif bir özellik arz etse de, diğer sorulara temel teşkil edecek ipuçları vereceği düşüncesiyle değerlendirmeye alınmıştır. Esasen dindarlığı ölçecek objektif değerlendirme araçlarından yoksun olduğumuz için ancak bir takım semboller yoluyla dindarlık konusunda belli bir kanaat edinebiliriz. Örneğin, Türkiye’de başörtüsü takan bir kimsenin dindarlığı konusunda genel bir hüküm verilebileceği gibi sakal ve bıyığına, hatta sakal ve bıyığının biçimine göre de o kişinin laik, dindar, muhafazakâr,

⁹⁰ Eşlerin öğretmenlik mesleğini tercih etmesine rağmen AKP’li milletvekilleri içerisinde öğretmen sayısı düşüktür. Örneğin TBMM’de AKP’li öğretmen milletvekili sayısı 23 (yüzde 6) iken, CHP’li öğretmen milletvekili sayısı 16 (yüzde 9)’dur. (TBMM 22. Dönem Albümü, 2003).

milliyetçi ya da solcu olduğuna kanaat getirilebilir.⁹¹ Yine aynı şekilde, kişinin Arapça biliyor olması onun dindar bir kişi olduğu konusunda bir fikir verebilir.⁹² Bu kısımda, AKP’li örneklememize kendilerini dindar olarak görüp görmediklerini ve bunun yanı sıra ailelerinde başörtüsü takma oranları hakkındaki sorularımızı yönelttik;

Kendinizi Dindar Bir Kişi Olarak Değerlendiriyor musunuz?	
a) Evet	%76
b) Kısmen	%23
c) Hayır	% 1



Tablo 10: Dindarlık Değerlendirmesi (Bkz. Ek, Grafik 6).

AKP’de kendini dindar gören yüzde 76’lık oran yanında, yüzde 99’u Müslüman olan ve dindarlığın toplumun sağ ve sol bütün katmanlarında kendini gösterdiği bir ülkede, yüzde 23 gibi oldukça yüksek sayılabilecek bir kesimin kendisini “kısmen dindar” olarak tanımlaması şaşırtıcı gibi gözükmemektedir. Ama diğer yandan bu durum, AKP’nin Millî Görüş Partilerinden farklı olarak “merkez partisi” olarak gösterme çabası olarak da görülebilir. Her ne kadar “dindarlık” göreceli bir kavram olsa da, sonucun bu şekilde çıkmasının ana nedenlerinden bir

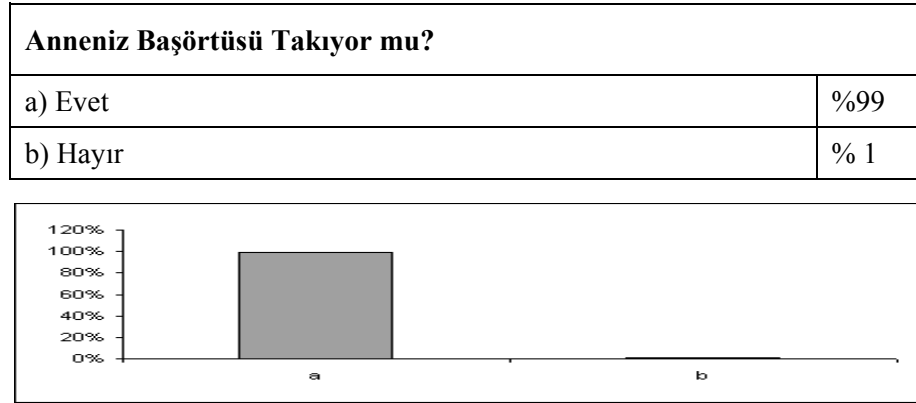
⁹¹ Örneğin, 22. Dönem TBMM’de hiç sakallı CHP’li milletvekili yokken, AKP’li sakallı milletvekili sayısı 20’dir (yüzde 6) (*TBMM 22. Dönem Albümü*, 2003). Bu oran RP’de yüzde 24 (*TBMM 20. Dönem Albümü*, 1995), FP’de ise yüzde 21’dir (*TBMM 21. Dönem Albümü*, 1999). Aynı şekilde TBMM’de bıyıklı milletvekili oranı; CHP yüzde 39, AKP yüzde 73, FP yüzde 71, RP yüzde 69’dur. Buradan da görülebileceği gibi bıyıklı milletvekili sayısında belirgin bir değişiklik olmamasına rağmen, AKP’de sakallı milletvekili sayısı Millî Görüş partilerine göre 4 kat daha azalmıştır. Bu biçimsel-sembolik değişiklik, siyasal bir kimlik değişikliğinin/arayışının bir göstergesi olarak da yorumlanabilir.

⁹² İslam Dini’nin kutsal kitabı Kuran’ın Arapça yazılması, onu okuyabilmek ve anlayabilmek için İmam Hatip ve Kuran kurslarında Arapça öğrenilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle, Arapça bilenlerin daha çok bu saikle bu dili öğrendiği kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında, AKP’li milletvekillerinin yüzde 21’inin Arapça biliyor olmasına karşın CHP’li milletvekillerinin yüzde 4’ünün bu dili biliyor olması (*TBMM 22. Dönem Albümü*, 2003) bu konu da bir fikir verirken, Millî Görüş partilerinde bu oranın daha da yüksek olması bu konudaki kanaatleri daha da güçlendirir. FP’de Arapça bilenlerin oranı yüzde 31 iken (*TBMM 21. Dönem Albümü*, 1999), RP’de bu oran yüzde 35 gibi oldukça yüksektir (*TBMM 20. Dönem Albümü*, 1995).

diğeri de; AKP'nin “dinci” bir parti olmadığını vurgulamak ihtiyacından doğmuş olduğu söylenebilir.

AKP'li Milletvekilleri, İl Başkanları ve İl Belediye Başkanlarının bölgelere göre dindarlık oranlarını karşılaştırdığımız zaman; Marmara yüzde 97 ile “en dindar”, Karadeniz yüzde 90 ile ikinci sırada ve Güneydoğu yüzde 47 ile sonuncu sırada yer almaktadır.⁹³

AKP'li Milletvekilleri ve yöneticilerin “Müslüman olmanın bir gereği” olarak ileri sürdükleri ve ailelerinin özel yaşantılarında tercih ettiği başörtü konusunda ilginç cevaplar alınmıştır. Buna göre;



Tablo 11: Annelerde Başörtüsü Oranı (Bkz. Ek, Grafik 7).

Tablodan da görüldüğü gibi, AKP'li örneklemimizin tamamına yakınının annesi başörtüsü takmaktadır.

Eşiniz Başörtüsü Takıyor mu?	
a) Evet	%85
b) Hayır	%15

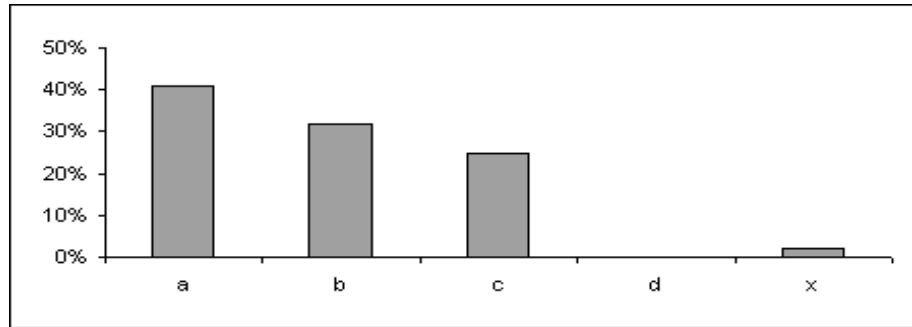
⁹³ Dünyada dindarlık araştırmasında ise; Türkiye, Nijerya, Polonya, Hindistan'dan sonra dördüncü sırada yer almaktadır. Türkiye'den sonra beşinci sıraya ise ABD gelmektedir (Huntington, 2004:19). Yine Aralık 2004 tarihinde *Wall Street Journal* tarafından; Türkiye ve Rusya'nın da dahil olduğu 20 Avrupa ülkesi ve ABD'de eylül-ekim aylarında yaklaşık 21 bin kişi üzerinde yapılan bir başka araştırmada Türkiye'nin tanrıya inanma oranı açısından ilk sırada olduğu ve Türklerin en fazla ibadet eden halk olduğu belirtildi. Araştırmaya katılanların yaklaşık yüzde 77'si bir yaratıcıya inandıklarını söylerken, yüzde 23'ü de inanmadıklarını söyledi. Araştırmada Türkiye ve Romanya yüzde 96'lık oranla ilk sırada yer aldı. Ankette ayrıca, Türklerin en sık ibadet eden halk olduğu da belirlendi. Ankete katılan Türklerin yüzde 72'si haftada en az bir kez camiye gittiklerini; Polonyalıların yüzde



Tablo 12: Eşlerde Başörtüsü Oranı (Bkz. Ek, Grafik 8).

Eşlerde başörtüsü takma oranı ise yüzde 85’e düşmektedir. Diğer bir deyişle AKP’li üst düzey temsilci ve yöneticilerin yüzde 15’inin eşi başörtüsü takmamaktadır.

Yetişkin Kızınız Başörtüsü Takıyor mu?	
a) Yetişkin kızım yok	%41
b) Takıyor	%32
c) Takmıyor	%25
x) Cevapsız	% 2



Tablo 13: Yetişkin Kızlarda Başörtüsü Oranı (Bkz. Ek, Grafik 9).

Başörtüsü ile ilgili yukarıdaki üç grafikten de açık olarak görüleceği gibi; başörtüsü-türban ayrımının yapılmadığı bu sorularda, AKP’li yöneticilerin annelerinin neredeyse tamamı başörtüsü takarken, eşlerde bu oran yüzde 85’e, yetişkin kızlarda ise yüzde 60’ların altına düşmektedir. Buradan da görüleceği gibi her bir kuşakta başörtüsü takanların oranı giderek azalmaktadır.

Başörtüsü takanların oranının giderek düşmesinin önemli nedenlerinden birinin altında, Türkiye’de üniversite ve kamusal alanda varolan başörtüsü yasağının ileride çocuklarının istikbalinde sorun teşkil edebileceği kaygısının yattığını, o nedenle de ailelerin başörtüsünü tercih etmekten vazgeçtiğini söylemek mümkündür.

61’i, Amerikalıların ise yüzde 43’ü haftada bir kez ibadet ettiklerini söylemektedir (Milliyet, 11 Aralık 2004).

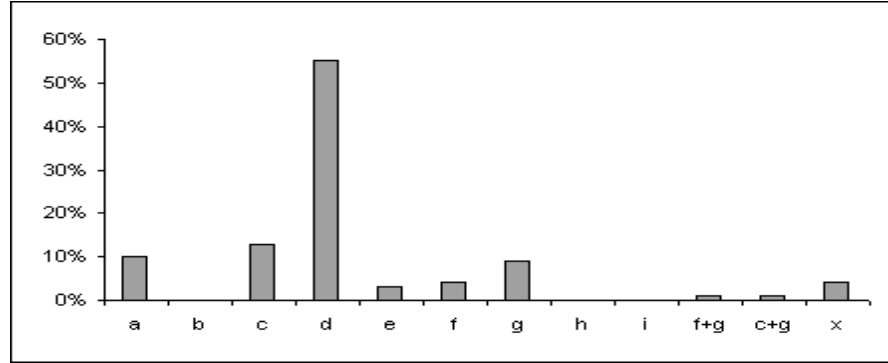
Aslında bu durum sadece AKP ile ilgili olmayıp, toplumun geniş kesimlerinin geleneksel aile yaşamını devam ettirdiği bir toplumdaki genel değişimi gözler önüne sermektedir. Başörtüsü devletin Anayasal yargı organlarınca dinsel bir “sembol” olarak algılandığı için, başörtüsü takanların kamusal alanda hizmet alma ve vermelerine kimi sınırlamalar getirilmektedir. Fakat devlet ve toplum arasında gerilime neden olan bu durumun, anketin de gösterdiği yönde, her bir kuşakta başörtüsü takanların oranının düşmesi durumunda, yakın bir gelecekte sorun teşkil etmekten çıkacağı söylenebilir. Tabii ki, başörtüsü takma alanında yaşanan bu değişim, onların özgür iradeleri ve arzuları istikametinden çok, şartların ve resmî ideolojinin zorlaması sonucu olmaktadır. Bunun neticesinde de, insan hakları, demokrasi, özgürlükler, din-vicdan hürriyeti ve laiklik gibi tartışmalar ve gerilimler ülke gündeminden düşmemektedir. Başta AKP Genel Başkanı Erdoğan ve AKP yönetimi, kendilerini iktidara taşıyan bu kitlenin dinsel talepleri ile devletin resmi laik ideolojisi arasında sıkışmakla birlikte, devlet, toplum ve siyaset arasında yeni bir gerginliğe ve krize meydan vermemeye çalışmakta, böylelikle tabanının büyük çoğunluğunun çözümünü istediği bu sorunu toplumsal uzlaşma bağlamında ertelemiş gözükmektedirler.

Anket çerçevesinde eğitim durumları, meslekleri, dinsel inanış biçimleri, toplumsal değer ve sembolleri ile toplumsal-sınıfsal analizini yapmaya çalıştığımız AKP’li üst düzey temsilci ve yöneticilerin, siyasal kimlik irdelemesine geçmeden önce, bu bölümde Türk toplumu içinde kendilerini nasıl tanımladıklarını ve gördüklerini incelemek yararlı olacaktır.

d. Kimlik

Bu soru ile AKP’lilerin siyasal kimliğinden çok onların toplumsal kimliğini, yani kendilerini toplumda hangi kimlikle görmek istediklerini ve bu kimlik tanımlaması üzerinde; dinsel, etnik, ulusal ya da yerel hangi kimlik vurgusunun egemen olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kendinizi Aşağıdakilerden Hangi Kimlikle Tanımlarsınız?	
a) Türk	%10
b) Diğer Etnik Kimlik	% 0
c) Müslüman	%13
d) Müslüman + Türk	%55
e) Müslüman + Diğer Etnik Kimlik	% 3
f) Müslüman + Türk + Diğer Etnik Kimlik	% 4
g) Türkiyeli	% 9
h) Hiçbiri	% 0
i) Diğer	% 0
j) Cevapsız	% 4
f+g	% 1
c+g	% 1



Tablo 14: Toplumsal Kimlik Tanımlaması (Bkz. Ek, Grafik 27).

Verilen cevaplardan da açık bir biçimde görüleceği gibi, AKP’li temsilci ve yöneticilerin yarısından fazlası (yüzde 55) kendini “Müslüman-Türk” kimliğiyle tanımlarken; yüzde 13’ü yalnızca “Müslüman”, yüzde 10’u da yalnızca “Türk” olarak tanımlamaktadır. Kendini yalnızca “Diğer Etnik Kimlik”le tanımlayan hiçbir temsilci ve yönetici olmamakla birlikte, anket uyguladığımız örneklemin yüzde 4’ü kendini bir “alt kimlik” olarak tanımlamaktadır (Müslüman + Türk + Diğer Etnik Kimlik). Bu soruya verilen cevapların ilginç olan bir diğer yönü ise; özellikle AKP Genel Başkanı Erdoğan tarafından kimi zaman gündeme getirilen “Türkiyelilik”

kimliği AKP temsilci ve yöneticilerin ancak yüzde 9'u tarafından kabul görmüş gözükmetedir.⁹⁴

III.10. AKP'NİN SİYASAL KİMLİK ARAYIŞI VE 'MUHAFAZAKÂR DEMOKRAT' KİMLİK

Batı siyasal düşüncesine paralel olarak Türk siyasetinde de ekonomi politikaları ile birlikte kimlik ve kültüre ilişkin öğelerin son dönemde daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz. ABD'de Hristiyan kimliğini ön plâna çıkararak propaganda yapan Bush'tan, Avrupa'da ulusal kimliği ön plâna çıkararak önemli ölçüde oy toplayan aşırı sağcı Le Pen, Pim Fortuyn, George Haider gibi siyasetçiler bunun örnekleri arasındadır.

Kimliğin ön plâna çıkması bütün partileri etkileyecek bir durumdur. Tabî ki partilerin ağırlık verdikleri kimlikler ve kültürel öğeler arasında farklılıklar ortaya çıkacaktır; fakat önemli olan bunların partiler arasındaki ayrışmanın temeli hâline gelmesidir. Öte yandan, seçim kazanmak isteyen bir partinin, içinde çok ciddi çatışma unsurları barındırmaması koşuluya pek çok kimliğe ve kültürel öğeye hitap etmeye çalışması beklenir bir durumdur. CHP'nin bir süre önce gündeme getirdiği fakat sonradan terk ettiği "Anadolu İslâmı", Erdoğan'ın AKP için dile getirdiği ve tezimizin de kısmen konusunu teşkil eden "Muhafazakâr Demokratlık" tanımı bu tür arayışların bir göstergesidir.

Türkiye'de 3 Kasım 2003 seçimlerinde kimlik siyaseti açısından çok önemli sonuçlar ortaya çıkmıştır. Her ne kadar partiler arasındaki farklılıklar sadece kimlikle ilgili konulara indirgenemeyecekse de, önerilen ekonomik programların hemen hemen aynı olması, seçmenler açısından en önemli ayırt edici faktör kimlik ve adayın kişisel özellikleri olarak ortaya çıkma eğilimi göstermiştir (Güveloğlu, 2004:31).

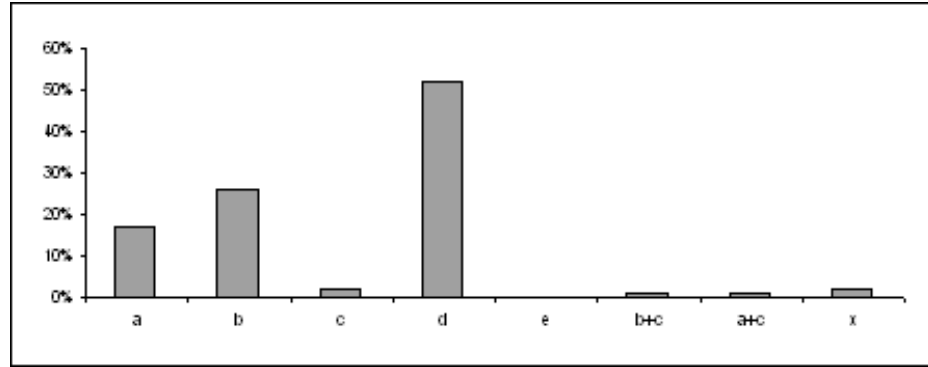
AKP'nin kurulma çalışmaları ile birlikte gündeme gelen siyasal kimlik arayışları, partinin iktidara gelmesiyle de artarak devam etmiştir. AKP'nin kimlik arayışında önemli bir etken, kendilerinin geldikleri taban olan "Millî Görüş"ün devamı olmakla suçlanmalarıdır. Muhtemelen bu yüzden, Millî Görüşçülüğün getirdiği birçok tutumdan ayrışıp yeni kimlik tanımlamasına gitme ihtiyacı duydular.

⁹⁴ Türkiyelilik kimliği AKP dışında, Türk toplumunda ve kamuoyunda da tercih edilip kullanılmadığı için özellikle son zamanlarda AKP Genel Başkanı ve Başbakan Erdoğan tarafından da bir daha gündeme getirilmedi.

Bu süreçte, partinin kurucu kadrosu, sık sık değişimden ve değişikliklerinden bahsediyor ve İslâmcı olmadıklarını vurgulamak ihtiyacı hissediyorlardı.

Türk merkez sağ, DP, AP, DYP ve ANAP çizgisi; çevre sağ ise, biri milliyetçi MHP çizgisi, diğeri MNP, MSP, RP, FP ve son olarak da SP şeklinde süregelen Millî Görüş çizgisi şeklinde tasnif edilmesine rağmen, AKP İslâmcı “çevre sağ” reddederek, kendisini DP, ANAP çizgisindeki “merkez sağ”da oturtma iddiasındadır. Öyle ki, AKP’li üst düzey temsilci ve yöneticilerin büyük çoğunluğunun siyasal kökenleri “Millî Görüş” çizgisine dayanmakla birlikte, bugün kendi partilerinin hangi partinin ya da partilerin devamı olduğunu sorduğumuzda, bu bağlamda ilginç cevaplar vermişlerdir.

AKP'yi Aşağıdakilerden Hangi Siyasal Çizginin Bir Devamı Olarak Görüyorsunuz?	Oran %
a) Demokrat Parti	%17
b) Demokrat Parti + Anavatan Partisi	%26
c) Millî Görüş	% 2
d) Hiçbiri	%52
e) Diğer	% 1
x) Cevapsız	% 2



Tablo 15: AKP’lilerin Siyasal Çizgi Değerlendirmeleri (Bkz. Ek, Grafik 28).

AKP’li Milletvekili ve yöneticilerin yarıdan fazlası (yüzde 52) partilerinin yeni bir parti olduğunu ve kendilerini hiçbir partinin devamı olarak görmediklerini ifade etmektedirler. Yaklaşık olarak diğer yarısı da, AKP’yi DP ve ANAP’ın devamı olarak görmektedir. Kendilerini Millî Görüş’ün devamı olarak görenlerin oranı ise sadece yüzde 2’dir. Test ettiğimiz diğer sorulardan da anlaşılacağı üzere, partinin yöneticileri tarafından, yeni bir siyasî kimlik olarak “Muhafazakâr Demokrat” kimliği oluşturmaya ve oturtmaya çalışan, önemli bir oranda da (yaklaşık yüzde 75)

bu kimliği benimsediklerini ifade eden AKP’li Milletvekili ve yöneticiler, “Millî Görüş” çizgisini ve kimliğini ısrarla reddetme eğilimdedirler.

1969’da MNP ile başlayan Millî Görüş çizgisi içinde gelişip sonunda tek başına iktidar şansını yakalayan AKP’nin, siyasî ve fikrî kimliği tartışmanın odak noktasını teşkil etmektedir. Her ne kadar parti önde gelenleri ve teorisyenleri “merkez sağ” ve “Muhafazakâr Demokrat” gibi tanımlamalar dışında diğer tanımlama ve adlandırmalara karşı çıksalar da AKP üzerine yapılan çalışmalarda farklı tanımlamalar da yapılmaktadır. Parti içindeki siyasî aktörlerin beyanları önemli olsa da, bu siyasî hareketin iç kamuoyu ve dış çevreler tarafından nasıl algılandığı da önemlidir. Yapılan analizleri ve konuyla ilgili çalışmaları gözden geçirdiğimizde, “Muhafazakâr Demokrat” dışında, “İslâmî Parti”, “İslâmcı Parti”, “Siyasal İslâm Partisi”, “İlımlı İslâm”, “Müslüman Demokrat”, “Demokrat” ve “Merkez Sağ Parti” gibi farklı tanımlamalar öne çıkmaktadır. İlımlı İslam terimi, özellikle son dönemlerde başta ABD’li ve Avrupalı siyasetçi ve akademisyenlerce Türkiye’deki AKP Hükümeti için kullanılmaktadır. Hatta kimilerince bunun diğer Müslüman ülkeler için bir model olabileceğine işaret edilmektedir.

AKP, yüksek temsil gücünü iktidar alanında gerçekleştirebilmek için kendisine, Millî Görüş dışında, meşru ve makbul bir kimlik aramaktadır. Bu bağlamda, aydınlar ve bürokratların yanı sıra, tabanına da ters gelmeyecek bir ideoloji olarak muhafazakârlığı, en uygun kimlik olarak görmüştür. Aslında AKP kamuoyuna deklare ettiği Muhafazakâr Demokrat kimliğiyle, ne olduğundan ziyade ne olmadığını beyan etmektedir. Muhafazakâr Demokrat kimlik, iç ve dış iktidar alanlarına girilirken sorulan kimlik ihtiyacını karşılamak üzere inşâ edilmiş bir kimliktir (Fedayi, 2004:156).

AKP’nin geliştirmeye çalıştığı Muhafazakâr Demokrasi kimliğinin Üçüncü Yol olduğu da iddia edilmiştir (Türk, 2004:19). Bilindiği gibi, Üçüncü Yol başlangıçta, “sosyal demokrasiyi yeniden diriltmek” iddiasıyla yola koyulmuştur. Üçüncü Yol’a göre bugünün ‘yeni’ koşullarında ‘eski’ sol siyasete dair her ne varsa geçerliliğini yitirmiş ve ‘yeni’ bir siyaset tarzını zorunlu kılmıştır. Aslında, Üçüncü Yol’cular sağ ve sol siyasetin ‘eski’ zıtlığını aşmış addedip, kendilerini ‘sağın ve solun ötesinde’ bir yerlerde konumlandırmaktadırlar. Örneğin John Gray’e göre

Üçüncü Yol, ne sağ ne sol, ne ikisinin bir sentezi, ne de orta yoludur. Üçüncü Yol, yeni bir ortak zemin üzerinde yükselir (Driver ve Martell, 1998:177).

Üçüncü Yol'un baş teorisyeni Anthony Giddens'a (2001:152) göre, artık "piyasa ekonomisinin bilinen hiçbir alternatifinin kalmadığı" kabul edilmeli ve 'devlet' ile 'piyasa' arasındaki 'eski zıtlık' aşılmalıdır. Bir başka ifadeyle, Üçüncü Yol'cu anlayışta devlet, piyasa ve sivil toplum birbirini alternatif olarak değil, birbirini tamamlayıcı biçimde kurgulanmaktadır.

Buradan hareketle, Üçüncü Yol ile AKP arasında benzerlikler kurulabilir. Şöyle ki; AKP de bir anlamda, tıpkı Avrupalı Sosyal Demokrat Partiler gibi, "var kalabilmek için değişmek zorunda" kalan bir siyasî oluşumdur. Bu çabayla İslâmcı referanslar geri plâna itilmiş, daha evrensel, daha meşru ve 'eski' konumu da bir ölçüde içerebilecek olan "Muhafazakâr Demokrat" adlandırması uygun bulunmuştur (Türk, 2004:20). Siyaset sahnesine çıkarken karşılaştığı en ciddi problem meşruiyet edinme olan bu siyasî oluşumun, sahiplendiği "Muhafazakâr Demokrat" kimliği çok işlevlidir: Hem değiştiği ve yeni olduğu, ama ayaklarını hâlâ bu topraklara bastığı, hem de evrensel değerlere ters düşmeyeceği mesajını verir. Bununla birlikte, dünyadaki Üçüncü Yol arayışları ile AKP'nin kimlik arayışı arasında ciddi farklılıklar olduğu da ortadadır.

AKP "Muhafazakâr Demokrat" adlandırmasıyla, hem İslâmcı mirasına çok aykırı düşmeyen, hem de İslâmcı olmanın ötesine geçerek kiteselleşebileceği bir konum edinmeye çalışır. Çünkü değişen koşullar, yeni anlayışları zorunlu kılmaktadır. Erdoğan'ın dediği gibi, "artık çok katı ve kesin hatlarla ideolojilerin birbirlerinden ayrılmasına ve kutuplaşmasına değil, farklı ideolojiler arasında geçişkenliklerle birlikte yeni siyasal kulvarların oluşumuna tanık olduğumuz (Akdoğan, 2003:1) bugünün dünyasında, AKP "yeni bir anlayışı ve siyaset tarzını" temsil etme iddiasındadır.

Türkiye'de AKP ile siyaset literatürüne giren "Muhafazakâr Demokrat" kimlik oluşturma gayretleri, değişik kesimlerce farklı adlandırılmalara neden olmaktadır. Özellikle geçmişte birlikte siyaset yaptıkları kesim Muhafazakâr Demokrasiyi "İslâm'ın Neo-Liberal kalıplara uyarlanması" ya da "İslâm'ın Protestanlaştırılması" şeklinde tanımlamakta, kimileri için de bu kimlik "liberal kapitalizmin Türkiye'ye başarıyla uyarlanmış bir versiyonu" şeklinde

yorumlanmaktadır. Teoriden pratiğe dönük değil, pratikten çıkarsanan bir teorileşme çabası olarak “Muhafazakâr Demokrat” kimliğinin adlandırılması ve oluşturulması “istim arkadan gelir” mantığının bir yansımasıdır (Yıldız, 2004b:54).

AKP’li Milletvekilleri, İl Başkanları ve İl Belediye Başkanları ile yapmış olduğumuz anketimize verilen cevaplarda ortalama yüzde 75 oranında “Muhafazakâr Demokrat” kimliği kendi görüşlerine ve Türk siyasal yaşama uygun bir siyasal kavram olarak benimsenmiş olduğu görülse de, -bu kimliğin yanında- önemli bir kısmı da kendini “Müslüman Demokrat” olarak tanımlamaktadır. AKP’lilerin bir anlamda İslâmcı geçmişlerini silmek için geliştirdikleri “Muhafazakâr Demokrat” kimlik, hem parti içerisinde hem de tam olarak iç ve dış çevreleri henüz tatmin edememiş gözükmektedir. Kimi iç çevrelere göre AKP “takiyye” yapmakta ve gizli bir gündem takip etmektedir. Dış çevrelerde de özellikle Batı dünyasında AKP için uygun görülen kimlik, “İlmli İslâm” ya da “Müslüman Demokrat” kimliktir. Bu duruma tepki gösteren Genel Başkan Erdoğan’a göre AKP’yi niteleyebilecek en iyi kavram “Müslüman Demokrat” değil “Muhafazakâr Demokrat” kimliktir.⁹⁵

Sonuç olarak, AKP kurmayları her ne kadar, “İlmli İslâm” ve “Müslüman Demokrat” adlandırmalardan kaçınsa da, özellikle Batıda bu nitelemeleri AKP’ye yakıştırma eğilimi sezilmektedir. Hatta AKP içinde de, özellikle “Müslüman Demokrat” kimliğe karşı altan alta bir ilgi olduğu gözlenmektedir (Tablo 25). “Müslüman Demokrat” kavramının belirleyicileri olan “İslâm” ve “Demokrasi”nin uyumunu AKP’li temsilci ve yöneticilere sorduğumuzda, çok yüksek oranla, böyle bir uyumun olabileceği dile getirilmiştir.

a. İslâm ve Demokrasi İlişkisi

İslâm ile demokrasi ilişkisi, dünyada olduğu gibi ülkemizde de sürekli tartışılan bir sorundur.⁹⁶ Geçmişte oryantalist yaklaşımların tersine yakın zamanlarda

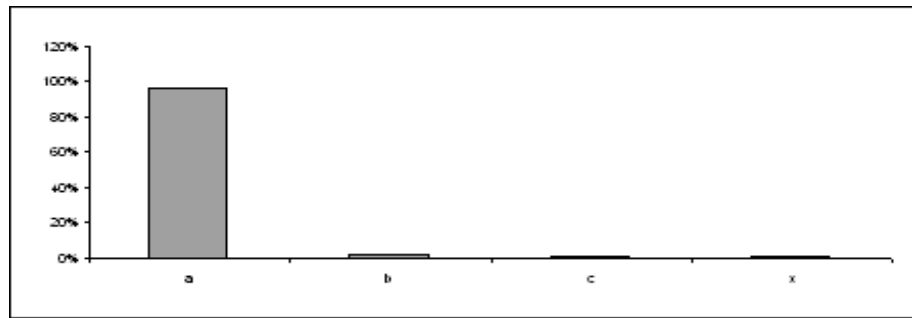
⁹⁵ İngiltere’de yayınlanan *Financial Times* gazetesinin 04.12.2004 tarihli ekine kapak olan ve “Muhafazakâr Demokrasi” üzerine yorumlarını aktaran Erdoğan; Müslüman Demokrat kavramının dinci bir parti çağrışım yaptığı için kabul etmediklerini, kendileri en iyi betimleyen kavramın “Muhafazakâr Demokrat” olduğunu vurgulamaktadır. Muhafazakâr Demokrasi kavramının ise, toplumun temelini oluşturan Türk ailesinin değerleri, örf, adet ve geleneklerine bağlılık olduğunu belirterek, bunun da dinî değil demokratik bir tutum olduğunu söylemektedir.

⁹⁶ İslâm ve demokrasi ilişkisi konusunda dünyada ve ülkemizde dikkat çeken çalışmalara örnek olarak şu çalışmaları verebiliriz: John L. Esposito ve John O. Voll, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, 1966; Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Perseus Publishing, 1992; Mehran Kamrava, *Democracy in the Balance: Middle East*, Chatham House Publishers, 1988; Ahmet Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yay., Ankara, 1999.

yapılan çalışmalarda, genellikle İslâm ile demokrasinin uzlaşabileceği, çünkü İslâm dininin şura, istişare, icmâ, rıza, düşünce ve ifade özgürlüğü ve hoşgörü geleneği gibi ilkeleriyle demokrasi arasında benzerlikler bulunduğu görüşü hâkimdir. Halkının büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelere baktığımız zaman, İslâm ile demokrasi arasındaki ilişkiyi en iyi kuran, bu özelliği ile diğer ülkelere örneklik edebilecek tek ülke Türkiye’dir.

AKP Genel Başkanı Erdoğan’a yöneltilen İslâm ve demokrasi ilişkisinin mümkün olup olmadığı şeklindeki bir soruya Erdoğan; “... İslâm kültürünün demokrasi ile bağdaşmadığı görüşüne katıyetle itibar etmiyorum. Dinsel inancı birey düzeyinde yaşayan, siyaseti ise dinin dışında algılayan bir politikacı olarak, bu görüşün ciddî bir yanılgı olduğuna inanıyorum” şeklinde cevap vermiştir (01.02.2004:Yeni Şafak). Yine ona göre, insan gelişimine en uygun yönetim biçimi olarak ortaya çıkan demokrasi ile bireyin mutluluğunu esas alan, katılımcı, özgürlükçü, çoğulcu bir hayat anlayışını özünde taşıyan İslâmiyet birbiriyle çelişmez. Hatta İslâmiyet, çoğulcu bir hayat anlayışı ile demokratik kurumları destekleyen ve pekiştiren özellikleri bünyesinde taşımaktadır. Bu bağlamda, dünyada İslâm ile demokrasinin birlikteliğine en iyi örneğin Türkiye olduğunu söylemektedir (*AK Parti Türkiye Bülteni*, 2005:15).

İslâm ile Demokrasinin Uyuşabileceğine İnanıyor musunuz?	
a) Evet	%96
b) Hayır	% 2
c) Diğer	% 1
x) Cevapsız	% 1



Tablo 16: İslâm ile Demokrasinin Uyumu (Bkz. Ek, Grafik 4).

Tablo’dan da görüleceği üzere, AKP’lilerin tamamına yakını “demokrasi ile İslâm’ın” uyuşabileceği fikrine sıcak bakmaktadırlar. Bu da; İslâmî bir vurguyu

sürekli içinde barındıran AKP'nin ve onun siyasal düşüncesinin, radikal uçlarda bulunan İslâmcıların aksine, “demokrasi”yi benimseme ve içselleştirme arzuları ile, tercihlerini dindarlıklarını da yaşabilecekleri siyasal ve toplumsal yaşamdan yana yaptıklarının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Onlar bu gerçeği, Avrupa Birliği'ne giriş ve Kopenhag Kriterleri'nin yaşama geçirilme sürecinde bir avantaj olarak sunmanın da gayreti içindedirler.

Buna paralel olarak, her ne kadar AKP kendisini “Muhafazakâr Demokrat” kimlikle tanıtmaya çalışsa da, kamuoyunda yapılan anket çalışmalarının verilerine göre kendi seçmeni AKP'yi “Müslüman ve Demokrat Parti” olarak tanımlıyor. Burada Müslüman Demokrat yerine her ikisinin birbirinden ayrı tutulduğunu ve farklı şekillerde konumlandırıldığını belirtmek gerekecektir. Seçmen tarafından belirlenen bu kimliğe karşı AKP yönetimi kendisini, hem uluslararası sistemde hem de içeride rahatlatacak şekilde “Muhafazakâr Demokrat” kimliğiyle tanımladı. Kısacası, siyasal literatürde az görülen bir örnekle, halkın tanımladığı bir parti yerine, seçmenini tanımlayan bir partiyle karşı karşıyayız. Bu durumda, hem “millet” vurgusu ve yüceltimi, hem de tepeden inmeci toplum mühendisliğine karşı olunduğunu söylenmesine rağmen, kendisinin de tanımladığı kimliği topluma dayatması, AKP'nin içine düştüğü paradoksu yansıtıyor (Yavuz, 2004:602).

Benzer şekilde Canatan'a göre de “AKP, Millî Görüş geleneği ile başlayan fakat kendi ifadeleri ile ondan tamamen koparak değişmiş, gelişmiş ve yenilenmiştir. Bu anlamda AKP, sadece yeni dünya şartlarında eski söylemleri sürdürmenin anlamlı olmadığını anlayan bir grubun ortaya çıkması ve Türk halkının desteğini arkasına almasıyla iş başına gelmiş yeni bir kadro değil, aynı zamanda tepeden inmeci bir tavırla da olsa, yeni bir siyasal kültür ve simge yaratmaya da aday bir oluşum içerisinde” (Canatan, 2004:27).

Kendisini “Muhafazakâr Demokrat” olarak tanımlayan, RP çizgisinin Millî Görüş ve Adil Düzen kavramlarıyla güttüğü örtülü İslâmcılıktan uzak duran, bu geleneğin temel konulardaki tercihlerinden tamamen farklılaşan AKP, henüz evrimi tamamlanmayan ve neticesi de sadece kendi iradesiyle şekillenmeyecek olan bir dönüşüm yaşamaktadır (Akdoğan, 2004b:630). Buradan anlaşılacağı üzere, AKP İslâmcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle, Millî

Görüş dışındaki kesimlerden de aldığı destekle kendisini merkez sağa çekmeye çalışmaktadır.

AKP'nin geliştirmeyi hedeflediği “Muhafazakâr Demokrasi” kimliği ile Millî Görüş çizgisi arasında ilişki olup olmadığı tartışma konusudur. Muhafazakâr Demokrasi kavramının AKP'yi bir dereceye kadar Millî Görüş cereyanından uzaklaştırma niyetine hizmet ettiği açıktır. Ancak AKP'yi tamamen bir reddi miras partisi olarak görmek de yanlış olacaktır. Asıl önemli sorun, Muhafazakâr Demokrasi kavramı çerçevesinde yeni bir değerler silsilesi yaratacaksa, bu değerler silsilesinin çeşitli siyasal, sosyal ve ekonomik pratikler yoluyla büyük gelenek olan Millî Görüş'ü yeniden şekillendirip şekillendirmeyeceğiyle ilgilidir (İrem, 2004:11).

Bulaç'a (2004:8) göre, AKP'yi kuranlar, yetiştikleri ana kaynağın 30 yıllık çizgisinden ayrılmayı şu üç ana gerekçeye dayandırdılar.

1. Erbakan ve yakın çevresinin dili, üslubu ve temel politik tutumları sertliğe, kutuplaşmaya ve çatışmaya dayandığından her fırsatta yönettikleri partileri kapatılmaktadır. Millî Görüş'ün değişime kapalı çizgisi, dünyanın ve yeni toplumsal gelişmelerin öne çıkardığı gerçeklerden kopmuş bulunmaktadır. MNP, MSP, RP ve son olarak da FP'nin diğer sebepler yanında en başta bu yüzden kapatıldığını söylemek mümkündür.

2. Halkın yeterince desteği alındığı hâlde –RP'de olduğu gibi- uzlaşmaz tutum dolayısıyla iktidar olunamıyor veya iktidarda uzun süre kalınamıyordu. Merkezdeki çekirdeğin ana unsurlarıyla temel bir uzlaşma eğer iktidarın ön şartı ise, bu uzlaşmayı yapmaktan başka seçenek yoktur. Başta askerî ve sivil bürokrasi olmak üzere, büyük sermaye, medya ve Türkiye ile yakın çıkar ilişkisi içinde bulunan dış güçler (AB, ABD ve elbette zımnen İsrail'le uygun), karşılıklı anlayış ve çıkar ilişkisine dayalı bir uzlaşma sağlanmalıdır.

3. İslâmcılık, siyasal İslâm, din merkezli siyasî söylem vb. bir dil ve argümanlar bütünü, özünde toplumsal ve siyasal bir değişimi öngören bir projenin peşinen bloke edilmesine sebep olduğundan, bunlara başvurulmaması gerekmektedir.

“Muhafazakâr Demokrat” kimliğin oluşması ve toplum tarafından benimsenmesi için büyük çaba sarf ettiği gözlenen AKP lideri Erdoğan (2004:11), AKP'nin siyasî kimliğini şöyle ifade etmektedir: “Şu anda bizim bu noktada AK Parti olarak böyle bir markaya ihtiyacımız yok. Biz şu anda farklı bir markanın

peşindeyiz, bunu oluşturunun gayreti içindeyiz. Bu da nedir “Muhafazakâr Demokrasi” diyoruz. Kimlik olarak bizim markamız ve kimliğimiz bu. Biz de bu kimlik içerisinde, bu kimlik altında geleceğe yönelik yürüyeceğiz ve bu çalışmanın neticesinde biz de bir marka oluşturacağız siyasette. ‘Bunun adı ne olur?’ bunu zaman gösterecek ama şu anda biz muhafazakâr kimlikle yürüyoruz” Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, bizzat partinin lideri bile, kimlik konusunda bir belirsizlik içerisinde olduklarını itiraf etmektedir. Bu bağlamda, AKP’nin kimlik arayışlarının devam ettiği ve Muhafazakâr Demokrasi kimliğinin de zamanla oluşmasının beklendiği söylenebilir.

Erdoğan’a göre (2004:12) “AK Parti, muhafazakârlık temelinde bir kitle partisi’dir. Toplumun küçümsenemeyecek bir kesimi; geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir. AKP değişime değil, gerilime ve yozlaşmaya direnen bir anlayıştır” Değişimi gelişim ve ilerleme anlamında savunmaktadır. AKP, geçmişin statükoculuk üzerine bina edilen muhafazakârlığı yerine, yeniliğe açık modern bir muhafazakârlık üzerinde durduğunun altını çizmekte; evrimci veya tedrici ve doğal sürecinde işleyen toplumsal dönüşüme dayalı bir değişimi savunduğunu vurgulamaktadır.⁹⁷ Bu anlamda AKP’nin muhafazakârlıktan anladığı, statüko anlamında mevcut kurum ve ilişkilerin korunması değil, bazı değerlerin ve kazanımların korunmasıdır. AKP’nin korunması gereken değerlerden kastettiği daha çok dinsel ve geleneksel değerler olduğu anlaşılmaktadır. Koruma ise değişime ve ilerlemeye kapalı olma değil, özü yitirmeden gelişmeye uyum sağlama anlamındadır.

Gelenek ile gelecek arasında sağlam bir ilişkinin olması gerektiğini ifade eden Erdoğan’ın yukarıdaki açıklaması AKP Parti Programında şu şekilde ifade edilmektedir: “*Partimiz, geleneğin ve geçmişin birikimiyle ülkemizin sorunlarına, dünya gerçekleriyle paralel biçimde, özgün ve kalıcı çözümler sunmayı hedefleyen, topluma hizmet etmeyi esas alan, ideolojik platformlarda değil, çağdaş demokratik değerler platformunda siyaset yapmayı benimseyen bir partidir*” (AK Parti Programı, 2002:5).

⁹⁷ Bu anlamda AKP Genel Başkanı Erdoğan sıkça “ben değişmedim, geliştirdim!” ifadesini kullanmaktadır (10.08.2002, Hürriyet).

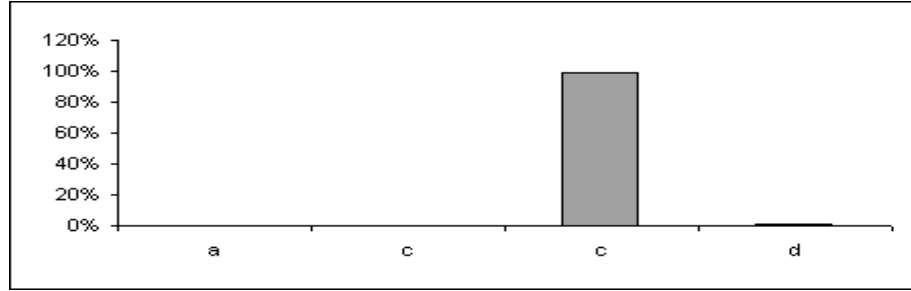
Muhafazakârlığın genel ilkelerinden hareketle oluşturulmaya çalışılan Muhafazakâr Demokrasi kimliğinin ortaya konmaya çalışılan ilkeleri, kimi çevrelerce bir arada bulunması çelişki olarak da görülen muhafazakârlık ile demokrasinin sentezinden oluşmaktadır. Erdoğan'a (2004:14) göre Muhafazakâr Demokrasiye göre sınırlandırılmayan, keyfiliğe ve hukuksuzluğa olanak sağlayan, katılımı ve temsili önemsemeyen, bireysel ve kolektif hak ve özgürlükleri hiçe sayan totaliter ve otoriter anlayışlar, sivil ve demokratik siyasetin en büyük düşmanlarıdır. AKP, hukuk devleti normlarını benimseyen, aslî fonksiyonlarına çekilmiş, küçük ama dinamik ve etkili bir devletten yanadır. Siyasî iktidarın en temel dayanağı millî iradedir ve özelliği meşruluğunu halkın genel kabulünden almasıdır.

Yine Erdoğan'a (2004:16) göre; partinin, Muhafazakâr Demokrasi anlayışı, geleneği önemsemekle birlikte modern kazanımları reddeden bir gelenekçilik gütmemektedir. AKP, körü körüne geleneği veya modern olanı reddetmek yerine, yeni bir senteze varılması gerektiğini düşünmektedir. Yerelliği savunmak, evrenselliği ret anlamına gelmemeli, yerellik de kendisini çatışmacı bir mutlaklığa dönüştürmemelidir, demektedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, AKP muhafazakârlığın olumsuz gördüğü modernlik, evrimsellik vb. kavramları da benimsemekte, bunları karşıtları ile birlikte sahiplenmektedir. Aslında bu pragmatist yaklaşım çelişik bir mahiyet arz etse de, muhafazakârlığın ruhuna uygun bir tutumdur.

b. Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışı

AKP'nin 'Muhafazakâr Demokrat' kimliği ile ilgili literatür, birkaç küçük derleme kitap dışında son derece sınırlıdır. Bu yüzden bu kimliği tanımlayabilmek için, parti program ve tüzüğü ile parti liderinin söylem ve icraatlarına bakmak gerekmektedir. AKP Genel Başkanı Erdoğan'ın söylemlerinden ve Parti Programındaki ifadelerden hareketle AKP'lilerin tanımlamaya çalıştıkları "Muhafazakâr Demokrasi"yi; toplumsal değerler, gelenek, din, ideoloji, statüko, dogma, değişim ve demokrasi kavramları ile ilişkilendirerek AKP'li temsilci ve yöneticilere yönelttik:

Sizce "Muhafazakâr Demokrasi"ye En Uygun Tanımlama Aşağıdakilerden Hangisidir?	
a) Değişime direnen, statükoyu savunan dogmatik bir düşünce	% 0
b) Dinsel düşünceyi yaygınlaştırmayı amaçlayan siyasal bir ideoloji	% 0
c) Toplumsal değerleri ve geleneği önemseyen, tedrici değişimi savunan demokratik siyasal bir görüş	%99
d) Diğer	% 1



Tablo 17: Muhafazakâr Demokrasi Tanımı (Bkz. Ek, Grafik 3).

Buna göre, AKP’li temsilci ve yöneticilerinin neredeyse tamamı, Muhafazakâr Demokrasi tanımı olarak, “toplumsal değerleri ve geleneği önemseyen, tedrici değişimi savunan demokratik siyasal görüş”ü benimsediklerini ifade etmişlerdir.

Muhafazakârlar toplumun kökten değiştirilip yeni baştan kurgulanamayacağı ve masa başı projelerin topluma yarardan çok zarar vereceği kaygısı ile toplumsal mühendisliğe karşı çıkarlar. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki muhafazakâr düşünürler de -Bergson’un etkisiyle- toplum mühendisliği yerine “atılım mühendisliği”ni önermişlerdir (Baltacıoğlu, 1943:30). Aynı şekilde AKP Genel Başkanı Erdoğan da (2004:14); “Muhafazakâr Demokrasi kimliğimiz, her türlü toplumsal ve siyasal mühendisliğe karşıdır”, diyerek bu yöndeki görüşünü belirtmektedir.⁹⁸ Söylem bu şekilde olsa da, aslında “Muhafazakâr Demokrasi” kimlik adlandırması ve bu kimliğin sistematik bir düşünce bütünü haline getirilme çabalarının bir toplumsal ve siyasal mühendislik çalışması olduğu ortadadır.

Genel Başkan Erdoğan AKP’nin dünya genelinde test edilen bir siyasal çizgi olan muhafazakârlığın, Türkiye’nin sosyo-kültürel yapısında yeniden üretilmeye

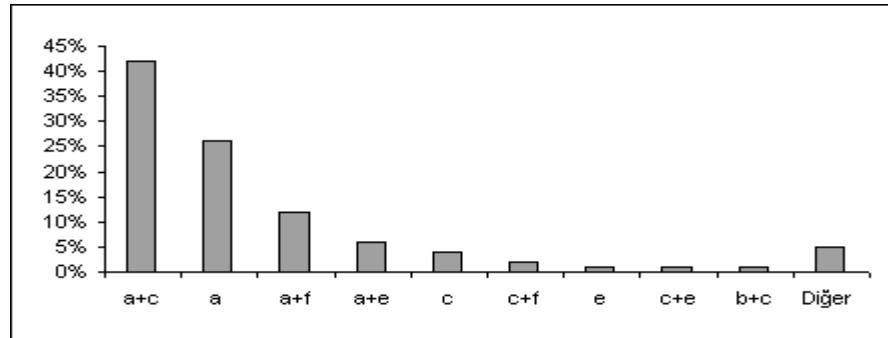
⁹⁸ *AKP Parti Programı*’nda da “yeni bir toplum sözleşmesi” ile yeni bir Anayasa önerisi hazırlanacağı belirtilirken; bunun bir “Anayasal mühendislik” olmayacağını, halkın iradesini ve taleplerini demokratik temelde devlet yapısına yansıtan bir belge olacağını altı çizilmektedir (*AK Parti Programı*, 2002:20).

çalışıldığını belirterek; “AKP kendi düşünce geleneğimizden hareketle yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel standarttaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amacındadır” demektedir. Muhafazakâr Demokrasinin siyaset anlayışı ise şöyle ifade edilmektedir: “Siyaset toplumsal alandaki farklılıkların tanındığı bir uzlaşma alanıdır. Siyasal otorite hukukî, anayasal ve siyasal meşruluk temeline oturmalıdır. Siyasal iktidar bir kişi veya zümrenin elinde yoğunlaşmamalı, sınırlı bir hükümet ve devlet anlayışı esas olmalıdır. Muhafazakârlık devrimci dönüşüme karşı evrimci ve tedrici değişimi savunur, radikalizmin yerine ılımlılığı esas alır, geleneği, aileyi ve geçmişten gelen toplumsal kazanımların korunması gerektiğine inanır” (Akdoğan, 2003:6). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, dünyada farklı muhafazakârlık türleri olduğu gerçeği dikkate alınmadan, muhafazakârlığın genel kabul görmüş ilkeleri Muhafazakâr Demokrasi olarak takdim edilmektedir.

Siyasal İslâm geleneğinden kopmaya çalışan bir hareketin siyasî meşruiyet arayışı olarak AKP’nin muhafazakârlık söyleminin üç adresi bulunmaktadır. Birinci adres, elbette “yerli” hassasiyetlere yapılan vurguyla seçmen kitlesidir. İkinci adres, muhafazakârlık gibi meşruiyet problemi bulunmayan “Batılı” bir ideoloji dolayısıyla “dış kamuoyuna” verilen “sıcak” mesajdır. En önemli adres ise, hiç şüphesiz Kemalist merkeze dönük olarak verilmek istenen, “siyasal İslâmcılıkla ilişkimiz yok” mesajıdır. Ancak bu mesajın iki yüzü bulunmaktadır. Birincisi laikliğe dönük sadakat beratı, ikincisi ise laisizmi redde dayalı dönüştürücü bir tutum (Yıldız, 2004b:55). AKP bugüne kadar yapmış olduğu siyasette bu dengelere göre ölçülü bir tavır belirlemiştir.

AKP’lilerin siyasal kimliğini ortaya koymak amacıyla hazırladığımız diğer anket sorusu ve aldığımız cevaplar şu şekildedir:

Kendinizi Aşağıdaki Siyasal Kimliklerden Hangilerine Daha Yakın Hissediyorsunuz? Lütfen 2 (İki) Şıkkı İşaretleyiniz.	
a) Muhafazakâr Demokrat	%26
b) Siyasal İslâm	% 0
c) Müslüman Demokrat	% 4
d) Sosyal Demokrat	% 0
e) Liberal Demokrat.	% 2
f) Milliyetçi Muhafazakâr	% 0
g) Millî Görüş	% 0
h) Ülkücü	% 0
i) Sosyalist	% 0
j) Laik	% 0
k) Kemalist	% 0
l) Diğer	% 4
a+c (İki şıkkı birlikte işaretleyen)	%42
a+f (İki şıkkı birlikte işaretleyen)	%12
a+e (İki şıkkı birlikte işaretleyen)	% 6
b+c (İki şıkkı birlikte işaretleyen)	% 1
c+e (İki şıkkı birlikte işaretleyen)	% 1
c+f (İki şıkkı birlikte işaretleyen)	% 2



Tablo 18: Siyasal Kimlik Tanımlaması (Bkz. Ek, Grafik 2).

Buna göre, AKP’li üst düzey yöneticilerden iki şıkkı işaretlemelerini istememize rağmen yüzde 26 oranında yalnızca “Muhafazakâr Demokrat” şıkkını işaretlemiştir. Yani örneklemin yaklaşık dörtte biri, başka herhangi bir kimliğe itibar etmeyip bu kimliği benimsemiş olduğunu göstermektedir. Bunun ana nedeni, yeni bir kimlikle ortaya çıkan ve bu kimliği oturtmaya çalışan AKP’nin, kendisi ve kimliği konusunda kamuoyunda varolan kuşkuları ve kafa karışıklığını daha da artırmamak

için, belirledikleri bu kimlik dışında herhangi bir kimliği dile getirmekten kaçınmalarıdır. Ayrıca, geçmiş kimliklerinin bastırılması kaygısı da bir ölçüde bu şekilde cevap vermeyi zorunlu kılmıştır. Bunlara, Muhafazakâr Demokratla birlikte “Müslüman Demokrat”ı işaretleyenleri de ilave ettiğimiz zaman “Muhafazakâr Demokratlık” yaklaşık yüzde 70’lik bir oranla ilk sırada yer almaktadır. Bu oranı diğer sorularımızla test ettiğimizde, yaklaşık olarak aynı sonuç çıkmaktadır. Yalnızca “Müslüman Demokrat”lığı işaretleyenlerin oranı yüzde 4’le sınırlı kalmakla birlikte, “Muhafazakâr Demokrat”lık ile birlikte “Müslüman Demokrat”lığı işaretleyenlerin oranı yüzde 42 gibi azımsanmayacak bir orandadır.

Din ve dinsel sembollerin test edildiği anket verileri yorumlandığında; “Muhafazakâr Demokrat” bir siyasal kimlikle ortaya çıkan AKP’nin muhafazakârlığının aslında “din olgusu” ile yakın bir bağa sahip olduğu açıkça görülmektedir. Yani “kendine özgürlük” anlamında Batı’lı muhafazakâr bir kavram olan *sonderweg*’in Türkiye için karşılığı “Müslüman Muhafazakârlık”tır diyebiliriz.

Yalnızca “Müslüman Demokrat” ve “Milliyetçi Muhafazakârlık”ı işaretleyenlerin oranı ise yüzde 12’dir. Bilindiği gibi Türk Muhafazakârlığı, “İslâm” ile olduğu kadar “Milliyetçilik” ile de yakın bir bağa sahip olup, çoğu zaman iki akım iç içe olmuştur. Bu durum, kendini Muhafazakâr Demokrat olarak tanımlayan AKP’li siyasal kadrolara da yansımış gözükmemektedir.

Kendilerini Muhafazakâr Demokrat olarak tanımlayan AKP’liler ile, Türk Muhafazakârlarını karşılaştırdığımızda; her ikisinde de İslâmcı ve milliyetçi vurgu belirgin olmasına karşın, AKP’liler de “İslâmcı” olarak nitelenen çizgiden gelmeleri nedeniyle- İslâmcı vurgu hem daha fazla, hem de çok daha derindir. Bu gerçeklik, onların “Muhafazakârlıktan” çok, “İslâmcı Muhafazakâr” sınıflamaya⁹⁹ daha yakın durduklarını düşündürmektedir.

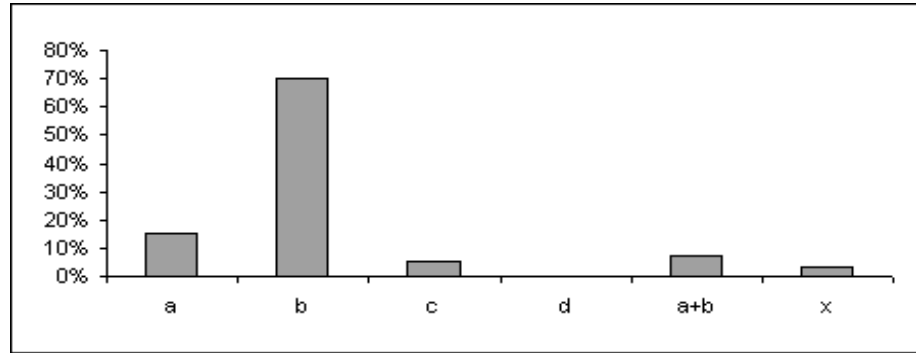
Kendini sadece “liberal demokrat” olarak tanımlayanların oranı ise yüzde 2’dir. “Millî Görüş” diyenlerin oranı ise yüzde 1’dir. Bu oran diğer sorular ile de test edildiğinde pek değişmemekte; yüzde 1-2 aralığında kalmaktadır. Bu çalışmadan çıkarılabilecek genel sonuçlardan biri de; “Millî Görüş” geleneğinden gelerek AKP’yi kuran ve “Muhafazakâr Demokrat” kimliği Türk siyasetinin gündemine

⁹⁹ Bkz. Bora, Tanıl (1999) ve Çaha, Ömer (2001)

taşıyan AKP’de, ağırlıklı olarak “Müslüman” ve kısmen de “milliyetçi” kimlik vurgusu kendini hissettirmektedir.

Son olarak da, Muhafazakâr Demokrat kimliği benimsemiş gözükten AKP’nin “Demokratlık” üzerindeki vurgusunu irdelendiğinde ise; önemli oranda (yüzde 15) “Müslüman” vurgu olmakla birlikte, asıl vurgunun yine de “Muhafazakârlık” üzerinde olduğunu gözlemlenmektedir. Yani bu soru ile, “demokratlık” veri olarak kabul edildiğinde, AKP’lilerin “ne tür bir demokratiğin Türk siyasal yaşamına uygun olduğu” konusundaki kanaatleri test edilmeye çalışılmıştır.

Aşağıdaki Kavram Çiftlemelerinden Hangisinin Kendi Görüşünüze ve Türk Siyasal Yaşamına Uygun Bir Siyasal Kavram Olduğunu Düşünüyorsunuz?	
a) Müslüman Demokrat	%15
b) Muhafazakâr Demokrat	%70
c) Liberal Demokrat	% 5
d) Sosyal Demokrat	% 0
e) Diğer	% 0
f) Cevapsız	% 3
a+b	% 7



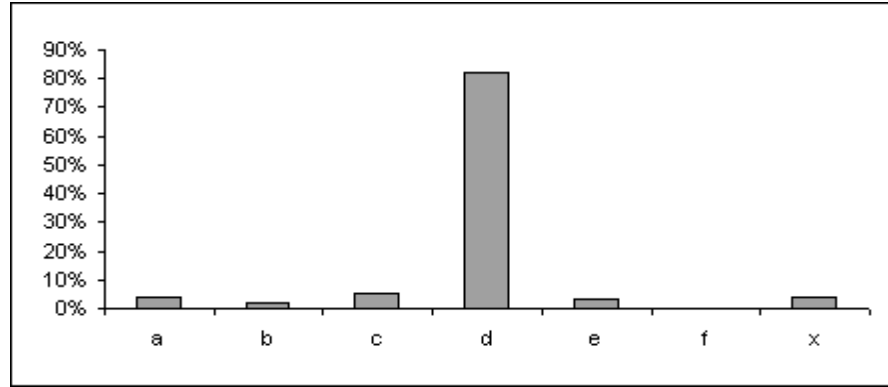
Tablo 19: Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışında “Muhafazakâr” Vurgu (Bkz. Ek, Grafik 25).

Bu sorudan ve aynı kimliği test eden daha önceki sorulardan da anlaşılacağı gibi, “Muhafazakâr Demokrat” kimlik yüzde 70’le üst düzey partili temsilci ve yöneticilerin benimsedikleri bir kimlik görünümü vermektedir. Bunun yanında; “Müslüman Demokrat” (yüzde 15) ve az da olsa “liberal demokrat” (yüzde 5) kimlik varlığını sürdürmektedir.

“Müslüman Demokrat” yerine “Muhafazakâr Demokrat” kavramını benimseyen AKP’nin, muhafazakârlık terimi üzerindeki vurgusunu irdelediğimiz

zaman, onların; kısmen bir “İslâmcı”, “milliyetçi”, “liberal” muhafazakâr vurgularının yanında, asıl vurgunun “demokratlık” üzerinde yaptıklarını görmekteyiz. Aynı şekilde bu soruda da, “muhafazakârlık” veri olarak kabul edilmiş, ama “nasıl bir muhafazakârlık?” sorusu test edilmeye çalışılmıştır.

Aşağıdaki Kavram Çiftlemelerinden Hangisi Toplum İçin Daha İyi Bir Siyaset Modeli Sunabilir?	
a) İslâmcı Muhafazakârlık	% 4
b) Milliyetçi Muhafazakârlık	% 6
c) Liberal Muhafazakârlık	% 5
d) Muhafazakâr Demokratlık	%79
e) Modern Muhafazakârlık	% 3
f) Diğer	% 1
g) Cevapsız	% 2



Tablo 20: Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışında “Demokrat” Vurgu (Bkz. Ek, Grafik 26).

Bu çalışmada, toplam dört değişik şekilde test edilmeye çalışılan “siyasal kimlik” sorusuna, -söylem düzeyinde olsa da- birbiri ile çelişmeyecek şekilde hemem hemen aynı cevap alınmaktadır: “Muhafazakâr Demokrat”lık. Bunun dışında az da olsa “İslâmcı”, “milliyetçi” ve “liberal” tonların varlığını sürdürmekte olduğunu görmekteyiz. Böylelikle, AKP’nin en azından söylem düzeyinde “Muhafazakâr Demokrat” kimliği benimsediği söylenebilir.

c. AKP Muhafazakârlığının Bazı Yol İzleri

Bu çalışmada AKP’li üst düzey temsilci ve yöneticilerin söylemlerinden ve kısmen icraatlarından hareketle partinin kimliği konusunda bir fikir edinilmeye çalışılmıştır. Buna ilaveten -AKP üzerinde yapılacak olan bir anket çalışmasının sınırlılığı ve kimi yetersizliklerinin olabileceği gerçeği göz önünde bulundurularak-

anket uygulaması ile bir kanaat edinilmeye çalışılmıştır. Fakat herşeyden önce, AKP'nin siyasal kimliğini anlayabilmek için öncelikle onların kendilerini nasıl tanımladıklarına ya da, kendilerini hangi siyasal kimlikle kamuoyuna takdim ettiklerine bakmak gerekecektir. Bu açıdan, partinin program, tüzük ve diğer kimlik çalışmaları ile ilgili kitapçıkları önem arz etmektedir. Bu bölümde, bir bütün olarak AKP tüzük ve program incelenmesi yerine, partinin “muhafazakâr” söylemi ile ilgili ipuçları belirlenmeye ve kimi yol izleri bulunmaya çalışılmıştır.

Batılı muhafazakârlar gibi, aileye, dine, devlete ve topluma özel önem attettiklerini ifade eden AKP'lilerin Parti Programına bakıldığında, oluşturmaya çalıştıkları “muhafazakâr” siyasal kimliğin diğer yol izlerini de görülebilir. Bu açıdan bakıldığında; klasik Türk muhafazakârlarının “aile”, “din”, “devlet”, “toplum” vurgularına ilaveten; kendilerini “Muhafazakâr Demokrat” kimlikle tanımlayan AKP'lilerin “yerlilik”, “tarih”, “gelenek”, “kültür”, “dayanışma”, “halk ile özdeşleşme” ve “toplum mühendisliğine karşı olma” olma gibi kimi özellikleri de ön plâna çıkmaktadır.

Örneğin “yerlilik” konusu, Türk modernleşmesi ile birlikte sürekli tartışılan bir sorun olmuştur. Tanzimat'tan günümüze yerlilik, yerellik ve ötekilik gibi kavramlar çokça tartışılmasına rağmen belirsizliğini ve bulanıklığını hâlâ korumaktadır.¹⁰⁰ Türk siyasal yaşamında AKP Türk sağının yerlilik yaklaşımına benzer bir şekilde vurgu yapmakla birlikte, onun çağdaş değerlerle bezenmesinin önemini vurgulamaktadır: *“Türkiye yeni ve taze bir anlayışa, kararlı, önünü ve geleceğini görebilen bir harekete, onurlu bir mücadeleye, ayakları yere basan, yerli ancak çağdaş bilgilerle donanmış kadrolara ihtiyaç duymaktadır”* (AK Parti Programı, 2002:3). Bu bağlamda, yerli değerlerin ulusal ve evrensel değerler ile anlamlandırılmasının önemini vurgularlar: *“Millî, manevî ve evrensel değerlere saygılı, Cumhuriyeti benimsemiş, toplumsal merkezi, siyasetin merkezine taşımak; AK Parti'nin en önemli hedeflerindendir”* (AK Parti Programı, 2002:118).

¹⁰⁰ Konumuzla doğrudan ilgili olmamakla birlikte, Yael-Navaro Yashin (1998:1-2) bir makalesindeki ilginç bir diyalog, konunun anlaşılmasında bize ipuçları vermektedir: Buna göre; biri çarşafli, öteki mini etekli iki kadın Ayasofya Müzesine girmek için kuyrukta beklerken, zoraki diyaloga girmek durumunda kalırlar. İkisi de birbirini Türk'e benzetmemekte, biri diğerini Arap, diğeri ise Batılı turist sanmaktadır. Diyalogun sonunda ikisi de Türk ve Müslüman olduklarını vurgulayarak, birbirlerine olan hayretlerini dile getirirler. Bu kadınlardan her ikisi de, yaşam tarzı temelinde yalnız kendilerine “yerliliği” yakıştırırken, karşısındakine “yabancılık” atfetmektedirler. Örnekte olduğu gibi iki kadın da birbirlerini Türk ve Müslüman düzleminde görmeyerek ötekileştirmektedir.

Genel olarak Türk sağıının temel söyleminde olduğu gibi Türk muhafazakârları ve AKP'lilerin düşüncelerinde de tarih, millet ve devletin özel yeri ve önemi vardır. Onların söylemlerinde; “zaferlerle dolu şanlı geçmiş”, “asil ve yüce millet”, “büyük devlet” imgeleri önemli yer tutar. “... Türkiye, çok zengin bir tarihe ve kültürel mirasa sahiptir”, “... Milletimizin köklü ve zengin bir devlet geleneği vardır”, “Milletimiz, tarih boyunca imkânsızlıklar içinde pek çok başarıyı gerçekleştirmiştir” (AK Parti Programı, 2002:4).

Batılı muhafazakârlar ve Türk muhafazakârları geleneğe ve kültüre büyük önem verirler. Geleneğin ve kültürün korunması için toplumun ve devletin ciddi tedbirler almasını isterler, onların bozulmasına ve yozlaşmasına müsaade etmezler. AKP'liler de geleneğe ve kültüre önem verirler. Tabiî onların gelenek ve kültür anlayışında, daha çok dinsel motif ve içerikler daha baskındır. “Türkiye, her geçen gün maddî kaygıların ön plânda olduğu, ruh ve mana dünyamızı zenginleştiren, süsleyen unsurların kenara itildiği bir ülke haline gelmektedir”, “Bu anlamda geleneği olmayan ve kendi kimliğini özgün bir biçimde sunamayan kültürlerin yabancı kültürlerle rekabet etmesi zordur”, “Ülkemiz, binlerce yıllık tarihin sonucu olan zengin bir kültürel birikim ve dokuya sahiptir”

“Millî değerlerin korunup geliştirilmesi konusunda azami bir gayret içerisinde olacaktır”, “Kültürel yozlaşma, müstehcenlik ve şiddet unsurlarının ön plâna çıkarılması... Partimizin öncelikle mücadele edeceği konular olacaktır” (AK Parti Programı, 2002:78-79).

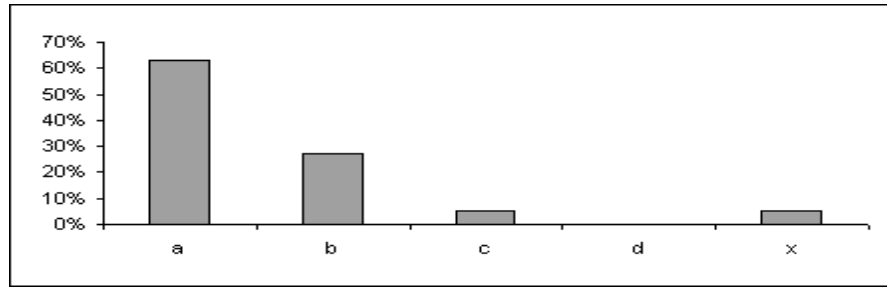
Muhafazakârlar temel söylemlerinden birini de dayanışma üzerinde kurarak, toplumsal dayanışmanın anlamının ve gerekliliğinin altını çizerler. AKP'de Parti Programında dayanışmaya önem veren ifadelere yer vermektedir: “Halkımızın millî ve dini karakterinin ifadesi olan toplumsal dayanışma ve yardımlaşma hasleti, önemli bir servetimizdir” (AK Parti Programı, 2002:4). Burada da görüldüğü gibi, toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın kaynağının millî karakter yanında, dinsel karakter olduğunun da altı çizilmektedir. Bu yolla, “dayanışma” duygusu daha da güçlendirilmektedir.

Genel olarak Türkiye'de sağ kesim, güçlü aile ve akraba bağlarına vurgu yaparak, toplumsal yapının güçlü olmasını buna bağlar. Aynı şekilde, Dördüncü Aile Şurasındaki konuşmasında Erdoğan'ın; “eğer biz bir Arjantin olmadıysak bu aile

yapımız nedeniyledir... Türk milletinin kaya gibi sağlam dokusu, sağlam aile değerleri ve dayanışma ruhu sayesinde bunu gerçekleştirdik”, (Hürriyet, 19.05.2004) diyerek dayanışmanın önemini vurgulamaktadır.

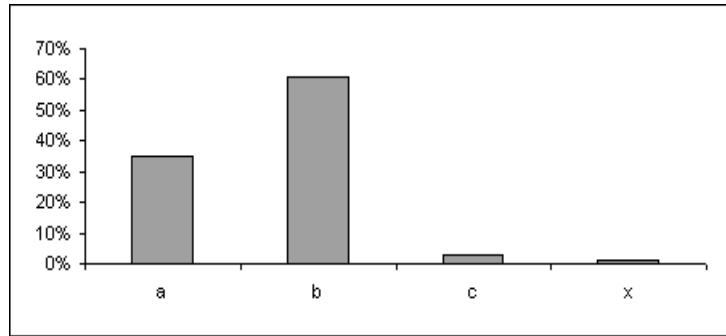
Ayrıca tüm dünyada, genel itibari ile muhafazakârların önemseydiği aile kurumunu; zina, aile plânlaması, kürtaj, evlilik dışı ilişkiler ve eşcinsel evlilik gibi konular bağlamında AKP’li temsilcilere sorduğumuzda şu cevapları aldık:

Zina Konusunda Ne Düşünüyorsunuz?	
a) Zina cezayı gerektirecek bir suç sayılmalı	%63
b) Sadece mağdur eşe boşanma hakkı tanınmalı	%27
c) Herhangi bir cezai müeyyidesi olmamalı	% 05
d) Diğer	% 0
e) Cevapsız	% 5



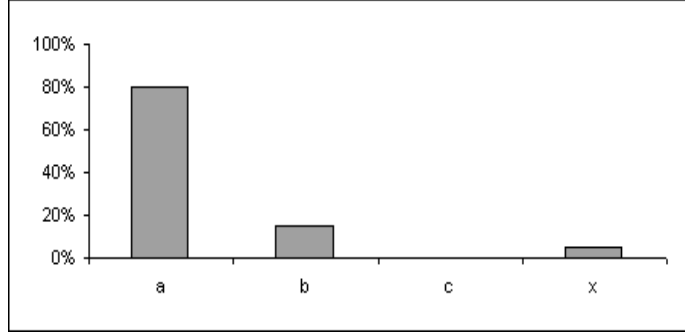
Tablo 21: Örneklemin Zina Konusundaki Görüşleri (Bkz. Ek, Grafik 13).

Aile Plânlaması ve Doğum Kontrolüne Karşı mısınız?	
a)Karşıyım	%35
b)Karşı değilim	%61
c)Diğer	% 3
d)Cevapsız	% 1



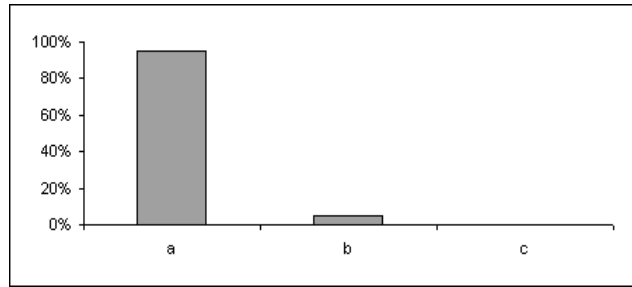
Tablo 22: Örneklemin Aile Plânlaması ve Doğum Kontrolüne İlişkin Görüşleri (Bkz. Ek, Grafik 14).

Kürtaj Konusunda Ne Düşünüyorsunuz?	
a)Kürtaja karşıyım	%80
b)Karşı değilim	%15
c)Diğer	% 0
d)Cevapsız	% 5



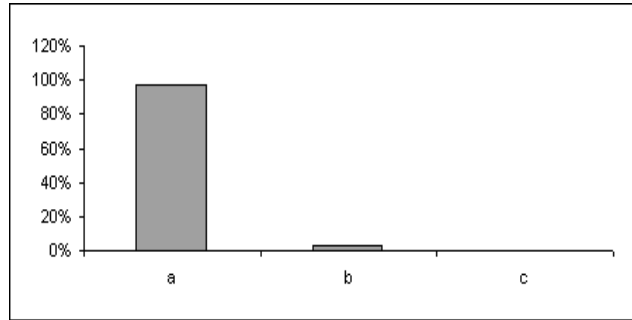
Tablo23: AKP'lilerin Kürtaj Konusundaki Görüşleri (Bkz. Ek, Grafik 15).

Evlilik Dışı İlişkiler Konusunda Ne Düşünüyorsunuz?	
a)Evlilik dışı ilişkilere karşıyım	%95
b)Karşı değilim	% 5
c)Diğer	% 0



Tablo 24: Örneklemin Evlilik Dışı İlişkilere Bakışı (Bkz. Ek, Grafik 16).

Eşcinsel Evlilik Konusundaki Görüşünüz Nedir?	
a)Eşcinsel evliliğe karşıyım	%97
b)Karşı değilim	% 3
c)Diğer	% 0



Tablo 25: Örneklemin Eşcinsel Evlilik Konusundaki Görüşleri (Bkz. Ek, Grafik 17).

Buna göre, AKP'lilerin evlilik dışı ilişki, zina, eşcinsel evliliklere, kürtaja ve aile plânlamasına karşı olmaları klasik muhafazakâr tavır ile örtüşmektedir.¹⁰¹ Çünkü muhafazakârlar, aileyi toplumun temeli sayar ve ona büyük önem verirler. Aileyi sarsacak, yozlaştıracak eylemlere müsaade etmezler. Ankete katılan AKP'liler de bu yöndeki eğilimlerini büyük bir oranla ortaya koymuşlardır. Daha radikal oldukları varsayılan yaklaşık yüzde 5'lik bir kısmın da bu sorulara yanıt vermeyerek, aynı yöndeki tepkilerini farklı bir şekilde ortaya koydukları düşünülebilir.

¹⁰¹ Fakat bu tavrın, onların “muhafazakâr” fikirlerinden çok “dinsel” içerikli tutumlarından kaynaklandığı söylenebilir.

AKP aileye verdiği önemi Parti tüzüğünde de şu şekilde vurgulamaktadır. *“AK Parti, aileyi Türk toplumunun temeli kabul eder. Geçmişle gelecek arasında köprü görevini yerine getiren aile kurumunun; millî değerlerimizin, duygularımızın, düşüncelerimizin ve ülkemize has adet ve geleneklerimizin yeni kuşaklara aktarılmasında en temel, en vazgeçilmez sosyal bir kurum olduğuna inanır”* (AK Parti Tüzüğü, 2002:Madde: 4.11).

Sonuçta, Türk muhafazakârları için ailenin geleneksel yapısı açısından önemi tartışılmazdır. Bu nedenle Batılılaşma ile birlikte kuşaklar arasındaki hızlı değişime uğrayan bu kurumun korunması ve gereken önem verilmesi muhafazakârların temel tezlerinden birisidir.

AKP’nin toplumsal profilinin analiz edildiği bölümde, onların büyük çoğunluğunun taşralı olup, toplumun orta ve alt kesimlerini temsil eden dindar kesimler olduğu belirtilmişti. Toplumun geniş kesimlerinin ortak özellik gösterdiği ülkemizde, AKP’nin lider kadrosu için onlarla “aynı yerden gelmek”, onlarla “aynı dili konuşmak” önemli avantajlar sağlamaktadır. Bu anlamda özellikle AKP Genel Başkanı Erdoğan’ın davranışı, konuşmaları halk arasında çok büyük bir sempati bulabilmektedir. Bu durumun farkında olan varan AKP’nin Parti Programında da halk, millet ve toplum vurgusu oldukça yüksektir:

“Halkımız çaresiz değildir. Çare bizzat halkın kendisindedir. Büyük Atatürk’ün belirttiği gibi; milleti kurtaracak güç, yine kendi azim ve kararlılığıdır. Halkla özdeşleşen partimiz, her şeyden önce toplumda yok olan güven duygusunu mutlaka yeniden tesis edecektir. Herkesin yarınlara güvenle bakmasını, kendisini bu toplumun saygıdeğer ve horlanmayan bir ferdi olarak hissetmesini sağlamak azim ve kararlılığımızdır” (AK Parti Programı, 2002:6).

“Geniş bir toplumsal istek doğrultusunda kurulan partimiz; binlerce yıldır aynı coğrafya üzerinde barış, dostluk ve kardeşlik içinde yaşayan, ortak bir kaderi paylaşan, sevinçleri kederleri, kıvançları ortak olan tüm halkımızın partisidir” (AK Parti Programı, 2002:5).

“Halkın sağduyuya sahip olduğu ve seçimini doğru yapacağı inancı peşin kabulümüzdür. Halkın özgür iradesine dayanmadan kurulacak hiçbir yapı bireylere özgürlük ve topluma huzur getiremez” (AK Parti Programı, 2002:11).

“Sözümüzle, özümüzün bir olduğunu en iyi halkımız bilmektedir. AK Parti, gücünü halktan alan kadro hareketidir” (AK Parti Programı, 2002:117).

“Türkiye’nin en büyük problemi, ülkede yaşanan güven bunalımıdır. Devletin halka, halkımızın da devlete güveni tesis edildiği, halkın talepleri ile siyasetin gündemi örtüştürüldüğü zaman Türkiye’nin uluslararası yarışta zirveye doğru yürüyüşü mutlaka gerçekleşecektir. Bizim Türkiye sevdası diye bir sevdamız vardır” (AK Parti Programı, 2002:117).

Görüleceği üzere, daha çok duygusal ifadelerle ortaya konan “halk ile özdeşleşme” misyonu, AKP’yi siyasette avantajlı yapan öğelerden birisidir. AKP’nin halk söylemini kullanması ve halk ile özdeşlemeye büyük önem vermesinin önemli bir nedeni de, kendilerinin “İslâmcı” bir gelenekten gelmeleri ve resmî ideolojinin kendilerine meşruiyet konusunda kuşkulu yaklaşımı nedeniyle, meşruiyeti halkta arama çabasıdır. Ayrıca bu halk söylemini, dar çerçeveli ideolojik parti konumundan kurtularak, kitle partisi olma yolunda bir çaba olarak da görebiliriz.

Sonuçta, AKP’nin Parti Programında –sistemli olmamakla birlikte- geniş yer ayırdığı yerlilik, tarih, millet, devlet, gelenek, kültür, dayanışma, halk ile özdeşleşme ve toplum mühendisliğine karşı olma gibi temalarla, muhafazakârlık ile uyum içerisinde bir programa sahip olduğu izlenimi vermektedir. Bu muhafazakâr temaların AKP Parti Programına serpiştirilmesi, Millî Görüş kimliğinden uzaklaşma ve yeni bir kimlik arayışı çabası olarak görülebilir.

III.10.1 CUMHURİYET VE DEMOKRASİYE BAKIŞ

Muhafazakârlıkta devlet, ideal ahlâk, siyaset ve topluma ulaşmak için önemli bir kurum olarak görüldüğünde, güçlü bir devlete gereksinim duyulur. Benzer şekilde Türk muhafazakârları da devlete önemli fonksiyonlar yükler ve neredeyse onu kutsarlar. Bu doğrultuda, Türk siyasetinde yer alan ve muhafazakâr olarak adlandırılan siyasal partiler de parti programlarında devlete önemli görevler yüklemişlerdir.

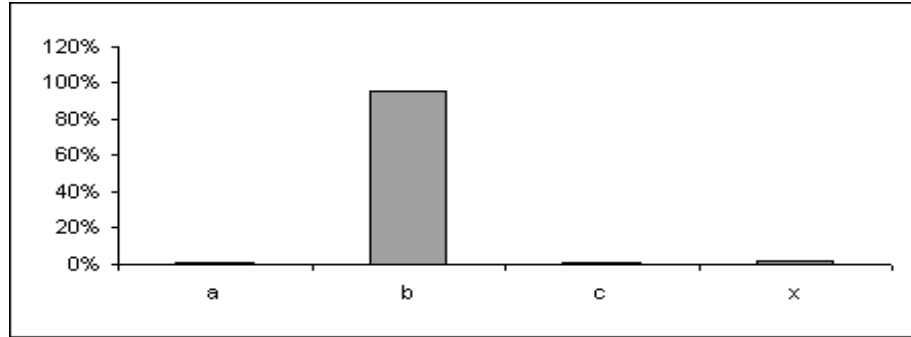
AKP ise parti programında, devletin fonksiyonu konusunda muhafazakâr partiler ve Millî Görüş partilerinin müdahaleci ve kapsayıcı devlet anlayışından farklı bir tutum sergileyerek, devletin daha sınırlı ve daha az müdahaleci olmasını ister. Bu açıdan klasik Türk muhafazakârlarının her şeyi kontrol edebilen “mistik ve kutsal” devlet olgusu yerine devleti; “bireye hizmet için ve bireylerin oluşturduğu etkin bir

hizmet kurumu” (AK Parti Tüzüğü, 2002:Madde: 4.5) olarak kabul eden bir anlayış ortaya koyar. Hatta daha da ileri gidip -liberal bir söylem dili kullanarak- devletin; güvenlik, adalet, temel eğitim, sağlık ve alt yapı hizmetleri dışında kalan tüm hizmet alanlarından icracı sıfatıyla çekilmesini talep eder (AK Parti Programı, 2002:60).

Yine aynı şekilde, “*çağımız bir yönüyle küreselleşme çağı, diğer yönüyle yerelleşme ve yerel yönetimlerin devlet sistemleri içindeki ağırlıklarının arttığı bir çağdır*” (AK Parti Programı, 2002:62) diyerek, merkezî yönetimin yerel yönetimler üzerindeki denetim yetkilerinin yerel yönetim politikalarına uygun olarak yeniden düzenlenmesini istemektedirler.

Bu çerçevede, AKP’li üst düzey temsilci ve yöneticiler merkez-yerel yönetim ilişkisinin sorgulandığı anket sorusuna şu şekilde yanıt vermişlerdir.

Hangi Tür İdarî Yönetim Modelini Benimsiyorsunuz?	
a) Güçlü bir merkeziyetçi yönetim	% 6
b) Yerel yönetimlerin güçlendirildiği yerinden yönetim modeli	%91
c) Diğer	% 2
x) Cevapsız	% 1



Tablo 26: İdarî Yönetim Anlayışları (Bkz. Ek, Grafik 34).

Yerel yönetimlerin güçlendirildiği “adem-i merkeziyet” düşüncesi genel olarak tüm dünyada liberal ya da liberal muhafazakâr bir yaklaşım olarak bilinir. AKP’liler de, ankete verdikleri yanıt ile yüzde 91 gibi büyük bir oranda bu yönde bir bakışı dile getirmişlerdir. Klasik muhafazakârların, yerel yönetimleri de gözardı etmeyen “güçlü bir merkeziyetçi yönetim” yaklaşımı ise, AKP’lilerce ancak yüzde 6’lık bir oranla destek bulabilmiştir. Bu bakımdan AKP’lilerin, Türk siyasal düşüncesinde liberal muhafazakâr olarak adlandırılan Ali Fuad Başgil ve Aydın Yalçın’dan da, daha liberal bir tutum sergiledikleri görülmektedir.

Klasik muhafazakârlara göre, toplumsal düzenin ve istikrarın sağlanabilmesi için güçlü bir devlete gereksinim vardır. Benzer şekilde Türk kültüründe de, “güçlü devlet”, “büyük devlet” imgesi kutsanıp yüceltilen, hatta mitleştirilen bir olgudur. Bununla birlikte, günümüzde Batılı muhafazakârların olumlu yaklaştığı yerel yönetimler, kimi Türk muhafazakârlarınca, Türkiye’yi federasyona, bunun sonucunda da bölünmeye götürebilecek bir yol olarak algılanabilmekte ve zaman zaman kuşkuyla yaklaşılabilen bir nitelik kazanmaktadır.

Cumhuriyet ve demokrasi konularında ise, Kıta Avrupası ve Anglo-Sakson Muhafazakârları birbirinden oldukça farklı görüşlere ileri sürmüşlerdir. Kimi muhafazakârlar demokrasiyi yüceltirken, kimi de Cumhuriyeti ön plâna çıkarmışlardır. Ülkemizde de Cumhuriyet dönemi Türk muhafazakârları ısrarla; “Cumhuriyetin kendisi ile temelde herhangi bir sorunları olmadığını, ancak Cumhuriyet’in kimi uygulanış biçimine itirazları olduğunu” öne sürerler. Bunun yanı sıra, düşünsel anlamda, birkaç Türk muhafazakârının dışında demokrasiye vurgu neredeyse yok gibidir. Fakat 3 Kasım 2002 tarihinde iktidara gelen AKP’liler, Cumhuriyet ile temelde bir sorunları olmadığını ileri sürmekle birlikte, Millî Görüş dönemlerinde pek dil getirmedikleri demokrasiyi, özellikle 28 Şubat süreci sonrası dönemde sürekli gündemde tutmuşlardır. Tabii ki burada demokrasi, kendilerine yönelen baskının kaldırılması ya da hafifletilmesi amacıyla istenen bir araç konumundadır.¹⁰² Onların Cumhuriyet ve demokrasi ile ilgili yaklaşımları parti tüzük ve programlarında şu şekilde yer almaktadır:

“AK Parti, Türk Milleti’nin en önemli yönetim kazanımının, Cumhuriyet olduğuna ve egemenliğin, kayıtsız ve şartsız milletimize ait olduğuna inanır. “Millî irade”nin tek belirleyici güç olduğunu kabul eder. Millet adına egemenlik yetkisi kullanan kurumların ve kişilerin gözetmeleri gereken en üstün gücün ise, hukukun üstünlüğü ilkesi olduğunu savunur. Akıl, bilim ve tecrübenin yol gösterici olduğunu benimser. Millî irade, hukukun üstünlüğü, akıl, bilim, tecrübe, demokrasi, bireyin temel hak ve özgürlükleri ve ahlâkîliği, siyasî yönetim anlayışının temel referansları olarak kabul eder” (AK Parti Tüzüğü, 2002:Madde: 4.1).

¹⁰² Demokrasinin amaç olmayıp bir araç olduğu düşüncesi, Türk siyasetinde bu aracın hangi amaçla ve nereye kadar kullanılacağı tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Bu açıdan, AKP Genel Başkanı Erdoğan’ın geçmiş yıllarda demokrasiyi bir tramvaya benzetmesi ve yeri geldiğinde bu tramvaydan inileceğini belirten görüşü Türk siyasetinde tartışmalara neden olmuştur. (*Hürriyet*, 11.07.1998). Erdoğan’ın geçmişte bu tür radikal söylemlere sahip olması nedeniyle bugün geldiği noktadaki söylemlerine kuşkuyla bakılmaktadır.

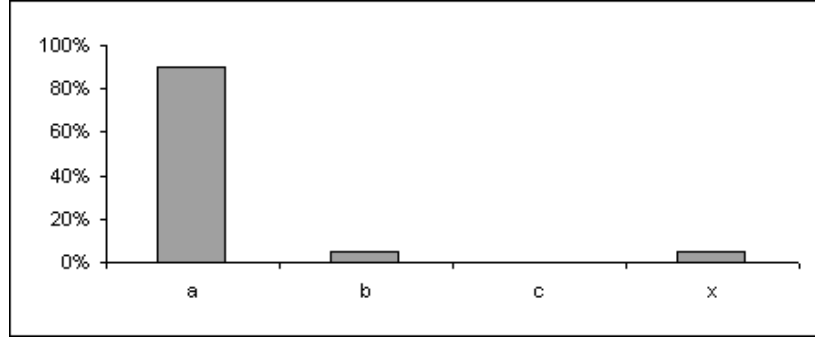
“Cumhuriyet, binlerce yıllık tarihimiz içerisinde elde ettiğimiz kazançların en önemlilerindendir. Bütün gayretlere ve gelişmelere rağmen AK Parti, Cumhuriyetimizin demokratik bir cumhuriyet olması için bugüne kadar alınan mesafenin çok yetersiz olduğuna inanmaktadır” (AK Parti Programı, 2002:115). “Bu programın içtenlikle benimsediği siyasî doğrultu ve önerilerle Cumhuriyetimizin hukukun üstünlüğüne, insan hak ve özgürlüklerine dayalı demokratik bir yapıya kavuşturulması hedeflenmiştir” (AK Parti Programı, 2002:115).

Buradan da anlaşılacağı gibi, AKP’liler eleştirilerini “Cumhuriyet”in kendisine değil; onun tek tipçi, halktan kopuk, aşırı merkezîyetçi ve otoriter olduğunu iddia ettikleri uygulamalarına yöneltirler. O nedenle de onlar, Cumhuriyet’in daha çok demokrasi içererek, “Demokratik bir Cumhuriyet”e dönüşmesini savunmaktadırlar:

Bu doğrultuda AKP, “tek tipçiliğe” karşı çıkarak farklılıkların bir aradalığını savunur. *“Partimiz din, dil mezhep, bölge, etnik köken ve cinsiyet farkı gözetmeksizin bütün Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını birinci sınıf vatandaş olarak görür ve kucaklar. Bizim demokratik anlayışımızda farklılıkların birbirine dönüşme mecburiyeti yoktur. Tarihî tecrübelerimizden süzülerek gelen farklı olanların bir arada barış içinde yaşama kültürü de bundan başka bir şey değildir” (AK Parti Programı, 2002:115).*

Cumhuriyetin önemini ve gerekliliğini kabul ettiklerini ifade eden AKP’li temsilci ve yöneticiler onun daha çok demokrasi içermesi gerektiğini savunmakta ve bu yönde sorulan anket sorusunu şu şekilde yanıtlamaktadırlar:

Cumhuriyet Kavramının Önemi ve Gerekliliği Konusunda Ne Düşünüyorsunuz?	
a) Cumhuriyet ideal devlet yönetim biçimidir ama daha çok demokrasi içermelidir	%90
b) Cumhuriyete gerek yok, demokrasi yeterlidir	% 5
c) Diğer	% 0
x) Cevapsız	% 5



Tablo 27: Cumhuriyetin Gerekliliği ve Önemi (Bkz. Ek, Grafik 29).

“Cumhuriyet-demokrasi” ilişkisini test eden anket sorusu sorulduğunda; büyük bir çoğunluk Cumhuriyet’in ideal bir devlet biçimi olduğu, ama daha çok demokrasi içermesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Cumhuriyete gerek yok, demokrasi yeterlidir diyenlerin oranı ise sadece yüzde 5’tir. Burada sorumuz çok açık olmasına rağmen, bu soruya cevap vermeyen yüzde 5’lik kesimi de, -zımnın de olsa- “Cumhuriyet’e gerek yok” olarak okumak mümkündür. Bu bakımdan, AKP’li temsilci ve yöneticilerden cumhuriyete karşı olduğu anlamı çıkarılan yaklaşık yüzde 10’luk kesimin, aslında Cumhuriyet’ten çok onun Türkiye’deki uygulanış biçimine karşı olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana muhafazakârlar, Cumhuriyet’in kendisine karşı olmadıklarını; onun toplumdaki kopuk, tek tipçi, otoriter, tepeden inme, dışlayıcı, horlayıcı, dayatmacı ve baskıcı uygulanış biçimine karşı olduklarını hep belirtme gereğini duymuşlardır.

III.10.2. DİN VE LAİKLIĞE BAKIŞ

AKP’nin oluşturmaya çalıştığı Muhafazakâr Demokrasi kimliğinin en çok merak edilen konularının başında şüphesiz ‘din’ konusu gelmektedir. Dünyada olduğu gibi Türk sağ siyasette de dinin fonksiyonu ve etkisi bilinen bir gerçektir. Geçmişte İslâmcı partilerin ülkede yaratmış olduğu gerilimlerden ders almış gözükken AKP, dine yaklaşımda da daha esnek bir yaklaşım benimsemiş gözükmektedir.

Erdoğan’a (2004:16-17) göre; “AK Parti dini toplumsal bir değer olarak önemsemekle birlikte din üzerinden siyaset yapmayı, devleti biyolojik bir dönüşüme uğratmayı, dinî sembollerle örgütlenmeyi doğru bulmamaktadır. Din üzerinden siyaset yapmak, dini araç hâline getirmek, din adına dışlayıcı bir siyaset yürütmek hem toplumsal barışa, hem siyasî çoğulculuğa, hem de dine zarar vermektedir. Dini

ve dindarları önemsemek, dinî değerlerin sosyal fonksiyonlarını kabul eden bir parti olmak ile dini bir ideoloji hâline getirerek devlet aygıtı marifetiyle ve zorla toplumu dönüştürmeyi amaçlayan bir parti olmak arasında çok ciddî bir fark vardır. Din adına parti kurmak ve böyle bir imaj vermek topluma ve dine yapılabilecek bir kötülüktür. Din mukaddes ve ortak bir değerdir, bunu kimse siyasî tarafgirlik konusu yaparak bölünme ve ayrışmalara sebebiyet vermemelidir. Bu yüzden geleneği, tarihi ve toplumsal kültürü önemseyen muhafazakârlığın dini de önemseyerek demokratik bir formatta kendisini inşa etmesi önemli bir açılım olacaktır. AKP'nin geliştirmeye çalıştığı Muhafazakâr Demokrasi anlayışı laiklik-din, gelenek-modernizm, devlet-toplum arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir zeminde yeniden üretmek açısından büyük önem taşımaktadır” Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere AKP; dini, toplumu ve devleti şekillendiren bir ideoloji olarak değil, -muhafazakâr bakışla örtüşecek biçimde- bireysel ve sosyolojik açıdan önem taşıyan bir değer olarak gördüğünü belirtmektedir.

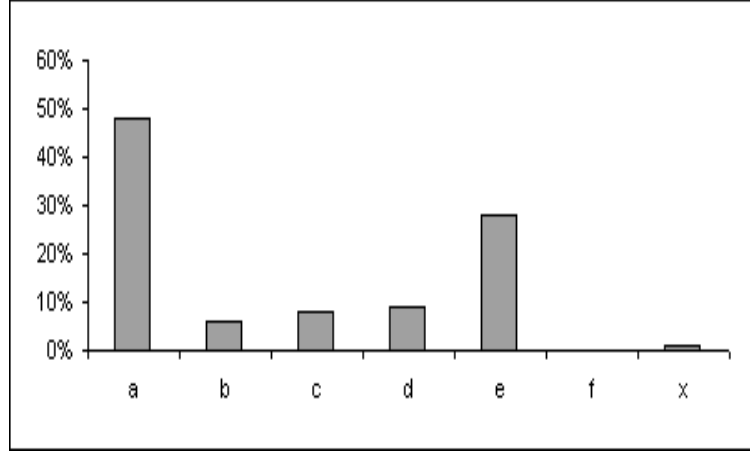
AKP genel olarak, geldiği taban itibarıyla İslâmcı bir özeleştirinin siyasal açılım çabasının aldığı yeni form olarak nitelenebilir. Ancak, iktidar sürecinde AKP, gün geçtikçe İslâmcı düşüncenin temel değerlerinden ve siyasal reflekslerinden uzaklaşarak kendisini var etmeyi tercih etmektedir. Bu süreçte AKP “Muhafazakâr Demokrat” bir kimlik ve siyaset oluşturmaya çalışarak, gittikçe merkez partisi hâline gelmeyi hedeflemektedir.

AKP program ve söylemlerinde dinci bir siyaseti reddettiğini, dinciliği “kırmızı çizgileri” arasında saydığını belirtmektedir. Bu durumun başlıca sebeplerinden birisi, Millî Görüş partilerinin İslâmcı siyaset gütmeleri nedeni ile gündeme gelen krizle bir daha karşılaşmak istememesidir: *“Partimiz, kutsal dinî değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını reddeder. Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların dinî yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulur. Öte yandan dinî, siyasî, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak da kabul edilemez”* (AK Parti Programı, 2002:13).

Anket çalışmamızda, “muhafazakârlığın önem verdiği kurumların sıralanması” şeklindeki soruya “birey”den (yüzde 48) sonra yüzde 28 oy oranı ile

“din” cevabı verilmiştir. Bu durum, AKP içinde dinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki:

Aşağıdakileri Önem Sırasına Göre Sıralayınız	
a) Birey	%48
b) Toplum	% 6
c) Devlet	% 8
d) Aile	% 9
e) Din	%28
f) Gelenek	% 0
x) Cevapsız	% 1



Tablo 28: Birey, Toplum, Devlet, Aile, Din ve Gelenegin Önem Sırasına Göre Sıralanışı (Bkz. Ek, Grafik 22).

Anket çalışmamızın en ilginç sonuçlarından birisini de bu soruda görmekteyiz. Genel kanaat, İslamcı bir geçmişi bulunan ve muhafazakâr olduğunu söyleyen bir partinin önem sıralamasında “din”in en başta gelmesi beklenirken; “birey” yüzde 48’lik bir oranla dinden (yüzde 28) daha önemli görülmüştür. Bunu aile, devlet ve toplum da hemen hemen eşit oranlarda takip etmiştir. Kanaatimizce, bireyin bu denli yüksek oy almasının arkasında yatan neden, AKP’li yöneticilerin liberal düşünce ve tutumlarından çok, onların bireyi liberal düşünce ve felsefenin öne çıkardığı akılcı ve faydacı bir varlık olarak değil; geleneksel ve dini anlayışın öne çıkardığı “insan” olarak algılamasından kaynaklanmaktadır.¹⁰³ Çünkü halkın büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu Türk toplumunun dinsel inancında insan, tanrının yarattığı en müstesna bir varlıktır. Dolayısıyla burada dolaylı da olsa, AKP’lilerin “birey” algılamalarının altında “dinsel” bir tutum ve duruşun varlığı inkâr edilemez.

Geleneksel muhafazakâr tavır ve tutumun aksine, “gelenek”in bu sıralamada en sonda yer alması şaşırtıcı gibi gözükse de, burada geleneğin “dinsel içeriği olmayan” gelenekler, görenekler, örfler, adetler hatta hurafeler şeklinde algılanmasından kaynaklanma ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca, AKP’li üst düzey yönetici ve temsilcilerin bireyi bu denli önemsemelerinde, mevcut durum içerisindeki yaşam alanını genişletmek için birey ve özgürlükleri vurgulama ihtiyacı hissetmeleri bir diğer neden olarak görülebilir.

Yapılan anket ile AKP'yi Millî Görüş'ün siyasal çizgisinin devamı olarak görenlerin oranı yüzde 2 olarak görülmesine rağmen, AKP tabanının hâlâ İslâmcı reflekslerini korumaya devam ettiği söylenebilir. Fakat bununla birlikte AKP, başta eski İslâmcılar olmak üzere, toplumun her kesiminden destek bulmakta, İslâmcılığın doğal sınırlarını da aşarak giderek popülerleşmektedir (Yılmaz, 2004b:616).

Erdoğan'ın 10.12.2004 tarihinde Mevlâna Müzesi'nde yaptığı, “bütün dinlere eşit mesafedeyiz” sözleri Millî Görüş hareketinin devamı olan FP tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Buradan hareketle, AKP yönetimi açısından İslâmcılık, aşılması gereken “taşralı” bir kimliği temsil etmekte ve bu açıdan İslâmcılığın temsili AKP için “geri”, “eski”, “hayalî”, “aşılması gereken bir çocukluk hastalığı” olarak görülmektedir diyebiliriz. İslâmcılığın, gerek beslenen kaynak olması, gerekse de AKP'li kadroların çoğunluğunu parti siyasetine taşıyan damar olması, AKP'nin İslâmcılıkla hesaplaşmasının kolay kolay bitmeyeceğini göstermektedir (Yılmaz, 2004b:616).

Gerek İslâmcılığın kurucu kavramlarından “ümme” kavramı konusunda, gerekse de diğer dinlere de eşit mesafede oldukları vurgusuyla İslâmcı gelenekten bir tür kopuşu işaret eden AKP'nin, İslâmî hassasiyetleri ağır basan kişilerin oluşturduğu, ancak popülist bir strateji geliştirerek sağ-muhafazakâr bir merkez partisi olma arayışı içinde olduğu gözlenmektedir.

İslâmcı bir temelden gelen AKP'ye yine İslâmcı kanattan yöneltilen eleştirilerin başında, bu partinin ortaya attığı “Muhafazakâr Demokrasi” kimlik ile aslında “ılımlı İslâm” projesinin gündeme getirileceği iddiasıdır. Bu kesime göre ılımlı İslâm projesi, İslâm'ın Protestanlaştırılması, laikleştirilmesi, yani toplumsal, siyasî, kültürel, ekonomik ve entelektüel taleplerinin iptal edilmesi anlamına gelmektedir. Yine buna benzer bir başka eleştiriye göre, Türkiye'de “muhafazakâr” nitelenmesi dinsel kimliği baskın olanların kendilerine “Müslüman” dememek için başvurdukları bir tanımlama biçimidir. Bu anlamda, AKP'lilerin de kendilerini ifade ederken “Müslüman Demokrat” yerine “Muhafazakâr Demokrat” tanımlamasına başvurmaları bu geleneğin devamlılığını gözler önüne sermekte ve AKP'nin

¹⁰³ AKP bu durumu tüzüğünde şu şekilde ifade etmektedir. “*AK Parti insan merkezli bir partidir. En üstün hizmetin, insana hizmet olduğuna inanır. İnsanın mutluluğu, huzuru, güveni ve sağlığı çalışmalarının hedefini teşkil eder*” (AK Parti Tüzüğü, 2002:Madde: 4.3).

“Muhafazakâr Demokrat” kimliğini anlamada bir perspektif sunmaktadır (Tekin, 2004:118).

Bulaç’a (2004:11) göre bugünkü AKP’nin görüntüsü, 1856’dan bu yana süren İslâmcılığın yeni versiyonudur. Başka bir ifadeyle üçüncü nesil İslâmcılığının beşerî ve maddî zeminini teşkil etmektedir.

AKP’nin İslâmcılık ile ilişkisinde, bu çizgiden dönüşüm yaptığı izlenimi vermesine rağmen, yapmış olduğu icraat ve referanslar, tüm toplum katmanları tarafından dikkatle izlenmektedir. Özellikle başörtüsü ya da türban başta olmak üzere, din eğitimi gibi konular aslında “özgürlükler” kapsamında ele alınması gereken konular gibi gözükse de, Türkiye’de “laiklik-din”, dolayısıyla da “devlet-toplum” arasında gerginliğin bir kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle, kurucu ve yönetici kadroları itibarı ile “İslâmcı” bir gelenekten gelen AKP, devlet ve rejim nazarında meşruluğunu sağlayana dek, bu tür sorunları gündeme getirmemeye kararlı gözükmektedir. Partinin Genel Başkanı Erdoğan, bu konularla ilgili soru sorulduğunda, her defasında; “bizim gündemimizde başörtüsü meselesi yoktur” diyerek, sorunu şimdilik kaydıyla soğumaya bırakmış gözükmektedir.

Dinsel değerleri demokrasi, insan hakları ve özgürlükler bağlamında dile getiren AKP, parti programında şu görüşlere yer vermektedir: *“Partimiz, kutsal dinî değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını reddeder. Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların dinî yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulur. Öte yandan dini, siyasî, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen veya yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak da kabul edilemez”* (AKP Parti Programı, 2002:13). Böylelikle, insanlar arasında hoşgörü ve inançlara saygıyı ön plâna çıkarmaktadır.

Devletin tüm dinler ve inançlar karşısında tarafsız ve eşit mesafeyi korumasının büyük önem taşıdığını belirten AKP Genel Başkanı Erdoğan, “laiklik bir ‘sosyal barış’ prensibidir. ‘İslâm kültürü’, ‘demokratik düzen’ ve ‘laiklik prensibi’ arasındaki ilişkiyi Müslüman toplumlar içersinde en başarılı şekilde uygulayan ülke Türkiye’dir. Bu özellikleriyle Türkiye, nüfusunun çoğunluğu İslâm inancını benimsemiş bir toplumun, laiklik temelinde demokrasiyi yaşatabileceğinin ve ileri demokratik normları yerleştirebileceğinin en güzel örneğini vermektedir. Biz

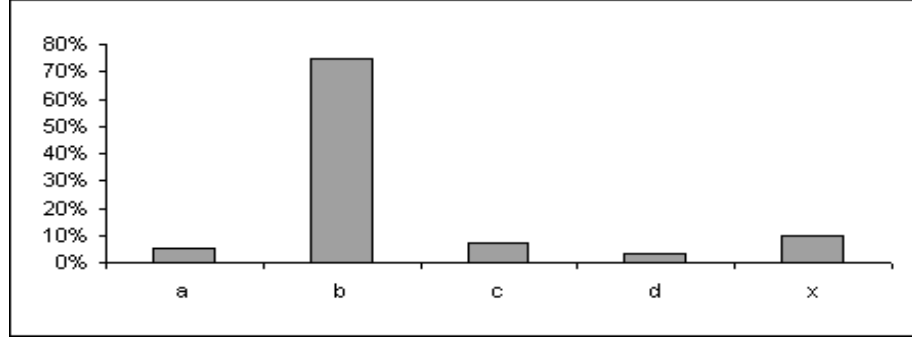
bu modelin evrensel bir hedef olduğunu düşünmekteyiz” demektedir (*AK Parti Türkiye Bülteni*, 2005:15)..

İslâmcı bir çizgiden gelmiş bir Genel Başkanın İslâm, demokrasi ve laiklik üzerindeki bu eklektik ifadelerine rağmen, din ve laiklik ilişkisinin tüm Cumhuriyet tarihi boyunca devlet ile toplum arasında gerilim üretmenin bir kaynağı olarak süregeldiği de bir gerçektir. İslâmcı bir çizginin devamı olarak görülen ve o nedenle de kendini ister istemez sorunun bir parçası olarak hisseden AKP, bu gerilimi çözmek yerine gündeme almamayı ve şimdilik ertelemeyi tercih etmektedir. Bu ise sorunu daha karmaşık hâle getirmekte, böylece başörtüsü sorununda olduğu gibi, bir yandan dindar tabanın sabrını zorlarken, diğer yandan da “takiyye” yapmakla ve gizli bir gündemleri olduğu suçlamalarına maruz kalmaktadır.

Bir yandan, kendilerine karşı da yöneltilen ve özellikle İslamcı olarak adlandırılan partilerin dini “siyaset malzemesi” yapma düşünce ve eğilimlerine karşı çıkan AKP, diğer yandan da laikliğin “din düşmanlığı” olarak kullanılmasını eleştirir: *“Partimiz, dini insanlığın en önemli kurumlarından biri, laikliği ise demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görür. Laikliğin din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına ve örselenmesine karşı çıkar”* (*AK Parti Programı*, 2002:12)

Türk muhafazakârlarının Cumhuriyet’le olduğu gibi, “laiklik” ile sorunu, laiklik ilkesinin kendisine değil, onun dinsel özgürlükleri göz ardı eden, “katı” uygulanış biçimine karşı olmuştur. Laiklik ve onun uygulanış biçimi ile ilgili olarak AKP’li temsilci ve yöneticilerin düşünceleri şu şekildedir:

Laiklik ve Uygulamaları Konusunda Ne Düşünüyorsunuz?	
a) Türkiye’deki laiklik uygulamalarını gerekli buluyor ve destekliyorum	% 8
b) Laiklik gerekli ama dinsel özgürlükler de genişletilmelidir	%77
c) Laikliğin her türüne karşıyım	% 5
d) Diğer	% 3
x) Cevapsız	% 7



Tablo 29: Laiklik ve Uygulamaları Konusunda Görüşleri (Bkz. Ek, Grafik, 32).

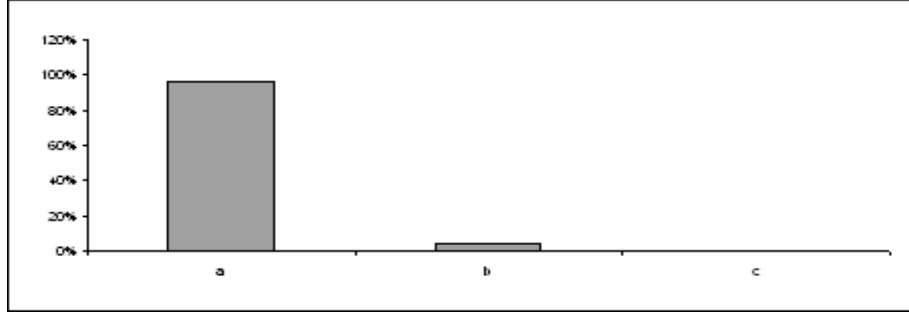
AKP’li temsilci ve yöneticilerin yüzde 8’lik bir kısmı Türkiye’deki mevcut laiklik uygulamalarını gerekli buluyor ve destekliyorken, yüzde 77 gibi büyük çoğunluk ise, laikliğin gereğine inanmakla birlikte, dinsel özgürlüklere daha çok yaşam alanı tanınmasını istiyor. Laikliğin her türüne karşı olanlara (yüzde 5), cevap vermeyenleri de (yüzde 7) eklediğimiz zaman, bu anket çalışması ile AKP’de laikliğe ya da onun uygulamalarına karşı olanlar yüzde 12 olarak görülebilir.

Bu cevapların da açıkça ortaya koyduğu gibi, Türkiye’de laiklik zorunlu görülmekle birlikte uygulama şeklinde sorunlar olduğu, bu anlayışın değiştirilmesi gerektiği AKP’lilerce vurgulanmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde teorik olarak ortaya konulmaya çalışıldığı gibi laiklik, -muhafazakârlığın din ile ilişkisi göz önüne alındığında- biraz dikotomik olarak algılansa da muhafazakârlar için çok önemli bir ilkedir. Muhafazakârlar dinsel, totaliter ve otoriter yönetimler yerine laiklik ilkesiyle yönetimi tercih etmektedirler.

Türkiye’de laiklik uygulamalarının bir sonucu olan üniversitelerde ve kamusal alanda başörtüsü yasağı sorunu, AKP’nin çözme vaat etmesine rağmen uzak durduğu sorunlardandır. Genel olarak başörtüsü konusunda sağ partiler muhalefette iken sorunu çözeceklerini vaat etmelerine rağmen, iktidara gelince bu sorundan uzak durmaya çalıştıkları gözlenmektedir. Bu durum, AKP iktidarı için de geçerlidir.

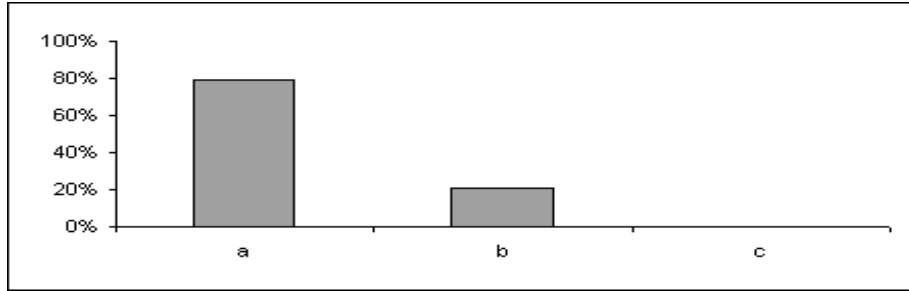
AKP’li örneklemin üniversitelerde ve kamusal alanlarda başörtüsü takılması ile ilgili yaklaşımları ise şu şekildedir:

Başörtüsünün Üniversitelerde Serbest Olması Konusunda Ne Düşünüyorsunuz?	
a) Tam serbest olmasını savunuyorum	%93
b) Kısmî bir serbestlik sağlanmalı	% 6
c) Diğer	% 1



Tablo 30: Üniversitelerde Başörtüsü Özgürlüğü (Bkz. Ek, Grafik 10).

Başörtüsünün Kamu Hizmeti Görülen Yerlerde Serbest Olması Konusunda Ne Düşünüyorsunuz?	
a) Tam serbest olmasını savunuyorum	%78
b) Kısmî bir serbestlik sağlanmalı	%21
c) Diğer	% 1



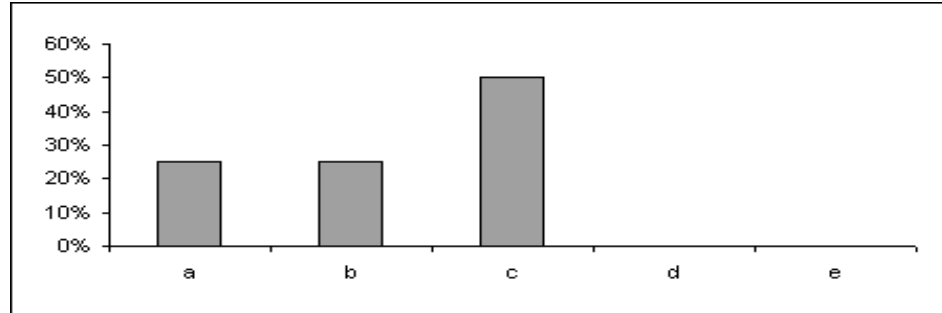
Tablo 31: Kamusal Alanda Başörtüsü Özgürlüğü (Bkz. Ek, Grafik 11).

Yukarıdaki iki sorudan da anlaşılacağı üzere; Türkiye’de başörtüsü konusunda “üniversitelerde serbestlik” ve “kamusal alanda serbestlik” şeklinde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Ankete katılan örneklemin yüzde 96 gibi büyük çoğunluğu üniversitelerde başörtüsünün serbest olmasını savunurken, kamu hizmeti görülen yerlerde serbest olmasını savunanların sayısı yüzde 78’lere düşmektedir. Özellikle kamusal alanlarda kısmî serbestlikten yana olanların oranının yüzde 21 olması, AKP’nin, “Millî Görüş”ün bu konulardaki “katı ve uzlaşmaz” tutumundan daha farklı bir yaklaşım sergilemeye çalıştığı şeklinde algılanabilir.

AKP’li temsilci ve yöneticiler din eğitimine büyük önem vermesine rağmen, kuran kurslarında verilen din eğitimi ile 1982 Anayasasıyla zorunlu hale getirilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin laiklik ilkesine aykırı olduğu söylene gelmektedir. Ayrıca Diyanet Teşkilatı’nın Sünnî inancı çerçevesinde örgütlenmiş olması ve bu çerçevede hizmet vermesi yine laiklikle çelişkili bir durum olarak görülmekte ve eleştirilmektedir. Zira Türkiye’de Sünnî inancı dışında birçok dinsel grupların ve mezheplerin varlığı da dikkate alındığında bu eleştirilerin haklılık payı ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁴

Yine bu konu ile ilgili olarak AKP’li örnekleme yönelttiğimiz soruya verilen cevap şu şekildedir:

Din Eğitimi Konusundaki Görüşünüz?	
a) Din eğitimi ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu olmalı	%24
b) Din eğitimi zorunlu olmamalı, bu okullarda kişinin ya da velinin tercihi doğrultusunda seçmeli ders olarak verilmeli	%23
c) Din eğitimi bu okullar yanında, özel kişi ya da kurumlarca da serbestçe verilebilmeli. Bu alanda her türlü sınırlama kalkmalıdır	%51
d) Din eğitimi sınırlandırılmalı ve devletin sıkı denetimi altına alınmalıdır	% 0
e) Diğer	% 2



Tablo 32: Dinî Eğitim Özgürlüğü (Bkz. Ek, Grafik 12).

Buna göre, AKP’li örneklemin yarısı din eğitiminin serbest olmasını savunurken, yaklaşık dörtte biri zorunlu olmasını savunmaktadır. Aslında bu sonuç, muhafazakârların din eğitiminin okullarda verilmesini savunan görüşleri ile paralellik arz etmektedir. “Din eğitimi zorunlu olmamalı, seçmeli olmalıdır” diyenlerin sayısı

¹⁰⁴ Kadrosu ve bütçesi ile Diyanet Teşkilatı’nın genel idare içinde yer almasının ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından din eğitiminin zorunlu verilmesinin laiklik ilkesi ile çeliştiğini öne sürenler, din derslerinin zorunlu olmaktan çıkarılıp seçmeli olmasını, Diyanet Teşkilatı’nın tamamen lağvedilip bu işin cemaatlere bırakılmasını, nüfus cüzdanlarından din hanesinin kaldırılması gibi görüşleri dile getirmektedirler.

da yüzde 23 gibi küçümsenmeyecek bir rakamdır. Burada da yine açıkça görüldüğü üzere, genel olarak din konusunda çok radikal bir tutum içine girmemeye özen göstermektedirler.

Ders programlarının ve müfredatın değiştirilerek, bilimde ve teknolojiye değişim ve gelişimin yeni programa alınması çabaları, AKP iktidarının da gündemindedir. Ayrıca, Alevîlik başta olmak üzere diğer kültürel zenginliklerin de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders programına alınması şeklinde çalışmalar da söz konusudur.¹⁰⁵

Bu anlamda AKP'nin din anlayışına bakacak olursak; AKP söyleminde din, sosyolojik anlamda kimlik oluşumunun başat öğelerinden biri, inanç özgürlüğü bağlamında çok sesli bir demokrasinin gereği ve Türkiye'nin "bölgesel bir güç" haline gelebilmesi için kritik bir unsur olarak tanımlanmaktadır. Bunun da ötesinde, dinin toplumsal birlik ve beraberliğin tesisinde ve manevî motivasyon olarak bireysel yaşamdaki yönü ön plâna çıkarılmaktadır: "Bu yüzden Türkiye'nin çağdaş Batı devletleri karşısında ciddî bir sıçrama yapabilmesi, insan kaynaklarını harekete geçirebilmesine, manevî motivasyonu sağlayabilmesine bağlıdır" (Akdoğan, 2004:85-89) ifadeleriyle dinin psiko-sosyal yönüne vurgu yapılmaktadır.

Sonuçta, AKP'nin Muhafazakâr Demokrasi anlayışında din de "tehlikeli" olmayacak biçimde, bugün önerilen devlet-toplum ilişkisi modelindeki işe yarar rolüyle, toplumsal bağ ve dayanışmayı sağlaması açısından işlevselliğiyle tanımlanmaktadır. Bu noktada İslâm'ın "ırka, milliyete, zenginlik ve yoksulluğa, sınıfsal duruma önem vermeyen ve ayrımcı olmayan" yapısının (Akdoğan, 2004:81) dikkate alınması da istenmektedir.

Bununla birlikte, Türkiye'de nüfusun büyük çoğunluğu İslâmiyeti benimsemesine rağmen, laiklik ilkesi çerçevesinde ideal anlamda, diğer dinlerle birlikte inananı çok az kalmış dinlere, hatta her hangi bir dini benimsemeyenlerin de dikkate alınması ve sorunlarına çözüm bulunması AKP iktidarından beklenebilir.

¹⁰⁵ AKP Hükümeti, Alevîlik konusunun Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi programına alınacağını; ülkedeki farklı kimliklerin, farklı inanışların doğru bir şekilde öğretilmesinin Millî Eğitimin görevleri arasında olduğunu söylemesine rağmen (Sabah, 02.12.2004); bazı araştırmacı ve yazarlar Aleviler için, konu ve içerik itibarıyla farklı Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders kitabı olması gerektiğini

III.10.3. EKONOMİ ANLAYIŞI

AKP, Parti Programında özellikle demokrasi, hukuk devleti, laiklik ve insan hak ve özgürlüklerine vurgu yapılmakta, serbest piyasa ekonomisi ve dünya sistemiyle bütünleşen rekabetçi bir iktisadî anlayış savunulmaktadır. Söz konusu bu kavramların, ismi zikredilmese de liberalizmi çağrıştırdığı açıktır. Türk siyasi hayatına baktığımızda liberalizm, özellikle sağ partiler içerisinde önemli bir yer bulmuştur. İkinci Grup, TpCF, SCF, DP çizgisi başta olmak üzere tüm sağ partilerde liberalizmin ilke ve görüşlerine rastlamak mümkündür. ANAP ve Özal politikaları ile başlayan 1980’li Yeni-Sağ dönemde ise liberalizm, Türk siyasetinde büyük ivme kazanmıştır.

AKP’nin Parti Programında liberalizm -bu kavrama yer verilmeksizin-, hem temel hak ve özgürlükler açısından, hem de serbest piyasa ekonomisini benimsemi anlamında ekonomik düzen olarak benimsenmiştir. Öncelikle programda, belli başlı insan hak ve özgürlükleri öngörülmüş, bu arada, insan hakları alanında faaliyet gösteren gönüllü kuruluşlar ve sivil toplum örgütlerine de vurgu yapılmıştır: “... *insan hakları alanında faaliyet gösteren gönüllü kuruluşların, sivil toplum örgütlerinin görüş ve önerileri dikkate alınacak, devlet organları ile bu kuruluşlar arasında sıkı bir işbirliği oluşturulacaktır. İnsan hakları ihlallerinin tespiti, çözüm önerilerinin geliştirilmesi, insan hakları eğitimi ve kolluk güçlerinin denetimi konularında bu kuruluşların katılımına ağırlık verilecektir*” (AK Parti Program, 2002:14). Bu anlamda AKP’nin Parti Programı, Soğuk Savaş sonrasına damgasını vuran “yükselen değerler” temelinde inşâ olunmuştur. Bu değerlerin başında, “demokrasi”, “insan hakları” ve “piyasa ekonomisi” gelmektedir. Bu değerlerin aynı zamanda liberal değerler olduğunda kuşku yoktur.

Yine, AKP Parti Programı’nda yer alan; “*ekonomik gelişmenin kaynağı, hedef olarak insanı esas alır ve tüm kurum-kurallarıyla işleyen piyasa ekonomisinden yanadır...*” (AK Parti Program, 2002:33) ibaresi partinin ekonomik yörüngesinin serbest piyasa ekonomisi olduğunu belirtir; ancak, buna ilaveten, AKP’nin liberal bir ekonomik anlayışa sahip olduğu, aşağıdaki cümlelerden kolaylıkla anlaşılabilir: “... *Teşebbüs özgürlüğünü gerçekleştirerek, özel teşebbüse hamle yaptıracak siyasal, bürokratik ve anlayış değişimini sağlamak... Ekonomi*

savunmakta (Keçeli, 1996); bazıları da zorunlu Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinin programdan tamamen kaldırılması gerektiğini ifade etmektedir (Kuloğlu, 1998:45).

politikalarının belirlenmesine ve uygulanmasına, başta ticaret ve sanayi odaları olmak üzere, ekonomiyle ilgili tüm sivil toplum kuruluşlarının katılımlarını sağlayacaktır. Partimiz sürekli ve sürdürülebilir ekonomik büyüme stratejisinin, etkin ve güven veren bir ekonomi yönetimiyle mümkün olacağına inanmaktadır” (AK Parti Programı, 2002:34).

Aslında AKP’nin ekonomi anlayışının “liberal” bir ekonomi sistemi olduğu Parti Programında sayılan şu maddelerden açıkça anlaşılmaktadır:

”AK Parti, devletin ilke olarak her türlü ekonomik faaliyetin dışında olması gerektiğini benimser”,

“Devletin ekonomideki işlevini düzenleyici ve denetleyici olarak tanımlar”,

“Özelleştirmeyi daha rasyonel bir ekonomik yapının oluşması için önemli bir araç olarak görür”,

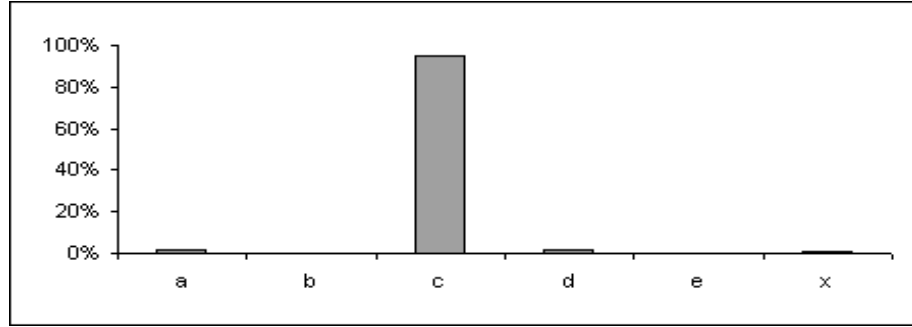
“Küreselleşmenin getirdiği yapısal dönüşümlerin en az maliyetle gerçekleştirilmesini savunur ve bunun en sağlıklı yolunun uluslararası rekabet gücünün artırılması olduğuna inanır”,

“Yabancı sermayenin, Türk ekonomisinin gelişmesine katkıda bulunacağına inanır”,

“Evrensel standartlara uygun tam tanımlanmış bir hukuk düzeni, güvenilir ve işleyen bir adalet mekanizması, garanti altına alınmış mülkiyet hakları, güvenilir kurumsal yapı, pazara ve kaynaklara serbestçe ulaşma imkanı sağlanacaktır” (AK Parti Programı, 2002:34-36).

AKP’nin ekonomi anlayışının Parti Tüzük ve Programında teorik olarak bu şekilde ortaya konmaktadır. Bu bağlamda AKP’li örnekleme anket çalışmasında yöneltilen “ekonomide nasıl bir anlayıştan yanasınız?” sorusuna verilen cevap aşağıdaki şekildedir.

Ekonomide Nasıl Bir Anlayıştan Yanasınız?	
a) Kapitalist Ekonomik Sistem	% 2
b) Sosyalist Ekonomik Sistem	% 0
c) Sosyal Adaletin Sağlandığı Serbest Piyasa Ekonomisi	%95
d) Adil Düzen	% 2
e) Diğer	% 1



Tablo 33: Ekonomik Sistem Anlayışı (Bkz. Ek, Grafik 33).

Buna göre; AKP'lilerin büyük bir çoğunluğu (yüzde 95) sosyal adaletin sağlandığı serbest piyasa ekonomisinden yanadırlar. Onların bu vurgularının teorik temelini AKP'nin Parti Tüzüğü'nde ve Programında belirgin bir şekilde görmek mümkündür. AKP'liler sosyalist ve kapitalist ekonomik sistemi neredeyse hiç işaretlemeyerek karşı olduklarını göstermişlerdir.¹⁰⁶

Burada gözden kaçmaması gereken önemli nokta; “sosyal adaletin sağlandığı serbest piyasa ekonomisi” şikkının yüzde 95 gibi çok yüksek bir oranda çıkmasında, “sosyal adaletin sağlandığı...” ibaresinin önemli bir payı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰⁷ Böylelikle “liberal” bir ekonomiden yana olduğunu gösteren AKP, bunun yanında “sosyal devlet ve adalet” ilkelerine de vurgu yapmaktadır:

“Devleti halka hizmet etme aracı olarak gören partimiz, bir sınıf ve kesimin değil bütün vatandaşlarımızın refah ve mutluluğunu sağlayacak sosyal politikalar yürütecektir” (AK Parti Programı, 2002:71).

“Sosyal devlet anlayışımız gereği olarak devlet, sosyal refah sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Bu nedenle devlet, sosyal güvenlik, sosyal yardım ve sosyal hizmet programlarını etkin bir şekilde hayata geçirmelidir” (AK Parti Programı, 2002:60).

¹⁰⁶ AKP'li temsilci ve yöneticilerle yapmış olduğumuz görüşmelerde, genel olarak; “sosyalist” ve “komünist” gibi sol ekonomik ve siyasal kavramlar yanında, sağ bir kavram olan ve liberal ekonomik sistemle çok yakın bağı olan “kapitalist” kavramından da pek hoşlanmadıklarını dile getirdiler. Bu bağlamda aslında onlar, savundukları ve uyguladıkları sistem liberal bir sistem olsa da, “liberal” kavramına da çok sıcak bakmamakta ve bu kavramı pek kullanmak istememektedirler. Öyle ki; Parti Tüzüğü ve Programında savundukları ekonomik sistem tamamen “liberal sistem” olmasına rağmen, Tüzüğün ve Programın hiç bir yerinde bu kavrama rastlanmaz. Hatta söylem düzeyinde bile olsa bu kavramın partililerce dile getirildiği pek görülmemiştir.

¹⁰⁷ AKP Parti Programında serbest piyasa ekonomisini savunan liberal görüşler ile sosyal adalet ilkeleri yan yana kullanılmaktadır (AK Parti Programı, 2002).

“Bu bağlamda yoksullar, bakıma muhtaç yaşlılar, çocuklar ve işsizler için özel programlar oluşturulacak, zor durumdaki vatandaşlara, terkedilmiş ve kimsesiz oldukları duygusu yaşatılmayacaktır. İşsizleri, fakirleri, düşkünleri, hastaları, özürlüleri gözeten, onların insan onuruna yakışacak şekilde yaşamalarını sağlayacak bir sosyal devlet anlayışının kaçınılmaz olduğu ortadadır” (AK Parti Programı, 2002:71).

Son olarak Tablo 33’e baktığımız da, Millî Görüş’ün ekonomik programı olarak bilinen Adil Düzen’i savunanların yüzde 2 gibi küçük bir oy oranına sahip olduğunu görmekteyiz. Bu oran, diğer sorularımızda yönelttiğimiz “AKP hangi siyasî çizginin devamıdır?” sorusuna verilen yüzde 2 oranında “Millî Görüş çizgisinin devamıdır” cevabıyla da örtüşmektedir. Bu oranların açıkça ortaya koyduğu bir gerçek var ki, her ne kadar kurucularının ve üst düzey yöneticilerinin büyük çoğunluğu bu gelenekten gelmiş olsalar da, AKP’liler Millî Görüş ve Adil Düzen anlayışına mesafeli bir duruş sergilemeye çalışmaktadırlar. Bunda, yaşanan siyasal tecrübelerin de gösterdiği gibi, Adil Düzen’in siyasal anlamda gerçekçi ve tutarlı bir yönü olmadığına farkına varılmasının ve bir gelenekten kopup yeni bir siyasal kimlik oluşturma çabalarının etkin olduğunu söyleyebiliriz.

AKP’nin Parti Programının yanı sıra, seçim bildirgesi, acil eylem plânı ve hükümet programı incelendiğinde, sadece ekonomi politikalarında değil diğer politikaların temelinde de “liberal” yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Söyleminde belirginleşen birey eksenli “liberal demokrasi” vurgusu ve kimlik eksenli Muhafazakâr Demokrasi toplum vizyonu ile AKP’nin liberal-muhafazakâr bir görünüm sergilediği söylenebilir. Bunula birlikte, AKP’nin siyaset ve ekonomi anlayışına genel olarak bakıldığında, kuramsal düşüncelerin değil, daha çok pragmatizmin egemen olduğunu; söyleminin millet, millî-manevi değerler ve ekonomik kalkınmaya dayalı olduğunu görüyoruz.

III.10.4. DIŞ POLİTİKA ANLAYIŞI

AKP Parti Programının Dış Politika Bölümünün ilk cümlesine Türkiye’nin jeostratejik önemini vurgulayarak başlar. *“Türkiye’nin jeopolitik konumu, pek çok işbirliği projesi için bir çekim alanı oluşturabilecek potansiyele sahiptir. Bu potansiyelin bölgesel ve küresel bir müessiriyete dönüştürülebilmesi, uluslararası siyasî ve ekonomik ilişkilerde ve güvenlik ilişkilerinde jeopolitiğin akıllıca*

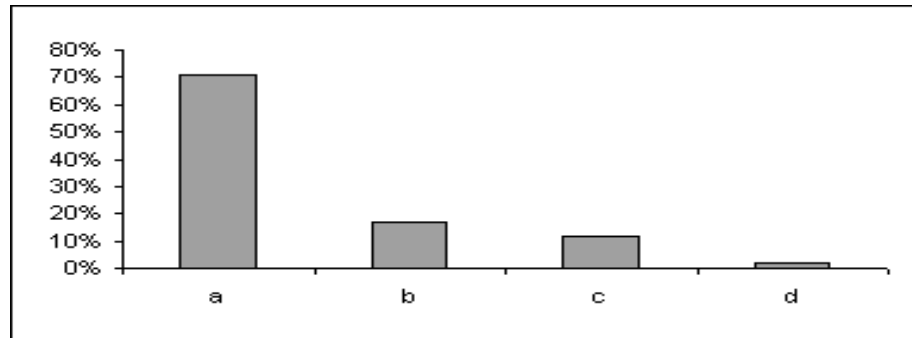
kullanılmasına bağlıdır” (AK Parti Programı, 2002:107) şeklindeki ifadeyle Türkiye’nin dış politikasında aktif bir politika izlemesi gerektiğinin işaretini verir: “Partimiz, Türkiye’nin tarihine ve coğrafi konumuna yaraşır, önyargılardan ve saplantılardan arınmış, karşılıklı çıkar ilişkilerine dayalı, gerçekçi bir dış politika izleyecektir” (AK Parti Programı, 2002:107).

AKP, Soğuk Savaş sonrası dönemin getirdiği dinamik konjonktürün “çok alternatifli” bir dış politika geliştirmeye müsait olduğunu, bu nedenle de Türkiye’nin de güç merkezleri ile ilişkilerini çok alternatifli, esnek ve çok eksenli olarak yeniden düzenlemesi ve oluşturması gerektiğine inanmaktadır.

İktidara geldiğinden bu yana, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne tam üye olabilmesi için çaba sarf eden, bu yönü ile iç ve dış kamuoyunun takdirini kazanan AKP, bunun yanı sıra, “*Türk dış politikasının geleneksel Atlantik ve Avrupa boyutlarının yanında, Avrasya eksenli bir politikanın da geliştirilmesi yolundaki çabaları sürdürecektir*” (AK Parti Programı, 2002:111) diyerek, başta Türk Cumhuriyetleri ve İslâm Ülkeleri olmak üzere, bölgesel işbirliklerine gidilmesi gerektiğini savunmaktadır.

AKP’li üst düzey temsilci ve yöneticilerin dış politika ile ilgili görüşlerini belirlemek amacıyla, kendilerine sırasıyla şu soruları yönelttik:

Avrupa Birliğine Üyelik Konusundaki Kanaatiniz Nedir?	
a) Avrupa Birliğine üye olmalıyız	%71
b) Avrupa Birliğine üyeliğe karşıyım	%10
c) Avrupa Birliğinin önerdiği reformları yapalım, üyelik şart değil	%17
d) Diğer	% 2



Tablo 34: Avrupa Birliğine Üyelik (Bkz. Ek, Grafik 18).

AKP iktidarı, öncelikli hedefini Avrupa Birliğine girmek olarak belirlemiştir. Bu yüzden Kopenhag Kriterleri başta olmak üzere Avrupa ile işbirliğinde uyum yasalarına öncelik vermiştir. Bülent Arınç gibi partinin önde gelenlerinin itiraf ettikleri gibi, eski Millî Görüşçülerin birçoğu 28 Şubat'tan sonra Avrupa Birliği taraftarı olmaya karar vermişlerdir (Bkz. 81 no'lu dipnot).

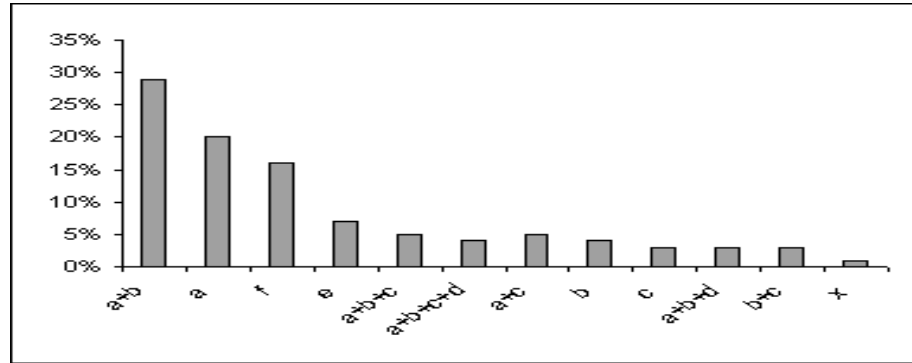
Türk toplumunun geniş kesimlerinin kanaati paralelinde, AKP yöneticileri de Avrupa Birliği üyeliğini büyük bir çoğunlukla desteklemektedirler. Bunun yanı sıra, yüzde 17'lik önemli bir kısmı da, Avrupa Birliğinin önerdiği reformları yapalım, üyelik şart değil diyerek, bu açıdan klasik bir Türk muhafazakâr tavrı sergilemektedirler.¹⁰⁸ Avrupa Birliği üyeliğine karşı çıkan yüzde 10'luk oranın önemli bir kısmının eski Millî Görüş düşüncesinin etkisiyle, diğer kısmının da “dinsel ve kültürel” gerekçelerden dolayı karşı çıktıkları söylenebilir.

Aslında, Avrupa Birliği'ne üye olmayı temel hedef edinmiş olan AKP'nin kendi içinde azımsanmayacak bir oranda (yüzde 29) Avrupa Birliği'ne karşı oy çıkması düşündürücüdür. Bu oranın, AKP'nin muhalefette olacağı bir dönemde çok daha fazla çıkacağı olasıdır.

Her ne kadar temel hedef Avrupa Birliğine üyelik yönünde olsa da, bu olmadığı takdirde, AKP'nin dış politikada farklı arayışlara girip girmeyeceği de akla gelebilir. Bu durumda hangi ülkelerle işbirliğine gidilmesi gerektiği şeklindeki sorumuza aşağıdaki cevapları aldık.

¹⁰⁸ İkinci Bölümde, “Türk Muhafazakârlığında Önemli Figürler” başlığı altında yer verdiğimiz Türk muhafazakârlarının neredeyse tamamı ısrarla: “Batı'nın tekniğini alalım, kültürünü değil!” düşünce ve tutumu içinde olmuşlardır. AB konusunda AKP'lilerin de benzer kanaati paylaştıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Türkiye Avrupa Birliğine Giremezse Hangi Ülke ya da Ülkelerle Hareket Etmelidir?	
a) Türk Cumhuriyetleri	%20
b) İslâm Ülkeleri	%16
c.) ABD	% 3
d) Rusya	% 0
e) Hiçbiri	% 7
f) Diğer	% 4
x) Cevapsız	% 1
a+b	%29
a+b+c	% 5
a+b+c+d	% 4
a+c	% 5
a+b+d	% 3
b+c	% 3



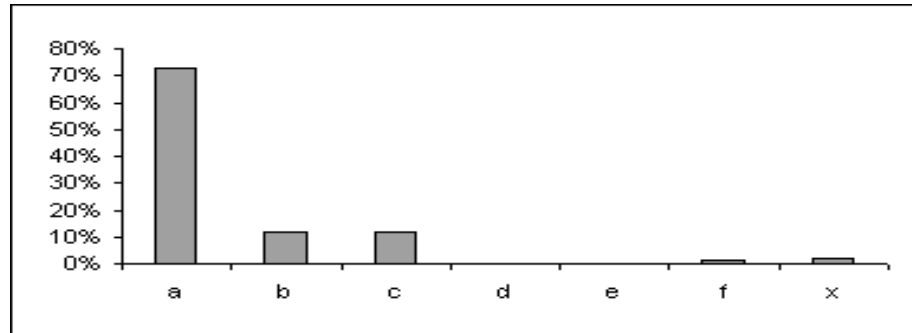
Tablo 35: Uluslararası Birlik ve Ortaklık Arayışları (Bkz. Ek, Grafik 19).

Grafikten de görülebileceği gibi, Türkiye'nin Avrupa Birliğine girememesi durumunda değişik seçenekler gündeme gelebilmektedir. Bu bağlamda, parti içerisinde bir görüş birliği bulunmamasına rağmen, Türk Cumhuriyetleri ve İslâm Ülkeleri ile ortaklığı ve birlikteliği savunan seçenekler en başta gelmektedir. Aslında bu seçenekler, zaten onların öteden beri bilinçaltında yatan ve her an dışı vurulmaya hazır bir durumda bekleyen “milliyetçi” ve “İslâmcı” düşünce ve duygunun bir yansımasıdır. Aynı şekilde, Türk muhafazakârlığının genetik kodunda var olan “Batının tekniğini alalım, yaşam tarzını değil!” şeklindeki Batı yaşam tarzına duyulan olumsuz duyguların ortaya çıkma ihtimali de bulunmaktadır. Türk Cumhuriyetleri ile birlikteliği savununlar genellikle partideki “milliyetçi” kanadı,

İslâm ülkeleri ile birlikteliği savununlar ise, “İslâmcı” kanadı temsil etmekte ve sayıları neredeyse birbirine eşit gözükmektedir. Bu da, diğer anket sorularında da test edilerek ortaya konulduğu gibi, AKP’de milliyetçi ve İslâmcı güçlü bir damarın varlığına işaret etmektedir.

AKP’lilerin bölgesel işbirlikleri ve ortaklık yönelimlerini test eden diğer soruya baktığımızda ise;

Türkiye İçin Aşağıdaki Durumlardan Hangisini Arzu Edersiniz?	
a) Avrupa Birliği üyesi, demokratik, insan haklarına saygılı, kalkınmış bir ülke	%72
b) Avrasya’da etkili, Türk Dünyasının lideri güçlü bir ülke	%14
c) Ortadoğu’da söz sahibi, İslâm Dünyasının lideri, zengin bir ülke	%12
d) ABD’nin stratejik ortağı gelişmiş bir ülke	% 0
e) İçer kapalı gelişmiş bir ülke	% 0
f) Diğer	% 2
x) Cevapsız	% 0

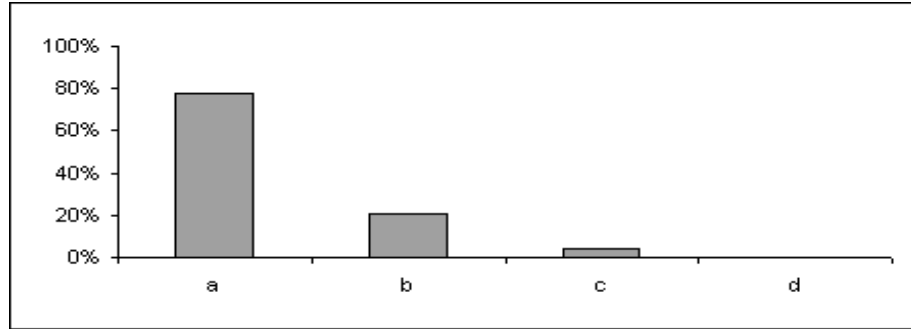


Tablo 36: Bölgesel İşbirliği ve Ortaklık Senaryoları (Bkz. Ek, Grafik 20).

Türk toplumunun büyük çoğunluğunun genel eğilimi doğrultusunda, “Avrupa Birliği üyesi, demokratik, insan haklarına saygılı, kalkınmış bir ülke” seçeneği temel hedef olarak benimsenmektedir. Bunun yanı sıra, “Avrasya ve Ortadoğu’da söz sahibi, Türk ve İslâm Dünyası’nın lideri zengin ve güçlü bir ülke” seçenekleri de ağırlığını hissettirmektedir. Aslında, ortalama yüzde 15’lerde gibi gözükse “Avrasya ve Ortadoğu” seçeneğini ilginç kılan, onun “Avrupa Birliği” seçeneği ile birlikte verildiği hâlde bu yüksek oranların çıkmasıdır. Yani, tablodan hareketle Avrupa Birliği projesinin çıkmaza girmesi durumunda “Avrasya Türk Dünyası” ve “Ortadoğu İslâm Dünyası” projelerinin ön plâna çıkabileceğini söyleyebiliriz.

AKP’li üst düzey temsilci ve yöneticilerin dış politika anlayış ve yönelimlerini irdelediğimiz son soruda ise, Muhafazakâr Demokrat kimliğin İslam ülkeleri için örnek olup olamayacağı sorusuna cevap aranmıştır.

Partinizin Temsil Ettiği "Muhafazakâr Demokrasi" İslâm Ülkeleri İçin Bir "Örnek" Olabilir mi?	
a) Evet olabilir	%75
b) Kısmen olabilir	%21
c) Hayır olamaz	% 4



Tablo 37: Muhafazakâr Demokrasi ve “Türkiye Modeli” (Bkz. Ek, Grafik 5).

Öncelikle bu soruya baktığımız zaman, “evet” diyen yüzde 75’lik çoğunluğun Muhafazakâr Demokrasiyi benimsediği, bunlara “kısmen” olabilir diyenlerin yarısının da bu kimliğe olumlu baktığını söylersek, Muhafazakâr Demokrat kimliği sahiplenme oranı, anketin diğer sorularla da test ettiğinden daha yüksek bir oranda çıktığı gözükmemektedir. Bunun nedeni, partililerin bu soruyu bir kimlik sorgulamasından çok, bir dış politika yönelimi olarak algılamalarından kaynaklanmaktadır. Aslında burada test edilmeye çalışılan da budur. O nedenle bu soruya “evet” diyenler, Türkiye’nin dış politikasında daha aktif bir siyasetten yana olmasını talep etmektedir şeklinde de yorumlanabilir. Tabii ki bunun anlamı, İslâm ile demokrasinin bağdaşabileceğini ve bunun da bir siyasî “model” olarak diğer İslâm ülkelerine sunulabileceğini kabul eden bir dış politika anlayışıdır.¹⁰⁹

“Türkiye, demokrasisi, ekonomisi ve insan haklarına saygılı tutumuyla bulunduğu bölgede bir istikrar unsurudur. Bu nitelikleriyle, çevresindeki kriz bölgelerinde daha fazla inisiyatif alacak ve krizlerin çözümüne daha somut katkı sağlamaya çalışacaktır” (AK Parti Programı, 2002:108) şeklindeki ifadesiyle Türkiye’nin geleneksel politikasından farklı olarak, daha aktif bir siyaset takip

etmesini öngörmektedir. Aynı şekilde AKP lideri Erdoğan'ın iktidara geldiği günden beri dış gezilere büyük önem vermesi, iktidarlarının ilk iki yılı boyunca 40 ülkeye 74 ziyarette bulunması bunun bir göstergesidir (*AK Parti Türkiye Bülteni*, 2004:32).

III.11. “MUHAFAZAKÂR DEMOKRAT” KİMLİK ÜZERİNE KİMİ TESPİT VE ELEŞTİRİLER

AKP'nin kurulduğundan bu yana yoğun bir şekilde Muhafazakâr Demokrasi kimliği kamuoyunda tartışılmaktadır. Ayrıca, AKP de uluslararası bir sempozyum düzenleyerek, farklı görüşleri bir araya getirmiş ve Muhafazakâr Demokrat kimlik derinlemesine tartışılmıştır.¹¹⁰ Buna ilaveten, akademik çevrelerce de kitap, tez, makale vb. çalışmalarla bu kimlik farklı yönlerden ele alınmaktadır. Bu tartışmalarda göze çarpan noktalar ve eleştiriler altı başlık altında toplanabilir (Yılmaz, 2004b:613).

- (1) Muhafazakârlığın AKP'nin iddia ettiğinden farklı bir şey olduğu, Batı muhafazakârlığının Türkiye şartlarında başka bir siyasete denk düştüğü şeklindeki yaklaşım.
- (2) AKP'nin zaten İslâmcılık iddiasının olmadığı, bu yüzden de İslâmcılıkla yakınlığı açısından AKP'yi eleştirmenin yersiz olduğunu iddia eden, genellikle İslâmcılar tarafından savunulan bakış açısı.
- (3) AKP'nin muhafazakâr olduğunu ve İslâmcılıkla ilişkilendirilmesinin yanlış olduğunu iddia eden AKP'lilerce dile getirilen görüş.
- (4) Muhafazakârlıkla demokrasinin bir arada olmayacağını, böyle bir tanımlamanın literatürde olmadığından hareketle, AKP'nin hâli hazırda el altında bulunan “liberal demokrat” bir çizgiyi tercih etmesinin daha rasyonel olduğunu dile getiren liberal yaklaşım.
- (5) AKP'nin değişmediği, Millî Görüşün bir devamı olduğu, gerçekte takiyye yaptıklarını ileri süren bir yaklaşım.
- (6) Son olarak da, AKP'nin başta demokrasi, insan hakları ve Avrupa Birliği konularında, neredeyse bütün söylem ve iddiaları ile paralellik arzedenden ve

¹⁰⁹ AKP kurmayları ve üst düzey yöneticileri ile yaptığımız yüz yüze görüşmelerde onların “model” kavramına pek sıcak bakmadıklarını ve onun yerine “örnek” kavramını tercih ettiklerini gözlemledik.

¹¹⁰ “Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu”, 10-11 Ocak 2004, İstanbul.

bu yüzden de AKP'yi “hoş gören”, ancak AKP'nin bu eleştirilerle kendilerinin siyaset alanlarını daraltmasından duyduğu kaygıyı da gizleyemeyen “liberal sol” yaklaşım.

AKP'nin “Muhafazakâr Demokrat” kimliği Avrupa'daki siyasal partiler bağlamında düşünüldüğü ve onlarla bir karşılaştırma yapıldığı takdirde sorunlu bir nitelik arz etmektedir. Özellikle Avrupa'daki siyasal yapı ve buradaki muhafazakârlığın statükocu yanı göz önüne alındığında, AKP mevcut söylemi ve kimliği ile, Muhafazakâr Hristiyan Demokratlardan çok, Liberal ve Sosyal Demokrat partilere benzemektedir (Fedayi, 2004:158). Fakat AKP, Avrupa Birliği üyeliği sürecinde, sayısal ağırlıklardan faydalanmak amacıyla Avrupa'daki Hristiyan Demokrat Partilerin üst kuruluşlarıyla daha yakın bir ilişki içindedir. Bununla birlikte muhafazakâr ideoloji, iki yüzyıl içerisinde geçirdiği evrime rağmen Batı dünyasında hâlâ çekici ve pozitif bir ideoloji olamamıştır. Çünkü Batı'da muhafazakârlık, Anglo-Sakson dünyada itibarlı bir konumda iken; Fransa ve Almanya gibi Kıta Avrupası ülkelerinde azınlıklara karşı tahammülsüz, sosyal adalet ve paylaşım anlayışına karşı, eşitsizlik üzerinden siyaset yapan, bu yüzden de büyük şirketlerden destek bulan, tahakkümcü ve statükocu bir ideoloji olarak algılanmaktadır.¹¹¹

AKP'nin “muhafazakâr-demokrat” kimliği, birçok açıdan muğlâklık ve belirsizlik taşımasının yanı sıra, teorik açıdan da bir takım çelişkiler içermektedir. Örneğin, AKP'nin yayınlamış olduğu *Muhafazakâr Demokrasi* (2003) isimli eserde, Batı Muhafazakârlığı temel alınarak, eklektik bir şekilde Muhafazakâr Demokrasi oluşturulmaya çalışılmakta; Türk Muhafazakârlığının ülkemizdeki toplumsal ve siyasal birikimi göz ardı edilerek, kültürel gelenek ve değerler ihmal edilmektedir.

AKP'nin “Muhafazakâr Demokrasi” tezlerinde, kendisine dayanak noktası olarak yerli ideoloji ve akımları değil, Batı toplumunun kendi sosyo ekonomik şartları içinde doğup gelişen ve siyasî-felsefi geleneğini oluşturan biçimine referansta bulunması onun çelişkisi olarak görülebilir. AKP'nin yayınladığı ve felsefesini temellendirmeye çalıştığı, bir tür derleme faaliyetinin ürünü olan *Muhafazakâr Demokrasi* kitabı bu anlamda, dikotomik olarak, hem yerli hem evrensel görüntüyü

¹¹¹ Geçmiş tarihsel tecrübelerle bakıldığında muhafazakârlığın; toplumun değişmediği ve durağan kaldığı dönemlerde geçmişteki durumu (*status quo ante*), toplumsal ilerlemenin yaşandığı dönemlerde ise mevcut durumu (*status quo*) savunduğu gözlenmektedir.

bir arada çizmektedir. Bir taraftan değişimci ve yenilikçi bir siyasal çizgiyi öne çıkarırken öbür taraftan geriliğe ve yozlaşmaya direnen bir izlenim uyandırmaktadır. AKP, hem muhafazakâr hem ilerlemeci, hem gelenekten yana hem modernleşmeden; bir yandan özgürlükçü öte yandan ahlâkçı; hem akli önemseyen hem de rasyonalist olmayan; devrimci olmaktan ziyade reformist ya da evrimci bir dönüşümü esas alan bir partidir. Bütün bu dikotomik ifadelerin bir araya getirilmesi ve partinin siyaset felsefesinin temellendirilmesi AKP'nin açmazlarına sadece bir örnektir. Yine AKP'nin kimlik siyaseti güdümlü bir görünüm sergilemesinin yanı sıra politikalarında “hizmet” esaslı “pragmatik” bir siyaset anlayışının içkin olduğu da vurgulanması gereken bir konudur (Tekin, 2004:263).

Helvacı'ya (2004:194) göre, Türkiye'de “Muhafazakâr Demokrasi” kavramı, kendisine yüklenen anlamı tam olarak veremediğinden; demokratik açılımı ve değişimi öngörenlerin bu kavrama bu türden boyutları vehmederek yüklemesi onu anokronik bir terkip haline getirmektedir.

Çaha'nın da (2004b:109) haklı olarak vurguladığı gibi AKP, Muhafazakâr Demokrat kimliğini yerel dinamiklerle yeterince besleyemezse Türkiye'de sosyal demokrasinin daha önce uğradığı akıbete uğrayabilir. Entelektüel olarak AKP'yi besleyecek bir birikim henüz mevcut değildir. Bu durum AKP'nin bir zaafi olarak görülmektedir. Ama onu besleyecek bir toplumsal birikim, tarihsel ve kültürel arka plân söz konusu olup, ona dayanarak özgün bir kimlik oluşturulabilir. Şayet bunu yapamazsa, sosyal demokrasinin başına gelen AKP'nin başına gelir mi bunu zaman gösterecektir.

Sonuçta, AKP'nin kendi siyasal kimliği konusundaki tutumu şu şekilde özetlenebilir: Başlangıçta partinin siyasal kimliğinin ortaya konması çok önemli olmayıp; bu konu, kamuoyunun katkıları ile siyasal ve toplumsal olayların gelişimi sonucu zaman içinde şekillenecektir. O nedenle, AKP, teoriden pratiğe gitmekten çok, siyasal alanda ürettiği pratikleriyle kendi siyasal kimliğini inşa etmeye çalışmaktadır.

SONUÇ

Batı’da, ortaya çıkışı itibarıyla aristokrat bir kökene sahip olan muhafazakâr ideoloji, devrimlere ve yenilikçi akımlara öncülük eden Fransız Devrimi’ne ve onun radikal güçlerine, geleneksel tarım toplumunun değişmesine rehberlik eden entelektüel Aydınlanma akımının, geleneğin ve her alandaki geleneksel otoritenin bilinçli reddine karşı, “akla” dayalı “ütopik” devletler kurmanın peşinde olan düşünürlerine karşı bir tez geliştirme amacıyla doğmuştur.

Muhafazakârlık kavramını 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 hâliyle bir “ideoloji” olarak görmek mümkündür.

İdeolojik anlamda muhafazakârlığın kurucusu olarak kabul edilen Burke ünlü eseri *Reflections*’ında, o zamandan bu yana muhafazakâr düşüncenin özellikleri olarak; din, gelenek ve tecrübenin önemi, reform adına kişilere haksızlık yapılması tehlikesi, rütbe ve görev ayrımlarının gerçekliği ve gerekliliği, özel mülkiyetin dokunulmazlığı, toplumun bir mekanizmadan ziyade bir organizma olduğu görüşü ve nihayet, geçmişle kurulan sürekliliğin değerini saymaktadır. Onun, muhafazakârlığın ilkeleri olarak ortaya koyduğu bu görüşler bugün için de geçerliliğini korumaktadır.

Batıda gelişen fikir akımlarının da etkisiyle Osmanlı’nın son dönem aydınları arasında, Batı’daki anlamıyla olmasa da, kendine özgü yönleriyle muhafazakârlığın çeşitli akımlar içerisinde kendi varlığını hissettirmeye ve kendine varlık alanı bulmaya çalıştığını gözlemlemekteyiz. Türk siyasî hayatında özellikle II. Meşrutiyet dönemindeki Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık gibi akımların canlı fikir dünyası ve tartışmaları, bir siyasî akım olarak muhafazakârlığın belirginleşmesi için elverişli bir zemin oluşturmuştur. Tanzimat ve onu takiben Cumhuriyetin ilk yıllarında aydınların ve yöneticilerin büyük çoğunluğu modernleşmeyi geri kalmışlıktan kurtulmanın tek çıkış yolu olarak görmüş, ama bu sürecin “Batı’nın fennini alıp, yaşayış tarzını reddetme” tarzında işlemlerini istemiştir. “Batı’nın tekniğini alıp kültürünü reddetme” biçiminde de formüle edilen bu anlayış adeta Türk muhafazakârlarının temel söylemi olagelmıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında, Kemalizm'in ilke ve değerlerinin toplumda kurumsallaşmasına yönelik iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır. İlki Kemalizmi, Aydınlanma düşüncesi üzerinden tercüme eden, toplumu dönüştürmeyi amaçlayan ve düşüncelerini *Kadro* dergisinde ifade eden aydınlardır. İkincisi ise, hem dinsel ve geleneksel değerlerin savunmasını hem de Batı'nın teknolojik gelişmesinin alınmasına yönelik değişimi isteyen ve düşüncelerini *Dergâh*, *Türk Düşüncesi*, *Kültür Haftası* gibi dergilerde ifade eden, Kemalist İnkılâbın alternatif bir kavramsallaştırmasını yapmaya çalışan muhafazakâr, romantik ve paternalist düşünürlerdir. “Muhafazakâr modernleşmeci” ya da “cumhuriyetçi muhafazakârlar” olarak nitelenebilecek bu kuşağın temel felsefi yaklaşımları takipçileri tarafından günümüze kadar benimsenerek süregelmiştir.

Özellikle, Cumhuriyetin kuruluş ve kurumlaşmayı takip eden yıllar içerisinde giderek güçlenen muhafazakâr düşünce, farklı üsluplarla bir açılım hâlinde ortaya çıkmaktadır. Mustafa Şekip Tunç'tan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na, Yahya Kemal'den Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Peyami Safa'dan Nurettin Topçu'ya kadar, çeşitli tonlarla, Cumhuriyet'in kurucu iradesinin ilerlemeyi “kopuş”la olanaklı sayan radikal modernizminin yanında, “devam”ı esas alan muhafazakâr-gelenekçi bir “modernleşme” anlayışının karşı cephesi ortaya çıkmıştır.

Muhafazakâr-gelenekçi düşünüş, pozitivist inşacı ve müdahaleci ideolojinin baskın çıkması karşısında siyaseten coşkusunu yitirmesine rağmen, Cumhuriyet'in yönetim ve kurumları içinde geri plânda kalmayı kabullenerek, daha çok kültürel içerikli bir inşa sürecine girmiştir. Bu süreçte kültürcü pozisyonlarını güçlendirerek zamanla ve fırsatını buldukça baskın ideolojiye eklenilerek, modernleşmenin muhafazakâr bir renge bürünmesini sağlamışlardır. Bu anlamda Türk muhafazakârlığının ilk dönemlerinde, siyasî olmaktan çok kültürel özellikler daha baskın durumdadır.

Modernizmin, Cumhuriyet döneminde rejimin kurucu ideolojisinin temel bir unsuru oluşu, modernleşme projesine açıktan muhalif bir muhafazakâr ideolojinin ortaya çıkmasını ve kök salmasını önlemiştir. Öyle ki, Türkiye'de muhafazakâr yönelimlerin meşruiyeti, neredeyse, moderniteyle ilişkilerinin sorunsuzluğunu ne derece ispat edebildiklerine bağlı olmuştur. Muhafazakârlık bu zorluğu moderniteyi

birbirinden kolayca ayrılabilir iki parçadan müteşekkilmış gibi değerlendirerek aşmaya çalışmış; Batı'nın teknolojisini devralmaya hevesli ancak ahlâk, davranış ve eylem biçimleri anlamında kültürüne mesafeli bir söylem ve duruş geliştirmiştir. Aslında bu “Batının teknolojisini kendi kültürüyle birleştirme” düsturu Türkiye’deki muhafazakâr perspektifin çoğunlukla teknolojiyle sorunlu bir ilişki içinde olmadığını ortaya koymaktadır.

Türk Muhafazakârlığı, gerek muhafazakâr aydınların Cumhuriyetin kuruluşuna gönüllü ya da gönülsüz destek vermesi, gerekse de Cumhuriyetle girişilecek bir hesaplaşmanın muhtemel sonuçlarının hareketin meşruiyetini baştan gidereceği korkusuyla, Kıta Avrupası ve Anglo-Sakson dünyasındaki muhafazakârlığın Fransız Devrimi ile girdiği türden bir hesaplaşmaya girmemiştir. Bu husus, Türk muhafazakârlığının en belirleyici özelliklerinden birisi olmuştur.

Bu anlamda muhafazakârlığın Batı’da Fransız Devrimi’ne verdiği siyasal tepki asıl belirleyici olurken; Türkiye’de muhafazakârlığın siyasal olmaktan çok, ahlâkî, kültürel kurum ve değerlerin korunmasına yönelik olması; bu bakımdan da siyasal söylemi ve pratiğinin zayıf olması dikkat çekici bir durumdur. Muhafazakârlık, Türkiye’de geniş anlamıyla siyasal bir oluşum olmaktan çok estetik ve ahlâkî bir yaklaşımı ifade eder. Bundan dolayı, Türkiye’de muhafazakârlık, kendi başına yalıtılmış bir olguyu bir siyasal kesiti ifade eden bir adlandırma değil, bir “durum”dur. Pek çok toplumsal/siyasal oluşumun nitelenmesinde kullanılan bir “devletçi muhafazakârlık”, “milliyetçi muhafazakârlık”, “kültürcü muhafazakârlık”, “devrimci muhafazakârlık” ve “İslâmcı muhafazakârlık”tan bahsedebiliriz; ancak, saf ve billur bir muhafazakârlık, tutum ya da ideoloji olarak mümkün olsa bile pratikte henüz Türkiye’de gerçek anlamda bir siyasal oluşumu gerçekleştirememiştir.

Türkiye’de muhafazakârlık çoğunlukla insanların dinsel duruşlarını ifadelendirmek için kullanılmaktadır. Bu anlamda, bir insanın muhafazakâr olarak nitelendiriliyor olması, o insanın devletçi, düzen ve gelenekçi olmasından daha çok; dindar olduğunu, dinî duygularını önemseyen bir insan olduğunu ortaya koymaktadır. Batı’da bu anlamda dindar insanların diğer yönleriyle de muhafazakâr bir ideoloji taraftarı oldukları sonucu doğurabilmesi mümkünse de halkı Müslüman olan ülkelerde bu bir gereklilik değildir. Türkiye’de sol ve sağ ideolojiler dâhil olmak

üzere, her kesimden dinî duyarlılığı yüksek insanlarla karşılaşmak mümkündür. Ama dinsel bir devlet düzeni arzu edenlerin “muhafazakâr” partilerden daha çok “İslâmcı” ya da “siyasal İslâmcı” partilere, hatta bunları da “sistem partileri” olarak görüp daha radikal oluşumlara yöneldikleri söylenebilir. Muhafazakâr Demokrat bir kimlikle ortaya çıkan ve “dinsel” söylemi reddettiğini ifade eden AKP, henüz sonuçları tam olarak alınmayan bir geçiş süreci yaşadığından, onun “muhafazakâr” bir parti mi “İslâmcı Demokrat” bir parti mi, yoksa “Muhafazakâr Demokrat” bir parti mi olduğunu söylemek için uygulamalarını görmek ve en az bir iktidar döneminin sonuçlanmasını beklemek gerekecektir. İç ve dış çevrelerce sürekli izlendiğini düşünen AKP, Millî Görüş partilerinin hatalarını tekrarlamak istememekte, özellikle, bu partilerin görüşlerini yansıtacak ya da bu partilerin fikirleri ile örtüşecek herhangi bir uygulamaya gitmekten kaçınır gözükmektedir. O nedenle de AKP’nin icraatları, onların gerçek niyetlerini yansıtmayabileceği endişesinden hareketle, bu çalışma kapsamının kısmen dışında tutulmuştur.

Türk muhafazakârları Cumhuriyetçi rejim tarafından getirilen yeniliklere tamamıyla karşı değillerdir. Örneğin, öncelikle laiklik, ardından demokrasiye inanç bağlamında reformlarla tamamen uyum içerisinde olmuşlardır. Türk muhafazakârları Cumhuriyetin ve laikliğin kendisine değil, uygulama biçimine karşı olmuşlar; reformların daha ılımlı yapılması gerektiği konusunda ısrar etmişlerdir.

Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ortadan kaldırılan İslâmcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal muhafazakârlık olmuştur. 1930’lar boyunca, Türk muhafazakârları Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak “milliyetçilik” üzerinde vurgu yapmışlardır. 1950’den sonra kültürün önemli bir ögesi olarak İslâm, muhafazakâr düşünce ve söylem içerisinde yer almaya başlamıştır. Hem Batı hem de Türkiye örneklerinde görülmektedir ki muhafazakârlık değişen koşullara uyum sağlamasına rağmen muhafazakârlığın temel teması değişmemiştir.

Türkiye’de çok partili hayata geçilmesi ile birlikte 1950’de iktidara gelen DP’nin seçkinlerinin “dine hürmetkâr” tavırlarının yanında, dinsel saikleri siyasal örgütlenme temeli yapan çevrelere bakışta, geleneksel Kemalist çizgiyi izledikleri açıktır. Bu eğilim, merkez sağ siyasetin din politikası açısından bir gelenek

oluşturmuştur: Dinsel sembol ve motifleri kullanmak, fakat dinsel meşruiyet ve atıf çerçevesini esas alan örgütlü ve siyasî inisiyatifleri denetim altında tutmak ve önlemek.

Türkiye’de sağ-muhafazakâr geleneğin fikir liderleri, muhafazakâr düşüncenin Batılı önderlerinin izini sürerek, Cumhuriyet Devrimi’ni bir anlamda revizyona tabi tutmaya çalışmışlardır. Peyami Safa’nın, *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabı, bu çabanın ilk ve en önemli örneklerinden biridir. Daha sonra, 1950’li yıllarda, Türk muhafazakârları diyebileceğimiz çevre, Cumhuriyet Devrimlerine karşı tepki konusunda kendilerini irticadan ayırıp, alternatif bir inkılâp tarif ve değerlendirmesi yapmaya girişti. Bu değerlendirmeye göre, sorun inkılâbın aşırı tarafları veya daha ihtiyatlı bir ifade ile, aşırı yorumları idi. Bazı ‘devrim taraftarlarının manevî değerlerimizi hiçe sayan söylem ve politikalarından dolayı, halkta tepkiler oluşmuş, bundan da dini suiistimal edenler yararlanmıştı. İrtica, devrim yobazlığının yarattığı bir şeydi; buna karşılık, inkılâp yerli yerine oturtulmalı, “millele mal edilmemeli” idi.

Batı Muhafazakârlığı ile Türk Muhafazakârlığını karşılaştırdığımız zaman benzerlikler kadar farklılıklar da görürüz. Örneğin Burke, insanın mükemmel olmadığını ve mükemmelleştirilemeyeceğini düşünüyordu. Ama Türk toplumunun büyük bir kısmının benimsediği inanç ve geleneklerde, böyle bir hükme çok nadir rastlanır. Aksine, İslâm düşüncesi çerçevesinde böyle “ilk günah” ve “insanın başkasının günahını taşıması” inancı bulunmamaktadır. İnsan doğasının iyi olduğu anlayışı vardır.

Kıta Avrupası ve İngiliz Muhafazakârlıklarının hemen hepsi eski rejimin dinî liderleri tarafından desteklenmiştir. Devrim kiliseye saldırmış ve laiklik üzerine vurgu yapmıştır. Bu durum kilise ile muhafazakârlık arasında organik bir bağın doğmasını sağlamıştır. Türk Muhafazakârlığı ise hiçbir zaman din kurumuyla bütünleşmemiş, din kurumunun konumunu korumayı amaçlamamış; ancak laiklik konusuna önemle vurgu yapmıştır. Bu durum, Batı örneğinde Hristiyanlığın konumuyla, Türkiye örneğinde İslâm’ın konumunun farklılığından kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda, Batılı muhafazakârların önemseddiği aile, din, gelenek ve devlet gibi kurumlar, Türk toplumuna özgü kimi değerler ışığında Cumhuriyet dönemi Türk muhafazakârlarınca da kabul görmüş ve Cumhuriyet'in radikal modernleşmeci uygulama ve eğilimlerine karşı daha temkinli bir modernleşmenin savunusu olarak karşı muhalif modernleşmeci söylemini geliştirmiştir. Türk muhafazakârlarının fikirleri ve söylemleri çerçevesinde siyaset geliştirmeye çalışan merkez sağ siyaset bugüne kadar o yönde sistemli ve bütüncül bir düşünce ve ideoloji oluşturamamıştır.

Türkiye'deki merkez sağ siyasetin daha çok liberal bir muhafazakâr gelenekten, milliyetçi siyasetinse daha çok otoriter bir muhafazakârlıktan beslendiği görülmektedir. Milliyetçi siyaset deyince sadece sağdaki milliyetçi siyaset değil, aynı zamanda soldaki milliyetçi siyaset de otoriter bir muhafazakâr anlayıştan beslenmektedir. Fransız düşünür J. de Maistre sağ milliyetçilere heyecan verirken, Alman düşünür Hegel de Türkiye'deki sol milliyetçilere ilham kaynağı olmuştur. Dolayısıyla Türkiye'deki sağ milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda “tanrı, din, millet, örf, gelenek ve görenek” kilit bir role sahipken, sol milliyetçilerin toplumsal ve siyasal kurgusunda “devlet ve otorite” merkezî bir öneme sahiptir.

Türkiye'de muhafazakârlık düşüncesi 1950'li yıllarda iktidara gelirken, 1950–1960 dönemi milliyetçi-muhafazakâr düşünce çizgisinde muhafazakârlığın hakim olduğu önemli zaman dilimlerinden biridir. Söz konusu çizginin hâkim belirleyicisi, 1960'larda milliyetçilik, 1970'lerde ise İslâmcılık olacaktır. 1980 Askerî Darbesiyle 1970'lerin örgütlü siyaseti dağıtılmış; rejim üzerinde varsayılan tehlikeler bertaraf edilmiş ve devlet otoritesinin restorasyonu gayesiyle Türk-İslâm Sentezi ideolojik bir proje olarak uygulamaya sokulmuştur. Türk-İslâm Sentezi, 1970'li yıllarda zayıfladığı düşünülen devlet iktidarının muhafazakâr esaslara göre topyekûn bir şekilde kuvvetlendirilmesi hedefine, millî kültürün önemini vurgulayarak, yanıt vermeye çalışmaktaydı.

Cumhuriyet döneminde muhafazakârların örgütlenmesi ve bilinçlenmesinde muhafazakâr düşünürlerin yazmış oldukları eser ve makalelerin büyük rolü olmuştur. Bu doğrultuda tezimizin ikinci bölümünde irdelenen muhafazakârlık düşüncesine daha çok kültürel alanda katkı sağlayan bu düşünürlerin, AKP'nin Muhafazakâr Demokratlığı üzerinde etkisini ölçebilmek amacıyla yönelttiğimiz sorularda çarpıcı

cevaplar aldık (bkz. Ek, Grafik, 23). Buradan çıkan sonuç; İslâmcı olarak da anılan ve bu çalışmada “İslâmcı Muhafazakâr” olarak nitelenen Necip Fazıl ve Mehmet Âkif’in diğer muhafazakar isimlere oranla AKP’lilerce daha çok tanındığı ve bilindiğidir. Ayrıca Mehmet Âkif ve Necip Fazıl’ın bu dönemde çıkan dergilerinin takip edilme oranı da yukarıdaki cevaplara paralel olarak verilmiştir. Bunun yanı sıra, bu iki ismin milliyetçi kesimleri de derinden etkileyen şahsiyetler olduğu da bir gerçektir. Bu tezde de ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, Türk Muhafazakârlığı İslâmcılıkla olduğu kadar milliyetçilikle de eklemlenme yoluna gitmiştir. Anket çalışmamız da, AKP’li temsilci ve yöneticilerin beslendikleri en önemli kaynağın İslâmcı ve milliyetçi muhafazakâr isimler olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Bu durum, kendilerini muhafazakâr kimlikle tanımlayan AKP’li temsilci ve yöneticilerinin, muhafazakârlığın kültürel alanda teorik temelini ortaya koyan belli başlı muhafazakâr düşünürleri ve onların dergilerini yeterince tanımadıklarını ortaya koymaktadır. Tanındıkları, ilham aldıkları ve kendilerine yakın hissettikleri ise, yukarda da ifade ettiğimiz gibi, daha çok “İslâmcı” vurguları olan Mehmet Âkif ve Necip Fazıl ile bunların yazdıkları dergilerdir. Bu açıdan bakıldığında; “muhafazakâr” ya da “Muhafazakâr Demokrat” kimlik arayışı yerine, partinin muhafazakârlık sınıflamasından “İslâmcı Muhafazakâr” sınıflamaya daha yakın düştüğü de söylenebilir.

Türkiye’de dinî grup ve cemaatlerin siyasette rol oynaması, 1950’li yılların ardından ivme kazandığı bilinen bir husustur. Özellikle, bir kısım cemaat ve dini grupların farklı toplum kesimleri arasında yaygınlık kazanmış haliyle siyaset alanına her zaman yakın durmuşlardır. Seçim zamanlarında bu grupların oyları sağ partilerin aldıkları oy oranlarında önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Yaşanan süreçte, “Millî Görüş” çizgi ve düşüncesi ile artık hiç bir alakalarının kalmadığını kamuoyuna deklare eden AKP, kendini merkez sağ siyasete konumlandığını ilan etmiş ve siyasal kimliğini de “Muhafazakâr Demokrat” olarak belirlemiştir. Böylelikle, merkez sağ siyasette bugüne kadar sistemli ve bütüncül şekilde ortaya konulamayan “muhafazakâr” kimliği bu parti oluşturmaya aday olmuştur. Fakat bu alanda henüz akademik ve entelektüel çevrelerce de üzerinde uzlaşmış bir kimlik tanımı ortaya konulamamıştır.

AKP siyasal duruş itibarı ile genel anlamda İslâm’a vurgu yapan, yerliliği öne çıkartan, kalkınma ve sanayileşme üzerinde duran bir dile sahiptir. Hareketin temelini Anadolu esnafı, tüccar ve sanayicileri oluşturmakta, merkezî elitlere çıkarlarının çatıştığı noktada mesafeli durmakta; nihayet, iktidar alanına etkin katılımın bir aracı olarak demokrasiyi öne çıkartmakta, kimlik olarak da “Muhafazakâr Demokrasi”yi benimsemektedir. Bu kimliği Türkiye’nin ve dünyanın değişen koşullarına göre iktidarı boyunca siyasetteki pratikleri ile oluşturma eğilimindedir. Partinin sistemleştirmeye çalıştığı Muhafazakâr Demokrat kimlik için henüz felsefî birikim ve tecrübe yeterince bulunmamakta, kavram birçok belirsizliği ve muğlâklığı da içinde taşımaktadır. Bu bağlamda da kavrama ve isimlendirmeye dair eleştiriler ve tartışmalar devam etmektedir. Zamanla şekillenmesi beklenen bu kimlik, şimdilik Batı muhafazakârlığının ilke ve değerlerinin tercüme edilmesinden öteye gidememiş zayıf bir entelektüel çabaya işaret ederken, söylem düzeyinde içinde bir çok çelişkiyi taşımaktadır. Tabî burada da, Batı’nın muhafazakârlık anlayışı ve değerleri bir bütün olarak değil, daha çok Türk ve İslâm değerleri ile paralellik arz eden “aile”, din” gibi değerlere vurgu ve önem göze çarpmaktadır.

Batı’daki “Hristiyan Demokrat”larla benzerlik gösterecek bir şekilde Türkiye’de “Müslüman Demokrat” adı altında siyasal bir oluşuma gitmek, mevcut yapılar ve kurumlar bağlamında zor gözükmektedir. Bu nedenle, bugün kurucularının büyük çoğunluğu İslâmcı bir dünya görüşünden gelen AKP, siyasetteki arayışlarına da bazı kavramsallaştırmalara başvurarak, hareket alanını ve kabiliyetini artırabileceğini düşünmektedir. Parti bu bağlamda İslâmcılıkla ilgili olabilecek programlarını da muhafazakârlığın diline çevirmek zorunda kalmaktadır. Aktay’ın (2005:278) haklı tespitiyle, gerçekten de Türkiye’de muhafazakârlık, çoğu kez İslâmcılığın siyasal alandaki “mümkün ve meşru tek dili” olarak oraya çıkıyor. Bu nedenle de programlarını muhafazakâr bir isim altında yürütmek geçerli bir yol olarak gözüktüyor.

Oysa muhafazakârlığın kendisi İslâmî bir kimliğin ihtiyaçlarını hiçbir zaman tam olarak karşılayamaz. Çünkü muhafazakârlığın İslâmî veya herhangi bir dine ait olmaktan ziyade, kendi anlamı ve içeriği bulunmaktadır. Bu anlam ve içerikte dine de belli yer vardır, ancak bu yer, asla bir dinin kendi öz tanımınca önerilen nitelikte bir yer değildir. Bu yüzden AKP’nin hangi amaçla kendini muhafazakâr olarak

nitelerse nitelesin, nihayetle bu tanımına uygun bir ideolojik ve siyasi içeriği de benimsemek durumu ile karşı karşıya kalmıştır.

AKP'nin oluşturmak istediği Muhafazakâr Demokrat kimliği bugüne kadar varolan muğlâklık ve belirsizlik nedeniyle negatif bir anlam içerse de; bu durumun kimliğin oluşturulma sürecinde yapıcı, kurucu ve geliştirici bir rol de oynadığı söylenebilir.

Bora'nın tabiriyle muhafazakârlık, “bir ruh hâli, duruş biçimi ve üslup” olarak Türk sağının “gaz hâli”ni temsil etmektedir. Gaz hâli olarak telâkki edilen muhafazakârlığı kendisine kimlik olarak belirleyen AKP'nin, şartların değişmesi sonucu bu kimlikten vazgeçmesi, yeni kimlik arayışına girmesi ihtimalinde, partideki muhafazakârlığın da buharlaşma ihtimali mümkündür. Aslında bu gerçeği ve ihtimali göz önünde bulunduran AKP Genel Başkanı R. Tayyip Erdoğan (2004:11), “... Şu anda bizim bu noktada AK Parti olarak böyle bir markaya ihtiyacımız yok. Biz şu anda farklı bir markanın peşindeyiz, bunu oluşturmanın gayreti içindeyiz. Bu da nedir “Muhafazakâr Demokrasi” diyoruz. Kimlik olarak bizim markamız ve kimliğimiz bu. Biz de bu kimlik içerisinde, bu kimlik altında geleceğe yönelik yürüyeceğiz ve bu çalışmanın neticesinde biz de bir marka oluşturacağız siyasette. ‘Bunun adı ne olur?’ bunu zaman gösterecek ama şu anda biz muhafazakâr kimlikle yürüyoruz”. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, bizzat partinin lideri bile, kimlik konusunda bir belirsizlik içerisinde olduklarını itiraf etmektedir. Bu bağlamda, AKP'nin kimlik arayışlarının devam ettiği ve Muhafazakâr Demokrasi kimliğinin de zamanla oluşmasının beklendiği söylenebilir.

Son olarak; Batı'nın kendi toplumsal ve siyasal koşulları içinde ortaya çıkan ve çoğunlukla modernleşmeye karşı bir tutum sergileyerek gelişen muhafazakârlık, Türkiye’de de modernleşme sürecinin başlaması ile birlikte, Batı’daki kimi muhafazakâr-romantik düşünürlerin etkisi altında “Türk Muhafazakârlığı” olarak adlandırdığımız ve kendine has kimi özellikleri ile gelişebilme imkânı bulmuştur. Cumhuriyet’in ilk yıllarında, Türkiye’nin siyasal düzleminde yer edinemeyen bu düşünce, kendini kültürel düzlemde ifade etme yoluna gitmiştir. Muhafazakâr düşünce TpCF, SCF, DP, AP, DYP, ANAP gibi merkez-sağ partiler içinde siyaset yapma imkânı bulmuş olmasına ve “liberal”, “milliyetçi” gibi sıfatları alarak kendini tanımlama yoluna gitmiş olmasına rağmen, bugüne kadar sistemli ve bütüncül bir

kimlik ortaya koyamamıştır. Fakat, AKP ile birlikte, ilk kez, çevre partisi olarak tanımlanan ve siyasal İslâmcı bir geleneğin temsilcisi olarak kabul edilen bir parti, “muhafazakâr” kimliği kendi siyasal kimliği olarak deklare edip merkez sağa talip olduğunu beyan etmiştir. Tüzük, program, söylem ve icraatlarına bakarak partinin şimdilik ne kadar İslâmcı ya da ne kadar muhafazakâr bir parti olduğuna karar vermek için erken olmakla birlikte, “Muhafazakâr Demokrat” kimliğin bir çok çevre tarafından henüz kabul görmediği, buna karşın AKP’nin de böylesine bir kimlik inşâ ve yerleştirme çabası ve arayışı içinde olduğu gözlenmektedir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Ahmet (1927), **Üç Medeniyet**, Yay. Haz. Tezer Taşkiran, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yay., İstanbul.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (1987), “The Ultrationalist Right”, (Der.) Irwin C. Schink ve Ertuğrul Ahmet Tonak, **Turkey in Transition New Perspectives** içinde, Oxford University Press, Oxford.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (1994), **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Yay., Ankara.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent (1996), **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Yay., Ankara.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali; Akal, Cemal Bâli ve Köker, Levent (1994), **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Yay., Ankara.
- Akçura, Yusuf (1976), **Üç Tarz-ı Siyaset**, Yay. Haz. Enver Ziya Karal, TTK Basımevi, Ankara.
- Akdoğan, Yalçın (2003), **Muhafazakâr Demokrasi**, AK Parti Yay., Ankara.
- Akdoğan, Yalçın (2004a), **AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi**, Alfa Yay., İstanbul.
- Akdoğan, Yalçın (2004b), “Adalet ve Kalkınma Partisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -İslâmcılık-**, ed. Yasin Aktay, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul.
- Akkaş, Hasan Hüseyin (2000), **İngiliz Muhafazakâr Siyaset Düşüncesi ve Edmund Burke**, Dokuz Eylül Üniversitesi S.B.E. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir.
- Aksoy, A. Şinasi (1998), “Yeni-Sağ, Kamu Yönetimi ve Yerel Yönetim: Eleştirel Bir Yaklaşım”, **Çağdaş Yerel Yönetimler**, Cilt: 7, Sayı: 1, Ocak, Ankara.
- Aktan, Coşkun Can (1994), **Gerçek Liberalizm Nedir?**, T Yay., İzmir.
- Aktay, Yasin (1999), **Türk Dininin Sosyolojik İmkânı**, İletişim Yay., İstanbul.
- Aktay, Yasin (2003), “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Aktay, Yasin (2005), “Müslüman Demokrat Parti Kavramı ve AKP”, **Türkiye ve Avrupa’da İslâm, Devlet ve Modern Toplum** içinde, Konrad-Adenauer-Stiftung Yay., Ankara.
- Akyol, Taha (2004), “AK Parti Menderes-Özal Çizgisinin bir Tezahürüdür”, **Bilgi ve Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 4, Ocak, İstanbul.

- Alkan, Ahmet Turan (1991), “Türkiye’de Sağ’ın Tarihine Buruk Bir Derkenar”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 16, Güz, Ankara.
- Alkan, Ahmet Turan (1998), “Türkiye’de Sağ Geleneğin Kısa Tarihi”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 51, Yaz, Ankara.
- Alkan, Mehmet Ö. (2001b), “Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi-**, ed. Mehmet Ö. Alkan, Cilt: 1, İletişim Yay., İstanbul.
- Alpkaya, Faruk (2001), “Bir 20. Yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-**, ed. Ahmet İnsel, Cilt: 2, İletişim Yay., İstanbul.
- Alpkaya, Faruk (2003), “Kazım Karabekir”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Altınıyıldız, Nur (2003), “Eskiye Muhafaza/Yeniye İnşa”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Alver, Köksal (2002), “Ahmet Hamdi Tanpınar: Türk Muhafazakârlığının Estetiği”, **Tezkire**, Yıl: 11, Sayı: 27-28, Temmuz-Ekim, Ankara.
- Argın, Şükrü (2003), “Siyasetin ‘Taşra’sında Taşranın Siyasetinin Tahayyül Etmek”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Arvasi, Seyyid Ahmet (1980), **Türk-İslâm Ülküsü**, Türk Kültür Yayını, İstanbul.
- Atay, Tayfun (2003), “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk ‘Gelenek-çi’ Muhafazakârlığı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Auerbach, Morton M. (1959), **The Conservative Illusion**, Columbia University Press, New York.
- Ayaşlı, Münevver (2002), **İşittiklerim... Gördüklerim... Bildiklerim...**, Boğaziçi Yay., İstanbul.
- Aydın, Mehmet (2004), “Muhafazakârlık Bir İdeoloji Değildir, Bir Bağlamdır”, **Zaman Gazetesi**, 11.01.2004, İstanbul.
- Aydın, Mustafa (2002), “Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslâm”, **Tezkire**, Yıl: 11, Sayı: 27-28, Temmuz-Ekim, Ankara.
- Aydın, Suavi (2001), “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi-**, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., İstanbul.

- Ayvaz, Emre (2003), “Abdülhak Şinasî Hisar”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Ayvazoğlu, Beşir (1996), **Geleneğin Direnişi**, Ötüken Yay., İstanbul.
- Ayvazoğlu, Beşir (2000), “Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa”, **Doğu-Batı**, Sayı: 11, Ankara.
- Ayvazoğlu, Beşir (2001), “Tanpınar ve Türk Kültürü”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 67, Ankara.
- Ayvazoğlu, Beşir (2003a), “Ekrem Hakkı Ayverdi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Ayvazoğlu, Beşir (2003b), “Nihat Sami Banarlı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Ayvazoğlu, Beşir (2003c), “Yahya Kemal”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Ayverdi, Sâmiha (1974), **Bir Dünyadan Bir Dünyaya**, Hülbe Yay., İstanbul.
- Ayverdi, Sâmiha (1976), **Boğaziçi’nde Tarih**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.
- Ayverdi, Sâmiha (1981), **Türk Tarihinde Osmanlı Asırları**, Damla Yay., İstanbul.
- Ayverdi, Sâmiha (1985), **Rahmet Kapısı**, Hülbe Yay., İstanbul.
- Azak, Umut (2003), “Sâmiha Ayverdi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Baker, Ulus (2003), “Muhafazakâr Kısve”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Bali, Rıfat N. (2003), “Cevat Rıfat Atilhan”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1943), **Türke Doğru**, Yeni Adam Yay., İstanbul.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1953), “Din Softaları, Bilim Softaları”, **Türk Düşüncesi**, Sayı: 1, Cilt: 1, Aralık, İstanbul.
- Banarlı, Nihat Sami (1985), **Devlet ve Devlet Terbiyesi**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- Baradat, Leon P. (1994), **Political Ideologies: Their Origins and Impact-**, Prentice-Hall, London.
- Barlett, Bruce R. (1982), **Reaganomics: Supply-Side Economics in Action**, Quill, New York.

- Barry, P. Norman (1989), **Yeni Sağ**, Çev. Cevdet Aykan, Tisamat, İstanbul.
- Başgil, Ali Fuad (1946), “Demokrasiye Dair I-III”, **Siyasî İlimler Mecmuası**, Sayı: 179, Ankara.
- Başgil, Ali Fuad (1960), **İlmin Işığında Günün Meseleleri**, Yağmur Yay., İstanbul.
- Başgil, Ali Fuad (1998), **Din ve Laiklik**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- Bayrakdar, Mehmet (1995), **İslâm Gerçeği**, Fecr Yay., Ankara.
- Belge, Murat (2001), “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-**, ed. Ahmet İnsel, Cilt: 2, İletişim Yay., İstanbul.
- Belge, Murat (2003), “Muhafazakârlık Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Beneton, Philippe (1991), **Muhafazakârlık**, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay., İstanbul.
- Bergson, Henri (1947), **Yaratıcı Tekâmül**, Çev. M. Şekip Tunç, MEB Yay., Ankara.
- Bergson, Henri (1949), **Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı**, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., Ankara.
- Bergson, Henri (2001), **Metafizik Nedir?**, Yay. Haz. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul.
- Berkes, Niyazi (1946), **Siyasî Partiler**, Yurt ve Dünya Yay., İstanbul.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan (1987), **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- Bliese, John R. E. (1996), “The Conservative Case for the Environment”, **The Intercollegiate Review**, Vol. 32, No: 1, Fall.
- Bora, Tanıl (1997), “Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, İstanbul.
- Bora, Tanıl (1999), **Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık**, Birikim Yay. İstanbul.
- Bora, Tanıl (2002), “Milliyetçi Muhafazakârlık ve İslâmcı Düşünüşte Batı İmgesi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- Bora, Tanıl ve Onaran, Burak (2003), “Nostalji ve Muhafazakârlık: ‘Mâzi Cenneti’”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Bora, Tanıl ve Taşkın, Yüksel (2001), “Sağ Kemalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-**, ed. Ahmet İnsel, Cilt: 2, İletişim Yay., İstanbul.

- Bottomore, Tom ve Nisbet, Robert (1990), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Çev. Mete Tuncay ve Aydın Uğur, Verso Yay., İstanbul.
- Bozkurt, Nejat (1998), **20. Yüzyıl Düşünce Akımları**, Sarmal Yay., İstanbul.
- Browson, Orestes (1996), “Liberalism and Progress”, **The Portable Conservative Reader**, ed. Russell Kirk, New York.
- Buchanan, James M. ve Wagner, R. E (1987), **Democracy in Deficit –The Political Legacy of Lord Keynes**.
- Bulaç, Ali (1993), **Bir Aydın Sapması**, Beyan Yay., İstanbul.
- Bulaç, Ali (2003), “Üçüncü Neslin Siyaseti AK Parti ve Modeli”, **Bilgi ve Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 4, Ocak, İstanbul.
- Bulaç, Ali (2004), “’Müslüman Demokrat’ Modelin Sistem Parametreleri”, **Bilgi ve Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 4, Ocak, İstanbul.
- Burke, Edmund (1955), **Reflections on the Revolution in France**, New York.
- Canatan, Kadir (2004), “AKP Bağlamında ‘Yeni-İslâmcılık’”, **Bilgi ve Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 5, Şubat, İstanbul.
- Çaha, Ömer (2001), **Dört Akım Dört Siyaset**, Zaman Kitap, İstanbul.
- Çaha, Ömer (2004a), “Muhafazakâr Düşünce Toplum”, **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu** içinde, AK Parti Yay., İstanbul.
- Çaha, Ömer (2004b), “Taha Akyol İle Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Olmak Üzere”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, Ankara.
- Çakır, Ruşen (2004), “Millî Görüş Hareketi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - İslâmcılık-**, ed. Yasin Aktay, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul.
- Çelik, Nur Betül (2001), “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-**, ed. Ahmet İnsel, Cilt: 2, İletişim Yay., İstanbul.
- Çetinsaya, Gökhan (2001), “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi-**, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., İstanbul.
- Çetinsaya, Gökhan (2003), “Cumhuriyet Türkiye’sinde ‘Osmanlıcılık’”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Çınar, Metin (2003), “Dergah Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Çiğdem, Ahmet (1992), “Türkiye’nin Sonderweg’i”, **Tezkire**, Sayı: 3, Mayıs, Ankara.

- Çiğdem, Ahmet (1997), “Muhafazakârlık Üzerine” **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, İstanbul.
- Çiğdem, Ahmet (2001), **Taşra Epiği**, Birikim Yay., İstanbul.
- Çiğdem, Ahmet (2002), “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- Değirmencioğlu, Coşkun (2005), “Çağdaş Düşünce Hayatımızda Sâmîha Ayverdi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, Yıl: 34, Sayı: 2, Nisan, İstanbul.
- Demiralp, Oğuz (2002), “A. Hamdi Tanpınar”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- Demirel, Tanel (2002a), “1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değınmeler”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- Demirel, Tanel (2002b), “Mümtaz Turhan”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- Driver S. ve Martell, L. (1998), **New Labour Politics After Thatcherism**, Polity, Cambridge.
- Dubiel, Helmut (1998), **Yeni Muhafazakârlık Nedir?**, Çev. Erol Özbek, İletişim Yay., İstanbul.
- Dunn Charles W. ve Woodard, David (trs.), **American Conservatism From Burke to Bush**, Madison Books, Lanham.
- Dursun, Çiler (2004), “Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi”, **Doğu Batı**, Yıl: 7, Sayı: 25, Kasım, Aralık, Ocak, Ankara.
- Duverger, Maurice (1993), **Siyasî Partiler**, Çev. Ergun Özbudun, Bilgi Yay., İstanbul.
- Duverger, Maurice (1995), **Siyasal Rejimler**, Çev. Teoman Tunçdoğan, Yenyüzyıl Kitaplığı, İstanbul.
- Eccleshall, William (1996), **Political Ideologies**, Roudledge, London.
- Edibali, Aykut (1991), **Birlik Davamız**, Bayrak Yay., İstanbul.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1966), **Modernization: Protest and Change**, London.
- Elibol, Sadettin (2003), “Hareket Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.

- Erbil, Gamze ve Şimşek, Ali (2004), **Yeni Muhafazakârlık**, Yeni Hayat Yay., İstanbul.
- Erdoğan, Mustafa (1986), “*Safahat*’ın Temalarından Biri: İslâmî Modernleşme Görüşü”, **Mehmet Âkif Ersoy’u Anma Kitabı**, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara.
- Erdoğan, Mustafa (1991), “Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 16, Güz, Ankara.
- Erdoğan, Mustafa (1993), **Liberal Toplum, Liberal Siyaset**, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Erdoğan, Mustafa (2000), **Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji**, Liberte Yay., Ankara.
- Erdoğan, Mustafa (2001), **Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset**, Liberte Yay., Ankara.
- Erdoğan, Mustafa (2004), “Muhafazakârlık: Ana Temalar”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, Ankara.
- Erdoğan, Recep Tayyip (2004), “Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu Açılış Konuşması”, **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu** içinde, AK Parti Yay., İstanbul.
- Ergil, Doğu (1989), “Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri Muhafazakârlık ve Yeni Muhafazakârlık”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 41, No: 1-4, Ocak-Aralık, Ankara.
- Ergin, Osman (1977), **Türkiye Maarif Tarihi**, İstanbul.
- Erkilet, Alev (2000), **Ortadoğu’da İslâmcı Hareketler**, Yöneliş Yay., İstanbul.
- Ersoy, Mehmet Âkif (1990), **Mehmet Âkif Ersoy’un Makaleleri**, Yay. Haz. A. Abdülkadiroğlu ve N. Abdülkadiroğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- Ersoy, Mehmet Âkif (2003), **Safahat**, İnkılap Yay., İstanbul.
- Ersoy, Uğur (2002), **Türkiye Örneğinde Yeni Sağ: Anavatan Partisi Üzerine Bir İnceleme**, Hacettepe Üniversitesi S.B.E. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Fedayi, Cemal (2004), “AKP’nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 1, Ankara.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1947), **İçtimaiyat**, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1961), **İçtimaiyat 2: Metodoloji Nazariyeleri**, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yay., İstanbul.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1962), **Le Play Mektebi ve Prens Sabahaddin**, Türkiye Harsı ve İçtimai Araştırmalar Derneği Yay., İstanbul.

- Fleming, Thomas (1990), "The Facts of Life", **Chronicles**, Vol. 14, No: 10, October.
- Gamble, Andrew (1988), **The Free Economy and Strong State**, MacMillan, London.
- Gellner, Ernst (1984), **Muslim Society**, Cambridge.
- Gengembre, Gérard (1992), **Burke**, St. Martin Press, New York.
- Giddens, Anthony (2001), **Üçüncü Yol ve Eleştirileri**, Çev. Nihat Şad, Phoenix, Ankara.
- Gould, J. ve Kolb, W. L. (1974), **Encyclopedia of Social Sciences**, London.
- Göka, Erol; Göral, F. Sevinç ve Güney, Çetin (2003), "Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercihi", **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Gökalp, Ziya (1972), **Hars ve Medeniyet**, Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yay., Ankara.
- Gökalp, Ziya (2003), "İnkılapçılık ve Muhafazakârlık", **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Gökmen, Özgür (2003), "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi’nde Muhafazakâr Yönelimler", **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Göle, Nilüfer (2002), "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- Guénon, René (1986), **Modern Dünyanın Bunalımı**, Çev. Mahmut Kanık, Risale Yay., İstanbul.
- Güler, Birgül Ayman (1996), **Yeni Sağ ve Devletin Değişimi**, TODAİ Yay., Ankara.
- Gündüz, Olgun (2002), Türkiye’nin Batılılaşma Serüveninde Özgün bir Portre: Ahmet Hamdi Tanpınar", **Tezkire**, Yıl: 11. Sayı: 27-28, Temmuz-Ekim, Ankara.
- Güngör, Erol (1972), "Millet ve Zaman", **Töre**, Sayı: 10, Mart, İstanbul.
- Güngör, Erol (1987), **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, Ötüken Yay., İstanbul.
- Güngör, Nevin (1991), **Kültür, Eğitim, Dil Üzerine Görüşleri İle Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- Gürbilek, Nurdan (2003), "Tanpınar’da Ophelia, Su ve Rüyalar", **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.

- Güveloğlu, Nazım (2004), “Demokrasinin Neoliberal Dönemde Geçirdiği Dönüşümün Siyasal Partiler Üzerine Etkileri”, **Praksis**, Sayı: 12, Güz, Ankara.
- Güzel, Murat (2003), “Necip Fazıl Kısakürek”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Hacker, Andrew (1971), **The End of American Era**, Atheneum, New York.
- Hall, Edward T. (1992), “Melez Şahsiyetlerimiz”, **Birikim**, Sayı: 45–46, İstanbul.
- Harries, Owen (2004), “Muhafazakârlığın Anlamı”, Çev. Metin Boşnak, **Liberal Düşünce**, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, Ankara.
- Hayek, Friedrich August von (1960), **The Constitution of Liberty**, University of Chicago, Chicago.
- Hayek, Friedrich August von (2004), “Niçin Muhafazakâr Değilim?”, Çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, Ankara.
- Hearnshaw, Fossey John Cobb (1993), **The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era**, Greenwood Press, Oxford.
- Helvacı, Ahmet (2004), “Muhafazakâr Duruştan, Demokrat Tavıra Anakronik Bir Yolculuk”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara.
- Helvacı, Ahmet ve Demirtepe, M. Turgut (1998), “Muhafazakâr Parti’nin Dönüşümü: Thatcherizm ve Yeni-Sağ”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 2, Sayı: 9, Kış, Ankara.
- Heywood, Andrew (1988), **Political Ideologies**, Macmillan, Philip Allan.
- Hirschman, Albert Q. (1994), **Gericiliğin Retoriği**, Çev. Yavuz Alogon, İletişim Yay., İstanbul.
- Huntington, Samuel P. (1975), “Conservatism as an Ideology”, **The American Political Science Review**, Vol. 51.
- Huntington, Samuel P. (2004), **Biz Kimiz? Amerikanın Ulusal Kimlik Arayışı**, Çev. Aytül Özer, OSA Global Yayın Ajansı, İstanbul.
- İrem, C. Nazım (1997a), “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, Güz, İstanbul.
- İrem, C. Nazım (1997b), “Kemalizm ve Gelenekçi Muhafazakârlık”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, İstanbul.
- İrem, C. Nazım (1999), “Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı, Türkiye’de Bergson’culuk”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 82, İstanbul.

- İrem, C. Nazım (2002a), “Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve ‘Diğer Batı’ Düşüncesi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Sayı: 57–2, Nisan-Haziran, Ankara.
- İrem, C. Nazım (2002b), “Mustafa Şekip Tunç”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- İrem, C. Nazım (2002c), “Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol: 34.
- İrem, C. Nazım (2003), “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- İrem, C. Nazım (2004), “Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler”, **Karizma**, Yıl: 5, Sayı: 17, İstanbul.
- Kabaklı, Ahmet (1970), **Müslüman Türkiye**, Toker Yay., İstanbul.
- Kafesoğlu, İbrahim (1999), **Türk-İslâm Sentezi**, Ötüken Yay., İstanbul.
- Kansu, Aykut (2003), “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, ‘Sosyal Mesele’ ve ‘İçtimai Siyaset’”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Karadeniz, Sıtkı (2003), **Modern Bir Oluşum Olarak Muhafazakârlık**, Selçuk Üniversitesi S.B.E. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- Karakartal, Oğuz (1996), “1875–1929 Yılları Arasında Türk Basın ve Edebiyatında Japonya ve Japonlar Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, **Müteferrika**, Sayı: 10, İstanbul.
- Keçeli, Şakir (1996), **Alevîlik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi**, Ardıç Yay., Ankara.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1986), **İdeolocya Örgüsü**, Büyük Doğu Yay., İstanbul.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1998), **Benim Gözümde Menderes**, Büyük Doğu Yay., İstanbul.
- King, S. Desmond (1987), **The New Right Politics: Markets and Citizenship**, The Dorsey Press, Chicago.
- Kirk, Russell (1962), **A Program for Conservatives**, Henry Regnery Company, Chicago.
- Kirk, Russell (ed.) (1965), **Reflections on the Revolution in France**, New Rochelle, Arlington House, New York.
- Kirk, Russell (1993), **The Politics of Prudence**, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr.

- Kirk, Russell (1995), **The Conservative Mind -From Burke to Eliot-**, Regnery Publishing, Washington.
- Kirk, Russell (2005), “Muhafazakârlık Fikri”, Çev. Bengül Güngörmez, **Liberal Düşünce**, Yıl: 10, Sayı: 37, Kış, Ankara.
- Kolat, Gül (2002), **Turkish Conservatism From a Comparative Perspective**, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Kor, Z. Tuba (2004), “Terakkiperver’den AKP’ye Çevrenin Hamleleri”, **Anlayış**, Ekim, İstanbul.
- Köker, Levent (1989), “Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 9, Ankara.
- Köker, Levent (1996a), “Anavatan Partisi”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** içinde, İletişim Yay., İstanbul.
- Köker, Levent (1996b), “Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine, Kemalizm ve Sonrası”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 71, İstanbul.
- Köker, Levent (2003), “Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Köprülü Fuad (1964), “Partiler ve Millî Birlik”, **Demokrasi Yolunda**, The Hague.
- Kristol, Irving (1983), **Reflections of a Neo-Conservative**, Basic Books, New York.
- Kuloğlu, Nazan (1998), **Dinsel Eğitim Allah’a Emanet**, Ardiç Yay., Ankara.
- Küçükömer, İdris (1986), **Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul.
- Lewis, Bernard (1991), **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, TTK Yay., Ankara.
- Liggio, Leonard P. (1990), “Freedom and Morality”, **Chronicles**, Vol. 14, No: 10, October.
- Macridis, Roy C. (1992), **Contemporary Political Ideologies -Movements and Regimes-**, Harper Collins Publishers, New York.
- Mannheim, Karl (1969), **Essays on Sociology and Social Psychology**, Roudledge ve Kegan Paul Ltd. London.
- Mardin, Şerif (1975), “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics”, **Political Participation in Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- Mardin, Şerif (1983), **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908**, İletişim Yay., İstanbul.
- Mardin, Şerif (1990), **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İletişim Yay., İstanbul.

- Mardin, Şerif (2002), **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yay., İstanbul.
- Mardin, Şerif (2005), “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı”, **Doğu Batı**, Yıl: 8, Sayı: 31, Şubat-Nisan, Ankara.
- Medcalf Linda ve Dolbeare, Kenneth M. (1985), **Neopolitics American Political Ideas in the 1980's**, Temple University Press, Philadelphia.
- Meriç, Ümit (2002), **Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü**, Timaş Yay., İstanbul.
- Mert, Nuray (2001), “Cumhuriyet Türkiye’inde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-**, ed. Ahmet İnel, Cilt: 2, İletişim Yay., İstanbul.
- Mert, Nuray (2002), “Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışıyor?”, **Tezkire**, Yıl: 11, Sayı: 27–28, Temmuz-Ekim, Ankara.
- Mert, Nuray (2003), “Muhafazakârlık ve Laiklik”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Miner, Brad (1996), **The Concise Conservative Encyclopedia**, Free Press, Simon & Schuster, New York.
- Minogue, Kenneth (1987), “Conservatism”, **Political Science and Political Theory**, ed. J. Kuper, Roudledge, London.
- Mollaer, Fırat (2004), “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakârlık: Burke’ten Hayek’e”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara.
- Morgil, Orhan (1996), “Turgut Özal ve Ekonomi Politikaları”, **Devlet ve Siyaset Adamı: Turgut Özal** içinde, Çetin Ofset Matbaası, İstanbul.
- Morin, Edgar (1988), **Avrupa’yı Düşünmek**, Çev. Şirin Tekeli, Afa Yay., İstanbul.
- Muller, Jerry Z. (ed.) (1997), **Conservatism -An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present-**, Princeton University Press, Princeton.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1982), **Knowledge and the Sacred**, Edinburg.
- Niemeyer, Gerhard (1995), “Enlightenment to Ideology: The Apotheosis of the Human Mind”, The Claremont Institute, Lanham.
- Nisbet, Robert (1991), **Conservatism: Dream and Reality**, Open University Press, Bristol.
- O’Sullivan, Noël (1976), **Conservatism**, J. M. Dent & Sons Ltd., London.
- O’Sullivan, Noël (1994), “Conservatism”, **Contemporary Political Ideologies**, ed. R. Eatwell ve A. Wright, Pinter Publishers, London.

- Oakeshott, Michael (1975), "On Being Conservative", **Conservative Texts**, London.
- Okutan, M. Çağatay (2004), "Müfrit Dinciler ile Müfrit Devrimcilerin Orta Yolu: Türk Muhafazakârlığında 1950'ler", **Liberal Düşünce**, Yıl: 9, Sayı: 34, Baha, Ankara.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1992), **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, Dergah Yay., İstanbul.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1997a), "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, İstanbul.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1997b), **Politik Kültür Yazılar**, Asa Yay., Bursa.
- Öğün, Süleyman Seyfi (2004), "Muhafaza Edecek Neyimiz Kaldı?", **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu** içinde, AK Parti Yay., İstanbul.
- Önder, Tuncay (2003), "Ali Fuad Başgil", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Özdemir, Şennur (2004), "Müsiad ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -İslâmcılık-**, ed. Yasin Aktay, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul.
- Özipek, Bekir Berat (2003), "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Özipek, Bekir Berat (2004), **Muhafazakârlık -Akıl, Toplum, Siyaset-**, Liberte Yay., Ankara.
- Özkazanç, Alev (1996), "Türkiye'de Yeni Sağ", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** içinde, İletişim Yay., İstanbul.
- Özman, Aylin (2002), "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu" **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yay., İstanbul.
- Peker, Recep (1984), **İnkılâp Dersleri**, İletişim Yay., İstanbul.
- Philips, Kevin P. (1982), **Post-Conservative America: People, Politics and Schuster**, New York.
- Ransom, John Crowe (1993), "Reconstructed But Unregenerate", **The American Intellectual Tradition -1865 to the Present-**, Oxford University Press, Oxford,
- Raymond (1976), **Keywords**, London.
- Safa, Peyami (1961), **Sosyalizm, Marksizm, Komünizm**, Dergah Yay., İstanbul.
- Safa, Peyami (1995), **Türk İnkılâplarına Bakışlar**, Ötüken Yay., İstanbul.

- Said Halim Paşa (1993), **Buhranlarımız**, İstanbul.
- Sarıtaş, Mehmet (2003), “Nurettin Topçu”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Schuettinger, Robert Lindsay (1969), “Varieties of Conservatism”, **Swinton Journal**, Vol. 15, No: 3, Autumn.
- Schuon, Fritjof (1984), **The Transcendent Unity of Religions**, Çev. Huston Smith, Faber & Faber, London.
- Schwartz, Bill (1986), “Conservatism, Nationalism and Imperialism”, **Politics and Ideology**, Open University Press, Milton Keynes.
- Scruton, Roger (1982), **A Dictionary of Political Thought**, Macmillan, London.
- Scruton, Roger (1984), **The Meaning of Conservatism**, Macmillan, London.
- Sezgin, Ömür (1984), **Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu**, Birey ve Toplum Yay., Ankara.
- Shils, Edward (2004), “Gelenek”, Çev. Hüsameddin Aslan, **Doğu-Batı**, Yıl: 7, Sayı: 25, Kasım-Aralık-Ocak, Ankara.
- Shklar, Judith N. (1969), **After Utopia: The Decline of Political Faith**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Sigler, Jay A. (1968), “Political Thought of Michael Oakeshott” **New Individualist Review**, Vol. 5, No: 1, Winter.
- Siler, Abdurrahman (1992), **Türk Yükseköğretiminde Darülfünun**, Hacettepe Üniversitesi S.B.E. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Sözen, Edibe (2003), “Erol Güngör”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Steinfels, Peter (1979), **The Neo-Conservatives: The Man are Changing America’s Politics**, Simon ve Schuster, New York.
- Subaşı, Necdet (2004), “1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirme, Tahayyül ve Tefekkür”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -İslâmcılık-**, ed. Yasin Aktay, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul.
- Sullivan, Tony (2004), “İslâm, Muhafazakârlık ve Demokrasi”, **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu** içinde, AK Parti Yay., İstanbul.
- Suvanto, Pekka, (1997) **Conservatism from French Revolution to the 1890’s**, MacMillan Press, Ipswich.
- Tannenbaum, Donald G. ve Schultz, David (1998), **Inventors of Ideas: An Introduction to Western Political Philosophy**, St. Martin’s Press, New York.

- Tannsjo, Torbjorn (1990), **Conservatism for Our Time**, Routledge, London.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1989), **Beş Şehir**, Devlet Kitapları, İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1995), **Yahya Kemal**, Dergah Yay., İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1996a), **Huzur**, Dergah Yay., İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2001), “Medeniyet Değişmesi ve İç İnsan”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 67, Ankara.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2002), **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- Taşar, Mustafa (1994), **Anavatan Partisinin Türkiye Vizyonu**, Ankara.
- Taşar, Mustafa (2001), **Türkiye’nin Düşünce Gündemi**, Adım Ajans, Ankara.
- Taşkın, Yüksel (2002), “Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Milliyetçilik-**, ed. Tanıl Bora, Cilt: 4, İletişim Yay., İstanbul.
- Taşkın, Yüksel (2003a), “Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Taşkın, Yüksel (2003b), “Nevzat Yalçıntaş”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Tekin, Üzeyir (2004), **AK Parti’nin Muhafazakâr Demokrat Kimliği**, Orient Yay., Ankara.
- Topçu, Nurettin (1970a), **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1970b), “Bahtiyar Belde”, **Fikir ve Sanatta Hareket**, Yıl: 5, Sayı: 54, Haziran, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1970c), “Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler” **Fikir ve Sanatta Hareket**, Yıl: 5, Sayı: 59, Kasım, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1987), **Milliyetçiliğimizin Esasları**, Dergah Yay., İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1994), “Mehmet Âkif’in İdealizmi”, **Türkiye İslâmcılık Düşüncesi** içinde, Yay. Haz. İsmail Kara, Cilt: 3, Pınar Yay., İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1998), **Taşralı**, Dergah Yay., İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1999), **Ahlâk Nizamı**, Dergah Yay., İstanbul.
- Tunaya, Tarık Zafer (1952), **Türkiye’de Siyasal Partiler**, İstanbul.
- Tunç, Mustafa Şekip (1956), “Liberalizm ve Şuurlu Muhafazakârlık”, **Türk Yurdu**, Sayı: 258, Temmuz, İstanbul.
- Turhan, Mümtaz (1980), **Garplılaşmanın Neresindeyiz?**, Yağmur Yay., İstanbul.

- Tüfekçioğlu, Hayati (2003), “Remzi Oğuz Arık”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Türk, Bahadır (2004), Doğu Bahçelerinde Batılı Bir Bakışın Huzur(suzluk)u: A. H. Tanpınar ve Türk Muhafazakârlığı”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, Ankara.
- Türk, Duygu (2004), “Adaletin ve Kalkınmanın Üçüncü Yolu”, **Praksis**, Sayı: 12, Güz, Ankara.
- Türkeş, Mustafa (2001), “Kadro Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-**, ed. Ahmet İnsel, Cilt: 2, İletişim Yay., İstanbul.
- Türküne, Mümtaz’er (2004), “Muhafazakâr Kavramlar”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 1, Ankara.
- Uyar, Hakkı (1997), “Resmi İdeoloji ya da Alternatif Resmi İdeoloji Oluşturmaya Yönelik İki Dergi: Ülkü ve Kadro”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (2001), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İstanbul.
- Ülsever, Cüneyt (2001), “Muhafazakâr Değişimciler”, **Görüş Dergisi**, Kasım, İstanbul.
- Ünüvar, Kerem (2001), “İttihatçılıktan Kemalizme: İhya’dan İnşa’ya”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi-**, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., İstanbul.
- Varlık, M. Bülent (2001), “Ülkü: Halkevleri Mecmuası”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm-**, ed. Ahmet İnsel, Cilt: 2, İletişim Yay., İstanbul.
- Vincent, Andrew (1992), **Modern Political Ideologies**, Blackwell, Oxford.
- Vural, Fuat Savaş (1997), “Görünmez El, Rasyonellik ve Yozlaşma”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 2, Sayı: 8, Güz, Ankara.
- Vural, Mehmet (2003), **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık**, Elis Yay., Ankara.
- Whitaker, Robert W. (1982), **The Right Papers**, St. Martin’s Press, New York.
- Wilson, Francis Graham (1980), **The Case for Conservatism**, Penguin Books, New York.
- Yalçinkaya, Ayhan (1996), **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yay., Ankara.
- Yashin, Yael-Navaro (1998), “Entrapped Between Categories: ‘East’, ‘West’ and the Practices of Consumption of Turkish-Islamists”, **Sociologus: Journal for Emprical Ethnology and Enthnopsychology**, Vol. 48, No: 1.

- Yavuz, M. Hakan (2004), “Millî Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -İslâmcılık-**, ed. Yasin Aktay, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul.
- Yayla, Atilla (2000), **Özgürlük Yolu**, Liberte Yay., Ankara.
- Yayla, Atilla ve Seyitdanlıoğlu, Mehmet (1998), “Türkiye’de Liberalizm”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 3, Sayı: 10–11, Bahar-Yaz, Ankara.
- Yıldız, Ahmet (2004a), “AK Partinin ‘Yeni Muhafazakâr Demokrasi’ Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, Ankara.
- Yıldız, Ahmet (2004b), “Muhafazakârlığın Yerleştirilmesi ya da AKP’nin ‘Yeni Muhafazakâr Demokrasi’”, **Karizma**, Yıl: 5, Sayı: 17, İstanbul.
- Yılmaz, Aytekin (2000), **Modern Demokrasi**, Yeni Türkiye Yay., Ankara.
- Yılmaz, Murat (2003a), “Mehmet Âkif Ersoy”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Yılmaz, Murat (2003b), “Mümtaz Turhan”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Yılmaz, Murat (2003c), “Rauf Orbay”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Yılmaz, Murat (2003d), “Türk Düşüncesi Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Yılmaz, Murat (2004a), “Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Siyasî İmkan ve Sınırlılıkları”, **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu** içinde, AK Parti Yay., İstanbul.
- Yılmaz, Murat (2004b), “‘Muhafazakâr Demokrat’ Bir Politikanın Temel Özellikleri Neler Olabilir?”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 1, Sayı: 1, Ankara.
- Zürcher, Erik Jan (1995), **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İletişim Yay., İstanbul.
- Zürcher, Erik Jan (2003a), “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-**, ed. Ahmet Çiğdem, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul.
- Zürcher, Erik Jan (2003b), **Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)**, İletişim Yay., İstanbul.

DİĞER BELGE VE KAYNAKLAR

Adalet Partisi (AP) (1974), **Parti Program ve Tüzüğü**, Ankara.

Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ) (2002), **Parti Programı**, Ankara.

Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ) (2002), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ) (2004), **Türkiye Bülteni**, Yıl: 2, Sayı: 19, Ankara.

Adalet ve Kalkınma Partisi (AK PARTİ) (2005), **Türkiye Bülteni**, Yıl: 3, Sayı: 27, Ankara.

Anavatan Partisi (ANAP) (1983), **Parti Programı**, Ankara.

Anavatan Partisi (ANAP) (1993), **Parti Programı**, Ankara.

Anavatan Partisi (ANAP) (1993), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Anavatan Partisi (ANAVATAN) (2005), **Parti Programı**, Ankara.

Anavatan Partisi (ANAVATAN) (2005), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) (1931), **Parti Programı**, Ankara.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) (2001), **Parti Programı**, Ankara.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) (2001), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) (1967), **Parti Programı**, Ankara.

Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) (1967), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Demokrat Parti (DP) (1952), **Parti Programı**, Ankara.

Demokrat Parti (DP) (1952), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Doğru Yol Parti (DYP) (1988), **Parti Program ve Tüzüğü**, Ankara.

Millet Partisi (MP) (1948), **Parti Program ve Tüzüğü**, Ankara.

Millî Nizam Partisi (MNP) (1970), **Parti Programı**, Ankara.

Millî Nizam Partisi (MNP) (1970), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Millî Selamet Partisi (MNP) (1973), **Parti Programı**, Ankara.

Millî Selamet Partisi (MNP) (1973), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Muhafazakâr Parti (MP) (1983), **Parti Programı**, Ankara.

Muhafazakâr Parti (MP) (1983), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Refah Partisi (RP) (1983), **Parti Programı**, Ankara.

Refah Partisi (RP) (1983), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

Saadet Partisi (SP) (2001), **Parti Programı**, Ankara.

TBMM Albümü (1995), 20. Dönem, Ankara.

TBMM Albümü (1999), 21. Dönem, Ankara.

TBMM Albümü (2003), 22. Dönem, Ankara.

Türk Muhafazakâr Partisi (TMP) (1947), **Parti Programı**, Ankara.

Saadet Partisi (SP) (2001), **Parti Tüzüğü**, Ankara.

EK

GRAFİKLERLE ANKET SORU VE CEVAPLARI

Anket çalışması; AK Partili Milletvekilleri, İl Başkanları ve İl Belediye Başkanları ile yapılmış olup, tezimizde işlemiş olduğumuz konular istatistiksel yöntemlerle anket formunda ilgililere sorulmuştur. Anket formları AK Partili Milletvekilleri, İl Başkanları ve İl Belediye Başkanlarının tamamı olan 503 kişiye gönderilmiştir. Bu anket formunun 194'ünü Milletvekili (% 53), 60'ini İl Başkanı (% 74) ve 48'ini İl Belediye Başkanı (% 81) olmak üzere toplam 302 kişi (% 60) cevaplamıştır. Anketle ilgili tüm veriler grafik şeklinde hazırlanarak aşağıda sunulmuştur.

1. LÜTFEN AŞAĞIDAKİ BİLGİLERİ DOLDURUNUZ :

a. Cinsiyetiniz :

1. Milletvekilleri : 190 Erkek, 4 Kadın
2. İl Başkanları : 58 Erkek, 2 Kadın
3. Belediye Başkanları : 48 Erkek

b. Kaç Çocuk Sahibisiniz :

1. Milletvekilleri : Ortalama 3
2. İl Başkanları : Ortalama 3
3. Belediye Başkanları : Ortalama 2

c. Kaç Kardeşiniz Var :

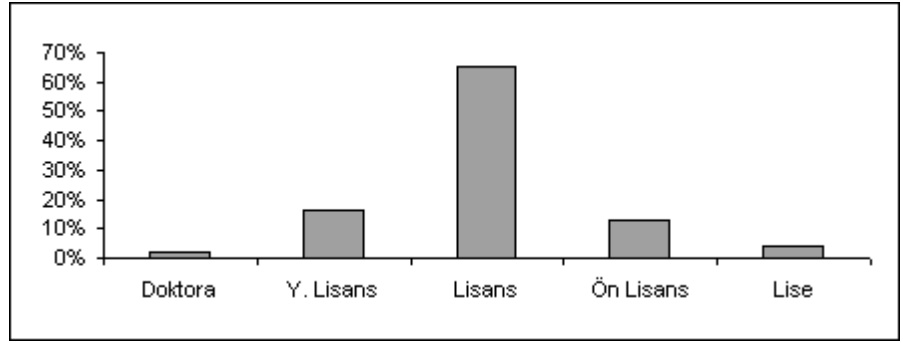
1. Milletvekilleri : Ortalama 4
2. İl Başkanları : Ortalama 4
3. Belediye Başkanları : Ortalama 4

d. Ortalama Aylık Geliriniz :

1. Milletvekilleri : 7 Milyar
2. İl Başkanları : 2 Milyar
3. Belediye Başkanları : 4 Milyar

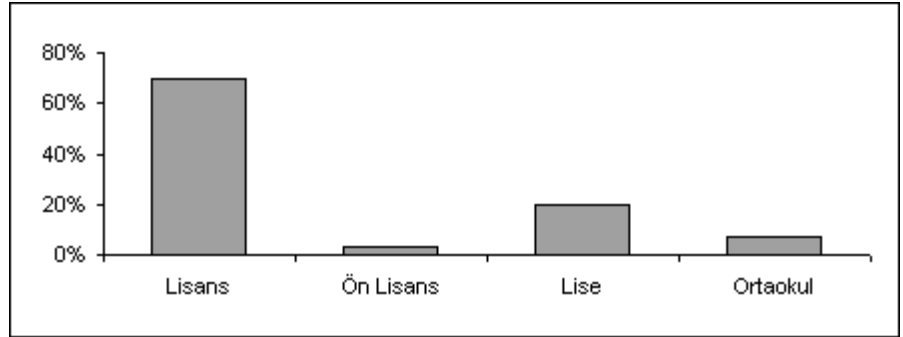
SORU 1. e : Eğitim Durumunuz :

Doktora	2%
Yüksek	
Lisans	16%
Lisans	65%
Ön	
Lisans	13%
Lise	4%



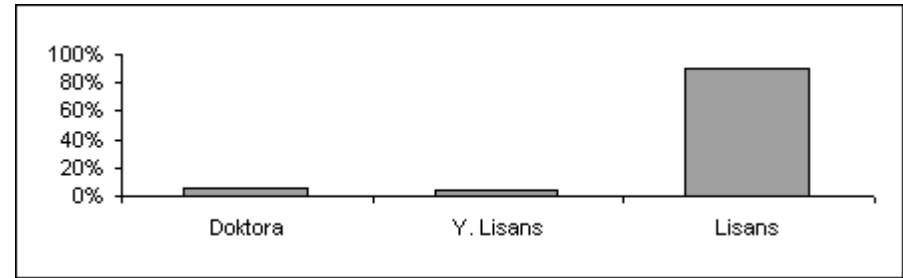
Grafik 1.e : (Milletvekilleri)

Lisans	70%
Ön	
Lisans	3%
Lise	20%
Ortaokul	7%



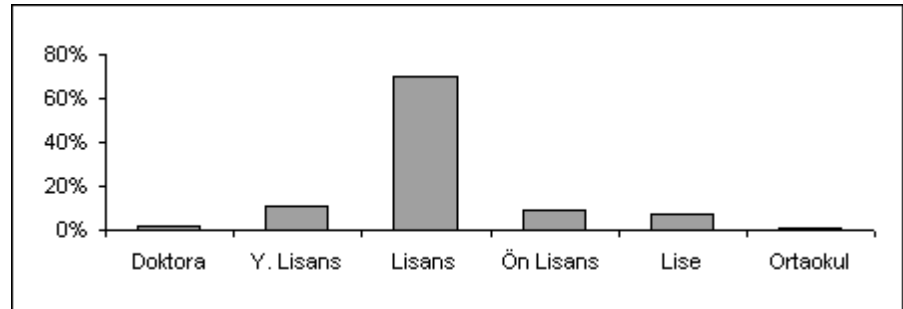
Grafik 1.e : (İl Başkanları)

Doktora	6%
Y. Lisans	4%
Lisans	90%



Grafik 1.e : (Belediye Başkanları)

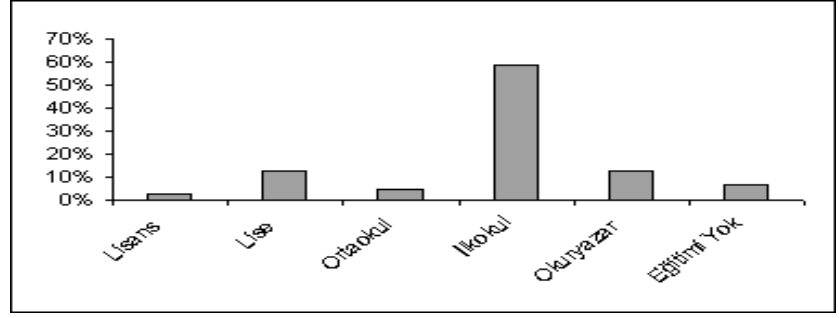
Doktora	2%
Y. Lisans	11%
Lisans	70%
Ön	
Lisans	9%
Lise	7%
Ortaokul	1%



Grafik 1.e : (Genel Toplam)

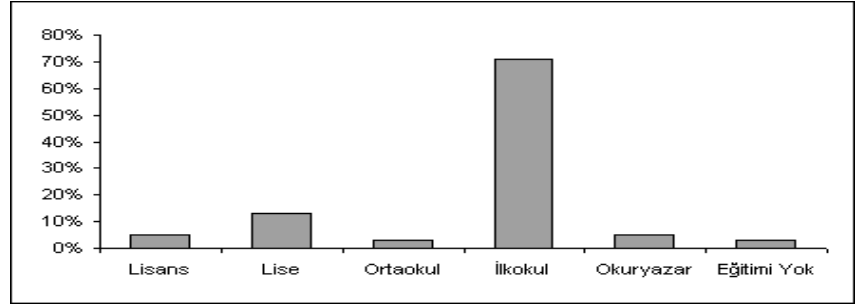
SORU 1.g : Babanızın Eğitim Durumu :

Lisans	3%
Lise	13%
Ortaokul	5%
İlkokul	59%
Okuryazar	13%
Eğitimi Yok	7%



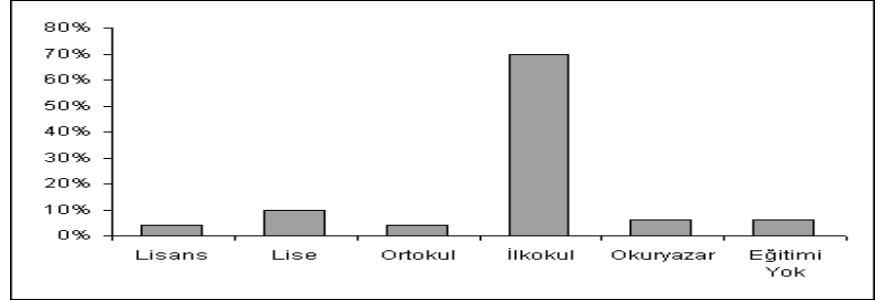
Grafik 1.g : (Milletvekilleri)

Lisans	5%
Lise	13%
Ortaokul	3%
İlkokul	71%
Okuryazar	5%
Eğitimi Yok	3%



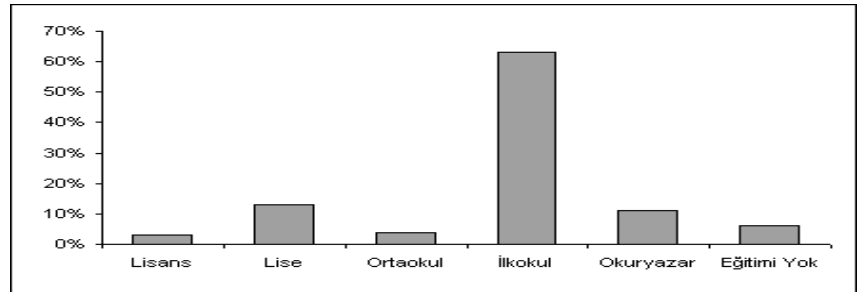
Grafik 1.g : (İl Başkanları)

Lisans	4%
Lise	10%
Ortokul	4%
İlkokul	70%
Okuryazar	6%
Eğitimi Yok	6%



Grafik 1.g : (Belediye Başkanları)

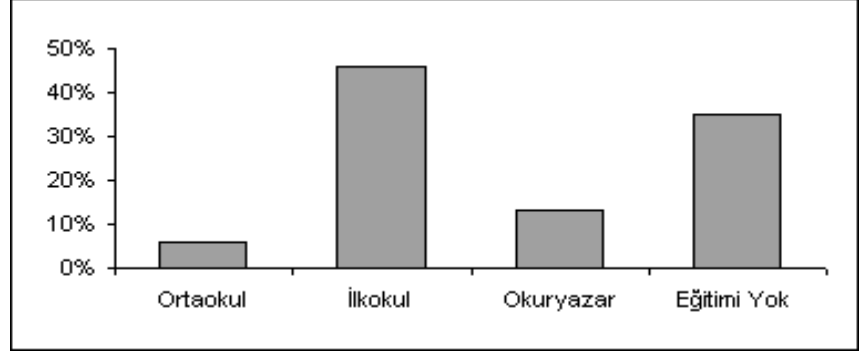
Lisans	3%
Lise	13%
Ortaokul	4%
İlkokul	63%
Okuryazar	11%
Eğitimi Yok	6%



Grafik 1.g : (Genel Toplam)

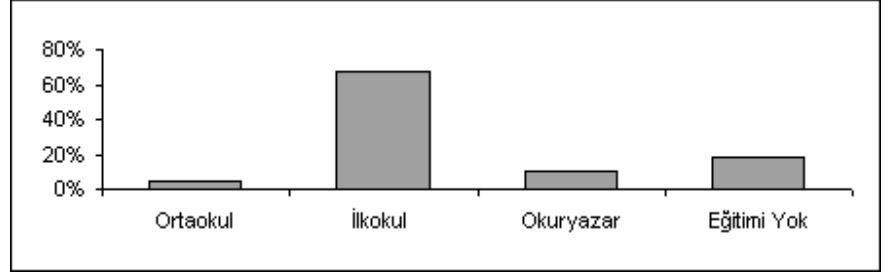
SORU 1.i : Annenizin Eğitim Durumu

Ortaokul	6%
İlkokul	46%
Okuryazar	13%
Eğitimi Yok	35%



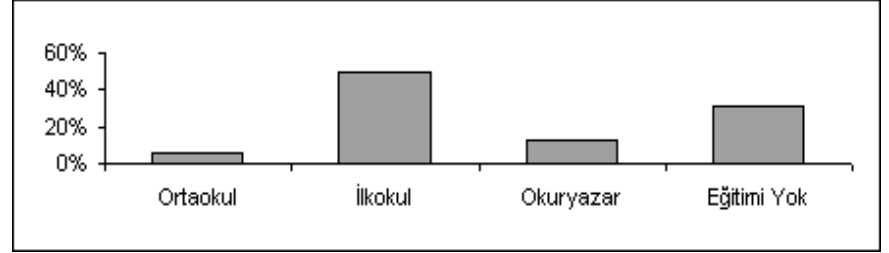
Grafik 1.i : (Milletvekilleri)

Ortaokul	5%
İlkokul	67%
Okuryazar	10%
Eğitimi Yok	18%



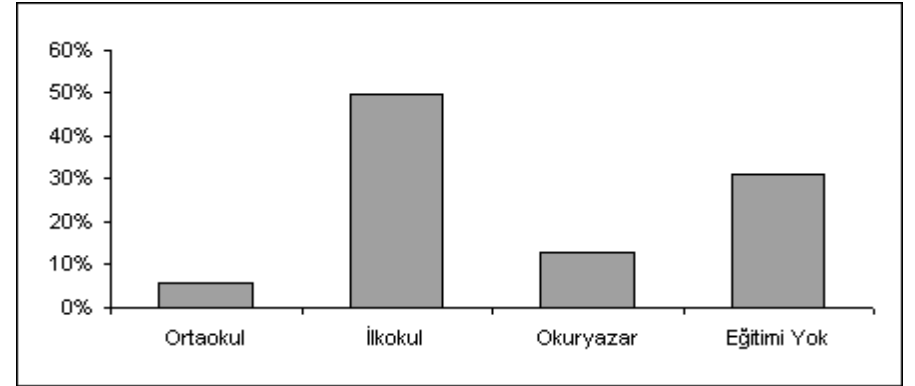
Grafik 1.i : (İl Başkanları)

Ortaokul	6%
İlkokul	50%
Okuryazar	13%
Eğitimi Yok	31%



Grafik 1.i (Belediye Başkanları)

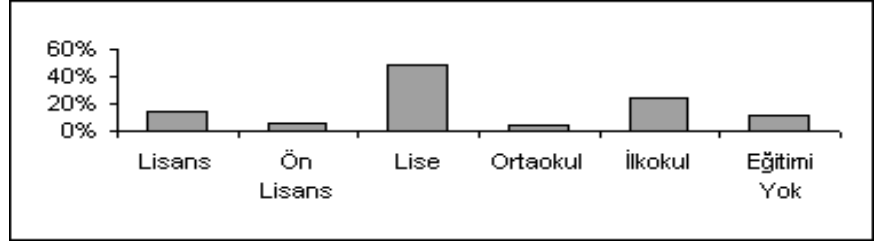
Ortaokul	6%
İlkokul	50%
Okuryazar	13%
Eğitimi Yok	31%



Grafik 1.i : (Genel Toplam)

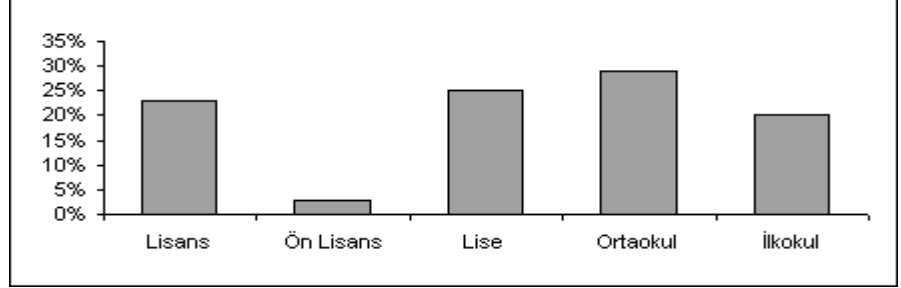
SORU 1. k : Eşinizin Eğitim Durumu :

Lisans	14%
Ön	
Lisans	6%
Lise	48%
Ortaokul	5%
İlkokul	25%
Eğitimi Yok	12%



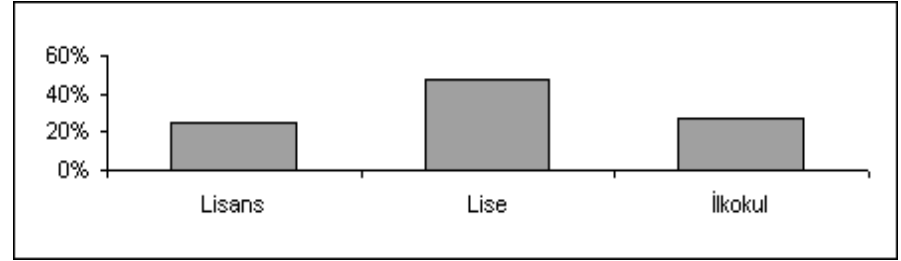
Grafik 1.k : (Milletvekilleri)

Lisans	23%
Ön	
Lisans	3%
Lise	25%
Ortaokul	29%
İlkokul	20%



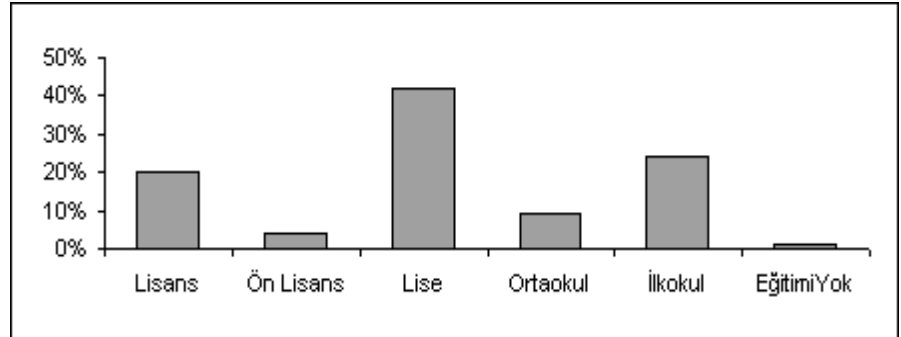
Grafik 1.k : (İl Başkanları)

Lisans	25%
Lise	48%
İlkokul	27%



Grafik 1.k : (Belediye Başkanları)

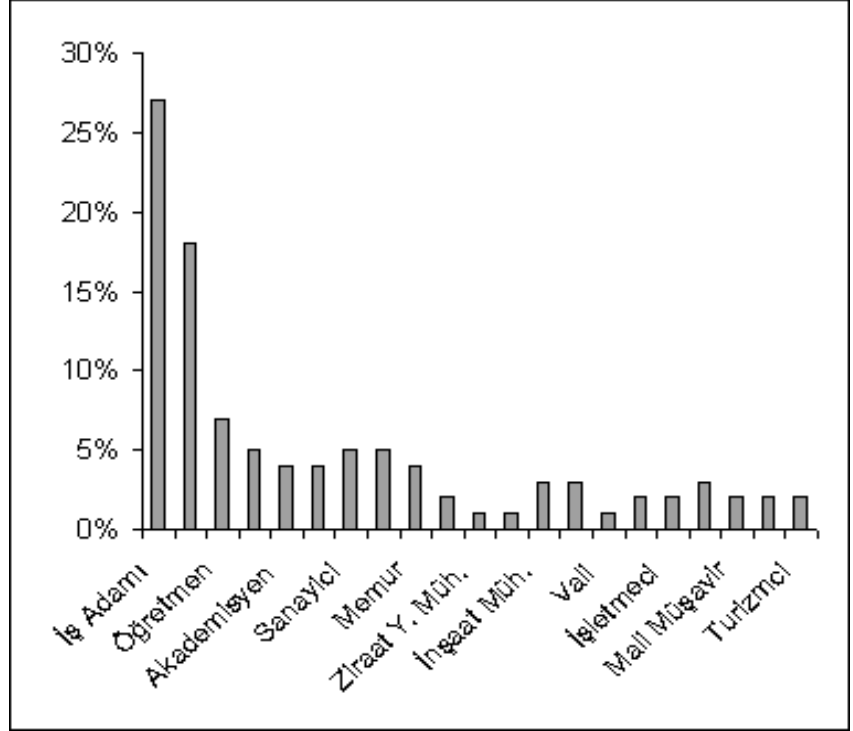
Lisans	20%
Ön Lisans	4%
Lise	42%
Ortaokul	9%
İlkokul	24%
EğitimiYok	1%



Grafik 1.k : (Genel Toplam)

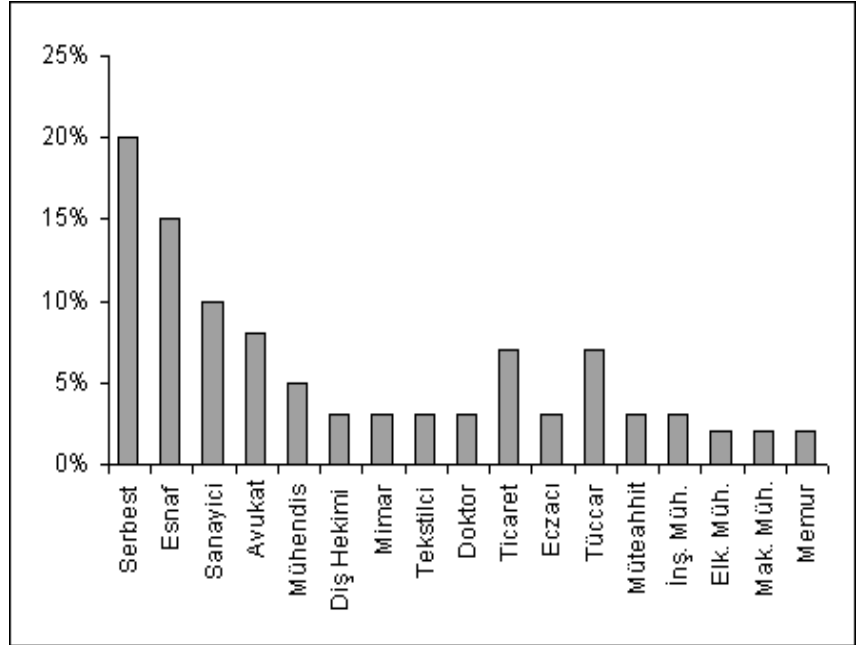
SORU 1.f : Seçilmeden Önceki Mesleğiniz :

İş Adamı	27%
Avukat	18%
Öğretmen	7%
Bld. Bşk.	5%
Akademisyen	4%
Makina Müh.	4%
Sanayici	5%
Tüccar	5%
Memur	4%
Bürokrat	2%
Ziraat Y. Müh.	1%
Yazar	1%
İnşaat Müh.	3%
Tıp Doktoru	3%
Vali	1%
Serbest	2%
İşletmeci	2%
Çiftçi	3%
Mali Müşavir	2%
Bankacı	2%
Turizmci	2%



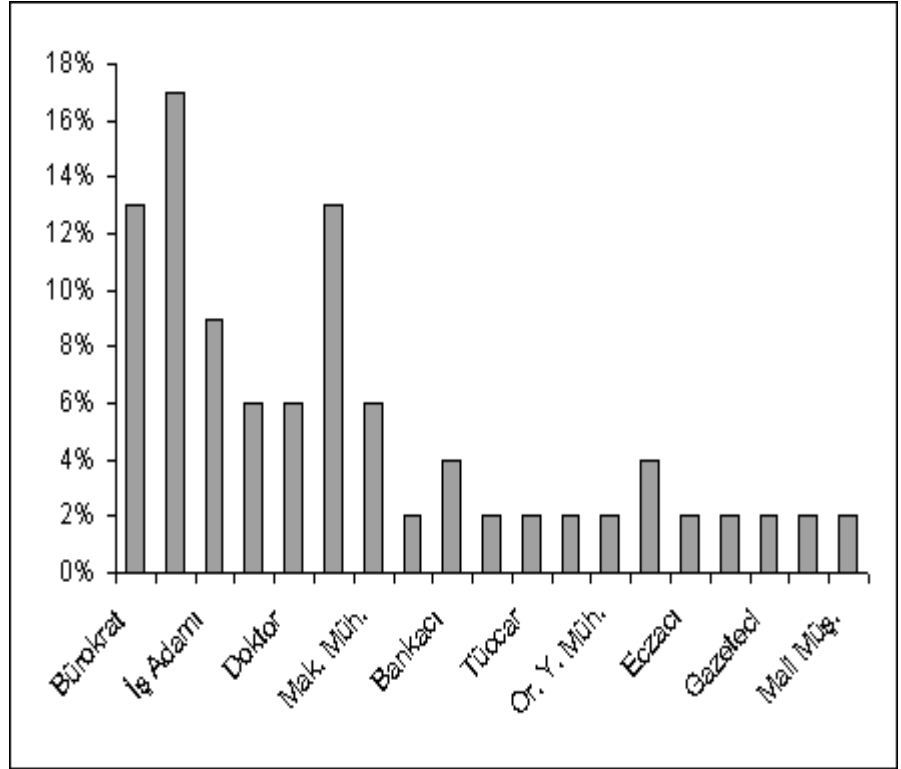
Grafik 1.f : (Milletvekilleri)

Serbest	20%
Esnaf	15%
Sanayici	10%
Avukat	8%
Mühendis	5%
Diş	3%
Hekimi	3%
Mimar	3%
Tekstilci	3%
Doktor	3%
Ticaret	7%
Eczacı	3%
Tüccar	7%
Müteahhit	3%
İnş. Müh.	3%
Elk. Müh.	2%
Mak.	2%
Müh.	2%
Memur	2%



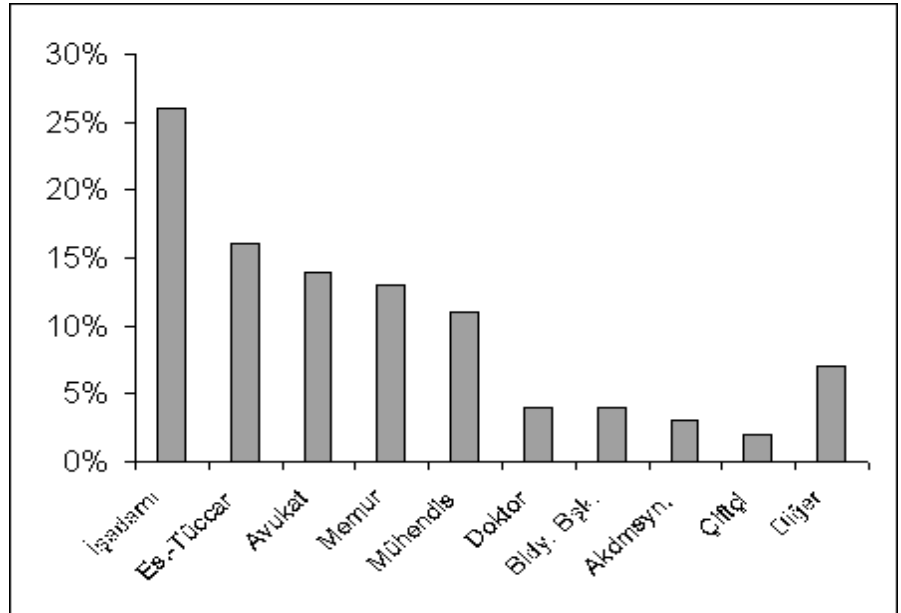
Grafik 1.f : (İl Başkanları)

Bürokrat	13%
İnş. Müh.	17%
İş Adamı	9%
Öğretmen	6%
Doktor	6%
Avukat	13%
Makina Müh.	6%
Öğr.	
Üyesi	2%
Bankacı	4%
Müteahhit	2%
Tüccar	2%
Vali Yrd.	2%
Orm. Y.	
Müh.	2%
Bld. Bşk.	4%
Eczacı	2%
Sanayici	2%
Gazeteci	2%
Diş	
Hekimi	2%
Mali Müş.	2%



Grafik 1.f : (Belediye Başkanları)

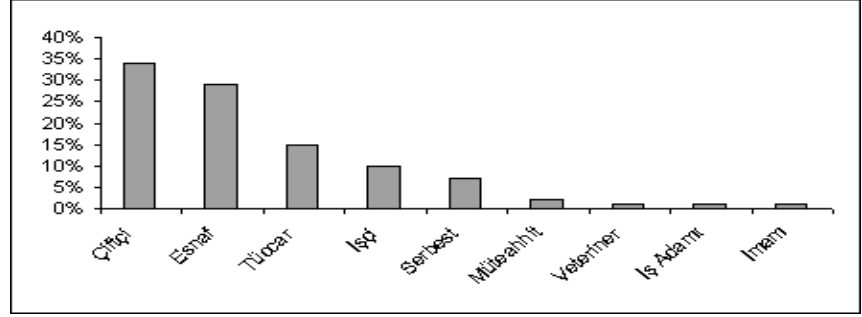
İşadamı	26%
Es.-	
Tüccar	16%
Avukat	14%
Memur	13%
Mühendis	11%
Doktor	4%
Bldy. Bşk.	4%
Akdmsyn.	3%
Çiftçi	2%
Diğer	7%



Grafik 1.f : (Genel Toplam)

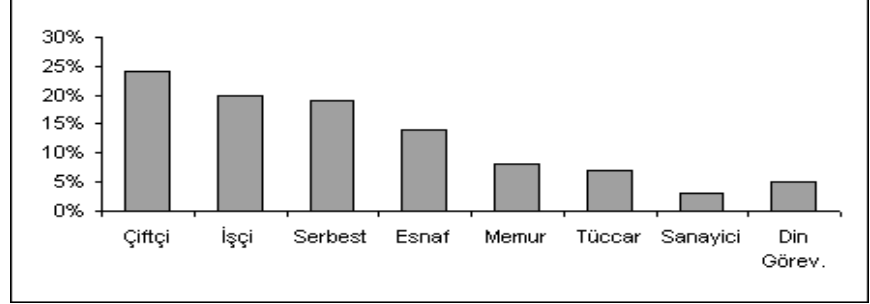
SORU 1.h : Babanızın Mesleği :

Çiftçi	34%
Esnaf	29%
Tüccar	15%
İşçi	10%
Serbest	7%
Müteahhit	2%
Veteriner	1%
İş Adamı	1%
İmam	1%



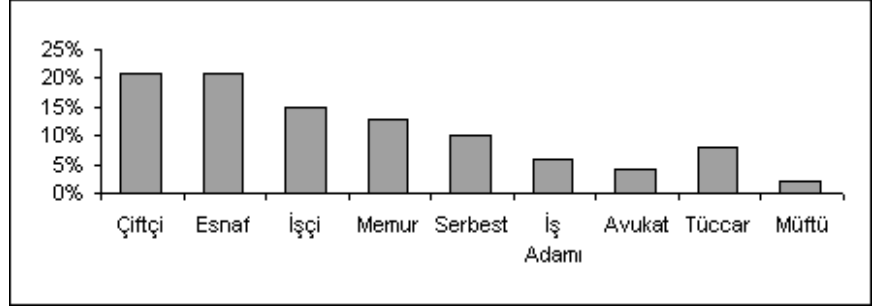
Grafik 1.h : (Milletvekilleri)

Çiftçi	24%
İşçi	20%
Serbest	19%
Esnaf	14%
Memur	8%
Tüccar	7%
Sanayici	3%
Din Görev.	5%



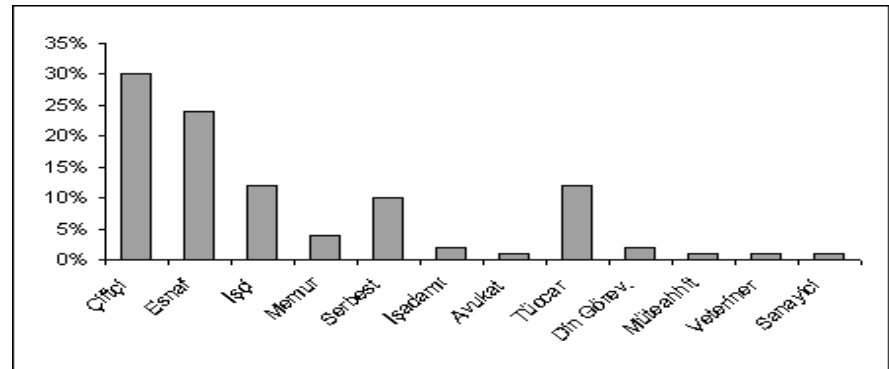
Grafik1.h : (İl Başkanları)

Çiftçi	21%
Esnaf	21%
İşçi	15%
Memur	13%
Serbest	10%
İş Adamı	6%
Avukat	4%
Tüccar	8%
Müftü	2%



Grafik 1.h : (Belediye Başkanları)

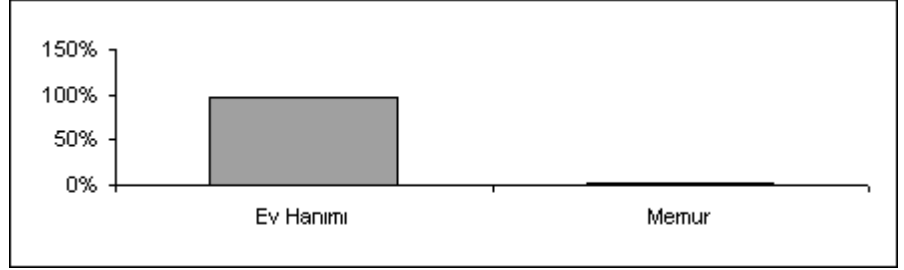
Çiftçi	30%
Esnaf	24%
İşçi	12%
Memur	4%
Serbest	10%
İşadamı	2%
Avukat	1%
Tüccar	12%
Din Görev.	2%
Müteahhit	1%
Veteriner	1%
Sanayici	1%



Grafik 1.h : (Genel Toplam)

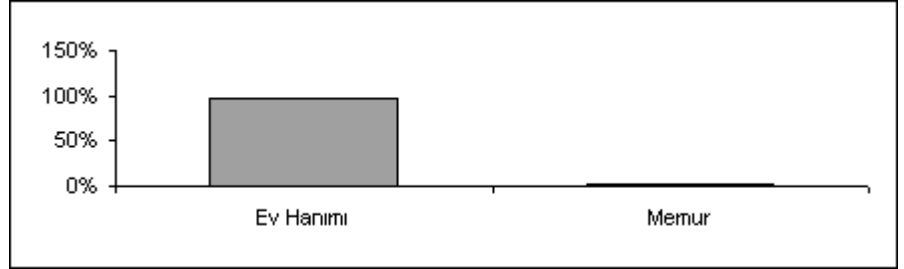
SORU 1 j : Annenizin Mesleği :

Ev
Hanımı 98%
Memur 2%



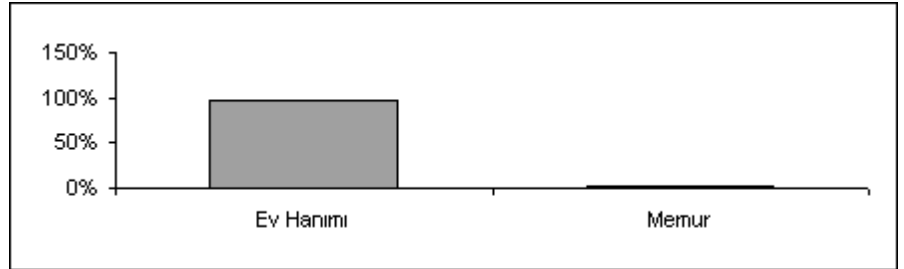
Grafik 1.j : (Milletvekilleri)

Ev
Hanımı 100%



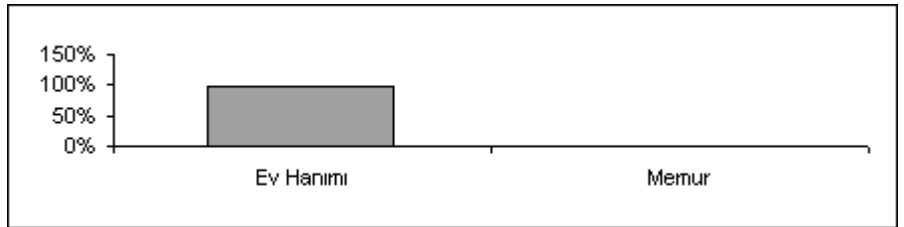
Grafik 1.j : (İl Başkanları)

Ev
Hanımı 100%



Grafik 1.j : (Belediye Başkanları)

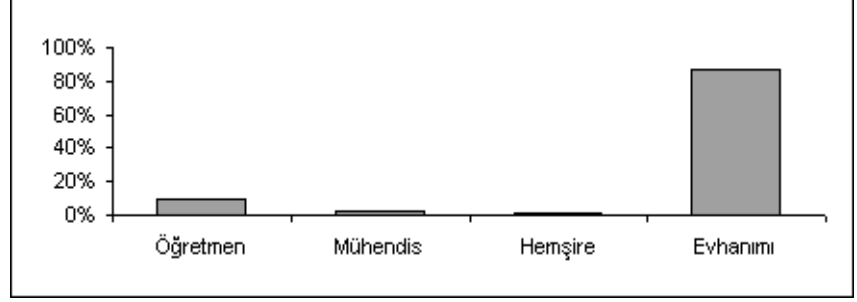
Ev
Hanımı 99%
Memur 1%



Grafik 1.j : (Genel Toplam)

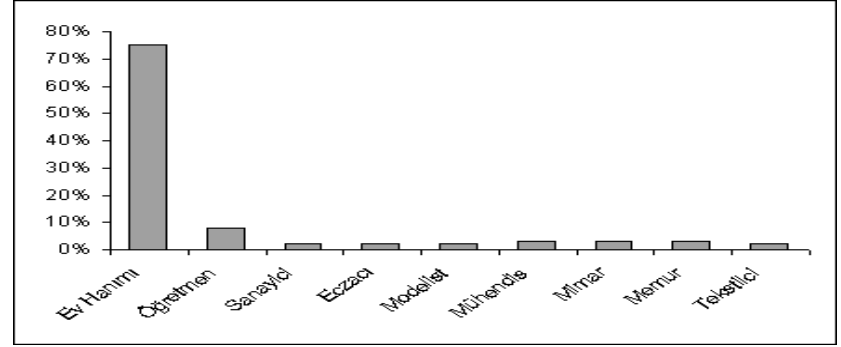
SORU 1.1 : Eşinizin Mesleği :

Öğretmen	10%
Mühendis	2%
Hemşire	1%
Evhanımı	87%



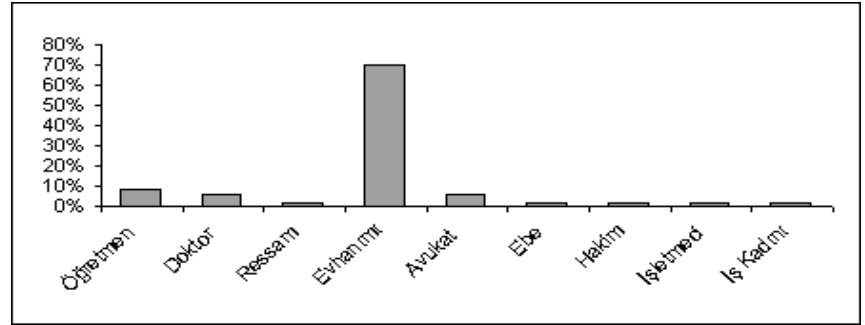
Grafik 1.1 : (Milletvekilleri)

Ev Hanımı	75%
Öğretmen	8%
Sanayici	2%
Eczacı	2%
Modelist	2%
Mühendis	3%
Mimar	3%
Memur	3%
Tekstilci	2%



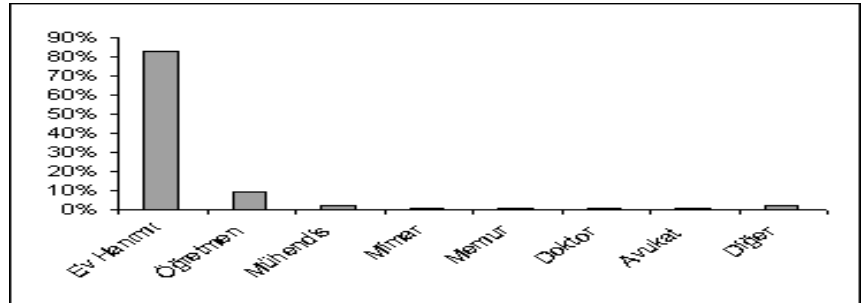
Grafik 1.1 : (İl Başkanları)

Öğretmen	8%
Doktor	6%
Ressam	2%
Evhanımı	70%
Avukat	6%
Ebe	2%
Hakim	2%
İşletmeci	2%
İş Kadını	2%



Grafik 1.1 : (Belediye Başkanları)

Ev Hanımı	83%
Öğretmen	9%
Mühendis	2%
Mimar	1%
Memur	1%
Doktor	1%
Avukat	1%
Diğer	2%



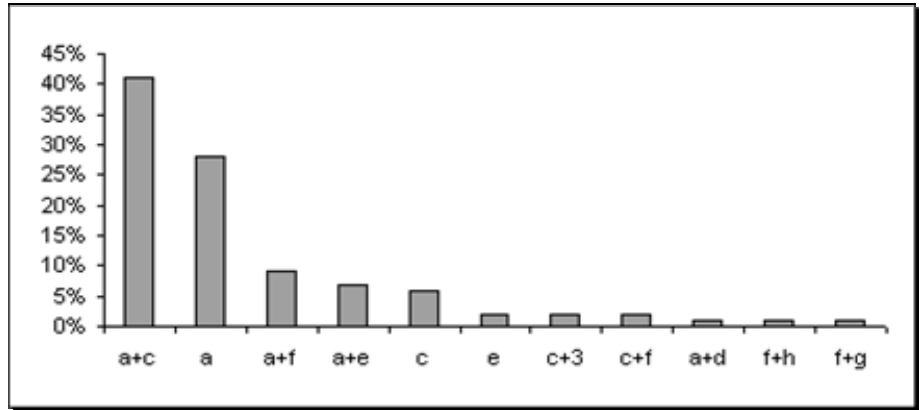
Grafik 1.1 : (Genel Toplam)

SORU 2: KENDİNİZİ AŞAĞIDAKİ SİYASAL KİMLİKLERDEN HANGİLERİNE DAHA YAKIN HİSSEDİYORSUNUZ?

LÜTFEN 2 (İKİ) TANESİNİ İŞARETLEYİNİZ.

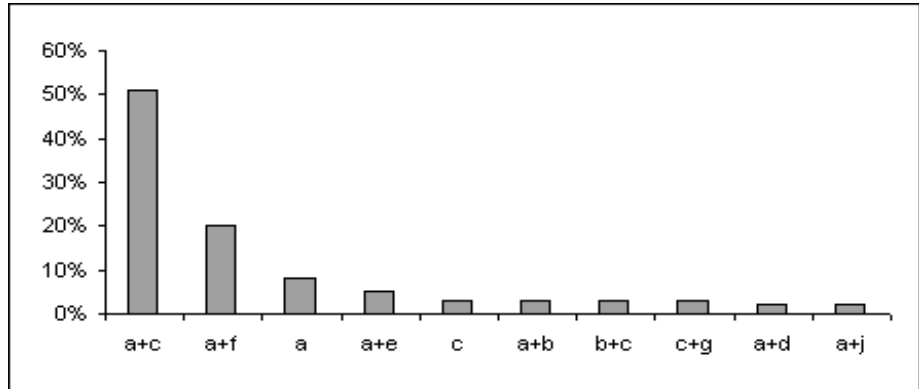
- a. Muhafazakar Demokrat
- b. Siyasal İslam
- c. Müslüman Demokrat
- d. Sosyal Demokrat
- e. Liberal Demokrat
- f. Milliyetçi Muhafazakar
- g. Milli Görüş
- h. Ülkücü
- ı. Sosyalist
- j. Laik
- k. Kemalist
- l. Diğer

a+c	41%
a	28%
a+f	9%
a+e	7%
c	6%
e	2%
c+3	2%
c+f	2%
a+d	1%
f+h	1%
f+g	1%



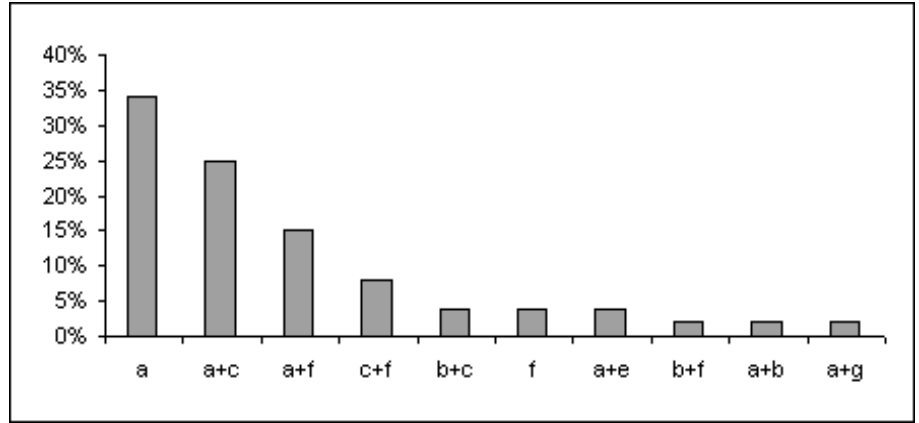
Grafik 2: (Milletvekilleri)

a+c	51%
a+f	20%
a	8%
a+e	5%
c	3%
a+b	3%
b+c	3%
c+g	3%
a+d	2%
a+j	2%



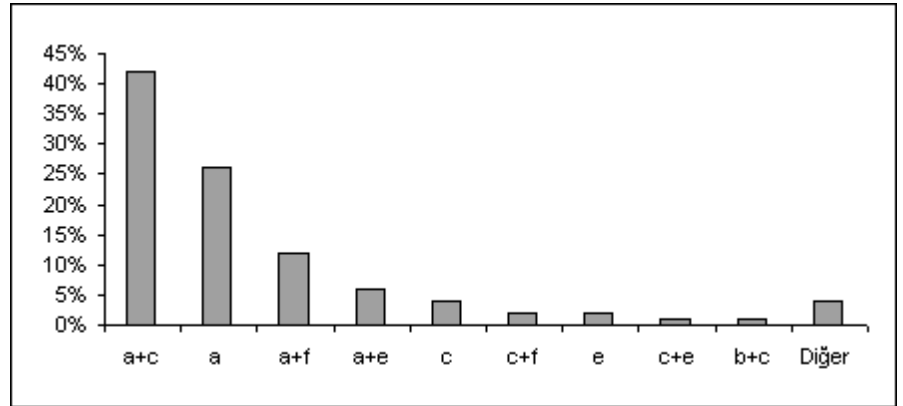
Grafik 2: (İl Başkanları)

a	34%
a+c	25%
a+f	15%
c+f	8%
b+c	4%
f	4%
a+e	4%
b+f	2%
a+b	2%
a+g	2%



Grafik 2: (Belediye Başkanları)

a+c	42%
a	26%
a+f	12%
a+e	6%
c	4%
c+f	2%
e	2%
c+e	1%
b+c	1%
Diğer	4%

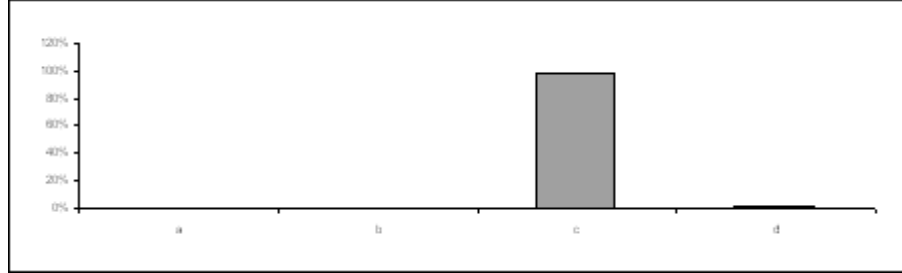


Grafik 2: (Genel Toplam)

**SORU 3: SİZCE"MUHAFAZAKAR DEMOKRASİ"YE EN UYGUN TANIMLAMA
AŞAĞIDAKİLERDEN HANGİSİDİR?**

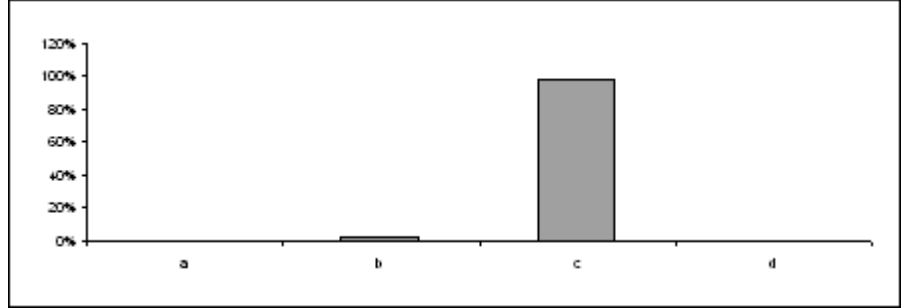
- a. Değişime direnen, statükoyu savunan dogmatik bir düşünce
- b. Dinsel düşünceyi yaygınlaştırmayı amaçlayan siyasal bir ideoloji
- c. Toplumsal değerleri ve geleneği önemseyen, tedrici değişimi savunan demokratik siyasal bir görüş
- d. Diğer

a 0%
b 0%
c 98%
d 2%



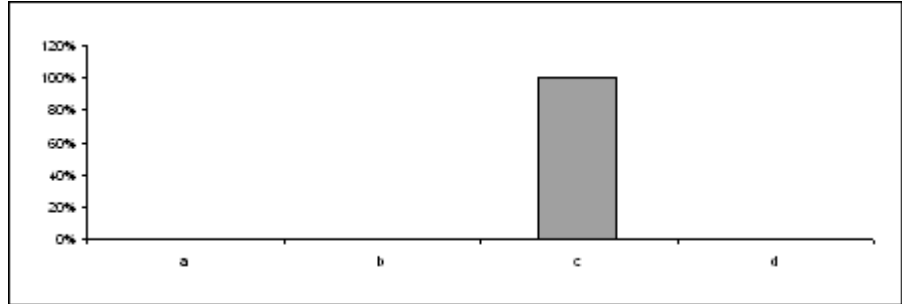
Grafik 3 : (Milletvekilleri)

a 0%
b 2%
c 98%
d 0%

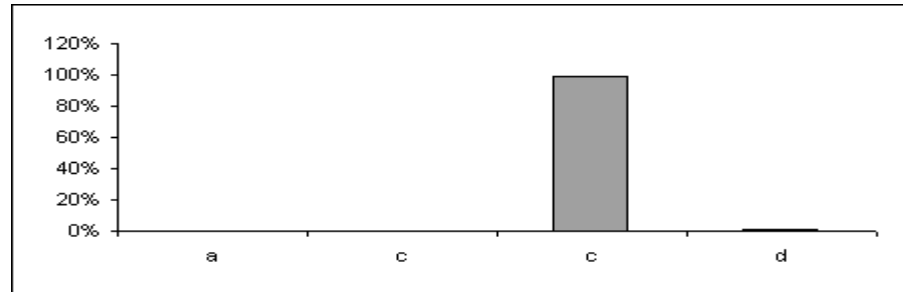


Grafik 3 : (İl Başkanları)

a 0%
b 0%
c 100%
d 0%



a 0%
b 0%
c 99%
d 1%

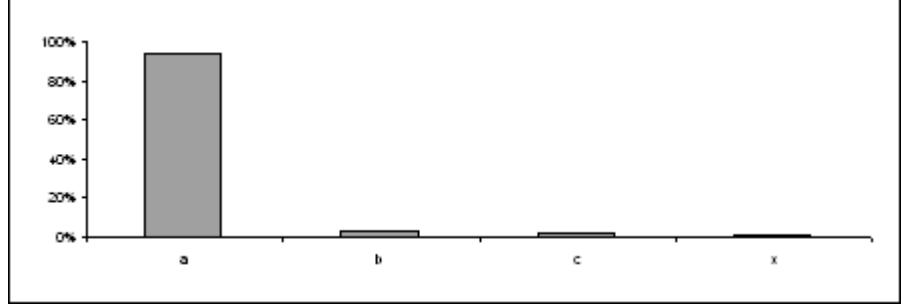


Grafik 3 : (Genel Toplam)

SORU 4: İSLAM İLE DEMOKRASİNİN UYUŞABİLECEĞİNE İNANIYOR MUSUNUZ?

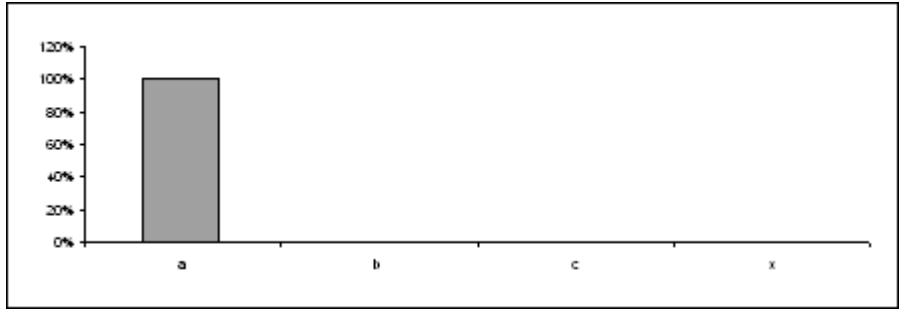
- a. Evet
b. Hayır
c. Diğer
x. Cevapsız

a 94%
b 3%
c 2%
x 1%



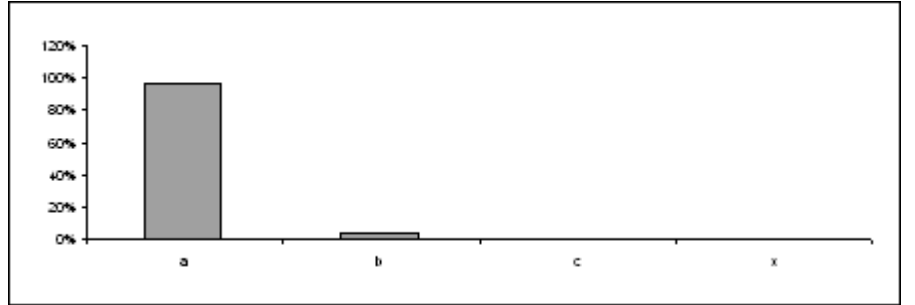
Grafik 4 : (Milletvekilleri)

a 100%
b 0%
c 0%
x 0%



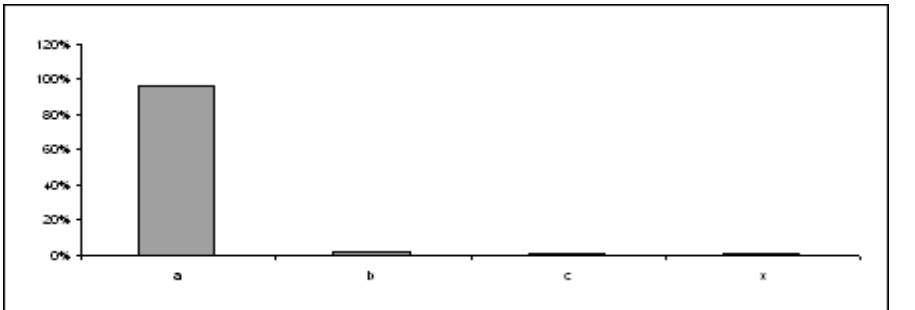
Grafik 4 : (İl Başkanları)

a 96%
b 4%
c 0%
x 0%



Grafik 4 : Belediye Başkanları)

a 96%
b 2%
c 1%
x 1%

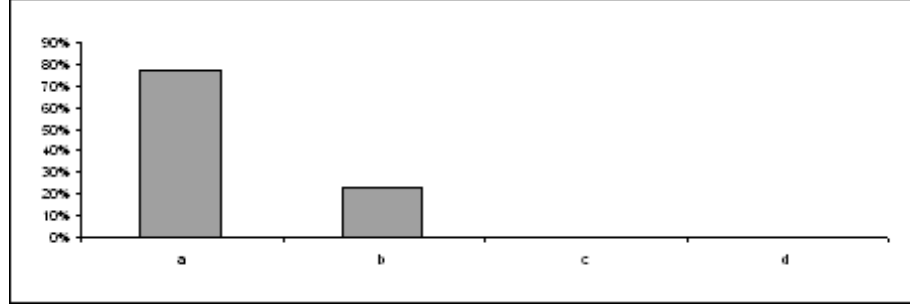


Grafik 4 : (Genel Toplam)

SORU 5: PARTİNİZİN TEMSİL ETTİĞİ "MUHAFAZAKAR DEMOKRASİ" İSLAM ÜLKELERİ İÇİN BİR ÖRNEK OLABİLİR Mİ?

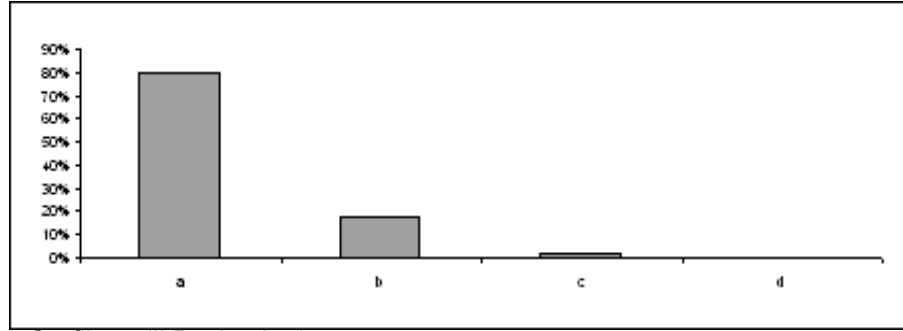
- a. Evet
olabilir
b. Kısmen
olabilir
c. Hayır
olamaz

a 77%
b 23%
c 0%
d 0%



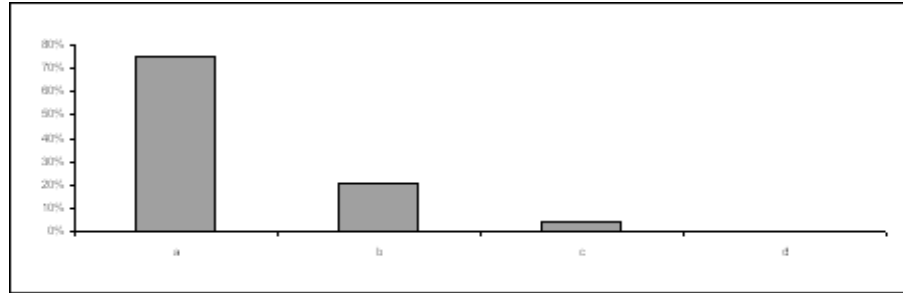
Grafik 5 : (Milletvekilleri)

a 80%
b 18%
c 2%
d 0%



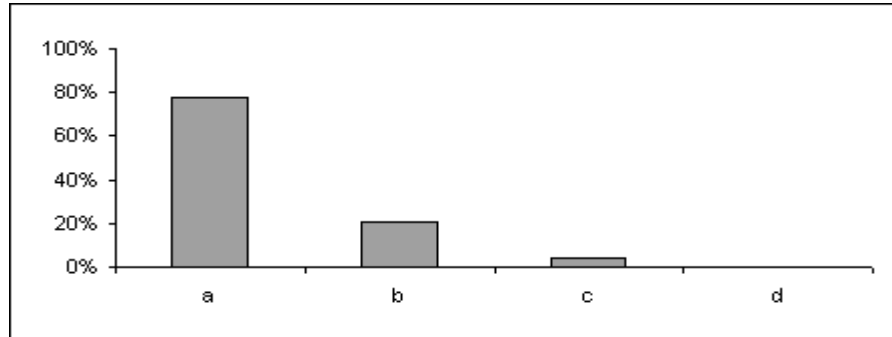
Grafik 5 : (II Başkanları)

a 75%
b 21%
c 4%
d 0%



Grafik 5 : (Belediye Başkanları)

a 78%
b 21%
c 4%
d 0%

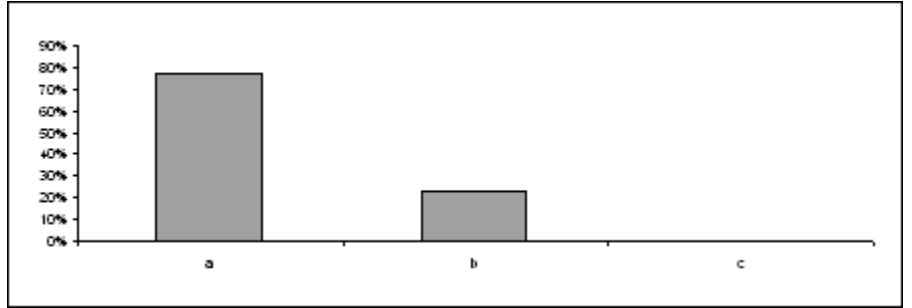


Grafik 5 : (Genel Toplam)

SORU 6: KENDİNİZİ DİNDAR BİR KİŞİ OLARAK DEĞERLENDİRİYOR MUSUNUZ?

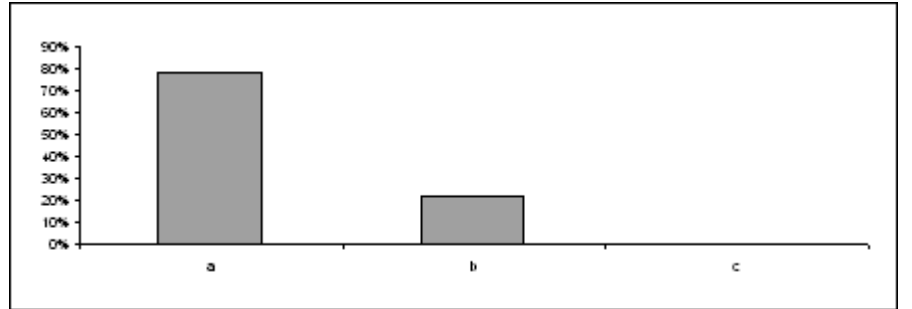
- a. Evet
- b. Kısmen
- c. Hayır

a 77%
b 23%
c 0%



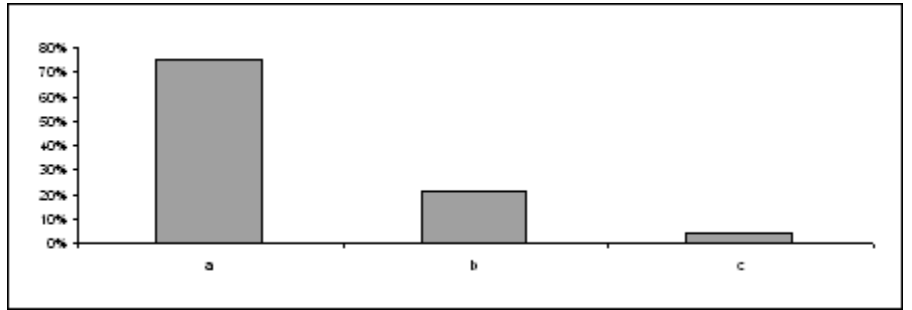
Grafik 6 : (Milletvekilleri)

a 78%
b 22%
c 0%



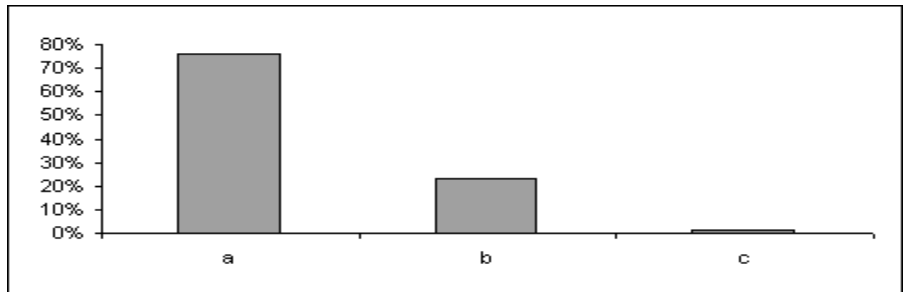
Grafik 6 : (İl Başkanları)

a 75%
b 21%
c 4%



Grafik 6 : (Belediye Başkanları)

a 76%
b 23%
c 1%

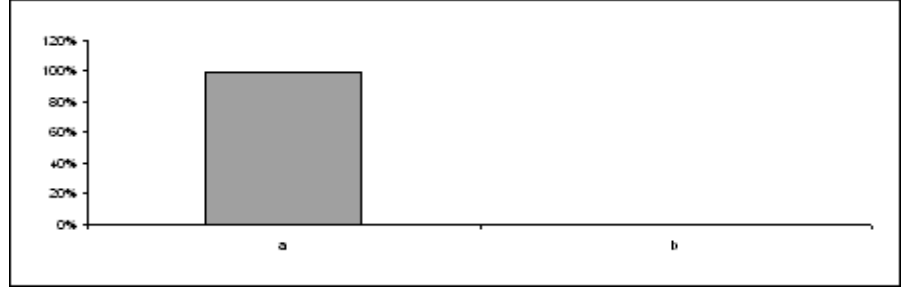


Grafik 6 : (Genel Toplam)

SORU 7: ANNENİZ BAŞÖRTÜSÜ TAKIYOR MU?

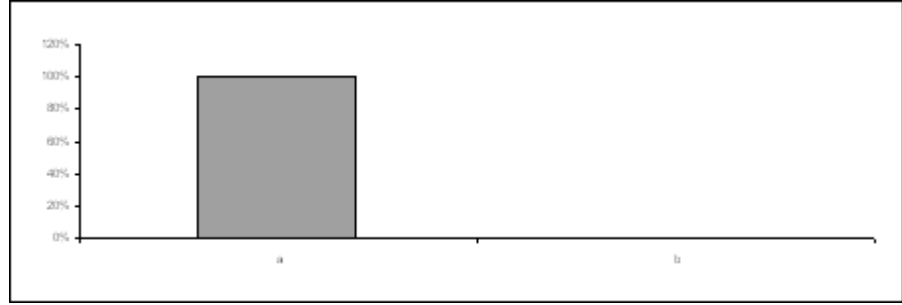
- a. Evet
b. Hayır

a 100%
b 0%



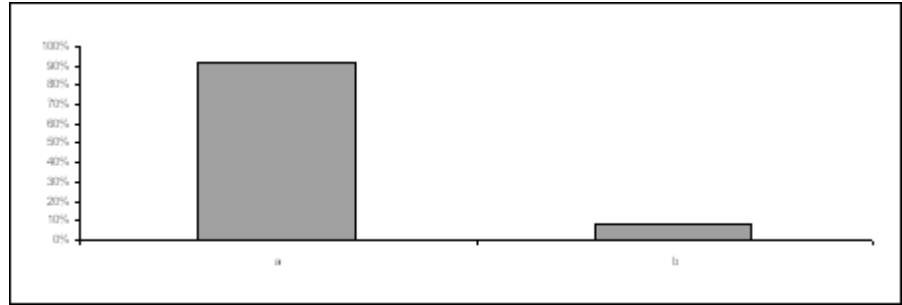
Grafik 7 : (Milletvekilleri)

a 100%
b 0%



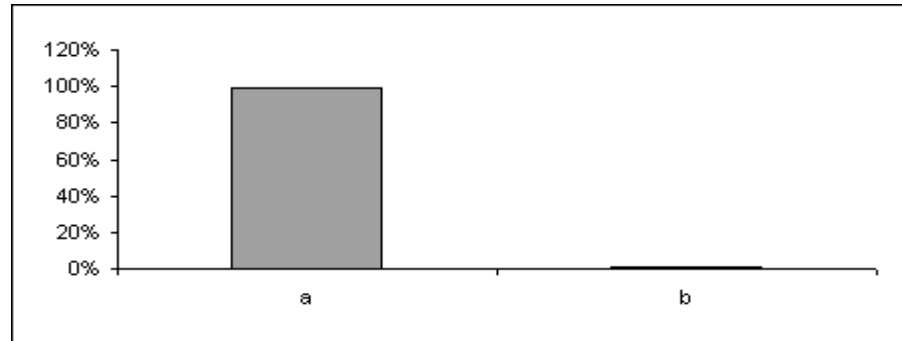
Grafik 7 : (İl Başkanları)

a 92%
b 8%



Grafik 7 : (Belediye Başkanları)

a 99%
b 1%



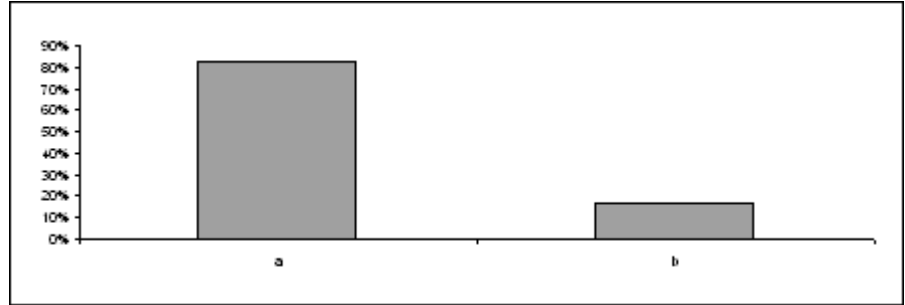
Grafik 7 : (Genel Toplam)

SORU 8: EŞİNİZ BAŞÖRTÜSÜ TAKIYOR MU?

a. Evet

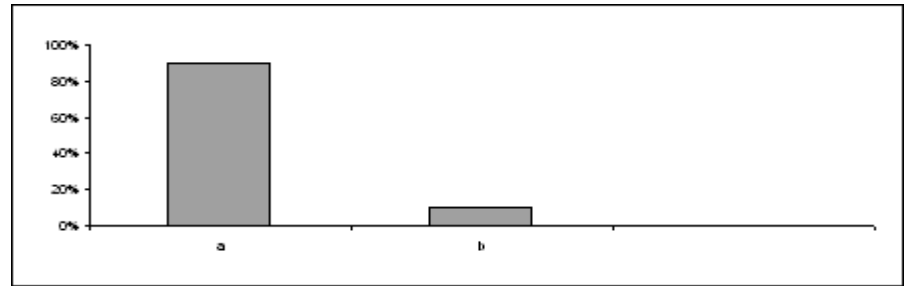
b. Hayır

a 83%
b 17%



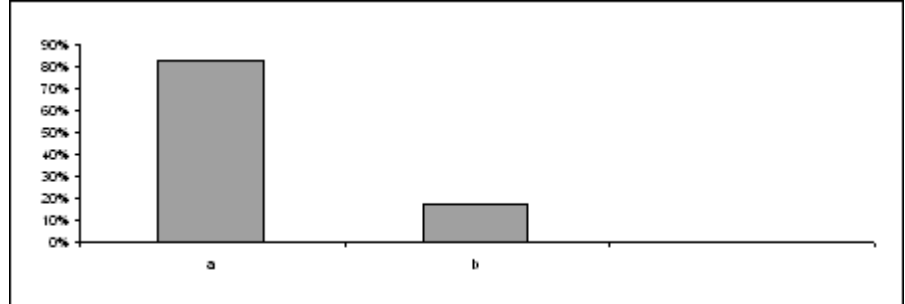
Grafik 8 : (Milletvekilleri)

a 90%
b 10%



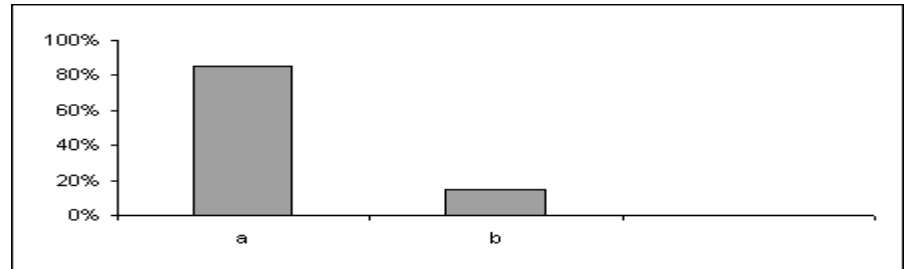
Grafik 8 : (İl Başkanları)

a 83%
b 17%



Grafik 8 : (Belediye Başkanları)

a 85%
b 15%

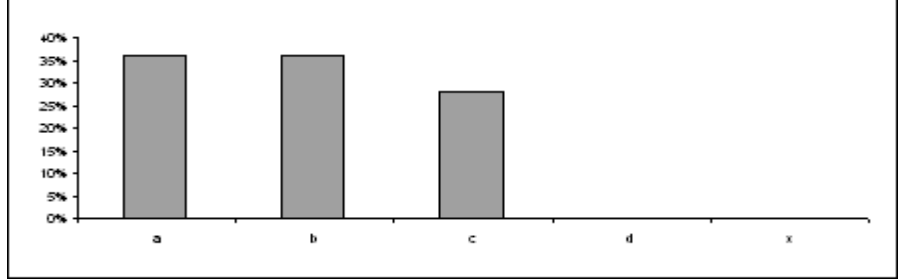


Grafik 8 : (Genel Toplam)

SORU 9: YETİŞKİN KIZINIZ BAŞÖRTÜSÜ TAKIYOR MU?

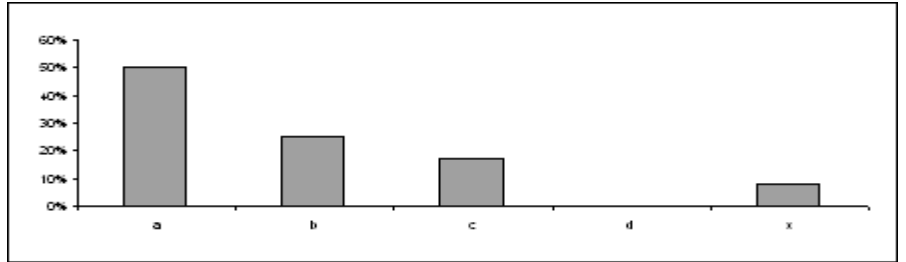
- a. Yetişkin kızım yok
- b. Takıyor
- c. Takmıyor
- d. Diğer
- x. Cevapsız

a	36%
b	36%
c	28%
d	0%
x	0%



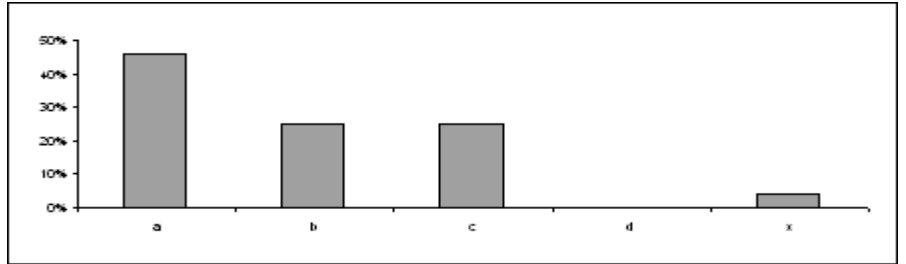
Grafik 9 : (Milletvekilleri)

a	50%
b	25%
c	17%
d	0%
x	8%



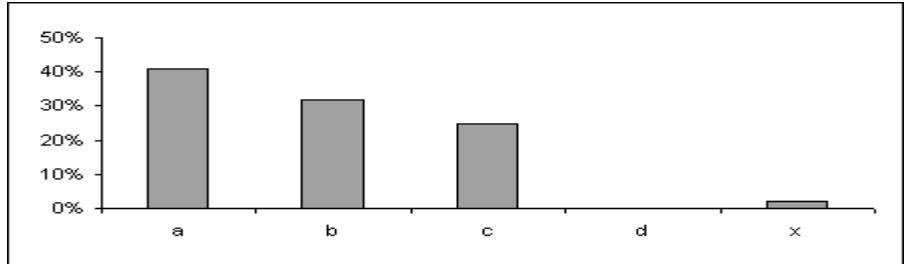
Grafik 9 : (İl Başkanları)

a	46%
b	25%
c	25%
d	0%
x	4%



Grafik 9 : (Belediye Başkanları)

a	41%
b	32%
c	25%
d	0%
x	2%

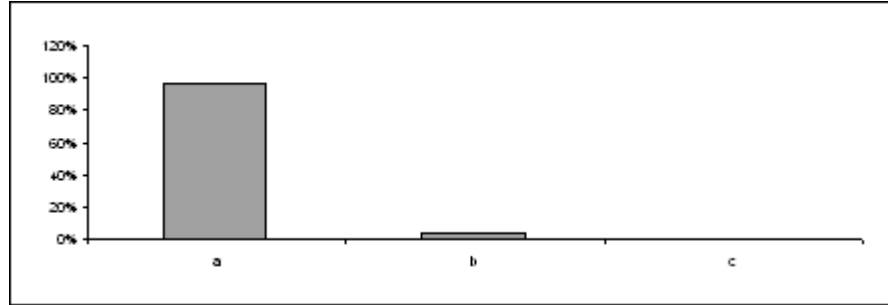


Grafik 9: (Genel Toplam)

SORU 10: BAŞÖRTÜSÜNÜN ÜNİVERSİTELERDE SERBEST OLMASI KONUSUNDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

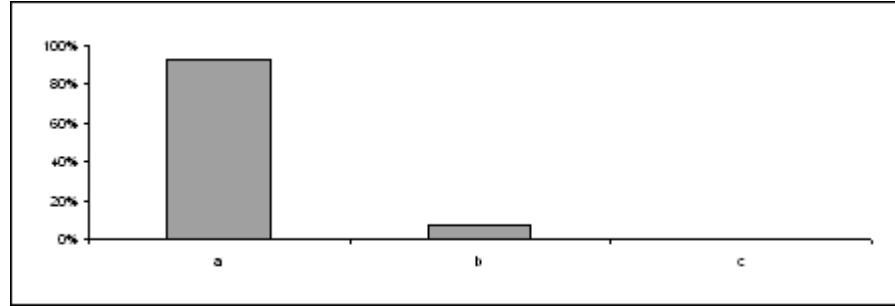
- a. Tam serbest olmasını savunuyorum
b. Kısmi bir serbestlik sağlanmalı
c.
Diğer

a 96%
b 4%
c 0%



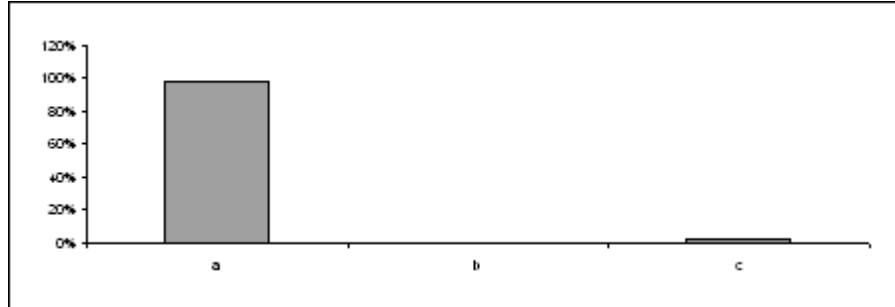
Grafik 10 : (Milletvekilleri)

a 93%
b 7%
c 0%



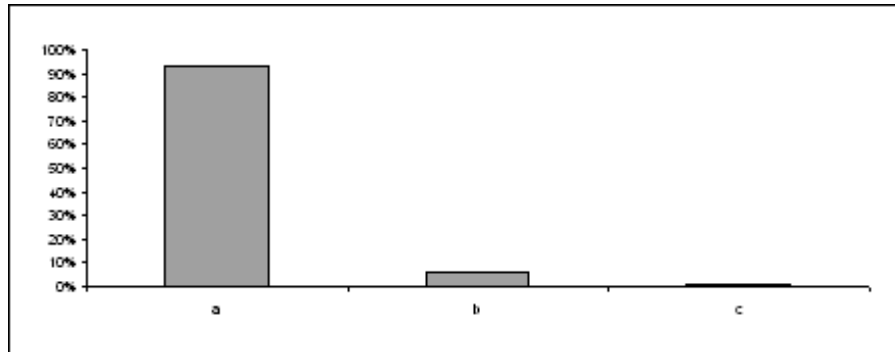
Grafik 10 : (İl Başkanları)

a 98%
b 0%
c 2%



Grafik 10 : (Belediye Başkanları)

a 93%
b 6%
c 1%

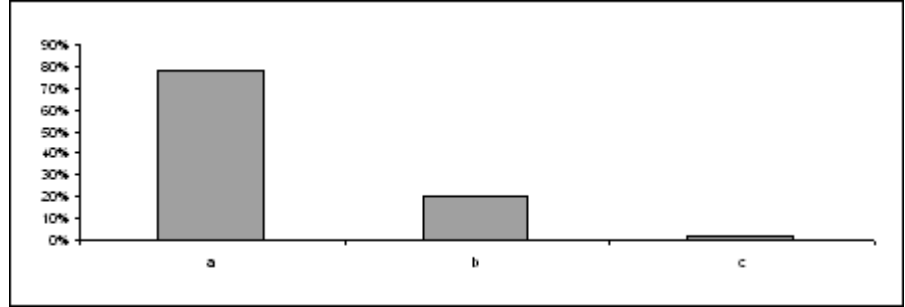


Grafik 10: (Genel Toplam)

SORU 11: BAŞÖRTÜSÜNÜN KAMU HİZMETİ GÖRÜLEN YERLERDE SERBEST OLMASI KONUSUNDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

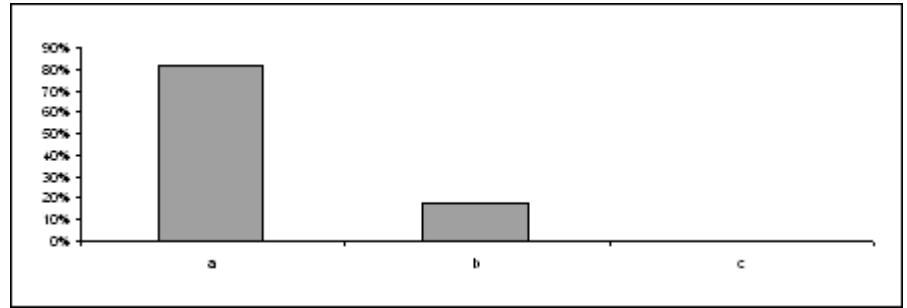
- a. Tam serbest olmasını savunuyorum
- b. Kısmi bir serbestlik sağlanmalı
- c. Diğer

a 78%
b 20%
c 2%



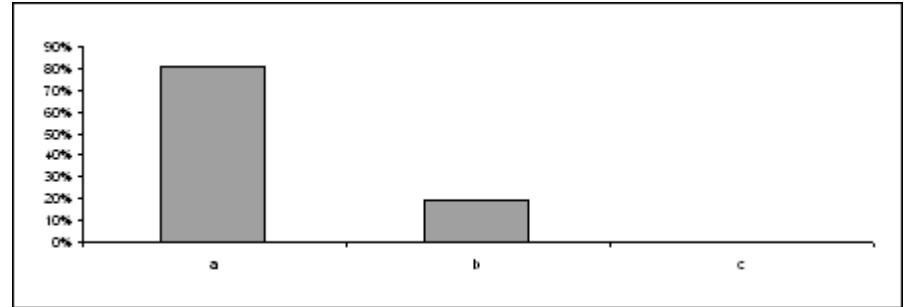
Grafik 11 : (Milletvekilleri)

a 82%
b 18%
c 0%



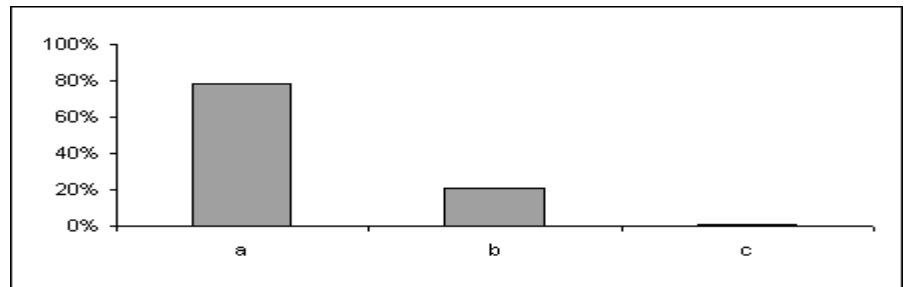
Grafik 11 : (İl Başkanları)

a 81%
b 19%
c 0%



Grafik 11 : (Belediye Başkanları)

a 78%
b 21%
c 1%

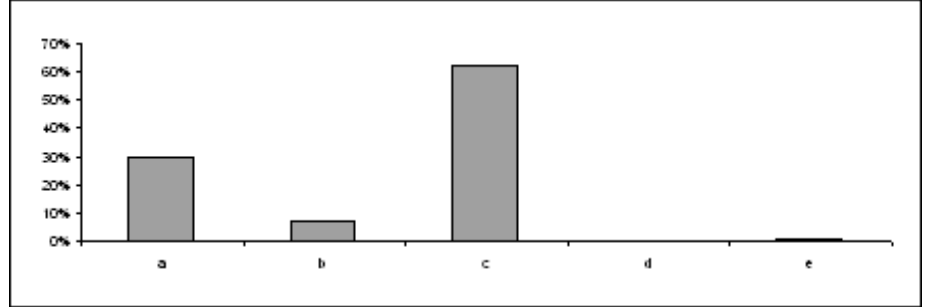


Grafik 11: (Genel Toplam)

SORU 12: DİN EĞİTİMİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞÜNÜZ?

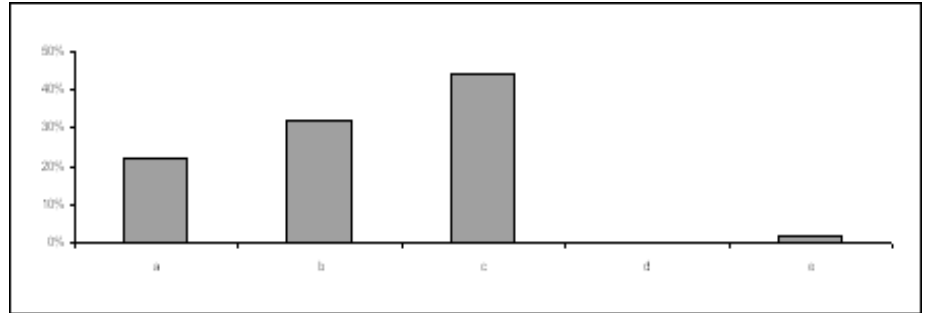
- a. Din eğitimi ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu olmalı
b. Din eğitimi zorunlu olmamalı, bu okullarda kişinin ya da velinin tercihi doğrultusunda seçmeli ders olarak verilmeli
c. Din eğitimi bu okullar yanında, özel kişi ya da kurumlarca da serbestçe verilebilmeli. Bu alanda her türlü sınırlama kalkmalıdır.
d. Din eğitimi sınırlanmalı ve devletin sıkı denetimi altına alınmalıdır.
e. Diğer

a	22%
b	32%
c	44%
d	0%
e	2%



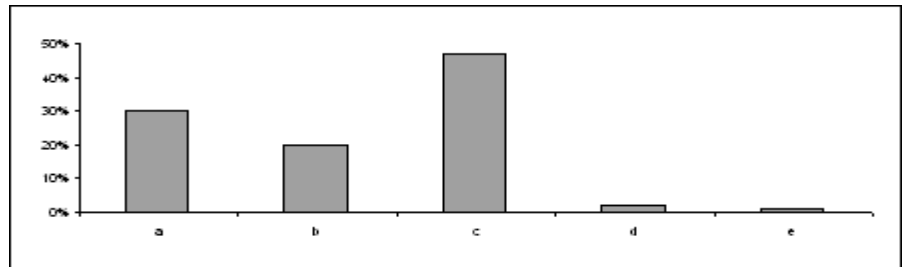
Grafik 12 : (Milletvekilleri)

a	30%
b	7%
c	62%
d	0%
e	1%



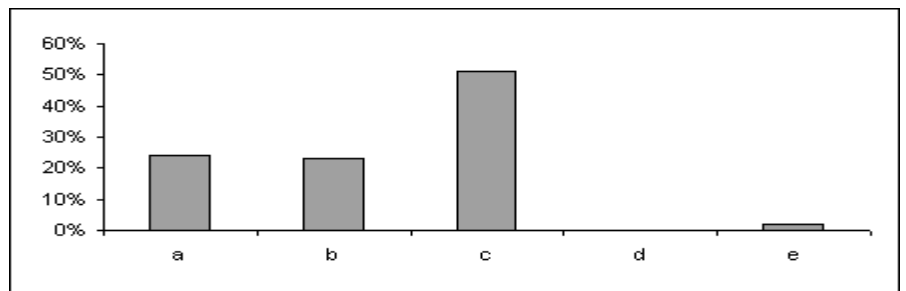
Grafik 12 : (İl Başkanları)

a	30%
b	20%
c	47%
d	2%
e	1%



Grafik 12 : (Belediye Başkanları)

a	24%
b	23%
c	51%
d	0%
e	2%

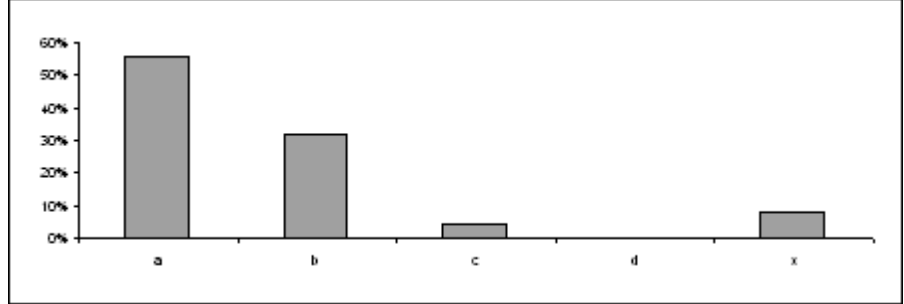


Grafik 12: (Genel Toplam)

SORU 13: ZİNA KONUSUNDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

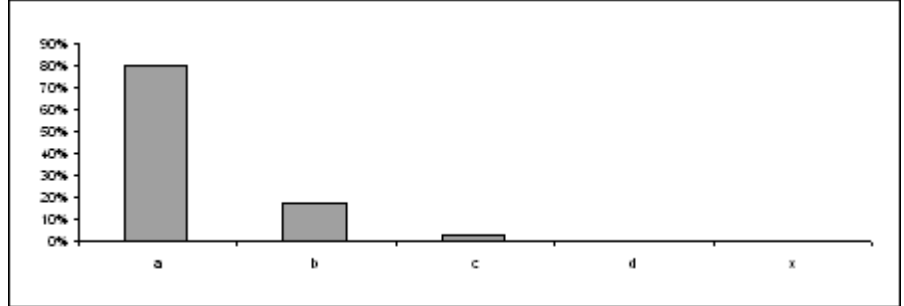
- a. Zina cezayı gerektirecek bir suç sayılmalı
b. Sadece mağdur e e boşanma hakkı tanınmalı
c. Herhangi bir cezai müeyyidesi olmamalı
d. Diğer
x. Cevapsız

- a 56%
b 32%
c 4%
d 0%
x 8%



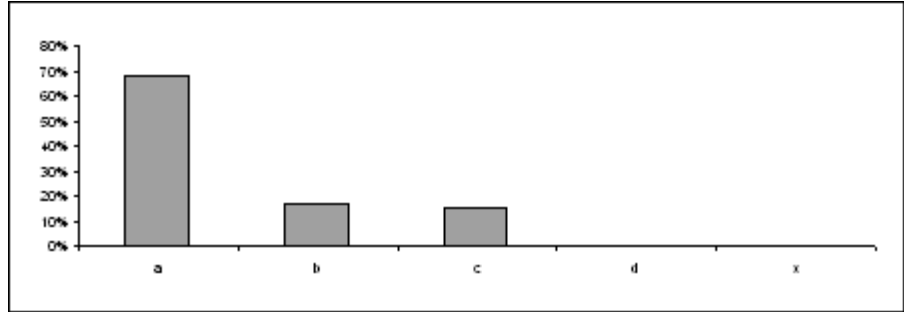
Grafik 13 : (Milletvekilleri)

- a 80%
b 17%
c 3%
d 0%
x 0%



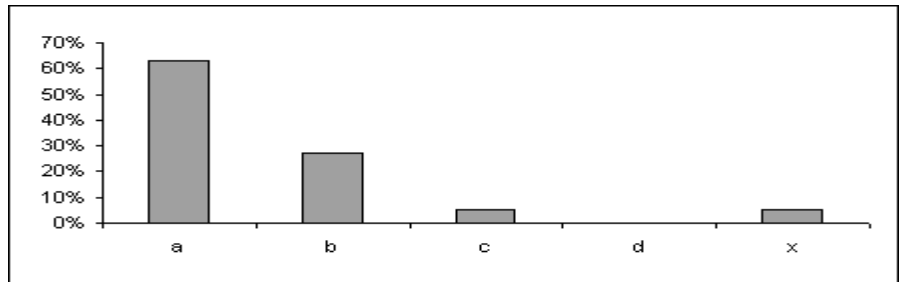
Grafik 13 : ( l Başkanları)

- a 68%
b 17%
c 15%
d 0%
x 0%



Grafik 13 : (Belediye Başkanları)

- a 63%
b 27%
c 5%
d 0%
x 5%

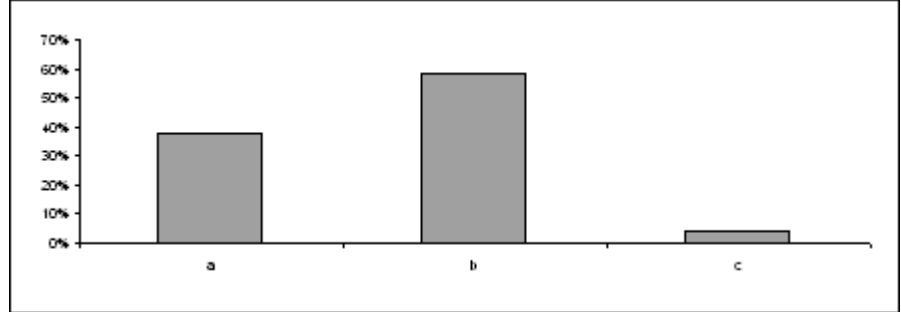


Grafik 13 : (Genel Toplam)

SORU 14: AİLE PLANLAMASI ve DOĞUM KONTROLÜNE KARŞI MISINIZ?

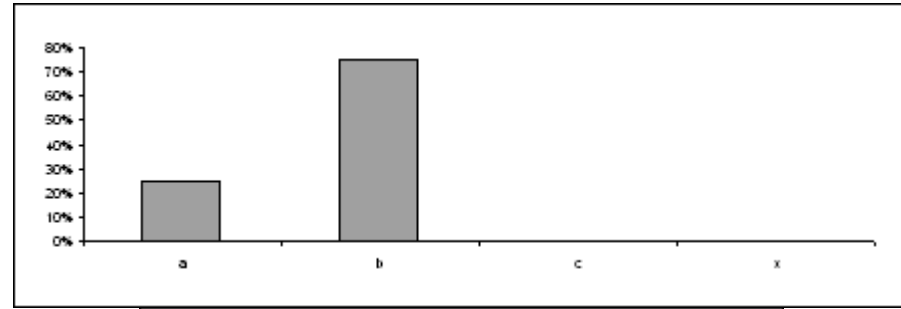
- a. Karşıyım
- b. Karşı değilim
- c. Diğer
- x. Cevapsız

a 38%
b 58%
c 4%
x 0%



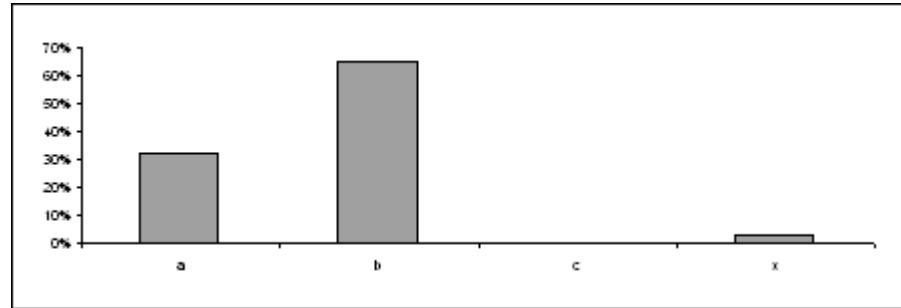
Grafik 14 : (Milletvekilleri)

a 25%
b 75%
c 0%
x 0%



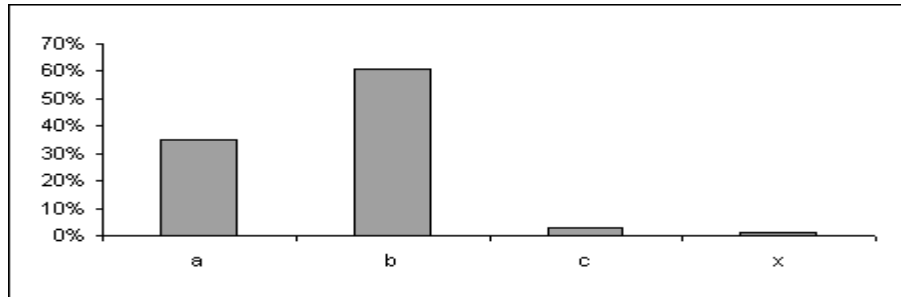
Grafik 14 : (İl Başkanları)

a 32%
b 65%
c 0%
x 3%



Grafik 14 : (Belediye Başkanları)

a 35%
b 61%
c 3%
x 1%

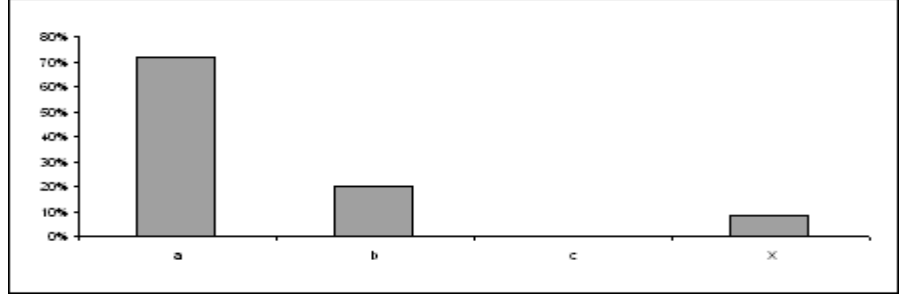


Grafik 14 : (Genel Toplam)

SORU 15: KÜRTAJ KONUSUNDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

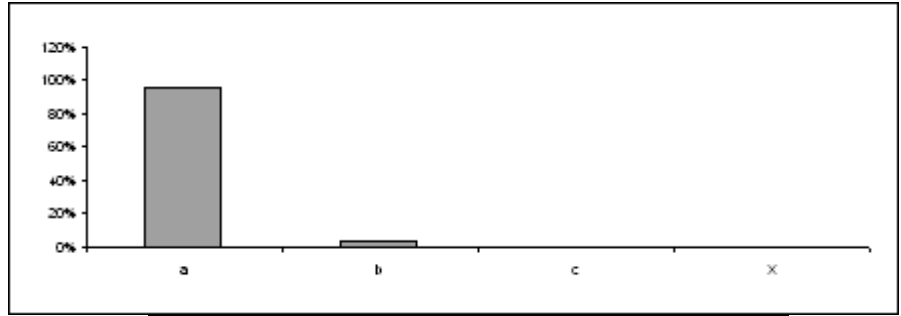
- a. Kürtaja karşıyım
- b. Karşı değilim
- c. Diğer
- x. Cevapsız

a 72%
b 20%
c 0%
x 8%



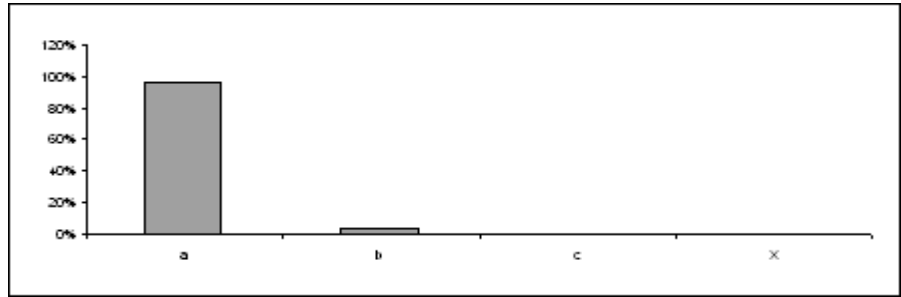
Grafik 15 : (Milletvekilleri)

a 96%
b 4%
c 0%
x 0%



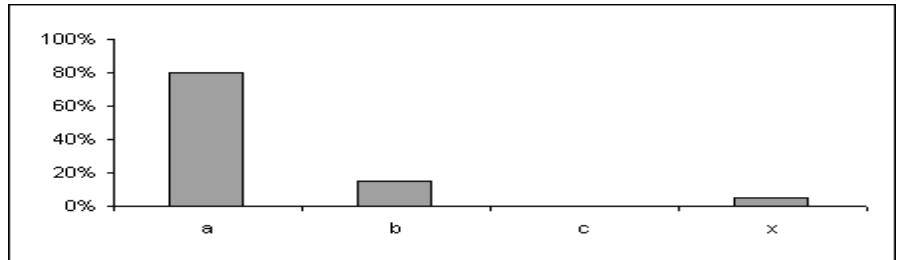
Grafik 15 : (İl Başkanları)

a 96%
b 4%
c 0%
x 0%



Grafik 15 : (Belediye Başkanları)

a 80%
b 15%
c 0%
x 5%

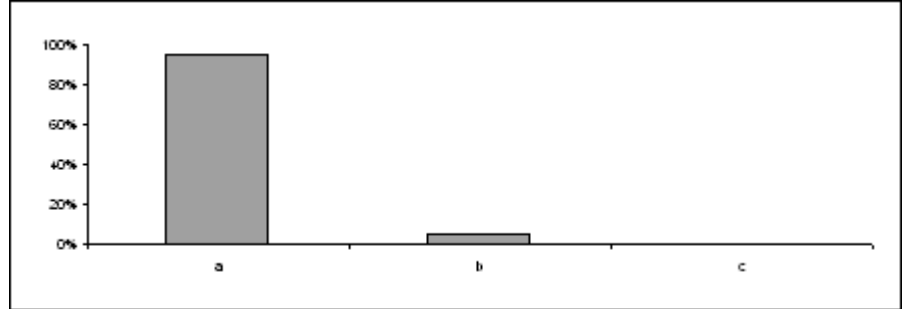


Grafik 15: (Genel Toplam)

SORU 16. EVLİLİK DIŞI İLİŞKİLER KONUSUNDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

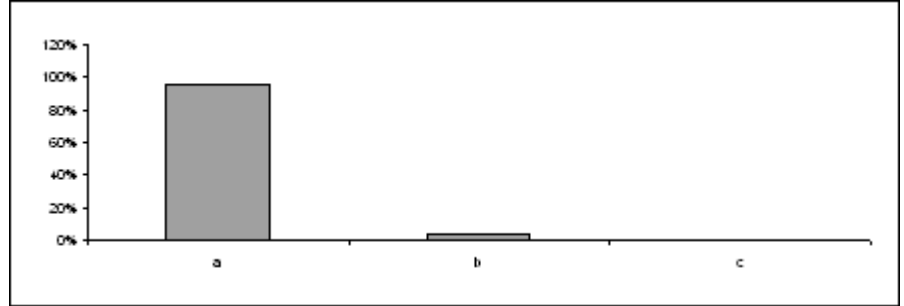
- a. Evlilik dışı ilişkilere karşıyım
b. Karşı değilim
c.
Diğer

a 95%
b 5%
c 0%



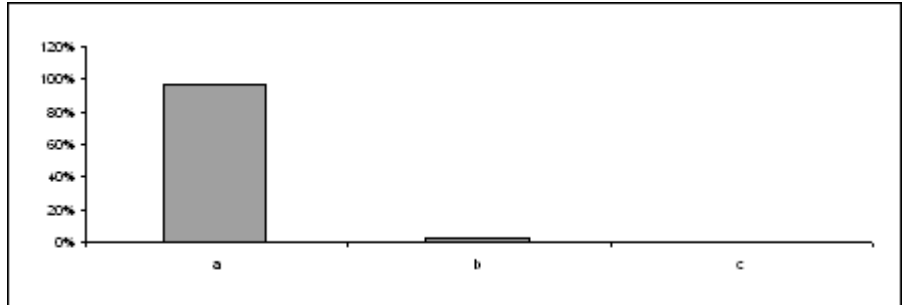
Grafik 16 : (Milletvekilleri)

a 96%
b 4%
c 0%



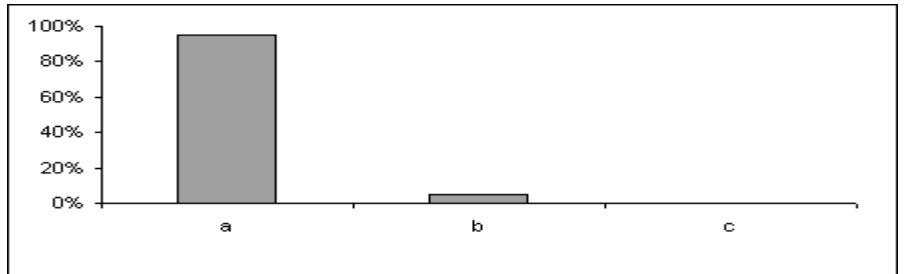
Grafik 16 : (İl Başkanları)

a 97%
b 3%
c 0%



Grafik 16 : (Belediye Başkanları)

a 95%
b 5%
c 0%

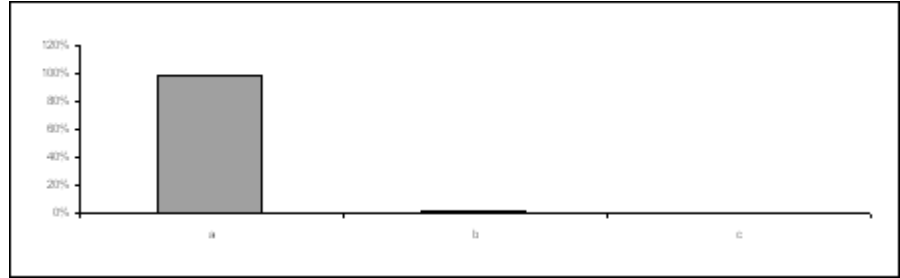


Grafik 16 (Genel Toplam)

SORU 17: EŞCİNSEL EVLİLİK KONUSUNDAKİ GÖRÜŞÜNÜZ NEDİR?

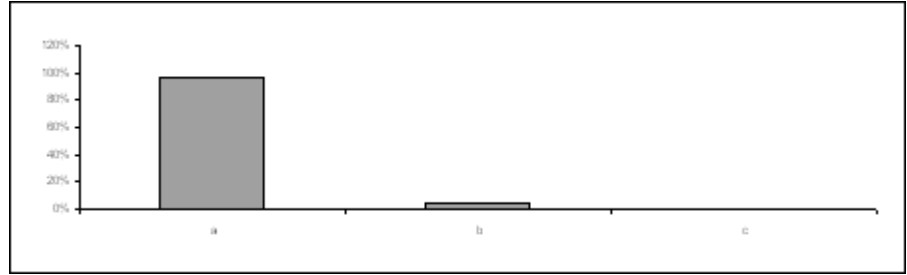
- a. Eşcinsel evliliğe karşıyım
b. Karşı değilim
c.
Diğer

a 98%
b 2%
c 0



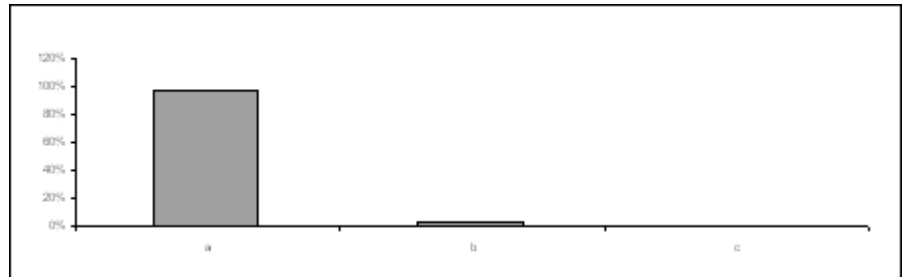
Grafik 17 : (Milletvekilleri)

a 96%
b 4%
c 0%



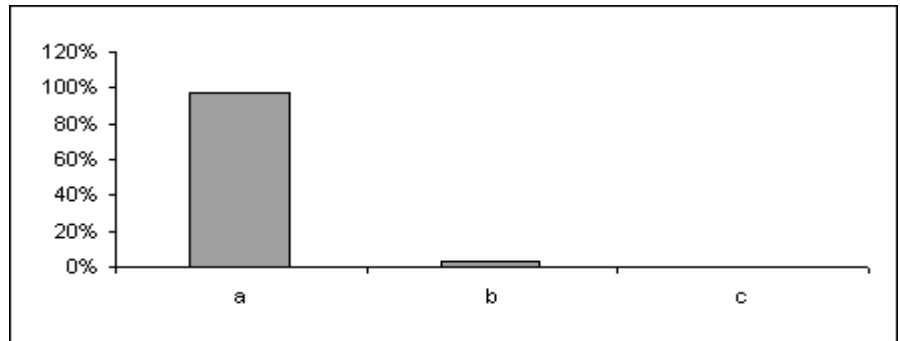
Grafik 17 : (İl Başkanları)

a 97%
b 3%
c 0%



Grafik 17 : (Belediye Başkanları)

a 97%
b 3%
c 0%

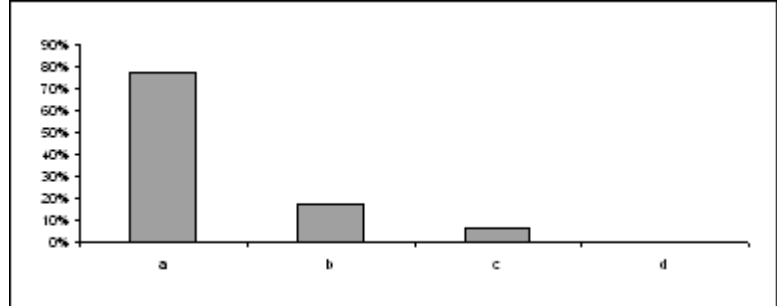


Grafik 17 : (Genel Toplam)

SORU 18: AB'ye ÜYELİK KONUSUNDAKİ KANAATİNİZ NEDİR?

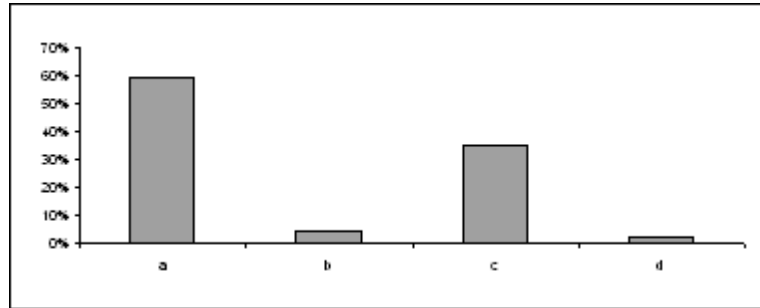
- a. AB'ye üye olmalıyız
b. AB'ye üyeliğe karşırım
c. AB'nin önerdiği reformları yapalım, üyelik şart değil
d.
Diğer

a 77%
b 17%
c 6%
d 0%



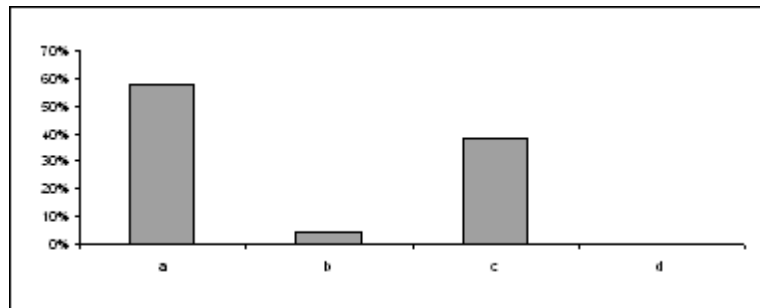
Grafik 18 : (Milletvekilleri)

a 59%
b 4%
c 35%
d 2%



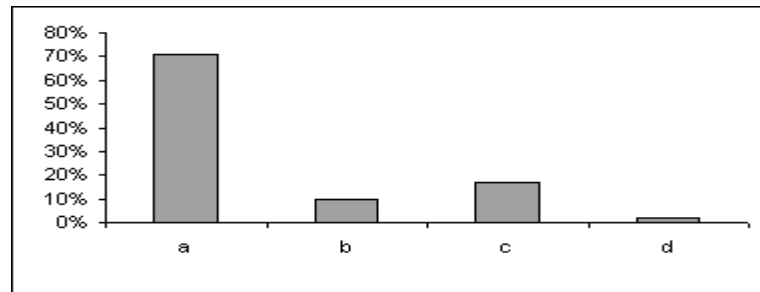
Grafik 18 : (İl Başkanları)

a 58%
b 4%
c 38%
d 0%



Grafik 18 : (Belediye Başkanları)

a 71%
b 10%
c 17%
d 2%

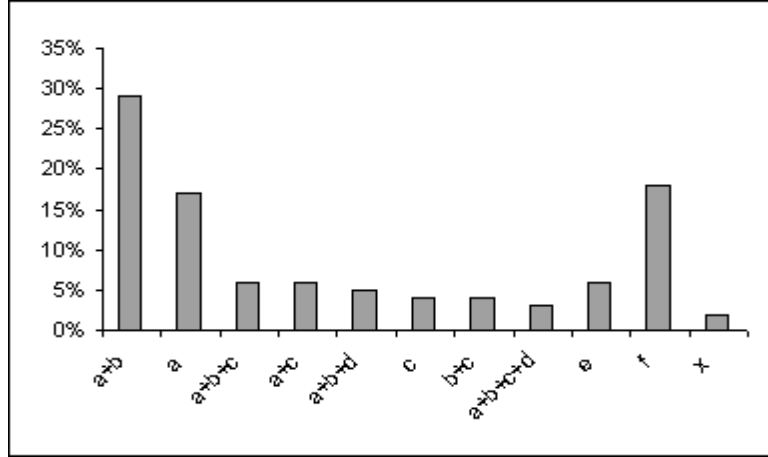


Grafik 18 : (Genel Toplam)

SORU 19: TÜRKİYE AB'ye GİREMEZSE HANGİ ÜLKE YADA ÜLKELERLE HAREKET ETMELİDİR?

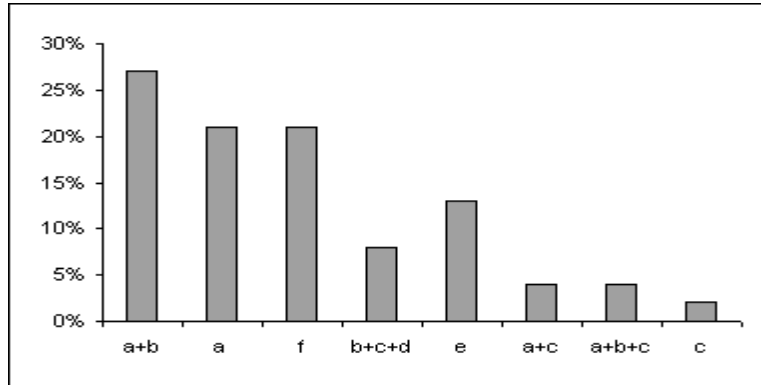
- a. Türk Cumhuriyetleri
- b. İslam Ülkeleri
- c. ABD
- d. Rusya
- e. Hiçbiri
- f. diğer
- x. Cevapsız

a+b	29%
a	17%
a+b+c	6%
a+c	6%
a+b+d	5%
c	4%
b+c	4%
a+b+c+d	3%
e	6%
f	18%
x	2%



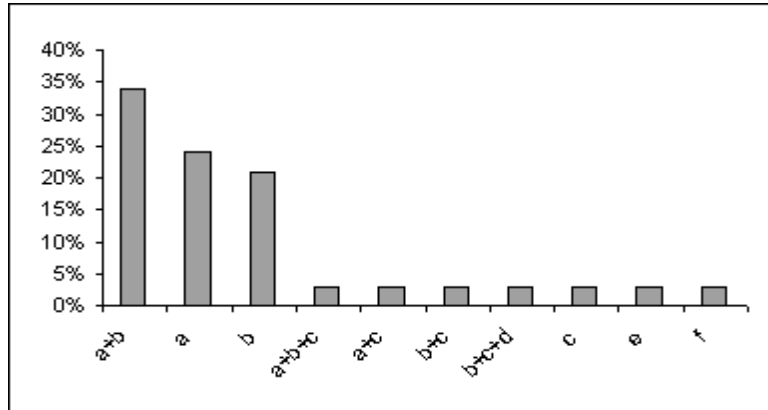
Grafik 19 : (Milletvekilleri)

a+b	27%
a	21%
f	21%
b+c+d	8%
e	13%
a+c	4%
a+b+c	4%
c	2%



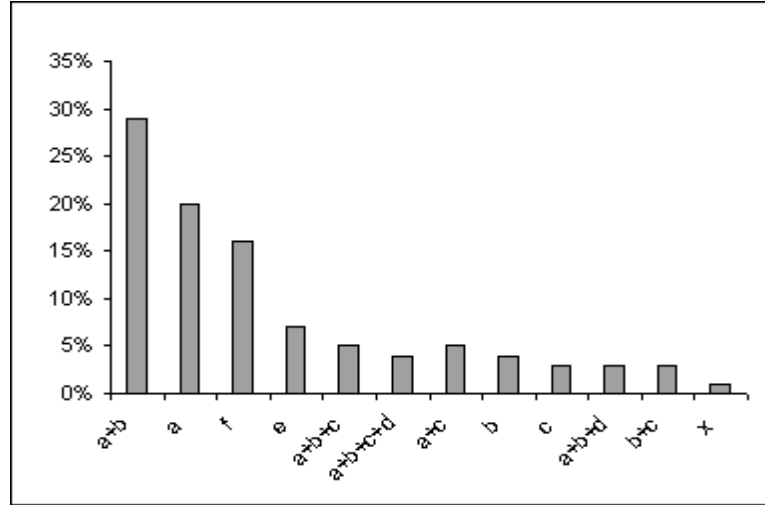
Grafik 19 : (İl Başkanları)

a+b	34%
a	24%
b	21%
a+b+c	3%
a+c	3%
b+c	3%
b+c+d	3%
c	3%
e	3%
f	3%



Grafik 19 : (Belediye Başkanları)

a+b	29%
a	20%
f	16%
e	7%
a+b+c	5%
a+b+c+d	4%
a+c	5%
b	4%
c	3%
a+b+d	3%
b+c	3%
x	1%

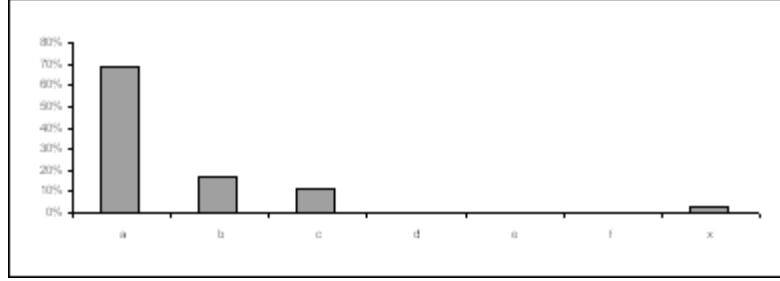


Grafik 19 : (Genel Toplam)

SORU 20: TÜRKİYE İÇİN AŞAĞIDAKİ DURUMLARDAN HANGİSİNİ ARZU EDERSİNİZ

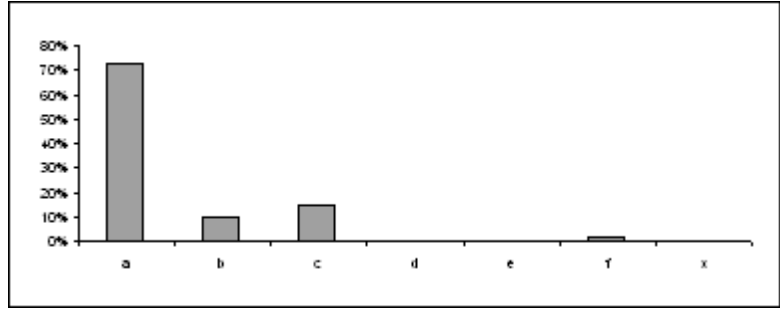
- a. AB üyesi, demokratik, insan haklarına saygılı, kalkınmış bir ülke
b. Avrasya'da etkili, Türk dünyasının lideri güçlü bir ülke
c. Ortadoğu'da söz sahibi, İslam Dünyasının lideri, zengin bir ülke
d. ABD'nin stratejik ortağı gelişmiş bir ülke
e. İçer kapalı gelişmiş bir ülke
f. Diğer
x. Cevapsız

a	69%
b	17%
c	11%
d	0%
e	0%
f	0%
x	3%



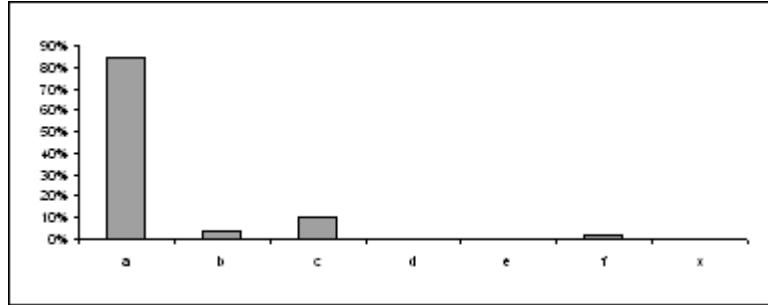
Grafik 20 : (Milletvekilleri)

a	73%
b	10%
c	15%
d	0%
e	0%
f	2%
x	0%



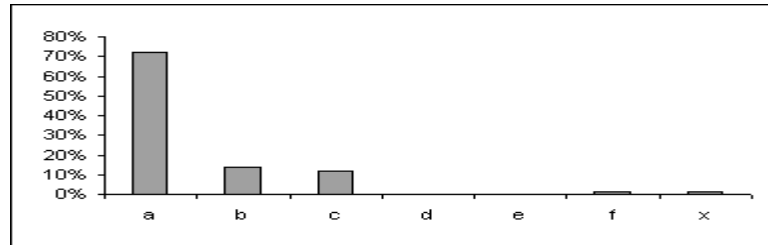
Grafik 20 : (İl Başkanları)

a	84%
b	4%
c	10%
d	0%
e	0%
f	2%
x	0%



Grafik 20 : (Belediye Başkanları)

a	72%
b	14%
c	12%
d	0%
e	0%
f	1%
x	1%

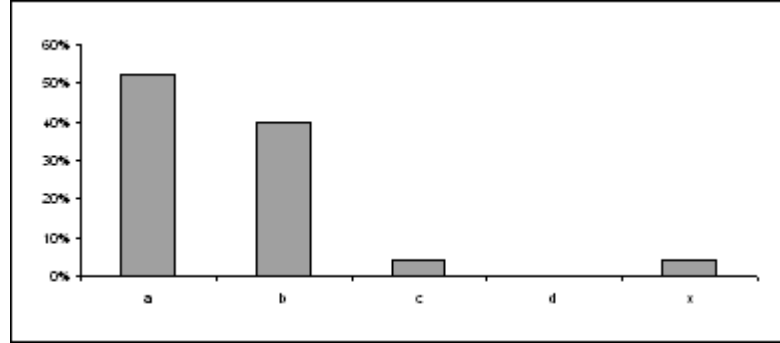


Grafik 20 : (Genel Toplam)

SORU 21: SİZE GÖRE PARTİNİZDE PARTİ İÇİ DEMOKRASİ İLKELERİNE NE DERECE UYULMAKTADIR?

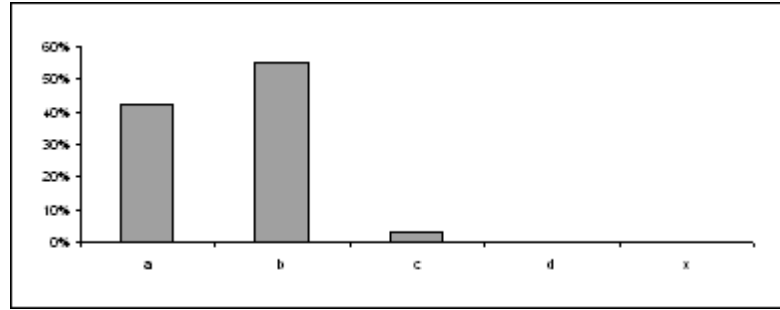
- a. Tamamen uyulmaktadır
- b. Kısmen uyulmaktadır
- c. Hiç uyulmamaktadır
- d. Diğer
- x. Cevapsız

a 52%
b 40%
c 4%
d 0%
x 4%



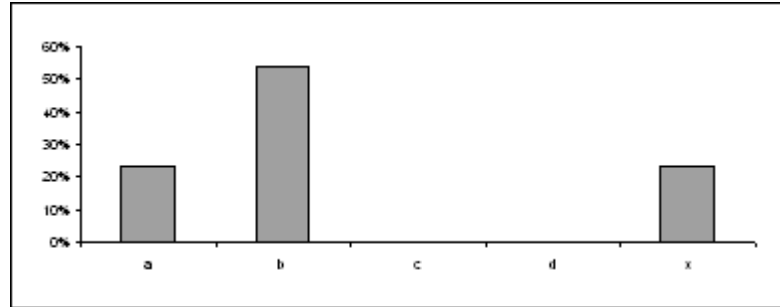
Grafik 21 : (Milletvekilleri)

a 42%
b 55%
c 3%
d 0%
x 0%



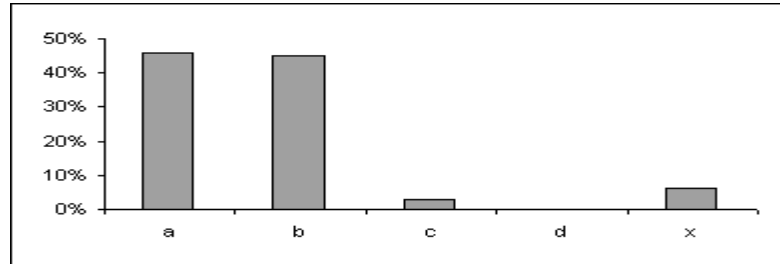
Grafik 21 : (İl Başkanları)

a 23%
b 54%
c 0%
d 0%
x 23%



Grafik 21 : (Belediye Başkanları)

a 46%
b 45%
c 3%
d 0%
x 6%



Grafik 21 : (Genel Toplam)

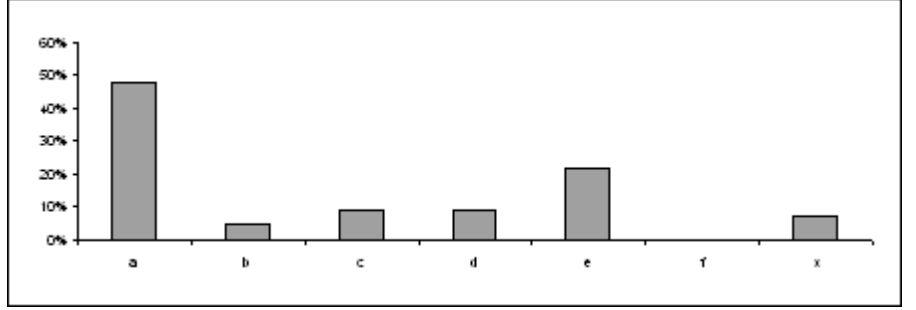
SORU 22: AŞAĞIDAKİLERİ ÖNEM SIRASINA GÖRE SIRALAYINIZ?

- a. Birey
b. Toplum
c. Devlet
d. Aile
e. Din
f. Gelenek

x.

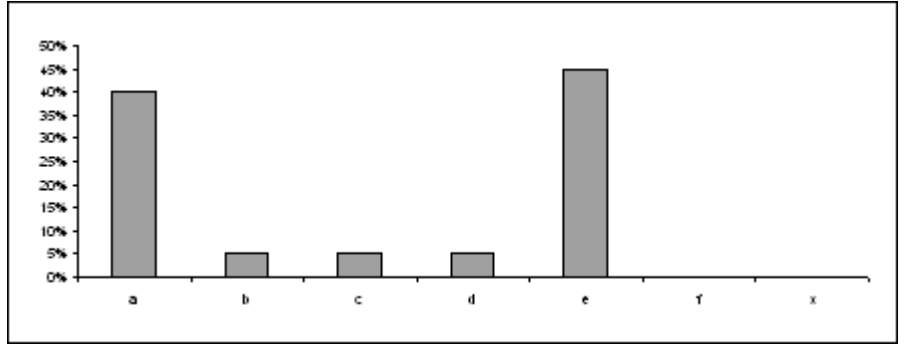
Cevapsız

a	48%
b	5%
c	9%
d	9%
e	22%
f	0%
x	7%



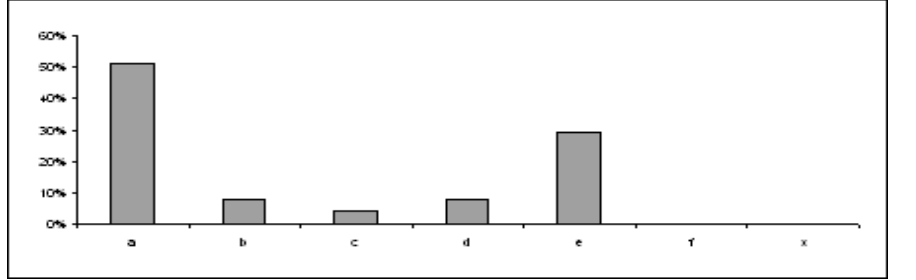
Grafik 22 : (Milletvekilleri)

a	40%
b	5%
c	5%
d	5%
e	45%
f	0%
x	0%



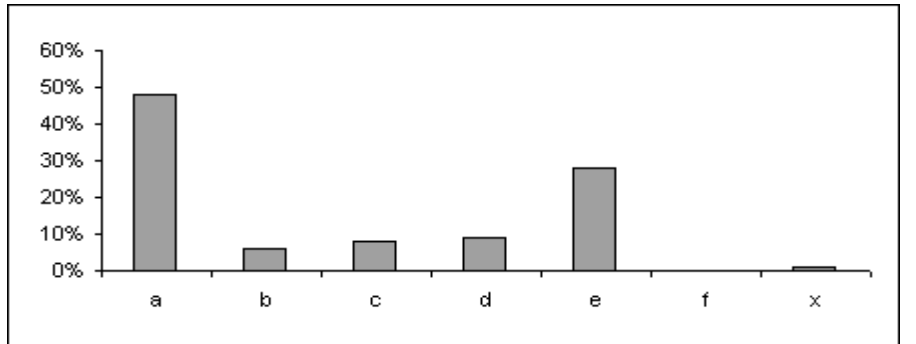
Grafik 22 : (İl Başkanları)

a	51%
b	8%
c	4%
d	8%
e	29%
f	0%
x	0%



Grafik 22 : (Belediye Başkanları)

a	48%
b	6%
c	8%
d	9%
e	28%
f	0%
x	1%



Grafik 22 : (Genel Toplam)

SORU 23 : AŞAĞIDAKİ YAZARLARDAN HANGİLERİNİN FİKİRLERİNİ KENDİNİZE DAHA YAKIN BULUYORSUNUZ? LÜTFEN 5 (BEŞ) İSMİ İŞARETLEYİNİZ

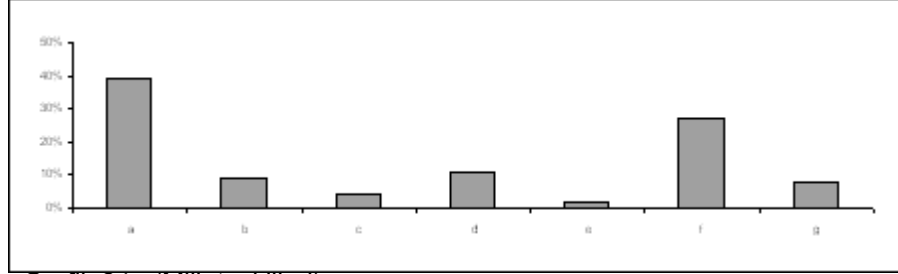
- | | | |
|--|---|--|
| ☐ Yahya Kemal Beyatlı | ☐ Ziya Gökalp | ☐ Peyami Safa |
| ☐ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu | ☐ Mümtaz Turhan | ☐ Taha Akyol |
| ☐ Ahmet Hamdi Tanpınar | ☐ Mustafa Şekip Tunç | ☐ Erol Güngör |
| ☐ Ali Fuat Başgil | ☐ Sezai Karakoç | ☐ İsmet Özel |
| ☐ Necip Fazıl Kısakürek | ☐ Cemil Meriç | ☐ Ali Bulaç |
| ☐ Mehmet Akif Ersoy | ☐ Nurettin Topçu | ☐ M.Şevket Eygi |

SIRA	MUHAFAZAKAR DÜŞÜNÜRLER	SAYI
1	Necip Fazıl Kısakürek	254
2	Mehmet Akif Ersoy	242
3	Sezai Karakoç	123
4	Cemil Meriç	122
5	Taha Akyol	95
6	İsmet Özel	77
7	Ali Fuat Başgil	72
8	Ali Bulaç	60
9	Peyami Safa	55
10	Yahya Kemal Beyatlı	47
11	Nurettin Topçu	41
12	Mehmet Şevki Eygi	28
13	Ahmet Hamdi Tampınar	22
14	Erol Güngör	20
15	Mümtaz Turhan	17
16	Ziya Gökalp	2
17	İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu	0
18	Mustafa Şekip Tunç	0

SORU 24. AŞAĞIDAKİ DERGİLERDEN HANGİLERİ SİYASAL FİKİRLERİNİZİN GELİŞİMİNDE KATKIDA BULUNMUŞTUR?

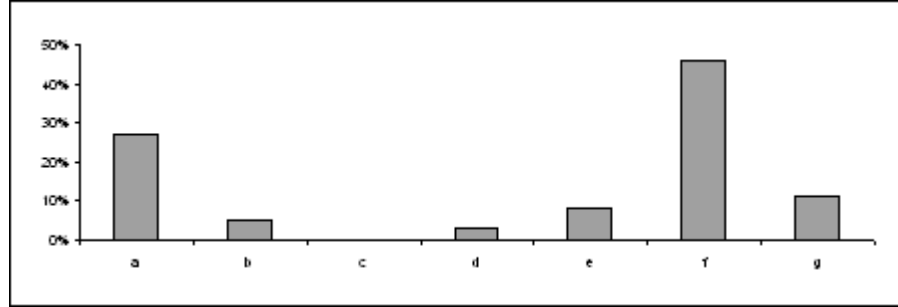
- a. Büyük Doğu
- b. Türk Yurdu
- c. Hisar
- d. Dergah
- e. Kubbealtı
- f. hiçbir
- g. Diğer

- a 39%
- b 9%
- c 4%
- d 11%
- e 2%
- f 27%
- g 8%



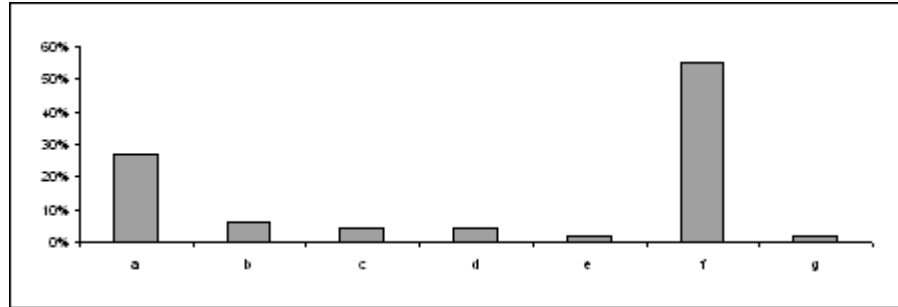
Grafik 24 : (Milletvekilleri)

- a 27%
- b 5%
- c 0%
- d 3%
- e 8%
- f 46%
- g 11%



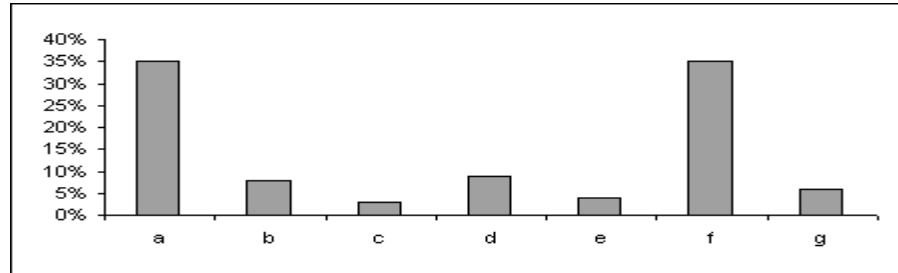
Grafik 24 : (İl Başkanları)

- a 27%
- b 6%
- c 4%
- d 4%
- e 2%
- f 55%
- g 2%



Grafik 24 : (Belediye Başkanları)

- a 35%
- b 8%
- c 3%
- d 9%
- e 4%
- f 35%
- g 6%

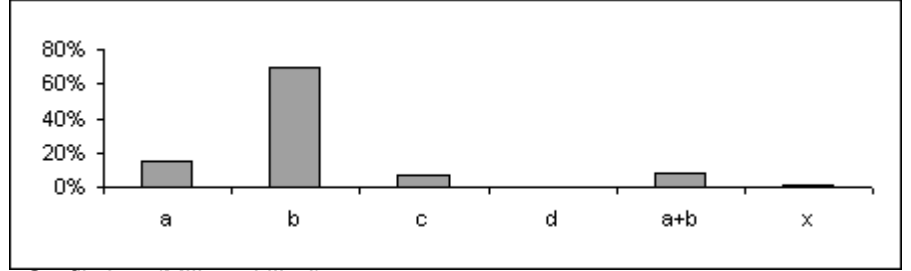


Grafik 24 : (Genel Toplum)

SORU 25. AŞAĞIDAKİ KAVRAM ÇİFTLEMELERİNDEN HANGİSİNİN KENDİ GÖRÜŞÜNÜZE veTÜRK SİYASAL YAŞAMINA UYGUN BİR SİYASAL KAVRAM OLDUĞUNU DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

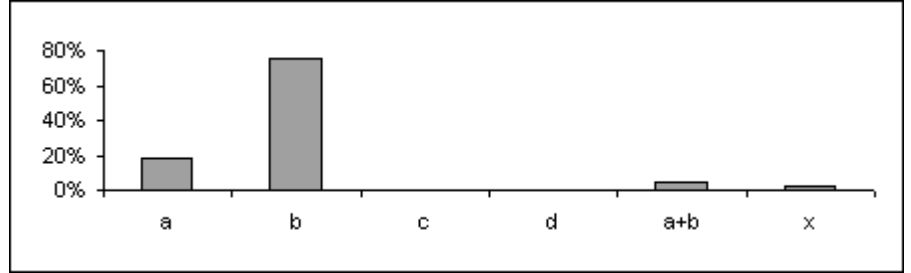
- a. Müslüman Demokrat
- b. Muhafazakar Demokrat
- c. Liberal Demokrat
- d. Sosyal Demokrat
- e. Diğer
- x. Cevapsız

a	15%
b	69%
c	7%
d	0%
a+b	8%
x	1%



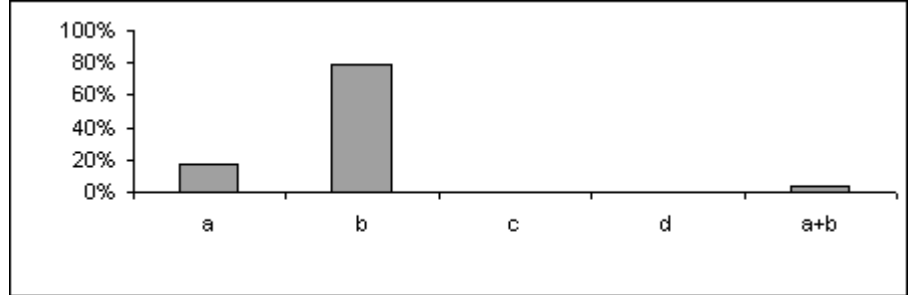
Grafik 25 : (Milletvekilleri)

a	18%
b	75%
c	0%
d	0%
a+b	5%
x	2%



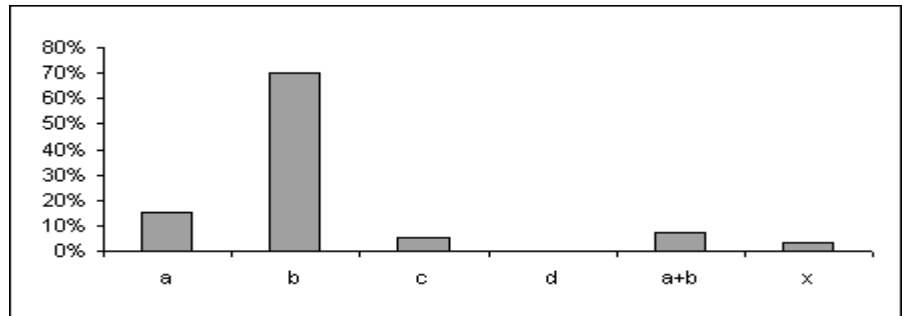
Grafik 25 : (İl Başkanları)

a	17%
b	79%
c	0%
d	0%
a+b	4%



Grafik 25 : (Belediye Başkanları)

a	15%
b	70%
c	5%
d	0%
a+b	7%
x	3%

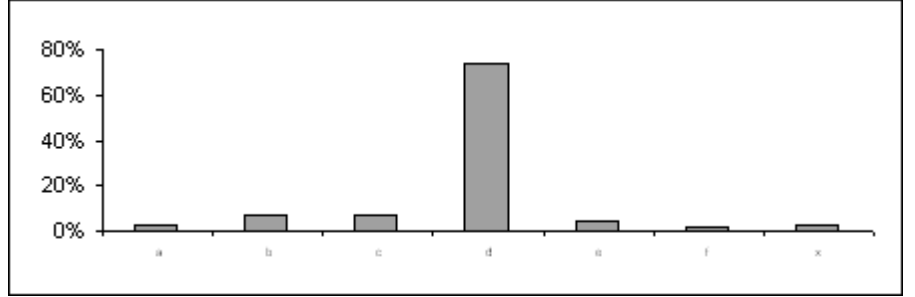


Grafik 25 : (Genel Toplam)

SORU 26: AŞAĞIDAKİ KAVRAM ÇİFTLEMELERİNDEN HANGİSİ TOPLUM İÇİN DAHA İYİ BİR SİYASET MODELİ SUNABİLİR?

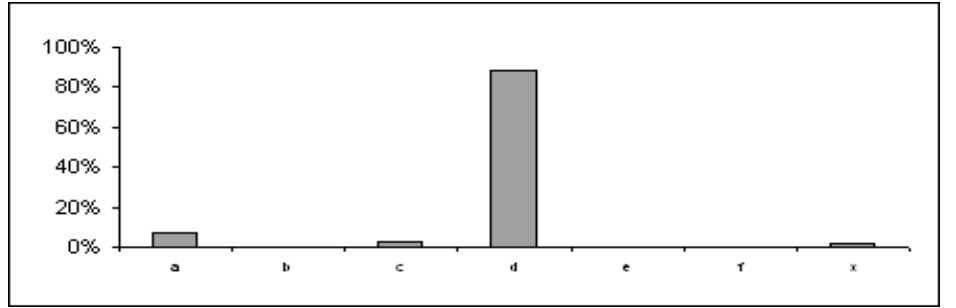
- a. İslamcı Muhafazakarlık
b. Milliyetçi Muhafazakarlık
c. Liberal Muhafazakarlık
d. Muhafazakar Demokratlık
e. Modern Muhafazakarlık
f. Diğer
x. Cevapsız

a	3%
b	7%
c	7%
d	74%
e	4%
f	2%
x	3%



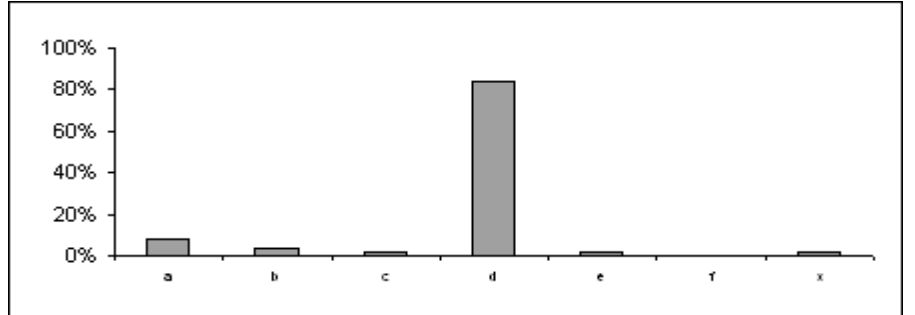
Grafik 26 : (Milletvekilleri)

a	7%
b	0%
c	3%
d	88%
e	0%
f	0%
x	2%



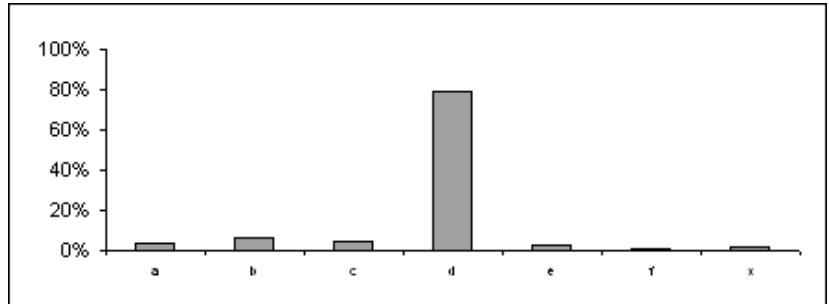
Grafik 26 : (İl Başkanları)

a	8%
b	4%
c	2%
d	84%
e	2%
f	0%
x	2%



Grafik 26 : (Belediye Başkanları)

a	4%
b	6%
c	5%
d	79%
e	3%
f	1%
x	2%

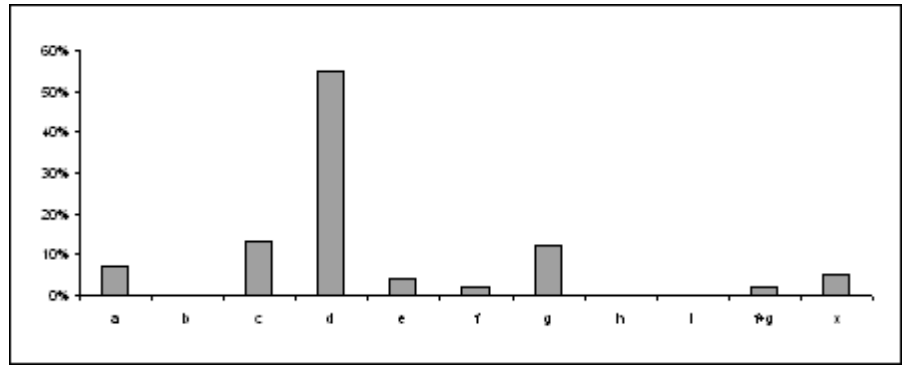


Grafik 26 : (Genel Toplam)

SORU 27: KENDİNİZİ AŞAĞIDAKİLERDEN HANGİ KİMLİKLE TANIMLARSINIZ?

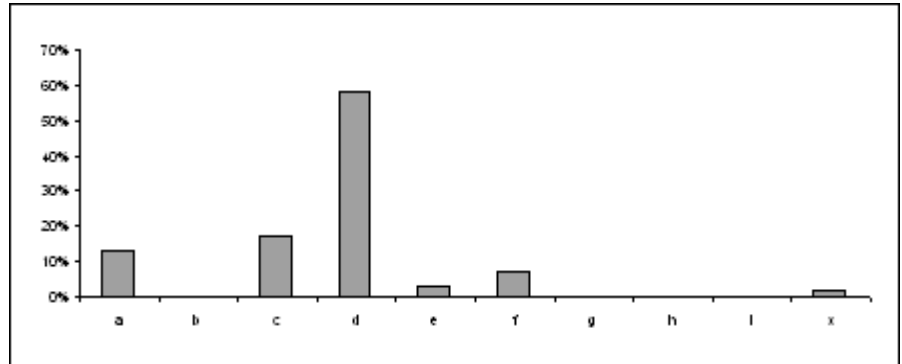
- a. Türk
- b. Diğer Etnik kimlik
- c. Müslüman
- d. Müslüman + Türk
- e. Müslüman + Diğer Etnik Kimlik
- f. Müslüman + Türk + Diğer Etnik Kimlik
- g. Türkiyeli
- h. Hiçbiri
- i. Diğer
- x. Cevapsız

a	7%
b	0
c	13%
d	55%
e	4%
f	2%
g	12%
h	0
i	0
f+g	2%
x	5%



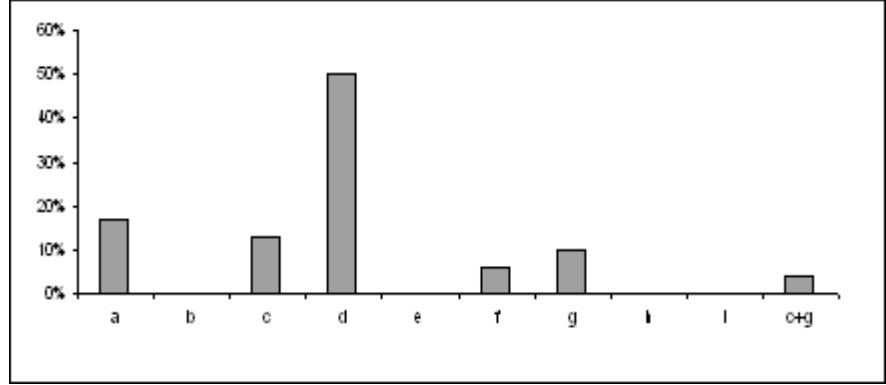
Grafik 27 : (Milletvekilleri)

a	13%
b	0
c	17%
d	58%
e	3%
f	7%
g	0
h	0
i	0
x	2%



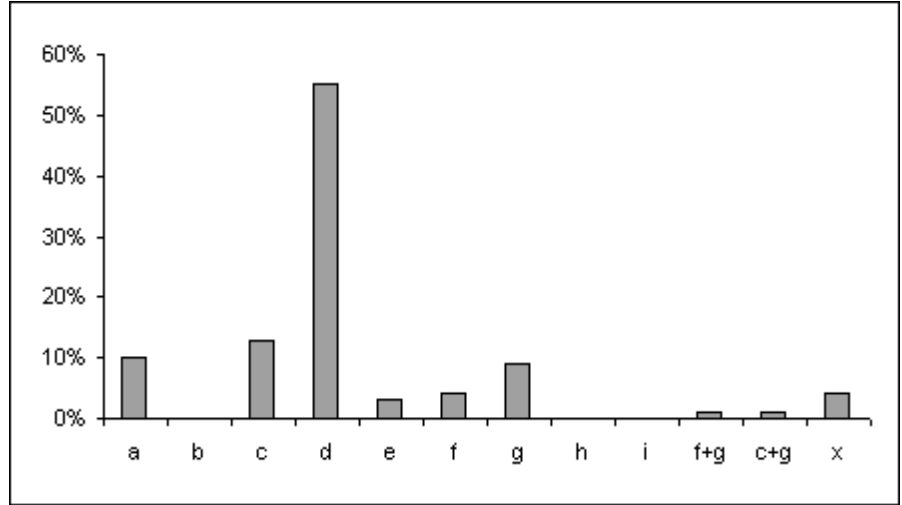
Grafik 27 : (İl Başkanları)

a	17%
b	0
c	13%
d	50%
e	0
f	6%
g	10%
h	0
i	0
c+g	4%



Grafik 27: (Belediye Başkanları)

a	10%
b	0
c	13%
d	55%
e	3%
f	4%
g	9%
h	0
i	0
f+g	1%
c+g	1%
x	4%

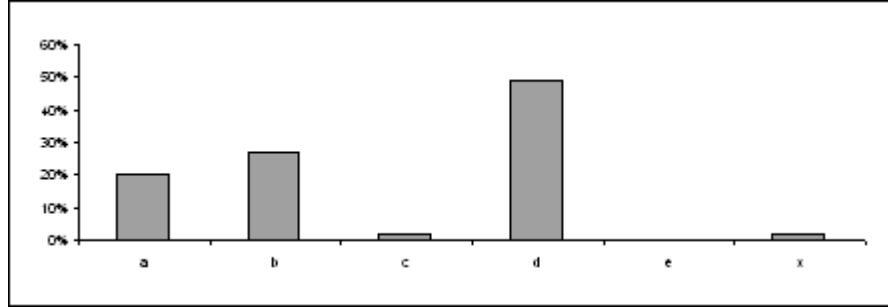


Grafik 27 : (Genel Toplam)

SORU 28: AK PARTİ'Yİ AŞAĞIDAKİLERDEN HANGİ SİYASAL ÇİZGİNİN BİR DEVAMI OLARAK GÖRÜYORSUNUZ?

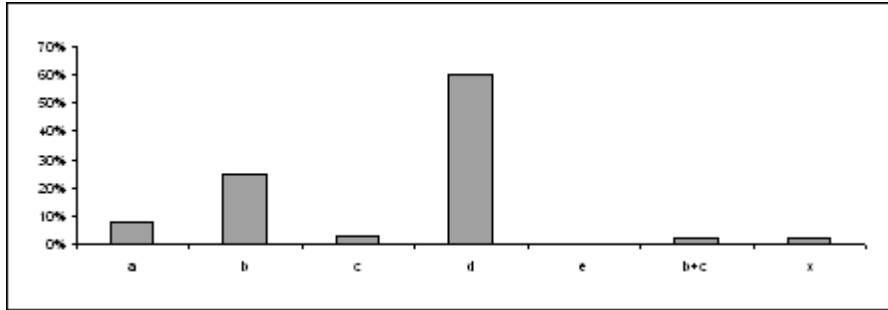
- a. Demokrat Parti
- b. Demokrat Parti + Anavatan Partisi
- c. Milli Görüş
- d. Hiçbiri
- e. Diğer
- x. Cevapsız

a	20%
b	27%
c	2%
d	49%
e	0%
x	2%



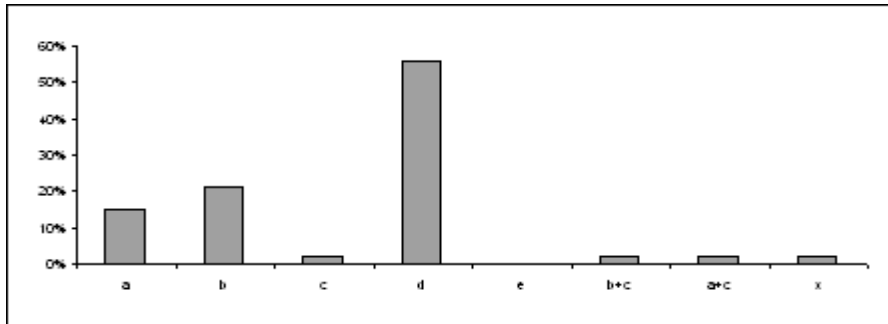
Grafik 28 : (Milletvekilleri)

a	8%
b	25%
c	3%
d	60%
e	0%
b+c	2%
x	2%



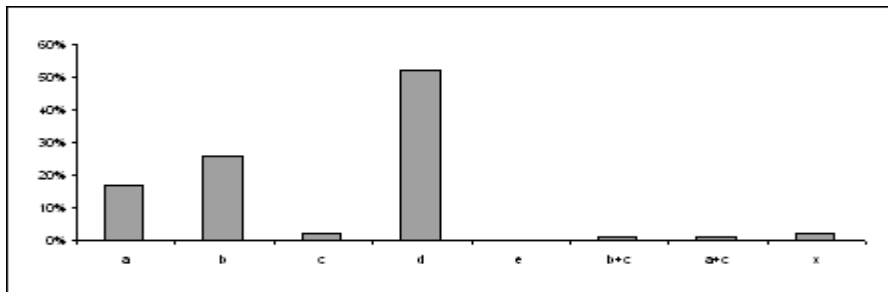
Grafik 28 : (İl Başkanları)

a	15%
b	21%
c	2%
d	56%
e	0%
b+c	2%
a+c	2%
x	2%



Grafik 28 : (Belediye Başkanları)

a	17%
b	26%
c	2%
d	52%
e	0%
b+c	1%
a+c	1%
x	2%



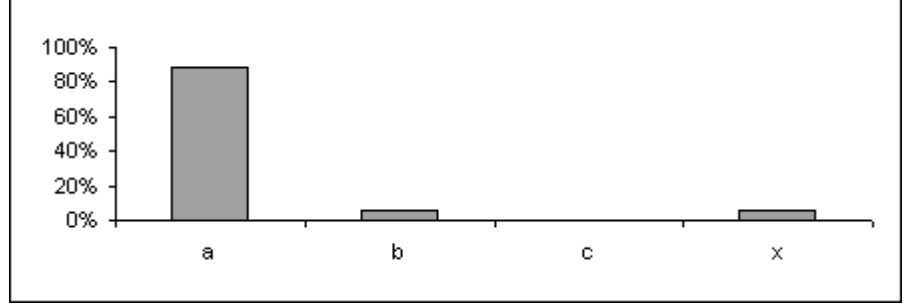
Grafik 28 : (Genel Toplam)

**SORU 29: CUMHURİYET KAVRAMININ ÖNEMİ ve GEREKLİLİĞİ
KONUSUNDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?**

- a. Cumhuriyet ideal devlet yönetim biçimidir ama daha çok demokrasi içermelidir.
b. Cumhuriyete gerek yok, demokrasi yeterlidir.
c. Diğer

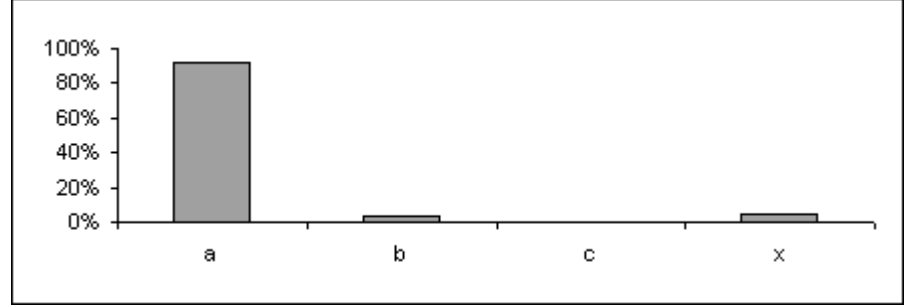
x. Cevapsız

a 88%
b 6%
c 0%
x 6%



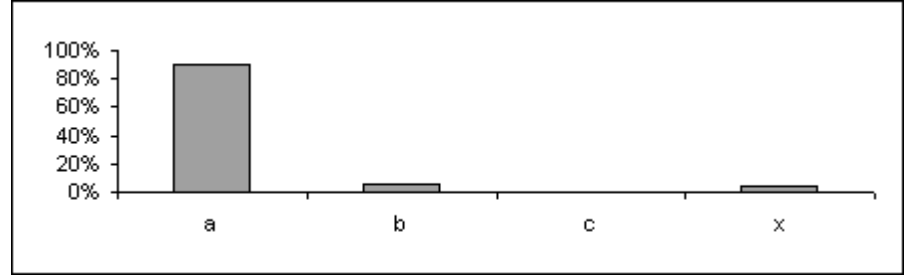
Grafik 29 : (Milletvekilleri)

a 92%
b 3%
c 0%
x 5%



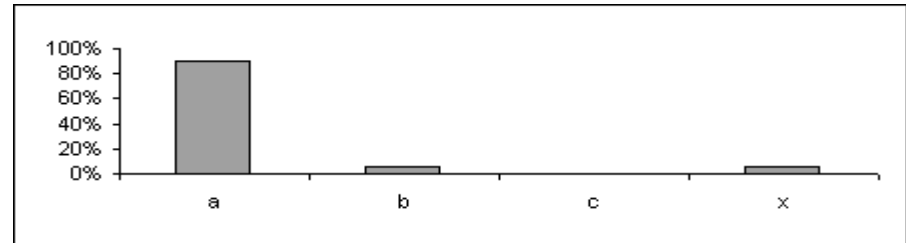
Grafik 29 : (İl Başkanları)

a 90%
b 6%
c 0%
x 4%



Grafik 29 : (Belediye Başkanları)

a 90%
b 5%
c 0%
x 5%



Grafik 29 : (Genel Toplam)

SORU 30. AŞAĞIDAKİ KANAATLERİN HANGİSİNİ PAYLAŞIYORSUNUZ?

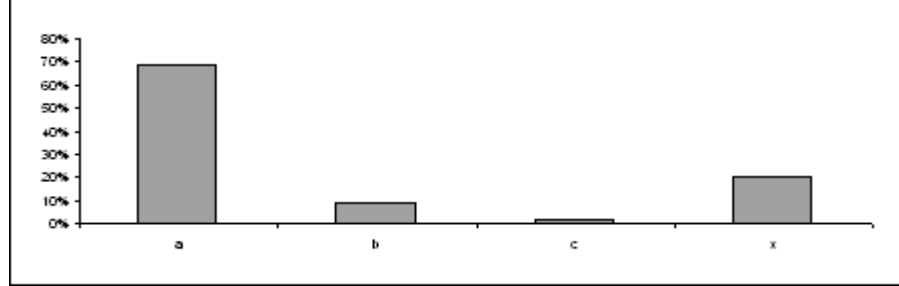
- a. Türkiye Cumhuriyeti Devleti Osmanlı Devleti'nin bir devamı niteliğindedir. Kurumlarda devamlılık esastır.
- b. Cumhuriyet Devrimlerinin yerleşmesi için Osmanlı kurumlarından "kopuş" şarttır. "Devamlılık" aranmamalıdır.
- c. Diğer
- x. Cevapsız

a 69%

b 9%

c 2%

x 20%



Grafik 30 : (Milletvekilleri)

a 74%

b 8%

c 0%

x 18%



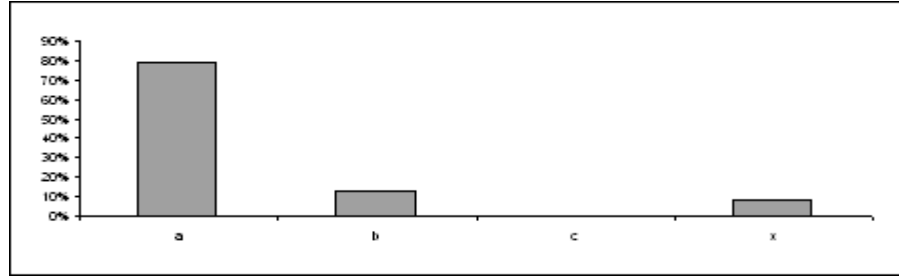
Grafik 30 : (İl Başkanları)

a 79%

b 13%

c 0%

x 8%



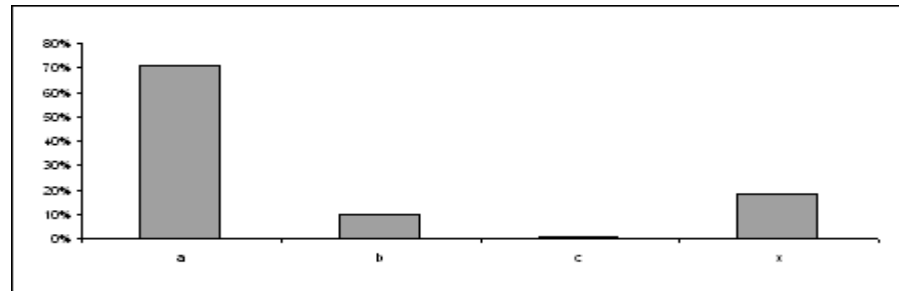
Grafik 30 : (Belediye Başkanları)

a 71%

b 10%

c 1%

x 18%



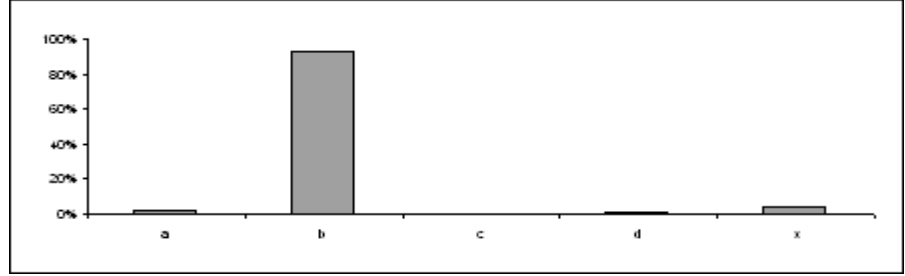
Grafik 30 : (Genel Toplam)

SORU 31: TÜRK TOPLUMUNU HER YÖNÜYLE GELİŞMİŞ BATI TOPLUMLARI SEVİYESİNE ÇIKARMAK İÇİN SİZCE NASIL BİR DEĞİŞİM YÖNTEMİ UYGULANMALI?

- a. Eskiye ait ne varsa (kurum, kural) hepsini ortadan kaldıran bir kökten değişim gerekli.
b. Eskinin işe yarar kısımlarını koruyarak daha tedrici bir değişim.
c. Her türlü değişime karşıyım, geçmiş olduğu gibi korunmalıdır.
d. Diğer

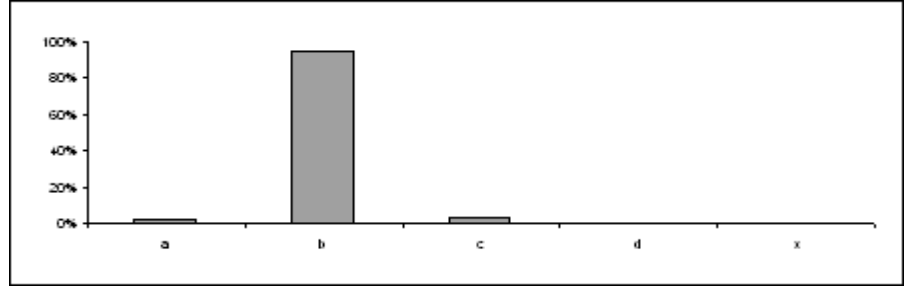
x cevapsız

a 2%
b 93%
c 0%
d 1%
x 4%



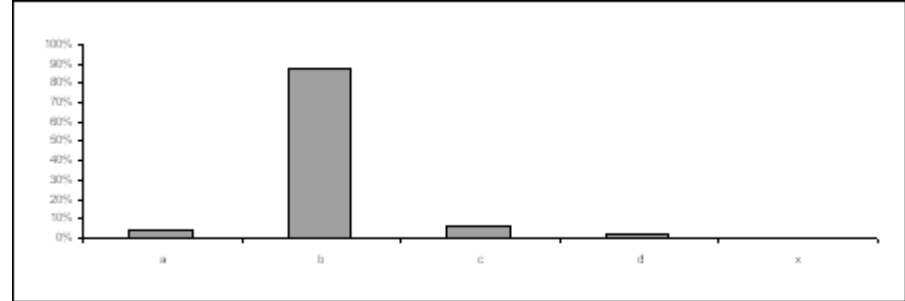
Grafik 31 : (Milletvekilleri)

a 2%
b 95%
c 3%
d 0%
x 0%



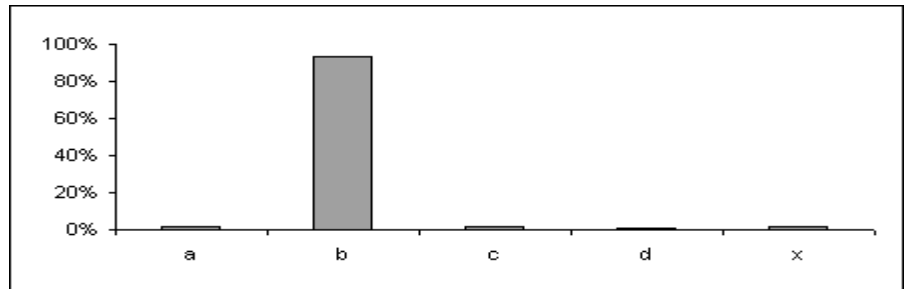
Grafik 31 : (İl Başkanları)

a 4%
b 88%
c 6%
d 2%
x 0%



Grafik 31 : (Belediye Başkanları)

a 2%
b 93%
c 2%
d 1%
x 2%

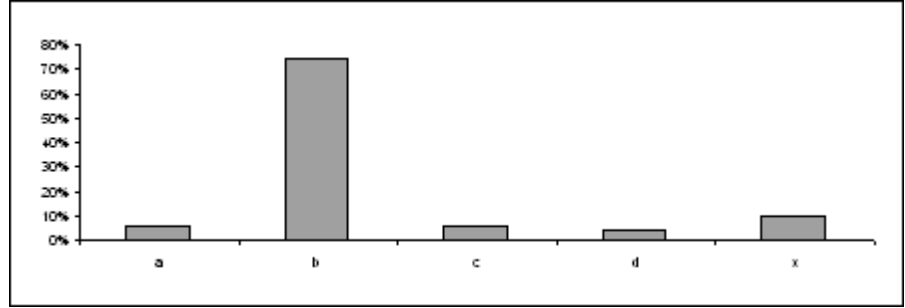


Grafik 31 : (Genel Toplam)

SORU 32: LAİKLİK ve UYGULAMALARI KONUSUNDA NE DÜŞÜNÜYORSUNUZ?

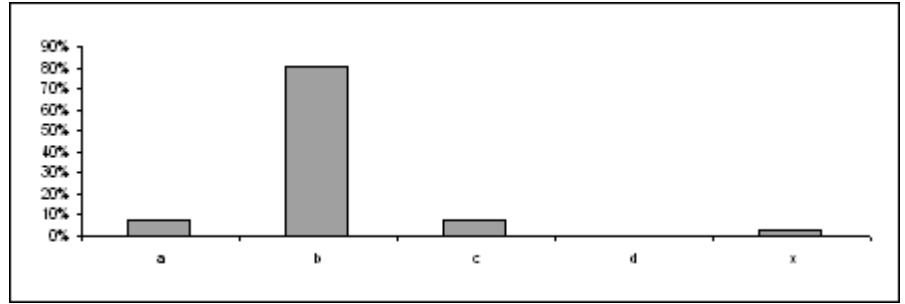
- a. Türiyedeki laiklik uygulamalarını gerekli buluyor ve destekliyorum
b. Laiklik gerekli ama dinsel özgürlükler de genişletilmelidir
c. Laikliğin her türüne karşıyım
d. Diğer
x. Cevapsız

a 6%
b 74%
c 6%
d 4%
x 10%



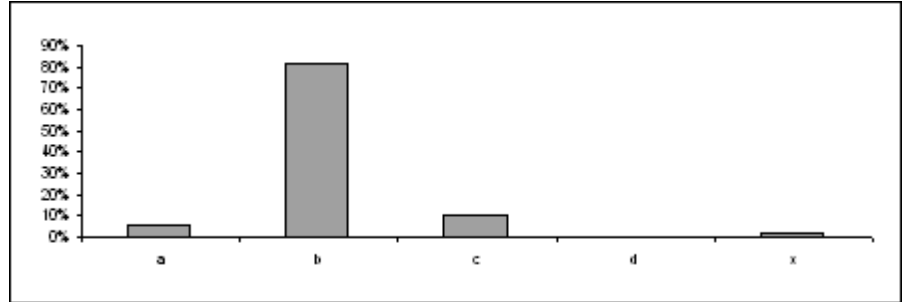
Grafik 32 : (Milletvekilleri)

a 8%
b 81%
c 8%
d 0%
x 3%



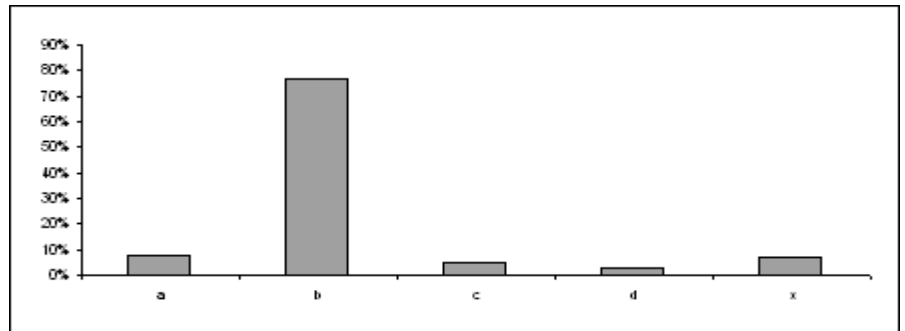
Grafik 32 : (İl Başkanları)

a 6%
b 82%
c 10%
d 0%
x 2%



Grafik 32 : (Belediye Başkanları)

a 8%
b 77%
c 5%
d 3%
x 7%

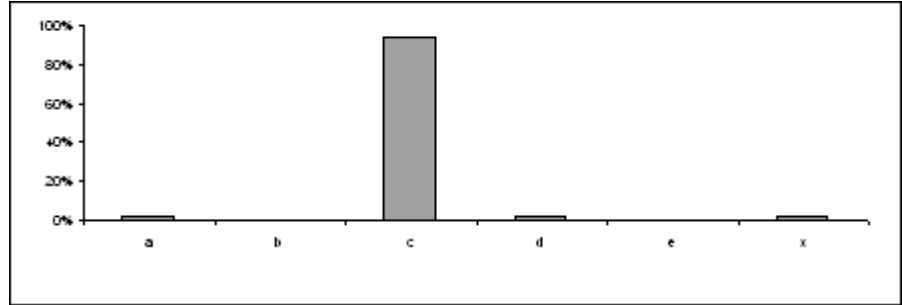


Grafik 32 : (Genel Toplam)

SORU 33: EKONOMİDE NASIL BİR ANLAYIŞTAN YANASINIZ?

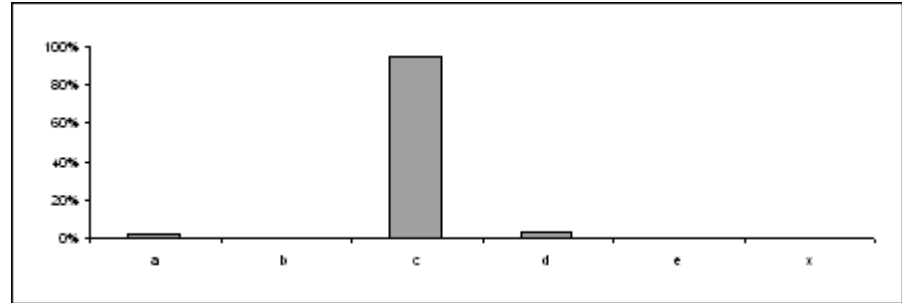
- a. Kapitalist Ekonomik Sistem
- b. Sosyalist Ekonomik Sistem
- c. Sosyal adaletin sağlandığı Serbest Piyasa Ekonomisi
- d. Adil düzen
- e. Diğer
- x. Cevapsız

a 2%
b 0%
c 94%
d 2%
e 0%
x 2%



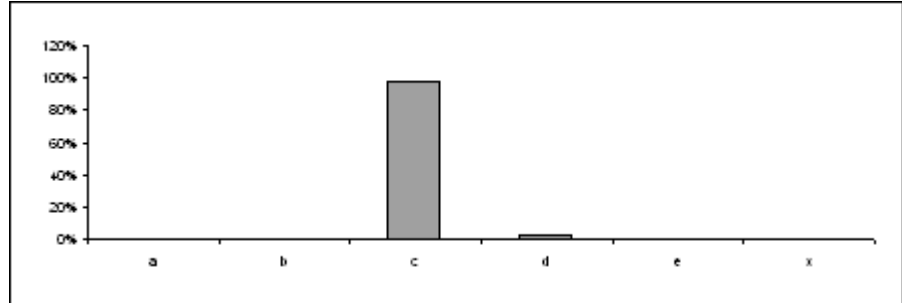
Grafik 33 : (Milletvekilleri)

a 2%
b 0%
c 95%
d 3%
e 0%
x 0%



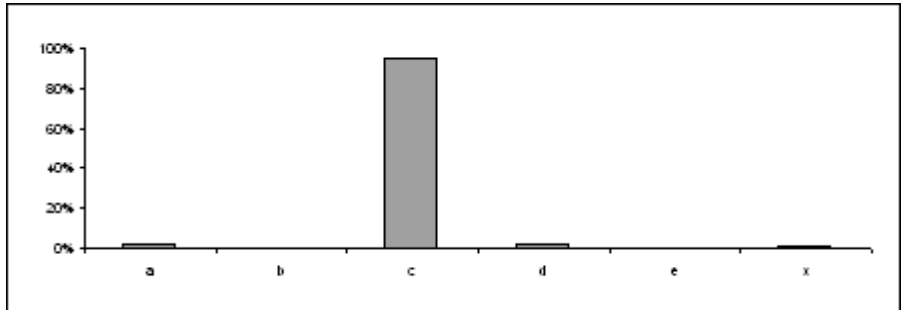
Grafik 33 : (İl Başkanları)

a 0%
b 0%
c 98%
d 2%
e 0%
x 0%



Grafik 33 : (Belediye Başkanları)

a 2%
b 0%
c 95%
d 2%
e 0%
x 1%

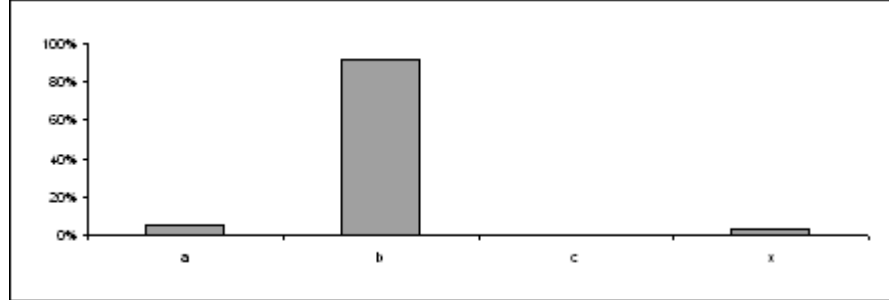


Grafik 33 : (Genel Toplam)

SORU 34. HANGİ TÜR İDARİ YÖNETİM MODELİNİ BENİMSİYORSUNUZ?

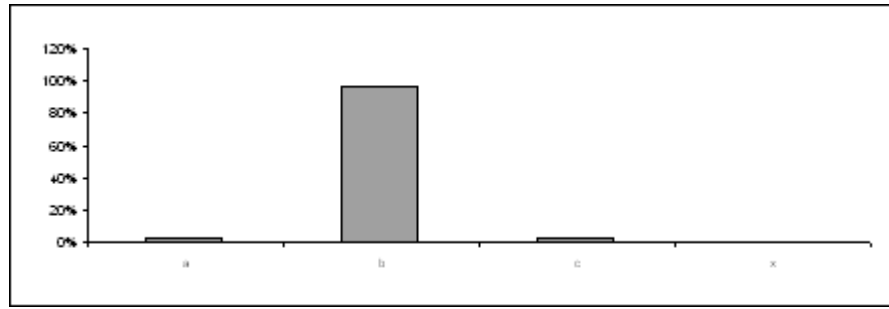
- a. Güçlü bir merkeziyetçi yönetim
b. Yerel yönetimlerin güçlendirildiği yerinden yönetim modeli
c. Diğer
x. Cevapsız

a 5%
b 92%
c 0%
x 3%



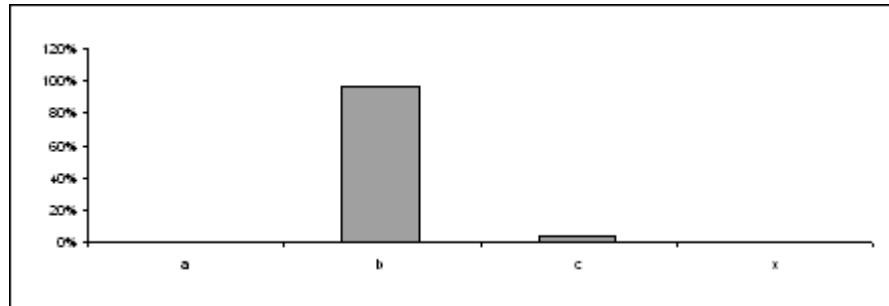
Grafik 34 : (Milletvekilleri)

a 2%
b 96%
c 2%
x 0%



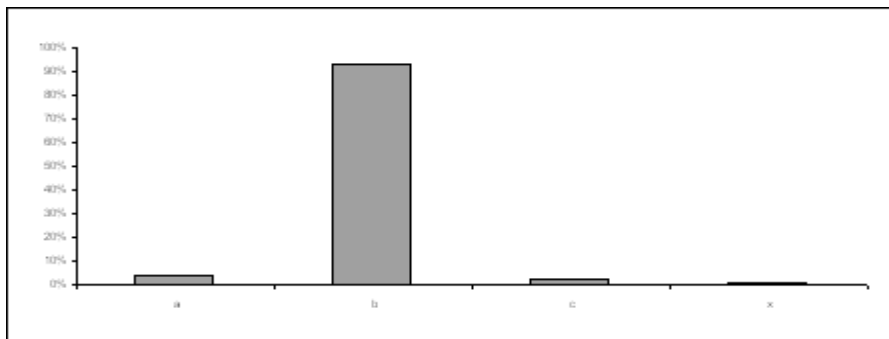
Grafik 34 : (İl Başkanları)

a 0%
b 96%
c 4%
x 0%



Grafik 34 : (Belediye Başkanları)

a 4%
b 93%
c 2%
x 1%



Grafik 34 : (Genel Toplam)

ÖZET

Türkiye’de Muhafazakârlığın Düşünsel - Siyasal Temelleri ve ‘Muhafazakâr Demokrat’ Kimlik Arayışları

Doktora Tezi, İsmail Safi, Tez, Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları, iii+332s.

Bu çalışmamızda, çağdaş siyasal akımlardan muhafazakârlığın ülkemizdeki düşünsel ve siyasal temellerini ve AKP’nin geliştirmeye çalıştığı “Muhafazakâr Demokrat” kimlik arayış çabalarını anlamaya, açıklamaya ve içinde bulunduğumuz tarihsel dönemdeki yeri ve geleceği tartışılmıştır.

Ülkemizde muhafazakârlık yüzyılı aşkın bir süredir düşünce ve eylem dünyamızı meşgul etmesine rağmen, bu alanla ilgili bilimsel çalışmalar oldukça sınırlıdır. Ancak, Ülkemizde 3 Kasım 2002 tarihinde yapılan seçimlerle iktidara gelen AKP ile birlikte gündeme gelen muhafazakârlık tartışmaları ve AKP’nin “Muhafazakâr Demokrat” kimliği benimsediğini kamuoyuna deklare etmesi ve bu kimliğin felsefesini ortaya konması amacıyla çeşitli çalışmalar yapılması bu konunun yeniden aktüel olarak gündeme gelmesini hızlandırmıştır.

Tezimizin “Muhafazakârlığın Teorik Arka Plânı” isimli ilk bölümünde, muhafazakârlığın ortaya çıkmasını etkileyen Rönesans ve Aydınlanma düşüncesi ve bu düşünceye muhafazakâr tepkiler tartışılmıştır. Tezimizin ikinci bölümü “Türk Muhafazakârlığının Ortaya Çıkışı ve Türk Siyasetindeki Yeri” başlığını altında Türk muhafazakârlarını birbirinden farklı kılan özgün yönleri dikkate alınarak, Kültürel, İslâmî, Milliyetçi ve Liberal Muhafazakârlık şeklinde dört kategoride ve bunlar içerisinde ön plâna çıkan isimleri örnek seçilerek incelenmiştir.

Muhafazakârlığın en temel özelliklerinden birisi de her toplumda kendine özgü yönlerinin öne çıkarak, toplumlar arasında farklılık göstermesidir. Bu anlamda dünyada tek tip muhafazakârlık örneği görmek mümkün değildir. Türk muhafazakârlık anlayışının ön plâna çıkardığı ayırıcı özellikleri olarak, merkez-çevre ilişkisi ve irtica söylemi, Bergsonculuk, Japonya örneği ve anti-komünizmi sayabiliriz.

Ayrıca, tezimizin üçüncü bölümünde, AKP’nin muhafazakârlık anlayışının ve “Muhafazakâr Demokrat” kimliğinin ortaya konması için, AKP’li Milletvekilleri, İl Başkanları ve İl Belediye Başkanları ile anket çalışması yapılmış, bu ankette tezimizde işlemiş olduğumuz konular istatistiksel yöntemlerle anket formunda ilgililere sorulmuştur. Buradan elde ettiğimiz verilerle Türk muhafazakârlığını temsilcisi olduğunu iddia eden ve “muhafazakâr demokrat” kimliği oluşturmaya çalışan AKP’nin muhafazakârlık anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır.

SUMMARY

The Ideological-Political Basics of Conservatism in Turkey and the Attempts on the Consideration of the ‘Conservative Democrat’ Identity

Doctora Thesis, İsmail Safi, Adviser: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları, iii+332p.

This study focuses on the understanding and the examination of the ideological and political basics of the conservative democracy as a modern political thought in our country, the attempts to consider a conservative democrat identity tried out to be developed by AKP and the place of conservatism in the current era and in the future.

In our country, although conservatism has existed in our world of thought and activity for more than a hundred year, the scientific studies in this topic is quite limited. But, the arguments on conservatism occurred due to AKP to take power in November 3, 2002 elections and it to declare to the public that it adopts the conservative democrat identity and some studies conducted on explaining the philosophy of that identity have all accelerated this topic to be put on the agenda again.

In the first part of our thesis named as “The Theoretical Background Of Conservatism”, the Renaissance and the Enlightenment thought which affected the emergence of conservatism and the conservative reactions against this thought have been argued. In the second part named as “The Emergence of Turkish Conservatism and Its Place On Turkish Politics”, the Turkish conservatisms have been examined by considering their differentiating characteristics under four categories as Cultural, Islamic, Nationalist and Liberal Conservatism with exemplifying with the leading names for each one.

One of the essential characteristics of the conservatism is that in any society the aspects peculiar to that society comes to the fore and it differentiates between societies. In this respect, it is impossible to observe a stereotype conservatism in the world. As the differentiating characteristics of Turkish conservatism we can mention center-periphery relationship and the reaction notion, Bergsonism, Japanese case and the anti-communism.

Moreover, in the third part of our thesis, in order to expose scientifically the conservatism notion and the “Conservative Democrat” identity of AKP, a survey has been conducted with AKP Deputies, Province Presidents and Province Mayors, and the topics explored in our thesis are asked to them in a statistical form in that survey. With the data gathered in that survey, the conservatism notion of AKP that proves to be the representative of the Turkish conservatism and tries to form a conservative democrat identity is tried to be explained. Our thesis aims to contribute considerably to the Turkish Political life via these scientific data presented.