T. C.

İSTANBUL UNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİMDALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKİYE ÖRNEĞİNDE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN TEMEL SORUNSALLARI MUHAFAZAKAR DÜŞÜNÜRLER VE GÖRÜŞLERİ

MURAT-MUFİT ALİU

2501121158

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. AYŞEGÜL KOMSUOĞLU

İSTANBUL 2015

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	Murat Müfit ALIU	Numarası	:	2501121158
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler	Danışmanı	:	Prof. Dr. Ayşegül KOMSUOĞLU ÇITIPITIOĞLU
Tez Savunma Tarihi	:	08.09.2015	Saati	:	15:00
Tez Başlığı	:	**Türkiye Örneğinde Muhafazakâr düşüncenin Temel Sorunsalları, Muhafazakâr Düşünürler ve Görüşleri.**			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Prof. Dr. Ayşegül KOMSUOĞLU		KABUL
2-Yrd. Doç. Dr. Sinan YILDIRMAZ		KABUL
3-Yrd. Doç. Dr. Hasan AKSAKAL		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç.Dr. Adil BAKTIAYA		
2-Doç.Dr. Hilal AKGÜL		

ÖZ

TÜRKİYE ÖRNEĞİNDE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCENİN TEMEL SORUNSALLARI MUHAFAZAKAR DÜŞÜNÜRLER VE GÖRÜŞLERİ

Murat-Mufit ALİU

Siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlık modernleşmenin ürünüdür. Bu kapsamda muhafazakârlık eski düzeni sahiplenerek toplumu aşırı veya köklü değişmelerinden korumak amacıyla ortaya çıkmıştır. Türk muhafazakârlığı, Osmanlı-Türk modernleşme süreciyle paralel olarak şekillenmiştir. Özellikle Cumhuriyetin ilanı Türk muhafazakârlığının ortaya çıkışında belirleyici olmuştur. Dolayısıyla bu dönemden itibaren modernleşme ve batılılaşma denilen olgu(lar) muhafazakâr aydınları da içeren entelektüel çevreler tarafından başlıca tartışma konusu yapılmıştır. Buradan yola çıkarak, elinizdeki çalışmanın ana konusunun, Türkiye'deki muhafazakâr aydınların temel düşünceleri bağlamında Türk tipi muhafazakârlığın temel sorunsallarının incelenmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Sözcükler: Muhafazakârlık, Modernleşme, Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Medeniyet, Türk Muhafazakâr Düşüncesi

ABSTRACT

FUNDEMENTAL QUESTIONS OF CONSERVATISM IN THE CASE OF TURKEY

CONSERVATIVE ELITES AND THEIR VIEWS

Murat-Mufit ALIU

Conservatism as a political ideology is one product of modernization. In this frame, conservatism emerged to save the society from the radical and fundamental changes. Turkish conservatism shaped parallel with the Ottoman-Turkish modernization process. The declaration of the Republic particulary played a crucial role in the emergnce of Turkish conservatism. Therefore, the phenomenons of modernization and Westernization have been the most essential debates among various intellectual circles including the conservative elites since the foundation of the Republic. According to this basis, this study basicly researchs and deals with the fundamental principles and issues in the context of Turkish way of conservatism.

Key Words: Conservatism, Modernization, Republican Conservatism, Civilization, Turkish Conservative Thought.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, genel itibariyle, muhafazakâr Türk düşüncesi üzerine bir inceleme olarak kaleme alınmıştır. Bu bağlamda, muhafazakâr Türk düşünürlerin görüşlerinin değerlendirilmesi çalışmanın esasını teşkil etmektedir. Ancak bu noktada, öncelikle, muhafazakârlığın tanımlanması konusunda aydınlar ve araştırmacılar arasında bir fikir birliği bulunmadığını hemen belirtmeliyiz. Bundan farklı olarak muhafazakârlığın bir ideoloji olup olmadığı hakkında da farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Bazı düşünürlere göre muhafazakârlık bir ideoloji olarak kabul edilemez; ancak bir duruş veya bir tutum olarak görülebilir. Ancak muhafazakârlığı her ne kadar bir ideoloji değil de, bir tutum veya duruş olarak kabul etsek de muhafazakârlığın birçok ülkede hem siyasi hem de kültürel düzlemde derin etkileri olduğu aşikârdır.

Türkiye'de muhafazakâr düşünce, bütün dünyada olduğu gibi, modernleşme süreci içinde ortaya çıkmış ve genel itibarîyle Türk inkılâbının aşırı modernist uygulamalarına karşı bir tepki olarak vücut bulmuştur. Türk muhafazakârlığı ilk olarak entelektüel düzlemde ortaya çıkmış, çok partili sistemle birlikte siyasî bir boyut da kazanmıştır. Böyle olmakla beraber, biz bu çalışmamızda Türk muhafazakâr düşüncesini yalnızca teorik açıdan inceleyeceğiz. Türk muhafazakârlığı özünde kültürel bir muhafazakârlıktır ve kendini daha çok kültürel düzlemde şekillendirmiştir. Bunun nedeni ise mevcut devlet düzeni ve otoriteyle bir çatışmaya girmemiş olmasıdır. Türk muhafazakârlığı teorik düzeyde gelenek ve görenekler, kültürel süreklilik, tarih ve medeniyet gibi konular üzerine odaklanmıştır. Siyasî düzeyde ise devlet, millet, milliyetçilik gibi konuları işlemiştir.

Çalışmamızda Türk muhafazakâr düşüncesini sekiz tema üzerinde ortaya koyduk. Bu anlamda Toplum, Gelenek, Tarih, Din, Devlet, Medeniyet, Milliyetçilik ve Yabancılaşma gibi başlıklar Türk muhafazakârlığının temel söylemini şekillendirmekte ve Türk muhafazakâr düşüncesi tartışmaları birçok çalışmada bu sekiz tema etrafında gelişme göstermiştir. Çalışmamızda her konu üzerine bir kişinin fikirlerini inceledik ve söz konusu konular üzerine yetkin kişinin fikirlerini seçmeye çalıştık. Ele aldığımız düşünürler: Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Yahya Kemal, Peyami Safa, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Erol Güngör ve Samiha Ayverdi'dir.

Son olarak tezimin hazırlanması sırasında, değerli tespitleri ile bana yol gösteren ve çalışmamın bu hale gelmesini sağlayan saygıdeğer tez danışmanım Prof. Dr. Ayşegül Komsuoğlu'na ve Sayın Yrd.Doç.Dr. Hasan Aksakal'a derin teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmam sırasında bana yoldaşlık eden, fikirlerini paylaşan ve katkılarını esirgemeyen değerli arkadaşlarım Bilal Demir, Veysi Başhan ve Adem Levent'e ayrıca teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....İİİ

ABSTRACT.....İV

ÖNSÖZ..... V

İÇİNDEKİLER.....vii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

I. MUHAFAZAKÂRLIK KAVRAMI VE TARİHÇESİ 4

1.1.Bir Kavram Olarak Mufazakarlık..... 4

1.1.1.Muhafazakârlığın Tarihsel Süreçte Doğuşu 4

1.1.2.Muhafazakârlık Kavramı ve İlkeleri 7

1.1.3.Muhafazakârlık Bir İdeoloji Mi?..... 21

İKİNCİ BÖLÜM

I.I. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE 26

2.1. Türk Muhafazakârlığın Doğuşuna Zemin Hazırlayan Osmanlı-Türk Modernleşmesi 26

2.1.1. Osmanlı Modernleşmesi..... 26

2.1.2. Türkiye Cumhuriyeti'nin Modernleşme Tarihi 35

2.2. Türk Muhfazakarlığının Temelleri ve Söylem 46

2.2.1. Türk Muhafazakâr Düşüncesini Tartışmak..... 46

2.2.2. Bir Entelektüel Hareketi Olarak “Cumhuriyetçi Muhafazakârlık” 55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DEKİ MUHAFAZAKÂRLIK DÜŞÜNCESİNDE TEMEL SORUNSALLAR. 59

3.1. Muhafazakârlık ve Toplum..... 60

3. 2. Muhafazakârlık ve Gelenek..... 63

3.4. Muhafazakârlık ve Tarih..... 69

3.3. Muhafazakârlık ve Din 77

3.5. Muhafazakârlık ve Devlet 81

3.6. Muhafazakârlık ve Medeniyet..... 89

3.7. Muhafazakârlık ve Milliyetçilik 97

3.8. Muhafazakârlık ve Yabancılaşma Olgusu 103

SONUÇ.....110

BİBLİYOGRAFYA.....114

GİRİŞ

Siyasal bir ideoloji olarak muhafazakârlık modern zamanlarda ortaya çıkmıştır ve bu anlamda muhafazakârlık modern bir ideolojiyi ifade eder. Bu bağlamda modern zamanların eşiği kabul edilen Fransız devrimi ile muhafazakârlığın doğuşu arasında önemli bir ilişki mevcuttur. Zira Fransız devrimi, eski düzenin (Ancien Régime) siyasal ve sosyal ilkelerine karşı bir tepki olarak doğmuştur. Buna karşılık muhafazakârlık eski düzeni sahiplenerek toplumu aşırı veya köklü değişimlerden korumak amacıyla ortaya çıkmıştır. Daha geniş bir anlamda bir değerlendirme ile muhafazakâr düşünce Fransız Devrimi'nin yanı sıra onun temellerini hazırlayan Aydınlanma ve moderniteye de karşı bir tavır sergilemiştir. Diğer taraftan muhafazakâr düşünce ilk dönemde Sanayi Devrimi'ni de kabullenmez. Bu açıdan baktığımızda ise modernleşme hareketleri, toplumsal bir süreç olarak muhafazakâr hareketin doğuşunun koşullarını oluşturmuştur.

Modernite ve modernleşme denilen sürecin temel amacı, toplumu rasyonelleştirerek onu, geleneksel ve dinsel bağlarından koparmaktır. Akılcı bir insan ve toplum ideali yaratılmasını önemseyen modernite, dinsel ve geleneksel değerlerin gündelik hayattaki rol ve önemini zayıflatmayı hedeflemektedir. Muhafazakâr düşünce ise modernleşme süreciyle ortaya gelen bireyselleşme, akılcılık, liberal özgürlük anlayışı, devrim gibi kavramlara karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir. Bunlara karşı toplum, aile, din, gelenek, otorite, hiyerarşi gibi kavramlara öncelik vermektedir.

Türk modernleşmesinin kökleri daha gerilere gitmekle beraber, genellikle Tanzimat'la beraber başlatılır ve Cumhuriyetin ilânı ile zirveye çıkar. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Türkiye'de hem toplumsal hem de siyasal olarak ciddî ve köklü değişimler ve dönüşümler olmuştur. Türk modernleşmesinin en önemli özeliklerinden biri rasyonalizm ve pozitivizm düşüncesinin benimsenmesidir. Modernleşmeci kadroların en önemli amacı Türkiye'de modern bir toplum yaratmak ve toplumu muasır medeniyet seviyesine ulaştırmaktır. Bu tasavvurların hayata geçirilebilmesi için, onlara göre, eski toplumsal ve siyasal zihniyetin değişmesi ve Batı'nın felsefî ve siyasî düşünce şeklinin kabul edilmesi gereklidir.

Aynı doğrultuda Türk muhafazakârlığının kökenleri Tanzimat'a kadar geriye götürülebilir. Tanzimat ile başlayan siyasî ve toplumsal değişiklikler toplumun bazı kesimleri tarafından iyi

karşılanmamış ve bu kesimler söz konusu değişikliklere karşı tepkilerini farklı biçimlerde dile getirmişlerdir. Fakat muhafazakârlık Osmanlı İmparatorluğunun çöküşüne kadar güçlü bir düşünce hareketi olarak biçimlenmemiştir. Türk muhafazakârlığı esas olarak Cumhuriyet inkılâplarıyla beraber ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle Cumhuriyetin radikal pozitivist ve rasyonalist anlayışına karşı bir tepkiyi de ifade etmektedir. Aslında Türk muhafazakârlığı Cumhuriyete ve modernizme doğrudan bir karşı çıkışı temsil etmek, aksine moderniteyle olumlu bir ilişki içerisindedir. Muhafazakâr düşünce çizgisinin temel eleştirisi modernleşmeyle Türk toplumunun geleneksel ve dinsel değerlerinin reddedilmesi olmuştur.

Bu çalışma ile amaçlanan; Türkiye muhafazakârlığının gelişim sürecini dikkate alarak temel referans noktalarını belirlemek ve bu başlıkları muhafazakâr düşüncenin konu ile ilgili eser vermiş isimlerinin çalışmalarında sergilemektir. Yapılan araştırmalar sonucu çalışmamızda, Türk muhafazakâr düşüncesinin temel konularından olan; Toplum, Gelenek, Tarih, Din, Devlet, Medeniyet, Milliyetçilik ve Yabancılaşma başlıklarını işledik. Yaptığımız incelemeler sonucu bu sekiz temanın Türk muhafazakârlar tarafından yoğun olarak işlenen ve üzerinde özgün/yerel fikirler yürütülen konular olduğunu anladık. Bu konuları daha iyi anlayabilmek amacıyla her konu üzerinde ortaya koyduğu eserler ve fikirlerle yetkin bir Türk muhafazakâr düşünürü seçip fikirlerini detaylı şekilde incelemeye gayret gösterdik ve çalışmamızın yöntemini bu şekilde belirledik. Böylelikle "Toplum" teması etrafında Mustafa Şekip Tunç'un, "Gelenek"te İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun düşünceleri, "Tarih" ile ilgili Yahya Kemal Beyatlı, "Din" ile ilgili Peyami Safa, "Devlet" başlığında Nurettin Topçu'nun fikirleri ele alındı. "Milliyetçilik" Erol Güngör, "Yabancılaşma" ise Samiha Ayverdi'nin düşüncelerinde ele alındı.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır ve üç bölümde de konuyu analitik olarak incelemeye çalışıldı. *Muhafazakârlık Kavramı ve Tarihçesi* başlığı altında birinci bölümde, muhafazakârlığı tarihsel süreç içerisinde sosyo-politik nedenleriyle araştırıldı. Bu doğrultuda muhafazakârlık düşüncesinin ortaya çıkmasına etken olan Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi ve Aydınlanma gibi hareketlere bakıldı. Daha sonra muhafazakârlığın kavramsal içeriğini ve muhafazakârlığın temel ilkelerini ortaya koyduk. Son olarak muhafazakârlığın ideoloji olup olmadığına dair bazı tespitlerde bulunuldu.

Türkiye'de Muhafazakâr Düşünce adı altındaki ikinci bölümde ise, ilk olarak sosyo-politik açıdan Osmanlı ve Türk modernleşmesini tanımlandı. Türk modernleşmesiyle ile amaçlanan her şeyden önce devletin çözülüş sürecini durdurmak, bekasını temin etmek ve yine devleti

eski gücüne kavuşturmaktır. Cumhuriyet modernleşmesinin temel amacı Osmanlı örneğinden farklı olarak ulusal bir devlet kurmak ve modern bir toplum yaratmaktır. Bu konunun devamında ise Türk muhafazakârlığı kavramını incelendi ve Türk muhafazakârlığının genel itibarîyle kültürel düzlemde ortaya çıktığına dair tespitleri paylaşıldı. Bölümün nihayetinde ise bir entelektüel hareket olarak Cumhuriyetçi muhafazakârlığın temel söylemlerine bakıldı.

Türkiye'deki Muhafazakârlık Düşüncesinde Temel Sorunsallar adlı üçüncü bölüm ise çalışmamızın son ve esas bölümünü teşkil etmektedir. Bu bölümde yukarıda vurgulandığı gibi, Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Yahya Kemal, Peyami Safa, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Erol Güngör ve Samiha Ayverdi gibi isimlerin muhafazakâr düşüncenin "Toplum, Gelenek, Tarih, Din, Medeniyet, Devlet, Milliyetçilik ve Yabancılaşma" olarak belirlediğimiz temaları ile ilgili düşünce ve görüşlerini sergilendi ve incelendi.

Tezin sonuç bölümünde ise muhafazakârlığın genel olarak tanımı, Türk muhafazakârlığı kavramı ve yukarıda bahsedilen Türk muhafazakârlığının ana temaları üzerine tarihsel ve siyasal perspektiften analizler yapılmıştır. Bu bağlamda, muhafazakâr Türk düşünürler çoğunluk olarak Bergson felsefesini benimsediği vurgulandı ve modernlik ile gelenek arasında ortak bir yol bulmaya çabaları ortaya kondu. Bu muhafazakâr düşünürler Türk modernleşmesi projesini pozitivist ve rasyonalist bir anlayışla değil de, geleneksel değerler etrafında örerek özgün bir yorum meydana getirmek istemişlerdir. Dolayısıyla muhafazakâr Türk aydınları modernleşme sürecine karşı çıkmadığı ancak, modernleşmenin geleneğin, tarihsel deneyimin, kültürün ve milli olanın göz ardı edilmeyerek gerçekleştirmesi gerektiği iddiasının farklı başlıklardaki örneklerle doğrulandığı belirtildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. MUHAFAZAKÂRLIK KAVRAMI VE TARİHÇESİ

1.1 BİR KAVRAM OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

1.1.1 Muhafazakârlığın Tarihsel Süreçte Doğuşu

Muhafazakârlık terimi etimolojik açıdan Lâtince *conservatore* sözcüğünden türemiştir. Bu terim korumak, saklamak, muhafaza etmek ve biriktirmek gibi anlamları içermektedir. *Conservator* kelimesi ise Ortaçağ devletlerinde yasaları ve bazı durumlarda belli grupları koruyanlar (guardians) anlamında kullanılmıştır. Muhafazakârlık 19. yüzyıla ait bir kavram olmasına rağmen, teriminin kavramsal olarak köklerinin Aristo'ya kadar uzandığı iddia edilmektedir.[1] Muhafazakârlık kavramının bir siyasî veya ideolojik kavram olarak ilk kullanımı ise 16. yüzyıl başlarındadır. Basılı ilk örnek ise 1820'de Fransa'da yayınlanan Chateaubriand'ın *Le Conservateur* adlı dergisinde görülür. Ruhban sınıfının öncülüğünde çıkarılan bu dergi politik restorasyon ile ilgili düşünceleri yaymak için tasarlanmıştı. Britanya'da ise bu terim ilk kez 1830'da *Quarterly Review* dergisinde görülmüştür. 1840'ların ardından terim Avrupa'nın her yerine yayılmıştır.[2]

Bir düşünce ve bir duruş olarak muhafazakârlığın temelleri, insanlık tarihinin ilk çağlarına kadar geriye götürülebilir. Fakat siyasî bir doktrin ve özgül bir ideoloji olarak muhafazakârlığın tarihi oldukça yenidir.[3] 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da liberal fikirlerinin yaygınlaşması, aristokrasinin gücünün azalması ve kilise hiyerarşisinin zayıflamasıyla birlikte muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkması için zemin hazırlanmıştır.[4]

Muhafazakârlık bir düşünce akımı olarak üç tarihsel olgunun etkisi altında doğup biçimlenmiştir. Bu olgulardan birincisi Fransız Devrimi, ikincisi Sanayi Devrimi, üçüncüsü Aydınlanma hareketidir.[5] Fransız devrimi gerçekleştikten sonra muhafazakâr düşüncenin ilkeleri

[1]Hasan Hüseyin Akkaş, **Muhafazakâr düşünce ve Edmund Burke**, Kadim, Ankara, 2004, s. 33.
[2]Andrew Vincent, **Modern Politik İdeolojiler,** (Çev: Arzu Tüfekçi), Paradigma, İstanbul, 2006, s. 86.
[3] Bekir Berat Özipek "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.66.
[4]Akkaş, **a.g.e.** s. 32.
[5]Akkaş, **a.e**, s.32.

neredeyse dünyanın dört bir yanına yayılmıştır. Devrim sadece Fransa'nın düzenini yıkmakla kalmamış, pek çok ülkede yenileşme hareketlerine öncülük etmiştir. Sanayi devrimiyle birlikte emek-yoğun teknolojiden, sermaye-yoğun teknolojiye geçilmiş ve toplumsal yaşamda sürekli bir değişim hali kendini göstermiştir. Sanayi devrimi makineleşme ve üretim biçimlerinin değişmesiyle toplumun bünyesinde köklü değişikliklere neden olmuş, eski toplum düzeni değişmiş ve toplumsal değişim hızlanmıştır. Bu oluşumlar geleneksel toplumun istikrar anlayışı yerine, değişim olgusunu geçerli kılmıştır. Üçüncü olarak ise, rasyonalizme dayalı, geleneksel değerlerin yerine aklı esas alan aydınlanma hareketi ele alınabilir. Aydınlanma hareketini birkaç temel kavram üzerinden anlaşılabilir. Bu kavramlar içinde öne çıkanlar bireycilik, akılcılık ve hümanizmdir. Aydınlanma düşüncesinde insan akılcı bir varlık olarak kurgulanır ve akılcılık insanî değerleri aydınlanma düşüncesinin temeli olarak görür.[6] Bu kapsamda muhafazakâr düşünce, birçok açıdan aydınlanma ve Fransız devrimi ile beraber sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda ortaya çıkan değişimlere paralel bir gelişme seyri izlemiştir.[7]

Muhafazakâr düşünce modern zamanlarda şekillenen entelektüel ve siyasal bir hareket olarak değerlendirilmelidir. Bu doktrin Avrupa uluslarının siyasal ve toplumsal düzeninin korunması amacıyla oluşturulmuştur ve temelde anti-modern bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Yukarıda görüldüğü gibi muhafazakâr düşünce tarihsel süreç içerisinde doğmuş ve temelde Fransız devrimi gibi bir büyük olaya –ve diğer değişim süreçlerine- karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fakat muhafazakârlık, devrimin uygulamalarını eleştirmekle yetinmemiş, devrimin yeni siyasal, sosyal ve ekonomik ilkelerini başından itibaren reddetmiştir. Bunun nedeni söz konusu ilkelerin, toplumsal ve ahlâkî fıtrata aykırı oldukları düşüncesidir.[8]

Muhafazakâr düşüncenin kuramsal temelleri açısından öne çıkan ilk üç isim Fransız devrimine karşı muhafazakâr düşünceyi dillendiren Edmund Burke (1729-1797), Joseph De Maistre (1753-1821) ve Louis Bonald (1754-1840)'dir. Bu düşünceye destek veren diğer düşünürlerle birlikte söz konusu üç ismin entelektüel üretimi muhafazakârlık düşüncesinin kurumsallaşmasına yardımcı olmuştur. Elbette bu düşünürlerdeki belirgin ortak noktalar, her

[6]Doğu Ergil, "Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri Muhafazakârlık ve Yeni Muhafazakârlık", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 41, Sayı: 1-4, Ankara, s. 269.
[7]Andrew Heywood, **Siyasî İdeolojiler**, **(**Çev: Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan), Adres Yayınları, Ankara, 2014, s.83.
[8]Philippe Beneton, **Muhafazakârlık**, (Çev: Cüneyt Akalın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.11.

açıdan aynı düşünceleri dile getirdikleri iddiasını doğurmaz. Örneğin Ceylan, Burke üzerine çalışmasında aralarındaki farklara değinir ve De Maistre'in Burke'den farklı olarak, daha çok monarşik, karşı-devrimci ve reaksiyoner bir muhafazakârlık anlayışına sahip olduğunu söyler. Burke ise mutlak monarşiye karşı parlamenter bir liberalizmi muhafaza etmeyi amaçlayan evrimsel bir muhafazakârlığın temellerini atmıştır.[9]

Akpolat da benzer biçimde muhafazakâr düşünceyi anti-tez olarak konumlandıranın aydınlanma felsefesi olduğunu söyler ve bu iddiayı doğrulayan bir örnek olarak Nisbet ve Bonald'ı verir.[10] Çünkü aydınlanma düşüncesi, dinin ve geleneksel değerlerin insanların özgürlüğü gerçekleştirmelerine engel teşkil ettiklerini ileri sürmektedir. Bu durumun değiştirilmesi için aklın egemen olduğu bir düzenin oluşturulması gerektiğini savunur. Aydınlanma hareketinin amacı toplumu dinsel ve geleneksel değerlerin oluşturduğu hegemonyadan kurtarmak ve bu iki dinamiğin toplum üzerindeki etkilerini tamamen dışlamaktır. Aydınlama ve Fransız devrimi arasında nedensel ilişki kurmak ne kadar zor olsa da, Aydınlanmacı fikirlerin devrimin referanslarını oluşturduğu rahatlıkla görülebilir. Zira aydınlanma düşüncesi devrimin ürettiği bütün ilkeleri meşrulaştırır. Akpolat'ın belirttiği gibi Maistre, devrimi, mülkiyetin, otoritenin ve âdil özgürlüğün kaldırılmasının sebebi olarak görmektedir. Yine Akpolat'ın aktarımıyla, Maistre *Fransa Hakkında Düşünceler* (1797) adlı kitabında devrimi, bütün insanlık medeniyetine karşı bir yıkım olarak değerlendirmektedir.[11] Zira Fransız devrimi ardından çıkarılan yeni yasalarla aristokratik ortaçağ rejimi ortadan kaldırılmış ve bu kapsamda, boşanma resmîleşmiş, aristokrasi ilga edilmiş, kilise ulusallaştırılmış, loncalar kaldırılmış, eğitim merkezîleştirilmiş ve siyaset şekli yeniden biçimlendirilmiştir. Devrim kanunlarıyla hedeflenen Fransız toplumunun eski değerlerinden koparılması ve yeni bir toplum inşası olarak belirmiştir.[12] Tıpkı aydınlanma hareketi ve Fransız devrimi gibi, sanayi devrimine yönelik eleştiriler de muhafazakâr kalemlerde sıkça gözlenebilir. Muhafazakâr öğreti, sanayi devriminin manevî, ahlâkî ve entelektüel kazanımlarını yıktığı ileri sürmektedir. 19. yüzyıl muhafazakâr düşünürlerinden Orestes Brownson (1803-1876), maddî üretkenliğin artışına karşın, manevî değerlerin sürekli olarak zayıfladığını ve ekonomik kalkınmanın bireyleri daha mutlu kılmadığını belirtmektedir.[13]

---

[9] Ayşe Yılmaz Ceylan, Edmund Burke'ün "Muhafazakâr" Düşüncesinde, 'İyi Devim' 'Kötü Devrim' Ayrımı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 3, Sayı: 11, 2007, s. 25.

[10] Yıldız Akpolat, "Devrimcilikten Muhafazakârlığa, Ütopyadan İdeolojiye", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yılı: 3, Sayı: 12, 2007, s. 32.

[11] Akpolat, **a.e.** s.32.

[12] Akpolat, **a.e.** s.32.

[13] Orestes Brownson, **Liberalism and Progress,** The portable Conervative Reader, New York, 1996, s. 279-280'den

1.1.2 Muhafazakârlık Kavramı ve İlkeleri

Muhafazakârlığın doğası, muhafazakârlık hakkında görüş birliği bulunan az sayıdaki konulardan biridir. Yukarıda da değindiğimiz gibi muhafazakârlık temelde Fransız devriminin söylemlerine bir tepki olarak doğmuş; o zamandan itibaren moderniteye ve moderniteden türeyen siyasal ve sosyal kavramları eleştirmektedir.[14] Robert Nisbet'e göre muhafazakârlar, yaşadıkları dönemin farklı toplumsal problemlerine dair, çözümleri modern bilimden değil, tecrübeden hareket ederek çözme eğilimindedirler. Nisbet, muhafazakârlık aydınlanma felsefesinin ve Fransız devriminin ortaya çıkarttığı felsefi ve siyasal ilkelere (özgürlük, eşitlik, bireycilik, halk egemenliği) karşı, aile, din, cemaat, gelenek ve lonca gibi geleneksel kurumlarına öncelik vererek üslûbunu oluşturmuştur. Bunun yanı sıra muhafazakârlık yeni kurulmuş toplumsal ve siyasal düzene karşı, eski feodal düzenin üstünlüğünü savunmaktadır.[15]

Tanıl Bora'ya göre, muhafazakârlığı yalnızca aydınlanmaya ve devrime karşı gösterdiği tepkiyle "yeni olanın" topyekûn reddiyesiyle veya sadece tepkisellikle tanımlamak eksik bir tanımlama yapmaktır; çünkü muhafazakâr düşünce "eski" olanın, geleneksel ve kutsal olanın sürekliliğini modern koşullarda da sağlama eğilimindedir. Muhafazakârlığın geleneksel ve kutsal olanın modernite ile uzlaştırma eğiliminde olması, onu, Restorasyondan, gericilikten ve gelenekçilikten farklı kılmıştır. Bora bu noktada Karl Mannheim'ı referans verir ve muhafazakârlığı rasyonelleşmiş gelenekçilik olarak tanımlar ve aydınlanma-karşıtlığının ancak "aydınlanmış muhafazakârlık" olarak hayatta kalabildiğini ileri sürer.[16]

Beneton da, benzer biçimde, muhafazakârlığı, aydınlanma düşüncesi ve Fransız devrimine karşı ortaya çıkan siyasal ve entelektüel bir hareket olarak görmektedir.[17] Çünkü aydınlanmanın ürettiği siyasi ve toplumsal kavramlar ile Fransız devriminin doğurduğu siyasi sonuçlar muhafazakârlığın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Ancak muhafazakârlığın şekillenmesi ve tepkisel bir hareket olarak ortaya çıkmasında belirleyici olan, aydınlanmanın

---

aktaran: Baran Dural, "Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem**", Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:1, Sayı:1, 2004, s.130.

[14]Fırat Mollaer, "Klâsik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları, Temeller ve Değişmeler", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, 2011, s. 63.

[15]Robert Nisbet, "Muhafazakârlık", (Çev: Erol Mutlu), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (Der) Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997, s. 98.

[16]Tanıl Bora, "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 74, Güz, 1997, s. 6.

[17] Beneton, **Muhafazakârlık**, s. 10.

ortaya koyduğu akılcılık ilkesidir. Örneğin Burke'nin, Fransız devrimcilere karşı yönelttiği en temel eleştirilerden biri, devrim yapılırken sadece akılcılığa başvurulması olmuştur. Yani Muhafazakârların karşı çıktığı şey rasyonalizmin aşırılıklarıdır. Özetle, Muhafazakârlık, aydınlanmanın doğrudan kendisine karşı değil de aşırılıklarına ve radikal doğasına karşı to-pyekûn bir karşıtlık olarak vücut bulmuştur. Dolayısıyla muhafazakârlığı modernleşmeye karşı bir anti-tez olarak sınıflandırmak ve genelleştirilmiş bir anti-modern kategori olarak kavramak güçtür.[18]

Muhafazakârlığın radikal bir değişim anlayışı ile yaşadığı sorun Süleyman Seyfi Öğün'ün de belirttiği gibi "yeni olanın" içinde taşıdığı aşırılıklardan tedirgin olmasıdır. Bu "tedirginlik" durumu muhafazakârlığın ruhunu, deyim yerindeyse, varlık nedenini teşkil eder.[19] Bu noktada muhafazakârlık, hakkında yapılan çoğu çalışmada da görüldüğü gibi, değişime karşı olmayıp değişimin radikal çizgisine karşı olma durumu olarak dikkate alınmalıdır.

Aynı çizgide bir değerlendirme Şükrü Argın'ın çalışmasında tartıştığı James Klab'ın sözlerinde bulunabilir. Onlara göre muhafazakâr:

> "Statüko'yu yalnız 'statüko' olduğu için değil, benimsediği ve hareketlerini bunlara göre düzenlediği belirli politik ve kültürel ilkelere uygun olduğu için muhafaza etmek ister.[20] Muhafazakârlık ilkeli bir duruş içerir ve buradaki duruş 'geleceği' reddetmekten çok 'geleneğe' tutunarak ilerlemeyi amaçlayan, ölçülü bir tavır olarak" değerlendirmeli.[21]

Yeniden Argın Muhafazakârlık zorunlu olarak -uzlaşmaz bir "reaksiyoner" tavrı ifade etmez ve muhafazakârlık reaksiyoner bir duruş sergilemekten çok, 'geçmişe' değil 'gelenek değerlerine" bağlılık gösterdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla muhafazakârlık geçmişte donmuş bir olguya değil, geleneğin devamlılığına, ebedi akışına olan inancında oldukça tutarlıdır.[22] Elbette bu süreçte muhafazakârlık eskiyi korurken onun olumlu özellikleriyle yeni olanı da biçimlendirmeye çalışmaktadır.

---

[18]Mollaer, **a.g.e.** s. 59-65.
[19]Süleyman Seyfi Öğün, **Türk Politik Kültürü,** Alfa Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 378.
[20]James Kalb, "Surely Revolutionary Conservative is a Contradition in Terms", www.suba.com. 1997'den aktaran: Şükrü Argın "Siyasetin Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 468- 469.
[21]Argın, **a.e.** s. 469.
[22]Argın, **a.e.** s. 469.

Muhafazakârlığın özünde genel olarak, geçmişe, geçmişten gelen kurum ve değerlere derin bir saygı vardır. Muhafazakârlar mevcut toplumsal düzeni kökten değiştirmeyi amaçlayan her türlü yeniden inşacı anlayışa karşı çıkarlar. Aydınlanmanın projesinde olduğu gibi devlet araçlarını kullanarak toplumun ve eski düzenin değiştirilmesi çabalarını, toplumsal düzeni ve uyumu bozan bir müdahale olarak görerek düzenin sağlanması ve korunması amacıyla geleneklere, deneyime ve toplumsal olana başvurmak gerektiğine inanmaktadırlar. Burada Dursun'un belirttiği gibi, *"geleneklerin akıl yoluyla değil, toplumsal yaşam içinde yaratıldığına, uzun süren ve nesiller boyu devam eden bir evrimle meydana geldiğine vurgu yapmaktadır."*[23]

Muhafazakârlığı daha iyi anlayabilmek ve onun diğer ideolojilerden farklılıklarını daha yakından görebilmek için, öncelikle onun esas ilkelerini belirtmek gerekir. Muhafazakârlık üzerine araştırma yapan önde gelen isimlerden biri olan Robert Nisbet'e göre, muhafazakârlığın temel ilkeleri şu şekilde sıralanmıştır: 1) Toplumsal olanın önceliği, 2) Toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı-bağımlılığı, 3) Kutsal olanın lüzumu, 4) Aracı Cemiyetler, 5) Hiyerarşi, 6) Toplumsal düzensizlik hayaleti ve 7) Tarihselcilik.[24]

Muhafazakârlık üzerine çalışmaları bulunan Tanıl Bora'ya göre ise muhafazakâr düşüncenin temel ilkeleri temaları şu şekilde sıralanmaktadır: 1) Din 2) Devlet ve 3) Otorite.

Andrew Heywood ise çalışmasında muhafazakârlığın temel ilkelerini şöyle sıralamaktadır: 1) Gelenek, 2) Organik Toplum, 3) Mülkiyet, 4) Hiyerarşi ve otorite ve 5) Beşeri eksiklik.

Muhafazakâr bir düşünür olan Russel Kirk ise *The Conservative Mind* adlı eserinde muhafazakârlığın ana temalarını özetleyerek, kitabında muhafazakâr zihniyetin altı temel özelliğini öne çıkarır: 1) Aşkın (Transendental) düzene inanış, 2) Sınıfsız toplumun anlatısına karşıt olarak toplumda sınıfların varlığına ve gerekliliğine inanış, 3) Özel mülkiyete olan inanç, 4) Soyut akla şüpheyle yaklaşma, 5) Radikal ve hızlı değişimlere karşı ihtiyatlı ve ölçülü değişimleri savunma, 6) Eşitlikçiliğe ve aynılığa karşı çeşitliliği savunma.[25]

[23]Davut Dursun, "Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığının Sorun Alanları", **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ak Parti Yayinlari, Ankara, 2004, s. 177.
[24]Nisbet, **a.g.e.** s. 112-118.
[25]Rusell Kirk, "Muhafazakârlık Fikri", **Liberal Düşünce Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 37, 2005, s. 141.

Bütün bu farklı yazarların farklı tema seçimleri muhafazakârlığın temel ilkelerini sınıflandırmayı zorlaştırsa da, bu çalışmada aşağıdaki yedi başlık ön plana çıkartılacaktır:

1. Aşkın bir düzene ve beşeri eksikliğe inanma,
2. Topluma ve Organik topluma öncelik tanıma,
3. Otorite ve Düzen,
4. Sınıfsız topluma karşı, hiyerarşi
5. Mülkiyet ve Özgürlük,
6. Gelenek
7. Aşırı ve hızlı değişikliklere karşı ihtiyatlı ve ölçülü değişiklikleri savunma.

Bu yedi temanın ana hatları Türkiye örneği tartışılırken muhafazakâr düşüncenin temel eserlerinde birebir karşılık bulmamaktadır. Fakat Türkiye örneğinde özellikle hiyerarşi kavramını da içeren biçimde toplum, gelenek, gene toplum tartışmaları ile ilişkili olarak din, değişimle olan ilişkisi bağlamında yabancılaşma ve devletle ilişkili olarak otorite kavramları öne çıkmaktadır. Bu başlıkları değerlendirmek, örtüştüğü ölçüde, üçüncü bölümde Türkiye muhafazakârlığının seçili isimlerinin görüşlerini ele alırken muhafazakâr düşüncenin genel temalarındaki tartışmaların da dikkate alınmasını sağlayacaktır. Milliyetçilik teması ise bu başlıklarla ilişkili olmamakla birlikte muhafazakâr düşüncenin Türk sağı ile olan ilişkisi çerçevesinde özellikle önemlidir.

Aşkın bir düzene ve insanın eksikliğine inanma, muhafazakâr düşüncenin *"Merkezinde ve tepesinde Tanrı'nın bulunduğu evrensel akıl bütünselliği"* ve bununla ilişkili olarak hiyerarşik bir bağlılık, uyum ve düzen kavramları ile birlikte düşünülmelidir.[26] Halis Çetin'in anlatımı ile

> "Bu düzenin akılsal bütünlüğünü garanti eden Tanrısal iradeye boyun eğmek ve her türlü problematiği bu düzenin kendiliğinden oluşmuş ve devam eden yasaları doğrultusunda çözmesini beklemek, dolayısıyla, tarihin hem özne, hem de nesne olması gerekliliğini savunmak, muhafazakârlığın ana ilkesidir."[27]

Muhafazakâr düşüncede, "kozmolojik" diyebileceğimiz bu temel ilkeye göre, kozmosun merkezinde Tanrı bulunur ve kozmostaki bütün varlıkların kaynağıdır. Dolayısıyla muhafazakâr

[26]Halis Çetin, "Muhafazakârlık: Kaosa Karşı Kozmos", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 1, 2004, s. 88.
[27]Çetin, **a.e.** s. 89.

düşüncede insan kusurlu ve eksik bir varlık olarak görülmektedir. Muhafazakâr düşünceye göre akıl ve mantık yoluyla hakikate ulaşmak mümkün değildir. Bu nedenle insan Tanrı'nın toplumsal ve ahlâkî öğretilerine uygun davranmalıdır. Zira Tanrı'nın sunduğu toplumsal ve ahlaksal bilgi, insanın akıl yoluyla ulaşabileceği bilgiden daha üstündür.[28] Beneton çalışmasında bu düşünceyi siyasî düzlemde ele almış ve Joseph de Maistre'in, tarih boyunca Tanrı'nın insan toplumlarını yönettiğini ve insanların ilâhî kaynağa bağlı kalmasını gerektiren bir düzenin var olduğunu söylediğini belirtmiştir. Maistre'e göre kozmosta ve toplumda tek ve mutlak olan egemenlik Tanrı'nındır ve otoriteyi elinde tutan, Tanrı'nın adına yönetir.[29]

Muhafazakâr düşüncenin epistemolojisini daha kolay anlayabilmemiz amacıyla, muhafazakârlığın bir toplumsal ve siyasal varlık olarak insana nasıl baktığına değinmek gerekmektedir. Muhafazakârlar insanın doğası gereği bencil ve açgözlü olduğuna inanırlar. Zira muhafazakârlar soyut aklın kapasitesini şüpheyle yaklaşırlar ve bu konuda kötümserdirler. Dolayısıyla insan bencil ve açgözlü olması nedeniyle kötülük yapma potansiyeli taşımaktadır ve bu nedenle insanlar kurumsal mekanizmalar ile kontrol altına alınmalıdır. Yani muhafazakârlar insanı eksik, mükemmel olmayan yaratılışının doğal bir sonucu olarak görmektedirler. Bunun dışında muhafazakârlar insanın ahlaki ve entelektüel yeteneklerine de şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Zira insan kusurlu ve yetersiz olduğundan, doğru olanı hakikati tam olarak kavrayamaz.[30]

Bekir Özipek muhafazakâr düşüncenin insan doğası ile ilgili epistemolojik ve felsefî kabullerini şöyle özetliyor:

> "İnsan sınırlı bir varlıktır, akıl ve bilgi kapasitesi de buna bağlı olarak sınırlıdır; tek başına aciz kalabilen bireysel insan, ancak onu içine alan ve kucaklayan kurum ve değerlerle anlam kazanır ve güçlü olabilir; bizler, tek başına bir insanın bilinçli tasarımının ürünü olmayan aile, din, gelenek gibi değerlerin anlamını, önemini ve gerekliliğini tam olarak bilemeyiz; değer verilmeyi ve muhafaza edilmeyi hak eden bu kurum ve değerlerde içkin olan bilgeliği gözardı ederek onları siyasî faaliyetin nesnesi durumuna getirmek, öngörülemeyen kötü sonuçlar doğurabilir ve dolayısıyla siyaset sınırlı ve mütevazı bir etkinlik alanı olarak tesis edilmelidir."[31]

---

[28]Ergil, **a.g.e**. s. 275-276.
[29]Beneton, **a.g.e.** s. 38.
[30]Mustafa Erdoğan, "Muhafazakârlık: Ana Temalar", **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ak Parti Yayınları, Ankara, 2004, s. 30.
[31] Bekir Berat Özipek, "Muhafazakâr Siyasetin Temelleri", **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ak Parti Yayınları, Ankara, 2004, s. 82.

Muhafazakâr düşünceye göre, insanlar karmaşık bir tarihsel ve sosyal kültürleşme süreci içerisinde gelişirler ve bireysel özgürlük, belli bir ulusal gelenek içinde uzun yıllar süren bir gelişmenin sonucudur. Dil, gelenek, görenek; aile, arkadaş grupları, okullar ve diğer sosyal etkileşim mekanizmaları içinde bilinçdışı bir süreçle kazanılır. Vincet, Muhafazakârların, soyut ve kozmopolit birey kavramlarını hayal ürünleri olarak kavradıklarını söylemektedir. Bu bağlamda Maistre'in şöyle söyler: *"1795 Anayasası ile ataları gibi, insan hiç yapılmıştır. Fakat dünyada, insan diye bir şey yoktur. Hayatım boyunca Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vs. gördüm. (...) Fakat insana gelince, hayatım boyunca onunla hiç karşılaşmadım, şayet insan varsa, benim haberim yok."*[32] Burada bireyselliği reddeden Maistre'in söylemek istediği şey, insan tek başına varlık gösteremeyeceği ve ancak toplum içerisinde kendini gerçekleştirebileceğidir. Kısacası muhafazakârlar, bireye güvenmeyerek insanın doğasının asla değişmeyeceğini ve insanın her zaman toplumun bir parçası olacağını ileri sürmektedirler.

Toplum kavramı, muhafazakârların en çok önem verdiği ve üzerinde durdukları konulardan biri olmuştur. Toplumun tanımı söz konusu olunca bütün muhafazakârlar aynı noktalardan hareket ederler. Muhafazakârlara göre, *"toplum, geçmişten gelip, geleceğe uzanacak olan ve kendisine hiçbir şekilde müdahale edilmemesi gereken organik ve canlı bir yapıdır."*[33] Muhafazakâr anlayışta toplum mükemmel bir organizma olduğu için hem canlı hem de işlevsel açıdan farklılaşmıştır. Toplumun gelişme sürecini bir organizmanın gelişimine benzetirler. Zira değişik evreler ve her bir aşama kendisine yeni şeyler kazandırır. Başka bir şekilde söylersek toplumun bizatihi kendisi iç dinamiklerden etkilenerek kendini yenilenme gibi yeteneklerini bünyesinde barındırmaktadır.[34]

Muhafazakârlar, liberallerin toplum anlayışından farklı olarak önceliği bireye değil topluma vermektedirler. Muhafazakârlar, toplumun bireylerden oluştuğuna ve toplumun her şeyden önce faydacı sözleşmeye dayalı olduğuna şiddetle karşı çıkarlar. Aydınlanma taraftarlarına ve devrimcilere göre insan akıl sayesinde Tanrı'dan bağımsız bir varlıktır. Beneton'un da belirttiği gibi aydınlanma taraftarları ve devrimcilerin bu minvaldeki düşünceleri Bonald tarafından bir sapkınlık olarak nitelendirirler ve Bonald toplumun kaynağının Tanrı'da bulunduğunu ileri

[32]Joshep de Maistre, **Consiredations on France,** McGill-Queens University Press, 1797, s. 97'den aktran: Andrew Vincent, **a.g.e.** s. 106-107.
[33] Ömer Çaha, "Muhafazakâr Düşüncede Toplum", Liberal **Düşünce Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2004, s. 19.
[34] Çaha, **a.e.** s. 19.

sürer.[35] Bu kapsamda muhafazakârlar, liberallerden farklı olarak rasyonel aklın dolayısıyla bireyin değil, Tanrı'nın toplumun gerçek otoritesi olduğunu ifade ederler. Zira insandan üstün olan sadece Tanrı'dır. Nisbet'in çalışmasına atfen söylersek, Bonald'ın çıkış noktası birey değil toplumdur. O, toplumun doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığına inanmaktadır. Birey toplumu biçimlendiremez, aksine bireyi biçimlendiren toplumdur. İnsan ancak toplum içinde var olur ve toplum onu kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirir. İnsan kendi başına toplumdan ayrı olarak, çaresiz, hiçbir katkıda bulunamayacak ve hiçbir şey yaratamayacak bir varlıktır. Dolayısıyla birey ancak toplumun içinde anlamını kazanır. Zira *"bireyi toplumsallaştıran, onu toplumsallaşma yoluyla oluşturan, bizzat toplumdur."*[36] Nisbet'in de vurguladığı gibi Bonald'a göre toplumsal yaşamın temel amacı bireysel özgürlüğünü yaşamak değil, otoritedir, çünkü insanlar sadece aile, yerel cemaat, kilise ve loncanın otoritesi altında refaha ve mutluluğa ulaşma imkânı elde eder. Bonald devamında toplumsal bağın özü eşitlik ilesi olmadığını, aksine hiyerarşidir olduğunu söylemektedir. Çünkü *"eşitlikten söz etmek aylaklık ve günahkârlıktır."*[37]

Bu değerlendirmelerde görüldüğü gibi aydınlanma ve modernitenin mükemmel insan ve akıl anlayışına karşı muhafazakârlar Tanrı'nın insan aklından daha üstün olduğunu, yeryüzünde her otoritenin uhrevi kökenli olduğu ve dinin zorunlu olarak her toplumun temel anayasası olması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Beneton, muhafazakâr düşünce biçimini şu şekilde özetlemektedir: "*her şeyden önce toplumda otorite bulunması gerekir ve ancak bu otorite insandan üstün olan Tanrı'dır."*[38]

Organik toplum anlayışı açısından, bireyler toplumun dışında kendi varlıklarını sürdüremezler ve toplum içinde varlık göstermek mecburiyetindedirler. Muhafazakâr organik toplum tasavvuruna göre, toplumsal gruplar, liberallerin öne sürdükleri gibi, iradi bir sözleşmeden doğmazlar, tam tersine doğal bir şekilde oluşurlar. Diğer bir deyişle toplumsal zorunluluktan doğarlar. Toplum bireyden önce var olduğu için ve bireyin yaratılışı toplum tarafından şekillendiği için, siyasî otorite de bireysel tercihlerden türemeyip toplumun kendine özgü geleneğidir. Bu bağlamda organik toplum kendisini oluşturan bireylerden bağımsız bir kimlik veya bütünlük olarak yaşayan bir canlıdır: Parçaları aynı insandaki beyin, kalp, karaciğer, akciğer gibi birbiriyle uyumlu olarak çalışan bir organizmadır. Bu organik toplumun her bir

[35]Beneton, **a.g.e.** s. 42.
[36]Nisbet, **a.g.e.** s. 105-106.
[37]Nisbet, **a.e.** s. 109.
[38] Beneton, **a.g.e.** s. 46.

parçası (aile, kilise, hükümet, loncalar) toplumun normal olarak işlemesi için belirli görevler yerine getirirler.[39]

Muhafazakâr düşüncenin önem verdiği kurumlardan bir tanesi ailedir. Aile toplumun en temel birimi olduğu için, muhafazakâr düşünce için önemli bir kurumdur. Muhafazakârların aileyi önemsemesinin nedeni, aile kurumunun toplumun içerisinde birçok fonksiyon taşımasından dolayıdır. Bu bağlamda, Çaha'nın aktarımıyla, Talcot Parsons ailenin üç temel fonksiyonunu vurgular: Birinci olarak, "neslin devamlılığını" sağlamak, ikincisi, "sosyal rehabilitasyon" ve üçüncüsü "sosyalleşme" fonksiyonudur.[40]

Aile kurumu söz konusu olduğunda muhafazakârlar, aileyi sadece aynı evde birlikte yaşan birileri olarak görmezler. Muhafazakârlar aileyi karşılıklı kan bağıyla kurulan, inançla gelişen, sevgi ve ruhsal bağlarla oluşan bir kurum olarak görmektedirler. Dolayısıyla aile yapısını bozan her türlü olumsuz toplumsal olguya karşı çıkmaktadırlar. Mesela modern zamanda yaygın olarak meydana gelen pornografi ve kürtaj gibi olgulara şiddetli bir biçimde karşı çıkmaktadırlar.[41] Ailenin toplumu bir arada tutan bir kurum olmasının yanı sıra, muhafazakârlar, aileye mensuplarına kimlik kazandıran bir kurum olarak da bakmaktadırlar. Aile, mensuplarına kimlik vermekle onları topluma kazandırır ve bu kimlik üzerinden toplumsal dayanışmaya sevk eder.[42]

Din, muhafazakâr düşüncede geleneksel kurumlar arasında toplumun en önemli kurumlarından biri sayılmaktadır. Din, Çaha'nın deyişiyle, *"Toplumun ruhu'*nu oluşturan bir müessesedir. Otorite, devlet, ekonomi, mülkiyet gibi konular bir toplumun fiziksel bedenini oluşturuyorsa din de onun canını ve ruhunu oluşturmaktadır. Dinden mahrum bırakılan toplumlar muhafazakârlara göre ruhundan ve canından mahrum olan bir organizmaya benzer. Muhafazakârlar için dinin önemsenmesinin ve muhafazakârlığın temel ilkelerinden biri olarak sayılmasının esas sebebi, dinin toplum için bir manevî ve ahlâkî kaynak olmasıdır. Ayrıca, din, gelenek ve göreneklerin oluşmasında önemli katkı sağlamaktadır.[43] Tanıl Bora, 'muhafazakâr düşüncede dinin yerini tipik ve kritik' diye tanımlar: Din muhafazakâr düşünürler tarafından vazgeçilmez bir unsur olarak kavranır ve din modern bir müdahaleye tabi tutulur. Toplumsal

[39] Mustafa Erdoğan, "Muhafazakârlık: Ana Temalar", **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2004, s. 7.
[40]Çaha, **a.g.e.** s. 22.
[41]Mehmet Vural, **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık**, Elis Yayınları, Ankara, 2011, s. 64.
[42]Çaha, **a. g.e.** s. 22.
[43]Çaha, **a.e.** s. 22.

istikrarı ve otoriteyi sağlayan bir araç olarak din, muhafazakâr düşüncede vazgeçilmez bir unsur-dur. Muhafazakârlar dindarlıktan çok, dinin ritüellerine, din bağına önem verirler.[44]

Nisbet, Bonald'ın düşünce dünyasında dinin bir inanç ifade ettiğini söylemektedir. Fakat Bonald bundan daha önemlisi dini bir toplum, bir cemaat biçimi olarak görür.[45] Vural ise kendi kitabında Burke'nin din konusunda fikirlerine değinir. Bu açıdan Burke din olmaksızın insanların kendilerini bencil doğasından ve radikal isteklerinden kurtarmalarının kesinlikle mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda, muhafazakâr düşüncede dinin metafizik ve manevi boyutunun yanı sıra, toplumsal boyutu da çok önemlidir. Zira bir toplumsal araç olarak dinin toplumsal bağları güçlendirme ve sağlam tutma konusunda katkısı büyüktür. Bu noktadan hareket ederek denilebilir ki hiçbir toplum, cemaat veya grup din değerlerinden bağımsız olarak varlığını sürdüremez. Din, toplumun beraberliği ve birlikteliğini koruma konusunda katkı sağlar ve ruhsal bir bağlantı olarak toplumda bir tutkal rolünü oynar. Son olarak bir kısım muhafazakâra göre din, toplumda bir disiplin anlayışı olmasına katkıda bulunur.[46]

Muhafazakârlık düşüncesi bireyin mükemmel olmayan, doğal olarak eksik ve sınırlı bir varlık olmasından dolayı, eşitliğin toplumsal yapı ve kurumlarda yapılacak değişiklerle gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürmüş dolayısıyla toplumsal düzenin ve otoritenin önemine vurgu yapmıştır. Bu anlamda muhafazakâr düşüncede, geleneksel olarak, toplumun doğasının hiyerarşik ve sabit olması gerektiği vurgulanır. Muhafazakârlık liberal düşünceden farklı olarak, otoritenin de toplum gibi doğal bir süreç içerisinde geliştiğini düşünür. Örneğin nasıl ki ebeveynin çocuklar üzerinde otoriterleri vardır, toplumdaki belli toplum tabakaları da otoriteyi göstermek zorunda kalırlar. Otorite doğal zorunluluktan kaynaklanan bir şey olduğu için herhangi bir sözleşme yükümlülüğünden dolayı ortaya çıkmış bir olgu değildir. Otorite aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya dayatılabilir. Böylece muhafazakâr düşüncede toplumdaki otorite zorunlu ve yararlı olarak algılanır.[47]

Faklı bir bakış açısıyla, Akkaş Nisbet'in muhafazakârlık düşüncesinde otorite kavramını kullanarak, iktidar-sivil örgütler arasındaki ilişkileri ele almaktadır. Bu yorumda muhafazakâr düşüncede, toplumun katmanlarınca paylaşılmazsa devlet yöneticileri yozlaşabilir ve bu durumda tiranlık tehlikesi ortaya çıkabilir. Dolayısıyla yöneticilerin yozlaşmasına ve tiranlaşmasına karşı

[44]Tanıl Bora, **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık,** Birikim, İstanbul, 2012, s. 58.
[45]Nisbet, **a.g.e.** s. 109.
[46]Vural, **a.g.e.** s. 78.
[47]Heywood, **a.g.e.** s. 93.

güçlü ve etkili sivil örgütler gerekir. Zira bir toplumda sivil örgütler etkili değillerse ve sesleri çıkmıyorsa, yöneticiler yozlaşarak toplumsal düzeni yıkabilirler. Muhafazakâr düşüncede, otorite, hakka sahip olmayanlara karşı kullanabilir ve bu şekilde toplumsal düzen istikrar kazanır.[48]

Muhafazakârlar sınıfsız toplum kavramına karşı düzeni korumayı tercih ederler. Bu durumda kişi kurulu düzene saygı duyduğu zaman, mevcut doğal hiyerarşiye ve toplumun eşitsizliğine saygı duymuş anlamına gelir. Bu fikri liberal muhafazakârlık dışında, diğer tüm muhafazakâr ekoller savunmaktadırlar. Muhafazakârlara göre toplumsal düzenin etkili bir şekilde işleyebilmesi ve korunması için toplumda belli bir elit grubunun varlığı gerekir.[49] Dolaysıyla muhafazakâr düşüncede sosyal eşitlik kabul edilmez bir ilkedir. Muhafazakârların böyle bir duruş sergilemesinin temel nedeni iktidarın, toplumdaki bireysel konumun ve mülkiyetin tarih boyunca her zaman eşitsiz bir biçimde dağılmasıdır. Muhafazakârlar bu düşüncenin kaynağını organik toplum anlayışına dayandırmaktadırlar. Örneğin nasıl vücuttaki organlar farklı farklı işlevleri gerçekleştiriyorsa toplumu oluşturan farklı sınıf ve grupların özel bir takım işlevleri vardır. Bundan dolayı, sosyal eşitlik bir hayaldir bir ürün ifade eder.[50]

Eşitlik ilkesi konusunda Burke, eşitliğin tiranlığın yolunu açtığını ve yurttaşların sosyal ve ahlâkî özgürlük koşullarını erozyona uğrattığı kanaatindedir ve söz konusu durumu Fransız devrimi ile ilişkilendirmektedir. Nisbet birey grupları, sınıflar, topluluklar, loncalar ve şirketlerin, Burke ve Tocqueville tarafından Fransız devriminin ilk kurbanları olarak görüldüğünü belirtmektedir.[51] Nisbet'in aktardığı önemli bir Burke ifadesi *"eşitlemeye çalışanlar asla eşitleyemezler*" demekte ve Burke'ün, sıradan insanların, *"becerilerinin ve erdemlerinin yardımlarını saygısızca ve delice reddeden ülkeye eyvahlar olsun"* cümlesini vurgulayarak alt sınıftaki insanların yukarıya yükselmesi için kolay olmayan olasılıklar olması gerektiğini söylemektedir.[52]

Muhafazakârlık düşüncesinde mülkiyet kurumu toplumsal düzenin temelini oluşturmaktadır. Edmund Burke birçok yazısında mülkiyetin öneminden bahsetmektedir ve özel

[48]Hasan Hüseyin Akkaş, "Muhafazakâr Siyasi Düşünce Kavramı Üzerine", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 2, 2007, s. 248.
[49] Vincent, **a.g.e.** s. 117.
[50]Heywod, **a.e.** s. 93.
[51]Robert Nisbet, **Muhafazakârlık, Düş ve Gerçek**, (Çev: M. Fatih Serenli ve Kudret Bülbül), Kadim Yayınları, Ankara, s .107.
[52]Nisbet, **a.e.** s. 110.

mülkiyeti savunmaktadır. Örneğin Robert Nisbet kendi kitabında mülkiyet ile ilgili Burke'ün 1793'te yazdığı bir mektubu aktarır. Burke bu mektupta "*Fransa'yı yıkan ve bütün Avrupa'yı yıkan bir tehlikeden ağzına diğer uğursuzluklara neden olan, mülkiyetin küçümsenmesi ve mülkiyetin kökenine karşı devletin belirli yapay çıkarlarının yerleştirilmesidir*" diye yazar.[53]

Muhafazakârlar, mülkiyetin bir takım sosyo-psikolojik yararları getirdiğini belirtmektedir. Mülkiyet belirsizliklerle dolu ve öngörülemez bir dünyada yaşamamız münasebetiyle insanlara güveni ve rahatlamayı sağlamaktadır.[54] Onlara göre mülk sahibi olmak, iyi bir toplumun tanımının ilk şartı olarak görülür ve birey mülk sahibi olduğu zaman, başkalarına bağımlılıktan kurtulur ve daha da özgürleşir. Eğer mülk özel mülkiyetten koparılırsa, sorumlu olmayan kişiler kurulmuş olan düzeni bozar ve aynı zamanda bütün var olan değerleri ve kurumları tahrip ederler. Dolayısıyla özel mülkiyet, devletten bağımsızlığı ve güvenliği bireylere sağlayan bir temeldir. Muhafazakârlar için meşruluğun tek kaynağı devlet değildir, toplumsal yaşamda geleneğin ve içtihat hukukuna yerleşmiş olan mülkiyet haklarının devletten bağımsız bir değeri vardır.[55]

Ancak muhafazakârlar, mülkiyeti özgürlük kavramı ile ilişkilendirirler. Çünkü onlara göre, insanın mülkiyet hakkı ile olan ilişkisi özgürlüğünü belirler.[56] Muhafazakârlıkta özgürlük anlayışı, liberallerdeki özgürlük anlayışıyla farkılılaşmaktadır. Zira muhafazakâr düşüncede özgürlük genellikle, geleneğin parametreleri ve hukuk düzeni içinde yasal bir hak olarak anlaşılır. Özgürlük, kurumlaşmış hayata dayandırılır. Özgürlük, insanın ve mülkiyetinin korunması ile ilgilidir. Bununla beraber özgürlük cemaatin amaçları açısından özgürlüktür. Muhafazakârlara göre hürriyet mutlak bir değer ifade etmez. Zira sürekli özgürleşme olgusu toplumsal düzenin yıkılması tehlikesini ortaya çıkarır. Bireylere daha fazla siyasî sürece katılma hürriyeti verilmesi gerçek özgürlüğe ulaşıldığı anlamına gelmez. Bireye mutlak özgürlük vermek, Jakobenlerin ve Sosyalistlerin yaptığı en büyük hatayı tekrarlamak olur. Sonuç olarak muhafazakârlar hürriyetin, güçlü otorite ve hukuk düzenine sahip olan bir devletin altında var olması gerektiğini ileri sürerler.[57]

[53]Nisbet, **a.e.** s. 114.
[54]Heywood, **a.g.e.** s. 94.
[55]Vural, **a.g.e.** s. 70.
[56]Vincent, **a.g.e.** s. 120-121.
[57]Vincent, **a.e.** s. 121.

Muhafazakâr düşünce, daha önce vurguladığımız gibi eskiden gelen unsurları koruma eğilimindedir ve aynı zamanda toplumun radikal ve zaman yayılmayan değişimine karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir. Bu anlamda muhafazakârlık, liberal düşünce ile farklı bir konumda yer alır. Liberalizmin akılcılık, bireycilik, anti-gelenekçilik, insan mükemmelliği, toplumsal eşitlik gibi kavramları ile farklı noktalarda bağlantı kurar ve bunların geleneksel düzen ve değerlerle ilişkisinin sorgular.

Gelenek, kısaca tanımlayacak olursak, *traditium* kelimesine benzerdir. *Traditium,* dar anlamda, geçmişten bugüne kadar miras bırakılan herhangi bir şeydir.[58] Diğer bir tanımlamayla gelenek, topluma birlik veren ve uygarlığı besleyen sosyal yapıdır. Yani, *"gelenek belirli sosyal yapılı inançlardır. Gelenek zamandaki konsensüstür."*[59] Gelenek genel olarak kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu anlamda gelenek uygulamalar, inançlar, kişi ve olay imajlarını, farklı toplumsal kurumlarını kapsamaktadır. Bunların yanı sıra gelenek, abideleri, binaları, kitapları, bahçeleri makine ve aletleri de içine alır.[60] Burada belirtmemiz gereken mühim bir husus da geleneksel değerlerin bireyin değil, toplumun ürettiği bir takım toplumsal değerler olduklarıdır. Yani belli toplumsal değerlerin gelenek sayılabilmesi için, toplum tarafından üretilmeleri gerekmektedir. Weber, geleneği "ezeli geçmişin iktidarı" olarak görüp toplumun hatırlanmayacak kadar eskiye uyma ve eskiyi kabul etme alışkanlıklarını kutsallaştırdığı göreneklerden bahseder.[61]

Muhafazakârlar bakımından gelenek bilginin kaynağı olarak görülmekte ve toplumsal tecrübelerin sonucu olduğu savunulmaktadır. Geleneksel kurum ve değerler bir toplumun tarihsel deneyiminin somutlaşmış birikimleri demektir ve bu bilgiye insan aklı yoluyla erişilemez.[62] Muhafazakârlar liberallerden gelenek konusunda da farklı düşünürler. Liberaller gelenekleri ilerlemenin bir engeli olarak görmekteyken, muhafazakârlar insanoğlu için bir nimet olarak görürler. Gelenekler, insanların toplumsal ilişkilerini uyumlu hale getirebilecek içeriği taşırlar. Çünkü geçmişin değerlerini taşıyıp pratik yaşama mümkün kılmakta ve aynı zamanda gelenek aracılığıyla eylem ve düşünceleri uzlaştırarak toplumsal homojenliği arttırmaktadır. Erdoğan'nın deyişiyle *"akıl var olanı, gelenek ise geçmişin tecrübesini"* sevk eder.[63]

---

[58] Edward Shils, "Gelenek Nedir?" **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003-04, s. 110.
[59] Aliye Çınar, "Din Ahlâk ve Gelenek", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 3, 2005, s. 76.
[60] Shils, **a.g.e.** s. 110.
[61] Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003, s. 18.
[62] Erdoğan, "Muhafazakârlık: Ana Temalar", s. 5.
[63] Hasan Hüseyin Akkaş, "Muhafazakâr Siyasî Düşünce Kavramı", **s.** 247.

Muhafazakârlar toplumsal sözleşmeyi kabul etmemekle beraber, aynı zamanda toplumun kurucu değerinin "akıl" değil, "tecrübe" olduğunu vurgulamaktadırlar. Tecrübe kavramını tanımlarsak; bir toplumun kolektif değeri olan gelenek, görenek, örf, adet, teamül vb. alışkanlıklarını ifade eder. Dolayısıyla muhafazakârlar bütün bu "toplumsal değerler"in korunması gerektiğini düşünmektedirler. Bir toplum geleneksel değerlerden arındırıldığı zaman aynı zamanda ortak aklından soyutlanmış olur. Diğer bir deyişle onun hafızası, birikimi ve bilgisi ortadan kaldırılır.[64] Kısaca muhafazakârların geleneğe vurgu yapmasının en önemli sebebi, bireyi eksik ve "entelektüel" açıdan sınırlı bir varlık olarak görmeleri ve her şeyin akıl yoluyla kavranmasının mümkün olmadığı inancında bulunmalarıdır. Muhafazakârlara göre geleneği umursamamak ve her şeyin akıl tarafından tasarlanması durumu, zararlı sonuçlar ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla muhafazakâr anlayışına göre gelenek ve tecrübe yoluyla hakikate ulaşmak mümkündür. Bu açıdan muhafazakâr düşünce için gelenek bir tür bilgi ve bilgelik kaynağı olarak görülür.[65]

Genel olarak muhafazakârlar gelenek kavramına kutsal bir nitelik atfederler, çünkü geleneğin tarihsel bilgeliği ve deneyimi temsil ettiğine inanırlar. Gelenek hem toplum hem de birey için kimlik duygusu yaratır, bu sebeple muhafazakârlar gelenekleri önemserler. Gelenek insanlara, aidiyet hissi ve kökleri ile ilişkide olma olanağı vermekte ve bu şekilde tarihle ilişki kurmayı sağlamaktadır. Örneğin monarşi kurumu insanları geçmişe bağlar ve bu şekilde ortak bir duyguyla toplumsal bağlılık oluşturur. Diğer yandan değişim ise güvensizdir ve belirsizdir. Gelenek genel anlamıyla güvenlik ve aidiyet yaratan tüm örf ve sosyal pratikleri kuşatır.[66]

Her toplumda farklı tarihsel süreçler içerisinde birçok toplumsal değişiklikler meydana gelir. Bu anlamda her toplumda belli gelenek ve görenekler değişir ve değişime kapalı gelenekler hiçbir toplumda bulunmamaktadır. Dolayısıyla gelenek, zamanla toplumun ana yapısı, yani organik yapısına uygun olacak şekilde kendini yeniler.[67] Buradan yola çıkarak muhafazakârların geleneği ve geleneksel değerleri önemsediklerini ancak geleneksel bir toplum inşa etmeyi istemelerinin değişimi tamamen reddettikleri anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Muhafazakârların bu değişim anlayışını Kirk şöyle ifade eder:

[64]Çaha, **a.g.e.** s. 21.
[65]Erdoğan, "Muhafazakârlık: Ana Temalar", s. 5.
[66]Heywood, **a.g.e.** s. 87.
[67]Çaha, **a.g.e.** s. 21.

> "Muhafazakâr kişi değişimin sağlıklı bir toplum için gerekli olduğu kanısındadır. Edmund Burke'ün ifadesiyle 'değişim, varlığımızı sürdürmemizin vasıtasıdır.' İnsan vücudunun eski dokularını kullanıp yenilerini ürettiği gibi, devlet ve toplum da zaman zaman eski usullerini atıp yararlı yeniliklere yol açmak zorundadır. Kendini yenileyemeyen vücut ölmeye başlamıştır. Eğer vücut sağlığını koruyacaksa, türünün doğasıyla ve yapısıyla uyumlu olarak düzenli bir biçimde değişmesi gerekir. Aksi takdirde, değişim anormal bir büyüme ve sahibini yiyip bitiren korkunç bir kanser üretir. Muhafazakâr devlet adamı, toplumdaki her şeyin ne tam olarak yeni ne de tam olarak eski olmamasına özen gösterir. Bu, sosyal bünyenin sağlıklı işleyişinin vasıtasıdır, tıpkı canlıların varlığını sürdürmesinde olduğu gibi."[68]

Kirk'e göre bir muhafazakâr insan makul ve ılımlı bir değişim-ilerlemeyle desteklenmelidir. Çünkü eğer her şey eskisi gibi olsun denirse, o zaman geleceğin daha iyi olacağı varsayımı çürür. Böylece "ilerleme" kavramına karşı çıkılmış olur.[69] Dolaysıyla muhafazakârlar için değişim gerekli olabilir, yalnızca bu değişim somut sorunlarla ve kurumların ruhuna dayanarak gerçekleştirmelidir. Muhafazakârlar, devrime ve soyut akla karşı *"ölçülülük ve İhtiyatlık"* kavramlarını öne çıkartmaktadır. Çünkü toplumsal değişimler her zaman, geleneksel değerleri ve kurumları göz önüne alarak yapılmalıdır ve toplumda her türlü radikal ve aşırı değişikliklerden kaçınılmalıdır. Bu açıdan "ihtiyat" kavramı yalnızca ahlâkî açıdan bir erdem olarak değil, aynı zamanda değerlerin düzenleyici ve yönetici rolünü oynar. Bu durumu Vural, Maistre'nin *"bizler bir karşı devrim değil, devrimin karşıtını istiyoruz*" cümlesini aktararak genel bir vurgunun altını çizer.[70] Kısaca, muhafazakârlar makul ve ılımlı bir ilerlemeyi destekler, fakat yeni olan her şeyin eski olan her şeyden şüphesiz daha iyi ve yararlı olduğunu vurgulayan zihniyete karşı çıkarlar.

Toplumun değişmesi hakkında muhafazakârlar genel olarak iki olguya karşı çıkarlar: Bunlardan birincisi, toplumu cansız, müdahale edilebilir bir şey olarak kabul etmek ve onu yeniden biçimlendirmeyi yahut tasarlamayı öngören devrimci ve radikal düşünce, ikinci ise sanayi devriminin toplum bünyesine getirdiği tahribattır. Harries kendi sorunun reform yapmakta olmadığını, sorunun reformun kolay ve basit bir mesele olarak anlaşılması olduğu söylemektedir. Yani muhfazakarların karşı çıktığı şey, değişimi aşırı ve toptancı bir zihniyetle empoze

[68]Russel Kirk, "Süreklik ve Değişim", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 4, 2005, s. 13.
[69] Kirk, **a.e.** s 13.
[70]Vural, **a.g.e.** s. 73.

etmektir.[71] Bu anlamda Burke, *"her zaman reform projelerin savunmuş ve sürekli olarak reformun gerekliliğine dikkat çekmiştir, yalnızca hükümette ve ulusların yaşamında sürekliliğini bozulmaması, geleneksel değerlerlere karşı olunmaması ve işlerin akıl ve sağduyu ile yürütülmesi gerektiğini"* ifade etmiştir. Bundan dolayı, reform kavramıyla yenilik ve devrim kavramlarını birbirinden kesin olarak ayırmıştır.[72]

1.1.3 Muhafazakârlık Bir İdeoloji Midir?

Muhafazakârlığın doğasına ilişkin genel bir tanımlama bulunmamaktadır. Buna paralel olarak araştırmacılar ve düşünürler arasında muhafazakârlığın içeriğine yönelik fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Dolayısıyla muhafazakârlığın bir kavram ve politik teori olarak anlaşılmasının zor olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda muhafazakârlık kavramından ne anlaşıldığı, özelliklerinin neler olduğunu, mekânsal ve zamansal boyutu gibi mevzularda ciddî fikir ayrılıkları mevcuttur. Bazıları muhafazakârlığı bir ideoloji olarak nitelendirmektedir; ancak onu ideolojik olmaktan çok, bir tutum, duruş ve davranış biçimi şeklinde değerlendirenler de vardır.

Muhafazakârlık, sosyalizm ve liberalizm ile paralel olarak meydana gelmiştir. Bu anlamda düşünür Karl Mannheim, muhafazakârlığın tarihsel olarak belli sosyal olaylara bağlı olmasından dolayı onu ideoloji olarak tanımlama eğilimindedir. Vural'ın aktarımıyla Mannheim, liberalizmin burjuva ideolojisine, sosyalizmin proleter ideolojiye, muhafazakârlığın da aristokrat ideolojiye bağlı olduğunu söylemektedir.[73]

Muhafazakârlık üzerine araştırmalarda bulunan diğer bir düşünür Robert Nisbet, muhafazakârlığı bir ideoloji olarak tanımlamama eğilimindedir. Ona göre muhafazakâr düşüncenin gerçek bir ideolojide var olması gerektiği düşünülen aktivizm ve reform unsurlarını barındırmaması, onun bir ideoloji olarak ele alınmasının önüne geçmektedir. Ona göre, eğer ideoloji, tarihsel anlamlarından bağımsız olarak, siyaset ve siyasî iktidarla sıkı ve açık ilişkisi olan, tutarlı, ahlâkî, kültürel, iktisâdi ve sosyal fikirler bütünü olarak ele alınırsa; muhafazakârlık bir ideoloji olarak değerlendirilebilecektir. Bu bağlamda muhafazakârlığın da diğer ideolojiler gibi olduğunu savunan birçok önemli isim bulunmaktadır.[74]

---

[71]Owen Harries, "Muhafazakârlığın Anlamı", **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2005, s. 97.
[72]Edmond Burke," Gelenekselcilik", (Çev: Bilal Canatan), Muhafazakâr **Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 3, 2005, s. 19.
[73] Vural, **a.g.e.** s. 45.
[74]Mehmet Akıncı, "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980 Dönemi", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara,

Aynı şekilde Bekir Berat Özipek de, muhafazakârlığın, Fransız devrimine duyulan tepkiyle, bu devrimin felsefî ve fikrî temellerini hazırlamakla suçlanan aydınlanma felsefesinin düşünce ürünlerine yöneltilen eleştirilerin vücuda getirdiği bir düşünce geleneği ve bir ideoloji olarak ortaya çıktığını söylemektedir.[75] Özipek bu konudaki değerlendirmesini kendi sözleriyle aktaralım:

> "Muhafazakârlık, 1789 Fransız Devriminin ardında yatan Aydınlanmaya, onun akıl ile tüm dünyayı anlayıp yine akıl yoluyla tüm dünyayı değiştirmeyi ilke edinmiş akıl anlayışına ve bu akıl anlayışından türemiş siyasî projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan, siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci ve tepeden inmeci yapma dönüşümlerden korumayı amaçlayan bir düşünce geleneği ve zaman içinde oluşan bir siyasal ideoloji"dir.[76]

Bu tanımlamaların yanı sıra, ABD'li muhafazakâr düşünür John Kekes, muhafazakârlığı, "politik ahlâk doktrini" olarak değerlendiriyor. Kekes, muhafazakârlığın doğal olarak ideolojik bir yapıya sahip olduğu düşünmektedir. Zira ona göre farklı muhafazakârlık hareketleri incelendiğinde, bu hareketlerin toplumun iyi yönde yönlendirilmesi için mücadele ettikleri görülecektir. Kekes muhafazakârlığın toplumun mevcut olan sosyal, ahlâkî, kültürel ve geleneksel değerlerini muhafaza edip, geleneksel değerlerin toplumda yaşanması için çaba gösterdiğini ileri sürmektedir.[77]

Muhafazakârlık ideolojik olarak değerlendirildiğinde, eskiyi koruyup değişime karşı olmasının yanı sıra, siyasal yaşamda, sağ kanat ideolojileri işaret eden ve geleneksel değerleri koruyucu, devrimci eğilimlere, köklü reformlara ve radikal modernleşme olgularını savunanlara karşı olanı ifade etmektedir. Bu anlamda muhafazakârlıkta bir ideoloji olarak ilk göze çarpan, siyasette sağ kanatta yer almasıdır.[78] Ahmet Çiğdem'e göre Muhafazakârlığın sağ ideolojilerle özdeşleştirilmesi ya da bu ideolojilerin tamamlayıcı bir öğesi olarak gösterilmesi, onun "tepkici" doğasından kaynaklanmaktadır. Bu tepkicilik de tarihsel ve geleneksel değerlerin savunusu olarak şekillendirilmiştir. Bu bağlamda geleneği ihmal eden her türlü hareket ve toplumsal

---

2008, s. 28.
[75]Bekir Berat Özipek, "Muhafazakârlık Devrim ve Türkiye", s. 66.
[76]Bekir Berat Özipek, **Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset**, Timaş, İstanbul, 2011, s. 18.
[77]John Kekes, **A Case For Conservatism**, Cornell University Press, Ethaca, London, 1998, s. 1-3'den aktaran: A. Baran Dural, "Muhafazakârlık: Düşünce Kalbi mi, İdeoloji mi", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 3, Sayı: 9-10, 2006, s. 58.
[78]Vural, **a.g.e.** s. 46.

dönüşüme karşı çıkıp reddetmektedir. Muhafazakârlığın politik eyleme ve onun bilgisine olan duyarsızlığı, onun bir *"anti-politika olarak değil, bir anti-politik politika"* olarak kurumsallaşmasını sağlamıştır.[79]

Muhafazakârlık ideolojik ve siyasal yönünün yanı sıra bir üslûp veya bir duruş olarak ele alınmaktadır. Muhafazakârlığın bir ideoloji olarak nitelendirilmemesi eğiliminin en mühim sebebi, muhafazakârlar düşünürlerin kendi fikirleri ile ilişkilidir. Zira çoğunluk olarak muhafazakâr düşünürler muhafazakârlığı bir ideoloji olarak değerlendirmek eğiliminde değillerdir.[80]

Viereck de muhafazakârlığı ideolojik ilkelerden yoksun olduğu için onun "bir düşünce tarzı" olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla muhafazakâr doğasının herhangi bir ideoloji ile ilişkilendirilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre muhafazakârlığın ideoloji olarak nitelendirilmemesinin temel sebebi, muhafazakârlığın pragmatik, durumsal ve mizaç olarak ele alınmasından kaynaklanır.[81]

Huntington muhafazakârlığın "durumsal" olduğunu belirtmektedir. "Durumsal" olarak nitelendirmesinin nedeni, muhafazakârlığın geleneği, tarihi ve tecrübeyi temel ilkeler olarak benimsemesidir. O, muhafazakâr düşüncenin bir grubun veya toplumun çıkarlarına bağlı olmadığını, birey ve grupların toplumdaki ilişkilerine bağlı olduğunu düşünmektedir.[82] Scruton ise, bir İngiliz muhafazakâr olarak, muhafazakârlığı bir hal veya duruş olarak nitelendirmektedir. Yani düşünür, muhafazakârlığın evrensel bir dünya görüşü olmadığını ve dogmaları formaliteden ibaret olduğunu belirtmektedir.[83]

Oakeshott bir muhafazakâr düşünür olarak siyasette rasyonel ideoloji ve planların kabul edilmemesini savunmaktadır. Onun için, *"muhafazakârlık, inanılması gereken bir inanç sistemi veya doktrin değil, insani bir eğilim veya başka bir deyimle mizacın kendisini*" ifade eder.[84] Onun bu konu hakkındaki görüşü şöyledir:

---

[79]Ahmet Çiğdem, **Taşra Epiği: "Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık**, Birikim, İstanbul, 2012, s. 38-39.
[80]Akıncı, **a.g.e.** s. 25.
[81]Akkaş, **Muhafazakâr Düşünce ve Edmond Burke,** s. 25.
[82] Samuel P. Hungtinton, "Conservatism As An İdeology" 1994, s. 455-470'ten aktaran: Hasan Hüseyin Akkaş, **Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke**, s. 38.
[83] Dural, **a.g.e.** s. 57.
[84]Ahmet Helvacı, "Muhafazakâr' Duruştan 'Demokrat' Tavıra Anakronik Bir Yolculuk", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz, 2004, s. 195.

> "[…]Benim mevzuum bir itikat veya bir doktrin değil, bir mizaçtır. Muhafazakâr olmak belli biçimlerde düşünme ve davranma eğiliminde olmaktır; belli tür davranışları ve beşeri durumların şartlarını diğerlerine tercih etmektir; belli tür seçimleri yapmaya eğilim göstermektir." [85]

Tanıl Bora ise, muhafazakârlığın bir ideolojik tutum olarak ele alınmasının mümkün olmadığını ve muhafazakârlığın belirgin bir ideolojik omurgadan yoksun olduğunu belirtmektedir. Ona göre Muhafazakârlık en fazla bir karşı-ideoloji olarak nitelendirilebilir. Yalnız bu "karşıtlı" mutlak bir yadsıyıcılık olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca modern bir düşünce olarak, onu belirleyen olgu veya felsefî hareket modernizmdir ve bundan dolayı tamamen "anti-modernlik" olarak tanımlamak güç gözükmektedir. Sonuç olarak Bora'ya göre bir düşünce üslûbu olarak değerlendirilebilir.[86]

Muhafazakârlığın anti-ideolojik olduğunu vurgulayan görüşler, muhafazakârlığın özgül gerçekliklere verdiği önem sebebiyle ideoloji olarak nitelendirilemez olduğunu vurgulamaktadırlar. Zira muhafazakârlık, ideolojinin temel ilkelerinden yoksundur. Mollaer'in aktardığı gibi Burke ve Oakeshott, insan aklının, toplumsal bir yeniden yapılanmayı başarabilecek bir kabiliyete sahip olmadığını vurgulamaktadır. Muhafazakârlığın manifestik bir ideolojik yapı arz etmemesi, tam da bu "rasyonel-modern siyasî bilgiye karşı kuşkucu tavrının bir sonucudur.[87]

Muhafazakârlığın ideolojiden çok farklı olduğunu düşünenler onu, duruş ya da üslûp olarak ele alma eğilimindedirler. Zira muhafazakârlık, sıkça başka tutumlar ve düşünce hareketleri ile kesişmekte, böylece başka statükoları beslemektedir. Bu anlamda muhafazakârlık, diğer siyasal rejimlerde de bulunabilecek olan genel bir duruş, tutum ve tavırdır.

Sonuç itibarîyle, muhafazakârlık her ne kadar ideoloji-ötesi ve anti-ideolojik bir entelektüel hareketi gibi görülse de tarihsel açıdan durduğu yer ideolojilerin ortaya çıktığı dönemdir. Bu nedenle muhafazakârlık diğer ideolojilerle beraber karşımıza çıkmaktadır. Burada Vural'ın görüşlerini paylaşarak muhafazakârlığın, aydınlanmaya, sanayileşmeye ve Fransız devrimine tepkisel bir duruş olarak ortaya çıktığından ve onlarla düşünsel bir mücadeleye başlamasından dolayı bir ideoloji olarak değerlendirebiliriz. İdeoloji olarak ele alınmasının başka

[85]Michael Oakeshott, "Muhafazakar Olmak Üzerine", (Çev: İsmail Seyri), Muhafazakâr **Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 1, 2004, s 57.
[86]Tanıl Bora, Burak Onaran, "Nostalji ve Muhafazakârlık Mazi Cenneti", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 234.
[87]Fırat Mollaer, **Muhafazakârlığın İki Yüzü,** Dergâh, İstanbul, 2009, s. 33.

bir sebebi ise muhafazakârlığın tarihi süreçler ve zaman içerisinde kendi iç dönüşümünü sağlayarak toplumsal ve siyasal meselelere ilişkin çözümler önermesidir.[88]

[88]Vural, **a.g.e.** s. 47.

İKİNCİ BÖLÜM

II. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCE

2.1. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ DOĞUŞUNA ZEMİN HAZIRLAYAN OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

2.1.1. Osmanlı Modernleşmesi

Türkiye'nin son iki yüzyılında siyasî, iktisâdi, toplumsal ve kültürel açıdan yaşadığı dönüşümü özetlemek için kullanabilecek en uygun kavram "modernleşme"dir. Modernleşme kavramı *modernite* teriminden türetilmiş bir kavramdır. Modernleşme her şeyden evvel tarihsel bir süreç ifade eder. Modernleşme sosyo-kültürel alanda rasyonelleşme, sekülerleşme ve milletleşme, ekonomik alanda ise kapitalistleşme olarak yaşanan bir süreçtir. Zamansal açıdan baktığımızda modernleşme on yedinci yüzyılda başlayan ve on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve siyasal yapılarda meydana gelen değişimlerle yayılan bir süreçtir. On dokuzuncu yüzyıldan sonra bu süreç dünyanın diğer bölgelerine serpilmeye başlar. Yani Güney Amerika, Asya, Afrika kıtalarına yayılmaya devam etmiştir.[89] Bu anlamda modernleşmenin amacı geleneksel yapıyı çözmek, kırsal bölgeleri kentsel alanlara dönüştürmek, bireyi eski inançlarından özgürleştirmek, eşitlik ve özgürlük gibi kavramlar üreterek bireylerin demokratik değerleri benimsemesine çalışmaktadır.[90] Teknolojik icat ve gelişmeler bu sürecin en önemli hususlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda modernleşme pozitivizm, milliyetçilik, kapitalizm, sanayileşme, kentleşme, sekülerizm ve bunlar gibi benzeri ideolojik ve bilimsel süreçleri yansıtmaktadır. Bu kavramlarla beraber yeni bir toplumsal örgütlenme ve yaşam biçimi ortaya konuluyor.

[89]Shumel Noah Eisenstadt, **Modernleşme Başkaldırı ve Değişim,** (Çev: Ufuk Coşkun), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 11.
[90]Akkaş, **Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke,** s. 57.

Modernleşme hakkında değinilmesi gereken başka bir husus; salt teknolojik gelişme ve maddî unsur modernleşme sürecinin tek şartı değildir, bu süreç ideolojik ve zihinsel unsuru da içerir. Bu durum ise düşünme biçimini de değiştirmiştir.[91] Kısaca, modernleşmek, modern bir toplum olmak üzere girişilmiş teşebbüsler ve gerçekleştirmelerdir.

Osmanlı modernleşmesi bağlamında yenileşme hareketlerini ve sürecini tanımlamak için farklı yazarlar, *'modernleşme*', '*batılılaşma*', *'çağdaşlaşma'* gibi farklı terimler kullanmaktadır. Örneğin Berkes, Osmanlı ve Türk toplumundaki yenileşme çabalarını *çağdaşlaşma* olarak tanımlar. İlber Ortaylı ise hem *modernleşme* hem de *çağdaşlaşma* terimlerini kullanmaktadır. Murat Belge ve Mehmet Ali Kılıçbay, Osmanlı'nın Batı'yı örnek alması sebebiyle *batılılaşma* terimini uygun görmektedirler. Diğer yandan ise Kemal Karpat ve Şerif Mardin *modernleşme* adını verirler.[92]

Dünyada modernleşme veya batılılaşma adıyla bilinen bir süreç, fiil veya program varsa, bunun ilk örneği Osmanlı ve Rus İmparatorluklarında görülmüştür. Tarihsel olarak bu süreç Rusya için yaklaşık 17. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu için 18. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır.[93] Osmanlı'nın modernleşme süreci ilk olarak "ıslah" terimiyle başlamıştır. "Islah" terimi bugünkü Türkçede "düzeltme" kelimesiyle eş anlamlıdır. Yani düzeltme kelimesi "bozulmuş" olanı "düzeltmeyi" amaçlar. Burada modernleşme ve batılılaşma kavramlarıyla bu bozukluğun düzeltilmesi amaçlanmaktadır.

Osmanlı Devleti Kanuni'nin son dönemine kadar iyi işleyen toplumsal, iktisadi ve askeri düzene sahiptir. Fakat bundan sonra Osmanlı İmparatorluğunda önce duraklama, sonra gerileme süreci başlamıştır. Genel olarak söz konusu düzen birçok iç ve dış nedenlerden dolayı bozulmaya ve gerilemeye başlamıştır. Dolayısıyla Osmanlı yöneticileri, düzeni yeniden sağlamak veya eskiyi diriltmek gibi düşüncelerle modernleşme sürecini başlatmıştır. Bu bağlamda, Batılılaşma, devletin çöküşüne engel olmak için ortaya atılan bir kurtuluş önerisidir.[94] Nilüfer Göle, Osmanlı modernleşmesini hep ileriyi işaret eden ve Batı modernliğiyle özdeşlik taşıyan bir süreç olarak nitelendirir.[95]

---

[91]Zekije Demir, **Feminizmi Modern dhe Postmodern**, (Çev: Ali Pajaziti,), Logos A, Shkup, 2006, s. 22.
[92]Kezban Acar, "Osmanlı ve Rus Modernleşmesine Dair Bazı Görüşler", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi,** Yıl:4, Sayı: 16-17, 2008, s. 61-62
[93]Murat Belge, "Batılılaşma: Türkiye ve Rusya", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 43-44.
[94]Serdal Findan, 'v.d.' "Osmanlı Modernleşmesinin Temel Olgularından Biri: Bürokrasi: Osmanlı Modernleşmesinde Bürokrasinin Etkinliği ve Önemi", **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,** Sayı: 23, 2011, s. 117.
[95]. Nilüfer Göle, "Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 80, 1999, s. 131.

Osmanlı Devleti 17. yüzyıl boyunca kendi eksikliklerinin farkında olarak Batı'nın teknolojik ve askeri alanlarda üstünlüğünü kabul etmiştir. Karlofça Antlaşması'nın ardından Osmanlı devlet adamları değişimin ve yenileşmenin mecburî olduğunu anlamaya başlamışlardır. Fakat bu değişimin nasıl olacağı, hangi alanlarda yapılacağı konusunda devlet adamları kararsızdı: "geçmiş'e doğru mu, "gelecek"e doğru mu yapılacağı soruluyordu. Osmanlı'nın bu kararsızlığı geride bıraktığı bir altın çağın varlığı ile ilişkilidir.[96] Fakat bu gelişmeler zor bir durumu işaret etmektedir ve devlet ve bu zor durumdan kurtulmak için sürekli uğraş içindedir. Murat Belge bu çabanın özünde, yeni bir şey yaratmak değil, önceki haline dönmek isteği bulunduğunu söylemektedir. Yani böyle bir durumda amacın "reform" yapmak değil, "restorasyon" olduğunu söyleyebiliriz. Tekrar Murat Belge'nin deyişiyle, Rus İmparatorluğu batılılaşmaya "Ne kadar çok batılı olabilirim", Osmanlı ise, "Ne kadar az batılı olmakla yetinebilirim" sorusuyla yaklaşmaktadır.[97] Burada görülen, Osmanlı batılılaşmasının kendi toplumsal dinamiklerinden kaynaklanmadığı ve zor durumda kalıp modernleşmenin sürecinin şart olduğudur.

Osmanlı Devleti'nin Batı'yı yüzyıllar boyunca kendi medeniyetinden aşağıda görmesi sebebiyle onu bir rol model olarak izlemek zorunda kalması kabul edilemez büyük bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Şerif Mardin, *"imparatorluğun gerilemesinin nedenlerine baktığımızda, önce devlet yönetiminin bozulduğunu ileri sürebiliriz",* der. Sonra Batı'nın askeri üstünlüğü etkilidir. Böylece 18. yüzyıldan itibaren, Batı'nın askeri kurumlarını ve silah teknolojisini imparatorluğa nasıl getirilebileceği devletin temel kaygısı olmuştur.[98] Bu nedenle Osmanlı devlet adamları "reformlarda" kararlı bir tutum izlemişlerdir. Bu "reformlar", devleti tekrar canlandırmak ve Avrupa'nın gücünün ve uygarlığının giderek artan biçimde egemen olduğu dünyada kendini korumak amacıyla yapılmıştır. Avrupa ile kıyaslandığında açık bir şekilde ortaya çıktığı gibi Osmanlı Devleti'nde "reform" yapılması gerekmeyen nerdeyse hiçbir alan bulunmuyordu. Ancak Avrupa'ya veya Batı dünyası karşısında ezilmemesi için ilk önce askeri alanında "reform" yapılması gerektiğine inanıyorlardı. Dolayısıyla Osmanlı devlet adamları reformları tam da bu alanda başlatmış olmaları şaşırtıcı değildir.[99]

Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme sürecinin başlangıcı 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başları özellikle, III. Selim ve II. Mahmut dönemi olarak kabul edilmiştir. Osmanlı'da

[96]Murat Belge, Muhafazakârlık Üzerine", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 93.
[97]Murat Belge, "Batılılaşma: Türkiye ve Rusya", s. 46-47.
[98]Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 9-10.
[99]Roderic H. Davison, **Osmanlı İmparatoru'nda Reform, 1856-1876,** Agora, İstanbul, 2005, s. 5.

reformlar ilk olarak askeri alanda görülmekle beraber daha sonra siyasî merkezîleşme ve eğitim reformları da gündeme gelmiştir. Modern eğitim verecek okullar açılmasıyla modernleşme süreci daha kapsamlı bir şekilde ülkeye nüfuz etmiştir. Batı modeline göre kurulmuş bu okullarda, özellikle Fransız okul sistemini benimsemiş ve bunlarla berber eğitim kadrosu da Batı'dan getirilmiştir.[100] Askeri yenilgilere paralel olarak ve en azından Batı'nın bu alandaki üstünlüğünün kabulüyle beraber bu dönemde Batı'da ilk elçilikler açılmış ve Batı'yla daha yoğun bir irtibat faaliyeti içine girilmiştir. Batı'nın böylece bir model olarak kabul edilmesiyle Tanzimat'a giden yolu düzlemiştir.[101]

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus Tanzimat'tan önceki dönemde yapılan reformların temel özelliği, Berkes'in deyişiyle, *"Osmanlı İmparatorluğunun geleneksel kurumlarını diriltmeye dönme yerine çağdaş Batı'ya yönelme eğiliminde doğduğunu gördük"* olmasıdır.[102] Berkes şöyle devam eder; 18. yüzyılda ortaya çıkan reformlarda iki amaç vardır: Bunlardan ilki, organizasyon konusunda modern yöntemler ile bir ordu kurarak devletin gücünü artırmak; ikincisi ise bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın bir mecburiyet olduğu düşüncesiydi.[103] Köker'e göre Berkes'in bu analiz ile söylemek istediği şey, her iki durumda da, yani gerek modern bir ordunun kurulması gerekse de ekonomik ve teknolojik kalkınma sağlanması ile varılmak istenen hedef devletin güçlendirilmesi ve varlığını sürdürebilmesi yani bekası olmuştur. [104] Bu tezi İlber Ortaylı da savunur. Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme veya batılılaşma sürecinde pragmatist nedenlerin önceliğine ve "reformların" Batı'nın kurumlarına hayran kaldığı için değil, mecburiyet ve çaresizlikten dolayı uygulamaya koyulduğuna vurgu yapar. Bu durumu sarih bir şekilde ortaya koyan en güzel örnek Cevdet Paşa'nın Tanzimat sırasındaki düşünce ve tavırlarıdır. Paşa, Tanzimat hareketinin ve genel olarak Osmanlı modernleşmesinin baş mimarlarından biri kabul edilir; fakat aynı zamanda "reformcu" kanat içinde en muhafazakâr isimlerden biridir.[105]

III. Selim'den sonra tahta çıkan II. Mahmut ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu, ikinci ıslahat devresinde girer. II. Mahmut devletin yapısını değiştirecek birçok reformu hayata geçirmiş ve modernleşmeye yönelik bazı önemli eşiklerin aşılmasını sağlamıştır. II. Mahmut'un kafasındaki projeyi hayata geçirmesi önündeki en önemli engel durumdaki yeniçeri ordusunun

[100]Kemal H. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, Timaş, İstanbul, 2013, s. 93.
[101]Mardin, **a.g.e.** s. 11.
[102]Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 73.
[103]Berkes, **a.e.** s. 73.
[104] Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 132.
[105]İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Timaş, İstanbul, 2013, s. 27-28.

ortadan kaldırılmasıyla birlikte reform sürecinin önü açılmıştır. İlk olarak modern bir ordu kurmak hedeflenmiştir. Modern ordunun kurulmasından sonra, toprak beylerini tasfiye edilmiş ve bu kişilerin sahip oldukları tımar ve zeametler de kaldırmıştır. Fakat bu radikal reformların hayata geçirilmesi beraberinde toplumsal hoşnutsuzluklar neden olmuştur. Bu nedenle yönetici çevrelerden için *"Türklerin Deli Petrosu"* olan II. Mahmut halk arasında "gâvur sultan" olarak anılmaya başlanmıştır.[106] Bu bağlamda Tunaya, II. Mahmut'un geleneksel değerlerle bir savaş içinde bulunduğunu ve devlet yönetim biçimlerinde büyük ölçüde rasyonalizmden yararlandığını belirtmektedir.[107]

Sultan II. Mahmut'un ölümünün, III. Selim'in ölümünde olduğu gibi modernleşme sürecinde bir yavaşlama dönemini başlattığını söylemek mümkün değildir. Tam aksine II. Mahmut'un yerine gelen Sultan Abdülmecid modernleşme veya batılılaşma sürecini hızlı bir şekilde devam ettirmiştir. Tanzimat olarak adlandırılan ve 1839'dan 1876'ya uzanan bu dönemin Zürcher ifade ettiği gibi tam bir reformlar dönemi olarak adlandırılması yanlış değildir.[108] 1839 Kasımında Gülhane'de Hatt-ı Hümayun'u (Tanzimat fermanı) okutan Sultan Abdülmecit ve Mustafa Paşa başta olmak üzere dönemin yönetici eliti gerçekten zor durumdaydılar; çünkü Fransız devriminin ortaya çıkarttığı milliyetçilik hareketleri Avrupa'da ve geleneksel imparatorluklarda hızlı bir şekilde yayılamaya başlamıştır. Devrimden yaklaşık yarım asır sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda uluslar sorunu ortaya çıkmış ve devletin muhtelif yerlerinde milliyetçi kalkışmalar patlak vermeye başlamıştır. Bu durum Osmanlı devlet yöneticileri ciddi bir sıkıntıya sokmuştur; çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun içindeki milliyetçilik hareketler gerçekten devletin varlığını tehdit etmeye başlamıştır.[109] Dolayısıyla Osmanlı yöneticileri, devlet sisteminde önemli yapısal değişiklikler yapma mecburiyetinde kalmışlardır. Hatt-ı Hümayun ile genel olarak siyasî, ekonomik, askeri ve dini alanlarda bir dizi yenilik gerçekleştirilmiştir. Daha somut olarak belirtmek gerekirse, sultanın tebaasının can, namus ve malını güvence altına alınması, vergilendirme sistemi değiştirilmesi, zorunluluk askerlik ve insanların dini gözetmeksizin yasalara önüne eşitliğinin tanınması gibi yenilikler yasalaştırılmıştır.[110]

Tanzimat Fermanı gerçekten de o zamana kadar yapılan en derin ve etkileyici reform girişimini ifade eder. Siyasî, kültürel, askeri ve diğer toplumsal alanlarda vücut bulan bu reformlar

[106]Karpat, **a.g.e.** s. 95.
[107]Tarık Zafer Tunaya, "Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri ve Kaynakları", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 618.
[108]Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 83.
[109]Ortaylı, **a.g.e.** s. 33.
[110]Zürcher, **a.g.e.** s. 84.

aslında Osmanlı'da modernleşme sürecinin başlangıcını ifade ederler. Örneğin bu dönemde modern okullar açılmış eski eğitim sisteminin temelini oluşturan medreseler sistematik olarak ihmal edilmiştir. Söz konusu modern okullarda, Batı'nın edebiyat ve tiyatro eserlerinden haberdar bir nesil yetiştirilmiş, ayrıca bu kurumlarda fen kitapları ve dergileri de yayınlanmıştır.[111] Mardin'e göre modern eğitim yöntemleri ile topluma yeni bir dünya görüşü aşılanmak istenmiştir. Mardin, Tanzimat ile Batı'nın askeri ve idarî yapısını Osmanlı İmparatorluğu'na aktarırken Batı'nın günlük kültürünün de etkin bir biçimde Osmanlı toplumuna girdiğini söylemektedir. Giyim, ev eşyası, kağıt paranın kullanılışı, konut mimarisi Batılı modellere göre şekillenmiş, bireyler arası ilişkiler ise Avrupa'daki gibi kurulmaya çalışılmıştır.[112]

Tanzimat Fermanı'ndan sonra Islahat Fermanı ilan edilmiştir. Islahat Fermanı Osmanlı yönetiminin 1856'da toplanan Paris Konferansı'na iştirak edebilmesinin bir şartı olarak ilan edilmiştir. Islahat Fermanı aslında Tanzimat Fermanı'nın genişletilmiş bir şeklidir ve Tanzimat fermanıyla Hıristiyan tebaaya verilen haklar ve vaatler bu fermanda tekrarlanmıştır.[113] Yani Islahat fermanıyla reformlar daha da derinleşerek modernleşmeye ivme kazandırmıştır. Kısaca Tanzimat ve Islahat fermanları ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'na yeni bir siyasal, ekonomik ve toplumsal anlayış getirilmiş ve bu reformlar eski yapıdan farklı olarak Batı zihniyetini taşıyıp yerleştirmişlerdir.

Tanzimat fermanı modern bir devlet inşa etme eğilimlerini daha fazla güçlendirmiş devletin yeni siyasî ve idarî organizasyonunu belirtmiştir. Bununla beraber aynı zamanda toplumda yeni bir düşünüş tarzı ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Tanzimat'ı bir zihniyet ve dünya görüşü olarak tanımlamak mümkün gözükmektedir. Tanzimat reformları ile birlikte Osmanlı İmparatorluğunda İslâmî gayenin yanına Osmanlılık gayesi de eklenmiştir. Başka bir şekilde söylersek Osmanlı İmparatorluğunda siyasî ve toplumsal düzeyde yüzyıllarca hâkim olan ümmet kavramının yanı sıra, devlet bürokrasinin ve Yeni Osmanlıların ardından da Jön Türklerin getirdiği vatan, ulus gibi kavramlar da hâkim olmaya başlamışlardır. Böylece Tanzimat'ın kurumları bu yeni amaçlara göre biçimlendirilmişlerdir. Bu amaç modernleşme cereyanına yakından ilişkilidir.[114]

Osmanlı modernleşmesi sürecinde Tanzimat ve Islahat fermanlarından sonra diğer bir önemli gelişme 1865 yılında *Yeni Osmanlılar Cemiyeti*'nin kurulmasıdır. Altı üye tarafından

[111]Karpat, **a.g.e.** s. 97.
[112]Mardin, **a.g.e.** s. 13
[113]Karpat, **a.g.e.** s. 97.
[114]Tunaya, **a.g.e.** s. 618.

kurulan bu cemiyetin kurucuları kısmen Batılı bir tarzda yetişmiş bir neslin temsilcileri idiler. Mardin'e göre onların esas amacı Osmanlı'da başlamış batılılaşma sürecini devam ettirilmesi ve *"mutlakıyet idaresini meşrutî idareye"* dönüştürülmesiydi.[115] Ancak Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin üyeleri aynı zamanda imparatorlukta yapılan reformlara karşı şüpheyle bakmakta ve bu reformların İslami geleneğe aykırı lâik bir doğaya sahip olduklarını ileri sürüyorlardı. Karpat, *"yeni Osmanlılar reformların lâik niteliklerini eleştiriyorlar ve bu yüzden imparatorluğun şeriata gerektiği gibi riayet edilmeksizin, dayanılan ruhî temellere aykırı olarak idare edilmeye başlandığını iddia ediyorlardı"* demektedir. Bu cemiyetin liderlerinden Namık Kemal ladini usullerle kendi mutlak iktidarını yürüten bir padişaha itaat için haklı bir sebep görmüyordu.[116]

Osmanlı modernleşme süreci II. Abdülhamit döneminde de hızlı bir şekilde devam etmiştir. Sultan Abdülhamit "Batıcılığı" Batı'nın tekniğini, yönetim sistemini, askeri teşkilâtını-tekniklerini ve eğitim sistemini alma şeklinde kavramaktadır. Onun temel gayesi bunları benimseyerek Müslüman halkın güçlendirilmesi olmuştur.[117] Abdülhamit, İslâmcılığı öne çıkaran politikasına rağmen, modernleşme sürecini durdurmadı. Tam tersine, bu hedefe yönelik eğitim kurumlarını yaygınlaştırdığı için, modernleşmeye yönelik en etkili uzun-vadeli yatırım bu dönemde yapılmıştır. Ayrıca bu dönemde entelektüel çevreler içinde batılılaşmanın aşırı yorumlarına karşı tepkiler ortaya çıkmıştır. Örneğin Ahmet Mithat ya da Recaizade gibi yazarlar, romanlarında aşırı Batı taklitçisi karakterleri eleştirmektedirler.[118]

Yeni Osmanlıların başlattığı özgürleşme ve meşrutiyet ilan etme çabaları bütün II. Abdülhamit dönemi boyunca da devam etmiştir. Bu özgürleşme ve meşrutiyet ilan etme savaşımı "Jön Türkler" denilen eğitimli bireylerin oluşturduğu kuşak tarafından devam ettirilmiştir. Jön Türkler Mayıs 1889'da Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetini kurmuşlardır.[119] Bu ikinci mücadele Jön Türkler tarafından açılmış olmakla birlikte, onların önündeki rehber yine I. Meşrutiyet'in ideologları olan Namık Kemal ve onun arkadaşlarıydı.[120]

Mehmet Burak Jön Türkler üzerine yaptığı çalışmasında, Jön Türk cemiyetinin iki hedef etrafında birleşmiş olduklarını söylemektedir: Sultan Abdülhamit'in baskıcı iktidarından kurtulmak ve Anayasa'yı tekrar yürürlüğe koyarak Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü koru-

[115]Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** (Çev: Mümtezer Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 17-21.
[116]Karpat, **a.g.e.** s. 98.
[117]Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 15.
[118]Murat Belge, "Muhafazakârlık Üzerine", s. 98.
[119]Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri,** İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 76.
[120]Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaşlaşma Düşünce Tarihi,** İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013, s. 119.

mak.[121] Levent Köker Jön Türklerin düşünce epistemolojisinde pozitivist akılcılık, anayasacılık ve halkçılık yattığını söylemektedir. Zira onlara göre Batı medeniyetini ilerleten modern bilim ve teknoloji, anayasal ve parlamenter bir siyasal örgütlenme sistemi ve halkçılık olmuştur. Bütün bunlara dayanarak Köker Jön Türklerin özgürlükçü, meşrutiyetçi ve demokratik bir zihniyete sahip olduklarını ve ilk olarak amaçları 1878'da iptal edilmiş Anayasa'yı yeniden yürürlüğe koydurmak olduğunu belirmektedir.[122] Ancak Şerif Mardin Jön Türklerin demokratik zihniyetine şüpheyle yaklaşmaktadır. Mardin'e göre, Jön Türkler "*yarı aristokratik bir bürokratik zümreyi denetim altına almak için, parlamenter kurumların yerleşmesine çalışmışlardı"*. Jön Türkler için, hürriyetçilik gerçekleştirilmesi gereken bir amaç olmaktan ziyade, devletin farklı "milliyetçilik akımlarının" etkileri sonucu parçalanmasını durdurmak için araçsallaştırılan bir kavramdı.[123] Dolayısıyla Mardin, burada, Jön Türklerin temel özleminin hürriyet olduğu fikrinin yanlış olduğunu söylemektedir. Mardin'e göre toplumun özgürleşmesi, toplumda demokratikleşme değerlerini yerleştirmekten çok, devletin güçlendirilmesi ve onun çöküşünün önlenmesi olduğudur. Esas olan devletin bekasıdır, özgürlük ve demokrasi gibi ilkeler ancak ikinci plandadır.[124]

1908 hareketinin hemen ardından İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hedefi imparatorlukta Batılı modellere göre parlamenter bir sistem kurmaktı. Böylece 24 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle beraber, 1877 yılında kapatılmış olan parlamento tekrar açılmış ve Anayasa yürürlüğe konulmuştur. Ancak II. Meşrutiyet'in ilân edilmesi Osmanlı tarihinin ve modernleşmesinin sona erdiği anlamına gelmektedir. Bu tarihten itibaren Cumhuriyetin ilân edilmesine kadar geçen sürede milliyetçilik ideolojisi ivme kazanmıştır. Keza yine bu dönemde ulusal ve lâik bir devlet kurmak için bütün gerekli hazırlıklar ve denemeler yapılmıştır. Böylece II. Meşrutiyet ve onun aktörlerinin rasyonalist pozitivist zihinsel yapısı Cumhuriyetin ilân edilebilmesi için gerekli zemini oluşturmuştur.[125]

Özetle; sahip olduğu geleneksel toplumsal yapıyı sürekli yeniden üreten Osmanlı İmparatorluğu, bozulan sistemini, Batı'nın yeni ve daha işlevsel kodlarıyla düzeltmeye çalışmış, sistemi iyileştirme ve yeniden kurgulama yönünde pragmatist bir tavır sergilemişlerdir. Dolayısıyla modernleşme sürecinin mimarları arasında Batı'dan nelerin alınıp nelerin

[121]Durdu Mehmet Burak, "Osmanlı Devleti'nde Jön Türk Hareketinin Başlaması ve Etkileri"**, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi,** Sayı: 14, 2003, s. 298.
[122] Köker, **a.g.e.** s. 136.
[123] Köker, **a.e.** s. 136.
[124] Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 305.
[125]Karpat, **a.g.e.** s. 116.

alınmayacağı tartışmaları her daim yapılmıştır. Burada açık bir şekilde ortaya çıkan sonuç modernleşme konusunda ciddi bir tutarsızlık ve kararsızlığın varlığıdır. Osmanlı yöneticilerinin modernleşme sırasında önem verdiği nokta, toplumun kendi geleneksel yapısına yönelik olumsuz etkenlerden korunması olmuştur. [126] Osmanlı modernleşmecilerinin kararsızlıkları ve tutarsızlıkları ölçülü ve seçici ve sınırlı bir modernleşme istemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Osmanlı modernleşmesinin bir süreç olarak ve olgu olarak muhafazakâr niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Daha önce de dediğimiz gibi İlber Ortaylı, Osmanlı yöneticilerinin batılılaşmayı pragmatik amaçlarla gerçekleştirdiği kanaatindedir ve onların modernleşme olgusuna tam olarak hazır olmadıklarını belirtmektedir. Bu durum, modernleşme alanlarında ciddi eksiklikler meydana getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin Batılılaşmaya teorik planda hazırlanmayışının en önemli kanıtı, tarih, felsefe ve edebiyat alanında yapılan tedrici değişikliklerdir.[127] Arif Aytekin dini, Osmanlı devleti modernleşmesinin yavaş ilerlemesinin esas nedeni olarak görmektedir. Çünkü dini birlik sayesinde dünyanın en büyük imparatorluğunu kuran bir medeniyetin 150- 200 yıllık birikimi olan Batı düşünce kodlarını benimsemesi hiç de kolay olmamıştır. Yüzlerce sene kendini birçok alanda Batı medeniyetinden daha üstün görmüş ve Batıyı küçük düşürmek amacıyla *gâvur* teriminin ve diğer pejoratif terimlerin yöneltildiği bir topluluğun model olarak seçilmesi; medeniyetin "ben idraki"[128] açısından kabullenilebilir bir şey değildir. Dolayısıyla Osmanlı modernleşme sürecinin yavaş ve tedrici bir şekilde gerçekleştirildiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

Osmanlı modernleşmesi hakkında değinilmesi gereken diğer bir önemli husus, modernleşme sürecinin iç dinamiklerden veya dış dinamiklerden etkilenip etkilenmediği meselesidir. Bu konuda Osmanlı modernleşme üzerine araştırmalarda bulunan düşünürlerde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin Bernard Lewis ve Eric Zürcher gibi araştırmacılar Osmanlı modernleşmesinin dış ve özellikle Batılı dinamiklerden etkilendiğini belirtmektedirler. Örneğin Bernard Lewis Osmanlı'da modernleşme olgusunun kendi toplumsal iç dinamiklerinden kaynaklanmadığını, Batı zorlamasından kaynaklandığını iddia eder. Lewis'ten farklı olarak Berkes, Ülken ve Karpat gibi Türk araştırmacılar Osmanlı modernleşmesinin özgünlüğüne,

[126] İlknur Meşe, "Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavırlar", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi,** Yılı: 2, Sayı: 9-10, 2006, s. 128.
[127] Ortaylı, **a.g.e.** s. 24.
[128] Arif Aytekin, "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları", **SDÜ Fen Edebiyat Sosyal Bilimler Dergisi,** Sayı: 30, 2013, s. 327.

yerliliğine ve gücünü kendi içinden aldığını vurgulayarak modernleşme olgusunun sosyolojik bir temele dayandığı düşünmektedirler.[129]

Osmanlı modernleşmesi toplumun yapısından kaynaklanan bir modernleşme olmadığı için bir halk hareketi olarak nitelendirmek oldukça güç gözükmektedir. Osmanlı modernleşmesi genel itibarîyle bürokratik üst sınıf, aydın elitler tarafından gerçekleştiren ve planlanmış bir modernleşme girişimini ifade eder. Yenilik hareketlerini topyekûn modernleşme olarak algılayanlar, çoğu kez halkın geleneksel yaşam tarzının değişmesine inanmışlardır ve bu inancın pratik hayata dönüştürülmesi için girişimde bulunmuşlardır. Bu durum halkın geleneksel düşünme kodlarına aykırıdır ve sürekli çatışma doğurmuştur. Dolayısıyla bu durum modernleşme sürecini önlemiş ve yavaşlatmıştır.[130]

Netice itibariyle Osmanlı modernleşmesi, otokrasi ve merkezîleşmeye yol açmış ve bu konuda yeni bürokratik üst seviyeyi elit sınıfı yaratmıştır. Ortaylı'ya göre bu otoriter modernleşme, imparatorluğu anayasal bir monarşiye kadar sürükledi ve imparatorluk genç Cumhuriyete meclis, siyasal parti kadroları ve diğer birçok siyasal kurumları miras bırakmıştır. Cumhuriyet rejimi eğitim sistemini, üniversiteyi, yönetim örgütünü, malî sistemini imparatorluktan miras almıştır. Böylece Ortaylı'ya göre cumhuriyetçiler bir geleneksel veya ortaçağ toplumuyla değil, son yüzyılın modernleşme sıkıntıları ile geçiren imparatorluğun kalıntısı bir toplumla yola çıktılar.[131]

2.1.2. Türkiye Cumhuriyeti'nin Modernleşme Tarihi

Cumhuriyet sonrası Türk modernleşme geleneğinin en önemli özelliği her ne kadar kırılmalar olsa da, Osmanlı'dan gelen bir sürekliliğe sahip olmasıdır. Bu açıdan baktığımızda Osmanlı modernleşmesinden esinlenmiş ve onun bir devamı olduğunu görebiliriz. Bu bağlamda Cumhuriyet sonrası Türkiye modernleşmesi bir sürekliliğe sahiptir. Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak Cumhuriyet modernleşmesinin daha kapsayıcı ve daha radikal bir modernleşme olduğu görülür. Bu bağlamda Türk modernleşmesi 1923-1946 arasında tek parti döneminde hız kazanan modernleşme hareketlerinin keskinliği ve hız açısından zirve bir noktaya ulaştığını söyleyebiliriz.

[129]Mustafa Gündüz, Osmanlı Modernleşmesinin Temel Dinamiği Eğitim ve Paradoksal Sonuçlar, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 2008, Sayı: 16-17, s. 171.
[130]Serdal Findan, 'v.d.' **a.g.e.** s. 124.
[131]Ortaylı, **a.g.e.** s 37.

Halis Çetin'e göre *"modernleşme olgusu Batı dışı toplumların kendilerine ait olmayan tarihi yaşamaya çalışma çabasıdır*." [132] Bu tanımlamadan hareket ederek Çetin, Türk batılılaşması epistemolojisinin, modernleşme, kalkınma, yeni bir toplum ve kültür yaratma olduğunu söylemektedir. Bütün bu çabaları ise yeni bir tarihi oluşturmaya yönelik gelişmiştir. Buna paralel olarak yapılan toplumsal inkılâplarla toplumsal değişim öngörülmüştür. Yani Çetin'e göre Türk modernleşmesi bir tarih değiştirmenin yanı sıra, aynı zamanda bir toplum ve kültür değiştirme projesi olduğunu belirtmektedir. Bu projeyi gerçekleştiren, modernleştirici devlet ve askeri elit olmuştur.[133]

Bu kapsamda Cumhuriyet'in ilk dönem modernleşmecileri Osmanlı'nın son döneminde etkili olan pozitivist ve ilerleme düşüncesini benimsemiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet'in kurucuları için yeni devletin ve toplumun tasavvurlarında rasyonalite kavramından hareket etmişlerdir.[134] Cumhuriyetçi modernleşmecilerin akılcılık ve pozitivizm ilkelerini sosyal ve siyasi düzlemde benimsemesinin ve onlara göre siyaseti ve toplumu tasavvur etmek temel nedeni, Batı modellerine göre yeni bir toplum ve devlet yaratma idealinde yatmaktadır. Onlar eski meşruiyet kaynağı olarak bilinen gelenek ve din normlara modern devletinin ve toplumun yaratmasında faydalı olmayacağını düşünerek ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak algılamışlardır. Yeni toplumun ve devletin inşası sürecinde pozitivizme ve bilimsel yöntemlere başvurulması gerektiğine inanmışlardır.

Cumhuriyet'in modernleşme epistemolojisini anlatmaya geçmeden önce Cumhuriyet devrimi ile meydana gelen reformlardan söz etmenin yararlı olacağını düşünüyorum. Cumhuriyet Döneminin modernleşme uygulamalarını Kemal H. Karpat şöyle özetlemiştir:

> "1 Kasım 1922'de hilâfetin saltanattan ayrılarak kaldırılması, 29 Ekim tarihinde Cumhuriyet'in ilânı, 3 Mart 1924' halifeliğin kaldırması, 1925'te tekke ve zaviyeler kapatılması, aynı yılında İslâm takviminin yerine milletlerarası takvim kabul edilmiş, fes yerine şapka giyilmesi kararı, 1 Ocak 1926 yılında İsviçre medenî Kanunu bütünü ile kabul ederek, şeriata dayanan Mecelle'nin yerini almıştır. Daha sonra Mustafa Kemalin heykeli dikilmiştir. 1927'de kısa bir kesintiden ardından reformlara tekrar başlanmıştır. Böylece 2 Kasım 1928'de Arap alfabesi resmen kaldırılarak

[132]Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003-04, s. 25.
[133]Çetin, **a.e.** s. 25.
[134]Zeyneb Çağlayan, "Cumhuriyet Modernleşmesi Din ve Köylülük: Bir Mühendis Siyasetçi Olarak Süleyman Demirel'in İdealleri ve İcraatları", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 18, 2008, s. 218.

> Lâtin alfabesi kabul edilmiştir, birkaç ay öncesi de rakamlar da değiştirilmiştir. Aynı senede parlâmento tarafından anayasadan İslâm'ı devletin dini olarak kabul eden maddeyi kaldırmıştır. Bundan sonrası modernleşme süreci daha da devam etmiştir. Bu bağlamda ortaokul programlarından Arapça ve Farsça dilleri kaldırılarak dilin Türkçeleştirilmesine girişilmiştir. Yani Arapça ve Farsça sözcüklerin yerine Türkçe kelimeler koyulmuştur. Dilde devrim hareketi devam etmiştir ve 1932 yılında Türk Dil Kurumu kurulmuştur. Bu arada kadınlar oy hakkını kazanarak 1930'da ilk belediye seçimlerine katıldılar. 1934'te görev dışında dini kıyafetle dolaşmak yasak edilmiştir ve 1935'te geçirilen Soyadı Kanunu ile Arapça ile adları Türkçe soy adlarla değiştirilmiştir. Aynı senede hafta tatili Cuma gününden Pazar gününe çevrilmiştir ve Türk kadınlarına milletvekilli seçmek ve seçilmek hakkın meclis tarafından tanınmıştır."[135]

Bütün bu değişiklikler Türkiye'yi ileri medeniyet seviyesine ulaştırmak amacıyla yapılmıştır. Bu seviyenin dışında ancak gericilik ve medenî olmayandan beslenen bir hayat anlayışı kaldığı düşünülmektedir. Böylece Batı uygarlığı alanına geçiş milli bir hayat prensibi sayılmıştır. Cumhuriyet seçkinlerinin Batı medeniyetini benimsemesinin temel gerekçesi Hıristiyanlığa ait olan bir medeniyet olmamasıdır. Onun müşterek, bütün toplumların bir medeniyeti olduğunu dile getirmişlerdir.[136] Bundan dolayı Cumhuriyet modernleşmesi bilimci-pozitivist bir modernleşme olarak gösterilmektedir. İrem, aydınlanma ve pozitivizm düşüncesinin Cumhuriyet'in hâkim ideolojisi olan Kemalizm'in ilham aldığı iki kaynak olduğunu söylemektedir.[137]

Aydınlanmaya ve pozitivizme dayanan Kemalizm ideolojisiyle Türk siyasetine ve toplumsal ilişkilerine yeni bir anlayış biçimi getirmesi hedeflenmiştir. Örneğin birey yerine yurttaş, toplum yerine millet, hak yerine ödev, evren yerine vatan gibi kavramlar siyasi ve toplumsal hayata uygulanmıştır.[138]

Cumhuriyetçi kadroların temel sorunu medenî bir birey ve toplum yaratmak olmuştur. Bunlara göre medenî olmanın tek çaresi topyekûn Batılılaşmak ve Batı'nın düşünsel kodlarını Türk toplumunda yerleştirmektir. Bu aşamada kritik soru Türkiye'nin tam anlamıyla modern bir topluma nasıl dönüştürebileceği olmasıdır. Cumhuriyetçi seçkinlerin pozitivist ve materyalist anlayıştan çıkardıkları sonuçlara göre, Batı uygarlığının üstün ve başarılı olmasının nedeni

[135]Karpat, **a.g.e.** s. 140-141.
[136]Tunaya, **a.g.e.** s. 619.
[137] Nazım İrem, "Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 18, Güz, 2008, s. 15.
[138]İrem, **a.e.** s. 15.

akılcılık, lâiklik ilkelerine dayanarak siyaseti ve toplumu dönüştürmesidir.[139] Bundan hareketle toplumda lâik ve akılcı bir zihniyet yaratılması, modernleşmenin bir ön koşullu olarak kabul edilmiştir. Bunun gerçekleştirilmesi için ise halkın inandığı ve saygı duyduğu geleneksel ve dinsel değerlerinden uzaklaştırmak veyahut onlara modern paradigmanın içinde anlam kazandırmak gerekirdi.[140] Modern birey ve toplum kendi varlığını; ancak akılcı, din karşıtı ve bütün siyasal ve toplumsal ilişkilere bilimsel açıdan yaklaşarak kazanabilirdi.

Bu bağlamda Berkes, Türk modernleşmesinin temel ilkesinin gelenekçilik değil, devrimcilik olduğunu ileri sürer[141] ve aynı zamanda modernleşme hareketi toplumda gelenekçi ve muhafazakâr tutumlarını yok etmeye yönelik bir hareket olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak için ve genel olarak yönetici seçkinler için muasır medeniyet anlayışı, modern bir ekonomi, yurttaş sadakatinin yöneldiği milli bir devlet kurmak, modern bilime dayanan rasyonel bir birey yaratmak, dinin kamusal alandan ayrılması ve devletin sekülerleşmesi, bununla birlikle toplumda bir seküler hayat tarzı yaratmak gerekmektedir. Buna göre Cumhuriyet'in ilk senelerinde İrem'in düşüncesiyle Türk modernleşmesi, toplumu geleneksel ve dinsel değerlerden koparma ve tek tipleştirmesine vesile olan tepeden inmeci modernlik tasavvuruna dayanmaktadır.[142] Cumhuriyet döneminin özellikle lâikleşmeye yönelik izlemiş olduğu politikalarına bakıldığında gelenekten kesin bir kopuşun gerçekleştiği gözükmektedir.

Fuat Keyman, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren çağdaş (Batı) uygarlık seviyesine yetişmek için gerekli siyasal, iktisâdi ve ideolojik ön-koşuların cumhuriyetçi seçkinler tarafından hayata geçirilme girişimini içerdiğini söylemektedir. Kendi deyişiyle: *"modernleşme istemi ulus devlet, sanayileşme ve modern-lâik ulusal kimlik üçgeni üzerine yükselecek modern bir ulus devlet kurma"*[143] girişimini simgeler. Keyman'a göre bu girişimin özünde modernist zihniyet yatmaktadır. Zira modernleşmeciler tarafından Batı paradigmanın siyasal ve sosyal düzeyde ürettiği sonuçları modern Türkiye'nin kurulabilmesi için tek alternatif olarak gösterilmiştir. Lâiklik, akılcılık ve pozitivizm kavramlarına özdeş olarak gösterilmiş ve bu kavramlar vasıtasıyla ilerlememenin sağlanması hedeflenmiştir. Dolayısıyla Batı paradigmasının söylemleri dışında

[139]İlyas Söğütlü, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Modernleşme: Kırılmalar ve Süreklilikler", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yılı: 5, Sayı: 18, Güz, 2008, s. 47.
[140] Soğütlü, **a.g.e.** s. 47.
[141]Berkes, **a.g.e.** s. 522.
[142]İrem, **a.g.e.** s. 14.
[143]E. Fuat Keyman, "Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de Demokratik Açılım Olasılığı", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 74, Bahar, 1997, s. 87.

bütün diğer siyasi veya toplumsal hareketler gericilik ve medeni olmamakla özdeşleştirilmiştir.[144]

Türk modernleşmesinin diğer önemli bir hususu milliyetçiliktir. Keyman'a göre Türk modernleşmesi başlı başına bir millileşme sürecini ifade eder.[145] Cumhuriyet ilânıyla birlikte daha önce Osmanlı'da ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslâmcılık gibi ideolojiler toplumsal zeminlerini kaybetmeye başlamışlardır[146] ve bu ideolojilerin yerini milliyetçilik ve Batıcılık gibi fikirler almıştır. Böylece Batıcılık ve Milliyetçilik modernleşme sürecinde en önde gelen ideolojilerden veya siyasî hareketlerden birisi olmuştur. Bu doğrultuda Ulrich Heyd *"Kemalizm'in temelleri sadece Türkçülük ve Garpçılıktır"* diyerek Batıcılığın ve milliyetçiliğin cumhuriyet döneminde en etkili siyasî hareketler olduğu görülmektedir.[147] Türkçülüğün etkili bir ideoloji haline gelmesi Türkiye'nin modernleşmecilerinin bir ulus devlet kurma isteğinde bulundukları anlamına gelmektedir. Cumhuriyetçilerin başından beri istedikleri şey milli bir devlet kurma isteği olduğunu belirtmektedir. Bu dönemde cumhuriyetçiler tarafından milliyetçilik ilkesi ulus devletin kurulabilmesi için bir şart olarak sunulmuştur. Dolayısıyla Cumhuriyet'in erken devirlerinde dil, tarih, coğrafya, arkeoloji, folklor araştırmaları yapılmıştır. Bunun temel sebebi eski gelenekleri millileştirerek güçlü bir milliyetçilik oluşturmaktır.[148] Ancak Cumhuriyet döneminde inşa edilen milliyetçilik, sosyal ve tarihsel açıdan Osmanlının reddine dayalı bir anlayışın ürünü olmuştur. Milliyetçiliğin Türkiye örneği, modernizm projesinin en tipik ve aynı zamanda en başarılı uygulamalarından biri olarak görme eğiliminde olmuştur. Niyazi Berkes ve Bernard Lewis'e göre *"Türk ulusal kimliğinin oluşumu ve Türk ulus inşa projesi istisnaî bir başarısı"* olarak nitelendirmektedirler.[149]

Türk milliyetçiliği lâiklik ilkesi ile çok sık ilişkilerde bulunmaktadır. Lâiklik ilkesi Türk milliyetçiliğinin ayrılmaz bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Ahmet Yıldız çalışmasında Türk milliyetçiliğinin lâiklik ile bağlantılarını şöyle anlatmaktadır:

---

[144] Keyman, **a.e.** s. 87.
[145] Keyman **a.e.** s. 87.
[146] Ahmet Çiğdem, "Türk Batılılaşmasını Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 78.
[147] Ulrich Heyd, **Türk Ulusçuluğunun Temelleri**, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1978, s. 176'dan aktaran: Hasan Şen, "Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmî Gelenek: 1923-1960 Dönemi", Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 2008.
[148] İrem, **a.g.e.** s. 17.
[149] Salim Çevik, "İdeal Yurttaşın Din ve Millet Kriteri, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, yıl: 5, Sayı: 18, s. 151-152.

> "Cumhuriyetçi veya Kemalist milliyetçilik seküler bir "şimdi" oluşturmak için öncelikle 'geçmişi" sekülerleştirmiştir. İslâmî tesirlerden arındırılmış ve İslâm öncesi Türk geçmişinin ayaklanıp yeniden inşa edilmiş unsurlarıyla zenginleştirilmiş Kemalist milliyetçilik, bütün sosyo-politik faaliyetleri belirleyen yüksek kuvvet olarak Cumhuriyetin üzerine oturduğu temel çerçevedir. Türk milli kimliğin inşa sürecinde Osmanlı ve İslâm öncesi Türk etnik tarihi başvurarak Osmanlı-İslâm geçmişinin tamamen tasfiye etmeye çalışmıştır."[150]

Cumhuriyetçiler tarafından böyle bir tavır sergilenmesinin esas sebebi "Medeniyetçiliği' 'Batıcılıkla', 'Medeniyeti', 'Batıyla' özdeşleştirmelerinde yatmaktadır. Çaylak ve Çelik, Türk modernleşme projesiyle ilgili kendi çalışmalarında İslâm'dan ve İslâmîleşmiş kültürden mahrum bırakılmış yeni "Türk insanı ve toplumu"[151] yaratmanın amaçlandığını belirtmektedirler. Bu noktadan hareketle, Türk milliyetçiliğinin daha kolay yerleşmesi için İslam kimliğinden arındırılmış bir birey ve toplum istenmiştir. Dolayısıyla milliyetçilik Türk modernleşme projesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Türk milliyetçiliğinin oluşmasında ve tarih yazımında Osmanlı ve İslâm geçmişini ötekileştirmesi, Türk toplumunu İslam kimliğinden mahrum bırakması onun irrasyonel tarafını göstermektedir. Bu doğrultuda Türk milliyetçiliği için ortaya çıkmış en büyük sıkıntı, Osmanlı ve İslâm geçmişini farklı bir düzleme yerleştirerek dışlamasıdır.[152] Fakat Türköne, Osmanlı ve İslâm geleneğinin içinden çıkmış ve Osmanlı düşünme zihniyetinden kurtulamamış bir Türkün milliyetçilik yapmasının hemen hemen imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.[153]

Lâiklik ilkesi cumhuriyetçilik ve milliyetçilik ilkeleriyle beraber Cumhuriyetin dayandığı üç siyasal prensiplerden birini oluşturmaktadır[154] ve lâiklik her şeyden evvel cumhuriyet rejimine meşruluk sağlamakta ve bu rejim içindeki siyasal iktidarın konum ve eylemlerinin meşruluğunu sağlayan bir ilke ifade eder.[155] Lâiklik modern toplumun imgesini işaret ederek[156] Cumhuriyet döneminde belki de Türk toplumunun modernleşme girişiminde en önemli ilkesinden birisi olmuştur. Nilüfer Göle, cumhuriyetçi kadroları dini hususların kamusal ve sosyal yaşamın

[150] Ahmet Yıldız, "Kemalist Milliyetçilik", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm,** Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 212.
[151] Âdem Çaylak, Âdem Çelik, "Cumhuriyet Modernleş(tir)mesinde Tarih, Din ve Etnisite Algısı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yılı:5, Sayı:18, 2008, s. 95.
[152] Çaylak, Çelik, **a.e.** s. 95.
[153] Mümtazer Türköne, **"Türk Modernleşmesi",** Lotos, Ankara, 2006, s. 226.
[154] Ahmet İnsel, **Türkiye Toplumun Bunalımı**, Birikim, İstanbul, 2014, s. 105.
[155] Köker, **a.g.e.** s. 170
[156] Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Lâiklik ve Karşı Lâikliğin Düşünsel boyutu", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm,** Cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 204.

dışında tutması, seküler ilkelere dayalı yeni bir kamusal alanın inşa edilmesini amaçladıklarını söylemektedir. Bunu gerçekleştirmek için akıl ve bilimin evrensel ilkelerini araç olarak kullanmışlardır. Yani burada dinsel değerlerin kamu alanından ve sosyal yaşamından tamamen dışlanması gibi bir istek karşımıza çıkar.[157] Çetin bu konuda şöyle demektedir: *"Cumhuriyet Türkiye'sinde lâiklik ilkesiyle din, vicdani bir mesele haline getiriliyor ve devletin kontrolünde bir din anlayışı yaygınlaştırılıyordu."*[158]

Cumhuriyetin ilk yıllarında ve sonrasında lâiklik ilkesi klasik anlamını taşımamaktadır. Yani laiklik ile sadece devletin dini alanı düzenlenmesinin anlaşılması doğru değil, lâikliği dine karşı bir alternatif olarak sunuyordu. Yani Dönmez'in deyişiyle lâiklik dinleşiyordu.[159] Kahraman lâikliğin, sistemin kurucu öğesi olarak sadece siyasal bir anlam taşımadığını, aynı zamanda tarihsel doğrusal bir çerçevede kendisine özgü anlamlar taşıdığını söylemektedir. Bu bağlamda lâiklik de cumhuriyet modernleşmesinin kültürel ve hukuksal değerlerinin bileşkesi olarak görülür.[160]

Türk modernleşmesi sırasında lâiklik ilkesinin diğer işlevi sosyal yaşamıda etkilenmesi olmuştur. Yani daha önce söylediğimiz gibi laiklik devlet içinde din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılmasından daha geniş bir anlam taşımaktadır. Lâiklik ilkesiyle aynı zamanda sosyal hayatın tamamen sekülerleştirilerek, seküler bir insan ve toplum yaratmasını hedeflemiştir. Örneğin eğitim sisteminde, hukuk sisteminde ve aile örgütlenmesinde laik bir anlayış getirilmiştir. Bunların yanı sıra giyim tarzı da değiştirilmiş ve din ile olan ilişkinin çözülmesi rasyonel ölçütlere göre biçimlenmiştir. Siyasal pratikte erken Cumhuriyet dönemi boyunca CHP programları incelendiğinde, lâiklik ilkesinden sadece din ve devlet işlerinin ayrılması değil, dinin günlük hayat üzerindeki etkinliğin azalması ve ortadan kaldırılması amaçlanmıştır.[161] Pozitivist tasavvur nedeniyle, Batı'da kapitalistleşme, sanayileşme, kentleşme gibi olguları paralel bir süreç olarak yaşanan sekülerleşme ve lâikleşme olguları, Türkiye'nin modernleşmesinin ön koşullu olarak algılanmıştır.[162] Bu anlayışın 1928'de Anayasa'daki devletin dini maddesinin kaldırması ve 1937'de Anayasa'ya lâiklik ilkesini konması pratik bir göstergesidir.[163]

---

[157]Nilüfer Göle, **İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 24.
[158] Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", s. 25.
[159]Rasim Özgür Dönmez, "Adalet ve Kalkınma Partisi: İslâmcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, s. 48.
[160]Hasan Bülent Kahraman, **Türk Siyasetin Yapısal Analizi II**, Agora, İstanbul, 2012, s. 115.
[161]Çaylak, Çelik, "Cumhuriyet Modernleş(tir)mesinde...", s. 86
[162]Söğütlü, "Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar", **Doğu Batı Dergis**i, Yıl: 14, Sayı: 54, 2011, s. 48.
[163]Berkes, **a.g.e.** s. 540.

Cumhuriyet rejiminin medreseleri, tekkeleri ve zaviyeleri kapatması dini normların toplum içindeki yaygınlığını önlemesinin göstergesidir. Bu nedenle denilebilir ki daha sonraki dönemlerde Cumhuriyet rejiminin din üzerinde takip ettiği yol dini, devlet tekeline almaya yönelik olmuştur. Bu yöntemler ile devletin dolaylı veya dolaysız olarak dinin lâikleştirilmesine yönelik girişimlerini ifade eder. Dinin devlet denetimine alınması ve onu yeni zihniyete uygun olarak şekillendirmesi, Türköne'nin ifadesiyle *"Türk İslâm'ının oluşan esnek geleneğini ve devletle uyumlu tabiatının devamlılığını sekteye uğratmıştır."* Bu teşebbüsün kaynağı, Cumhuriyet'i kuran aydınların, toplumu pozitivist bir örgütlenme içine sokabileceklerine inanışıdır.[164] Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, dinin devlet kontrolü altına alınmasına yönelik doğrudan müdahaleyi gösterir. Bu durumda dinin nasıl anlaşılması, bir dindarın nasıl olması gerektiğine din ehlinin değil, devletin ideolojik aygıtları, okullar ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi unsurlar karar verecektir.[165] Halis Çetin, dine devlet tarafından müdahale edilmesini, lâikliğin dine karşı alternatif olarak sunuluşu olarak görmektedir. Bunun sonucu; birinci bağlamda "resmi din", ikinci bağlamda da "lâikliğin dinselleşmesi" anlamına gelmektedir.[166]

Bilindiği üzere modernizm siyasal anlamda demokrasiyi, bilimsel alanda pozitivizmi ve akılcılığı, iktisâdi alanda ise kapitalizmini savunur. Bu bağlamda Türk modernleşmesinin temellerini oluşturan diğer bir mühim öğe ekonomiydi. Mustafa Kemal Osmanlı'nın çöküşünün sebebini iktisattaki sorunlardan dolayı olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti devleti kendi varlığını sürdürebilmek ve modern bir devlet sayılabilmek için bir "iktisâdiyat devleti" olmak zorundadır.[167] Cumhuriyetçi kadrolar, kapitalist bir ekonomi sisteminin kurulması fikrini İttihat ve Terakki iktidarından itibaren biliyorlardı; çünkü modern bir devlet ve modern bir toplum niteliğine sahip olabilmek için milli iktisat ve burjuva sınıfına ihtiyaç vardı.[168] Böylece cumhuriyet döneminde de İttihat ve Terakki iktidarı tarafından başlamış yerli bir burjuva sınıfı yaratma süreci devam ettirilmiştir. Atatürk modern ekonomi sisteminin öneminin farkındaydı ve o verimlilik ilkesine göre çalışan akılcı insan, ekonomik kalkınma açısından temel görülüyordu.[169] Atatürk'ün kendi ifadesiyle:

---

[164] Mümtaz'er Türköne, **Modernleşme, Lâiklik ve Demokrasi,** Ark Yayınları, Ankara, 1994, s. 33-34.
[165] Çaylak, Çelik, **a.g.e.** s. 87-88.
[166] Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", s. 26.
[167] İnsel, **a.g.e.** s. 188.
[168] Söğütlü, "Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm..." s. 48.
[169] Şerif Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.172-173.

> "Yeni Türkiye devleti, temellerini süngü ile değil, süngünün dahi istinad ettiği iktisadiyatla kuracaktır. Yeni Türkiye devleti cihangir bir devlet olmayacaktır, fakat yeni Türkiye devleti iktisadi bir devlet olacaktır."[170]

Cumhuriyet'in ilk yıllarında ekonomi alanında devletçilik geçici bir çözüm olarak seçilmiştir. Köker, iktisâdi alanda devletçiliği *"özel teşebbüsün yetersizliklerini giderici ve özel teşebbüsün güçlendirmesiyle birlikte terk edilmesi gereken geçici zorunluluk"*[171] olarak tanımlar. Türkiye cumhuriyeti ilk yıllarında güçlü bir burjuvazi sınıfından yoksundur. Bu nedenle 1923 İzmir İktisat kongresinden sonraki dönemde devletin sanayileşme ve kalkınma atılımını gerçekleştirmek amacıyla bizzat bir müteşebbis rolünü üstlenmiştir.[172] Ahmet İnsel'e göre iktisâdi devletçilik yalnızca bir kalkınma programı ifade etmiyor, devletçilik:

> "Yeni zamanların varoluş şartlarla uyum içerisinde bulunarak, modern bir iktisâdi faaliyet alanı kurarken, bu alan içinde yer alacak devletin burjuvazisi ve devletin işçi sınıfını oluşturmak"[173] bir teşebbüsüdür.

Yani devletçiliğin bir devlet ekonomi sistemi olarak benimsenmesinin temel amacı devleti ekonomik açıdan güçlü kılmaktır. Kurulacak yeni zengin müteşebbis sınıfı, ülkenin gelişmesinin temeli olarak görülmekteydi. Fakat bu sınıfın da devlet kontrolünde oluşması gerekliydi. Çünkü devlet yöneticileri kalkınma sürecinde sınıfsal çatışmaların önüne geçmeliydi. Böylece devlet, modern değerlere sahip zengin bir sınıfla ekonomik kalkınmayı gerçekleştirmeyi seçmişti. Böylece burjuvazi ve devlet birbirlerini besleyen bir iktidar-burjuva ilişkisine girmiş oluyordu.[174]

Cumhuriyet'in kurulması aynı zamanda yeni ve modern bürokrasi yaratılması anlamına gelir. Türkiye'de modern bürokrasinin kökenleri Tanzimat'a kadar geriye gidebilir ve Osmanlı modernleşme süreci içerisinde hep akılcı yöntemlerle güçlendirmiştir. Fakat Abdülhamit ve İttihat ve Terakki döneminde bürokrasi daha da rasyonelleşmiştir. Modern bürokrasinin teorik temelleri Max Weber'in teorilerine dayandırılmaktadır. Bu doğrultuda Mardin'in deyişiyle Türkiye'nin bürokrasisinin modernleşme süreci Weber'in "patrimonyal bürokrasi"den "rasyonel bürokrasiye" geçiş kavramıyla anlattığı bir süreci çok andırdığı belirtilmektedir.[175] Osmanlı'da bürokrasiyi rasyonel bir çizgide kurgulayan eğilimlerin Cumhuriyet döneminde de devam ettiği görülmektedir. Bu bağlamda cumhuriyet döneminde planlanmış olan yeni bürokrasi, pozitivist

[170] Mardin, **a.e.** s. 173.
[171] Köker, **a.g.e.** s. 199.
[172] Köker, **a.e.** s. 199.
[173] İnsel, **a.g.e.** s. 194.
[174] Halis Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", s. 29.
[175] Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset,** s. 250.

ilkeleri dayanır ve rasyonel modern bir bürokrasiyi ifade eder. Bu doğultuda Cumhuriyet modernleşmesi büyük olçüde bürokrasi vasıtasıyla gerçekleşmiş ve bürokrat entelijansiya modernleşme sürecine öncülük yapmıştır.[176] Kahraman aynı düşünceyi paylaşır ve ona göre dönemin materyalist-pozitivist temele oturan modernleşme anlayışı, cumhuriyein devlet seçkinlerinin bir tercihini yansıtmaktadır[177] Heper'e göre ise Türkiye'nin modernleşme konusunda bürokratik entelijansiya toplumun çağdaş devletler seviyesine çıkması doğrultusunda büyük bir katkı sağlamıştır.[178] Ancak Heper bürükratik seçkinlerin modernleşmeden yana olmalarının nedenini sadece modern oldukları değil, onları demokrasiyi sempati duymaları ve demokrasiye dair olumlu tavırlara sahip oldukları için modernleşmeyi tercih ettiklerini söylemektedir.[179]

Cumhuriyetçilerin bütün bu değişiklikleri yapmaları ve materyalist ve pozitivist bir dünya görüşüne sahip olmalarının temel nedeni, cumhuriyetçilerin medeniyet kavramını Batı dünyasıyla özdeş olarak algılamalarında yatmaktadır. Bu bağlamda cumhuriyetçiler, fikir dünyasında Doğu veya Doğu'ya ait kurum, değer ve kavramların hepsinin anti-medeniyet kurumları olduğu algısına sahiptirler. Bu anlayış aynı zamanda Gökalp'ın medeniyet ve hars ayrımını uygun görmemesi anlamına gelmektedir. Cumhuriyetçilerin, Esat Bozkurt'un *"medeniyet ayrılık kabul etmez bir küldür, ya hep alınır ya hiç alınmaz*" düşüncesinden yola çıkarak topyekûn bir batılılaşma eğilimindedirler ve Osmanlı'yı "gayr-i medenî" bir toplum olarak nitelendirmişlerdir. [180] Burada medeniyetin Batıyla özdeşleşmesi ve Türkiye'nin tamamen Batılılaştırılması, gericilikle algılanan Osmanlı mirasının reddinin temelini oluşturur. Çünkü Osmanlı'nın medenileşmemiş bir toplum olması, Yeni Türk toplumunun ve insanının gayri medeni olduğu anlamına gelmez.[181]

Osmanlı seçkinleri Batı'nın kurumlarını, bilim ve teknolojiyi almak istemişlerdir ve bu kurumların ve teknolojinin toplumsal dönüşüm yaratmadan Batı'nın gücüne erişebileceğini düşünmüşlerdi.[182] Cumhuriyet kurucuları Osmanlı modernleşmecilerinden farklı olarak, Batı'nın siyasi kurumları, kültür ve düşünce kodlarını öncelik verip benimsemişlerdir. Bu demek ki Türkiye'de ilk olarak akılcı insan yaratılacak, sonra da bu akılcı insan modern toplumu

[176] Alper Kaliber, "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 117.
[177]Kahraman, **a.g.e.** s. 108.
[178]Metin Heper, **Türkiye'de Devlet Geleneği**, Doğu Batı, İstanbul, 2006, s. 133.
[179] Heper, **a.e.** s. 133.
[180]Çaylak, Çelik, **a.g.e.** s. 79.
[181] Çaylak, Çelik, **a.e.** s. 79.
[182]Ali Çiftçi, "Cumhuriyet Modernleşmesi ve Kazım Karabekir", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi,** Yıl: 5, Sayı: 18, 2008, s. 190.

oluşturacaktı. Böyle bir yaklaşımın benimsemesinde Ağaoğlu'nun medeniyet-kültür düşüncelerinden yararlanmışlardır. O Gökalp'ın aksine Batı medeniyeti, bir medeniyet olarak İslâm ve Buda'nın çok önünde olduğunu ve Batı uygarlığını, teknik ve kültür diye ikiye ayırmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Birini kabul edip ötekini dışarıda bırakmak söz konusu olamaz.[183] Yani burada Cumhuriyet döneminde modernleşme, bütüncül bir değişim hamlesine dönüşmüş radikal değişim taleplerini ifade etmektedir. Bu radikal değişim, düşünme tarzında tamamen yeni kavramlar meydana getirmiştir. Örneğin sosyal düzeyde "milli kimlik", kültürel düzeyde "pozitif bilime dayalı seküler zihniyet ve lâiklik", iktisâdi düzeyde ise "kalkınmacı devlet" gibi kavramlar ortaya koymuştur. Cumhuriyetçi kadroların milli kimlik oluşturma amacının temelinde: Batılı devletler gibi bağımsız olmak, sekülerizm ve lâiklik ilkesiyle medenî olmak, kalkınma ilkesiyle ise Batılı toplumlar gibi zengin olmak vardır.[184]

Sonuç itibarîyle Cumhuriyet modernleşme zihniyetinde din ve geleneksel değerlerin, teolojik ve metafizik dönemin ürünleri, toplumsal gerililiklerin ve kötülüklerin kaynağı kabul edilmiştir. Buna bağlı cumhuriyet modernleşme anlayışı, geleneksel değerlerinden, özgün kültüründen, geçmiş tarihinden ve özellikle dinsel kimliğinden kopartılmış bir toplum oluşturmak hedeflenmiştir. Bu yeni toplumun, pozitivizmin ilham ettiği projelerle kurulabileceği tasavvur edilmiştir. Böyle bir toplum yaratılması için yukarıda saydığımız modernleşme uygulamaları yapılmıştır.[185]

Modernleşmenin herhangi bir toplumsal meşruiyetten yoksun olduğu açıktır ve toplumun iç dinamiklerinden kaynaklanmadığını söylemek mümkündür. Kahraman, Batı ve Türkiye modernleşmesi arasında karşılaştırma yaparak Batı'da siyasal kurumların toplumun iç dinamiklerinden ortaya çıkıp kurulduğunu belirtmektedir. Türk modernleşmesi söz konusu olduğunda ise tam aksine *"Türkiye'de kurumlar siyasal tabanı ve sosyolojiyi oluşturma eğiliminde olmuştur."*[186] Kadıoğlu'na göre Cumhuriyet epistemolojisi, tarihsizliği ve belleksizliği berabe-

[183]Hasan Bülent Kahraman, "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 130.
[184]Nilgün Toker, Serdar Teki, "Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasiye", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012: 82- 106.
[185] Mehmet Akıncı, "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Cumhuriyet Dönemi Hâkim Modernleşme Anlayışı Eleştirisinin Bir Boyutu Olarak Anti-Pozitivist Tutum ve Bu Tutumun Kaynağı", **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl: 5, Sayı: 18, s. 126.
[186]Kahraman, **Türk Siyasetin Yapısal Analizi II,** s. 108.

rinde getirerek modern görüntülü bir toplum yaratmıştır.[187] Yani Cumhuriyetçilerin modernleşme felsefesi geçmiş ile bir kopuş ifade etmektedir.

Cumhuriyetçi kadrolar modernleşme sürecini bir zorunluluk olarak algılandıkları için toplumunun dönüşümünde farklı zaman ve başlıklarda otoriter yaklaşımları destekleyebilmişlerdir. Yani toplumun batılılaşma sürecinde yaşadığı sorunları bildikleri halde, ülkenin batılı bir eksende modernleşme süreci devam etmiştir. [188] Dolayısıyla Türk modernleşmesi Osmanlı modernleşmesi gibi toplumun desteğinden yoksun olduğunu denebilir. Söğütlü Türk modernleşmesi otoriter, yukarıdan biçimlendirici ve emredici olduğu için modernliğin ürettiği temel ilkeleriyle çelişkili bir durumda bulunduğunu söylemektedir. Çünkü modernleşmecilerin siyasi görüşlerinde bireyin özgürleşmesine ve toplumun demokratikleştirmesine yer yoktu. Bireyi geleneksel normlarından kurtarıp özgürleştirmek isteyen cumhuriyet modernleşmesi bu kez de onu devletin yakın denetimi ve yönlendirmesi ile yüz yüze bırakmıştır. Tekrar Söğütlü'ye göre *"cumhuriyet seçkinleri, birey ve toplumun devlet dışında ontolojik özerkliği gibi bir tahayyüle sahip değillerdi*".[189] Mahçupyan Cumhuriyetçi elitlerin modernleşmeye otoriter yaklaşımının devlet-toplum arasında ilişki otoriter kıldığını söylemektedir.[190] Böylece Türk modernleşmesinde radikal bir şekilde topluma devlet eliyle bir kimlik vermeye çalışılması devletin yurttaşlarla her zaman mesafeli bir durum oluşturulmuştur.

2.2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞININ TEMELLERİ VE SÖYLEM

2.2.1. Türk Muhafazakâr Düşüncesini Tartışmak

Türkiye muhafazakârlığının kökenlerini Tanzimat reformlarına kadar geri gidebilir. Zira o dönemde farklı bürokratik ve entelektüel çevre tarafından imparatorluğunda yapılan yeniliklerden hoşnutsuzluklarını dile getirmişlerdir. Berkes, Osmanlı döneminde yenilikçi hareketlerine karşı ve geleneksel sisteminin en çok savunan üç muhafazakâr tabakadan söz eder. Bu anlamda Yeniçeriler askeri yapının yenileşmesiyle beraber güçlerini yitirmeye başlamışlardır ve bundan dolayı yenileşme hareketlerine karşı çıkmaktadır. İkinci grubu ulemalardır. Berkes yeni bilgi olanaklarının gelişmesiyle ilmiye sınıfının ve ulemanın imtiyazlı ve geleneksel

[187]Ayşe Kadıoğlu, **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi,** Metis, İstanbul, 1999, s. 32.
[188] Murat Tazegül**, Modernleşme Sürecinde Türkiye**, Babil Yayıncılık, Erzurum, 2005, s. 99.
[189]Söğütlü, "Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm..." s. 51
[190] Etyen Mahçupyan, "Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 7, 1999, s. 109.

konumlarının tehdit edildiğini söylemektedir. Bu iki sınıfın yanı sıra üçüncü muhafazakâr bir güç esnaftır. Berkes'e göre bu üç sınıfın muhafazakâr olmalarını nedeni modernleşme hareketlerinin yaratığı yeni siyasî ve iktisâdi dinamikler içince güç ve eski toplumsal statünü yitirmelerinden olmasıdır.[191]

Fakat bunlara rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nda muhafazakâr düşüncenin etkili bir siyasal hareket haline gelmemektedir. Muhafazakâr düşüncesi yalnızca bürokratik ve entelektüel çevreler değil, aynı zamanda halk arasında da yaygın olmamaktadır. İnsel *"halk arasında saf muhafazakâr akımlar, 19. yüzyıl sonlarına kadar pek boy göstermezler (...) Her türlü yeniliğe karşı tepki, Tanzimat reformlarına giden yolda ortadan kaldırması düşünülen devlet içi birkaç kesimde"* geldiğini söylemektedir. Gene İnsel, "Şeriat, din elden gidiyor" klişe söylemlerin halk tarafından kaynaklanmadığını ve halka kesimlerde yankı bulmadığını belirtmektedir.[192] Bu tespitlerden harektle Türkiye'de muhfazakar düşüncesi cumhuriyet ile beraber meydana gelmiştir.

Bu anlamda Türk muhafazakârlığı, Türk modernleşme süreci içerisinde gelişmiş ve bu süreç içinde Cumhuriyet devrimi "kritik" an ifade etmiştir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse Cumhuriyet inkılâpları Türkiye'deki muhafazakâr fikriyatın şekillenmesinde hayati önemde bir rol oynamıştır.[193] Aytaç Yıldız, çalışmasında, Türk muhafazakârlığının Cumhuriyetin ilk döneminde Peyami Safa, Yahya Kemal, Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Ağaoğlu gibi düşünürler tarafından dile getirdiğini belirtmiştir. Onlar, yazılarında Cumhuriyetin katı pozitivizmine ve rasyonalizmine eleştiriler yöneltmişlerdir ve kendi fikirleriyle uyumlu yeni veyahut farklı bir modernleşme yorumu geliştirme eğilimindedirler.[194]

Bekir Berat Özipek'e göre Türk muhafazakârlığı:

> "Yeni bir toplumsal düzen yaratmak için eskiyi tamamen reddetmeyi öngören ve kendine yeni "medeniyetli" bir toplum şekillendirmek misyonu yükleyen Cumhuriyet dönemi reformlarının bunu başarabilmek ve

[191] C.Nazım İrem, "Kemalist modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, yıl: 1997, İstanbul, s.54 kjo ka kaluar dısa here!
[192] İnsel, **a.g.e.** s. 67-68.
[193]Bahadır Türk, "Doğu Bahçelerinde Batılı Bir Bakışın Huzur(suzluk)u: A. H. Tanpınar ve Türk Muhafazakârlığı", **Liberal Düşünce Dergisi,** Sayı:34, 2004, s. 59.
[194] Aytaç Yıldız, "Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, 2011, s. 91.

> inkılâbı yerleştirmek için eskiyi temsil eden her şeyi tasfiye etmeye ve kaldırmaya ilişkin eğilimlerine karşı bir tepki ifade eder." [195]

Osmanlının çöküşüyle ve Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Türkiye'de büyük siyasal toplumsal ve kültürel dönüşüm ve değişimler meydana gelmiştir. Böylece daha önce bahsettiğimiz yapılan reformlar, Türk muhafazakârlığının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ahmet Çiğdem Türk muhafazakârlığının, modern Türkiye'nin kuruluşuna paralel olduğunu, batılılaşma süreciyle beraber gittiğini ve Türk radikal modernleşme zihniyetinin doğrudan bir sonucu olarak şekillendiğini düşünmektedir.[196] Hasan U. Aktaşlı da Türk muhafazakârlığı 1930'lu yıllarda cumhuriyetin resmi ideolojisi olan Kemalizm'e ya da onun temsil ettiği radikal modernleşmeci anlayışına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.[197]

Türk muhafazakârlığı üzerine çalışmış araştırmacılardan önde gelen isimlerinden biri Nazım İrem, Türk muhafazakârlığı konusunu şöyle ifade etmektedir:

> "Türk muhafazakârlığı ulus-devlet yapılarının kökleşerek geleneksel dini kozmolojinin radikal bir şekilde dönüştürüldüğü o tarihsel anda, modernizmin yıkıcı süreçleri içinde ve bizatihi modernizmin kendi muhafaza taleplerini dile getiren özel bir felsefi-siyasal üslup olarak" gelişmiştir."[198]

Cumhuriyetçi modernleşmeciler toplumu modernleştirme yolunda jakoben yöntemlere başvurmuşlardır. Türk devrimini Fransız devriminden farklı kılan şey toplumsal destek eksikliğidir. Yeni kurulmuş ulus-devleti bir takım seçkin bürokratik gruplar yönetiyordu ve bu gruplar modernleştirme sürecinde toplumun bütün değerlerini hiçe saymışlardı.[199] Bu anlamda Türk muhafazakârlığın doğuşunu tetikleyen olgu, cumhuriyetçilerin Türk toplumunda bütün alanların Batı'nın düşünce kodlarıyla dönüştürmek istemeleri ve özellikle Batı'nın kültürel değerlerini benimseyerek taklitçi bir zihniyet sergilemeleridir.

Aktaşlı'nın tanımına atfedersek genel itibariyle Türk muhafazakârlığın ortaya çıkmasının temel gayesi Kemalizm'in köktenci modernleşme projesine alternatif olarak daha ihtiyatlı ve tedrici bir modernleşme projesi sunma ve modernleşme süreç içerisinde geleneksel, tarihsel ve

---

[195]Özipek, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", s. 81.
[196]Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 74, Güz, 1997, s. 44.
[197]Hasan Ufuk Aktaşlı, "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik bir İlişki", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, 2011, s. 149-150.
[198]İrem, "Kemalist modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", s. 92.
[199] Hasan Ufuk Aktaşlı, "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, 2011, s. 149.

eski kültürel değerlerinin dâhil edilmesi olmuştur. Çünkü muhafazakârlar kültür değerlere dayalı ve değerlerin koruyarak bir modernleşme gerçekleştirilmesi gerektiğini inanmışlarıdır.[200]

Türk muhafazakârlığı modernleşme projesi ve cumhuriyetin resmi ideolojisi olan Kemalizm gibi halk desteğinden yoksun olduğu münasebetiyle başında entelektüel düzeyde ortaya çıkmıştır ve muhafazakâr düşüncesi bir takım akademisyen, edebiyatçı ve aydınlar tarafından dile getirilmiştir. Demek ki onun teorik zemini entelektüel çevrelerde hazırlanmıştır. Böylece uzun zaman halka inmemiştir. Kemalizm'de olduğu gibi geleneği sürdürebilirliği ve geçmişten sevk edilmiş geleneksel değerlerinin korumasının isteği halk değil, aydınlar tarafından dile getirilmiştir.[201]

Türk muhafazakârlığın epistemolojisini daha net bir biçimde anlamamız için Nuray Mert'in tanımına başvuracağız. Ona göre Türk muhafazakârlığı Modernleşme ve batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, Cumhuriyet'ten ve onun resmi ideolojisinden Kemalizm'e yana, ama onun radikal ve Jakoben zihniyetine karşı, sekülerizmden yana fakat onun açıktan dini sembol ve değerlerin topyekûn reddeden biçimine karşı çıkmaktadır. Bu tanımlamaya göre Türk muhafazakârlığının bir reformist hareket olduğu gözükmektedir.[202] Türk muhafazakârlığını aynı çerçeve içerisinde Tanıl Bora da tanımlar. Ona göre Türk muhafazakâr düşüncesi *"modernleşmeyi aşırılıklarından arındırma ve gelenekle barıştırma isteği"*nin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.[203]

Diğer bir deyişle Türk muhafazakârlığının temel tezi Kemalizm'in köktenci modernist ve pozitivist yaklaşımın frenlemesi ve modernleşme süreci geleneksel ve kültürel değerlerini de içermesi gerektiği veya bu değerlerin unutturulmaması olmuştur. Bu anlamda Türk muhafazakârlığı modernleşmenin ihtiyatlı ve tedrici bir biçimde gerçekleşmesi gerektiğini savunan bir ideolojidir.

Türk muhafazakârlığının cumhuriyet ile ilişkisi, nitelik olarak modernite ve muhafazakârlık ilişkisiyle özdeştir. Zira Türk muhafazakârlığı, Cumhuriyet inkılâplarıyla paralel olarak şekillendirmişti, cumhuriyetin bir ideolojisidir ve kendi varlığını cumhuriyetin yaratığı bir zeminde mümkün kılabilmiştir. Türk muhafazakâr entelijansiyanın başından itibaren meşruiyetini yitirebileceği korkusuyla cumhuriyet resmi ideolojisi olan Kemalizm ile doğrudan

[200]Aktaşlı, **a.e.** s. 150.
[201]Aktaşlı, **a.e.** s. 150.
[202]Nuray Mert, "Muhafazakârlık ve Lâiklik", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 314.
[203]Bora, "Muhafazakârlığın Değişimi", s. 21.

bir hesaplaşmaya girmekten kaçınmıştır. Türk muhafazakârlığı, oluşum dönemindeki politik iktidarsızlığının açtığı boşluğu daha sonrası dönemlerinde kültürel bir saldırganlıkla doldurmaya çalışmıştır. 1945'ten, özellikle 1950'den sonrasında Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle beraber, muhafazakâr düşüncesinin cumhuriyet resmi ideolojisini eleştirerek bir kopuş yaratmıştır. Bu kopuşu Ahmet Çiğdem'e göre Nurculuk ve Nurettin Topçu dışında, daha çok İslâmcılar tarafından gerçekleştirilmiştir.[204]

Tekrar Çiğdem'e göre Türk muhafazakârlığın özü siyasal olmaktan ziyade kültürel bir niteliğe sahiptir. Türk muhafazakârlığın özellikle de entelektüel düzeyde siyasî hayata karşı mesafeli durma refleksi genel olarak kültürel niteliklerini göstermektedir. Dolayısıyla toplumsal ve siyaset kategorileri kültürel kategorilere dönüştürerek kendisini kültürel bir alanda gerçekleştirmeye çalışmıştır.[205] Ahmet Yıldız Türk muhafazakârlığın kendini kültürel alanda gerçekleştirmesinin en önemli nedeni modernliğin felsefî, siyasal, ekonomik ve genel olarak toplumsal sonuçlarını benimsemiş olması, fikri ve kültürel sonuçlarını ise kabul etmemesidir. Muhafazakârlık Cumhuriyet tarihinde, *"siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak"* bir gelişim çizgisi izlemiştir.[206]

Türk muhafazakârlığının özüne bakmış olursak kendi kendiyle bir çelişkide bulunduğunu görebiliriz. Çünkü Cumhuriyetin inkılaplarına ve resmi ideolojisi olan Kemalizm'e karşı tepkisel olarak ortaya çıkmasına rağmen aynı zamanda, Kemalist bir düşünce hareketi olarak doğmuştur ve ona göre hareket etmiştir. İlk muhafazakâr düşünürler cumhuriyetin erken dönemimde Kemalizm ile her ihtimale çatışmaya girmeye çekinmişler, tam aksine Kemalizm ideolojisinin ve Mustafa Kemal'i onaylayıp yüceltmişlerdir.[207] Bunun sebebi Aktaşlı'ya göre Türk muhafazakârlığının kendi modernist anlayışının Kemalist düşüncesi üzerinden meşrulaşması ve ya sağlaması ihtiyacında yatar. Kemalizm'in ise böyle bir meşruiyet ihtiyacı yoktu. Çünkü o modern cumhuriyeti kuran, bütün bir bürokrasiyi elde tutan, kısacası devlete sahipmiş gibi davranan bir ideolojidir. Oysa modernleşmeci bir ideoloji olarak Türk muhafazakârlığı arkasında ne devletin ne halkın gücü ne de herhangi devlet araçları elinde vardır.[208] Böylece Türk

[204]Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", s. 46
[205]Ahmet Çiğdem, "Sunuş", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 19.
[206]Ahmet Yıldız, "İslâm'ın Muhafazakâr Görümünden Muhafazakârlığın İslâmî Bakiyesine Bediüzzaman, Nurculuk ve Muhafazakârlık", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 38, 2013, s. 29.
[207]Aktaşlı, a.g.e**.** s. 150.
[208]Aktaşlı, **a.e** s. 150.

muhafazakârlığı kendi modernleşme ve toplumsal meşruiyetini Kemalizm üzerinden sağlamayı tek alternatif olarak görmüştür.

Türk muhafazakârlar tarafından böyle bir duruş sergilemesiyle beraber Kemalizm'in Türkiye'de siyaset yapmanın meşru hale gelebilmesi için zemin hazırlamıştır.[209] Bu anlamda Nazım İrem de Türk muhafazakârlığı cumhuriyet ideolojinsin siyasî sonuçlarının kabul edilmesiyle beraber Kemalizm'in kültürcü tezlerle, modernist ve pozitivist zihniyetini zenginleştirdiğini ileri sürmektedir.[210] Daha doğrusu Türk muhafazakârlığı modernleşme süreci için bir "terapi" girişimidir. Zira Türk muhafazakârlığın Kemalist siyasi, ekonomik ve toplumsal sonuçlarına hiçbir şekilde karşı çıkmamakta, onun karşıtlığı yalnızca kültürel ve fikir düzeyde indirgemiştir.

Ahmet Yıldız, Cumhuriyetin kurumsallaştırdığı seküler ortam münasebetiyle Türk muhafazakâr düşüncesi cumhuriyete karşı kendi felsefî ve siyasi açıdan etkili bir eleştiri yapamadığını belirtmektedir.[211] Ona göre İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mümtaz Turhan gibi muhafazakâr düşünürlerin Kemalizm'e karşı eleştirisinin cılız kaldığını ve ciddî bir eleştiri yapmadıklarını açıktır.[212]

Muhafazakâr çevrelerin, Kemalist modernleşme projesine açıktan muhalif olamadıkları için her zaman özellikle Cumhuriyet döneminde siyasî fikirler üretmekten kaçtığını ve kendini siyasi olarak konumlamadığı gözükmektedir. Böyle bir durumda Türk muhafazakârlığı kendi meşruiyetini modernite ve Kemalist ideolojisinin kabul ettiği bütün modern ilkeler ile ne kadar iyi ilişkiler içerisinde olduğunu ispat edebilmek zorunda kalmıştır.

Bora ve Onaran kendi çalışmasında Türk muhafazakârlar bu "zor durumu" Batı'nın teknolojisini almasıyla, ancak ahlâk, kültür, davranış ve yaşam biçimleri anlamında mesafeli bir duruş sergileyerek aşamaya çalıştığını belirtmektedirler. Sonuç olarak hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet döneminde muhafazakâr düşüncesi için teknolojiyle problemli bir ilişki içinde olmadığını vurgulamamız gerek. Türk muhafazakârlığının amacı o yeni teknolojiyi eski kültürü tekrar üretmek için kullanmanın yollarını aramasıdır.[213]

[209]Aktaşlı, **a.e.** s. 150.
[210]İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri", s. 78.
[211]Yıldız, **a.g.e.** s. 28-29.
[212]Yıldız, **a.e.** s. 29
[213]Bora, Onaran, **a.g.e.** s. 240.

Türkiye'de muhafazakârlık, Bergson'un akla ve bilime yönelttiği eleştirilerle var olur. Bu varoluş akla ve bilime karşılık hayat ve ilimi, maddeye karşılık ruhu yüceltir. Bergson'dan mülhem bu hareket, varoluşunu modernitenin iki temel unsuru olan rasyonalizm ve pozitivizme karşı çıkarak sağladı. Bu açıdan bakılırsa Türk muhafazakâr çevrelerin, Türk modernizm sürecine tepkilerinin hangi hususlarda teşekkül ettiği anlaşılır. Böylece Bergson'un felsefesi Türk muhafazakârların tecrübe ettiği rejim değişikliğiyle yaşanan sosyal ve siyasi dönüşümleri anlamlandırma ve kavramlaştırmayı mümkün kılmıştır.[214]

Daha önce de değindiğimiz gibi Muhafazakârlık bir düşünce olarak modernliğin sonuçlarını topyekûn reddetmez. Bu anlamda da Türk muhafazakârlığı Cumhuriyetin radikal modernist yaklaşımını yavaşlatmayı ve değişimin tedrici ve evrimci bir şekilde gerçekleşmesini istemiştir. Bununla paralel olarak değişim yavaş ve tedrici gerçekleştirmesini istemek modernleşme olgusuna karşı çıkmak anlamına gelmemektedir. Yani modernleşmenin getirdiği yeni ilkelerin Türk toplumunun tarihsel ve kültürel değerleriyle uyum içerisinde olması gerektiğini savunmaktadır.[215] Bu yönde Atay Türk muhafazakârlığın temel amacını, *"geçmişi ihya etmeyi değil, bugüne eklemeyi, maziyi bugünün ve geleceğin İnşası'nda harç olarak kullanmayı*" öngördüğü söylemektedir.[216]

Türkiye'de muhafazakâr düşünce Türk modernleşmesi ve batılılaşmaya gelenek içinden ve gelenek-kültür değerlerine dayanarak uyum sağlama ve ona yön verme girişimi olarak kendisine yaşama alanı bulur. Türk muhafazakâr düşüncesine göre cumhuriyetin ilânı Tanzimat'tan beri devam eden ikiliğe son vermiş, Türk inkılâbı ve modernleşme süreci ise Türkiye'de değişimi sağlamıştır ve bununla beraber yeni bir toplum yaratılabilmesi için yolu açmıştır. Dolayısıyla muhafazakâr kesim cumhuriyetin modernleşmesini savunmuş, hatta çoğu zaman kendi düşünceleriyle modernleşme projesine katkıda bulunmuşlardır.[217]

Türk muhafazakârları, Cumhuriyet devrimini benimsemekle birlikte kültürel bir devrim dönüşümünde geleneğin ve mazinin inkâr edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Bu fikirlerle esas hedef, devrimle yaratılması tasavvur edilen yeni toplumun "harç"ı olarak gelenek ve

[214] C. Nazım İrem, "Muhafazakârlık Modernlik, "Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk", **Toplum ve Bilim Dergisi,** Sayı: 82, s. 143.
[215] Aktaşlı, a.g.e**.** s. 151.
[216] Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenekçi' Muhafazakârlığı", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.166
[217] Yakup Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç'un Türk Muhafazakâr Düşüncesine Etkisi", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 38, 2013, s. 130.

göreneklerin kullanılmasını sağlaması olmuştur.[218] Bu isteği ilk olarak Türk Muhafazakârlığın önde gelen isimlerinden birisi Peyami Safa dile getirir. Safa bahsettiğimiz isteği şu cümleyle ifade eder: *"inkılâpların tarihine bakıldığı zaman dibinde ölü medeniyetler yatan uçurumlar değil, eskileri yenilere bağlayan köprüler görünmektedir."*[219] İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun *"Devlet kurmak kolay, ulus yapmak çok zor, ama geleneği yaratmak imkânsızdır."*[220.] cümlesini kullanması gelenek kavramının Türk Muhafazakârlığı için ne kadar önemli olduğunun önemli bir göstergesidir. Dolayısıyla Murat Yılmaz Türk muhafazakârlar 'geçmişi' 'bugünü' için bir köprü olarak kavradığını söylemektedir.[221]

Türk Muhafazakârlığı genel çizgisi, geçmişten daha çok geleceğe yönelimli bir tavır temsil etmektedir. Bu da Türk muhafazakârlığının ilerleme fikriyatını ve tedrici değişimi desteklediğini ifade anlamına gelmektedir.[222] Bora'ya göre, gelenek Türk muhafazakâr düşüncesinde merkezi bir kavramdır. Bora Baltacıoğlu da modern ve devrimci olmanın *"kendi özüne dönmekle"* olacağını; kültürün kurulacak veya inşa edilebilecek bir şey değil, kültür duyularak yaşanılacak bir şey olduğunu ileri sürmektedir.[223]

Türk muhafazakâr düşüncesinin içerdiği diğer bir önemli kavram da din olmuştur. Türk muhafazakârlığının hem Cumhuriyet devrimin yorumunda hem de daha sonra komünizmle mücadele gayretinde, din ile ilişkisi çok açık ve belirgindir. Zira Cumhuriyetin seküler anlayışına en büyük tepki dindar gruplardan geliyordu. Bu tepki, Nuray Mert'in deyişiyle, muhafazakârların fikirleriyle aynı çizgideydi. Din söz konusu olduğunda muhafazakârlar da cumhuriyetçiler kadar dinin tarihe, değişme ayak uydurması gerektiğine inanıyorlardı, fakat muhafazakârları diğerlerinden farklılaştıran husus din konusunda değişim isteklerinin katı olmaması ve halk karşısında büyük bir tepkiyle yüzleşmemeleridir.[224] Bu bağlamda Baltacıoğlu'nun dinde reform önerisi en iyi örneklerden birini teşkil etmektedir. Nuray Mert'in aktarmasıyla Balatacıoğlu'na göre, İslam dininde reform kaçınılmaz bir süreçtir ve dinde değişimleri ve değişmeyenleri ayırt

[218]Sıtkı Karadeniz, "Kemalist Modernleşme Sürecinde Türk Muhafazakârlığı ve Günümüze Yansımalar", **Tezkire Dergisi**, Yıl:11, Sayı:27-28, 2002, s. 91.
[219]İrem, Kemalist Modernizm ve Türk ..." s. 89.
[220]İsmayıl, Hakkı Baltacıoğlu, **Türk'e Doğru**, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1998, s. 28.
[221]Murat Yılmaz, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Siyasî İmkân ve Sınırlılıkları, **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl:9,Sayı: 34, 2004, s. 26.
[222]Karadeniz, **a.g.e.** s. 91.
[223]Bora, **Türk Sağının Üç Hali**, s. 75.
[224]Nuray Mert, "Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır", **Tezkire Dergisi**, Yıl: 11, Sayı: 27-28, 2002, s. 76.

etmek gerekmektedir. Ona göre dinin 'doğru' felsefesinin yapmak gerekir, çünkü Türk halkı 'ışıksızdı.'[225]

Din toplumun vicdanında kök salmış bir değer sistemi olarak her türlü güvensizliğe karşı, önemli bir güvenlik sistemi ifade etmektedir. Mert'e göre Türkiye'de ve onun dışında bütün muhafazakâr hareketlerin dinle ilgilenmesinin sebebi, statükoları korumak açısından etkili bir araç olduğunu bilmeleridir.[226] Türk muhafazakârlar tarafından dinin öneminin vurgulanmasının diğer bir nedeni, Batıcılığın pozitivizm, maddecilik yönünde değerlendirilmesi ülkede 'manevî' bir boşluk doğurmuş ve bu boşluk komünizm propagandası için iyi bir fırsat olarak görmek olmasıdır. Sol düşüncelere fırsat vermemesi için din ve geleneksel değerler, Türk muhafazakârları tarafından çok sıkça dile getirilmiştir.[227]

Kendilerini "gelenekçi" olarak tanımlayan İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve "muhafazakâr" olarak tanımlayan Peyami Safa gibi erken Cumhuriyet döneminin etkin aydınları, felsefe, sosyoloji, siyaset, psikoloji ve edebiyat alanlardaki yapıtlarında dine özel bir vurgu yapmışlardır. Fakat İrem'e göre dine yönelik yapılan bu vurgu İslam'ın geleneksel ruhundan bir sapma ifade etmektedir.[228]

Sonuç olarak Türk muhafazakârlığı Süleyman Seyfi Öğün'e göre *"Kemalist Türkiye'nin medeniyet projesinin, soyut aklın eseri, karizmatik bir şahsiyetin basit bir politik fantazesi olmayıp tarihsel-geleneksel bir bağlamda oturduğunu orta sınıf temelli seküler ve püriten temeller üzerinden muhafazakârca rasyonalize etmekten ibarettir."*[229] Türk muhafazakârlığın epistemolojisi söz konusu olduğunda Bengül Güngörmez, *"Batı'daki olduğu gibi sınıf temelli, felsefi, entelektüel, estetik ve siyasal bir gelenek olarak muhafazakâr değil, ancak geniş halk kitlelerini içine alan, herhangi bir toplumsal, sınıfa dayanmayan geleneksel, dinsel temelli, kültürel bir muhafazakârlık söz konusu olduğunu*" belirtmektedir.[230]

Türk muhafazakârlığı modernleşme ve Cumhuriyet devrimlerine reddine dayanan bir düşünce olmadığını, ancak onun "refakatçısı" olduğunu söylemek mümkündür. Türk

[225] Mert, "Muhafazakârlık ve Lâiklik", s. 317-318.
[226] Mert, "Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır", s. 76.
[227] Mert, "Muhafazakârlık ve Lâiklik", s. 325.
[228] İrem, "Kemalist modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", s. 58-59.
[229] Süleyman Seyfi Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 566.
[230] Bengül Güngörmez, "Türk Düşünce Dünyasında, 'Türk Muhafazakârlığı' Sorunsalı ve Kültürel Muhafazakârlık Olarak 'Türk Muhafazakârlığı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 39, 2014, s. 175.

muhafazakârlığının refakatçı bir duruma düşmesinin temel nedeni, Kemalizm'in uyguladığı modernleşme politikalarını eleştirmemesidir. Bazı eleştiriler görülmüşse de Ahmet Çiğdem'in belirttiği gibi bu eleştiriler kültürel düzeyde kalmışlardır, fakat Batı'daki gibi kapitalizme, kapitalist sermayeye veya kentleşme gibi olgulara eleştirel bir tavır takınmamışlardır. Dolayısıyla birçok yazar Türk modernleşmesinin "muhafazakâr bir modernleşme" olarak nitelendirmektedir. Bengül Güngörmez'e göre, Türk muhafazakârlarının eleştirelliğinin Batı muhafazakâr düşüncesindeki düşünürler kadar yüksek olmamasının nedeni, geleneksel ve modern devlet ile barışık olmalarıdır. Zira "baba devlet" kavramından hareket ederek, devlet ile hiçbir zaman hesaplaşmaya girmemişlerdir, olsa olsa, 'rejim' ile hesaplaşmaya girişmişlerdir. Yani devlet babadır, milletin can güvenliğini, dinini sağlayan bir organizmadır. Görünen o ki Türk muhafazakârlığı her zaman devletin yanında yer almıştır ve bu nedenle devletçi bir tavır sergilediğini de söylemek mümkündür

2.2.2. Bir Entelektüel Hareketi Olarak "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık"

Cumhuriyetçi muhafazakârlık söz konusu olduğunda çok sayıda çalışmanın bulunmadığını özellikle belirtmeliyiz. Ancak bu hareket-konu üzerine en ciddi çalışmalar yapanlardan biri olan Nazım İrem konumuz açısından oldukça önemli bir isimdir. İrem, değişik makalelerinde Cumhuriyetin erken döneminde ortaya çıkmış muhafazakârlık hareketi için farklı bir adlandırma kullanmaktadır. Bundan hareketle, İrem, zaman zaman bu hareketi "Gelenekçi muhafazakarlık" zaman zaman ise "Cumhuriyetçi muhafazakarlık" olarak adlandırmaktadır. Biz çalışmamızda da muhafazakârlığı bu iki adlandırmayı kullanacağız.

Cumhuriyet muhafazakârlığının başlangıç noktası 1930'lu yılların başında olmuştur ve liberalizm ve sosyalizm karşıtı bir siyasal ve entelektüel konum olarak belirginleşmiştir. Aynı zamanda bu devirde bir geç-aydınlanma projesi olarak görülen baskın Kemalizm anlayışını ret eden cumhuriyetçi muhafazakâr bir Kemalizm yorumu da gelişmeye başlamıştır ve Türk devrimini liberalizm ve sosyalizm arasında üçüncü bir yol olarak algılayan yeni bir siyasal yorum geliştirmeye çalışmışlardır. İrem *"cumhuriyetçi muhafazakârlığın Türk fikir hayati içindeki asıl önemi 1930'lu yıllar içinde ortaya çıkan inkılap ve Kemalizm tartışmaları içinde siyasal merkezin kıyısında üretilen yeni bir Kemalizm yorumu olmasında"* yattığını söylemektedir.[231]

[231] İrem, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerinde Değerlendirmeler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 106.

Cumhuriyetçi muhafazakâr düşünürlerin temel iddiası 19. yüzyılda Batı'da hâkim olan ilerlemeci-rasyonalist söylem nedeniyle, maddi ile manevi gelişme arasındaki dengenin bozulduğunu ve Batı medeniyetinin gelişimine koşut iktisadi, siyasi ve ahlaki alanlarda getirdiği yeni anlayışın toplumsal yaşamda bir buhran yarattığıdır.[232] İrem'e göre, gelenekçi muhafazakârların amacı, yeni paradigmanın ahlaki ve siyasal ilke ve değerlerinin sosyal, ahlaki ve siyasi alanlarda yarattığı belirsizlik ve dengesizliklere çözüm üretmektir.[233] Cumhuriyetçi muhafazakâr entelektüel-aydınlar ise Osmanlı ve Türk modernliğinin, Tanzimat reformlarıyla meydana getirilmiş olan zihincilik, maddecilik, rasyonalizm, bireycilik, hedonizm ve faydacılık gibi dünya görüşlerinden kurtaracak özel felsefi bir söylem oluşturmayı amaçlamışlardır.[234]

İrem, Cumhuriyetçi muhafazakârların Türk devrimi ve Cumhuriyetin resmi ideolojisi olan Kemalizm söz konusu olduğunda, *"cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Kemalist hareketin, ilimci Batı'ya karşı ayaklanan bu diğer Batı'ya yönelmesini ve İnkılabın getirdiği yeniliklerin ikinci Batı'yı kuran fikri ve siyasal cereyanların etkisi ile değerlendirilmesi yoluna"* girdikleri söylemektedir. Bundan yola çıkarak, bu hareketin amacı Kemalizm'in içerdiği siyasetin ve felsefenin rasyonalist doğasının gözden geçirilmesi ve Kemalistlerden farklı olarak süreci özgün bir biçimde yorumlanmasıdır.[235] Cumhuriyetçi muhafazakârlar dönemin baskın Kemalist modernizm anlayışına karşıt siyasal-felsefi konuları işlemişlerdir. Buna paralel olarak bu hareket modernitenin sonuçlarını tamamen reddetmeden alternatif batılılaşma tasavvurlarını ortaya koymaya çalışmıştır.[236]

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, cumhuriyetçi kadroların gelenek-modernlik gerilimini en sert şekilde yaşadıkları tarihi bir anın ürünüdür.[237] Bu bağlamda Taner Demirel, İrem'den aktararak Cumhuriyetçi muhafazakârlığın temel amacını şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Baskın modernist Kemalizm anlayışına alternatif bir modernleşme arayışını ifade eden bu eğilim, Kemalizm'in yaratıcılığı, milliyetçiliği ve evrensel İslâmî kozmolojiden kopuş kararlılığını alkışlarken, onu ulusal gelenek, görenek ve dinle uzlaştırmayı amaç edinmiştir."[238]

---

[232] Nazım İrem, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Sayı: 57, Cilt: 2, s. 47.
[233] İrem, Kemalist modernizm ve Türk Gelenekçi-muhafazakârlığının Kökenleri", s. 78.
[234] Nazım İrem, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", s. 49.
[235] İrem, **a.e.** s. 48.
[236] Taner Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt: 3, 2012, s. 221.
[237] İrem, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık", s.107.
[238] Demirel, **a.g.e.** s. 220-221.

Cumhuriyetçi muhafazakârların alternatif bir modernleşme veya Kemalist düşüncenin farklı bir biçimde yorumlanması eğilimlerinden söz ettiğimizde, bu tanımlama daha iyi anlaşılır. Zira onlar, Kemalist modernleşme anlayışını topyekûn reddetmemişler, ancak Kemalizm'in hâkim bir ideoloji olarak modernleşme sürecinde geleneksel ve dinsel değerlerin inkâr etmemesini istemişlerdir. Dinsel, kültürel ve geleneksel değerlere karşı özen göstermeleri ve manevi olanın vurgulamaları, aynı zamanda, cumhuriyetçi muhafazakârların Bergsonculuk, romantizm ve ruhçuluk gibi felsefi öğretileri benimsedikleri göstermektedir.

Cumhuriyetçi muhafazakâr hareketi kültürel ve siyasal reformlara karşı tepkisel olarak şekillenmiş ve milliyetçi bir ortam içine doğmuş olan bir hareket ifade eder. Bu kapsamda Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbı'na Bakışlar* kitabında *"Arap ve Frenk maymunluğu"* cümlesini kullanması Cumhuriyetçi muhafazakârların tam milliyetçi zihniyetini ifade etmiştir. Doğuş itibarîyle Türkçü-milliyetçi anlayışını ifade eden cumhuriyetçi muhafazakârlık, hem dinin, sosyal, hukukî ve siyasal yaptırımların kaynağı olmasını amaçlayan dinci tepkici hareketlere hem de cumhuriyetçi siyaset içinde gelişen liberal ve sosyalist düşünsel ve siyasal hareketler karşı milliyetçi siyasî anlayışını güçlendirmeye amaçlamaktadır. İrem, cumhuriyetçi muhafazakârların milliyetçilik ideolojisini benimseyerek yalnızca liberal, sosyalist, Osmanlıcı, İslâmcı hareketlere karşı değil, pozitivist-hümanist felsefeyi benimseyen cumhuriyetçi bürokratik seçkinlere de karşı çıktıklarını söylemektedir.[239]

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, felsefî olarak materyalizm, pozitivizm, rasyonalizm ve hümanizm karşısında ruhçu ve romantik bir oluşum olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlıcılık ve İslâmcılık gibi eski ve yerel siyasal hareketler karşısında cumhuriyetçiliği ve milliyetçiliği öne çıkartır.[240] Buradan anlaşılan cumhuriyetçi muhafazakâr hareketin İslam geleneğinden bir kopuşu ifade ettiğidir. Söz konusu kopuş, evrenselci veya ümmetçi anlayıştan özgürleşmeyi ima etmekte ve bu doğrultuda ulusal gelenek dışına çıkışı içermemektedir. Cumhuriyetçi muhafazakârlığın ümmetçi geleneğe karşı, ulusal geleneği önüne çıkartması, Kemalizm'in modernist söyleminin bir nevi meşrulaştırmakta ve özellikle onu modern kültürcü tezlere zenginleştirmektedir.[241]

Cumhuriyetçi muhafazakârlar, Kemalist modernite adımlarının Batıcı veya Batılı hiçbir ideolojiyle örtüşmediği anlayışına sahiptirler. Bu adımların ne bir aydınlanma hareketine ne de

[239]İrem, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık", s.108.
[240] İrem, **a.e.** s.108.
[241] İrem, `Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", s. 78.

bir uygarlaştırma siyasetine dönüşmediğini söylemektedirler. Hatta siyasal-felsefî bir hareket olarak ne on sekizinci yüzyılın Akılcı-aydınlanmacı felsefelerine ne de on dokuzuncu yüzyılda ilerlemeci ideolojinin ana siyasal geleneği haline gelen pozitivist ve hümanist hareketlerle ilişkilendirememektedirler.[242]

Cumhuriyetçi muhfazakar hareket Cumhuriyet inkılâplarına muhafazakar bir yorum yapmayı hedeflemiştir. Bu anlamda Cumhuriyetçi muhafazakâr yorumu, Peyami Safa'nın dediği gibi, *"türk devrimini Batı'da gelişen ikinci bir fikir cereyanı ile bağlantılandırmak"* amacındadırlar. Bu entelektüellerin inkılâp yorumu, Kemalist devrimi, Batı'nın aydınlanmacı-ilerlemeci geleneklerinden ziyade karşı-aydınlanmacı yüzünü oluşturan ruhçu-romantik geleneklerle ilişkilendirma gayretini temsil eder. Yani Cumhuriyetçi muhfazakarlar kendi otantik devrim yorumlarını dile getirmeye çalışmışlardır.[243]

Özetle Cumhuriyetçi muhafazakârlık, genel itibarîyle, Kemalizm'in pozitivist, akılcı modernleşme kurgularını eleştirmekte ve modernleşme sürecinde Türk toplumun tarihten tevarüs ettiği geleneksel ve kültürel değerlerin de dikkate alınmasını istemişlerdir. Cumhuriyetçi muhafazakârlar milliyetçilik ideolojisini benimsemiş ve ulusal bir devlet kurulmasından yana olmuşlardır. Dolayısıyla bu ideolojiye karşı tehdit oluşturabilecek Sosyalizm, İslamcılık, Ormancılık gibi ideoloji ve siyasal hareketlerden uzaklaşmışlar, bu ideolojilere karşı eleştirilerini dile getirmişlerdir. Teorik düzeyde ise romantik ve spiritüalist bir tavır alarak, pozitivizme, rasyonalizme, materyalizme karşı eleştirilerini ileri sürmüşlerdir. Bunun nedeni ise Bergsoncu felsefeyi benimsemeleridir. Sonuç olarak cumhuriyetçi muhafazakârlığın amacı, daha önce de belirttiğimiz gibi, Bergsoncu felsefeye dayanarak Cumhuriyet devrimine ve modernleşmeye özgün, farklı bir yorum getirmektir. Dolayısıyla pozitivizmi ve rasyonalizmi benimseyen Kemalizm ile eski geleneksel İslamcılık ve Osmanlıcılık hareketleri arasında orta bir yol bulma yönünde olduğunu söylemek mümkündür.

[242] İrem, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık", s.109.
[243] Peyami Safa "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", **Türk Düşüncesi Dergisi**, Sayı: 1, 1953, s. 3-4'ten aktaran: Nazım İrem, **a.e.** s. 109.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. TÜRKİYE'DEKİ MUHAFAZAKÂRLIK DÜŞÜNCESİNDE TEMEL SORUNSALLAR

Muhafazakârlık bir düşünce tarzı veya bir ideoloji olarak bütün toplumlarda aynı özellikleri taşımamaktadır. Çünkü her toplum kendine has bir takım kültürel ve geleneksel değerlere sahiptir ve bu nedenle muhafazakârlık düşüncesinin uygulanması ve anlaşılması da toplumlara göre farklılık gösterir. Her ülkenin kendi muhafazakâr düşünürleri o ülkenin ekonomik, toplumsal ve kültürel yapılarına göre tarihsel ve güncel olayları yorumlar ve ağırlıklı olarak muhafazakâr düşüncenin ana başlıkları ile örtüşen fikirler dile getirirler.

Doğal olarak Türkiye'deki muhafazakâr düşünce de diğer ülkelerdeki muhafazakâr düşüncelerden kısmen farklılaşmış ve Türkiye'nin toplumsal ve tarihsel niteliklerine göre şekillenmiştir. Türk muhafazakârlığı, Cumhuriyet rejiminin radikal modernleşme ve pozitivist inkılaplarına tepki olarak ortaya çıktığı için büyük ölçüde Osmanlı-Türk modernleşmesi paralelinde hareket etmiş, şekillenmiştir.

Türk muhafazakârlığının işlediği konular Türkiye'nin toplumsal ve siyasî serüveni içinde şekillenmiştir; çünkü Cumhuriyetin ilanıyla gündeme gelen değişiklikler, Türk siyasî ve sosyal hayatında önemli değişikler meydana getirmiş ve bu durum yeni tartışmaları doğmasına neden olmuştur. Doğal olarak muhafazakârlar da bu tartışmalara katılmış, dönemin siyasî ve sosyal meselelerine yönelik kendi fikirlerini geliştirmişlerdir. Genel itibariyle Türk muhafazakârların işlediği konular belirli bir ideolojik bütünlük taşır. İlk bölümde değerlendirdiğimiz muhafazakâr düşüncenin temel başlıklarıyla da ilişkili olarak Türk muhafazakârlığının önde gelen konularının şunlar olduğunu söyleyebiliriz: toplum, gelenek, tarih, din, devlet, medeniyet, milliyetçilik ve yabancılaşma.

Bu başlıkları Türkiye muhafazakârlığının öne çıkan isimlerinde aradığımızda her başlık için farklı isimler öne çıkmaktadır. Ancak çalışmamızın bir yüksek lisans araştırması olması nedeniyle sınırlarımızı daraltarak her tema için eserlerinde bu temaya ağırlıklı olarak önem veren bir ismi tercih ettim. Örneğin gelenek başlığı için İsmayil Hakkı Baltacıoğlu seçilmiştir fakat bu başlıkta örneğin Peyami Safa'nın yazılarını da değerlendirilmesi mümkündür.

Elbette bu değerlendirmelerin açılıp çeşitlendirilmesi mümkündür, ancak böylesi bir çaba, genel bir bakış açısı vermek isteyen çalışmamızın çok ötesindedir. Değindiğimiz konular etrafında bu bölümde ele alacağımız isimler; Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Yahya Kemal, Peyami Safa, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Erol Güngör, Samiha Ayverdi, olacaktır.

Bu düşünürlerin görüşlerini incelememizin nedeni yukarıda değindiğimiz Türk muhafazakârlığının temel konularını çalışmalarında kapsamlı bir şekilde işlemeleri ve bu anlamda önde gelen isimler olmalarıdır. Bu düşünürlerin ortak özelliği muhafazakâr görüşlere sahip olmalarıdır.

3.1. Muhafazakârlık ve Toplum

Muhafazakârlık düşüncesinde toplumsal olanın öneminden daha önce söz ettik. Genel olarak bakarsak muhafazakârlık düşüncesine göre birey, yeterli bir varlık değildir ve bireyin doğası kusurludur. Bu değerlendirmeden ortaya çıkan sonuç bireyin kendi varlığını tek başına sürdüremeyeceği, içinde yaşayacağı bir toplumuna ihtiyaç duyacağı ve sadece toplum içerisindeyken kendi varlığını sürdürebileceğidir. Yani bireyin varlığının anlamı, ancak toplum içerisinde oluşmaktadır. Toplumsallaşma olgusu ise, böyle bir süreklilik içerisinde gelişmektedir. Yani muhafazakârlar, tek tek insanların toplumu ve otoriteyi oluşturmadığını, aksine toplumun insan yapısını, kapasitesini, düşüncesini, ahlâkî değerlerini ve inançlarını oluşturduğunu ileri sürmektedirler.

Muhafazakâr anlamda topluma bakış ve toplum değerlendirmesi konularında öncelikle Mustafa Şekip Tunç'un görüşlerini inceleyeceğiz. Tunç'un görüşlerini muhafazakâr toplum değerlendirmesi kısmında incelememizin temel nedeni çalışmalarında toplumun ne olduğuna ve toplumun yapısına dair görüşlerini sistematik olarak Türkiy ile ilişki kurarak ifade etmesinden dolayıdır. Öte yandan diğer muhafazakâr yazarların genel itibariyle toplum ile ilgili düşüncelerinde kavramsal bir içeriğin takibinin zorluğu ş ve daha çok pratik uygulamalara değinilmesi bu seçimde etkendir. Tunç ise muhafazakâr toplumun içeriği ve yapısı konusunu geniş bir çerçevede açıklama yolunu seçmiştir.

Mustafa Şekip Tunç'un toplumla ilgili fikirleri diğer muhafazakâr düşünürlerden az da olsa farklılaşır. Tunç, toplumu kavramını, birey kavramını analiz ederek açıklamaya

çalışmaktadır. Tunç'un düşüncelerinde birey bir varlık olarak önemli bir yere sahiptir. O birçok muhafazakârdan farklı olarak bireyin bir değeri olduğunu savunmakta ve bu değerlerin muhafaza edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Onun bireycilik anlayışı konusunda Altıntaş'ın söylemiyle, *"cemiyeti fedaya ve bütünü inkâra mecbur edecek haşin bir fert telakkisi değildir. Belki cemiyetin yanına daha kıymetli ve daha kuvvetli bir öncü güç olarak kişiseli ve cüz'iyi koymak, bunların aralarında anlaşma vücuda getirecek unsurlar yaratmak şekilde yumuşak görüştür."*[244] Tunç, insanların toplum dışında birey olarak yaşamayı istediklerini ve dolayısıyla totaliter rejimlere karşı çıkma eğiliminde olduğunu belirtmektedir. Tunç, bireylerin, bazı dini ve milli yönler münasebetiyle bir araya gelmeyi; ancak çoğunluk olarak ayrı bireyler olarak yaşamayı tercih ettiklerini söyleyerek *"fert yok cemiyet var"* varsayımının bir gerçeğe dayanmaktan uzak olduğunu belirtmektedir.[245]

Tunç bireycilik söz konusu olduğunda katı ve aşırı bireyciliğini kabul etmemektedir. Onun bireycilik konusunda kabul ettiği şey, Bergson ve Freud'un bireycilik anlayışları ilişkilendirilebilinir. Bu tür bir bireycilik toplumu inkâr etmez. Fakat cemiyeti bir başlangıç dahi kabul etmez; asıl kıymetli ve yaratıcı olanın toplum değil, bir varlık olan birey olduğuna kanidir. *"bu görüş tarzları cemiyeti inkâr edemezler; yani onu 'ferdi'nin mahsulü olmak üzere telakki etmeğe yahut nihayet Bergson'daki en mülayim* şekle *göre ferdiye kıymet vermek için yaratılmış olarak kabul etmeğe giderler."*[246] Sonuç olarak Tunç'a göre toplum, bireylerin üstünde ancak zihni bir varlık değildir. Bundan yola çıkarak toplum ne bir vehim ne de bir tecrit eseridir. "*fakat müspet ve afaki içtimayiatçılığın mihanikiyetine tabi bir vakıa da değildir.*[247]

Tunç'a göre, toplum her ne kadar bireylerden oluşsa da, toplum sadece bireylerin bütününden oluşan tek bir organizma olarak görülmemelidir. Birey ve toplum diyalektik ilişki içerisinde olmayıp aksine bir uyum içerisinde bulunmaktadırlar. Tunç'a göre toplum ve birey arasındaki bu uyum dayanışmaya dayalı bir ilişki ile yürümektedir. Fakat bu ilişki liberal düşüncenin temelinde görüldüğü üzere "toplumsal sözleşmeye" dayalı bir ilişki değildir. O, toplumu Rousseau'nun tasarladığı gibi, 'toplumsal sözleşme' anlayışından doğan birer "şirket" değil; organik bir bütün, yaşayan canlı bir varlık olarak görmektedir.[248]

---

[244] Hayrani Altıntaş, **Mustafa Şekip Tunç**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 30.
[245] Altintaş, **a.e.** s. 30.
[246] Mehmet Servet, "Fikir Hayatımız ve Mustafa Şekip", **Prof. Mustafa Şekip Tunç Jublesi**, Maarif Matbaası, İstanbul, 1944, s. 125.
[247] Servet, **a.e**. s. 125.
[248] Yıldız, a.g.e**.** s. 146.

Tunç'un organik toplum anlayışına göre tarihî oluş, bir süreç ile gerçekleşmekte olup geçmişin getirdiği düşünce dünyası ile ilişkilidir. Burada vurgulanan bireyler yerine bütünden hareket etmektir. Dolayısıyla organizmacı yaklaşımın modern toplumlar için daha uygun olduğu kanaatindedir. Zira ona göre bu teori her şeyden evvel topluma ve insanlığa ahlâkî bir nitelik yüklemeyi amaçlamaktadır. Fakat bu niteliği donuk bir şey olarak görmek, serbest ve özgün faaliyetlere engel olma riskini taşımaktadır. Dolayısıyla Tunç'a göre toplumun yeni organik anlayışı bilinçli, aydın ve yaratıcı olmalıdır. Tunç'a göre toplumsal adaletin sağlanması konusunda çok dikkatli olunması gerekmektedir. Adaletin sağlanması ve adil bir paylaşım olması için bireylerin gelişiminin önündeki engellerin kaldırılması ve bütünün iktidarını elinde tutacak şahsiyetlerin olgun ve ideal kişiler olması gerekmektedir.[249] Tunç, doğada olduğu gibi toplumsal koşuların da sürekli doğrusal bir iyileşme yönünde ilerlediğini, aynı şekilde toplum içinde bulunan bireylerin sürekli gelişmekte ve daimi 'oluş'larla ilerlediğini belirtmektedir. Bu ilerlemenin esas amacı ise toplumsal adaletin adil bir biçimde paylaşılması ve sağlanmasıdır.[250] Bu fikirler etrafında, Tunç'un düşüncesi konusunda; toplum ve bireylerin uygarlığını daha ileri seviyeye götürmek için ahlak temelli bir terbiyenin esas olduğunu söyleyebiliriz.

Tunç, toplumu bütün unsurlarıyla birlikte organik bir bütün olarak kabul ettikten sonra artık onu biçimlendirmek üzere keyfi uygulamaların yapılmaması gerektiğini söylemektedir. Zira toplumu oluşturan temel unsurların birinde yapılacak yapısal değişiklikler diğer hususları da etkileyip istemeyen sonuçlar ortaya çıkabilir. Dolaysıyla Tunç, bu konuda, toplumun, sadece bir görünüşler dünyası olmadığını, tersine derin tarihi kökleri ve karmaşık coğrafi zorunlulukları olan, özel nitelikler gösteren, ekseriyet ve çeşitlilik içinde birlik arz eden bir yapısı olduğunu belirtmektedir.[251]

Tunç, toplumu oluşturan bireylerin çoğunlukla zekâ yerine duygu ve heyecanlarıyla yaşadığını belirtir. Ona göre toplumları ilerleten ve geliştirenler küçük bir zümredirler. Bu zümreyi zeki bireyler oluşturur. Buna dayanarak Tunç, zeki bireylere uygarlık üzerinde kurucu ve karar verici bir rol yüklemektedir. Zeki bireyler toplumun önünde yürüyerek toplumun şekillendirilmesine ve ilerlemesine mühim katkı sağlamaktadırlar. Tunç'un bu konuda verdiği en net örnek Mustafa Kemal'dir. Anadolu'ya kadar gelmiş olan düşman ordusunu durduran ve

[249] Yakup Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşler", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlâhiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2010, s. 274
[250] Doğan Özlem, "Terakki (İlerleme) Fikrinin Kanyağı ve Gelişimi", **Muğla Üniversitesi SBE Dergisi**, Sayı: 14, 2005, s. 206.
[251] Yakup Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç'un Türk Muhafazakâr Düşüncesine Etkisi", s. 146.

onları Türkiye'yi terk etmeye mecbur eden Mustafa Kemal'dır. Üstelik yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Mustafa Kemal. Tunç'a göre böyle büyük eserleri yalnızca "nevi şahsına münhasır ender bir zekâ"lar gerçekleştirebilir. Tunç'un bu konudaki fikirleri Bergson'un fikirleriyle uyum içerisindedir. Zira Bergson'a göre, tarihi yazan ve onu değiştiren büyük adamlar, peygamberler, veliler ve kahramanlardır. Toplumsal değişimler de bunlar sayesinde gerçekleşmektedir.[252]

Türkiye Cumhuriyetine gelince Tunç, Cumhuriyet'in ilânından hemen sonra birey, toplum ve devlet ilişkileri açısından ideal bir toplum ve yönetim arayışı içinde olmuştur. Tunç, yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti'nde modern bir toplumun kurulması için siyasî rejimin demokratik ilkelere dayanması gerektiğine inanmış ve böyle bir rejimin kurulması için uğraşmıştır. Tunç, kendi düşünce dünyasında bireylerden oluşan ideal bir toplum ve demokrasi rejimle yönetilen bir devlet tasarlamaktadır. Fakat Cumhuriyetle birlikte, beklentilerin aksine Türkiye'de demokratik bir rejim gelişmemiş ve demokrasi yönetim sistemi olarak kurulmamıştır. Tek partili sistemde Tunç, toplumsal ve siyasi olaylara dikkatini çevirmiş, birey, toplum ve devlet açısından teorik olarak demokratik bir siyaset anlayışını temellendirmeye çalışmıştır.[253]

Sonuç itibariyle Tunç kendi birey, toplum ve devlet telâkkisini Bergson'un şahsiyetçilik ve organik toplum felsefesini benimseyerek şekillendirecektir. Demokratik rejimi, toplum-birey ilişkilerin doğru ve sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi amacıyla bir araç olarak görmektedir. O, toplumun devletin araçlarıyla dönüştürülmesini doğal bir şey olarak görmekte ve onaylamaktadır. Dolayısıyla toplumsal değişim konusunda devletin ve siyasi elitlerin önemli bir rol aldığını kanaatindedir. Devletin yanı sıra aydın ve entelektüeller de bu konuda önemli bir rol oynamaktadırlar.[254]

3. 2. Muhafazakârlık ve Gelenek

Sosyal bilimlerde gelenek, modern olanın karşıtı olarak kurgulanmıştır. Modern dönemde sosyologlar ve genel olarak sosyal bilimciler, geleneksel toplumların yapısının statik olduğunu, değişimi hemen kabul etmediklerini ve geleneğin aktardığı değerlerle varlıklarını sürdürdüklerini ifade etmişlerdir. Modern toplumlar ise bu zihniyeti aşan ve reddeden bir yapıya sahiplerdir ve bu zihniyet yerine çeşitli tipolojiler üretmişlerdir.[255]

---

[252]Yıldız, **a.e.**, s. 149.
[253]Yıldız, "Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşler", s. 272.
[254] Yıldız, **a.e.** s. 272-273.
[255] Hüseyin Yılmaz, "Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 3, 2005, s. 40.

Geleneğe ilişkin çeşitli yaklaşımlar olmakla birlikte gelenek daha çok geçmişten gelen ve bugüne eklemlenmiş, bugünü oluşturan bir hayat damarı unsuru olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca geleceğin inşasında da rol oynayan bu unsur tarihten geleceğe uzanan bir "ek"tir. Toplumsallığın doğasında yer alan, onun geçmiş, şimdi ve gelecek sarmalında yer alan yapıcı özüdür.[256]

Türk toplumunda gelenek ve modernite arasındaki gerilim Osmanlı modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Tanzimat reformları Osmanlı'nın Müslüman tebaası tarafından memnuniyetsizlikle karşılanmıştır. Halkın yanı sıra bazı bürokrasi ve aydın kesiminden de reformlara şüpheyle yaklaşanlar olmuştur. Fakat Cumhuriyet'ten farklı olarak Osmanlı'da modernleşmeci güçler, kendi aralarında da bölünmüş durumundaydılar. Bir grup, Batı uygarlığının maddî ve manevî yönleri arasında bir ayrım yapılabileceğini iddia etmekte ve Batı'dan, sadece bilim ve teknolojinin ödünç alınarak modernleşilmesi gerektiğini öne sürmekteydi. Diğer bir grup ise, Batı medeniyetini bölünmez bir bütün olarak görüp, modernleşmeyi ve gelişmeyi de teknolojik ilerlemenin yanında Batılı düşünce ve davranışları alarak sağlamayı savunmaktaydı. Cumhuriyetin ilânıyla birlikte cumhuriyetçi seçkinler arasındaki hâkim anlayış ise ikinci yaklaşım olmuştur. Bu anlayışa göre siyasal, kurumsal, yasal ve kültürel alanlarda topyekûn bir dönüşüm gerektiği vurgulanmıştır.[257]

Cumhuriyet seçkinlerinin topyekûn modernleştirmesine karşıt olarak daha önce de söylediğimiz gibi cumhuriyetçi muhafazakârlar ortaya çıkmıştır. Bunların sergilediği duruş ise değişimin tedrici ve ihtiyatlı olmasıdır. Genel anlamda "gelenekçi bir modernleşme"den yana olmuşlardır. Gelenek, Türk muhafazakârlığında önemli bir yere sahiptir ve neredeyse bütün muhafazakâr düşünürler tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Çünkü gelenek geçmiş, bugün ve geleceği birbirine bağlayan bir olgu olarak görülmekte ve bir milletin ayakta kalması için temel hususlardan biri sayılmaktadır.

Biz burada Türk muhafazakâr düşünürlerden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun geleneğe ilişkin fikirlerine değineceğiz. Baltacıoğlu, konumunu, Bora'nın deyişiyle, 'irtica' ve 'muhafazakârlık'tan ayırarak, 'an'nenecilik' olarak belirtmiştir.[258] Baltacıoğlu fikri konularda

[256] Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin..." s. 155.
[257] Funda Gençoğlu Onbaşı, "Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003, s. 90.
[258] Bora, **Türk Sağının Üç Hali,** s. 74.

Durkhem'ın toplum teorilerinden esinlenmiştir. Durkhem'ın fikirlerinin yanı sıra Baltacıoğlu, Bergson'un felsefesinden etkilenmiş ve bu bağlamda ikisinin bir sentezini yapmayı hedeflemiştir.[259] Baltacıoğlu'nun bir muhafazakâr olarak temel tezi, Tanzimat ve Cumhuriyet döneminin en temel sorununu ahlâkî buhran şeklinde temellendirmesidir. Bu krizin oluşumu ise, uygarlık ile kültür, fosil ile anane, gericilik ile köke bağlılık ve değişen ile değişmeyen ikilemlerinde gizlidir.[260] Baltacıoğlu'na göre bu durumdan kurtuluş ise ancak "ananecilikte" yatmaktadır. Dolayısıyla Baltacıoğlu, "gelenekçi" olarak tanımlanmakla beraber Türk muhafazakâr düşüncesinin önemli düşünürlerinden biri olmuştur. Kendi eserlerinde geleneğe güçlü bir vurgu yaparak Türk modernleşmesinde "gelenekçi bir modernleşme"nin gerçekleşmesinden yana tavır almıştır.

Baltacıoğlu ve çoğu Türk muhafazakârı Osmanlı-Türk modernleşmesi sırasında toplumda meydana gelen en önemli sorunlarından birinin ahlâk buhranı olduğunu belirtmişlerdir. Bunun nedeni olarak da geleneksel değerlerinin göz ardı edilmesini görmüşlerdir. Dolayısıyla Baltacıoğlu, bu durumdan kurtulmanın "geçmişten kopmadan geleceğe bağlanmak" ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Baltacıoğlu düşünce dünyasında geleneğe kurtarıcı bir nitelik atfederken; Türk toplumunu da manevî buhrandan kurtaracak bir unsur olarak geleneği görür. Bu bağlamda gelenek kavramı Türk toplumu ve milleti için paha biçilmez önem taşımaktadır. Gelenek bir millete ruh verir ve Türk milletinin kendi varlığını sürdürebilmesi geleneğin korunması ile mümkündür. Bu çerçevede Baltacıoğlu'nda millet olma fikrinin temeli; geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki bağın oluşturulması ile tanımlanabilir.

Baltacıoğlu kendi araştırmalarında milliyet nedir sorusuna, "milliyet herşeyden evvel dil, ahlâk, hukuk zevk kültürüdür" şeklinde çevap vermektedir. Bunlar Baltacıoğlu örf olarak tanımlar ve bunlar milletlerin evrimi boyunca değişen yargılar olduğunu söylemektedir. Fakat milli kültürün bütün hayatından hemen hiç değişmeyen gelenektir. Baltacıoğlu geleneğin değişmezliğini şöyle dile getirir: *"millî kültürün bütün hayatında hemen hiç değişmeyen dil, ahlâk, hukuk, zevkleri vardır ki bunlara "gelenek" demek doğru olur."*[261] Bunun yanı sıra dilin mantığını, mimiği, efsaneleri, masalları, sentaksı, yemekleri, atasözlerini de bu gelenek

[259] Murat Yılmaz, **a.g.e.** s. 231.
[260] Aylin Özman, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, **Cilt: 3**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 74.
[261] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Türk'e Doğru**, s. 30.

çerçevesine sokmak doğrudur. Teknik örflerin bir kısmı da bu geleneklerin içine girebilir, çünkü bunlar tekniğin değişmeyen örflerdir.[262]

Bu durumda Baltacıoğlu'na göre gelenek demek, *"millette her türü belirtilen belkemiği demektir."*[263] Gelenek değişmediği zaman millet de değişmez. Bu yönde Baltacıoğlu, *"bir millet herhangi dış sebeple dilini yahut dinini kaybedebilir, fakat dilinin, dininin geleneğin kaybetmedikçe o millet henüz kaybolmamıştır"* demektedir.[264] Baltacıoğlu'nun burada dil geleneğin önemli bir parçası olduğunu fakat esas olanın gelenek olduğunu belirtmektedir. Yani bir milletin özünü veren gelenektir. Bu açıdan millet olabilmenin ön koşulu olarak ortaya konulan, geçmişle bugün ve bugünle gelecek arasındaki bağlantının kurulması ya da sürekliliğin sağlanması mümkün kılınacaktır.[265]

Baltacıoğlu dil hareketi konusundaki görüşlerini şu şekilde ifadelendirmektedir:

> "Dil ilmin (...) izah edebileceği bir kemiyet âleminden ibaret değildir. (...) Yapılacak şey nedir? (...) dilimizin kalıp gelenekleri gibi ruh ve zevk gelenekleri de aramak. Gelenekler halktadır. Öyle ise bu anlamda dilde Türk'e doğru demek dilde halka doğru demektir. Bütün milli devrimlerde olduğu gibi, dil devriminde de temel, gelenekçiliktir."[266]

Baltacıoğlu'nun kültür ve medeniyet kavramları üzerine düşüncelerinin Gökalp'ın kültür medeniyet ayrımına ilişkin düşünceleri ile uyumludur. Gökalp'a göre kültür millidir, medeniyet ise uluslararasıdır. Kültür, edebiyat, ahlak, din, dil, değerler ve felsefi kanaatler gibi unsurlar içermektedir. Bu anlamda medeniyet kurumları; kültür ise değerleri içermektedir. Kültür Gökalp'a göre tek bir millet ait olan bir şeydir ve bir milletin ayırt edici bir vasfıdır. Bunun farklı olarak medeniyet beynelmileldir.

Bu kapsamda Baltacıoğlu'nda gelenek, medeniyet ve kültürle birlikte vardır. Ancak burada medeniyet ve kültürü birbirinden farklı şekilde değerlendirir. Kültürü geleneğin ana omurgası olarak görür. Kültür milletlere hastır, milletlerin yüzyıllar boyunca kendiliğinden ürettikleri bir sonuçtur. Bu nedenle medeniyet başka milletlerden ithal edilebilirken kültür için aynı şey söz konusu değildir; çünkü milletler onu kendileri oluşturur. Kültürünü koruyan

[262]Baltacıoğlu, **a.e**. s. 30.
[263]İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, Ulus Basımevi, Ankara, 1950, s. 54.
[264]Baltacıoğlu, **Türk'e Doğru,** s. 31.
[265]Özman, **a.g.e.** s. 75.
[266]Özman, **a.e.** s. 75.

milletler ölmez ve kültür değişmeyen gelenektir. Ayrıca ona göre gelenek öğesi ulusu da kurar. Ancak kültür değişebilir ve gelişmeye de müsaittir.[267] Baltacıoğlu bu doğrultuda şunları söyler: *"milliyet doğrudan doğruya bir 'kültür birliği'nden ibaret değildir, bir gelenek birliğidir... Gelenekler kültürün değişmeyen, tarih boyunca olduğu gibi kalan, kabilenin, kavimin, milletin var olduğu günden beri değişmeyerek gelen kolektif kalıntılardır."*[268]

Bu bağlamda Baltacıoğlu, Batılılaşmak için Batı'nın kültürünü değil, sadece onun tekniğinin alınması gerektiğini söylemektedir. Çünkü kültür öğrenilmeyip sadece yaşanırken; medeniyet ise yapılabilir, kurulabilir ve öğrenebilir bir şeydir. Bu anlamda Batı medeniyeti, teknik, yönetim ve aklı temsil eder. Dolayısıyla onun için bu hususları benimsemek faydalıdır.[269] Baltacıoğlu bu anlayışı, *"medeniyet için, yani ilim, fen, teknik için Avrupa'ya, Amerika'ya gidelim, fakat kültürde, dilde, ahlakta sanatta ve hayat anlayışında hep Türk kalalım"*[270] şeklinde ifade etmektedir. Burada Baltacıoğlu, Batı medeniyetinin alınması ile kültürünün alınmasının aynı şey olduğu anlayışını reddetmektedir.

Baltacıoğlu'na göre gelenek *"kamunun gayrı mesuruna bir kere yerleştikten sonra toplumlarını kovalıyan, sosyal tipten, sosyal tipe değişmeyen çok eski, kamıl (collectif) kalıtlardır."*[271] Bu değişmeyen kalıntılar toplumun zaman içinde yarattığı ve bugüne getirdiği unsurlardır (Dil mantığı, ahlâk kuralları, zevkin temeli, hayat felsefesi, efsaneler, masallar atasözleri vb.). Bu unsurlar kolektif vicdanın değişmeyen geleneksel parçalarıdır. Bu kalıntılar olmadan milletler olmaz, millet olunamaz. Bu kalıntılar ayrıca Baltacıoğlu'nun gelenek fikrinin de temelleridir.[272]

Baltacıoğlu gelenek söz konusu olduğunda onu "irtica" kavramından kesin bir biçimde ayırırken gelenekçilik ve gericiliğin aynı anlamı taşımadığını savunmaktadır. Dolayısıyla Baltacıoğlu *"Gelenek"* adlı makalesinde bu durumdan bahsederek dönemin aydınlarını eleştirir. Çünkü ona göre Türk aydınları bilinçsiz bir şekilde geleneğe karşı konumlanmışlardır: *"aydınlarımızda şuursuz bir gelenek düşmanlığı vardır. İrtica ve muhafazakârlıktan ayrılan*

[267] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Türk Milliyeti**, Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1965, s. 21.
[268] Baltacıoğlu, **a.e.** s. 21.
[269] H. Bayram Kaçmazoğlu, **Türk Sosyolojisinde Temalar 1; Türkçülük, İslamcılık, Muhafazakârlık**, Doğu Kitabevi, 2012, s. 95.
[270] Baltacıoğlu, **Türk'e Doğru**, s. 42.
[271] Baltacıoğlu, **Türk Milliyeti.** s. 8.
[272] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Gelenekçilik ve Muhafazakârlık", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 726.

aydınlarımız gelenek düşmanı kesilmiştir. O derecede ki, 'gelenek' fikri 'irtica' fikriyle eş olmuştur."[273]

Baltacıoğlu tarafından geleneğe ve gelenekçiliğe bu kadar çok vurgu yapılmasının nedeni, gelenekçiliği muhafazakârlıktan farklı olarak görmesi ve bunlar arasında bir ayrım yapmasıdır. O, *"gelenekçiliğin", "muhafazakârlık"la hiç ilgili"*[274] olmadığını söylemektedir. Zira daha önce söylediğimiz gibi Baltacıoğlu, geleneği toplumun değişmeyen, tarih boyunca canlı ve kuvvetli öğeleri olarak görür. Bu anlamda gelenek bir milletin yüzyıllar boyunca canlı kalan örflerini içermektedir. Onun *"dilde birçok yenilikler yaptık. Ancak dilimizin bünyesini, mantığını değiştirmeye kalkışmadık"* şeklindeki sözleri ise Cumhuriyet'in resmi dil ve tarih politikalarıyla örtüşmektedir. Oysa muhafazakârlık *"değişmek zorunda kalmış olan ölü örflere bağlılıktır."*[275] Baltacıoğlu'nun muhafazakârlık kavramına olumlu anlamlar yüklememesinin nedeni, Kemalist rejimin muhalifleri olan İslamcıları, hilafetin ve Osmanlı-İslam kurumlarının savunucularını muhafazakâr olarak görmesidir.[276]

Türkiye de, özellikle aydın seçkin çevrelerde gözüken arada kalmışlık durumu, Tanzimat'tan beri Türkiye'nin geçirmiş olduğu batılılaşma ve bu doğrultudaki modernleşme sürecinin doğrudan bir sonucudur. Batılılaşmayı bir yabancılaşma durumu olarak görenlerin yanı sıra, modernleşme ve batılılaşma sürecini toplumun geleneksel yapısıyla birlikte kotarmak, bir sentez yaratmak gerektiğini belirtenler de olmuştur. Bu bağlamda Baltacıoğlu modernleşme sürecini zorunlu görenlerden birisidir. O, modernleşmeyi reddedilmez bir süreç olarak kavramış ve dolayısıyla geleneksel değerlerinin inkâr etmeyerek, modern olanın geleneksel olanla birlikte bir seyir izlemesi gerektiği kanaatinde olmuştur. Baltacıoğlu, modernleşme sürecinde toplumun tarihsel süreklilik içinde bugünlere taşıdığı geleneksel kalıntıların ortadan kaldırılmaması gerektiğinin altını çizer. Bora, Baltacıoğlu "Türk'e Doğru" ve "Batı'ya Doğru" adlı kitaplarında ve "Yeni Adam" dergisi yazılarında modern olan ile geleneksel olanın uyumlu bir şekilde geliştirilip uygulanması gerektiği tarzında görüşler ortaya attığını kanaatindedir.[277]

Baltacıoğlu'nun bakışı aslında geleneğe getirilen modern bir yorum olup modern olan ile geleneksel olanın uyumluluğu üzerinedir. Bu uyum modernleşme süreci içinde geleneği devam

[273] Baltacıoğlu, **Türk'e Doğru**, s. 29.
[274] Baltacıoğlu, **a.e.** s. 35.
[275] Baltacıoğlu, **a.e.** s. 35.
[276] İrem, `Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", s. 63.
[277] Bora, **Türk Sağının Üç Hali**, s. 74.

ettirmekle gerçekleşir. Ancak başka bir görüşe göre, Baltacıoğlu'nun yaptığı, modern olanın içinde geleneği bir şekilde dönüştürmektir.[278] Ufuk Özcan bu dönüşümü modern olanın geleneksel olanı pasifize ettiği bir süreç olarak görmektedir. Sonunda yine Özcan, Baltacıoğlu'nun kendi dünya görüşünde gelenek-modernlik anlayışını şu şekilde ifade eder, *"geleneği, muhafaza edilmesi gereken, donum bir kalıp olarak görmemiştir. Geleneğe dair yeniden-inşacılığının leitmotifi, katkısız bir muhafaza arzusu değildir. Aksine, geleneği, diğer bir deyişle 'milli kültür'ün toplamı saydığı şeyi, kendi çağının modernleşme perspektifine ve yönelimine uyumlu kılmaktır."*[279]

Sonuç olarak Baltacıoğlu her ne kadar kendini muhafazakâr olarak tanımlamayıp gelenekçi olarak tanımlasa da, geleneğe bakışı, yaklaşımı ve genel olarak onun felsefi ve toplumsal görüşleri ona muhafazakâr bir kimlik kazandırmaktadır. Cumhuriyet'in modernleşme sürecine karşı sergilediği duruş, Türk muhafazakâr genel çizgileriyle örtüşmektedir. Zira Baltacıoğlu, modernleşme sürecine ve onun uygulamalarına mümkün olduğu kadarıyla destek vermekte ve hayatı boyunca bu çizgiden ciddi sapmalar göstermemektedir. Yani modernleşmenin siyasi ve toplumsal sonuçlarına karşı çıkmamakta, o kendi eleştirilerini daha çok kültürel düzeyde dile getirmektedir. Baltacıoğlu'nun Cumhuriyet rejiminin modernleşme politikalarını ciddi şekilde eleştirmemesi, CHP ile olan yakınlığı nedeniyle ile onun gelenek ve modernlik arasındaki ilişkiyi dönemin konjoktürüne göre yorumladığını söylemek mümkün gözükmektedir.

3.3. Muhafazakârlık ve Tarih

Türkiye'de muhafazakârlığın tebarüz etmesini sağlayan esas etken Türk inkılâbıdır ve bu açıdan muhafazakârlığın tarihinin Cumhuriyetle başlatılabileceği açıktır. Türkiye'de cumhuriyetin ilân edilmesiyle rejim değiştirilmiştir ve her yeni rejim, kendisini meşrulaştırmak için önceki rejimden farkını, kendi üstünlüğünü vurgulayarak, ortaya koymak istemektedir ve bu yönde yararlanacak en önemli araçlarından biri de tarihtir. Cumhuriyetin ilan edilmesiyle cumhuriyet kadrolarının en büyük sıkıntısı milli bir kimlik inşa edilmesidir. Dolayısıyla Cumhuriyetçiler ulusun ve ulus devletin kurulması amacıyla tarih anlayışını değiştirmek zorunda kalmışlardır.

Tarih, özellikle Fransız devriminden sonra, milliyetçi hareketlerin de etkisi altında kalarak, ulusal kimlik oluşturulmasında ve bunun güçlendirilmesinde yoğun olarak kullanılmıştır. Bu

[278] Ufuk Özcan, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eklektik Reformizmi: Geleneğin Modernleştirmesi ve İnkılâbın Konserve edilmesi", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 37, 2013, s. 177.
[279] Özcan, **a.e.** s. 177.

açıdan bakıldığında Cumhuriyet sonrası Türkiye'de ulusal kimliğin yaratılmasına yönelik eğilimler, Osmanlı İmparatorluğuna karşıtlık temelinde biçimlenmiştir. Bu kimlik yaratılması sürecinde eski kimliğin inkârı söz konusudur. Örneğin Cumhuriyetin ilk dönem ideologlarından Celal Nuri, "Türk inkılabının en sahih tarifi" olarak "Türk milletinin Osmanlılıktan tecridini" gösterir. Bu tarifinden yola çıkarak, devletin Osmanlı geçmişiyle ve İslâm medeniyetiyle olan ilişkisi çoğunlukla inkâr edilir, hatta toplum bu bağlardan tamamen kopartılmaya çalışılır.[280]

Çalışmamızda tarih ile ilgili ele alacağımız isim Yahya Kemal olacaktır. Tarih üzerine Yahya Kemal fikirlerini incelememizin temel sebebi, onun Türk muhafazakârları arasında genel olarak tarih ve Türk tarihini önemseyen ve tarihi toplumun yapı taşlarından biri olarak görmesinden dolayıdır. Kemal'ın fikirlerine göre geçmişle olan bağların sanıldığı kadar kolay koparılmaz ve zaman kırılgan veya parçalı bir şey değildir, zaman yekpare bir bütün teşkil etmektedir. Zamana ve dolayısıyla tarihe yaklaşımlarındaki bütünsel tavır, onların geleneği ve tarihselliği birbiriyle ilişkili şekilde görmesinden gelmektedir.

Ancak Yahya Kemal söz konusu olduğunda belirtmemiz gereken önemli bir husus Türkiye'deki Nev-Yunanilik akımının başlatıcısı olmasıdır. Bir edebiyatçı olarak Yahya Kemal Nev-Yunani bir şiir ve edebiyat vücuda getirmeyi hedeflemiştir. Kemal, bununla da yenimeyip Şark felsefesinin bırakılıp Sokrates ve Platon'un felsefi düşüncelerinin benimsemesi gerektiğini vurgulamıştır. Kısaca Kemal, Türk edebiyatı, felsefe ve yazın gibi alanlarda Eski Yunan'a dönülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Yahya Kemal'in Türk tarihine olan merak ve ilgisi Paris'te bulunduğu yıllarda başlar. Albert Sorel ve diğer birçok önemli tarihçiden ders alması ve Fransa'nın yaratılması ile ilgili ona Türkiye Türklüğünün yaratılması sorusunu düşündüren tartışmalar bu ilginin şekillenmesinde önemlidir.[281] Onun Türk tarihiyle ilgilenmesinde kendi hocası Albert Sorel'in etkisi de büyüktür. *"müverrih Albert Sorel maruf tarih derslerini o okulda veriyordu. Onun kuvvetli tesirine kapılarak kendi tarihimizi okumaya başladım"* der.[282] Tarih ile ilgili, Türk kimdir, Türklük nasıl bir milliyettir, nereden gelmiştir gibi sorular sormuştur. Bu sorularına cevap bulabilmek için

[280] Hamit Emrah Beriş, "Tarih Bilinci' Olarak Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığında Tarih Algısı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl:2, Sayı:8, 2006, s. 85-86.
[281] Nihat Samî Banarlı, "Yahya Kemal'in Tarih Düşünceleri", **Hayat Tarih Mecmuası**, Yıl: 1, Cilt: 2, Sayı: 11, 1 Aralık 1965, s. 8.
[282] Yahya Kemal, **Edebiyata Dair**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 2005, s. 257.

hummalı bir şekilde tarih okuması yapmış ve Malazgirt muharebesiyle başlayan bir Türk tarihine ilgi duymaya başlamıştır.[283]

Yahya Kemal tarihi iyi bilmek ve doğru yorumlamak gerektiğini düşünmektedir. Zira bir millet kendi tarihini mutlaka bilmelidir. O tarih sevgisinden bahsederken *"tarih sevgisi bahsine gelince kat'ı olarak denilebilir ki tarih bir mevhumedir"*[284] der ve yaşanan bugünün yarın tarih olacağını ifade eder. Tarihi olayların sonraki nesillerce iyi tahlil edilmesi gerektiğini sıkça vurgulayan Kemal, kendisinin tanıdığı üç neslin bunu yapmadığına kanidir. Bu bağlamda Yahya Kemal tarih şuurunu edinmeyen sınıfları eleştirmektedir: *".... mütefekkir ve güzide sınıfımızın bir noksanını tahlile hasredeceğim. Bu noksan tarih şuurunu edinmemektir. Eski cemiyetimizin güzideleri asılarlaca bu kusurla maluldurler. Medrese, tarih okutmazdı…."*[285] olduğunu söylemesi tesadüf değildir. Yazar, Fransız devriminden beri tarihin ve dilbilimin önemli bir işlev gördüğünü belirtir ve Osmanlı döneminde bir bilim dalı olarak tarihe ilgisiz kalınmasını şiddetli bir şekilde eleştirir.[286]

Yahya Kemal Türk tarihinin İslâm ile bağlantılarını ortaya koymaktadır. Bu noktada hareketle Yahya Kemal genel itibarıyla Türk tarihini iki döneme ayırır. Bunlardan ilki, başlangıçtan Malazgirt'e kadar olan dönemdir, ikinci dönem ise Malazgirt'ten bugünlere uzanır. Kemal için ikinci dönem ilkinden daha önemlidir. O, Türk Tarihini 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonrası teşekkül eden yeni bir "tekevvün" olarak kabul eder.[287] Zira bu tarih, Banarlı'nın deyişiyle *"Orta Asya topraklarından ayrı ve tamamıyla yeni bir vatanda, yeni bir tarih ve coğrafya kaderi meydana gelmiştir. Yeni tarih başta Türklük, İslâm imanı ve vatan coğrafyası olmak üzere, Türkiye Türklüğünü meydana getiren daha nice unsur ve faktörlerin aziz bir sentezidir."*[288] Görüldüğü gibi Yahya Kemal, Türk tarihini İslam ile sıkı bir ilişki içerisinde görüp bu şekilde bir bağlantı kurar. Zira ona göre Türk tarihi ve kültürü, İslam ile beraber anlam kazanmaktadır. Yahya Kemal, *"Türk Milleti ile Müslüman ruhunun tev'em-ikizdir"* sözleriyle Türklük ve Müslümanlık arasında hiçbir fark görmediğini, tam tersine Türklük ve Müslümanlığın birbiriyle bir bütün içerisinde kavradığını belirtmektedir.[289] Kemal'in Türklük ve Müslümanlığı iç içe değerlendirmesini ve Türklerin varlığını İslam'a bağlanmasını Şentürk şöyle açıklamaktadır: *"O Müslümanlığın,*

[283] Kemal, **Aziz İstanbul,** İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü, İstanbul, 1964 s. 10.
[284] Yahya Kemal, **Tarih Muhasebeler**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1975, s. 1.
[285] Kemal, **a.e.** s. 140.
[286] Kemal, **a.e.** s. 140.
[287] Kemal, **Aziz İstanbul,** s. 14.
[288] Nihad Sami Banarlı, **Bir Dağdan Bir Doğa**, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 207-208.
[289] Süleyman Hayri Bolay, "Yahya Kemal ve Din", s. 40.

Türk milletini bin yıllık bir tarihi süreç içinde nasıl yoğurulduğunu, onun milli karakterine nasıl nüfuz ettiğini görmüş, bu sebeple dini, milliyetin mayası, yapıcı ve yapıştırıcı unsuru olarak değerlendirmiştir."[290]

Yahya Kemal'in tarih tezinde en önemli kavram "imtidad" kavramıdır. 'Değişerek devam etmek ve devam ederken değişmek' anlamındaki imtidad kavramı tarihsel süreç içerisinde bir sürekliliği dile getirir.[291] Burada Yahya Kemal için önemli olan şey Türk milleti kişi ve toplum olarak zaman içinde bütünlük şuurunu kazanmak ve devam etmek olduğunu ima etmektedir.[292] Yahya Kemal tarihin; geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bölümlendirilmesine karşı çıkar. Tam aksine tarihi bir bütün olarak ele alır. Bütünlük fikri ile ilgili Yahya Kemal, *"milli varlığımızdan yalnız geçmil olan devirler muhayyilemizde bir yekûn halinde duruyor. Geçmişte sevdiğimiz, hayran olduğumuz ve bağlandığımız şeyler yalnız güzellikler, iyilikler, doğruluklardır; yoksa çirkinlikleri, kötülükleri ve haksızlıkları sevmiyoruz. Demek ki maziyi bir kütle halinde, olduğu gibi, her tarafıyla sevmekten uzağız. Böyle olduğuna göre, yaşadığımız devirde de, "hal"de de sevdiğimiz ve sevmediğimiz aynı şeylerdir. Gelecekde de aynı şeyleri seveceğiz, aynı şeyleri sevmiyeceğiz*"[293] demektedir. Nitekim Yahya Kemal'e göre *"tarih yekpare görülecek, topyekûn sevilecek yahut da nefret edecek bir şey değildir; bilâkis tedkik ve muhakeme edilecek bir manzaradır.*"[294]

Tarih ayrıca Kemal'in şiirlerinin de temel felsefesidir denilebilir. Büyük ve onurlu bir maziden bahseden Kemal'in şiirlerinde tarih coğrafyayla birlikte var olur ve Kemal bu iki unsura oldukça bağlıdır. Tarih kültürün her şeyidir. Sanat ve yaşam tarzı tarihin bugüne getirdiği olgular olmakla birlikte tarih onların köküdür. *"içinde yaşanılan dünya ve bugüne intikal eden her şey maziden kaynaklanır."*[295] Mazi tarihtir, tarih köktür, kökleşmektir. Kök hayatiyetin kaynağıdır. Taşdelen'in dediği gibi Yahya Kemal için kökleşme bireysel ve toplumsal düzeyde varlık koşuludur, yani ontolojik bir durum ifade eder. Kök yoksa varlık mümkün değildir, dün yoksa yarın da yoktur.[296] *"mazi tüm var olan varlıkların kök ve kaynağıdır."* Bütün yaşamımızda ve bütün bir zamanın akışı içinde el ele koştuğumuz bir serüvenler diyarı olan bu mazi olmadan, var

[290] Şentürk, **a.g.e.** s. 47.
[291] Beriş, **a.g.e.** s. 87.
[292] Cahit Okurer, "Kökü Mazide Ati Olan Yahya Kemal", Kazım Yetiş (ed.), **Yahya Kemal için Yazılanlar**, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2000, s. 455.
[293] Kemal, **Aziz İstanbul,** s. 65.
[294] Kemal, **Tarih Muhasebeler**, s. 2.
[295] Kemal **Aziz İstanbul**, s. 65.
[296] Vefa Taşdelen, "Yahya Kemal'in Şiirlerinde Zaman", **Hece Dergisi**, Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı, Yıl: 13, Sayı: 154, 2009, s. 54-55.

olmayan yaşamın ne açıklanması ve anlaşması mümkündür, ne de onsuz 'hal'den bir tat almak mümkündür.[297]

Yahya Kemal tarihe karşı sevgi ve ilgisinden birçok şiirinde söz eder. Ona göre tarih milletin köklerini açıklayan ve onları anlamlandıran bir mefhumdur. Gelecek geçmişin temelleri üzerinde yükselecektir. Esas olan bu temelleri sağlam ve canlı tutabilmektir. Yahya Kemal *"kökü mazide olan atiyim"* dizesinde görüldüğü gibi geçmişe bağlı kalarak geleceğe bakma, geleceği inşa etme anlayışındadır. Burada esas olan geleceği yaşamak değil, gelenek ile bağ kurmaktır. Kökünden kopmuşluk, benliğin büyük öksüzlüğüdür Yahya Kemal için. Buna yönelik fikirlerini *Koca Mustapaşa* şiirde ifade eder:

"Kopmuşuz bizler o öz varlık olan manzaradan.
Bahseder gerçi duyanlar bir onulmaz yaradan
Derler: İnsanda derin bir yaradır köksüzlük,
Budur âlemde hudutsuz ve hazın öksüzlük."[298]

Yahya Kemal'in tarih ve mazi üzerine düşüncelerini ortaya koyan diğer bir şiir ise *"Süleymaniye'de Bayram Sabahı"* adlı şiirdir. Yazar şiirin bütün satırlarında tarihin önemi ve sevgisinden bahsetmektedir. Bütün bir Türk tarihin ve medeniyetinin içeren şiir şu mısırlarla başar:

"Artarak gönlümün aydınlığı her saniyede,
Bir mehabetli sabah oldu Süleymaniye'de.
Kendi gök kubbemiz altında bu bayram saati,
Dokuz asrında bütün halkı, bütün memleketi
Yer yer aksettiriyor mavileşen manzaradan,
Kalkıyor tozlu zaman perdesi her an aradan."[299]

Bu şiirde Yahya Kemal "zaman perdesi"nin ardından dokuz asır boyunca Anadolu'ya kök salan Türk milletinin toprak ve millet bütünlüğünü gerçekleştiği anı Süleymaniye Camii'nde kılınan bir bayram namazında görmektedir. Bu tapınak (Süleymaniye Camii) Yahya Kemal tarafından şanlı tarihinin göstergesi olarak algılanır. Yani şair bu şiirde dokuz asırlık Türk tarihi-

[297] Cahit Tanyol, **Türk Edebiyatında Yahya Kemal İnceleme ve Anılar**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 84.
[298] Yahya Kemal, **Kendi Gök Kubbemiz,** İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2012, s. 29.
[299] Kemal, **a.e.** s. 3.

ni, zenginliğini yaratan bütün unsurları gözlerimiz önünde canlandırmaktadır. Şair Süleymaniye Camii'ni bütün geçmişin kahramanlarını bir araya getiren ve tarihleştiren bir mekân olarak görür. Burada Yahya Kemal millet vatan, sanat, din kavramlarını bir bütünün parçaları olarak telakki etmektedir.[300]

"Tanrı'nın mabedi her bir tarafından doluyor,
Bu saatlerde Süleymaniye tarih oluyor"[301]

satırlarında, Süleymaniye Camii, tarihin, dinin ve milletin birleştiği bir tapınak haline geliyor. Bu anlamda Süleymaniye Camii milli birlik ve beraberlik duygusunun, vatan ve millet bütünlüğünün de gerçekleştiği bir yer olarak anlam kazanıyor.

Bayram sabahında Süleymaniye Camii'nde halkın tekbir sesleri getirmesi Yahya Kemalı tarihe, yani maziye götürmektedir. Çünkü tekbir sesleri ona Osmanlı ordusunun fetihlerini hatırlatmaktadır. Bayram sabahında atılan topların sesleri ile eski fetih toplarının sesi arasında bir ilişki kuran şair, Osmanlı'nın eski büyük zaferleri olan, Kosova, Niğbolu, Varna savaşlarını ve İstanbul'un fethini de şiirinden dile getirmektedir:

"Büyük Allah'ı anarken bir ağzından herkes
Nice bin dalgalı Tekbir oluyor tek bir ses.
Gökte top sesleri, bir bir, nerelerden geliyor?
Mutlaka her biri bir başka zaferden geliyor:
Kosova'dan, Niğbolu'dan, Varna'dan, İstanbul'dan."[302]

Yahya Kemal tarihe sadece zaman açısından değil, estetik açıdan da bakar. Bu estetik anlayışta nostaljik bir yan vardır. Sanatını ve düşünce dünyasını bu anlayış üzerine kurar. Muhafazakârlar için ise estetik anlayış, büyük ölçüde tarihsel geleneklerden ve yüzyılların birikiminden doğmuştur. Cumhuriyetçi kadrolar ise, eski estetik anlayışını tahrip etmek isterler. Bunun yerine ise "modern" bir estetik anlayışı inşa etmek arayışındadırlar. Bu tutum, "imtidad"ı ortadan kaldıracaktır. Burada Yahya Kemal modernist estetiği tercih eden yaklaşıma ve soyut bir güzellik anlayışına karşı çıkar. Buna karşı belirli imgeler aracılığıyla somutlaştırılan bir estetik

[300] İnci Enginün, "Yahya Kemal ve Türk Tarihi", **Ölümünün Yirmibeşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1983, s. 83.
[301] Yahya Kemal, **Kendi Gök Kubbemiz,** s. 3
[302] Kemal, **a.e.** s. 4-5.

anlayışını savunur. Bu anlayışını en açık bir şekilde kendini gösterdiği alan mimarîdir. O, Cumhuriyet ile beraber gelmiş olan yeni mimarî stile karşı çıkar ve bu mimari yaklaşım yüzünden şehirlerin bozulduğunu iddia eder.[303] Yahya Kemal tarihin estetikle olan ilişkisini "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" şiiri üzerinden kurmaktadır. Yahya Kemal, Süleymaniye Camii'ni Türk tarihinin en büyük ve önemli sanat eseri olarak kavramaktadır. O bir semboldür. Buna yönelik Yahya Kemal'in fikirlerini Banarlı şu şekilde izah eder: *"bu timsal Anadolu ve Balkanlar Türkiye'sindeki milli üslûbumuzun mimarlık sanatındaki şahlanışıdır. Bu eserin, bütün Türk-Osmanlı mimarîsinde görülen en dikkate değer zaferi, ufukları kapatmadan yükselişidir."*[304]

"Görebilsin diye sonsuzluğu her yerden iyi,
Seçmiş İstanbul'un ufkunda bu kudsi tepeyi"[305]

şeklindeki dizeleri ile Yahya Kemal, Süleymaniye Camii'nin yerine ve mimarî zevki ile sanatına karşı hayranlığını göstermektedir. *"görebilsin diye sonsuzluğu her yerden iyi"* satırlarında sonsuzluk iki manada düşünülür: İlâhî sonsuzluk ve o çağlar Türklüğün aşmadan durmadığı ufuklardaki sonsuzluk.[306] Yahya Kemal şiirlerinde *Aziz İstanbul*'dan bahsetmekte ve beş yüzyıllık bir süre zarfında Türklerin bu şehre bir ruh verdiklerini söylemektedir.[307]

Yahya Kemal'in sanatına etki eden tarih ya da mazi kavramı ve düşüncesinin temelinde Bergson'dan gelen zamanın bir bütün olarak algılanması görüşü yatar. Bu görüş Mustafa Şekip Tunç ve Ahmet Hamdi Tanpınar'da da görülür. Genel anlamda Türk muhafazakârları daha sonraki süreçte bu felsefeden oldukça etkilenmişlerdir. Zamanın taksimine karşı çıkan Bergson felsefesine paralel olarak Yahya Kemal'in *"kökü de mazide olan ati"* dizelerinde ortaya koyduğu anlayış Yahya Kemal'in tarihe, geçmişe, şimdiye bakışını en belirgin şekilde gösterir. Bu anlayış Cumhuriyet ideolojisinin dayandığı Ziya Gökalp'in tarih ve tarih etrafında gelişen medeniyet fikrine de zıttır.[308] Süleyman Hayri Bolay'a göre Yahya Kemal'deki bu anlayış onun yabancılaşmaktan ve yabancılıktan korkusuyla ilişkilidir. Zira *"sanat bize olmasını istediğimiz, ama olmayan veya yapmadığımız faaliyetlerden kurulu bir dünya verebilir."* Bir milletin geçmişler bağlarını koparmış olursa, sanat aracılığıyla yeniden kurabilir. Yani sanat, kendi ben-

[303] Beriş, **a.g.e.** s. 95.
[304] Banarlı, **Bir Dağdan Bir Doğa**, s. 214.
[305] Kemal, **Kendi Gök Kubbemiz**, s.4.
[306] Banarlı, **Bir Dağdan Bir Doğa**, s. 214.
[307] Beriş, **a.g.e**. s. 95.
[308] Beriş, **a.e.** s. 91.

liğinden koparmış bir insanın veya yabancılaşmış bir insanın sanat üzerine köklerini dönmek için yardımcı olabilir. [309]

Cumhuriyet ideolojisiyle birlikte görülen geçmişle olan bütün bağların koparılıp bunun yerine modern olanı yerleştirme anlayışı kurumlar, örf ve âdetler ile geleneğin tümden evrilmesini gerekli görmekteydi. Yönünü Batı'ya çeviren cumhuriyetçi anlayış gelenekle ilişkilendirilen Osmanlı ve İslam tarihine bir nevi sırtını dönmüş ve modern olanın yani Batı'nın sahiplenilmesi gerektiğini savunmuşlardı. Bu bakımdan Milli Edebiyat dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında beliren bazı edebi hareketler de bu anlayış doğrultusunda edebi faaliyetlerde bulunmuşlardır.[310] Bu yeni anlayış doğrultusunda Osmanlı ve İslam tarihi dönemleri ihmal edilmiş, Türklerin İslamiyet öncesi tarihine yönetilmiştir. Burada özellikle Ziya Gökalp'ten gelen bir etkilenmeden söz edebiliriz.

Sonuç olarak, Yahya Kemal Türk tarih söz konusu olduğunda, onun en önemli döneminin 1071'den sonraki dönem olduğunu söylemektedir. Bu dönemi doğal olarak Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini kapsamaktadır. Bu bağlamda altını çizmemiz gereken şey Yahya Kemal tarih konusunda kendi yazılarında ve şiirlerinde Osmanlı döneminin tarihinden söz etmesidir ve sıkça onu yücelten, bir duruş sergiler. Kemal'in bu duruşu ise cumhuriyetçilerin Osmanlı'nın tarihini reddetmeleri ve Osmanlı tarihinin yerine Türk tarihini öne çıkaran anlayışına karşı çıktığı ve bu anlayışı kabul etmediği anlamına gelmektedir. Yani Cumhuriyetin Osmanlıları dışarıda bırakan yeni tarih anlayışını kabul etmemektedir. Yahya Kemal'in tarih anlayışının diğer boyutu ise onu milletin, geleneğin ve milli kimliğin oluşmasında temel koşul olarak görmesidir. Geçmişi unutmayarak, ona bağlı kalarak millet ve milli kimlik çok daha kolay korunabilir ve tarih sayesinde milli varlık sürdürülebilir. Yani geleceğin tarihe veya geçmişe bağlı kalarak inşa edilmesinin gerekliliği, Yahya Kemal'in esas anlayışıdır. Sanat söz konusu olduğunda, Beriş'e göre, Kemal'in düşüncesinde ulusal kimliğin ve milletin oluşumunda geleneksel ve dinsel değerlerin taşıdığı önem, sanat-estetik unsurlarla tamamlanarak iyice belirgin hale gelir. Dolayısıyla, burada sanatın milli birliğin sağlanması ve milli ruhun koruması için işlevsel bir rolü olduğunu da düşünür Kemal.[311]

---

[309] Süleyman Hayrı Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", **Hece Dergisi**, Yahya Kemal Özel Sayısı, Yı:13, Sayı: 145, 2009, s. 81

[310] Kenan Akyüz, **Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1995, s.164-168.

[311] Beriş, **a.g.e.** .s 96.

3.4. Muhafazakârlık ve Din

Yukarıda dediğimiz gibi muhafazakâr düşüncede din olgusu önemli bir yere sahiptir ve muhafazakâr düşünce çerçevesinde oldukça dikkat çekicidir. Bu bağlamda, muhafazakâr Türk düşüncesi bir bütün olarak din olgusunun siyasi, sosyal ve toplumsal konularla ilişkili olarak değerlendirmesini yapmıştır. Buradan hareketle muhafazakâr Türk düşünürlerinin söyleminde din -ve özelde İslâmiyet- konusu önemli bir yer tutmaktadır.

Din neredeyse tüm Türk muhafazakâr düşünürler için ana konulardan biri olmuştur. Fakat biz burada Peyami Safa'nın dine yönelik düşüncelerini ele alacağız. Peyami Safa'nın din üzerine görüşlerini incelememizin temel sebebi, dini daha çok dünyevî rolü üzerinden ele alması ve toplumsal olgularla ilişkilendirmesidir. Peyami Safa dini, sosyal ve siyasal bir açıdan ele alarak onu, ahlâk ve laiklik kavramları üzerinden tartışır. Peyami Safa, dine ilişkin fikirlerini ağırlıklı olarak laiklik ilkesi üzerinden yorumlamakta ve genel olarak dinin özgürce yaşanması önünde laiklik ilkesinin bir engel olmadığını belirtmektedir. Türkiye örneğinde ise, Safa Kemalist düşüncenin laiklik ilkesinden rahatsız olmamakta ve bu laiklik anlayışını rahatlıkla benimsemektedir.

Toplumun ve insanın tabiatından kaynaklanan manevi duyguların temelinde dini gören Safa'nın dine karşı olumlu bir bakışı olduğu söylenebilir. *"Dinsiz bir toplum, yaşama gücünden mahrumdur*" sözlerinden Safa'nın dini yorumlamada sosyalizasyon olgusunu dikkate aldığını görürüz. Bunun temelinde ise din ve ahlâk ilişkisi yatar. Safa'nın *"Din yalnız ahiret nizamı değil, iki dünyaya ait hukuk ve ahlak nizamıdır"* söylemiyle onun din ile ahlak kavramlarını sıkı bir ilişki içerisinde gördüğünü anlamaktayız.[312] Batı medeniyetinin etkisiyle dünyanın teknik anlamda ilerlediğini belirten Safa ahlâkın da buna kurban gittiğine işaret eder. Bunun karşısında ancak dinin durabileceğini söyler; çünkü dinsiz ahlâk, ahlâksız din yoktur ona göre. Tekniğe bürünmüş dünyanın ilerleyişi sonucu dinini kaybeden ahlâki değerlerini de kaybeder. Bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Ahlâkın yapıcı unsuru ise Allah korkusudur.[313]

Safa, kendi yazılarında dinin zayıflanmasından bahsetmekte ve bu durumu memnuniyet-sizlikle karşılamaktadır. O, *"Allahsızlık Modası"* adlı yazısında dinin zayıflamasının Fransız Devrimi'nden başladığını vurgulamaktadır. Dinin toplum üzerindeki etkisinin zayıflaması 19.

[312] Nevzat Kösoğlu, **Peyami Safa**, Ötüken Yayınları, 2011, s. 312.
[313] Safa, **Din, İnkılâp ve İrtica**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1978. s. 37.

yy.'da pozitivist, materyalist ve nihilist düşünceler nedeniyle devam etmiş, Marksizm ile daha fazla hız kazanmıştır. Safa, dine karşı düşünce eğiliminin ise genel olarak gençlik dönemlerinde daha fazla etkili olduğunu söylemektedir. Fakat "Allahsız modası"nın İkinci Dünya Savaşıyla beraber Amerika ve Avrupa'da sona erdiğini belirtmektedir.[314]

Peyami Safa, Türkiye toplumu söz konusu olduğunda onun ahlaksızlaştırıldığını söylemekte ve ahlaksızlığı, azalan Allah korkusuyla ilişkilendirmektedir. Safa'ya göre ahlaksızlığa ve her türlü namussuzluğa yol açan etkenler: Din terbiyesinin olmaması ve bu yönde bilgi yetersizliğidir. Safa bu durumu, *"şimdi Allah'a, Kitab'ına, mukaddesata, manevi değerlere ve otoritelere sövmek moda halini aldı. Günlük gazetelerin edebiyat sayfalarında mabetleri aşağılayan şiirlere rastlarsınız"*[315] şeklinde eleştirmektedir. Safa'ya göre Türk toplumunun manevi bir sorunla karşı karşıya kaldığının ve ahlaksızlığın her gün resmi ve gayri resmi çevrelerde bir veba olarak yaygınlaştığının herkes farkındadır. Dolayısıyla yazar *"manevi problemi"* Türk milli varlığını tehdit eden bir unsur olarak görmekte; bu durumu bir ahlak buhranı olarak nitelendirmektedir.[316] Kendi deyişiyle:

> "Maddeyi Tanrılaştırmağa başlayan bir toplumda, insanın saadetini parada ve maddi kazançlarda arayan geçici ve köksüz emellerin cazibesine tutulması, ahlak prensiplerini tamamıyla unutmasına varan bir manevi değerler buhranı yaratıyor."[317]

Ahlak bir toplumun bireylerini birbirlerine bağlayan unsurdur. Ahlak, Safa'nın düşünce dünyasında fertler arasındaki dayanışmayı iyileştiren ve belli kişilerin bencilliğini, rağbetsizliğini önleyebilen bir etkendir.[318] Bundan yola çıkarak Safa, ahlak kavramını dinin temel bir unsuru olarak görerek, ahlaka sosyal bir rol biçtiğini görmekteyiz. Dolayısıyla daha önce de söylediğimiz gibi Safa için din ve ahlak kavramlarının birbirinden ayrılması mümkün olmamaktadır.

Türk İnkılâbına Bakışlar adlı kitabında Peyami Safa, laiklik konusunu ve Cumhuriyet paradigmalarının dine karşı söylemini tartışır. Öncelikle Cumhuriyet paradigmalarına sahip çıkan Safa bunları Batı medeniyetinden geri kalan ülkenin bu medeniyet seviyesine çıkması için olumlar. Bu paradigmalardan laikliğin ise dine karşı olmadığını belirtir. Laiklik ilkesiyle Cumhuriyet

[314] Safa, **a.e.** s. 24-25.
[315] Kösoğlu, **a.g.e.** s. 310.
[316] Safa, **a.g.e.** s. 32.
[317] Safa, **a.e.** s. 28-29.
[318] Safa, a.e. s. 38.

ideolojisinin ve kadrolarının karşı çıktığı olgunun köhneleşmiş, çürümüş olan bazı dini uygulamalar olduğunu söyler. Gerçek İslâmiyet'in toplumda görülen bazı köhne davranışlardan uzak olduğunu, bunların ise dini değil geleneksel olduğunu ekler. Ayrıca laikliğin milli değerlere karşı olmadığını da şöyle dile getirir: *"Atatürk inkılâbına kadar lâiklik ile milliyetçiliğin birbirine mâni akideler olmadığını idrak eden tek bir fikir adamı çıkmadı"*[319]

Peyami Safa, lâikliğin dinsizlik anlamına gelmediğini söylemektedir ve Cumhuriyetin lâiklik ilkesinin din ile herhangi bir çatışmaya girmek anlamına gelmediğini iddia etmektedir. Peyami Safa Cumhuriyetin laiklik anlayışını şöyle ifade eder:

> "[…] Ramazan, Şeker ve Kurban bayramlarında aid bazı merasim ve tatiller devam ediyor. Kur'an'ın tercümesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi de dinin, aynı zamanda milli bir cemiyet müessesesi olarak, Türk inkılâbı prensipleri içinde aldığı kıymete işarettir."[320]

Burada Safa Atatürk'ün Ramazan ve Kurban bayramlarını resmi tatil ilan etmesine dayanarak Kemalizm'in dine karşıt olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. *"rahmetli Atatürk Ramazanlarda ve bayramlarda top atılmak, resmi tatil ve bayramlaşma gibi din değerlerini yasak etmeyi hatırından geçmemiştir"* diyerek Kemalizm'den yana tavır almıştır.[321] Bunun dışında Safa, Kur'an'nın Türkçe'ye çevrilmesi ve ezanın Türkçeleştirmesinin temelinde dine verilen değeri gösterdiğini iddia etmektedir.

Süleyman Seyfi'nin deyişiyle Türklerde ve İslâmiyet'te bir ruhban sınıfının bulunmaması Safa'yı rahatlatmaktadır. Çünkü ona göre bu, teorik temelde teokrasiyi meşru gösterecek bir unsurun olmadığı anlamına gelmektedir. Ona göre tıpkı Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi lâik kişi, ruhban olmayan kimsedir. Fakat rahip olmamak dinsiz olmak değildir. Devlet, ruhban sınıfının emrinde olmamak şartıyla laik ve dindar olabilir. Bu bağlamda devletin din karşısında tarafsız olduğunu ve ne Müslüman, ne Hıristiyan ne de Musevi olduğunu söyler ve hiçbirini ötekine karşı savunmaz. Devlet, dinin düşmanı değildir, ona karşı saygılıdır. Ona göre devletin laik olması toplumun dinsiz olduğu manasına da gelmez, bunu "*dünyada lâik devletler vardır, fakat lâik millet yoktur"* cümlesiyle savunur. Zira *"ancak devletler laik olabilirler, milletler lâik olamazlar."*[322] Safa, "Türkiye bir İslam Devleti olmaya gitmiyor, Türk Milleti bir

[319]Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011, s. 39.
[320] Safa, **a.e.** s. 108.
[321] Safa, **Din, İnkılâp ve İrtica**, s. 151.
[322]Safa, **Din, a.e.** s. 168-169.

İslam milleti olduğunu daha iyi biliyor. Çünkü *"bugün dünyada laik devletler vardır; fakat laik millet yoktur*" söylemi onun dine bakışını muhafazakâr kimliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Safa, Türk devriminin bazı softalarının laiklik ilkesini dinsizlik olarak görmelerini eleştirir.[323]

Peyami Safa'nın din konusundaki genel eğilimi, lâikliğin dine karşı bir tavır içermediği ve dinin asla toplumsal geriliğin sebebi olmadığı, olsa olsa genel bir gerilikten nasibini aldığı şeklindedir. *"Bizim din yüzünden geri kaldığımızı öne sürenler de vardır. Hakikatte biz her sahada olduğu gibi dinde de geriyiz. (...) Eğer dine bağlılıkta, dini öğretim ve teşkilâtta çok ileri, teknikte ve sanayide geri olsaydı, bu geriliğin sebebini dine bulanların haklı olduklarını düşünebilirdik"* [324] sözleriyle de bunu vurgulamaktadır. Devamında Safa Türkiye'nin din yüzünden geri kaldığının doğru olmadığını, iftira olduğunu söylemektedir. Zira Türk tarihinin yükseliş dönemlerde din ile bağlantılarının en ileri noktaya eriştiğini belirtmektedir. Safa, *"din yüzünden gerilemedik, gerilediğimiz için bağlarımız gevşedi"* demektedir. [325] Dolayısıyla Safa din ve devrim yobazlarıyla mücadele edilmesi gerektiğini söylemektedir. Zira ilki irticaya, diğeri ise komünizme yol açmaktadır.

Ancak Safa, Cumhuriyet'i din konusunda eleştirmektedir. O, Türk gençlerinin din hakkındaki bilgilerini kusurlu görmektedir. Zira Safa, Cumhuriyet'in eğitim sisteminin dinsiz ve dilsiz bir nesil yetiştirdiğini ve genel olarak gençlerin dini bilgilerinin yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Safa bu doğrultuda *"bu gençler Mevlid'in dilinden anlamazlar; imaleleriyle birlikte aruzun ahengini kavrayamaz ve tadına varamazlar; manzumede geçen özel isimleri tanımazlar. Çünkü dilimize ve dinimize ait bütün tarih, edebiyata ve kaide bilgisinden mahrumdurlar"* der.[326]

Peyami Safa, din ve ilim arasındaki ilişkiden de söz eder. Ona göre din ve ilim iki farklı alanlar oldukları için aralarında çekişme imkânları da kalmamıştır. Onların birbirlerine karşı sadece saygısı vardır. Ona göre hem ilim hem din farklı alanlarda hakikate ulaşma eğilimindedirler.[327] *"Din iyiyi, ilim doğruyu verir... İlim akla, din imana dayanır, sahaları ayrıdır... Dinin mucizeleri... İlmin tenkidine uğramaz, akla değil, imana bağlıdır."*[328] Safa, ilim

[323] Safa, **a.e.** s. 169.
[324] Safa, **a.e.** s. 18.
[325] Safa, **a.e.** s. 169.
[326] Safa, **a.e.** s. 170.
[327] Safa, **a.e.** s. 16.
[328] Safa, **a.e.** s. 39.

ve dinin birbiriyle çatışmadıkları tezini, büyük ilim adamlarını örnek göstererek savunmaktadır. O, Bernard Russel'in "İlim ve Din" adlı kitabına başvurarak bilim adamı olan Newton'un, Cuvier'in, Faraday'ın dindar olduğunu söylemektedir.[329] Safa *"dindar olmak bilimsel olmaya engel değildir. Üstelik din bilimin sonuçlarının insani doğrultular kazanmasını sağlayan en önemli yol göstericidir"* der. Ayrıca, din, bilimsel sonuçların insanî doğrultular kazanmasını sağlayan en önemli yol göstericidir. *"İlim vakaları, din değerleri bildirir... İlim bütün arzularımızı gerçekleştirmenin vasıtalarını yaratır."*[330]

Sonuç olarak Peyami Safa, *"dini, insanların yöneldikleri Tanrıya dua, tefekkür, ibadet, zikir ve maneviyattan oluşan, insanların şahsiyetleriyle bütünleşen bir inanç sistemi olarak görmektedir. Dini, insanların özel hayatının bir parçası, manevi hayatlarının bir tamamlayıcısı olarak görür. Dinin insan şahsiyeti üzerinde olumlu etkisi vardır. İlerlemeye engel olmamaktadır."* [331] Peyami Safa'da din, toplumu bir arada tutması ve onu terbiye etmesi nedeniyle vazgeçilmez bir unsurdur. Dolayısıyla dinsiz bir toplum bulunmadığını vurgulamaktadır. Safa, din olgusunu modern bir yaklaşımla ele alarak Cumhuriyetin laiklik politikalarını savunmakta ve aynı laiklik anlayışının din düşmanı olmadığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, daha önce de söylediğimiz gibi, Safa'nın dini modern bir perspektifle yorumlaması muhafazakâr düşünceyle uyum içerisinde olduğunu göstermektedir; çünkü toplumsal bir olgu olarak din toplumun birçok olumsuzluktan korumaktadır.

3.5. Muhafazakârlık ve Devlet

Devlet, muhafazakâr düşüncenin belki de en karmaşık ve sorunlu konusu olmuştur. Bildiğimiz üzere muhafazakâr düşüncede devlete karşı saygı göstermek önemlidir ve genel olarak devlet önemli bir kavramdır. Muhafazakârlar tarafından devletin önemsenmesinin sebebi, toplumsal sistemin istikrarının sağlanmasıdır. Diğer bir nedeni de ahlâkla ilgilidir. Çünkü muhafazakârlar devlet olmazsa, ahlâkın da olmayacağı düşünürler ve bu doğrultuda devlet ve ahlâk iç içe olan iki olgu olarak tasavvur edilmektedir.

Muhafazakâr düşünce, modern devletin kuruluşu ve meşruiyet konularına oldukça mesafelidir. Bilindiği gibi hâkim paradigmaya göre modern devlet "toplumsal sözleşme" anlayışına

[329] Safa, **a.e.** s. 15.
[330] Öğün, **a.e.** 127.
[331] Günay Çelik, "Peyami Safa'da Din ve Modernizm", Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 1993, s. 121.

dayandırmaktadırlar. İşte tam bu nokta muhafazakâr düşünce için sorunludur. Zira muhafazakârlara göre, bir sözleşmenin özgür bir biçimde gerçekleşmesi için, öncelikle sağlıklı işleyen bir toplumsal nizam gereklidir. Bunun aksine bir durumda özgür bir toplumsal sözleşme söz konusu olamaz.[332] Toplum sözleşmesi kuramları, devleti toplumsal bir sözleşmeye dayandırırken, bunun yanından sözleşmenin öncesi bir doğal durumdan bahsetmektedirler. Muhafazakârlık için doğal durum ve sözleşme kurguları geçerli bir açıklama teşkil etmediği gibi, bu argümanlar bazen oldukça tehlikeli sonuçlar doğurabilecektir. Dolayısıyla muhafazakârlara göre, devletin kuruluşunun rasyonalist argümanlarla dayandırılması, insanın gerçek doğasını açıklanması mümkün değildir. Zira bu tarz teoriler tecrübe ve deneyime dayanmamakta ve doğa hali ve sözleşme kurgularının tarihsel ampirik düzeyde bir gerçekliği bulunmamaktadır.[333]

Toplumsal düzene ilişkin tarihsel olmayan akılcı kurguları eleştiren muhafazakârlara göre;

> "Devlet bireysel iradeler üzerinde yükselen yapay bir kurum değildir, geniş anlamda süreklilik taşıyan, tarihsel süreçteki organik toplumsal düzeninin ayrılmaz bir parçasıdır. Akılcı ve mekanik çözümlemeye uygun olmayan toplumsallık, aynı zamanında devletin bir parçasını oluşturduğu 'organik bir bütünsellik' içinde var olmaktadır."[334]

Nitekim muhafazakârlar devletin doğasını anlamak veyahut onu çözümlemek için, ampirik olarak tarihsel ve toplumsal uygulamalar ve kurumlardan, bu birikimin ürünü olan denetim ve geleneklerden hareket edilmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadırlar.

Duman, insanın toplumsal yaşamına ve devletin varlığına dinsel perspektiften bakan Burke'nin, insana ait duyguların ve hırsların ona Tanrı tarafından verildiğini ve bunları korumak ve kullanmak için devlet gibi bir aracın varlığını da Tanrı'nın dilediğini hatırlatır: "*Bize, erdemimizi olgunluğa erdirebilecek bir doğa bahşeden, aynı zamanda bunun için gerekli araçları da diledi. O, böylece Devlet'i diledi*."[335] Bu bakımdan muhafazakâr düşüncenin kurucu babası olan Burke'de devlet fikri ve tanrı fikri birbiriyle oldukça ilişkili olduğunu görmekteyiz.

Muhafazakâr düşünürler arasında devletin rolü konusunda bazı belirsizlikler de vardır. Bir yandan, toplumun istikrarının sağlanabilmesi için Hobbes'un güçlü bir devlet olması

---

[332] Fatih Duman, "Muhafazakâr Düşüncede Devlet Kavramına Eleştirel Bir Değerlendirme", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 28, 2011, s. 48.
[333] Duman, **a.e**. s. 45.
[334] Duman, **a.e.** s. 46.
[335] Duman, **a.e.** s. 48.

gerektiği düşüncesini savunanlar olduğu gibi, diğer taraftan ise muhafazakârların insanı kusurlu bir varlık olarak kabul ettiklerinden, güçlü bir devlete güvenilmeyeceğini ileri sürenler de vardır. Kusurlu insanın eline çok güç verilirse, onu kötü kullanma imkânı yüksektir. Böylece o zaman büyük tahribat yapacaktır.[336]

Devleti doğal bir oluşum olarak kavrayan muhafazakârlar, modern egemen devletin mutlak kudretinden ve bunun sayesinde toplumsal alanı tekrar dizayn etmesinden ciddi bir şekilde rahatsızdırlar. Muhafazakârların böyle bir duruş sergilemesi tuhaf olabilir. Zira muhafazakâr düşüncede *hiyerarşi, otorite, düzen* gibi kavramlar çok önemlidir. Ancak muhafazakârların otoriteyi önemsemesi ve toplumsal düzen için gerekli görmesi, otoriter ve sınırsız bir kuvvet taşıyan bir devlet savundukları anlamına gelmez.[337]

Muhafazakâr devlet düşüncesinde devlet bir sosyal hizmet sağlayıcısıdır. Yerine getirmesi gereken birçok görevi olup kurumları halka hizmet etmelidir. Bu hizmet anlayışının temelinde insana faydalı olma fikri vardır. Bu bakımdan devlet toplumsal kurumları ve uygulamaları insana hizmet esası üzerinden korumalı, devam ettirmelidir.[338] Çünkü toplumsal kurumların tarihsel arka planında yatan uzun süreç ve toplum ile özdeşleşmiş olmaları nedeniyle toplumu bir arada tutan ve onu geleceğe taşıyan bu kurumlar olacaktır.

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu ile birlikte rejim militan bir vatandaşlık kimliği tanımlanmıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren millet, devlet ve hükümet kavramları özdeşleşmiş olmakla beraber milletin sınırsız bir güç şeklinde tanınmaması da öngörülmüştür. Muhafazakârların Kemalist bürokrasi ile yaşadığı tarihsel tartışmalar, muhafazakârların politika alanında, zorba devlete karşı, devletin etki alanını kısıtlayan bir tutum geliştirmesinin önünü açmıştır. Örneğin siyasi hayatında Türk sağı, I. Meclis'ten başlayarak, DP'den AKP'ye kadar, kendisini, devlet iradesine karşı millet iradesine vurgu yaparak var etmiştir. Kuruluşundan beri AKP, kendi parti programında millete, devlet üzerinde bir öncelik vermekte ve devletin millete hizmet etmesi ve halkın tarihsel değerleriyle barış içinde olması gerektiğini vurgulamaktadır.[339]

---

[336] İsmail Safi, "Türkiye'de Muhfazakarlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhfazakar Demokratik Kimlik Arayışları", Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005. s. 53.
[337] Duman, **a.g.e.** s. 48-49.
[338]Bill Schwartz, "Conservatism, Nationalism and Imperialism", **Politics and Ideology,** Open University Press, Milton Keynes, 1986, s. 164'den aktaran: İsmail Safi, **a.g.e.** s. 53
[339] Necmettin Doğan, "Türk Muhafazakârlığın Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği", **Doğu-Batı Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, s. 217.

Nurettin Topçu, muhafazakâr Türk düşünürler arasında devlet konusunu işleyen isimlerden biridir. Bu bölümde Nurettin Topçu'nun devlet üzerindeki fikirlerini incelememizin temel sebebi; teorik açıdan devletin doğasının ne olduğu, nasıl olması gerektiği ve devlet ile birey arasındaki ilişkileri ayrıntılı bir şekilde açıklamasından dolayıdır. Nurettin Topçu'nun otoriteye dayalı bir devlet anlayışına sahip olması ona tamamen muhafazakâr bir kimlik kazandırdığının kanaatindeyiz.

Türk muhafazakârlığının önemli isimlerinden biri olan Nurettin Topçu, entelektüel anlamda muhafazakâr çevreleri belli bir oranda etkilemiştir. *Dergâh* dergisi etrafında toplanan çevrenin de Topçu'nun entelektüel ve akademik mirasını temsil ettiğini göz önüne aldığımızda, Topçu'nun muhafazakâr kesimlerde etkisinin hala devam ettiğini söylenebilir. Necmettin Doğan, *"Topçu'nun devlet görüşlerini ve kaynaklarını tartışmak, aynı zamanda Türk muhafazakârlığının en azından bir damarının devlet algısını incelemek, muhafazakâr entelektüel mirasın devlete yüklediği anlamın katmanlarını göstermek anlamına gelir"*[340] demektedir.

İsmail Kara, Topçu'nun devlet anlayışı üzerine kaleme aldığı makalede, onun devlet anlayışının Hegel'in düşüncelerine dayandığını belirtmektedir. Kara'nın sözleriyle:

> "Hegel'in Devlet, ilahi iradenin yeryüzünde gözükmesidir" sözünden sıkça bahseden Topçu, "milletin şuuru", "millet iradesinin gözüktüğü yer" olarak tavsif ettiği ve üç temel öğesinin, "birlik halinde bir halk kütlesi, vatan toprağı, idare edici iktidar" şeklinde saydığı devleti, ferdiyetin Yüce Tanrı'ya ve sonsuzluğa doğru hareketinin bir durağı, bir menzili olarak telakki eder."[341]

Nurettin Topçu, devlet kavramı söz konusu olduğunda "Devlette İrade" adlı makalesinde devlet kavramını şu şekilde tarif eder:

> "Muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevî birliktir. Millet varlığının ruhu demektir. Millet iradesinin gözüktüğü yeridir. Bu tarifteki muayyen toprak kavramı bir vatanın, orada yaşayan insanlar tabiri de bir milletin varlığını ifade etmektedir. Üçüncüsü olan hâkimiyet ise devlet varlığının esaslı unsurudur."[342]

[340] Doğan, **a.e.** s. 219.
[341] İsmail Kara, "Bir Siyasî İhya Hareketi: Topçu'da Siyaset ve Devlet Telâkkisi", **Hece Dergisi**, Nurettin Topçu Özel Sayı, Yıl: 10, Sayı: 109, 2006, s. 246.
[342] Nurettin Topçu, **İradenin Davası Devlet ve Demokrasi**, Dergâh, İstanbul, 1998, s. 46.

Burada görüldüğü gibi Topçu'nun düşünce dünyasında "Millet", "Vatan", ve "İktidar veya Hâkimiyet" devletin kurucu öğeleridir. Bu öğelerden en önemlisi hâkimiyet veya otorite denilen manevi kuvvettir.

Topçu, bir hâkimiyet niyetinin bulunmadığı yerde devlet organizmasından söz etmek mümkün olmadığını söylemektedir. Devletin varlığı ve kuvveti bireylerin itaatleriyle gerçekleşir ve bu itaat olmadığında devlet de yoktur.[343] Burada Topçu, devleti, her şeyden ve herkesten daha güçlü bir organizma olarak görür. İktidar ise devletin varlığını mümkün kılan bir özelliktir. Zira iktidar, kamu düzenini sağlayan mekanizmadır.

Topçu'nun düşüncesinde devlet ve millet arasındaki kurduğu ilişkisi dikkat çekicidir. *"kendi başında yalnız vatan, bir ceset, cansız, bir vücut sayılırsa millet onun hayatı, devlet ise ruhu sayılmalıdır"* demektedir. Yani, Topçu'ya göre, devlet, "milletin şuurudur."[344] Topçu, devlet iradesinin kaynağını millettir, der. *"ancak bu kaynak, milletin mevcut maddi ve manevi değerlerinin toplamından çok daha geniştir. Ona göre, milli tarih ve mukaddesat, destanlardan fışkıran mitolojik kimlik, hep bu kaynağın içerisindedir."*[345] Topçu, devletin kaynağının millette bulunduğu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

> "Devlet hüviyeti altında kudsilik kazanan hâkimiyet iradesi, yani devlet vücudunun her tarafında beliren otorite kuvveti, millet varlığındaki kaynaklarından her an hayat alır ve ona hayat gönderir. Yani bazen milletten devlete, bazen da devletten millete giden bir kuvvet ve hayat akışı vardır. Millet ve onun organları olan kurumlar teşekkül halinde iken daima devletten kuvvet alırlar; olgunlaşarak kendi hüviyetlerini tamamen kazandıktan sonra devlet milletten almaya başlar. Millet devlete emirler, irade ve hayat verir."[346]

Devleti oluşturan üçüncü husus olan vatan kavramı söz konusu olduğunda, Topçu, toprak milletin en yakın mülkü olduğunu ve milletin şahsiyetini oluşturanın da vatan olduğunu söylemektedir.[347]

---

[343] Yener Emer, "Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı", **Hece Dergisi**, Nurettin Topçu Özel Sayı, Yıl: 10, Sayı: 109, 2006, s. 312.
[344] Topçu, **a.g.e.** s. 46.
[345] Topçu, **a.e.** 51.
[346] Topçu, **a.e.** 51.
[347] Emer, **a.g.e.** s. 312.

Devletin varlığı söz konusu olduğunda, Topçu, devlet tek başına varlık alanına çıkabilen, bağımsız, tek başına bir olgu olarak, bir varlık değildir, devlet bir duraktır. Devletin hâkimiyeti ilahi ve mistiktir. Kendi sözleriyle:

> "Ferdin ruhunda harekete başlayan, milleti meydana getiren ve ilâhî iradeye kavuşmak için hamleler yapan, iradenin fertten Allah'a götüren yoldaki bir durak yeridir. (...) Fertler devletin iradesini hem kendi içerinde yaşarlar, hem de onun kendilerini dıştan çevirmiş olduğunu hissederler.[348]

Bu anlamda "Devlet Allah'a doğru olan bir yoldur", "din Allah'ın emri, devlet onun hareketidir" diyen Topçu, devletin ilahi kaynaklı olduğunu ima eder. Çünkü devlet bireyler ile Allah arasında bir bağ, kurulmuş bir köprüdür. [349]

Devletleri otoriter devlet ve otoritesiz devlet veya iradeli devlet ve iradesiz devlet olarak sınıflandıran Topçu, hâkimiyet ve otoriteyi devletin temeli ve varlığın hikmeti olarak görür.

Topçu'ya göre devletin yani iradeli devletin yaslandığı temel öğeler hâkimiyet veya otoritedir. Bu bağlamda devlet kendi varlığını ve hâkimiyetini diğer devletlerden bağımsız kalarak göstermelidir. Yani müstakil olmak, memleket içinde de emniyet ve asayişi korumak demektir. Ona göre "*bu işler kuvvetle yapılır, yabancı bir devletin malı olmayan, bizzat kendi varlığından doğan yeterli kuvvete sahip olmalıdır."* Kuvvetini ahlâkî ve iyi şeyler yolunda kullanan devlet, Topçu'ya göre faziletli bir devlettir; fena ve kötü amaçlar uğrunda kullanan devlet zararlıdır ve yıkılması gereken bir devlettir. Bunun yanı sıra iradesini belli bireylerin ve grupların çıkarları uğruna harcayan devletin yıkılması gerekir.[350] Topçu'ya göre otoriteli devletin en iyi örneklerinden Hz. Ömer, Bismark ve Sultan Selim'in devletleridir. Çünkü bu büyük insanlar ulu hâkimiyetlerini, halkı aldatarak kurmadılar. Topçu bu düşünceyi şu şekilde dile getirir: *"bunlar siyaset hünerleri sayesinde murada ermiş idare sihirbazları olmadılar. Bu büyük şahsiyetler ancak ilahi iradeyi yeryüzüne indirmesini bilen hikmet ve cesaret dâhillerdir."*[351]

Topçu, otoritesiz devletten veya iradesiz devletten söz ederken, aslında otorite ve irade sahibi olmayanın devlet olamayacağını vurgular. Eğer böyle bir devlet varsa, o zaman, söz konusu devlet haksız vasıtalar sayesinde varlığını sürdürmektedir. Bu tür devletlerde ruh olmadığı için mutlaka çökmeye mahkûmdur. İradesi zayıflayan devlet mutlaka ortadan kalacaktır. Aynı

[348] Kara, **a.g.e.** s. 246.
[349] Topçu, **a.g.e.** s. 47.
[350] Topçu, **a.g.e.** s. 51.
[351] Topçu, **a.e.** s. 48.

zamanda bir devletin iradesinin (otorite) zayıflaması, onun mistik olanla bağlarını koparması anlamına gelir, dolayısıyla ortadan kaybolur. Devletin iradesinin yıkılmasıyla beraber bireyler arasındaki hukuki ilişkiler zayıflar ve sonuç olarak toplumun düzeni de bozulur. Düzenin bozulması ile güvensizlik de artar. Topçu'ya göre cemiyette mesuliyettin yok olmasının nedeni güvensizlik ve düzen yoksunluğudur. Çünkü mesuliyet olduğu yerde mutlaka bir devlet de vardır. Fakat mesuliyet ortadan kalktıkça devlet de gerilemeye başlar.[352] Burada anlaşıldığı gibi, Topçu birçok muhafazakâr düşünürlerden farklılaşarak devleti dokunulmaz bir şey olarak kavramamaktadır. O, iradesini, *"gayelerin gayesi olan Allah'a ulaşmakta kullanma[yan]"* devletin mutlak surette yıkılmaya mahkûm olduğuna inanmaktadır.[353]

Nurettin Topçu'nun söz konusu görüşlerine dayanarak, onun otoriteye dayalı bir devlet anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Topçu, devletin kavramsal çerçevesini tanımlamasının yanı sıra hükümetlerin nasıl olması gerektiği üzerine düşünceler de ortaya koymuştur. Topçu, iyi hükümetin ne olduğu söz konusu olduğunda, meşruiyetini halktan alan ve halk tarafından kontrol edilen, ama aynı zamanda halkın üstünde duran, onun isteklerini Allah'ın iradesine bağlanmasını bilen hükümetin en iyi hükümet olduğunu belirtmektedir. Adil bir toplumsal yaşam ancak böyle bir hükümet eliyle sağlanabilir. Aksine takdirde Topçu'ya göre,

> "Mesuliyet iradesini Allah'tan almayan, halkın karşısında da sorumluluk tanımayan ve aynı zamanda millet fertlerinin ihtiraslarına gem vurabilecek iktidarı kendinde taşımayan bir irade, haklı ve adil bir milliyetçilik rejimi sayılmaz." [354]

Daha önce söylediğimiz gibi toplumda düzen, devletin varlığını gösterir. Devletteki hâkimiyet ve otorite, mutlak olmaya doğru gittikçe, devletin kuvvetinin ifadesi olurlar. Yalnızca, *"bu kuvvet, meşru olmak için, daima daha ileri ve daha tam bir nizamın iradesiyle beraber bulunmalıdır. Onun hamlesi ilahi nizama doğru ilerleyiş olmalıdır."*[355] *'Adalet'* ve '*mesuliyet'* kavramları bu üst irtibatı devlet ve birey düzeyinde mümkün kılabilmektedir. Bu iki kavramla ilgili söylenmesi gereken, adalet ve mesuliyetin birbirinden ayrılmaz kavramlar olduklarıdır ve bunlar hem ahlâk veya din hem de hukuk ve siyaset daireleriyle ile ilgili kavramlardır.[356] Bu bağlamda Topçu, devlet yöneticilerinden söz ettiğinde sorumluluk kavramını mühim bir yere

[352] Topçu, **a.e.** 47-49.
[353] Doğan, **a.g.e**. s. 22.
[354] Topçu, **a.g.e.** s. 131.
[355] Nurettin Topçu, **Ahlâk Nizamı**, Dergâh, İstanbul, 2012, s. 45.
[356] Kara, **a.g.e.** s. 249.

koyar. Ona göre, *"devlet cihazını bu mesuliyet iradesi kurarak ona istikamet verdiği zaman devlette selamet başlar"*. Topçu, burada, devlet adamlarını, güçlü bir ahlakla kendi halkının haklarını korumak ve kollamak amacıyla gerekli bütün sorumlulukları kendi üzerlerine alan kişiler olarak görmektedir. *"bizim hareketimiz mesuliyet hareketidir, davamız hayata uymak değil, haytamızı hakka uydurmaktır"*[357] şeklindeki sözleri Topçu'nun düşüncesinde mesuliyet kavramının ne kadar önemli olduğuna işaret eder.

Sonunda değinmemiz gereken diğer bir önemli husus vardır ki; o da, mesuliyet iradesinin Allah'tan gelmesi nedeniyle, yöneltilen teokratik devletten mi bahsediyoruz, sorusudur. Topçu'nun bu soruya cevabı olumsuzdur, yani hayırdır. Topçu, bizim istediğimiz, devlet kurucusunun kendi iradesini Allah'a teslim etme davasıdır, der. Çünkü ona göre, *"bütün kâinatın gerçek sahip ve mesulü bir olan Allah'tır. Devlet idaresi de, onunla bizim aramızda birlik halinde gözüken bir irtibat idaresidir."*[358] Bu ifadeyle Topçu kendi muhafazakâr kimliğini göstermektedir; çünkü gerek dünyadaki muhafazakârlar, gerekse Türk muhafazakârlar hiçbir zaman bir teokratik devletten yana değillerdir, fakat devletin ve toplumun dinden arındırılmasını hiçbir şekilde kabul etmemektedirler.

Nurettin Topçu otoriter devlet ihtiyacını felsefî açıdan temellendirmektedir. Ona göre nasıl ki kozmosta bir düzen ve yasa varsa, toplumda da disipline dayalı bir hükümet olması gerekir. Çünkü otoriter devlet olmadığı zaman, vatandaşların özgür ve ahlâklı yaşaması mümkün değildir. Topçu'ya göre, otoriter yönetim, hiçbir şekilde istibdadı ve zorbalığı teşvik etmemekte, aksine, bu yönetim her türlü zorbalığı ve kötülüğü reddetmektedir. Baskın veya zorba hükümet, otoritenin zayıfladığı anda ortaya çıkmaktadır.[359] Topçu'nun bu düşüncelerine baktığımızda Hegelyen devlet anlayışına sahip olduğu görmek mümkündür. Çünkü onun düşünce dünyasında devlet, toplumsal düzeni ve bütün toplumsal iyilikleri sağlayan bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak Topçu, devleti irade olgusunun dışında düşünmez ve bu şekildeki bir devlet varlığını kabul etmez. Bireysel iradeler devlet iradesinde tamamlanır; devlet kuvvetli olmalıdır. Devlet ahlâkı, egemenlikte sorumluluk iradesi bulunmasıyla var olur: Devletin iyi yönetilmesi için sorumluluk bilinci taşıyan insanların elinde bulunması gerekir.[360] Doğan,

[357] Kara, **a.e.** s. 249.
[358] Topçu, **Ahlâk Nizamı,** s. 25.
[359] Sadetin Elibol, "Muhalif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 271.
[360] Mehmet Sarıyaş, "Nurettin Topçu", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 264.

Topçu'nun, her ne kadar devletin, milletin iradesini temsil etmesi gerektiğini ileri sürmüşse de, aslında elitist, tepeden inmeci, otoriter ve patrimonyalist bir devlet anlayışına sahip olduğunu belirtmektedir. Yani Nurettin Topçu'nun düşüncesinin merkezinde otoriter bir devlet vardır ve hürriyet, eşitlik, demokrasi gibi kavramlar ise ikinci derecede öneme sahiptir. İsmail Kara'nın deyimiyle "hür bir totalitarizm" tercih eder.[361]

3.6. Muhafazakârlık ve Medeniyet

Medeniyet kavramı gerçekten Türk muhafazakârlığının en çok tartışılan kavramlarından birisi olmuştur. Genel itibariyle muhafazakârlık bir ideoloji olarak medeniyet kavramını içermemektedir. Ancak Türkiye ve Batı dışı toplumlar için bu geçerli değil. Bu bağlamda Türkiye'de medeniyet tartışmaları Tanzimat reformlarıyla beraber başlamıştır ve bugüne kadar devam etmektedir. Cumhuriyetin inkılâpları sonrası medeniyet üzerine tartışmalar ivme kazanmıştır ve genel olarak tartışmalar Batı ile Doğu ikilemi üzerinden geliştirilmiştir. Tanzimatçılar ve Cumhuriyetçilerin Batı medeniyeti seviyesine ulaşmak ve Batı modeline göre bir toplum yaratma eğilimleri, Türkiye'de İslâmcı ve muhafazakâr kesimlerde bir hoşnutsuzluk yaratmış ve tartışmalara neden olmuştur. Genel olarak modern Türkiye'de hem İslâmcılar ve özellikle muhafazakârlar modernliğe hiçbir zaman karşı çıkmamışlardır. Onların duruşu Batı'nın tekniğini ve teknolojisini alalım, fakat maneviyatı, kültürü veya geleneğini almayalım şeklinde olmuştur.

Türk muhafazakârların medeniyete bakışlarına geçmeden önce medeniyet kavramının anlamına bakmamız gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü bugün birçok dilde hatta akademik çalışmalarda medeniyet ve kültür kavramları özdeşleşmiş olarak görülmektedir. Bundan dolayı medeniyet kavramının tanımlamaları konusuna göz atmak faydalı olur.

Türkçede iki şekilde medeniyet kavramı açıklanır. İlk olarak medeniyet kelimesi köken olarak Arapçadan gelir. Hz. Muhammed döneminde Yesrib şehrinin adının Medine olarak değiştirilmesi ve burada yaşamın İslâmla birlikte medenileşmiş bir şehirli hayatı haline gelmesiyle alakalıdır. Medeniyet kelimesine denk olarak bir diğer kavram ise İngilizceden gelen 'civilization/sivilizasyon' kelimesidir. Bu kelime de 18. yüzyılda yeni bir dünya ve şehir hayatı şeklinde belirir. Medeniyet genel anlamda *"bir ülkenin, bir toplumun, maddi ve manevi varlıklarının, fikir, sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerinin tümü*" biçiminde tarif edilir.[362]

[361] Doğan, **a.g.e.** s. 226.
[362] Dilber Demirel, "Cemil Meriç'te Kültür ve İdeoloji", Bilecik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu

Kültür kavramı ise Oxford sözlüğe göre, "kültür", "colere" mastarından gelen Latince "cultura"dan türetilmiştir. Anlamı bakmak veya ihtimam göstermek demektir. Ayrıca yüceltmek, pohpohlamak, çiftçilik anlamlarında da kullanılıyor. Şu anlamlarda da kullandığı olmuştur: Toprağı işlemek, ibadet, zihin yeteneklerinin eğitimi ve jimnastik. Kültür kavramı, bugün kullandığımız teknik ve antropolojik anlamıyla İngilizceye Tayloc tarafından sokulmuştur ve İngiliz ile Amerikan sözlüklerine ellilerden sonra girmiş olup yeni bir kavramdır.[363] Kültürün işaret ettiği olgu da insanın çevresinde hazır bulduğu doğal olana karşılık, yapıp ettiği maddi ve manevi her türlü beşerî birikimdir.[364]

Medeniyet çalışmalarında en çok referans verilen tarih felsefecilerinden biri olan Alman düşünür Oswald Spengler, medeniyeti, kültürün bronz bir heykel gibi donuklaşmış hali olarak ele almaktadır. Hasan Aksakal çalışmasında Spengler'in medeniyet ve kültür kavramını araştırır. Aksakal'ın aktarımıyla Spengler, her kültürün kendi medeniyetine sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre *"medeniyet kültürün önlenemez kaderidir (...) Medeniyetler gelişmiş bir insanlık türünün varabileceği en dış ve sunî durumlardır."*[365] Spengler, kültürü "Birer organizmadır kültürler" diyerek tanımlar. Burada kültürün kaderi insanın kaderine benzetilmektedir. Kültür doğar, büyür, gelişir, olgunlaşır, durağanlaşır ve sonunda ölür. Öldüklerinde, yani insanlık adına bir üretimde bulunamaz duruma geldiklerinde, artık "medeniyet" olmuşlardır. Yani burada Spengler düşüncesinde esas olan kültürdür: "*medeniyet, kültürün ruhunun dışa vurulmuş düşünce ve hisleri toplamıdır. Medeniyet var olmuştur ancak geçmişte kalmıştır. İlerlemez, hatta zamanla silinir, unutulur; yok olup gider. Kültür ise var olandır, hareketlidir, canlıdır."*[366] Yani, *"kültür yapılan ve yapılmakta olan tüm sosyal "ey"lerdir; medeniyetse bu "ey"lerin tamamlanmış, bitmiş nihaî toplamı*[dır]*..."* Dolayısıyla Spengler, *"her kültür kendi medeniyetine sahiptir"* der.[367]

20. yüzyılın farklı dönemlerinde Türkiye'de de medeniyete farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Örneğin Ahmet Ağaoğlu Türkiye'de aydınlar arasındaki medeniyet tartışmalarına

---

Yönetimi Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik, 2011, s. 32.

[363]Kadir Canatan, "Bir Medeniyet Araştırmacısı ve Tasarımcısı Olarak Cemil Meriç'in Medeniyet Perspektifi", **Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010, s. 49.

[364] Mustafa Aydın, Kültür ve Medeniyet İkilemine Farklı Bir Bakış", Medeniyet Tartışmaları, Süleyman Güder ve Yonus Çolak (ed.) **Yüceltme ve Reddiye Arasında 'Medeniyet'i Anlamak Sempozyumu Bildirileri**, İstanbul, 2013, s. 104.

[365] Hasan Aksakal, "Oswald Spengler'in Tarih, Kültür ve Medeniyet Anlayışı", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 3, 2010, s. 38-39.

[366]Aksakal, **a.e.** 39.

[367]Aksakal, **a.e.** 39.

ilk katılanlarından birisidir. Ona göre göre medeniyet; *"'tarz-ı hayat'tır. '... "hayatın kâffe-i tecelliyâtı, maddî- manevî bütün şuûnudur... Tefekkür ve tecessüs tarzından başlayarak, telebbüs şekline kadar hayatın bütün tecellilerini' oluşturur. Aynı medeniyet zümresi aynı kafa ile düşünür, aynı kalp ile hisseder, aynı manevî cihazlarla mücehhezdir."*[368] İbrahim Kafesoğlu medeniyete milletlerarası bir düzeyle yaklaşır: *"medeniyet milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtaları bütünüdür."*[369] Görüldüğü gibi her iki düşünür de medeniyete hayatın bütününe değer katan ve bir hayat tarzı olarak düşünürler.

Türkiye'de kültür-medeniyet tartışmaları özellikle Ziya Gökalp'in çalışmalarıyla beraber gündeme gelmiştir. Daha sonra ise medeniyet tartışmalarına birçok entelektüel ve aydın katılacaktır. Bilindiği üzere Gökalp'e göre *hars* kültürün, medeniyet ise *sivilizasyonunun* karşılığıdır. İlki milli, ikincisi ise uluslararasıydı. İlim ve teknoloji anlamında medeniyet evrensel olunca, Gökalp batılılaşma sorununa da kendince bir çözüm bulmuştu: Medeniyet Batı'dan alınmalı (Burada araçlar ve teknolojiden söz eder) çünkü bunların vatanı yoktur. Kültür ise milli bir olgudur. Kültürün milli bir olgu olması nedeniyle kültürel olarak batılılaşmaya gerek olmadığını ileri sürmektedir.[370]

Medeniyet konusu, Osmanlı İmparatorluğunun çöküşünden sonra entelektüel çevrelerin en çok tartıştığı konulardan biri olmuştur. Medeniyet kavramı sadece muhafazakâr çevrelerin değil, neredeyse bütün diğer siyasî ve sosyal akımların da merkezi konusu olmuştur. Medeniyet üzerine tartışmalar evrensel muhafazakâr düşünceye içkin değildir ve medeniyet kavramı üzerine tartışmalar genel olarak Batı dışı toplumlarda yapılmıştır. Buna dayanarak medeniyeti Türk muhafazakârlığına özgün bir konu olarak ele almak mümkündür. Zira Türkiye'de modernleşme veya batılılaşma süreciyle medeniyet değiştirme söz konusu olmuştur. Dolayısıyla medeniyet tartışmaları Türk muhafazakâr düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir.

Bu bağlamda Türkiye'deki muhafazakâr düşünürler arasında medeniyet konusundaki görüşlerini açıklayan birçok kişi bulunmaktadır. Ancak biz bu bölümde Cemil Meriç'in medeniyet üzerine fikirlerini inceleyeceğiz. Meriç'in eserlerinde ve düşünce dünyasında medeniyet ve kültür kavramlarının merkezi bir yerde durması, bugünkü entelektüel ve akademik çevrelerde

[368]Cemil Meriç, **Bu Ülke**, İletişim, İstanbul, 2015, s. 158.
[369]İbrahim Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü,** Ötüken Yayınları, İstanbul, 1997, s. 16.
[370] Celaleddin Çelik, "Gökalp'ın Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 21 Yıl: 2006, s. 48.

tartışılması, ayrıca medeniyet ve kültür üzerine bir sosyoloji kurmuş olması nedeniyle çalışmamızda fikirlerini ele alacağız.

Çok yönlü kimliğine rağmen muhafazakâr bir aydın olarak lanse edilen Meriç, Türkiye'de medeniyet tartışmalarının en önemli isimlerinden birisidir. Kendisi medeniyet kavramını olumlamaz: *"Kaypak, karanlık, müphem, mazisiz"* bir kavram olarak nitelendirir medeniyeti. O maddî medeniyetin "tözsel kuvveti" olan rasyonelleşmeyi "şeamet" ve "şuurun eşyalaşması" olarak görür. Kültürü de olumlamaz; çünkü o da kaypak, bütünlüğü bozan bir kavramdır. Meriç "kültür" kavramı Türk milletine özgün değildir, "kültür" yerine "irfan" kavramı daha uygun olduğunu düşünmektedir.[371]

Cemil Meriç'in eserlerinde Doğu ve Batı medeniyetleri önemli bir yere sahiptir. Meriç'in medeniyet çalışmalarında, Taşdelen'a göre, en çok referans aldığı düşünür İngiliz tarihçi Arnold Joseph Toynbee olmuştur.[372] Meriç'e göre, medeniyet üzerine analizlerde temel oluşturan iki öğe Doğu ve Batı ayrımıdır. Meriç'in bu ayrım karşısındaki duruşunu analiz etmek için bir takım mefhumların izahı gereklidir. İrfan kavramı Meriç'in Doğu-Batı çalışmalarının anahtar kavramıdır. Meriç, kültür yerine irfan kavramını önenirken düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

> "İrfan, düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelime. İrfan insanoğlunun has bahçesi. Ayırmaz, birleştirir.(...) İrfan kendini tanımlamakla başlar. Tecessüsü madde dünyasına çivilmeyen, zekâyı, zirvelere kanatlandıran, uzun ve çileli bir nefis terbiyesi, irfan.[373] İrfan, kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilim. İfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. (...) İrfan, dini ve dünyevî diye ikiye ayrılmaz, yani her bütün gibi teccezi kabul etmez.[374] İrfan kendini tanımak, ön yargıların köleliğinden kurtulmaktır. İrfan hem iman gem edeptir."[375]

Kültürü Avrupa olarak görüp reddeden Meriç irfana ise sahip çıkarak iki kavram arasında bir ayrıma gider: *"İrfan kemale açılan kapı, amelle taçlanan İlimdir (...)"İrfan, bir Tanrı vergisi,*

---

[371] Tanıl Bora, "Cemil Meriç", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 521.
[372] Vefa Taşdelen, "Cemil Meriç'te Yabancılaşma Sorunu", **Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayısı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010, s. 49.
[373] Güney Çeğin, **"Metinlerarasılık Odağında Cemil Meriç'te Doğu-Batı Sorununa Kısa Bir Bakış-Cemil Meriç"**, (Çevrimiçi), https://istifhane.files.wordpress.com/2010/10/cemilmeric.pdf, 03.02.2015.
[374] Meriç, **Bu Ülke**, s. 175.
[375] İshak Yetiş, "Kültürden İrfana**", Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayısı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010, s. 362.

gayretle gelişen bir mevhibedir",[376]*,"Kültür kaypaklığı, müphemiyeti (anlaşılmazlığı) ve seyyaliyetiyle (akılcılığıyla) Avrupa'dır."*[377] *"Kültür Batı'nın düşünce sefaletini belgeleyen kelimelerden biridir."*[378] İrfan kavramının hayatı kuşatan çok boyutlu içeriği nedeniyle kültürle aynı olamayacağını dile getiren Meriç kültür kesinlikle daha katı, fakir ve tek boyutlu olarak nitelendirmektedir. İrfan insan merkezli bir kavramdır. Hem edep kavramını hem de terbiyeyi içinde barındırmasından dolayı böyledir. Bu terbiye ve edebi sağlayan ise iman kuvvetidir. İrfanın bu nitelikleri Doğu'yu simgeler. Kültür ise Homo ekonomikus'un elinde kan izidir.[379]

Meriç, medeniyet kavramının yerine İbn-i Haldun'un *ümran* kavramını kullanmayı tercih eder. Zira ümran kavramı medeniyetten daha derin ve daha kapsayıcıdır. Ümran yalnızca teknoloji ve bilimi değil, irfanı (kültürü) da kapsamaktadır.[380] Cemil Meriç medeniyet kavramını incelediğinde onu İslam ve Batı medeniyetleri açısından ele almaktadır. Buna paralel olarak Batı medeniyeti üzerindeki fikirlerini Osmanlı-Türk modernleşme perspektifinden yorumlamaktadır. O, Batı medeniyete karşı gerçek bir kızgınlık duyar ve bu kızgınlığın kaynağında Doğulu (Müslüman-Türk) aydınların Batı medeniyetine ve kültürüne hayranlık duyması, kendi medeniyetleri söz konusu olduğunda ise ilgisiz kalmaları yer almaktadır. Bu anlamda Meriç, Osmanlı-Türk modernleşmesini büyük bir hata görerek sert bir dille eleştirmektedir. Batılılaşmak veya modernleşmek ona göre medeniyet değiştirmek anlamına gelmektedir.

Meriç'in bu fikirlerle Doğu ve Batı arasındakini farkı keskinleştirir. Daha doğurusu İslam-Türk medeniyetini ve Batı medeniyetini iki ayrı ve çok farklı paradigma olarak görür. Aşağıda göreceğimiz gibi, şaşırtıcı olan Meriç'in bu medeniyetler arasında böyle keskin bir ayrım yapmasıdır. Meriç "medeniyet" kavramının yerine "umran" kavramını ve "kültür" kavramının yerine "irfan" kavramını kullanması bu keskin ayrımın en net göstergesidir. Medeniyet ve kültürü "kaypak ve şüpheli" iki dost olarak tanımlar.[381] Onun düşüncede Batı medeniyeti neredeyse bütün kötülüklerinin vatanıdır, İslam-Türk medeniyeti ise ahlakın ve hakikatin vatanıdır.

---

[376] Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 11.
[377] Meriç, **Bu Ülke** s. 175.
[378] Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 12.
[379] Meriç, **Bu Ülke**, s. 175.
[380] Asım Öz, "Bir Birikimin ve Konumlanışın Denemelerinde Görme Biçimleri", **Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayısı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010, s. 357.
[381] Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 95.

Aksakal, kendi çalışmasında, Meriç, *"her yazdığında kendi medeniyetinden ne anladığını olabildiğince epik bir dille anlatmaya koyulur. Evvela İslam'ı ve onun en müthiş temsili olarak kabul ettiği Osmanlı'yı yekpare bir medeniyet olarak sahiplendiğini"* belirtmektedir.*"*[382] Bu bağlamda Meriç, İslâm medeniyetini yüceltir ve ona göre bu medeniyetin dayandığı mukaddes kitap, milyonlarca insanı doğru yola yönlendirmiş; onlara yol göstermiştir. Meriç, İslam medeniyetinin değerleri ve ahlakı üzerinde durduğu zaman, Osmanlı İmparatorluğu'nu örnek göstererek açıklamaya çalışmıştır. Osmanlı medeniyeti sömürgeci bir zihniyete sahip değildir, o iman ve aksiyon medeniyetini ifade eder. Meriç devamında Osmanlı devleti istismar etmek ve sömürge yapmak için ülkeleri fethetmez, imar, ıslah ve adalet dağıtmak için fethettiğini söylemektedir. Osmanlı'da adalet kavramı bütün kurumların omurgasıdır, Meriç'e göre. Kısacası, ona göre yüzyıllarca ayakta kalan Osmanlı toplumsal düzeni bütün sosyalist ütopyaların aşıldığı bir cennet gibidir. Kapitalizmin amacının ise kâr olduğu söyleyen yazar, Osmanlı'da kâr kavramı diye bir şeyin bulunmadığını ileri sürer.[383]

Meriç, Batı medeniyetini Weber'in sosyolojik ve siyasal düşüncelerine dayanarak tahlil ederek Batı'nın siyasi, ekonomik ve toplumsal düşünme ekseninin rasyonalizm olduğunu söylemektedir. Rasyonalizm ise kapitalizmin ve sömürgecisinin hem yaratıcısı hem de eseridir. Akılcılaşmanın tezahürü olarak bürokrasi çağdaş toplumun alınyazısıdır.[384] Bu doğrultuda Meriç, *"Avrupa insanını dünyanın efendisi ve eserlerinin kölesi yapan kapitalizmdir. Kapitalizm neden Avrupa'nın inhisarındadır? Avrupa'nın inhisarında, çünkü Avrupa 'akılcı'. Neden akılcı, çünkü kalvinizmin vatanı"* demektedir.[385] O, Avrupa'da mekanik hayatın egemen olduğunu söylemekte ve bu mekanik hayatın Avrupa'yı metafiziğinden arındırarak insansızlaştırdığını, sevgiden yoksun bıraktığını düşünmektedir. Batı, medeniyetini teknikleştirerek maneviyatının, ahlaki değerlerinin içini boşaltmış ve insanı kendi insan doğasından uzaklaştırmıştır. Dolayısıyla bunlardan dolayı Cemil Meriç böyle bir medeniyetin övülecek hiçbir tarafı bulunmadığını söylemektedir.[386]

Yukarıda vurguladığımız gibi Cemil Meriç, Osmanlı ve Türk modernleşmesini bir medeniyet değişimi olarak algılamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesinin epistemolojisini de eleştirmektedir. Batılılaşma veya Çağdaşlaşma nedir sorusuna, Meriç'in cevabı:

[382] Hasan Aksakal, "Yüz Yıl Önce, Yüz Yıl Sonra: İbrahim Şinasi ve Cemil Meriç'in Medeniyet Anlayışları Üzerine", **Gelenekten Geleceğe Dergisi**, Sayı: 2, 2013, s. 73.
[383] Aksakal, **a.e.** s. 73.
[384] Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 19-21.
[385] Meriç, **a.e.** s.20.
[386] Meriç, **a.e.** s. 19-20.

"çağdaşlaşma Tanzimat'tan beri tanıdığımız Batı'nın son tecellisi. Çağdaşlaşma karanlık, kaypak, rezil bir kavram. Rezil, çünkü tehlikesiz, masum tarafsız bir görünüşü vardır. Batılılaşmanın kriterleri söz konusu olunca Meriç'e göre, hippilik, bürokrasi, atom bombası imal etmektir. Yani bunlar Avrupa'nın imgesidir.[387] Çağdaşlaşarak iki yüzyıldır bir "anakronizm"in utancı içinde olduğumuzu söylemektedir. *"Çağdaşlaşmak, Avrupa'nın yeni ihraç metası kokain ve LSD gibi… Çağdaşlık ithamı, iftiraların en alçakçası, en abesi. Aynı çağda muhtelif çağlar vardır. Çağdaşlaşmak neden Hıristiyan Batı'nın putlarına perestiş olsun"*[388] diyen Meriç'e göre asıl çağdışı olan tüm bencilliği ile Avrupa'dır.[389]

"Tanzimat'tan beri hazır elbiseye meraklıyız, hazır elbiseye ve medeniyete"[390] diyen Meriç, Tazimatla birlikte kabul edilenlerin hiç sorgulanmadan, yerlileştirilmeden ve millileştirilmeden kabul edilmesinin büyük bir hata olduğuna işaret etmektedir. Zira Batı uygarlığı, aklın ve teknolojinin vatanıdır. O, Türk-İslam medeniyetin çok farklı bir medeniyet olduğunu ileri sürer. Çünkü *"biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız, düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin."*[391] cümlesini söylemekle, Batı medeniyetine aşağılayıcı bir nitelik yükler, İslam medeniyetini ise yüceltir. Bu anlamda Batı uygarlığı maddeyi, aklı ve teknolojiyi simgeler.

Meriç, Batılılaşma olgusunu sosyo-kültürel yabancılaşma olgusu ile ilişkilendirmektedir. Meriç'in fikirlerini incelediğimizde Batılılaşma ve yabancılaşma kavramlarının sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu görüyoruz ve neredeyse bu iki kavramı özdeş olarak kullandığını rahatça söyleyebiliriz. Böylelikle Osmanlı-Türkiye modernleşmesi bir benlik kaybı anlamına gelir, tarihten kopma, kendini unutma, kendini tanıyamamadır. Meriç, *"çağdaşlaşmak, elbette ki Avrupalaşmaktır. Avrupalılaşmak, yani yok olmak"*[392]**,**demesi batılılaşmayı varoluşsal bir mesele olarak gördüğünü belirtmektedir. Meriç Osmanlı'da başlamış ve Cumhuriyetle devam eden modernleşme olgusunu bir utanç olarak nitelemektedir. Zira Batılılaşmak, asrileşmek, gavurlaşmak anlamına gelmektedir.[393]

---

[387] Meriç, **a.e** s. 25.
[388] Meriç, **Bu Ülke,** s. 99.
[389]Tülay Gencer, "Cemil Meri İle Türk Modernleşmesine Bir Bakış", **Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2012, s. 30.
[390] Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 55.
[391] Meriç**, Umrandan Uygarlığa**, **s**. 25.
[392] Meriç, **a.e.** s. 25.
[393] Meriç, **Bu Ülke**, s. 99.

Cemil Meriç, Türkiye'nin modernleşme yoluyla yabancı uygarlık benimsemesi veya kendi medeniyetinden koparması olgusunu *"istihale"* kavramı aracılığıyla açıklamaya çalışmaktadır. Bu kavram başkalaşma, biçim değiştirme gibi anlamlar içermektedir. Meriç bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar:

> "Bir medeniyetin başka bir medeniyete istihale etmesi ham bir hayaldir. Bu hayali çok pahalı ödedik. Batılılaşmanın, batmak olduğunu idrak ettiğimiz zaman iş işten geçmişti. Bir medeniyet bir medeniyetten ancak malzeme alır (…) kendi tarihimizi, kendi içtimaî bünyemizi bilmede, tarihine yabancı olduğumuz, temellerine eğilmediğimiz, tezatlardan habersiz bulunduğumuz bir dünyanın siyasî müesseslerini aynen benimsemek hataların hatası idi."[394]

Meriç modernleşme olgusu bir mağlubiyet olarak kavramaktadır ve modernleşme olgusuyla birlikte Garp medeniyeti galip olurken, İslam medeniyeti bir yeniliği yaşamıştır. Ona göre, mağlubiyet başkasının şahsiyetini benimsemek ve onun kontrolü altında girmektir. Bu anlamda Meriç mağlubiyetin iki türlü olduğunu belirtmektedir. Bunlar maddi ve manevi mağlubiyetlerdir. Meriç'e göre, maddi mağlubiyetimiz aşikârdır. *"İslam cemaatleri birbiri ardından velveleli bir tarzda sükûnet etmekte ve mahvolmaktadır. İslamiyet'in son müstahkem kal'ası olan Osmanlılık da bu günkü hal-i perişaniye maruz kaldı."* Manevi yenilgi söz konusu olduğunda onun da inkâr etmez Meriç. Bugün İslam dünyası, *"maddi tecellilerinden başlayarak edebiyat, musiki gibi manevi hususatın en munis köşelerine kadar Avrupa modernlerini taklit etmektedirler."*[395]

Görüldüğü gibi modernleşme üzerine analizlerde bulunan Meriç, Batıyı taklit ederek yanlış bir modernleşme yolu seçildiğini savunmaktadır. Meriç modernleşmenin keskin bir biçimde yerli, otantik, Türk toplumuna özgü koşullara göre yapılmasını önermektedir. Ona göre Türkiye'nin kendisi olarak kalması ve bütün fetihlerden yararlanarak ihtişamlı geçmişine lâyık bir geleceği inşa etmesi gereklidir. Çünkü üç kıtada hâkimiyetini kurumuş olan ve kardeşlik dağıtan Osmanlı medeniyetin diğer bir uygarlığı taklit etmeye ihtiyacı yoktur. Meriç, burada iktibasa karşı çıkmamaktadır, onun karşı çıktığı şey istihaledir.[396]

Sonuç olarak Cemil Meriç'in medeniyet anlayışı, Batı medeniyeti düşmanlığına ve İslam-Osmanlı medeniyetinin yüceltilmesi üzerine kurulmuştur. Meriç'in söylemi de farklı temellere

[394] Taşdelen, **a.g.e.** s. 55.
[395] Meriç, **Bu Ülke,** s. 158.
[396] Taşdelen, **a.g.e.** s. 55.

dayanan bu iki medeniyetin arasında hiç ortak noktaları bulunmamaktadır. Dolayısıyla aralarında özsel farklılıklar bulunmaktadır. Söylediğimiz üzere Meriç'in düşünce yapısında maddecilik ve akılcılık Batı medeniyetin düşünsel temellerini oluşturduklarını için, bu medeniyet sömürgecidir, adaletsizdir ve insanlığı özünden uzaklaştırmaktadır. Bunun aksine İslam-Türk medeniyetini Meriç, ahlaklı, adil, daha insanca gibi kavramlarla izah etmektedir. Meriç'in bu fikirlerini kültür-irfan üzerine öne sürdüğü tartışmalarda da görmek mümkündür. Kültür kavramı Batı dünyasının ait olduğu için içeriksiz, dar, fakir bir kavramdır. Bunun tersine ise İrfan kavramı daha geniş, daha kapsayıcı, ahlaki ve dini unsurları içeren bir kavramdır. Türk modernleşmecilerin Türk toplumunu Batı medeniyet seviyesine ulaştırması söz konusu olduğunda, Meriç bu eğilimleri sert bir dille eleştirmektedir. Yani Meriç batılılaşmaya ve Kemalizm'e açık bir biçimde karşı çıkmaktadır. Türk milletinin farklı bir medeniyete ait olduğunu söyleyen Meriç, Batılılaşmayı bir yabancılaşma, tarih boyunca üretilen dinsel ve kültürel değerlerinden bir kopuş olarak algılamaktadır. Dolayısıyla Meriç, gelenekleri yaşatmak ve yerliliğe öncelik vermeyi önermektedir. Nitekim Meriç köklerine dönme çağrısında bulunmaktadır. Meriç'in düşüncesinde batılılaşma ve yerlileşme diyalektik ilişki içerisinde karşımıza çıkar.

3.7. Muhafazakârlık ve Milliyetçilik

Türkiye'de muhafazakârlık ve milliyetçilik düşünceleri sıkı bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Fakat sadece Türkiye'de değil, evrensel açıdan da muhafazakârlık ve milliyetçilik düşünceleri yan yana durmaktırlar. Milliyetçilik düşüncesinin toplumu bir arada tutan en uygun araç olması sebebiyle muhafazakârlar bu düşünce tarzını benimsemektedirler. Tanıl Bora'ya göre Batı muhafazakâr düşüncesi, ilk olarak uluslararası nitelikteyken, 19. yüzyılda yaşadığı büyük toplumsal değişikliklerle beraber milliyetçiliğe eklemlenmiştir. Bora, muhafazakârlığın milliyetçiliğe eklemlenmesinin en önemli nedeni olarak muhafazakârların milletlerin daha dayanıklı cemaat biçimi olduğuna kanat getirmeleri olduğunu söyler.[397]

Şerif Mardin'e göre, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren birbirinden farklı olarak iki tür milliyetçilik gözükmektedir. İlki, "modernist milliyetçilik"tir ve bunun temel özelliği, Türk toplumunu çağdaş uygarlıklar seviyesine getirmek ve Batı'ya göre bir toplum yaratmaktır. İkincisi ise "geleneksel milliyetçilik"tir ve birincisine göre bu tür milliyetçilik manevî, kültürel veya geleneksel değerlere daha çok önem vermektedir ve bu milliyetçilik muhafazakâr düşünceyle

[397] Bora, **Türk Sağının Üç Hali**. s. 62.

etkileşim içerisinde bulunmaktadır.[398] Bora ise farklı bir bakış açısıyla, Türk milliyetçiliğinin birbirinden farklı beş ayrı forumunu ortaya koyar. Bu sınıflandırmada, ilk olarak Kemalist resmi milliyetçiliğe yer verir, sonra ise muhafazakâr milliyetçilik, sol milliyetçilik, liberal ve etnisist milliyetçilik yer alır.[399]

Türk muhafazakârlığı üzerine araştırma yapan birçok araştırmacıya göre milliyetçilik, Türk muhafazakârlığının mühim bir unsurudur ve bu kapsamda milliyetçilik, İslâmcılık ve muhafazakârlık Türk sağını oluşturan ideolojiler olarak görülmektedir. Türkiye'de muhafazakârlığı ve milliyetçiliği birbirine yakınlaştıran temel olgu ise komünizm olmuştur. 1950'den sonra bu iki ideoloji, anti-komünizme ve sol hareketlere karşı omuz omuza yürümüşlerdir.

Mümtaz Turhan'ın çizgisini takip eden Erol Güngör, gerek entelektüel gerekse fikir adamı kimliğiyle milliyetçi muhafazakâr düşünce dünyasının en önemli isimlerinden biridir. Erol Güngör'ün milliyetçiliğe yaklaşımının tarihsel sürekliliğin korunması kaygısından kaynaklandığı ve bu açıdan muhafazakâr bir içeriğe sahip olduğu rahatça söylenebilir. Bilindiği gibi Erol Güngör, Mümtaz Turhan'ın asistanı olarak çalışmış ve muhafazakârlıkla ilgili düşüncelerinde Turhan'ı fikirsel anlamda takip etmiştir. Bu açıdan Güngör'ün Türk Muhafazakârlığında önemli bir yere sahip olan Turhan çizgisinin belki de tutarlı ve son takipçisi olduğunu ifade edebiliriz. Erol Güngör'ün yazdığı konular Turhan'ın işlediği konulara yakındır ve genel olarak, kültür değişmesi, medeniyet, millet, milliyetçilik, toplumda aydınların rolü gibi konular olmuştur.

Murat Yılmaz'a göre milliyetçilik söz konusu olduğunda Güngör, Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ın geleneğini devam ettirir. Ancak daha demokratik, İslâm ve Osmanlı kültürüyle daha barışık bir şekilde muhafazakâr renklerle yaklaşan bir isimdir. Fakat Güngör, Gökalp-Turhan düşünsel çizgisinden farklı olarak Gökalp'in Osmanlı'ya karşı eğilimlerinden ve Turhan'ın pozitivist-akılcı bilim anlayışından uzak durmakta ve İslâm kültürünün daha içinden konuşmasıyla ayrılmaktadır.[400]

---

[398] Şerif Mardin, **Siyasî Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969, s. 9.
[399] Tanıl Bora, "Sunuş", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik,** Cilt: 4: İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 19-20.
[400] Murat Yılmaz, "Milliyetçilik ve Erol Güngör", Murat Yılmaz (ed.), **Erol Güngör**, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 166.

Güngör'e göre millet, bugün ulaşmış olduğumuz en ileri seviyeli toplumsal organizasyonudur. Güngör'e göre millet maddî olmaktan çok manevi bir birliği ifade eder.[401] Millet, *"yekpare bir sosyal bünye yapan şey, kültür birliğidir. İnsanlar kültür birliği sayesinde aynı bütünün parçaları olduğuna inanırlar ki birliği asıl sağlayan bu ortak inançtır."*[402] Güngör'e göre bu inanç birliğinin temeli dil ve vatan birliğidir. Bu bakımdan, *"aynı dili konuşmak ve yazmak, aynı vatanı paylaşmak… Yani aynı sosyal hafızayı paylaşmak"* demektir. Ona göre bu beraberlik anlayışı ve bu müşterek değerler belli tarihsel süreç içinde meydana gelmektedir. Yani bir milletin aynı geçmişi ve sosyal hafızayı paylaşmasıdır.[403]

Güngör milliyetçilik söz konusu olduğunda onu bir kimlik, ideoloji ve akım olarak düşünmektedir. Milliyetçilik en önce toplumsal tabanda aidiyet duygusunu uyandıran bir kimlik sahibi olma durumudur.[404] Güngör milliyetçiliğin, *"hakikate milliyetçilik bir sosyolojik veya felsefi doktrinin kalıpları içinde izah edilmeyecek kadar çok renkli bir takım kültürel ve siyasal hareketlere verilen genel bir isimden ibaret"*[405] olduğunu belirtmektedir. Milliyetçilik, milliyet duygusuna dayandığı için ayıt edici bir özelliğe de sahiptir. Bu da *"insanlar başka cinsten ve kültürden kimselerle karşılaştıkları ölçüde söz konusudur."*[406] Erol Güngör'ün milliyetçilik ve halkçılık arasında sıkı bir ilişki kurduğunu söyleyen Süleyman Hayri Bolay'a göre Güngör halkçılık ilkesini bütün milliyetçilik hareketlerinin ortak özeliği olarak görür.[407]

Güngör'e göre milliyetçilik bir kültür hareketi olması nedeniyle ırkçılığı, halka dayanan bir siyasî hareket olarak da otoriter idare sistemlerini reddeder.[408] Güngör, milliyetçiliğin dayanağını ve halk üzerinde durmasının gerekçesini de anlatmaktadır. Ona göre milliyetçilik kendi varlığını halka dayadığı için, siyasi iktidar da millet çoğunluğuna dayanmak zorundadır. Güngör'ün dünya düşüncesinde millet çoğunluğu halk ile eşittir. Dolayısıyla halktan meşruluğunu kazanan olarak milliyetçilik hareketi zorunlu olarak demokratik ve serbestçi olmalıdır. Yani halkın özgürlüklerini savunması gerekmektedir. Güngör, demokrasinin milliyetçiliğin vazgeçilmez bir parçası olduğunu söyler ve ona göre fikir özgürlüğünü tanımayan

[401] Erol Güngör, **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk**, Ötüken, İstanbul, 1995, s. 165.
[402] Güngör, **a.e.** s. 165.
[403] Güngör, **a.e.** s. 165.
[404] Ahmet Yıldız, "Türkiye'de 'Yerlilik' Olarak Milliyetçilik: Erol Güngör Örneği", Murat Yılmaz (ed.) **Erol Güngör,** T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006, s. 169.
[405] Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, Ötüken, İstanbul, 1976, s. 9.
[406] Erol Güngör **İslam'ın Bugünkü Meseleleri**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1981, s. 172.
[407] Süleyman Hayri Bolay, "Erol Güngör (1938-1983)", Murat Yılmaz (ed.), **Erol Güngör**, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 151.
[408] Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, s. 109.

bir milliyetçilik düşünülemez.[409] Zira farklı düşünce ve görüşlerin ortaya çıkabilmesi için ifade özgürlüğünün olması gerekir. Erol Güngör, fikir özgürlüğüne dayanan bir milliyetçi anlayışı benimser ve her zaman yeni fikir üretiminin önünü açmak peşinde olan bir düşünürdür. Düşünce her zaman *serbestlik, açıklık ve genişlik* isteyen bir şeydir.[410] Erol Güngör'ün halkın iradesine bu kadar önem vermesinin diğer bir nedeni ise, milli birliği tehdit eden kültür buhranıdır. Bilindiği gibi modernleşmeyle beraber Türkiye'deki aydın kesim, kendi modern düşünceleriyle Türk özgün kültürüne büyük ölçüde yabancılaşmıştır. Milliyetçilik ise bir memleketin milli kültürüne dayandığı için kültürü bu tür tehlikelerden koruyabilir.[411]

Erol Güngör, milliyetçiliğin temel gayesi, milli kültürünü diğer kültüründen müstakil kılmak, sürdürmek ve kültür bütünlüğünü meydana getirmektedir. Bunun için eğitim sistemi çok önemlidir. Yani eğitim sistemi vasıtasıyla halkın kendi kültürünü öğrenmesi, onu koruması daha kolay olacaktır. Çünkü ona göre, *"milliyetçilik bir ülkedeki insanlar arasında milliyet esasına dayanan bir birlik ve dayanışma şuuru yaratmayı gaye edinir. Bunun için de, milliyeti teşkil eden kültür unsurlarının milletin milli kültür istikametinde bir öğrenimden geçirilmesi gerekir."*[412]

Milli kültürü korumak ve sürdürebilmek için Güngör, *"geniş kitlenin iradesine dayanan bağımsız bir siyasî idare ve bir siyasî birlik"* kurulması gerektiğini belirtmektedir. Bu sebepten dolayı, Güngör milliyetçilerin, siyasi birliği ve kültür birliği vasıtasıyla modern bir toplum oluşturmak temel ideali olması gerektiğini söylemektedir.[413] Güngör'ün düşünce dünyasında milliyetçilik bir siyasi hareket olmasının yanı sıra, Batı'nın katı kapitalizmine ve sömürgeciliğine karşı tepkisel bir hareket olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla Güngör, Türk milliyetçi hareketinin iki ana hedefleri olması gerektiğini düşünmektedir. Birincisi *Batı'dan kurtulmak, ikincisi ise Batı'nın gücüne kavuşmaktır.*[414]

Güngör kendi yazılarında milliyetçiliği kültür ve medeniyet ile ilişkilendirir. Güngör, düşünce dünyasında milliyetçiliği aynı zamanda medeniyet davası olarak algılamakta ve milliyetçiliği milli bir kültürün medeniyet haline gelmesi gereken bir hareket olarak görür. Kendi söylemiyle, *"binaenaleyh milliyetçilik, aynı zamanda bir medeniyet davasıdır"* demektedir. Bu anlamda milliyetçilik Batı medeniyetinden gelebilen kültür değişimlerine karşı milli kültürü

[409] Bolay, "Erol Güngör (1938-1983)", s. 152.
[410] Bolay, **a.e.** s. 152.
[411] Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, s. 10.
[412] Erol Güngör, **Dünden Bugünden Tarih Kültür Milliyetçilik**, Mayaş Yayınları, 1982, Ankara, s. 63.
[413] Bolay, "Erol Güngör (1938-1983)", s. 152.
[414] Güngör **İslam'ın Bugünkü Meseleleri**. s. 172.

yabancılaşmadan korumak demektir. Dolayısıyla milliyetçilik milli kültürü soysuzlaşmaktan korumayı hedefler. Kendi deyişiyle, *"milliyetçilik, milli kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirme cemiyeti soysuz değişimlerin açık Pazar yeri halinden kurtarma hareketidir."*[415]

Erol Güngör'e göre Türk milliyetçiliği üç temel kavramı içerir: Devletin kutsallığı, vatan ve halkçılık. Güngör, *"türk milleti tarihte hiçbir zaman devletsiz kalmadı yoksa millet de kalmazdı"* sözüyle devlet ve millet arasındaki ilişkinin tarihi derinliğine değinir. Burada görünen devlet ve millet ontolojik bir ilişki içerisinde görünmektedir. Zira milletin varlığı ve millet duygusunun varlığı devletin varlığıyla olanaklıdır. Bu düşünce devleti kutsayan bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Devlete kutsallığın atfedilmesi, devletin Türk milli kültürünün tarihsel süreci içindeki değerinden gelir. Devlet her şeyin koruyucusu, değeri milletle birlikte bir orantıda gelişen şekilde değerlendirilir. Bu değerin kökü tarih ve millet kavramının birlikteliği üzerinedir.[416] *"Devlet, tüm hukukun sahibi olmakla cemiyetin bütün varlığını garanti altına alıyor demektir. Devlet, ahlâkî insanların cemiyetteki hâkimiyetini belirten bir müessese olarak ortaya çıkar"*[417] diyen Güngör, devleti böylece koruyucu işlevde görür. Bu nedenle birey merkezli değil devlet merkezli bir düşünceye sahiptir Güngör.[418]

Devletle birlikte vatan kavramı da Güngör nazarında Türk milliyetçiliği için bir diğer önemli merkezi kavramdır. Güngör, vatan kavramını İslâmî bir anlayışla değerlendirir: *"nerede evliya kabri varsa Türk toprağıdır. Evliyası olmayan yerde Türk de yok demektir. Eğer olsaydı mutlaka içlerinden ya bir şehit, ya ulu bir kişi çıkardı ve halkın gönüllerini kendi kabri üstünde birleştirirdi."*[419] Ayrıca bu anlayışla Güngör, Türk milliyetçiliğinin ve vatanının İslâm dini dışında düşünülemeyeceği görüşündedir. [420]

Devlet ve vatan kavramlarının yanı sıra, Türk milliyetçiliğinin, Güngör tarafından öne sürülen üçüncü en mühim kavramı, halkçılıktır. Güngör'e göre, Türk milliyetçiliği iki açıdan halkçı bir harekettir. Bunlardan birincisi, milli egemenlik ilkesi milliyetçiliğin ana önermelerinden olması nedeniyle, siyasî iktidarın çoğunluk iktidarı tarafından kullanılması şart olarak görülmesidir. İkincisi ise milli kültürün en önemli savunmacısı halk olduğu için, Türk milliyetçi-

[415] Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik,** s. 112.
[416]Güngör, **a.e.** s. 137.
[417] Erol Güngör, **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk**, s. 157.
[418] Hamdi Turşucu, "Erol Güngör: Milliyetçi-Muhafazakâr Bir Kutup", Murat Yılmaz (ed.), **Erol Güngör**, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 207.
[419] Erol Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik,** s. 151.
[420] Turşucu, **a.g.e.** s. 207.

liğinin ister istemez halkçı olmasıdır. Ona göre, halkçılık ilkesi Türk milliyetçiliğinin özünü oluşturmaktadır.[421]

Türk milliyetçiliğinin doğası söz konusu olduğunda Güngör, diğer milliyetçilerden ayrılmaktadır ve bu milliyetçiliğin farklı bir karaktere sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre, Türk milliyetçiliği ne Batı, Avrupa milliyetçiliği tipolojilerine, ne de Afrika, Balkan ve Asya milliyetçiliklerine bezemektedir. Türk milliyetçiliği Güngör'ün düşünce dünyasında diğerlerinden daha ahlaki, daha adaletli ve daha özgürlükçü bir şekilde karşımıza çıkar. Güngör bu görüşü şöyle özetler:

> "Biz büyük bir imparatorluğun ve medeniyetin çocuklarıyız, bizim milliyetçimiz sömürgecilerin işgalinden kurtulmak ve devlet kurmak için yapılan siyasi istiklal mücadelelerine yahut sıfırdan başlayarak milli kültür yaratma hareketlerine benzemez."[422]

Erol Güngör, Türkiye'deki milliyetçilerin arasındaki birlik meselesini de ele alır. Güngör milliyetçiler arasında fikir özgürlüğü ve farklı düşünmeyi şart koşarken bu beraberliğin nasıl sağlanacağını sorusunu sorar. O milliyetçi fikir adamlarının her şeyden evvel ortak bir çalışma programı etrafında birleşmesini mümkün görmektedir. Ancak bu birliğin sağlanmasının bir takım koşulları vardır. Güngör burada üç şart öne sürer ve bu şartlar şunlardır: 1) Türkiye Cumhuriyeti'nin ülkesi, devleti ve milleti bölünmez bir bütündür, mevcut mezhep ve sair ayrılıklar reddedilir, 2) Türk milleti İslâm dini dışında düşünülemez, 3) Türk tarihi bölünmez bir bütündür. Bu üç fikir etrafında birleştikleri zaman milliyetçiler arasında bir birlik ve beraberlik hâsıl olabilir. Bunun dışında Güngör, Türk milliyetçilere bir görev daha yükler: o da, milli birliği kurmak, bu fikrin temellerini işlemek ve birlik bilincini daha fazla geliştirmektir. Milliyetçilerin birliği, Güngör'ün fikir dünyasında yalnızca böyle kurulabilir.[423]

Ahmet Yıldız, Güngör'ün milliyetçi anlayışının bir özetini yaparak şu şekilde anlatmaktadır:

> "Türk milliyetçiliği hareketin, Türk milli kültürünü 'sağlam ölçü ve prensiplere' bağlanmak için, milli kültürün sürekliliğini güvence altına almak, halka ekonomik değişme öncelemek, model olarak kendi medeniyet mirasıyla yetinmek, tüm bunları yaparken de geçmişle kurduğu ilişkiyi,

[421] Yıldız, "Türkiye'de 'Yerlilik' Olarak Milliyetçilik: Erol Güngör Örneği", s. 174.
[422] Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçiliği,** s. 11.
[423] Bolay, "Erol Güngör (1938-1983)", s. 155.

> "gerici" bir renge büründürmeden, bilimsel rasyonalite çerçevesinde hareket etmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, milli kültür, Batı kültürünün dominasoyunundan uzak, bütünüyle yerli değerler ışığında ama bilimsel bir zihniyetle inşa edilmelidir."[424]

Sonuç olarak Güngör'ün milliyetçilik anlayışı kültür ve milli kültür ile yakın ilişki içerisinde bulunmaktadır. Güngör'ün milliyetçiliği, Gökalp gibi bürokratik ve seçkinci bir milliyetçilik değil, halkın kültürel değerlerine dayalı bir milliyetçiliği ifade eder. Güngör'ün düşünce dünyasında milliyetçilik halkın kültürel ve tarihsel değerlerinden kaynaklanan bir yapıdadır. Yani Güngör demokratik bir milliyetçi söylem geliştirmeye gayret etmiştir. Zira Güngör milliyetçilik ve medeniyet ilişkisini incelerken, medeniyetlerin birbirine kapalı olmadığını, onların birbiriyle her zaman etkileşim içerisinde olduklarını söylemektedir. Dolayısıyla onun düşünce dünyasında milliyetçilik, başka kültürlerin, halkların ve tarihlerin varlığını kabul eder, onlara saygı gösterir.

Güngör'ün milliyetçiliği kültürel milliyetçiliktir. Onun sürekli milli kültüre vurgu yapması ve milliyetçilik ile kültürü, tarihi ve toplumu bir anlaması onun kültürel milliyetçilik anlayışının bir göstergesidir. Güngör'ün düşüncesinde Türkiye milliyetçiliğinin temel sorunu, millet olamama sorunu olarak karşımıza çıkar. Buradan kast edilen tam modern millet olunamamasıdır. Bu nedenle genel olarak Güngör milliyetçiliğin esas meselesinin ülkedeki ekonomik, sosyal ve kültürel farklılıklarını asgari düzeye indirgemesi, yani ulus devletin içerisinde bir homojenleşmenin sağlanması olduğunu ifade etmektedir.

3.8. Muhafazakârlık ve Yabancılaşma Olgusu

Yabancılaşma kavramı sosyal bilimlerde Plotinus'un öğretisine kadar geri götürülebilen bir kavramdır. Onun temel öğretisinde sonsuz, bilinemeyen tek bir kaynaktan veya ilkeden sınırlı varlıkların çokluğuna geçiş olarak öngörülen evrensel bir ilerleme vardır.[425] Yabancılaşma olgusu veya kavramı modern düşüncede, ilk olarak Hegel'in felsefi düşüncelerine kadar götürülebilir. Yabancılaşma konusunda en önemli argümanlar ise Karl Marx'ın kapitalist sistem üzerine eleştirileri ile oluşmuştur. Hegel'in ve Marx'ın yanı sıra birçok düşünür ve filozof yabancılaşma

[424] Yıldız, "Türkiye'de 'Yerlilik' Olarak Milliyetçilik: Erol Güngör Örneği", s. 174.
[425] Doğu Ergil, "Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Sayı: 3-4, Cilt: 33, 1978, s. 95.

olgusunu dile getirmişlerdir. Örneğin Durkheim, Sartre, Camus'nun eserlerinde yabancılaşma olgusu sıkça işlenmiştir.[426]

Toplumsal bir olgu olarak yabancılaşma hakkında ortaya konan görüşleri genel olarak iki temel grupta toplanırlar. Nesnel yaklaşımlar (objektivistler) ve öznel yaklaşımlar (sübjektivistler). Nesnel yaklaşımlar yabancılaşma olgusunu nesnel siyasî ve ekonomik yapı kavramlarıyla açıklamaya çalışır ve öznel durumlardan hareketle yapılan tanımlamaları reddederler. Sübjektif yaklaşımlar ise sosyo-psikolojik nedenlerden yola çıkarlar. Yabancılaşmanın duygusal görüntüleriyle, psikolojik durumların yarattığı davranışlarla ve yabancılaşmış davranışların sonuçlarının adım adım tedavisiyle ilgilenirler.[427]

Türkiye'de birçok olgu ve süreçler gibi, sosyo-kültürel yabancılaşma olgusu da Tanzimat reformlarıyla başlar, Cumhuriyetle birlikte bu olgu daha da hız kazanmıştır. Yabancılaşma olgusu da medeniyet gibi Batı dışı toplumlara ait bir olgudur. Dolayısıyla yabancılaşma olgusu evrensel muhafazakâr düşüncesinin konularından değildir. Bu konu genel olarak modernleşme sürecindeki toplumlarda tartışma konusu haline gelmiş ve doğal olarak Türkiye'de de vuku bulmuştur. Zira Modernleşme süreci Türk halkında kimlik bunalımına ve yabancılaşmaya neden olmuştur. Cumhuriyet döneminde pozitivizmin ve modern bilimin yöntemleri benimsenmiş ve halkının tarihle olan bağlarını koparılmış ve kültürel değerleri de göz ardı edilmiştir. Başka bir deyişle, Osmanlı'dan Türkiye'ye ve bugüne kadar söz konusu olan modernleşme, özelikle Cumhuriyet dönemi modernleşmesine yönelik eleştiri ile doğan muhafazakâr düşünce açısından bir çeşit sosyo-kültürel yabancılaşma ve benlik kaybı sorununun tarihi olarak okunabilir. Bu durumu gören birçok aydın tepki göstermiştir. Bu olguya dolaylı veya dolaysız olarak neredeyse tamamen bütün muhafazakâr düşünürler tepki göstermişlerdir.

Bu kapsamda bu bölümde ele alacağımız isim Samiha Ayverdi olacaktır. Ayverdi kendi eserlerinde yabancılaşma olgusuna önemli bir yer vermektedir. Onun yabancılaşma konusundaki fikirlerinin temelini incelediğimizde Türkiye'deki modernleşme sürecine, taklitçi zihniyetine karşı derin bir öfke duymasını görürüz. Ayverdi'nin düşünce dünyasında İslâm medeniyeti Batı'nınkinden çok daha üstündür. Dolayısıyla modernleşme Batı'nın medeniyetini ve kültürünü

[426] İdris Şahin ve Salih Okumuş, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Romanlarında Yabancılaşmaya Karşı Gösterilen Mukavemet ve Örnek Kişiler", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 22, 2012, s. 167.
[427] İsmail Göktürk ve Mustafa Günalan, "Modern ve Geleneksel Değerler Arasında Yabancılaşan İnsan", **Selçuk Üniversitesi Karaman İ.İ.B.F. Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 11, 2006, s. 128.

benimseyerek değil, kendi İslâm ve Türk manevi değerlerine uygun olarak yapılması gerektiğini belirtmektedir. Batı medeniyeti İslâm medeniyetinden daha fakir, manevî değerlerinden yoksun ve maddeyle temellendirmiş bir medeniyettir. Türkiye ise bu medeniyet anlayışını kabul ederek kendi değerlerine, toplumsal yaşam tarzına yabancılaşmıştır. Bu noktadan yola çıkarak Ayverdi'nin yabancılaşma fikirlerini inceleyeceğiz.

Yabancılaşma olgusu söz konusu olduğunda, Ayverdi kendini sadece Türk toplumu ile sınırlandırmamakta, İslam alemi de yabancılaştığını söylemektedir. Genel olarak İslam dünyası ve Türk toplumu yabancılaşma sürecini, özgün kültürün yitirilmesi, İslam- Osmanlı medeniyetinin değerlerinin unutularak Batı medeniyetinin değerlerine hayran kalınması, tarihten koparılması ile ilişkilendirmektedir. Genel olarak Ayverdi bu konuyu, *Bağ Bozumu*, *Mektuplardan Gelen Ses* ve *Kölelikten Efendiliğe* adlı eserlerinde işlemektedir.

Sosyo-kültürel yabancılaşma ve bununla birlikte benliğin kaybı fenomenine dair Samiha Ayverdi'nın temel tezi, kadim bir halk olarak Türklerin inşa ettikleri medeniyeti unutmaları ve modernleşme süreci içinde kendi kültürlerine değişik nedenlerden dolayı yabancılaşmış olduklarıdır. Türk toplumu yönünü Batı'ya çevirerek, kendi tarihsel bağlarından kopmuştur. Dolayısıyla temel değerlerden uzaklaşmanın ve bu değerleri inkâr etmenin Türkiye'de birçok sosyo-kültürel soruna neden olduğunu düşünmektedir. Modernleşme olgusuyla beraber Türk toplumunda derin bir kriz yaşanmış, manevî değerlerde bir çöküş yaşanmış ve Batı kültürünün değerleri kabul edilmiştir. Bu bağlamda Türk toplumlunun yönetici ve entelektüel elitlerin Batılı okullarda eğitim alarak yabancılaşmış ve kendi benliklerini unutmaları söz konusu olmuştur. Bu durum halk arasında cahiliyete dönüşmüş, kültürel düzlemde ise ruhî ve manevî değerleri kaybetmişlerdir. Ayverdi bu durumun sorumlusu ve suçlusu olarak eğitim sistemini ve yanlış eğitim politikalarını görür. Bu nedenle Ayverdi yabancılaşma olgusunu eğitim politikaları üzerinden yorumlamaktadır. Zira eğitim sisteminin bir toplumun şekillenmesinde büyük bir etkisi vardır. Sonuçta eğitim devletin en önemli ideolojik aygıtıdır.

Az önce belirttiğimiz gibi Ayverdi'ye göre yabancılaşma olgusu sadece Türk toplumunun sorunu değildir, bütün Müslümanların ilgilendiren bir sorudur bu. Bu bağlamda, Ayverdi'ye göre İslâm dünyası, bir manevi ve maddi buhrana düşmüştür. Zira bilimsel çalışmalar ve teknolojik ürünler üretmekten ziyade, yabancı kültür hayranlığına, yabancı fikirlerin tuzaklarına ve tembelliğe düşmüştür. Müslümanların bu buhran durumunun içinde bulunmasının sebebi gerçeklerin yerlerini sahtelere bırakmalarıdır. İslam dünyası, bu durumundan kurtulmak için yapması

gereken müşterek imanlarını tazelemesi ve diriltilmesidir. Bunun için ise en yetkin emirler, devlet reisleri ve aydınların olduğunu söylemektedir Ayverdi.[428]

Türk milleti söz konusu olduğunda, Ayverdi, onları da hatalı görür. Türklerin hataları İslam'ın hikmetine, irfanına ve ahlâkına sırt çevirmeleri ve İslam'ın kıymetini bilmemeleridir. Ayverdi'ye göre Türklerin bu hale düşmesinin sebebi tarihsiz, dilsiz ve dinsiz nesiler yetiştirilmesidir. Bu nedenle memleketimizde düşman kol geziyor, der Ayverdi. Ayverdi, *"ne yazık ki hatamız yüzünden kendi kendine düşmanlık eden eğitim sistemi"* kurulduğunu düşünmekte ve bununla paralel olarak bu eğitim sistemi kendi eylemlerinden farklında olmadan cahil aydınlar ürettiğini iddia etmektedir. [429] Ayverdi:

> "Aydınlığın faydası amalara değil, görücü gözleredir. Biz ise yerli olmayan öyle bir okuryazarlar sınıfı meydana getirdik ki ezberlemiş, oldukları garp işi sloganlardan gayri karşılarında tarihin ve imanın alev alev parlayan nurlarına görmez gözlerle kör kör bakmakta ve içinde düşmüş oldukları gayyayı dahi fark edememektedirler"[430] söylemektedir

Burada Ayverdi tarihsiz, dilsiz ve dinsiz nesiller yetiştirildiği söyleyerek açık bir şekilde modernleşme sürecine eleştirmektedir. Modern eğitim sistemini ise yabancılaşmanın temel araçlarından biri olarak görür. Ayverdi'nin eleştirisinin temel sebebi, eğitim sisteminin, tarihsel ve sosyo-kültürel sürekliliği önem vermemesidir. Ayverdi'de de Meriç gibi yabancılaşma sürecinin öncülüğünü yapan aydınlardır. Zira onlar kendi milletinin tarihini ve imanını unutmuş ve Batı değerler sistemini benimsemişlerdir. Hatta Batı'nın değerlerinin şahsi anlamda benimsemekle kalmayıp onları halk arasında da yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.

Dolayısıyla Türk aydınının en büyük sorunu Avrupa karasevdası ve taklitçi zihniyetidir. Yani Avrupa zihniyetine kayıtsız şartsız teslim olmak ve kendi fikir ve ruh dünyasından, medeniyetinden ve kültüründen habersiz kalmak veya vazgeçmektir. Ayverdi "Efendiliğe Dönüş" adlı makalesinde Osmanlı medeniyetinin değerler sistemine nostaljik bir bakışta yaklaşır. Çünkü Osmanlı medeniyeti asırlar boyunda düşünsel anlamda Batı'ya karşı müthiş bir direniş göstererek, kendi itibarını ve benliğini korumuştur. Lakin zaman geçtikçe Batı medeniyeti Türk milletinin tarihi ve manevi değerlerine saldırmıştır. Batı bu saldırıyı gerçekleştirirken, bu doğrultuda onun oyuna gelen vatan evlatlarını kullandığını söylemektedir. *"öyle ki Batı, elini kirletmeden*

[428] Samiha Ayverdi, **Kölelikten Efendiliğe**, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 104.
[429] Ayverdi, **a.e.** s. 105.
[430] Ayverdi, **a.e.** s. 105.

kuliste kalarak yalnız suflörlük etmiş ve Türk'ü Türk'e kırdıracak zemini planlayıp sahte koymuştu. Artık, bir zamanlar batıya dudak büken hatta ondan tiksinip kaçan kafaların yerine, garba hayran olup, gönül vermiş aydınlar devri başlamıştı.''[431]

Ayverdi devamında Türk aydınların Batı medeniyetini tanımadığını, kendi fikir ve ruh dünyasından habersiz olduklarını ve yabancı olan bir medeniyetin değerlerinin kabul ettiklerini belirtmektedir. Bu durumu şu cümlelerle ifade eder:

> "Batı'yı tanıdığını zanneden Türk münevveri, ne yazık ki onu kuran, ona şekil veren ve can veren fikir ve madde düzeninden habersiz. Öyle ki batı, asırlardan beri düşünüyor ve doğru yanlış bir şeyler buluyor. Şark ise, düşünmeyi unuttuğu ölçüde düşünenin arkasından koltuk değneği ile koşmaya çalışıyor. Türk münevverleri kendi medeniyetinden de habersiz."[432]

Burada Ayverdi'nin yabancılaşma eleştirisini medeniyet üzerinden yaptığını görüyoruz. Türk aydınları Batı medeniyetini kıbleleri olarak kabul ederek milli hafızalarını yitirmişlerdir. Türk münevverleri özgü düşünceler üretmekten ziyade Batılı fikirleri benimsemişlerdir. Bu durumda aydınlar farkında olmadan geleneklerini, iftiharlarını ve tarihlerini çiğneyerek, yüzyılların eseri kültürel sermayelerini inkâr ederek kendi kendilerini mahkûm etmişlerdir. Diğer yandan Türk aydınları İslam medeniyetinin nimetlerini ve düşünsel ve kültürel anlamda zenginliklerini bilmedikleri belirtmektedir, Ayverdi. O, Bağdat Endülüs devirlerini örnek göstererek İslam medeniyetinin dünyayı ve Avrupa'yı aydınlattığını söylemektedir.[433]

Ayverdi'ye göre bütün bu manevi bunalımda durumun belki de acıklı tarafı aile kurumudur. Zira bütün değerler alt üst olurken, bu çöküntünden ailenin de ciddî bir şekilde etkilenmemesi düşünülemez. Oysaki bin yıllık Türk tarihinde, aile bir toplumsal kurumu olarak, toplumun en sağlam ve direngen kurumudur. Ayverdi, ailenin bir sosyal kurum olarak Türk medeniyetini ve toplumun ayakta tuttuğunu vurgulamaktadır.[434] Yani Ayverdi, ailenin toplumsal kurumlar arasındaki en önemli kurum olduğunu belirtmekte ve ailenin tarih içinde oynadığı rolü artık oynamadığını söylemektedir. Değerlerin değer niteliklerini kaybetmesiyle birlikte, bunlara bağlı

[431]Samiha Ayverdi, **Bağ Bozumu**, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 171.
[432]Ayverdi, **a.e**. s. 155-156.
[433] Ayverdi, **a.e.** s. 158.
[434]Ayverdi, **a.e.** s. 59.

olarak Türk uygarlığını teşkil eden toplumsal kurumlar da yıkılıp ortadan kaldırılmaya başlanmıştır.[435]

Ayverdi, Türk toplumunun içinde bulunduğu durumdan dolayı yalnızca aydınları suçlamakta kalmayıp, dış mihrakları da hedef tahtasına yerleştirmektedir. Ayverdi'ye göre Türk toplumu, dış ve iç düşmanlarla kuşatılmış olmasından dolayı bu koyu karanlık içinde milli vicdan ve iman nurundan habersiz durumdadır. Dış düşmanların istediği şey Türk milletini dönemin bilimsel ve diğer gelişmelerinin dışında tutarak cahil bırakmaktır. Dolayısıyla ona göre yapılması gereken, parlak ve ayakta kalmış sağlam hücrelerinin tekrardan üretilmesi ile uzun vadeli bir çarenin bulunmasıdır. Ayverdi, çözümü, gençliğin milli ve manevî eğitim ile yetiştirilmesinde bulmaktadır. Ayverdi bunu gerçekleşmesi için eğitim sisteminde "milli şahraha"ya dönülmesi çağrısını yapmaktadır.[436]

Dolayısıyla Ayverdi, kendi eserlerinde, eğitimde yapılması gereken reformların aciliyetinden söz eder. Zira Ayverdi Türk toplumunun var olan toplumsal ve diğer türlü sorunlarına çare bulmak için bir eğitim reformunu mecburi olarak görmektedir. Eğitim vasıtasıyla kaybedilmiş olan milli, manevi ve tarihi unsurları geri kazandırmak, Türk maarifinin temel vazifesidir.[437] Türk toplumu yıllar boyunca Batı'yla alışverişten bulunduğunu söyleyen Ayverdi, bunun neredeyse hiçbir fayda olmadığını iddia eder. Dolayısıyla, *"türk maarifinin bir milli manevi temele oturtmak yolunda azami gayret ve himmet sarf etmek gerekmektedir*" der.[438] Devamında Ayverdi:

> "Kaybolan hayatî değeri haiz milli manevî kıymetlerin teminatı ile nesilleri sağlama alıp kurtarmak, ilk yapılacak işlerden biri… Maarif çarkı siyasî iktidarların düşüremeyeceği bir milli manevî felsefenin zeminine oturtulmadan, memleketin hiçbir dert ve davasına deva bulmak düşünülemez."[439]

Ayverdi eğitimde yapılması gereken ıslahatlar hakkında teorik önerilerin yanı sıra, pratik uygulamaların nasıl olmasını gerektiğine de değinmektedir. Böylece ona göre her şeyden önce devletin bir milli-manevi kültür politikası olmalıdır. Devamında öğretmenlerin maruz kaldıkları maddi-manevi zorlukların, eksikliklerin ortadan kaldırılması; dini ders kitaplarının içeriğinin

[435]Ayverdi, **a.e.** s. 59.
[436]Ayverdi, **Mektuplardan Gelen Ses**, s. 65-70.
[437] Ayverdi, **Bağ Bozumu**. s. 270.
[438] Ayverdi, **a.e .** s. 277.
[439]Ayverdi, **a.e.** s. 233.

yetkili bir heyet ile dinin temel yapısını aksettirecek bir anlayışla ele alması; sol düşünceler içeren kitapların dikkatle izlenmesi gibi önerilerde bulunmuştur.

Müslüman ve Türk toplumun yabancılaşması, Ayverdi'nin derin bir üzüntü duymasına yol açar ve bu durum onun muhafazakâr fikirler geliştirmesine sebep olur. Çünkü Türk toplumunun, temel harcı olan milli ve manevî değerlerini yitirilmesi sonucu toplum, sosyal, kültürel ve bütün diğer düzeylerde kendine yabancılaşma yoluna girmiştir. Ayverdi'ye göre, Türk devleti ve toplumunu bu müşkil durumdan kurtaracak ve vatana sahip çıkacak güçlü, ahlaklı ve imanlı idarecilere ihtiyaç vardır. Dolayısıyla devletin görevi toplumu yabancılaşma denilen bu olgudan kurtarmak amacıyla ahlâklı ve imanlı bir nesil yetiştirilmesini sağlamaktır.

Genç nesillerin ve aydınların, sosyal ve kültürel anlamda, yabancılaşması sonucu kültürlerini kaybettiklerini söyleyen Ayverdi, devletin buna karşı duyarsız kalmasını ise eleştirir. Kültür ve inanç alanında derin bir buhran yaşayan Türk gençleri, aydınları ve genel olarak Türk toplumunun, kendi tarihinde, kültüründe ve inancında büyük bir yaranın açıldığını belirten Ayverdi, Türk modernleşmesi sürecine karşı olumsuz bir tavır alır. Bundan kaçınmak için ise Türk düşüncesinde muhafazakâr tutum ve mazi fikrinin sürekli canlı tutulması gereklidir.

SONUÇ

Muhafazakâr düşünce bir hareket olarak Fransız devriminin neden olduğu radikal değişimin uyandırdığı dehşete karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Muhafazakârlık kavramına semantik açıdan bakarsak, eskiye, geçmişe derin bir saygı duyan ve unutulmaya terk edilen geleneksel değerlerin korunması ve yaşatılması ihtiyacını belirtir. Bunların yanı sıra muhafazakâr düşüncede dini değerler de mühim bir yere sahiptirler.

Muhafazakârlık yalnızca Fransız devrimine karşı bir tepki olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü muhafazakârlık Fransız Devrimini doğuran nedenlere de karşı bir tavır sergilemektedir. Fransız Devrimi doğuran olgular ise modernite ve aydınlanma düşüncesidir. Muhafazakârlık modernitenin ve aydınlanmanın ortaya koyduğu akılcılık, bireysellik, hümanizm, ilerlemecilik gibi ilkeleri sert bir şekilde eleştirmektedir. Çünkü moderniteyi oluşturan ana eksende aydınlanma felsefesi eskiyi ve geçmişten kalan toplumsal değerleri gericilikle nitelendirir; onların tamamını reddetmektedir. Akılcılık ilkesi ise aklı, bilginin tek ve meşru kaynağı olarak görmektedir. Böylece din ve gelenekten kaynaklanan bilgiyi tanımaz. Fransız Devrimi ve Aydınlanma hareketinin yanı sıra Sanayi Devrimi de muhafazakâr düşüncesinin ortaya çıkmasını ve şekillenmesine katkı sağlamıştır. Sanayi Devrimi; siyasal, toplumsal, ekonomik alanlarında ilişkileri köklü değişimler yaratmıştır. Sanayi Devrimi'nin eski feodal ekonomi sistemini ortadan kaldırması, ahlaki ve manevi değerleri yıkması ve bunların yerine maddiyata dayalı bir zihniyet getirmesi muhafazakârlığın karşı bir duruş sergilemesini tetiklemiştir.

Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi modern paradigmanın ürünleri olarak genelde eski/geleneksel sistemi reddetmektedirler. Bu anlamda toplumun geleneksel ve dinsel değerlerini reddedip akla dayalı bir toplum inşa etme eğilimdedirler. İşte tam bu noktada muhafazakârlık ve modernite arasındaki çatışma başlar. Çünkü muhafazakârlık dini ve geleneksel değerleri bir bilgi kaynağı görmektedir. Örneğin muhafazakârlığın babası sayılan Edmund Burke ve Bonald dini ve geleneksel değerlerden kaynaklanan bilgileriyle toplum ilişkilerinin düzeltilmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedirler. Muhafazakârlar aydınlanmacılar farklı olarak Tanrı'yı toplumun yarattığını ve toplumda insanlar arası ilişkilerin dinin ilkelerine göre düzenlenmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Akıl ancak ikinci planda gelmektedir.

Muhfazakarlık düşüncesinin modern paradigmaanın belli sosyal, politik ve ekonomik

olgularına tepki olarak doğması, kendisinin de modern bir düşünce olduğunu anlamına gelmektedir. Dolaysıyla bütün bu eleştirilere rağmen muhafazakârlık modernliği veya modernliğin ürünü olan değişimi tamamen reddetmez. Muhafazakârlığın yapmak istediği şey söz konusu dört olguyu - sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik- değişimin yarattığı yıpranmalara karşı özlelikle dinin ve gelenği dikkate alarak yorumlamaktı. Yani tüm tez boyunca altı çizildiği gibi muhafazakârlık modernliğin doğrudan kendisine karşı değil, geçmişin birikimini, değerlerini ve kazanımlarını radikal değişimlerle yeniden inşaya karşıdır. Muhafazakârlık modern paradiğmanın içersinde olan radikal olguları eleştirmektedir. Dolaysıyla muhafazakârlığın anti-modern bir ideoloji olarak kavramak zordur.

Muhafazakâr düşüncenin en önemli konularından biri reddetmediğini vurguladığımız değişim olmuştur. Muhafazakârların esas kaygısı bu değişimin hangi ölçütlerle yapılması gerektiğini olmuştur. Muhafazakârlar değişimin ölçülü ve ihtiyatlı olması gerektiğini düşünülmektedir. Burke toplumun kendi varlığını sürdürmesi için değişmesi gerektiğini söyler. Bu değişim hiçbir şekilde geleneksel değerler ve kurumlara karşı yapılmamalıdır ve her zaman geleneksel değerlerin ruhuyla uyum içerisinde olmalıdır. Yani muhafazakârlıkta değişim söz konusu olunca ölçülülük ve ihtiyatlılık kavramları çok önemlidir. Muhafazakârlık yavaş ve devrimci olmayan değişimleri kabul etmektedir.

Modernite ve modernleşme bir toplumsal süreç olarak sadece Batı toplumlarında değil, Batı dışı toplumlarda da serpilmiştir. Dünyada bu süreçten belki ilk sırada etkilenen devletlerden biri Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Bilindiği üzere resmi olarak Osmanlı-Türkiye modernleşme süreci Tanzimat reformlarıyla başlamış ve bu süreç İmparatorluğun çöküşüne kadar devam etmiştir. Osmanlı'da yapılan reformlar ve ortaya çıkan yeni siyasî hareketler, her ne kadar hedefleri farklı olsalar da, aslında cumhuriyetin kurulmasının temellerini atmışlardır. Zira tam bu dönemde modernitenin inşa ettiği milliyetçilik, ulus devlet, pozitivizm, akılcılık gibi ilkeler ilk olarak meydana gelmişlerdir. Modernleşme bir toplumsal süreç olarak bunların uygulanmasını sağlamıştır.

Cumhuriyetin ilanıyla beraber kamusal ve özel alanın yeniden inşası farklı boyutlar kazanmıştır. Cumhuriyetin resmi ideolojisi olan Kemalizm modern paradigmanın ortaya çıkardığı bütün siyasi ve toplumsal ilkelerini bir devlet politikası olarak kabul etmiştir. Böylece akılcılık ve pozitivizmin cumhuriyet epistemolojisini oluşturmuştur. Cumhuriyet epistemolojisine bakarsak, tartışmaların özünde Türkiye'de modern bir devlet ve toplum kurarak Batı mede-

niyeti seviyesine yükselme isteği yatmaktadır. Bu isteği, "ulus devlet" "milli kimlik", "kalkınma devlet", "laiklik", "sekülarizm" gibi kavramlar ile ifade edilmektedir. Bu kavramlar ile amaçlanan Batının seçili kurumsal ve toplumsal yapıları ile bir devlet ve toplum yaratmaktır.

Modernleşme sürecinin başlaması ve Batı'nın siyasî ve sosyal düşüncelerini benimsemekle beraber Türkiye'de muhafazakârlığın ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Daha önce de dediğimiz gibi belki Türk muhafazakârlığı Tanzimat'a kadar geriye götürebilir, fakat onun esas kurulma veya doğma evreleri Cumhuriyet döneminde olmuştur. Cumhuriyetin getirdiği yeniliklere karşı hoşnutsuzluğunu dile getirenler ilk olarak birbirleri ile farklı başlıklarda örtüşen ve ayrışan İslâmcılar ve muhafazakârlar olmuştur. Bu çevrelerin esas tezi cumhuriyet inkılaplarıyla meydana gelen siyasî ve toplumsal yeniliklerin özellikle kültürel alanında yapılmış değişiklikleri toplumun tarihten devraldığı geleneksel ve dinsel değerleriyle uyum içersinde olmadıklarıdır.

Türk muhafazakârlığının Cumhuriyetin erken döneminde bir siyasî veya toplumsal hareket olarak değil, entelektüel bir hareket olarak şekillenmesinden de söz edilebilir. Nazım İrem cumhuriyetin ilk yıllarında muhafazakârları "Cumhuriyetçi Muhafazakâr" olarak adlandırır. Cumhuriyetçi muhafazakârların gayesi Cumhuriyetin benimsediği yeni zihniyeti tamamen reddetmek veya ona karşı çıkmak değil, farklı bir modernleşme yorumu yapmak olmuştur. Cumhuriyet elitinin radikal modernleşmeci zihniyetinden farklı olarak, muhafazakârlar toplum için daha ihtiyatlı ve tedrici bir modernleştirme anlayışı benimsemişlerdir. İhtiyatlı ve tedrici dediğimizde toplumun dönüştürülme ve değişme sürecinin, dinsel ve geleneksel değerler göz önüne alınarak, yani onlar ile karşı karşıya gelmeden gerçekleşmesini istemişlerdir. Türk muhafazakârlarının modernleşme ve devrime karşı eleştirilerini genel olarak Bergsoncu bir dille yapmışlardır. Onların söyleminde genel olarak din, gelenek, kültür gibi kavramlar yer almıştır.

Türk muhafazakârlığının veyahut muhafazakâr aydınların diğer muhafazakârlar gibi (Klasik muhafazakârlar dışında) modernitenin ve cumhuriyetin ürettiği bütün sonuçlara karşı çıkmadığı ortadadır. Fakat onların karşı çıktıkları cumhuriyetin toplumun kültürel değerlerini değiştirmeye kalkmasıdır. Kültürel değerler dediğimiz zaman her şeyden önce geleneksel ve dinsel değerlerden söz ediyoruz. Zira Türk muhafazakâr düşünürler tarafından bu iki değer kategorik olarak vazgeçilmez olarak algılanmaktadır.

Toplum, Gelenek, Tarih, Din, Devlet Medeniyet, Milliyetçilik ve Yabancılaşma temalarını Türk muhafazakârlığının işlediği yedi temel konu olarak belirtmiştik. Zira muhafa-

zakâr aydınların bütün tartışmaların bu sekiz tema çerçevesi içerisinde sürdürdüğünü görüyoruz. Çalışmamızın bu temalar etrafında yürüttüğü tartışmalar da göstermektedir ki, Türk muhafazakârlığının belirli şablonlar-kalıplar ile düşündüğü, üstelik bu yolla topluma pratik çözümler vaat etmesini mümkün kılmaktadır.

Çalışmamızda ele aldığımız düşünürlerin genel olarak muhafazakâr düşünceyi takip etikleri görmekteyiz. Zira fikirleriyle; geleneği, yerli kültürü, tarih bilincini, milliliği, dini değerleri şiddetli bir şekilde vurgulamaktadırlar. Ancak klasik anlamda evrensel muhafazakârlardan birçok noktadan farklılaşmaktadırlar. Zira söz konusu ele aldığımız düşünürler modernliği, onun siyasi ve iktisadi sonuçlarına karşı çıkmamaktadırlar. Onların eleştiri yönlerinin daha çok kültürel unsurlar olduğunu görmekte ve bu konuda da teorik düzeyde kaldıklarını söylemek mümkündür. Onlar Cumhuriyet devrimini bir olgu olarak kabul etmişlerdir. Ancak karşı çıktıkları temel nokta; devrimin geleneksel yapıyı tahrip ettiği şeklindedir. Cumhuriyet'in resmi ideolojisi olan Kemalizm'in siyasi ve iktisadi tasavvurlarına karşı eleştirileri ise zayıf kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Acar, Kezban: "Osmanlı ve Rus Modernleşmesine Dair Bazı Görüşler", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi,** Yıl: 4, Sayı: 16-17, 2008: 59-86.

Akkaş Hüseyin, Hasan: **Muhafazakâr Düşünce ve Edmund Burke**, Ankara, Kadim, 2004.

Akkaş, Hüseyin, Hasan: "Muhafazakâr Siyasî Düşünce Kavramı", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, sayı: 2, 2007: 242-254.

Akıncı, Mehmet: **Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-4980 Dönemi,** Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2008.

"Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Cumhuriyet Dönemi Hâkim Modernleşme Anlayışı Eleştirisinin Bir Boyutu Olarak Anti-Pozitivist Tutum ve Bu Tutumun Kaynağı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 18, 2008: 125-146.

Akpolat, Yıldız: "Devrimcilikten Muhafazakârlığa, Ütopyadan İdeolojiye", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yılı: 3, Sayı: 12, 2007: 22-58.

Aksakal, Hasan: "Oswald Spengler'in Tarih, Kültür ve Medeniyet Anlayışı", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 3, 2010: 37-42.

"Yüz Yıl Önce, Yüz Yıl Sonra: İbrahim Şinasi ve Cemil Meriç'in Medeniyet Anlayışları Üzerine", **Gelenekten Geleceğe Dergisi**, Sayı: 2, 2013: 66-76.

Aktaşlı, Ufuk, Hasan, "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik bir İlişki", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, Ankara, 2011: 147-162.

Akyüz, Kenan, **Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1995.

Altıntaş**,** Hayranı: **Mustafa Şekip Tunç**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

Argın, Şükrü: "Siyasetin Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 465-489.

Atay, Tayfun: "Gelenekçilikle Karşı- Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenek-çi' Muhafazakârlığı", Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 154-175.

Aytekin, Arif: "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları", **SDÜ Fen Edebiyat Sosyal Bilimler Dergisi,** Sayı: 30, 2013: 313-329.

Aydın, Mustafa: "Kültür ve Medeniyet İkilemine Farklı Bir Bakış", Medeniyet Tartışmaları, Süleyman Güder ve Yunus Çolak (ed.) **Yüceltme ve Reddiye Arasında 'Medeniyet'i Anlamak Sempozyumu Bildirileri**, İstanbul, 2013.

Ayverdi, Samiha: **Mektuplardan Gelen Ses**, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2010.

Bağ Bozumu, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2011.

Kölelikten Efendiliğe, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2011.

Baltacıoğlu, Hakkı, İsmayıl: **Halkın Evi**, Ankara, Ulus Basımevi, 1950.

Türk Milliyeti, Ankara, Gen.Kur. Baş. Yayınları, 1965.

Türk'e Doğru, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998.

"Gelenekçilik ve Muhafazakârlık", Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 725-726.

Banarlı, Sami, Nihad: "Yahya Kemal'in Tarih Düşünceleri", **Hayat Tarih Mecmuası**, Yıl: 1, Cilt.2, Sayı: 11, 1 Aralık 1965: 5-18.

Bir Dağdan Bir Doğa, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2012.

Belge, Murat: "Batılılaşma: Türkiye ve Rusya", Tanıl Bora ve Murat Gültekin (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt-3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 43-55.

"Muhafazakârlık Üzerine", Ahmet Çiğdem (ed.), Modern **Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 92-100.

Beriş, Emrah, Hamit: "Tarih Bilinci' Olarak Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığında Tarih Algısı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 8, 2006: 79-102.

Berkes, Niyazi: **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Beneton, Philippe: **Muhafazakârlık,** (Çev: Cüneyt Aklın), İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

Bolay, Hayri, Süleyman: "Yahya Kemal ve Din", **Hece Dergisi**, Yahya Kemal Özel Sayısı, Yıl: 13, Sayı: 145, 2009: 29-45.

"Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", **Hece Dergisi**, Yahya Kemal Özel Sayısı, Yıl: 13, Sayı: 145, 2009: 79-85.

"Erol Güngör (1938-1983)", Murat Yılmaz (ed.), **Erol Güngör**, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006: 160-167.

Bora, Tanıl: "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri"**, Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, Güz, 1997:6-30.

Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık, İstanbul, Birikim, 2012.

"Cemil Meriç", Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık**, Ahmet Çiğdem (ed.), Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013. 516-521.

"Sunuş", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik,** Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), Cilt: 5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008: 15-23.

Bora, Tanıl ve Onarak Burak: "Nostalji ve Muhafazakârlık 'Mazi Cenneti", Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 234-260.

Burak, Mehmet, Durdu: "Osmanlı Devleti'nde Jön Türk Hareketinin Başlaması ve Etkileri"**, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi,** Sayı: 14, 2003: 291-318.

Burke, Edmond: "Gelenekselcilik", (Çev: Bilal Canatan), **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 3, 2005:11-28.

Canatan, Kadir: "Bir Medeniyet Araştırmacısı ve Tasarımcısı Olarak Cemil Meriç'in Medeniyet Perspektifi", **Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayısı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010: 46-56.

Ceylan, Yılmaz, Ayşe: "Edmund Burke'ün "Muhafazakâr" Düşüncesinde, 'İyi Devrim' 'Kötü Devrim'Ayrımı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 3, Sayı: 11, 2007: 23-44.

Çağlayan, Zeynep: "Cumhuriyet Modernleşmesi Din ve Köylülük: Bir Mühendis Siyasetçi Olarak Süleyman Demirel'in İdealleri ve İcraatları", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 18, 2008: 217-229.

Çaha, Ömer: "Muhafazakârlık Düşüncede Toplum", **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2004: 15-24.

Çaylak, Âdem - Çelik, Adem: "Cumhuriyet Modernleş(tir)mesinde Tarih, Din ve Etnisite Algısı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yılı:5, Sayı:18, 2008: 55-70.

Çeğin, Güney: "**Metinlerarasılık Odağında Cemil Meriç'te Doğu-Batı Sorununa Kısa Bir Bakış"**, https://istifhane.files.wordpress.com/2010/10/cemil meric.pdf(Çevrimiçi: 03.02.2015).

Çelik, Celaleddin: "Gökalp'ın Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 21 Yıl: 2006: 43-63.

Çelik, Günay: **Peyami Safa'da Din ve Modernizm**, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 1993.

Çetin, Halis: "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003-04: 11-40.

"Muhafazakârlık: Kaosa Karşı Kozmos", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 1, 2004: 87-119.

Çevik, Salim: "İdeal Yurttaşın Din ve Millet Kriteri, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, yıl: 5, Sayı: 18, 2008, 147-166.

Çınar, Aliye: "Din Ahlâk ve Gelenek", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yılı: 1, Sayı: 3, 2005: 73-88.

Çiğdem, Ahmet: "Muhafazakârlık Üzerine", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 74, Güz, 1997: 32-51.

Taşra Epiği: "Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık, İstanbul, Birikim, 2012.

"Türk Batılılaşmasını Açıklayıcı Bir Kavram: Türk

Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizyon" Tanıl Bora ve Murat Gültekin (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt-3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012: 68-81.

"Sunuş" Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 13-20.

Çiftçi, Ali: "Cumhuriyet Modernleşmesi ve Kazım Karabekir", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi,** Yıl: 5, Sayı: 18, 2008: 189-216.

Davison, H, Roderic: **Osmanlı İmparatoru'nda Reform, 1856-1876,** İstanbul, Agora, 2005.

Demir, Zekije: **Feminizmi Modern dhe Postmodern**, (Çev: Ali Pajaziti), Shkup, Logos A, 2006.

Demirel, Dilber: "Cemil Meriç'te Kültür ve İdeoloji", Bilecik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilecik, 2011.

Demirel, Taner: "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt-3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012: 128-238.

Doğan, Necmettin: "Türk Muhafazakârlığın Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği", **Doğu-Batı Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58: 213-228.

Dönmez, Özgür, Rasim, "Adalet ve Kalkınma Partisi: İslâmcılıktan Post Kemalist Bir Anlatıya Doğru", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, 2011: 37-58.

Duman, Fatih, "Muhafazakâr Düşüncede Devlet Kavramına Eleştirel Bir Değerlendirme", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi,** Yıl: 7, Sayı: 28, 2011: 33-63.

Dural, Baral: "Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem**", Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 1, 2004: 131-144.

Dural, Baran: "Muhafazakârlık: Düşünce Kalbi mi, İdeoloji mi", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 3, Sayı: 9-10, 2006, 50-63.

Dursun, Davut: "Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığının Sorun Alanları",**Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ankara, Ak Parti yay., 2004: 177-195.

Elibol, Sadetin: "Muhalif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi", Ahmet Çiğdem (ed.) **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 267-274.

Emer, Yener: "Nurettin Topçu'nun Din ve Devlet Anlayışı", **Hece Dergisi**, Nurettin Topçu Özel Sayı, Yıl: 10, Sayı: 109, 2006: 306-318.

Erdoğan, Mustafa: "Muhafazakârlık: Ana Temalar", **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2004: 5-10.

"Muhafazakârlık: Ana Temalar" **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ankara, Ak Parti yay. 2004: 26-33.

Enginün, İnci: "Yahya Kemal ve Türk Tarihi", **Ölümünün Yirmi beşinci Yılında Yahya Kemal Beyatlı**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları,1983: 81-93.

Eisenstadt, Noah, Shumel: **Modernleşme Başkaldırı ve Değişim,** (Çev: Ufuk Coşkun), Doğu Batı, Ankara, 2014.

Ergil, Doğu: "Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Sayı: 3-4, Cilt: 33, 1978: 93-108.

"Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri Muhafazakârlık ve Yeni Muhafazakârlık", **Ankara**

Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt: 41, Sayı: 1-4, 1986: 981-990.

Findan, Serdal- Şahin Kamil- Çelik, Fikret: "Osmanlı Modernleşmesinin Temel Olgulardan Biri: Bürokrasi Osmanlı Modernleşmesinde Bürokrasinin Etkinliği ve Önemi", **SDÜ Fen ve Edebiyat Fakültesi**, Sayı: 23, 2011: 113-128.

Gencer, Tülay: "Cemil Meri İle Türk Modernleşmesine Bir Bakış", Bitlis Eren Üniversitesi **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2012: 19-33.

Gündüz, Mustafa: "Osmanlı Modernleşmesinin Temel Dinamiği Eğitim ve Paradoksal Sonuçlar", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 16-17, 2008: 165-186.

Güngör, Erol: **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1976.

Dünden Bugünden Tarih Kültür Milliyetçilik, Ankara, Mayaş Yayınları, 1982.

Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1995.

İslamın Bugünkü Meseleler, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981.

Göle, Nilüfer: "Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 80, Bahar 1999: 128-143.

Göktürk, İsmail - Günalan, Mustafa: "Modern ve Geleneksel Değerler Arasında Yabancılaşan İnsan", **Selçuk Üniversitesi Karaman İ.İ.B.F. Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 11, 2006: 127-143.

Güngörmez, Bengül: "Türk Düşünce Dünyasında 'Türk Muhafazakârlığı' Sorunsalı ve Kültürel Muhafazakârlık Olarak 'Türk Muhafazakârlığı", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 39, 2014: 161-178.

Heywood, Andrew: **Siyasî İdeolojiler, (**Çev: Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnaç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan), Ankara, Adres Yayınları, 2014.

Harries, Owen: "Muhafazakârlığın Anlamı", **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2005: 91-100.

Helvacı, Ahmet: "Muhafazakâr' Duruştan 'Demokrat' Tavıra Ankronik Bir Yolculuk", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz, 2004: 193-206.

İnsel, Ahmet: **Türkiye Toplumun Bunalımı**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2014.

İrem, Nazım: "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 74, yıl: 1997: 50-100.

"Muhafazakârlık Modernlik, "Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk", **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 82, 1998: 30-48.

"Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 18, Güz, 2008: 11-32.

"Cumhuriyetçi Muhafazakârlık Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Sayı: 57, Cilt: 2, 2002: 41-60

"Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerinde Değerlendirmeler", Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhfazakarlık**, Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013:105-117.

Kaçmazoğlu, Bayram: **Türk Sosyolojisinde Temalar 1; Türkçülük, İslamcılık, Muhafazakârlık**, İstanbul, Doğu Kitabevi, 2012.

Kadıoğlu, Ayşe: **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi,** İstanbul, Metis, 1999.

Kafesoğlu, İbrahim: **Türk Milli Kültürü**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1997.

Kahraman, Bülent, Hasan: "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.) **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt-3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012: 125-140.

Türk Siyasetin Yapısal Analizi II, İstanbul, Agora, 2012.

Kaliber, Alper: "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine" Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt-3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012: 107-125.

Kara, İsmail: "Bir Siyasî İhya Hareketi: Topçu'da Siyaset ve Devlet Telâkkisi", **Hece Dergisi,** Nurettin Topçu Özel Sayısı, Yıl: 10, Sayı: 109, 2006: 244-254.

Karadeniz, Sıtkı: "Kemalist Modernleşme Sürecinde Türk Muhafazakârlığı ve Günümüze Yansımalar", **Tezkire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl: 11, Sayı: 27-28, 2002: 85-97.

Karpat, H, Kemal: **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul, Timaş, 2013.

Kemal, Yahya: **Aziz İstanbul**, İstanbul, Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, 1964.

Tarih Muhasebeleri, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1975.

Edebiyat Dair, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2005.

Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2012**.**

Keyman, Fuat: "Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye'de Demokratik Açılım Olasılığı", **Toplum ve Bilim**

Dergisi, Sayı: 74, Bahar, 1997: 84-101.

Kirk, Rusell: "Muhafazakârlık Fikri", **Liberal Düşünce Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 37, 2005: 137-143.

"Süreklik ve Değişim", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 4, 2005: 11-26.

Köker, Levent: **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Kösoğlu, Nevzat: **Peyami Safa**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2011.

Mahçupyan, Etyen: "Kemalizm, Pozitivizm ve İktidar Devlet/Ulema İlişkilerinde Modern Durum", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 7, 1999, s. 109.

Mardin, Şerif: **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, (Çev: Mümtezer Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Türk Modernleşmesi, İstanbul, İletişim Yayınları 2014.

Türkiye'de Toplum ve Siyaset, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Siyasî Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969.

Mert, Nuray: "Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır", **Tezkire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi**, Yıl: 11, Sayı: 27-28, 2002: 72-77.

"Cumhuriyet Türkiyesi'nde Lâiklik ve Karşı Lâikliğin Düşünsel Boyutu", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.) **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm,** Cilt-2, İstanbul, İletişim

Yayınları, 2009: 197-210.

"Muhafazakârlık ve Lâiklik", Ahmet Çiğdem (ed.) **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 314-345.

Meşe, İlknur: "Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavırlar", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi,** Yılı: 2, Sayı: 9-10, 2006: 215-247.

Meriç, Cemil: **Kültürden İrfana**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986.

Ümrandan Uygarlığa, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Bu Ülke, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Mollaer, Fırat: **Muhafazakârlığın İki Yüzü,** İstanbul, Dergâh, 2009.

"Klâsik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları, Temeller ve Değişmeler", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, 2011: 59-72.

Nisbet, Robert: "Muhafazakârlık", (Çev: Erol Mutlu), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (Der) Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.

Muhafazakârlık, Düş ve Gerçek, (Çev: M. Fatih Serenli-Kudret Bülbül), Ankara, Kadim, 2007.

Oakeshott, Michael: "Muhafazakâr Olmak Üzerine", (Çev: İsmail Seyrek), **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 1, 2004: 55-78.

Onbaşı, Gençoğlu, Funda: "Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003-04: 83-100.

Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul,

Timaş, 2013.

Öğün, Süleyman, Seyfi: "Türk Muhafazakârlığın Kültürel Kökenleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı: 71 Güz, 1997: 102-154.

Türk Politik Kültürü, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2002.

"Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri" Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 539-582.

Okurer, Cahit: "Kökü Mazide Ati Olan Yahya Kemal", Kazım Yetiş (ed.), **Yahya Kemal İçin Yazılanlar**, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2000: 453-460.

Öz, Asim: "Bir Birikimin ve Konumlanışın Denemelerinde Görme Biçimleri", **Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayısı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010: 349-360.

Özcan, Ufuk: "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eklektik Reformizmi: Geleneğin Modernleştirmesi ve İnkılâbın Konserve edilmesi, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 37, 2013: 155-177.

Özipek, Berat, Bekir: "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", Ahmet Çiğdem (ed.), Modern **Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 65-84.

"Muhafazakâr Siyasetin Temelleri", **Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu**, Ankara, AK Parti Yayınları, 2004: 80-86.

Muhafazakârlık- Akıl, Toplum, Siyaset, İstanbul, Timaş, 2011.

Özman, Aylin: "İsmayil Hakkı Baltacıoğlu", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, **Cilt**-3, İstanbul,

İletişim Yayınları, 2012: 74-77.

Safa, Peyami: **Din, İnkılâp ve İrtica**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1978.

Türk İnkılâbına Bakışlar, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2011.

Safi, İsmail, **Türkiye'de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışları**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.

Sarıyaş, Mehmet: "Nurettin Topçu", Ahmet Çiğdem (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık,** Cilt-5, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013: 13-21.

Servet, Mehmet: "Fikir Hayatımız ve Mustafa Şekip", **Prof. Mustafa Şekip Tunç Jublesi,** İstanbul, Maarif Matbaası, 1944.

Shils Edward: "Gelenek Nedir?" **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 25, 2003-04:101-134.

Söğütlü, İlyas: "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Modernleşme: Kırılmalar ve Süreklilikler", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yılı: 5, Sayı: 18, Güz, 2008: 33-54.

"Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar", **Doğu Batı Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 54, 2011: 163-190.

Şen, Hasan: "**Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmî Gelenek: 1923-1960 Dönemi**", Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 2008.

Taşdelen, Vefa: "Yahya Kemal'in Şiirlerinde Zaman", **Hece Dergisi**, Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı, Yıl: 13,

Sayı: 145, 2009: 52-59.

"Cemil Meriç'te Yabancılaşma Sorunu", **Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayısı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010: 87-95.

Tanyol, Cahit: **Türk Edebiyatında Yahya Kemal İnceleme ve Anılar**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.

Tazegül, Murat: **Modernleşme Sürecinde Türkiye**, Erzurum, Babil Yayıncılık, 2005.

Toker, Nilgün - Teki, Serdar: "Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasiye", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt-3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012: 82- 106.

Topçu, Nurettin: **Ahlâk Nizamı**, İstanbul, Dergâh, 2012.

İradenin Davası Devlet ve Demokrasi, İstanbul, Dergâh, 1998.

Tunaya, Zafer, Tarik: "Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri ve Kaynakları", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.) **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık,** Cilt-3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Türk, Bahadır: Doğu Bahçelerinde Batılı Bir Bakışın Huzur(suzluk)u: A. H. Tanpınar ve Türk Muhafazakârlığı" **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl:9, Sayı: 34, 2004: 59-66.

Türköne, Mümtaz'er: **Modernleşme, Lâiklik ve Demokrasi,** Ankara, Ark Yayınları, 1994.

"**Türk Modernleşmesi",** Ankara, Lotos, 2006.

Turşucu, Hamdi: "Erol Güngör: Milliyetçi-Muhafazakâr Bir Kutup", Murat Yılmaz (ed.), **Erol Güngör**, T.C. Kültür ve

Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara. 2006: 194-219.

Ülken, Ziya, Hilmi: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2013.

Vincent, Andrew: **Modern Politik İdeolojiler,** (Çev: Arzu Tüfekçi), İstanbul, Paradigma, 2006.

Vural, Mehmet: **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık**, Ankara, Elis Yayınları, 2011.

Yetiş, İshak: "Kültürden İrfana", **Hece Dergisi**, Cemil Meriç Özel Sayısı, Yıl: 14, Sayı: 157, 2010: 361-363.

Yıldız, Ahmet: "Türkiye'de 'Yerlilik' Olarak Milliyetçilik: Erol Güngör Örneği" Murat Yılmaz (ed.) **Erol Güngör**, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006: 168-185.

"Kemalist Milliyetçilik", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.) **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Kemalizm,** Cilt: 3, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004: 210-234.

"İslâm'ın Muhafazakâr Görümünden Muhafazakârlığın İslâmî Bakiyesine Bediüzzaman, Nurculuk ve Muhafazakârlık", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 38, 2013:5-34.

Aytaç Yıldız: "Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu", Doğu **Batı Düşünce Dergisi**, Yıl: 14, Sayı: 58, 2011:191-213.

Yıldız, Yakup: **Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşler**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlâhiyat Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2010.

"Mustafa Şekip Tunç'un Türk Muhafazakâr Düşüncesine Etkisi", **Muhafazakâr Düşünce**

Dergisi, Yıl: 10, Sayı: 38, 2013: 127-160.

Yılmaz, Hüseyin: "Gelenek Gelenekçilik ve Gelenekselcilik", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 3: 39-54.

Yılmaz, Murat: "Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Siyasî İmkân ve Sınırlılıkları, **Liberal Düşünce Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 34, 2004: 25-32.

"Milliyetçilik ve Erol Güngör", Murat Yılmaz (ed.) Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006: 160-167.

Zürcher, Jan Erik: **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,** İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.