

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA 1970'LER VE KUBBEALTI AKADEMİ MECMUASI

DOKTORA TEZİ

Diyar CAN

OCAK - 2022

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA 1970'LER VE KUBBEALTI AKADEMİ MECMUASI

DOKTORA TEZİ

Diyar CAN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Çağatay OKUTAN

OCAK - 2022

TRABZON

ONAY

Diyar CAN tarafından hazırlanan “Türk Muhafazakârlığında 1970’ler ve Kubbealtı Akademi Mecmuası” adlı bu çalışma 17.03.2022 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalında Kamu Yönetimi Programı’nda **doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Karar		İmza
Unvanı - Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Mustafa Çağatay OKUTAN	Başkan	☐	☐	
Prof. Dr. Süleyman ERKAN	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Atila DOĞAN	Üye	☐	☐	
Doç. Dr. İbrahim SARITAŞ	Üye	☐	☐	
Doç. Dr. Deniz KUNDAKÇI	Üye	☐	☐	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. Tülay İLHAN NAS

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca KTÜ-Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanan bu çalışmada yararlanılan kaynakların tümüne eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Diyar CAN

21.01.2022



ÖN SÖZ

Bu tezin gerek hazırlanmasında gerekse konusunu bulmamda bana yol gösteren değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mustafa Çağatay OKUTAN'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Bunun yanında tez izleme süreci boyunca benden katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Süleyman ERKAN ile Prof. Dr. Atila DOĞAN'a ve tez savunma jürisinde bulunarak tezimin son halini almasına katkıda bulunan Doç. Dr. Deniz KUNDAKÇI ve Doç. Dr. İbrahim SARITAŞ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Trabzon, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	V
ÖZET	VIII
ABSTRACT	IX
KISALTMALAR LİSTESİ	X
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MUHAFAZAKÂRLIK	6-43
1.1. Kavram Olarak Muhafazakârlık	6
1.1.1. Muhafazakârlık Bir Duruş mu, İdeoloji mi?	7
1.1.2. Aydınlanma Düşüncesi ve İlk Muhafazakâr Tepkiler	11
1.2. Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri	16
1.2.1. Kıta Avrupa'sı Muhafazakârlığı	16
1.2.2. Anglo-Sakson Muhafazakârlığı	20
1.2.3. Amerikan Muhafazakârlığı- Yeni Muhafazakârlık	22
1.3. Muhafazakârlıkta Önemli Kurum ve Temalar	26
1.3.1. Aile	26
1.3.2. Otorite ve Devlet	27
1.3.3. Din ve Ahlak	29
1.3.4. Birey ve Toplumsal Yapı	31
1.3.5. Mülkiyet	33
1.3.6. Gelenek ve Nostalji	35
1.3.7. Değişim-Devrim-Evrım	39
1.4. Muhafazakârlık ve Liberalizmin Zorunlu Birlikteliği: Yeni Sağ	41

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI	44-94
2.1. Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Türk Muhafazakârlığının Kökenleri	44
2.1.1. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Denemeleri ve İlk Muhafazakâr Tepkiler	46
2.1.2. Tek Parti Döneminde Muhafazakâr Eğilimler	53
2.2. Türk Muhafazakârlığının Sınıflandırılması	57
2.2.1. Kültürel / Klasik Muhafazakârlık	58
2.2.2. Milliyetçi Muhafazakârlık.....	62
2.2.3. İslamcı Muhafazakârlık.....	66
2.2.4. Liberal Muhafazakârlık.....	71
2.2.5. Cumhuriyetçi Muhafazakârlık	74
2.3. Türk Muhafazakârlığında Ana Temalar	80
2.3.1. Türk Muhafazakârlığında Doğu-Batı Sentezi	81
2.3.2. Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm İlişkisi	83
2.3.3. Türk Muhafazakârlığı ve Bergsoncu Düşünce.....	85
2.3.4. Türk Muhafazakârlığının Japonya Modernleşmesine Bakışı.....	87
2.3.5. Türk Muhafazakârlığı ve Anti-Komünist Söylem	90
2.4. Türk ve Batı Muhafazakârlığı İlişkisi	91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA 1970'Lİ YILLAR VE KUBBEALTI AKADEMİ MECMUASI.....	95-154
3.1. Dönemin Siyasi Gelişmeleri.....	98
3.2. 1970'ler Türkiye'sinde Muhafazakârlık	104
3.3. Kubbealtı Akademi Mecmuası.....	111
3.3.1. Kubbealtı Vakfı ve Mecmuanın Kuruluşu.....	111
3.3.2. Mecmuanın Kuruluşu ve 1970'li Yıllarda Yayımladığı Sayıların Genel Çerçevesi..	113

3.4. Kubbealtı Akademi Mecmuasında Muhafazakâr Temalar.....	116
3.4.1. Mecmuada Aile, Birey ve Toplum	117
3.4.2. Mecmuada Tarih.....	122
3.4.3. Mecmuada Modernleşme ve Siyaset	129
3.4.4. Mecmuada Sanat, Mimari ve Sembol Şehir	136
3.4.5. Mecmuada Dil ve Kültür	141
3.4.6. Mecmuada Din ve Tasavvuf.....	146
3.4.7. Mecmuada Milliyetçilik	150
SONUÇ ve ÖNERİLER.....	155
KAYNAKÇA	167
EKLER.....	182
Ek 1: Kubbealtı Akademi Mecmuasında Yer Alan Yazarların Eser Sayıları	183
Ek 3: Kubbealtı Akademi Mecmuasında Yer Alan “İktibaslar”’ın Eser Sayıları	189
Ek 4: Kubbealtı Akademi Mecmuasında Yer Alan Yazıların Yıllara ve Konulara Göre Dağılımı	190
ÖZ GEÇMİŞ.....	191

ÖZET

Fransız ihtilali ile başlayan süreçte ideolojiler çağı yaşanmaya başlanmış, muhafazakârlık da modernitenin karşısında kendini ifade imkânı bulmuştur. Modernitenin şiddetini ve etkisini artırması muhafazakârlığın da aynı oranda etki alanını genişletmiştir. Özellikle İngiltere ve Fransa, ilk dönem muhafazakârlığının taşıyıcıları olmuşlardır. Bunun yanında muhafazakârlığın bir ideoloji olup olmadığı noktasında geçmişten günümüze değin süren tartışmalar bulunmaktadır. Neticede “geçişken” ya da olaylara karşı bir “tutum” olarak algılanması nedeniyle muhafazakârlık, Fransız Devriminden bu yana bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.

Türk modernleşmesine paralel biçimde gelişen Türk muhafazakârlığı, esasen Tanzimat ile birlikte ortaya çıkmaya başlamış ancak cumhuriyetin ilanı ile ivme kazanmıştır. Türk muhafazakârlığının tarihsel süreçte Osmanlı’dan miras kalan “*merkez-çevre ve resmî alan-gayri resmî alan*” nosyonuna uygun bir şekilde konumlandığı söylenebilir. Bu noktada Türk muhafazakârları resmî tarih ile bir çatışma içine girmekten imtina etmişler ve gelişen devrimlerin hemen yanında kendilerini ifade imkânı bulmuşlardır. Bunda muhafazakârlığı gericilik olarak gören keskin bir Kemalist yorumun etkisinin olduğu söylenebilir. Bunun yanında Ziya Gökalp’in de ifade ettiği üzere Türk Devriminin kendine has bir muhafazakâr damarı bulunmaktadır. Böylece Türk muhafazakârları geçmiş ile hesaplaşmaya gitmeden, tutan ve tutmayan devrimlerin muhasebesini yapmış ve kültürün muhafazası konusunda hassasiyet göstermişlerdir. Türkiye’de 1980’lere kadar siyasilerin mesafeli olduğu bu kavram, 1983 yılından sonra Anavatan Partisi’nin iktidarında kendisine başvurulmuş bir referans noktası olmuştur. O tarihten sonra siyasi yelpazenin Sağında bulunan partilerce de sahiplenilmiştir.

Bu çalışmada muhafazakârlık, Türk muhafazakârlığı ve akabinde Türkiye’nin 1970’li yılları ile Kubbealtı Akademi Mecmuası’nın bu yıllarda muhafazakâr siyasete ve kültüre etkisi üzerinde durulmuştur. Bu minvalde, öncelikle konunun Mecmua’nın etkisi ile sınırlandırıldığını söyleyebiliriz. Türk siyasetinin bu en hareketli döneminde Mecmua’nın söylemleri ve etkisi önemli bir yer tutsa da günümüze kadar bu etki yeterince değerlendirilememiştir. Mecmua’da yayımlanan yazı ve şiirler konularına göre bir tasnife tabii tutularak dil ve edebiyat, tarih ve genel kültür, din-tasavvuf ve siyaset alanlarındaki söylemi ilk defa ortaya çıkarılmıştır. Böylece Mecmua’nın 1970’li yıllarda muhafazakâr kültür ve siyasete etkileri ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk Muhafazakârlığı, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Türk Siyasetinde 1970’li Yıllar, Samiha Ayverdi, Ekrem Hakkı Ayverdi

ABSTRACT

In the process that started with the French Revolution, the age of ideologies began to occur, and conservatism had the opportunity to express itself in the face of modernity. Increasing the violence and influence of modernity has expanded the impact area of conservatism at the same rate. Especially England and France were the carriers of the first conservatism. The next conservatism is an ideology, a debate which lasted until the present and the past is not the point. Consequently, conservatism has been accepted as an ideology since the French Revolution, whether it is perceived as “loose” or an “attitude” to events.

Turkish Conservatism, which developed in parallel with Turkish Modernization, started to emerge mainly with Tanzimat, but gained momentum with the declaration of the republic. It can be said that Turkish Conservatism is positioned in accordance with the notion of “center-environment and official-informal area” inherited from the Ottoman Empire in the historical process. At this point, Turkish Conservatives refrained from entering into a conflict with official history and found the opportunity to express themselves right next to the developing revolutions. It can be said that there was a sharp Kemalist interpretation that saw conservatism as reactionary. In addition, as Ziya GÖKALP has stated, the Turkish revolution has its own conservative vein. Thus, the Turkish Conservatives accounted for the revolutions that kept and did not, without going into a reckoning with the past, and they expressed sensitivity regarding the preservation of culture. This concept in Turkey after 1983 until the 1980s that the distance of the political power of the Motherland Party has become a reference point referred to it. After that date, it was also owned by the parties to the right of the political spectrum.

The work in this direction conservatism, conservatism in Turkey and then in the 1970s with Turkey Kubbealtı Academy this year, the Journal has focused on the effects of conservative politics and culture. In this aspect, we can say that the issue is limited by the effect of the magazine. Although the statements and influence of the journal have an important place in this most active period of Turkish politics, this effect has not been evaluated sufficiently until today. The articles and poems published in journal were examined by subjecting them to a classification according to their subjects. Thus, the discourse of the journal in the fields of language and literature, history and general culture, religion-mysticism and politics was examined for the first time in this study. As a result of this examination, the contributions of the journal to the conservative culture and politics in the 1970s were revealed.

Keywords: Turkish Conservatism, Kubbealtı Academy Journal, 1970's in Turkish Politics, Samiha Ayverdi, Ekrem Hakkı Ayverdi

KISALTMALAR LİSTESİ

yy.	: Yüzyıl
age	: adı geçen eser
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
İTF/İTC	: İttihat ve Terakki Fırkası/İttihat ve Terakki Cemiyeti
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
SCF	: Serbest Cumhuriyet Fırkası
DP	: Demokrat Parti
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
MNP	: Millî Nizam Partisi
MSP	: Millî Selamet Partisi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
AP	: Adalet Partisi
MTTB	: Millî Türk Talebe Birliği
MC	: Milliyetçi Cephe
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
A.P	: Adalet Partisi

GİRİŞ

Fransız ihtilali akabinde ideolojiler çağı yaşanmaya başlamış, muhafazakârlık da modernitenin karşısında kendisini ifade imkânı bulmuştur. Modernitenin şiddet ve etkisini arttırması muhafazakârlığın da aynı oranda etki alanını genişletmiştir. Özellikle İngiltere ve Fransa ilk dönem muhafazakârlığının taşıyıcıları olmuşlardır. Daha sonra etkisini kısmen yitiren muhafazakârlık, özellikle 1960'lardan sonra ABD ve İngiltere'de öncekinden daha güçlü ve moderniteyi de kendisine eklemlemiş bir şekilde "Yeni Sağ" kavramıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Türkiye'de ise 1980'lere kadar siyasilerin mesafeli olduğu bu kavram 1983 yılından sonra Anavatan Partisi'nin iktidarında kendisine başvurulmuş bir referans noktası olmuş, o tarihten sonra da siyasi yelpazenin Sağında bulunan partilerce sahiplenilmiştir.

Muhafazakârlığın 1980'lerde ivme kazanmasında 1970'lerdeki siyasi ve kültürel iklimin de etkili olduğunun altını çizmek gerekir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında inkılapların hemen yanında yer alan muhafazakârlar özellikle kültürel alanda daha geniş bir hareket alanı bulmuşlardır. Bu doğrultuda tezin konusu Türk muhafazakârlığının 1970'li yılları ile Kubbealtı Akademi Mecmuası'nın bu yıllarda muhafazakâr siyasete ve kültüre etkisini kapsamaktadır. Bu minvalde öncelikle konunun Mecmua'nın etkisi ile sınırlandırıldığını söyleyebiliriz. Türk siyasetinin bu en hareketli döneminde Mecmua'nın söylemleri ve etkisi önemli bir yer tutsa da günümüze kadar bu etki yeterince değerlendirilememiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde "muhafazakâr ideoloji" kavramı irdelenmiştir. 1789 Fransız Devrimine bir tepki olarak doğan muhafazakârlık, süreç içinde kendini ifade etme olanağı bulmuştur. Bunun yanında muhafazakârlığın bir ideoloji olup olmadığı noktasında geçmişten günümüze değin süren tartışmalar bulunmaktadır. Bu konuda bir görüş birliğine varılabildiği söylenemez. Bu itibarla çalışmanın ilk kısmında ideoloji kavramına değinilerek ilerleyen kısımda muhafazakârlığın bir ideoloji olup olmadığı sorunsalı tartışılmıştır. Sonucunda ise ister "geçişken" isterse olaylara karşı bir "tutum" olarak algılandığını muhafazakârlığın bir ideoloji olarak kabul edildiği ortaya konulmuştur. Muhafazakârlığın karşı çıkış noktası olarak ortaya çıkan Aydınlanma hareketine de kısaca değinilmiştir.

"Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri" başlığında muhafazakârlığın sınıflandırılması yapılmıştır. Bu tasnif Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığı, Anglosakson muhafazakârlığı ve Amerikan muhafazakârlığı şeklinde yapılmıştır. Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığının Alman ve Fransız olmak üzere iki farklı akımdan oluştuğu, bunlardan Fransız muhafazakârlığının karşı devrimci, uzlaşmaz ve tepkici olduğu; Alman muhafazakârlığının ise daha ılımlı olduğu ancak ilerleyen süreçte milliyetçi-mistik öğeleri savunmaya başladığı vurgulanmıştır. Son olarak Amerikan muhafazakârlığının 2. Dünya Savaşı'ndan sonra refah devleti uygulamalarına karşı bir tepki olarak çıktığı, liberalizmle birlikte süreç içinde bir iş birliğine gittiği hususları belirtilmiştir.

“Muhafazakârlıkta Önemli Kurum ve Temalar” bölümünde aile, otorite, din, mülkiyet, değişim, birey ve organik toplum ile gelenek ve nostalji kavramlarına değinilmiştir. Akabinde muhafazakârlık ve liberalizmin birbirlerine eklemlendiği “*Yeni Sağ*” kavramı irdelenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Türk muhafazakârlığı kavramı üzerinde durulmuştur. Türk modernleşmesine paralel biçimde gelişen Türk muhafazakârlığı esasen Tanzimat ile birlikte ortaya çıkmaya başlamış ancak cumhuriyetin ilanı ile ivme kazanmıştır. Türk muhafazakârlığının tarihsel süreçte Osmanlı’dan miras kalan “*merkez-çevre ve resmî alan-gayri resmî alan*” nosyonuna uygun bir şekilde konumlandığı söylenebilir. Bunun anlaşılması adına ikinci bölümün ilk alt başlığında Türk modernleşmesi kısaca izah edilmiş, daha sonra Tanzimat Dönemi ile birlikte ortaya çıkan ilk muhafazakâr tepkiler ifade edilmiştir.

Devamında ise Cumhuriyet Dönemi muhafazakârları irdelenmiştir. Cumhuriyet’in erken dönem muhafazakâr düşünce dünyası, Anglo-Sakson muhafazakâr düşünce tipine uygun nitelikler ile Kıta Avrupa’sının muhafazakâr düşünce özellikleri arasında bir tutuma sahip olmuştur. Muhafazakâr düşünürlerin bu tutumlarının temel nedeni, varlığını Türk yönetim geleneğine dayandırmasındandır. Bu durumda muhafazakârlık, iktidar içinde mevcudiyetini korumakta ve “Baba Devlet”in (Patrimonyal Devlet olarak literatüre geçmiştir) otoritesini meşrulaştırarak otoriter bir kimliğe bürünebilmektedir. Cumhuriyet modernleşmesinde hâkim olan paradigma olarak Kemalizm, muhafazakârlığa ve kendini muhafazakâr olarak konumlandıranlara karşıdır. Bu paradigmadaki hâkim çizgi, medeniyet-kültür ayrımıyla belirginleşen ve modernleşmeyi Türk kültürünü ihya edecek bir çözüm olarak gören, Türk modernleşmesine içsel olan muhafazakâr damardır. Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa taban tabana zıt sayılması, muhafazakârlığın genel olarak dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden dolayıdır.

Bu noktada kendisini uzun süre modernleşmenin yanında konumlandıran muhafazakâr düşünce 1950’li yıllardan itibaren söylem ve eksen değişikliğine gitmeye başlamıştır. Yine de muhafazakârlık siyasal bir kimlik olmaktan çok, Sağ yaklaşımlı partilerin içinde hissedilen bir toplumsal görüş olarak kendisine yer bulmuştur. Fransız Devrimine reaksiyoner bir tepki veren muhafazakârlar gibi, Türk muhafazakâr entelijansiyesi Cumhuriyet’le bir hesaplaşma yoluna gitmemiştir. Burada Türk muhafazakârlığının en temel özelliği belirginleşmiştir: Türk muhafazakârlığı, politik olmayan kültürel tepkicilikten başka bir şey değildir. Resmi ideoloji tarafından muhafazakârlık, irtica ile tanımlanınca Cumhuriyet’in ilk evresinde, aydınların da olabildiğince muhafazakârlığa ilişkin tanımlamalardan ve açıklamalardan kaçındıkları görülecektir. Böyle bir evrede her muhafaza talebi ve muhafazakârlığa ilişkin herhangi bir tanımlama, yanlış anlaşılması hâlinde irtica suçlamasına sebebiyet vereceğinden tehlikeli kabul edilmiştir.

İkinci bölümün sonunda ise Türk muhafazakârlığının sınıflandırması yapılmıştır. Bunlar kısaca kültürel muhafazakârlık, milliyetçi muhafazakârlık, liberal muhafazakârlık, İslamcı muhafazakârlık ve sosyal muhafazakârlıktır. Bölümün en son kısmında ise Türk muhafazakârlığının ana temaları anlatılmaya çalışılmıştır. Özellikle Bergsoncu düşüncenin

muhafazakârları ne derece etkilediği üzerinde durulmuştur. Bunun yanında muhafazakârların Japon modernleşmesine gıptayla bakmaları ve komünizm karşısındaki düşünce ve tutumları kısaca irdelenmiştir. Son olarak Türk ve Batı muhafazakârlıkları arasındaki benzer ve farklı yönler aktarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Türk muhafazakârlığının 1970’li yıllarda yaşadığı dönüşüm ile Kubbealtı Akademi Mecmuası’nın döneme etkisi incelemeye tabi tutulmuştur. Türk muhafazakârlığı 1960’lı yılların sonlarında başlayan Sağda ayrışmanın bir sonucu olarak kendisini kültürel manada ifade olanağı bulmuştur. Bunun temsilcisi siyasal alanda Adalet Partisi olmuştur. Fundamentalist İslamcı ve milliyetçi partilerin yanında AP özellikle Süleyman Demirel’in genel başkanlığı ile Sağda yaşanan bölünmenin de getirdiği oy kaygısı ile milliyetçi ve muhafazakâr söylemlere kaymıştır. Bunun yanında AP’nin muhafazakârlık algısında eski rejimin ihyası gibi bir durum söz konusu değildir. Yine AP, tutan ve tutmayan devrimler ayrımını DP’den daha dikkatli yaparak Cumhuriyet’in kurucu değerleriyle bir hesaplaşmaya gitmemiştir. Mustafa Kemal Atatürk’e her zaman saygılı bir biçimde yaklaşım göstermiştir. Bunun yanında Tek Parti dönemi eleştirilerini ise daha çok İsmet İnönü üzerinden yapmıştır. Bu yaklaşım, kendisinden sonra bütün Sağ partilerin takındığı bir tavır olarak süregelmiştir. Bununla beraber AP geleneğe yaptığı vurgu, dine yaklaşımı, devlet otoritesinden yana oluşuyla ve en önemlisi ekonomik açıdan liberalizm taraftarı olmasıyla klasik muhafazakârlıktan ayrılarak Anglosakson muhafazakârlığına daha yakın bir görüntü vermiştir. Liberalizme eklemlenen muhafazakârlık, “Yeni Sağ” kavramı ile kendisini ifade imkânı bulmuş, Türkiye’de de Adalet Partisi ile “Yeni Sağ” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramı bünyesinde en çok taşıyan parti ise 1983’te kurulan Anavatan Partisi olmuştur.

Üçüncü bölümün ve tezin de ana konusunu oluşturan Kubbealtı Akademi Mecmuası, Kubbealtı Cemiyeti’nin 1972’den bu yana aralıksız çıkardığı ve sadece muhafazakâr camianın değil, bütün siyasi, edebî ve sanat çevrelerince takip edilen bir yayın olmuştur. 1970 yılında Samiha Ayverdi ve ağabeyi Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından kurulan Mecmua’nın vizyon ve misyonu üzerinde durulmuştur.

Mecmua’da dönemin saygın edebiyatçılarından olan Samiha Ayverdi, Nihad Sami Banarlı, Faruk N. Çamlıbel, Orhan Seyfi Orhon, Orhan F. Köprülü ve Fevziye A. Tansel; tarihçi olarak Münir Atalar, Hans Georg Mayer ve Mücteba İlgürel; mimari ve sanat alanında Ekrem Hakkı Ayverdi ve Uğur Derman; siyaset ve toplumsal sorunlarla ilgili Cemil Meriç, Sebahaddin Zaim ve Nihal Atsız; tasavvuf alanında Nermin Pekin gibi çok önemli isimlerin yazıları yayımlanmıştır. Böylece bu önemli isimlerle Mecmua, dönemin muhafazakâr siyaseti için yol gösterici olmuştur.

Mecmua’da yayımlanan yazı ve şiirlerin konulara dağılımına bakıldığında ilk yıllarda dil ve edebiyat alanına ağırlık verildiği rahatlıkla görülmektedir. Bunu tarih ve genel kültür alanındaki yazıların ağırlığı izlemektedir. Bilhassa tarih alanında Mecmualarda yayımlanan toplam yazıların alanlara göre oranı içinde 1975 yılından itibaren gözle görülür bir artışın olduğu tespit edilmiştir.

Mecmuanın ilk yıllarında din-tasavvuf alanında neredeyse hiç yazı veya şiir bulunmazken üçüncü yayın yılı olan 1974'ten itibaren yoğunluğu gitgide artmıştır. Mecmua'nın bu değişen çizgisini dönemin sosyolojisi ile değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Bu çalışma edebiyat incelemesine dayalı bir araştırmadır. Dolayısıyla çalışma nitel araştırma yöntemleri kullanılarak yapılmıştır. Nitel araştırmayı, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlamak mümkündür. Bu nedenle, araştırma konusuna ilişkin mevcut literatür taranmış ve analiz edilmiştir.

Çalışmamız teorik bir çalışma olduğundan kitap, makale, dergi ve internet verileri gibi yazılı ve görsel materyalden yararlanılmıştır. Bu noktada konumuzla ilgili birincil kaynaklara ulaşmaya çalışılmış, ulaşılamayan durumlarda ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Öncelikle muhafazakârlık üzerine kaynaklara ulaşılmış ve bu eserler tetkik edilmiş, daha sonra Osmanlı modernleşmesinden itibaren oluşan Türk muhafazakârlığına dair kaynaklar ayrıntılı bir analize tabi tutulmuştur. Kubbealtı Akademi Mecmuası'nın 1970'li yıllarda çıkan 36 sayısında yapılan analizle Türk muhafazakârlığına dair yeni bir bakış açısı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Mecmuanın 1970'li yılların muhafazakâr düşüncesine birçok alanda büyük katkı sunduğu düşüncesi ileri sürülmüştür. Bu katkının siyasetten, ekonomiye ve oradan toplumsal yapıya kadar birçok dinamiği etkilediği iddiası ise bu çalışmanın hipotezini oluşturmuştur. Bu minvalde adeta bir “Kültür Okulu” olan Kubbealtı Cemiyeti'nin Sağ siyaset özelinde muhafazakâr kültür üzerindeki etkisi muhakkaktır.

Mecmua'nın siyasete “mesafeli” olan yaklaşımı esasında onu kitlelerden uzaklaştırmamış bilakis 1970'lerin hamasi ve şiddet dolu ortamında farklı bir yol arayan muhafazakârlara can suyu olmuştur. Böylece muhafazakâr düşünürler dönemin gençlerine daha kolay ulaşmış ve Mecmua bu anlamda gençlerin olması gerektiği bir rol model görevini ifa etmiştir. Mecmua ile ilk defa ortaya atılan ve günümüze miras kalan “Millî ve Yerli” söylemi 1970'ler Sağ siyasetini adeta peşinden sürükleyen bir metafora dönüşmüştür.

Sağ ve Solda yaşanan kutuplaşmada yer almak istemeyen Sağ görüşlü kişiler Mecmua'nın özellikle Selçuklu ve Osmanlı Dönemi'ne ait bütünlleştirici ve birleştirici söylemine tutunmuştur. Böylece Sağ siyaset için ılımlı bir çizgi ortaya çıkmış ve Sağda yaşanan kutuplaşmada kitlelerin “merkezde” kalması kolaylaşmıştır. Mecmua'nın milliyetçi söyleminin İslam dinine ve Anadolu'ya dayanması farklı etnik kökenden insanların teveccühüne yol açmıştır. Bu sorumlulukla hareket eden Mecmua dönemin çok tartışılan şeriat taraftarlarıyla ve siyasal İslamcı hareketleriyle arasına çok keskin bir çizgi çekmiştir. Dini, bir ahlak ve toplumsal kaynaştırıcı unsuru olarak betimleyen Mecmua'nın tam da bu noktada Merkez Sağ Partilerine adeta bir “ilke belirleyici” olarak yol gösterdiği görülmüştür.

1970'lerin hareketli ve bir o kadar da dezenformasyon dolu yayın dünyasında Mecmua, hamasete düşmeden Türk kültürünün önemini ortaya çıkarmıştır. Kültürün dil ile olan ayrılmaz diyalektiğinde Türklerin tarih boyunca değıştirmediği ve kutsal bir şekilde sahip çıktığı dillerinin olmazsa olmaz olduğunu vurgulayan Mecmua'nın Türkçe konuşulan yerlerin vatan olduğunu bir kez daha ve yüksek bir perdeden haykırışı kültürel yozlaşmanın had safhaya çıktığı bir sosyo-politik ortamda oldukça büyük bir takdir görmüştür.

Dil ve tarih özelinde kültüre olan bu bağlılık, 1970'ler Türkiye'sinde muhafazakâr siyasete adeta bir can suyu olmuştur. Bu bağlılık ve akabindeki muhafazakâr duruş o döneme kadar Sağ siyasette etkin olamayan muhafazakâr düşüncenin de bir aktör olarak siyaset meydanına çıkmasına yardım etmiştir. Böylece liberalizm, milliyetçilik ve İslamcılık arasında gidip gelen muhafazakârlık tam da bu noktada itidalli bir siyaset isteyen topluma da bir alternatif sunmuştur. Mecmua'nın bu alternatifinden hareketle filizlenen muhafazakârlık 1980 ve 1990'lar Türk siyasetinde daha etkin bir konuma yükselmiştir. Bu minvalde Mecmua, gerek 1980 ve 1990'lar, gerekse 2000'li yıllarda siyasete mesafeli ancak kültürü muhafaza etmek isteyen ilkeli duruşuyla muhafazakâr kültür ve siyasete katkı sunmaya devam etmiş ve etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MUHAFAZAKÂRLIK

1.1. Kavram Olarak Muhafazakârlık

Muhafazakârlık etimolojik olarak Latince “*conservare*” yani “*korumak*” anlamına gelmektedir (Vural, 2011: 15). Bu anlamda, bir tutum veya fikir olarak muhafazakârlığı Antik Yunan’a kadar götürmek mümkündür. Mollaer’in (2008: 41) deyiimiyle, “...*muhafazakârlığın izini Aristo’nun ölçülülüğünde ya da Çiçero’nun orta yolculuğunda sürmek sıra dışı bir entelektüel faaliyet olarak görülebilir.*” Ancak bu, bir bakıma mümkündür. Muhafazakârlığın Fransız Devrimine karşı ortaya çıkan bir düşünce biçimi olduğu, siyaset bilimcilerin üzerinde ittifakla durduğu hususlardandır. Bunun yanında bir kişilik eğilimi veya düşünce şekli olarak ise insanlığın Antik dönemlerine kadar götürmek mümkündür (Akkır, 2006: 8).

Fransız Devrimine tepki olarak ortaya çıkan muhafazakârlık aynı zamanda modernizm akımına da karşı duran bir düşünce hareketidir. Kavram, modern siyasal literatürde ilk kez Chateaubriand’ın 1818’de yayımladığı haftalık “*Le Conservateur*” gazetesinde kullanılmıştır. Gazetenin sürmanşetinde muhafazakârların “*Dini, kralı, özgürlüğü, kanunları, saygıdeğer insanları... sadakatle destekleyecektir*” ifadesi yer almıştır (Vural, 2011: 16). İngiltere’de ise Conservative Party¹ 1830’lu yıllardan sonra Tory partisinin yerine geçmiştir (Beneton, 2016: 7). Kavramın Fransa’daki gidişatı İngiltere’deki gibi saygın olmamıştır. *Le Conservateur* gazetesinin ömrü çok kısa olmuştur. Başarısız demokrasi girişimlerinden sonra kavrama Fransa’da aşağılayıcı bir anlam yüklenmiştir (Beneton, 2016: 8). Burke ise muhafazakârlık yerine koruma kavramını tercih etmiştir. Burke’e göre korumak için değişime yönelik tedbirli bir isteklilik hâli olmalıdır. Görüldüğü üzere ilk kullanılışı 1830’lardan sonra olsa da, kavram esasen bu kullanımından çok daha öncelere dayanmaktadır (Vural, 2011: 19).

Muhafazakârlığın bir düşünce akımı olarak gelişmesinde üç tarihsel dönem büyük rol oynamıştır. Bunlardan ilki Fransız Devrimidir. Bu Devrimin etkileri Fransa’yla sınırlı kalmamış, tüm dünyada baş gösteren devrimlere ve yenileşme hareketlerine de esin kaynağı olmuştur. İkinci dönem ise Sanayi Devrimidir. Bu devrim tüm toplumlarda istikrarı değil, değişmeyi kural hâline getirmiştir. Muhafazakâr düşüncenin oluşmasını sağlayan üçüncü etmen ise Aydınlanma hareketidir. Bu hareketin çıkış noktası ise rasyonalizmdir. Rasyonalizm bilindiği üzere gelenek yerine aklı ön plana çıkartarak, aklın insan davranışını yönlendiren en güvenilir rehber olduğunu savunmaktadır. Bu üç olgu tarihsel olarak öne çıkmaya başladıktan sonra kendilerinden önce olan yapısal ve düşünsel bütün değer, gelenek ve düşünce akımlarına savaş açmışlardır. Nitekim bu

¹ Bu tanım ilk kez J.W.Croker’in Ocak 1830’daki bir makalesinde görülür.

savaş sonunda yıkımın alt-üst ettiği bir dünyada bireyleri ve toplulukları düştükleri kargaşa ve duydukları endişeden kurtaran; istikrar ve geleneğin erdemlerini kutsayan bir siyasal düşüncenin doğması kaçınılmaz hâle gelmiştir (Ergil, 1986: 269). O kurtarıcı şüphesiz muhafazakârlıktı. Bununla beraber Stanley Parry, liberalizm ve muhafazakârlığı Aydınlanma ile beraber ortaya çıkan krizin birer cevabı olarak görmüştür. Bu cevaplar zamanla iki ideolojinin de oluşmasına olanak sağlamıştır (Parry, 1964:107).

Edmund Burke muhafazakârlığın atası olarak kabul edilir. “Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler” başlıklı eseri ile muhafazakâr düşüncenin yol haritasını çizmiştir. Bu metin özü bakımından muhafazakâr geleneğin en üstün referans eseridir (Beneton, 2016: 15). Böylece muhafazakâr ideolojinin ana eksenini bu eser üzerinden geliştirmiştir.

1.1.1. Muhafazakârlık Bir Duruş mu, İdeoloji mi?

Muhafazakârlığın ideoloji olarak ele alınmaması gerektiğini ileri sürenler, onun liberalizm gibi özgürlüğü, sosyalizm gibi eşitliği veya komünizm gibi komün bir yaşama benzer tahayyüllerinin olmadığı üzerinde dururlar. Son tahlilde muhafazakârlığın böyle bir tahayyülünün olmadığı aşîkârdır (Mollaer ve Öztürk, 2006: 50). Muhafazakâr düşünce içinde önemli yeri bulunan bazı muhafazakârlar, onu keskin bir ideoloji olmaktan çok ortak akıl, sağduyu ve tecrübeye dayalı bir kavram olarak görmektedirler. Bu bağlamda Şerif Mardin, muhafazakârlığı yumuşak bir ideoloji olarak tanımlamış; Hayek ise muhafazakârlığın geçişken bir ideoloji olduğu saptamasında bulunmuştur (Özkan,2016: 3). Mannheim ise muhafazakârlığı, gelenekçiliğin bilinçli hâle dönüşmüş versiyonu olarak görmektedir. Bu bilincin zamanla ideolojiye dönüştüğünü de eklemektedir (Mannheim, 1969: 28).

Muhafazakârlığın bir ideoloji olup olmadığı konusu siyaset felsefesi açısından hâlihazırda en çok tartışılan konulardan biridir. Genel itibarıyla “dindarlık”, “gericilik” ve “tutuculuk” ile karıştırılsa da muhafazakârlığa atfedilen bu sıfatları doğru kabul etmek mümkün değildir (Akkır, 2006: 7). Fransız Devriminin bir bakiyesi olarak günümüze intikal eden bu kavram karşısında modernistler; kendilerini “ilerici-aydın” görürken, karşı cenahta bulunan muhafazakârları ise “gerici-yobaz” olarak itham etmekten geri durmamışlardır (Güngörmez, 2004:15). Bu nedenle konunun daha iyi anlaşılması bakımından öncelikle ideoloji kavramına kısa bir giriş yapmak gerekmektedir.

İdeoloji kavramı etimolojik olarak Fransızca “*idéologie*” kelimesinden türemektedir. Türk Dil Kurumu kavramı, siyasal veya toplumsal bir öğreti oluşturan, bir hükümetin, bir partinin, bir grubun davranışlarına yön veren politik, hukuki, bilimsel, felsefi, dinî, moral, estetik düşünceler bütünü olarak tanımlamaktadır.² İdeoloji kelimesi, Fransız Devrimi döneminde Antonie Destutt de

² <http://www.tdk.gov.tr/index>.

Tracy (1754-1836) tarafından türetilmiş ve alenen ilk kez, 1796 yılında kullanılmıştır. De Tracy’e göre ideoloji, yeni bir *fikirler bilimi*, harfî harfine ideoloji anlamına geliyordu (Heywood, 2013: 23). Ancak kavram, tarihsel süreçte birbirinden oldukça farklı manalarda kullanılmıştır.

Şerif Mardin ideolojiyi yeni toplumsal haritaları tekrardan ortaya çıkarma çalışması olarak görmektedir (Mardin, 1993: 25). Heywood, bir fikrin ideoloji olabilmesi için 2 temel argümana sahip olması gerektiği üzerinde durur. Bunlardan ilki fikrin devamında bir eylemsellik gerektirmesidir. İkincisi ise bu eylemselliğin siyasi bir istemle sonlanmasıdır. Vejetaryen olmak, varoluşçu olmak kendi içerisinde eylemler ve ödevler öngörebilir. Ancak eylemler siyasi bir niteliğe bürünmedikçe, yani iktidarı ele geçirme veya etkileme yönünde bir çabaları olmazsa ideoloji olarak kabul görmezler. Nihayetinde Heywood (2013: 23), ideolojiyi “*eylem yönelimli siyasî fikirler kümesi*” olarak tanımlamaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki ideolojiler salt değişmez dogmalardan ibaret değildir. Özellikle günümüz post modern çağında ideolojiler birbirleri ile etkileşim içindedirler. Bu itibarla sonraki kısımlarda görüleceği üzere; birbirlerinin tam karşısı olan liberalizm ile muhafazakârlık, tarihin akışı içerisinde zorunlu iş birliğine gideceklerdir.

Eagleton (1996: 19), ideoloji kavramına geçmişten günümüze iki farklı gelenek açısından bakmaktadır:

Kabaca belirtecek olursak, Hegel ve Marx’dan George Lukács ve bazı geç dönem Marksist düşünürlere kadar uzanan bir temel kol, büyük ölçüde, doğru ve yanlış bilme fikriyle, yanılsama, çarpıtma ve mistifikasyon anlamında ideoloji ile meşgul olmuştur; buna karşın epistemolojik olmaktan çok sosyolojik bir eğilim gösteren bir başka düşünce geleneği ise ağırlıklı olarak, fikirlerin gerçekliği veya gerçek dışılığından çok toplumsal yaşamdaki işlevleri ile ilgilenmiştir. Marksist mirasa sahip çıkanlar bu iki düşünce akımından da yararlanmışlardır...

Gerçekten de Marx, ilk olarak ideolojiyi yanıltma ve gizemleştirmenin bir sonucu olarak “yanlış bilinç” olarak görür. İkinci olarak Marx, ideolojiye sınıf perspektifinden bakar ve onu yönetici sınıfın bir “ajanı” olarak görür. Üçüncü olarak Marx, ideolojiyi iktidarın tezahürü olarak görür. Sınıflar oldukça iktidar ve dolayısıyla ideolojiler devam edecektir. Bu itibarla ideolojilerin yanlış bilinç olduğuna inan Marx, ideolojiyi geçici bir kavram olarak görmektedir (Heywood, 2013: 23).³ Çalışmada ise ideoloji kavramı, Eagleton’un yaptığı tasnifteki ikinci yaklaşım esas alınarak irdelenecektir. Yani ideoloji kavramı Marksist gelenekteki gibi “yanlış bilinç” olarak değil, yukarıda Heywood’un tasvir ettiği şekilde “fikir bütünlüğü” olarak ele alınacaktır.

Muhafazakârlık; ister yumuşak, ister geçişken olarak nitelendirilsin, siyaset literatürünün genelinde ideoloji olarak kabul edilmektedir. Muhafazakârlara göre ideolojiler, gerçekleri subjektif bir bakış açısıyla değerlendirirler. Hastalığı tedavi etme yöntemleri bu itibarla topyekûn tedaviden

³ Marx liberal ve mufazakar fikirleri ideolojik, kendi fikirlerini ise “bilim” olarak görmüştür. Böylece onun fikirlerini diğer ideolojilerden ayıran bilimselliğidir.

ziyade yarayı pansuman etmeye benzemektedir. Çünkü dünyaya bütüncül değil, tek bir pencereden bakmaktadırlar. Bu nedenle nihai hedefleri olan “yeryüzü cenneti”ne asla kavuşamayacaklardır (Dural, 2006: 56). Bu “yeryüzü cenneti” tahayyülü muhafazakâr olmayan düşünürler tarafından çoğunlukla dile getirilmiş ve bu düşünceyi anlamsız bulan muhafazakârların ise diğer ideolojiler tarafından geleceği düşünmeyen ve kurgulamayan gericiler olarak suçlanmasına neden olmuştur.

Bunun karşısında muhafazakâr düşünürler diğer ideolojiler gibi “olması gereken” ile değil, “olan” ile ilgilendiklerini ve bu itibarla gerçeklikten kopmadıklarını ileri sürerler. Takipçileri bu hususta ne kadar haklı olsalar da, muhafazakâr ideolojinin de toplumsal yapılar ile ilgili “var olandan” ziyade “nasıl var olması gerektiği” yönünde tasavvuru vardır. Hangi toplumda olursa olsun bunun dinî bir referansı, yani vaat ettiği bir “yeryüzü cenneti” vardır. Bunun sonucunda toplum bu cennete ulaşmak ve ideal toplum yaratmak için reforma tabi tutulmalıdır (Dural, 2006: 56).

Kimi düşünürlere göre muhafazakârlık, tüm dünya geneli için ortak reçete sunmadığından bir ideoloji yerine duruş veya düşünce yapısı olarak kabul edilmelidir. Bu düşünürlerin başında Roger Scruton ve Oakesshott gelmektedir.

Oakesshott (2004: 55-56) muhafazakârlığı şöyle tanımlamaktadır:

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... O zaman muhafazakâr olmak, aşına olanı bilinmeyene, denenmiş denememiş, gerçeği gizleme, fiili olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, kâfiyi çok bol olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayali neşeye tercih etmektir.

Gerçekten de ideolojik olmayan muhafazakârlık, insanlığın başlangıcından günümüze değin var olmuştur. Muhafazakârların ideolojik tanımlamadan kaçınmalarının sebebi onların ideolojileri bir tür toplumsal mühendislik olarak görmeleridir. Bunun yanında bilindik olanı kaybetme korkusuna karşın yaşamın geleneksel akışına bağlanmak insanlara huzur vermektedir. Geleneğin bu etkisi çoğu liberal, demokrat ve hatta sosyalist için de bir değer olarak görülebilir (Vural, 2011: 42). Buna benzer biçimde Doğu Ergil muhafazakârlığı tasnif ederken bir “tutum olarak” muhafazakârlığın üzerinde durmayı tercih etmiştir. Bu tür muhafazakârlıkta bireyler toplumsal olarak bulundukları statü ve edindikleri mesleki konumlarını kaybetmemeyi, diğer bir deyişle bunları korumayı isterler. Bu durum onların bir nevi statüko savunucusu olmalarına neden olur (Ergil, 1986:271). Yine bu doğrultuda Ahmet Çiğdem (1997: 31) muhafazakâr düşünceyi ideolojiler üstü bir aşama olarak görmektedir. Bununla birlikte muhafazakâr düşünürlerin önemli bir kısmı, aynı düşüncede değillerdir. Onlara göre, belli durumlarda muhafazakârlık da bir ideoloji olarak kabul görebilir. Örneğin ABD’li muhafazakâr John Kekes muhafazakârlığı “politik ahlak doktrini” olarak eler alır. Kekes, yozlaşmanın arttığı modern dünyada ahlaki savunmanın başlı başına bir ideoloji olarak ele alınması gerektiğinin altını çizer. Ayrıca Kekes, muhafazakârlığın

gelenegi fetişleştirmedigini, aksine olumlu gelenekleri gelecek nesillere miras olarak taşıdığını ve olumsuz (yozlaşmış) gelenekleri ise ortadan kaldırdığını ifade eder (Dural, 2006: 56).

Mannheim, liberalizmin burjuva ideolojisine, sosyalizmin proleter ideolojiye, muhafazakârlığın ise aristokrat ideolojiye bağlı olduğunu vurgular (Vural, 2011: 42). Özellikle Burke'den itibaren ilk muhafazakâr düşünürlerin aristokratik kökenlere sahip oluşları bu önermeyi destekler niteliktedir. Nisbet de muhafazakârlığın bir ideoloji olduğu noktasında görüş öne sürmektedir. İdeolojilerin özelliklerinden sayılan aktivizm ve reform unsurlarını dar bir görüş olarak gören Nisbet, ideolojilere geniş bir çerçeveden bakmaktadır. İdeolojileri salt tarihsel bağlarından bağımsız olarak siyasetle ilişkili, tutarlı, ahlaki, kültürel, ekonomik ve sosyal fikirler olarak gören Nisbet'e göre muhafazakârlık, bu yönüyle doğal olarak bir ideolojidir (Nisbet, 2011: 19-23).

Muhafazakâr düşüncenin bir diğer önemli ismi Karl Popper ise sıfırdan bir toplumsal düzen tasarlamaktansa var olanın revize edilmesi gerektiğini belirtir. Bu sebeple devrimci bir ideoloji yerine evrimci bir ideolojinin topluma fayda getireceğini ileri sürer. Böylece muhafazakârlar; devrimin karşısına evrimi koyup, koyu bir gelenekçilik yapmayarak, geleneğe saygılı bir ilerleme ile modernizmi bir nevi evcilleştirme yoluna giderler (Dural, 2006: 59). Muhafazakâr düşüncenin seyrine bakıldığında ideolojinin nasıl bir dönüşüm geçirdiği daha kolay anlaşılabacaktır. Muhafazakâr ideoloji zaman içinde ataerkillikten, özgürlükçü düşünceye kadar birçok tez savunmuştur. Örneğin muhafazakârlar ekonomi mevhumuna -bilhassa Burke- 18. yüzyıl sonlarında daha liberal bakarken, 19. yüzyılda (özellikle Benjamin Disraeli⁴) ekonomiye daha çok devletçi bir perspektiften bakmışlardır. 20. yüzyılın ilk yıllarında İngiltere'de Muhafazakâr Parti, dünya savaşları arasındaki dönemde devletleştirme sürecini başlatmış, ikinci elli yılda ise aynı parti Demir Lady Thatcher'in önderliğinde tam tersi bir biçimde serbest piyasa ekonomisine doğru bir gidişat izlemiştir. Böylece muhafazakârlık bağımlı bir değişken olarak yerini almıştır (Özipek, 2011: 170). Muhafazakârlığın çokça eleştirildiği biçimde pragmatist oluşu onun yukarıda ekonomi konusunda verilen söylem ve eylem değişikliklerini anlamlı kılmaktadır. Katı olmayışı muhafazakârlığı diğer ideolojilerden daha özgün bir hâle getirmektedir. Bu yönüyle muhafazakâr ideoloji diğer düşünce sistemleri gibi kendisini bir noktaya sabitlemediği için sürekli gelişim göstermektedir (Heywood, 2013: 84).

Bu itibarla muhafazakârlığı, siyasal düzene yönelik bir söylemi ve talebinin olması nedeniyle bir ideoloji olarak görmek gerekmektedir. Ancak yukarıda da anıldığı üzere muhafazakârlık, özü itibarıyla pragmatist bir tutum içerdiğinden diğer katı ideolojilerin yanında *geçişken ideoloji* olarak nitelendirilebilir. Yine muhafazakârlığın evrensel iddialara sahip olmadığı sıklıkla dile getirilir. Ancak bu durum muhafazakârlığın olmazsa olmaz ilkeleri olmadığı anlamına gelmez. Burke'den Oakeshott'a kadar muhafazakâr düşünürler ortak düşmana karşı mücadele

⁴ Benjamin Disraeli ünlü İngiliz politikacıdır. 1870-1880 yılları arasında Muhafazakâr Partiyi iktidara taşımıştır. 1880'lerden sonra politikadan çekilsede onun düşünceler 1950'li yıllardan itibaren Anglo-Sakson muhafazakârlığına katkı sunmuştur.

vermişlerdir ki bu düşman “*rasyonel akıl*”dır. Onlara göre rasyonel akıl, gerçek bir ütopyayı başarmak için tasarı yapamaz. Muhafazakârlığın evrensel bir iddiasının olmaması, onun *rasyonel-modern siyasi bilgiye karşı tavrının* bir sonucudur. Bu tavır, bizzat bir “toplumsal harita” görünümü arz eder (Mollaer, 2004: 161). Bunun yanında muhafazakâr ideolojinin en belirgin özelliklerinden biri de bir devlet üzerinde, belirli bir kimlikte, özel olarak geleneğe yapılan vurgudur (Helvacı, 2004: 195). Ancak muhafazakârlığı salt gelenekçilik olarak ele almak son derece hatalı bir yaklaşımdır. Muhafazakâr ideoloji, genel itibarıyla korumak için değişime inanarak, devrime karşı evrimi ön plana çıkartır. Muhafazakârlık ideolojilere karşı çıksa da bu bir vakıadır. Anıldığı üzere muhafazakârlık, her ne kadar ideolojilere sıcak bakmasa da kendisi bilfiil ideolojiler çağının bir ürünüdür.

Son tahlilde muhafazakârlık; olaylara karşı tepki anlamıyla bir “tutum” olarak nitelendirilmekte, rasyonel akla ve Fransız Devriminin getirdiği yıkıma karşı başlayan mücadele sonucunda geliştirdiği kuram sayesinde ise bir “ideoloji” olarak kabul edilmektedir.

1.1.2. Aydınlanma Düşüncesi ve İlk Muhafazakâr Tepkiler

Aydınlanma; en basit ifadeyle 18. yüzyılda başlayan, kökleri Reform ve Rönesans’a dayanan, etkileri günümüzde de hissedilen, 1688 Büyük Devrimi⁵ ve 1789 Fransız Devrimi ile zirveye ulaşan Avrupa’daki düşünsel, sosyal, politik süreçlerin bütünüdür. Bu noktada Duman (2006) Aydınlanmayı “... *Rönesans’ta temelleri atılan modern bilincin sekülerleşme sürecinin doruk noktası*” olarak ifade etmektedir. Bu sebeple bu yüzyıla “*felsefe yüzyılı*” da denmektedir (Gökberk, 1985:327-328). Bunun yanında Aydınlanmanın tanımıyla ilgili iki temel kuram söz konusudur. Bunlardan ilkinde göre Aydınlanma, modernizmin kaynağı olan ideolojik bir bütünlük olup, ikincisine göre ise Fransız Devrimi sonrasında başlayan toplumsal hareketlerin altyapısıdır (Çiğdem, 2006: 15). İlk temayı ele alırsak daha önce de belirtildiği üzere muhafazakârlık diğer ideolojiler gibi Aydınlanmanın bir yansımasıdır ve onun ürünüdür. Bu nedenle muhafazakârlığın kaynağını Aydınlanma felsefesine duyulan tepkide aramak daha isabetli olacaktır. Bunun sonucunda özellikle İskoç Aydınlanma düşünürlerinden Thomas Reid, David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Francis Hutcheson olmak üzere birçok düşünür toplumsal sözleşme kuramları ile rasyonel akla karşı düşüncelerinde muhafazakârlık ile aynı doğrultuda görüşler beyan etmişlerdir (Vural, 2011: 20).

Aydınlanma felsefesi, gelenek ve dinle ön plana çıkan dogma, ön yargı ve hurafeye karşı, tüm dünyada geçerli bir aklın gücünü savunmuştur. Bu nedenle her yerde her zaman bir konu

⁵ Edmund Burke’nin deyiimiyle “Şanlı Devrim”, İngiltere’nin son Katolik Kralı II. James’in İngiltere’de siyasal ağırlığı bulunan soylular tarafından davet edilen Hollanda Cumhurbaşkanı olan damadı William tarafından tahtından indirilmesi sonucu gelişen olayları ifade eder. Bazı çevrelerce istila olan bu gelişme sonucunda İngiltere Tahtına çıkan III. William ve eşi II. Mary Parlamento tarafından çıkarılan “Haklar Kanunu”na riayet etmiştir. Böylece Kralın mutlakıyeti sınırlandırılarak İngiltere’nin meşruti bir idareye sahip olduğu garanti altına alınmıştır (Burke, 2016: 46).

hakkında uygulanabilecek rasyonel bir adet yöntem vardır. İnsanı doğru bilgiye götürecektir olan da bu evrensel aklın varlığıdır (Duman, 2010: 47). Akıl, Aydınlanma yüzyılına birleştiren bir merkez noktasıdır. Bu yüzyılı diğerlerinden ayıran ise tüm farklılıklarına ve çeşitliliğine rağmen akıl kavramının bizzat kendisidir (Çiğdem, 2006: 15). Bu felsefeye göre akıl, insanoğlunun Habil ile Kabil kardeşler arasında cereyan eden olayından itibaren o ana kadar yaşanan bütün sorunlarına çözüm getirecek, sınırsız barış ve müreffeh bir toplum yapısının oluşmasını sağlayacaktır (Vural, 2011: 18).

Aydınlanmanın kök salmasında en etkili olan etmen Kopernik, Galileo ve Newton tarafından formülize edilen modern bilimin oluşturulmasıdır. Bu minvalde asıl önemli olan mevhum, Kopernik ile ilk kez ileri sürülen ve Galileo tarafından geliştirilen astronomi kuramının kendisi değil, insan-doğa ilişkisinde geri dönülemez bir biçimde insanın hâkimiyetinin kurulmasıdır. Newton, fizik kuramı ile birlikte doğayı belli bir disipline göre işleyen bir makine olarak görmüştür (Duman, 2010: 51). Bu mekanik dünya görüşü ile doğa, insanın incelemesi ve hükmetmesi gereken bir metaya dönüşmüştür. Böylece akıl, doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal ve siyasal konularda da insan ihtiyaçlarına ivedilikle çözüm getirecek ve onları buyruğu altına alacaktır.

Bu felsefe ile akıl adeta kutsanmıştır. Ancak Aydınlanmanın bütün düşünürlerinin akla işlev noktasında Descartes gibi iyimser olduğu söylenemez. Descartes ünlü *cogito ergo sum* (düşünüyorum öyleyse varım) sözüyle felsefesini en net biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre akıl, insanları diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir (Duman, 2006: 126). Aklın evrenselliği ve gücü noktasında tam anlamıyla iyimserdir. Asıl problem ise insanların akli yaratılışına uygun bir biçimde kullanmamalarıdır. Bunun için ise düşüncüyü doğru bir metoda uyarlamak gerekmektedir. Buna göre apaçıklık, analiz, sentez ve kontrol kuralı olmak üzere dört ana yöntem bulunmaktadır (Descartes, 2013: 28). Böylece Descartes geliştirdiği metotsal kontrolcülükle insan zihnini tamamen boşaltarak, sıfırdan, tartışmasız ve evrensel hâle gelen akıl yoluyla doğruya ulaşmayı amaçlar (Duman, 2010: 55). Descartes bunun yanında gelenekler ile ön yargıları insanın kendi aklını kullanması önündeki en büyük engeller olarak nitelendirir.

Dönemin fikir babalarından Immanuel Kant için Aydınlanma, insanların din konusunda bir başka kimsenin yol göstericiliği olmaksızın sadece akli doğru kullanarak doğru yola ulaşabileceği bir süreçtir. Ayrıca Kant aydınlanmış bir çağda yaşanmadığını ama yaşananın Aydınlanma Çağı olduğu vurgusunu yapmıştır. Bu itibarla Kant, Aydınlanmayı bitmiş bir proje olarak değil, tehlike ve müphemliklerle dolu bir süreç olarak görmektedir. Kant'a göre bireyi özgürlüğe sevk edecek yegâne olgu akıldır. Böylece özgürlüğünü kazanan insan, kendisini topluma karşı bir şekilde otonom hissedecektir (Vural, 2011: 24).

Aydınlanma felsefesinin bir diğer ayırt edici özelliği ilerlemeci bir anlayışı ihtiva etmesidir. İlerlemeci anlayışa göre insan doğa ilişkilerinde insan doğaya hâkim olarak evreni anlayacak, bu itibarla ilerleyerek, Aydınlanmanın öngördüğü mükemmel insan prototipine erişebilecektir. İlerleme fikri, Aydınlanma için gerekli bilginin artması ve bu bilgi vasıtasıyla insanın doğa

üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayacak, doğanın sunduğu maddi zenginlikleri üretebilecek araçların gelişmesi ile mümkün olacaktır. Böylece ilerleme, din ve dogmalarla sınırlandırılan insana, eğer aklını kullanabilirse daha müreffeh ve medeni bir yaşam sunacaktır (Çiğdem, 2006: 45).

Aydınlanma düşünürleri en basit ifadeyle rasyonalistler olarak tanımlanabilir. Onlar, felsefeyi saplanmış olduğu boş fikirler ve dogmalardan kurtarmayı hedeflemişlerdir. Bu noktada en büyük yardımı tabii olarak akıldan almışlardır. Felsefe bu aşamadan sonra sadece bir idealar dünyasını değil, doğa bilimlerini de içine alan bir safhaya girmiştir (Vural, 2011: 26).

Aydınlanma felsefesinde Alman, Fransız ve İskoç düşünürlerin önemli katkıları olmuştur. Yukarıda anıldığı üzere Kant bu çağın önde gelen düşünürlerindendir. Gerçekten de onun Horatios'un *sapare aude* (Bilmeye cesaret et!) sözünü bir adım öteye taşıyarak "*Kendi aklında düşünmeye cesaret et!*" mottosuyla insanlığı akla yönelttiği bilinmektedir. Bu yönlendirmeye Kant, vahiy kaynaklı dinden akıl kaynaklı dine geçişkenliğin etik ile yapılmasını salık vermektedir. Benzer biçimde bir diğer Alman düşünür Hegel, Aydınlanma ile tahtını kaybeden dinsel inancın yerini alabilecek kuramlar üzerinde durmuştur. Ona göre Aydınlanma ilk etapta bu hususta başarısız olmuştur. Ona göre "tanrısal inayet" dinsel temelli inanç yerine, kendisinin formülize ettiği "akıl kurnazlığı" kuramsallaştırılmalıdır. Bu durum da tarihsel süreçte mücbir bir biçimde işleyen diyalektik ilerlemeyi açıklamaktadır (Vural, 2011: 26). Hegel bu itibarla bir yandan Aydınlanma felsefesine tenkitler getirmekte, onu bazı yönlerden tahripkâr ve yıkıcı bulmakta; diğer yandan da Aydınlanma hareketinden etkilenmekteydi. O, uzmanlık alanı⁶ gereği dini, akılcı temellere oturtmaya çalışmaktaydı. Dini toplumsal yaşamdan tamamıyla çıkarmaya çalışan Aydınlanma düşünürlerinden bu açıdan ayrılmaktaydı. Gelişmesine büyük katkı sağladığı "Din Felsefesi" zamanla bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkacaktı (Şahin, 2010: 280).

Aydınlanma düşüncesinin bir diğer dinsel akımı ise *deizmdir*. Semavi dinlerin ana mantığına tamamıyla ters olan bu inanca göre doğru bilgiye ve refaha ulaşmak için akıl tek başına yeterlidir. Bir nevi akla dayalı din anlayışı olan deizm, dini çok kısıtlı bir alana hapsedmiş ve onu Aydınlanma dünyasına dâhil etmiştir (Çiğdem, 2006:50-51).

Aydınlanmayı, tüm toplumlar için yeknesak bir düşünce olarak görmemek gerekmektedir. Yukarıda anıldığı üzere Alman, Fransız ve İskoç Aydınlanma düşünürleri akla yükledikleri işlev ile birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu ayrımın en fazla dikkat çeken Fransız (Kıta Avrupa'sı) ve İskoç Aydınlanması arasındaki farklılıklardır.

Hayek (2005: 46) bu ayrımı şöyle ifade etmektedir:

Fransız geleneği giderek her yerde İngiliz geleneğinin yerini aldı. İki geleneği ayırt etmek için, bunların on sekizinci yüzyılda arz ettikleri nispeten saf formlarına bakmak lazım. "Britanya

⁶ Hegel esasen bir teologdu. Berlin'de Teoloji Kürsüsünde ders veren bir düşünce adamı olduğu da bilinmektedir.

geleneği” diye adlandırdığımız şey, David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson tarafından öncülük edilen, yine İngiliz çağdaşları Josiah Tucker, Edmund Burke ve William Paley tarafından desteklenen ve geniş ölçüde common law hukuk dairesinde temellerini bulan bir geleneğe müracaat eden bir grup İskoç ahlak felsefecisi tarafından ortaya konulmuştu. Bunların karşısında derin bir şekilde Kartezyen rasyonalizmden mülhem Fransız Aydınlanması vardı: Ansiklopedistler ve Rousseau, Fizyokratlar ve Concordet bunların en meşhur temsilcileriydi. Tabii mezkur ayırım ulusal sınırlarla tam örtüşmüyor. Montesquieu, daha sonra Benjamin Constant ve dahası Alexis de Tocqueville, muhtemelen “Fransız” geleneğinden ziyade bizim “Britanya” geleneği diye adlandırdığımıza daha yakındırlar. Ayrıca Godwin, Priestley, Price ve Paine (Jefferson gibi Fransa’da bulunmasından sonra) tamamen o geleneğe bağlı Fransız Devrimi hayranı kuşağı saymazsak, Britanya Thomas Hobbes ile en azından rasyonalist geleneğin kurucularından birini ortaya çıkarmıştır.

Fransız/Kıta Avrupa’sı Aydınlanmasının en önde gelen temsilcilerinin başında Condorcet gelmektedir. Fransız Devriminin büyüğü ortamında akıllı, doğayı ve toplumu kontrol edecek bir güç olarak görmektedir. Bu güç ile insanlar özgürleşebilecekler ve sonrasında bu etki tüm topluma yayılarak özgürlükçü ve eşitlikçi bir karaktere bürünecekti (Duman, 2006: 137). Görüldüğü üzere Condorcet, akla doğa bilimleri ve sosyal bilimler alanında aynı işlev ve misyonları yüklemiştir. Bu yönüyle onun felsefesinin temelinde diğer Kıta Avrupa’sı Aydınlanma düşünürleri gibi ilerlemeci tarihsel düşünce yatmaktadır. Bu noktada Kıta Avrupa’sını en çok etkileyen düşünürün John Locke olduğu söylenebilir. Locke’nin *tabula rasa*⁷ kuramı onların Aydınlanma disiplini geliştirmesine katkı sağlamıştır. Onlar, aklın tamamıyla tecrübeye endekslenmesine itiraz etmektedirler. Akıllı kutsayan ve onu her sorunun çözümü için sihirli bir reçete olarak gören Aydınlanmacılar, akıllı kullanmanın önündeki en büyük engeli *tabula rasa*’yı dolduran deneyim olarak görürler. Deneyimin gelenek, örf, adet, dinî inanış, dogma, ön yargı vb. kavramlardan müteşekkil olması aklın gerçek potansiyel gücünü ortaya çıkarmasını engellemektedir. Dolayısıyla aklın kullanımını etkileyen kurum ve şartlar değişirse *tabula rasa*’nın da içeriği tamamen değişecektir. Böylece akıl, insanlığa çürümüş ideolojilerden kurtulma şansı veren, doğayı, toplumu ve hatta devleti ele geçirecek bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece Kıta Avrupa’sı Aydınlanma felsefesi o ana kadar olan tarihi bir kalemde silen, tabiri caizse geçmişe dönük bir savaş felsefesidir. Bu yönüyle tahrik eden, reddeden, başkaldıran ve kendisine olan bu sonsuz güveniyle dogmatik bir görünüm arz etmektedir (Gökberk, 1985:325-330).

İskoç Aydınlanması ise aklın yanında duygu, deneyim, inanç, gelenek gibi kavramlara da atıf yapmaktadır. Doğru bilgiye akıl ve tecrübe ile ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Akla sınırsız bir güven yoktur. Dolayısıyla akla çok büyük işlevler yüklenmemektedir. Bu düşüncenin öncüsü ise yukarıda altı çizildiği üzere John Locke’dır. Locke’nin ardılları (Anthony Cooper, Francis Hutcheson) onun kuramına benzer biçimde “*ahlaki duygu*”nun üzerinde dururlar. Onlara göre akıl

⁷ Locke, insan zihninin doğuştan boş bir levha gibi olduğunu ancak daha sonra zihnin içeriğinin kişinin yaşamış olduğu deneyimlerden oluştuğunu ifade etmektedir.

ancak belli bir sınıra kadar hâkimiyet sağlayabilir, kişinin eylemlerinde ise tamamen akla göre hareket etmesi beklenemez. Geçmiş yaşantılar, örüntüler, inanış ve ön yargıların oluşturduğu ahlak duygusu kişinin davranışları üzerinde son derece etkilidir (Duman, 2006: 140). İskoç Aydınlanmasının önde gelen düşünürlerinden David Hume'ye göre ise zihin insanın deneyimlerinden oluşmaktadır ve akıl deneyimden önce gelemez. Ona göre insan doğasına ilişkin yapılan bütün varsayımlar deneyimden yoksun olduğu için baştan reddedilmelidir (Çıvgın, 2013: 32). Burada şu tespiti yapmakta fayda var: İskoç düşünürleri akli tamamen dışlamazlar. Sadece aklın, toplumsal ve siyasal alana ilişkin konularda tek başına bir güç olmadığını; deneyimlerin, geleneklerin, duyguların vb. diğer kavramların bu alanlarda ağırlıklı olarak söz sahibi olduğunu ileri sürerler.

Bu hâliyle iki düşünce geleneğinden Kıta Avrupa'sı Aydınlanma felsefesi yıkıcı, devrimci ve tekrar inşa eden bir niteliğe sahipken, İskoç Aydınlanma felsefesi ise yapıcı, evrimci ve tecrübeyi öne çıkaran nitelikleri ile ön plana çıkar.

Fransız Devrimine karşı düşünceleri ile Burke, muhafazakâr ideolojinin kurucusu sayılır. Devrim sonrasında özgürlüğün geldiği savı ileri sürülebilir ancak hemen ardından bir terör devri başlamıştır. Devrimin en şaşalı günlerinin mutluluğunu yaşayanlarda derin korkular peyda olmuştur. Kelimenin tam anlamıyla gelen, gideni aratmıştır. Yaşananların Aydınlanma hareketinin en önde gelenlerini bile dehşete düşürdüğü söylenebilir. Bunların başında Edmund Burke ve Thomas Paine gelmektedir. Başlangıçta birisi devrimi kutsamış diğeri kıyasıya eleştirmiştir. Ancak devrimin evlatlarını yemesi ve yaşattığı terör ortamı iki düşünürü birbirine yaklaştırmıştır.

Aydınlanma felsefesine karşı ilk tepkilerin romantizm akımıyla olduğu bilinmektedir. Onlar Aydınlanmanın ikinci plana attığı, aşağıladığı değerleri tekrar ön plana çıkaran düşünce ve sanat adamlarıydılar. Aydınlanma aklına yönelik olarak eleştirilerinde aklın tek başına kifayetsizliği ve yaşanan hızlı değişimlerin bir noktadan sonra akıl tarafından kontrol edilemeyeceği hususları genel hatlarıyla vurgulanmıştı. Romantizm akımının temsilcilerinden Coleridge aklın gücünü kabul etmekte, ancak onun araçsallaştırılmasını kabul etmemekteydi (Özipek, 2011: 53). Buna ilaveten asıl sorun Aydınlanma filozoflarınca kutsallaştırılan akıl değildi. Akıl, tabii olarak kutsal ve güçlüydü; ama onun deneyim, ön yargı ve sezgiden yoksun bırakılması çok büyük sorunlara yol açmaktaydı. Bu sorunların başında toplumsal ve siyasal süreçte bir yabancılaşma süreci gelmekteydi (Vural, 2011: 38).

Romantizm akımından sonra en güçlü tepki Özipek'in (2011: 59) tabiriyle *dini muhafazakârlık* tarafından gelmiştir. Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığı bölümünde ayrıntılı bir biçimde inceleneceği üzere Fransız muhafazakârları ve özellikle Maistre ile Barruel Aydınlanmanın zirvesi olan Fransız Devrimine karşı düşüncelerinde Hristiyanlık tandanslı argümanlar öne sürmüşlerdir. Onlara göre sorunun esas kaynağı, dinin reforma tabi tutularak, aklın onun yerine ikame edilmesidir. Devrim, doğrudan şeytanın işiydi ve küfrün çocuğu olan Protestanlığın ürünüydü (Shklar, 1969'dan aktaran: Özipek, 2011: 59).

Esasında Aydınlanma düşüncesine yönelik eleştirilerin temelinde geleneksel dinî kurumları yıpratıp yok etmek istemesi yer almaktaydı. Böylece Aydınlanma akı, hem dini yıktığı hem de yerine bir başka şey ikame edemediği için eleştirilmekteydi (Özipek, 2011: 50). Onlara göre Aydınlanma bir tür modern paganizmin doğuşuydu. Dolayısıyla bu çağın düşünürleri de modern paganlardı. Din hem felsefeden, hem de sosyal hayattan silinmek isteniyordu. Bu kabul edilemezdi (Çiğdem, 2006: 48-49). Dinsel muhafazakârlık akımı içindeki en önemli isimlerden biri olarak kabul edilen Abbe Barruel bir papazdı. Ona göre Fransa ve dolayısıyla Katolik mezhebine savaş açanlar Almanya'daki İlimuniati ve dünyanın birçok noktasında etkin olan masonlarla iş birliği yapan Aydınlanma düşünürleriydi (Vural, 2011: 33).

Aydınlanma ile muhafazakârlık arasında kesin bir çizginin olduğunu söylemek güçtür. Daha önce de belirtildiği üzere liberalizm gibi muhafazakârlık da Aydınlanmanın bir ürünüdür. Bu durum muhafazakârlık ile Aydınlanma arasındaki diyalektik ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir (Özipek, 2011: 50).

1.2. Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri

Muhafazakâr düşünce her toplumda farklı biçimde tezahür etse de kavramsallaştırılması iki ana akım üzerinden olmuştur. Bu tasnifin başlıca sebepleri toplumların ekonomik, siyasal vb. önemli olayları farklı zamanlarda tecrübe etmeleridir. İlk örnek Kıta Avrupa'sı Muhafazakârlığıdır. Rasyonel akla tamamen karşı çıkan bu muhafazakârlıkta din⁸ toplumsal hayatın ve siyasetin olmazsa olmazı kabul edilmiştir. İkinci örnek Anglo-Sakson muhafazakârlığıdır. Anglo-Sakson, muhafazakârlığı reaksiyoner muhafazakârlıkta olduğu gibi kendisini tamamen dışlamamış; değişime kapatmamıştır. Günümüz muhafazakârlığının temelleri Anglo-Sakson muhafazakârlığına dayanmaktadır. Üçüncü muhafazakârlık örneği ise Amerikan muhafazakârlığıdır. 1980'li yıllardan itibaren tüm dünyada çığır açan bu düşünce akımı günümüzdeki birçok problemin aşılması noktasında önemli görevler yüklenmiştir.

1.2.1. Kıta Avrupa'sı Muhafazakârlığı

Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığı Alman (Germenefon) ve Fransız (Frankofon) olmak üzere iki ana akımdan oluşmaktadır (Çaha, 2001: 102). Fransız muhafazakârlığının en önemli temsilcileri olarak Comte Joseph Marie de Maistre, Alexis de Tocqueville, Charles Maurras ve Gabriel Bonald'ı sayabiliriz. Fransız muhafazakârlığı; karşı devrimci, uzlaşmaz ve tepkici bir görünüm arz etmektedir. Bu agresifliğin kökeninde Fransız Devriminin yarattığı kargaşaya duyulan tepki öne çıkmaktadır.

⁸ Son derece katı bir biçimde Katolik Hristiyanlık savunusu bulunmaktadır.

Maistre ve Bonald'ın muhafazakârlik düşüncesi son derece tepkisel ve bunun yanında fazlasıyla dinî motifler içermektedir. Maistre, Devrimin getirdiği eşitlik, kardeşlik, sınırsız özgürlük söylemlerine karşı Fransız Monarşisinin tekrar tesis edilmesini savunmaktadır. Fransız Devrimi ile tüm dünyaya yayılan insan hakları ve özgürlüğün insanları felakete düşürdüğünü savunan Maistre, çözüm önerisi olarak dine dönüşü göstermiştir. Ayrıca bu kavramların bir düş olduğunu, her toplumun kendisine has bir anayasasının bulunduğunu, tarihin aynı dine benzer biçimde otorite ile gizemli ve kesilmez bir ilişkisinin olduğunu ileri sürer (Özçelik, 2016:57).

Maistre, Fransız Devrimine (Maistre, 1980'den aktaran: Beneton, 2016: 33) tabir-i caizse ateş püskürmüştür:

Fransız Devriminin en çarpıcı yanı, bütün engelleri yerle bir eden o sürükleyici güçtür. Devrimin hortumu, insan gücünün ona karşı koyabildiği her şeyi saman sapı gibi alıp götürür.(...) Devrimi yönetiyor görünen anasının gözü kişiler bile, basit araçlar olarak devreye girerler ve Devrimi yönetme iddiası ile ortaya çıkar çıkmaz, rezil olup kalırlar. Cumhuriyeti kuranlar, onu istemeden ve ne yaptıklarını bilmeden kurdular; bu noktaya olaylar tarafından sürüklenmişlerdi. (...) ve nihayet Devrimin görünüşte en faal insanları ne kadar çok incelenirse, onlarda pasif ve mekanik şeylerin o kadar çok olduğu görülür. Çok tekrarlandığı gibi, Devrimi yöneten kesinlikle insanlar değildir, insanları kullanan devrimdir.

En iyi anayasanın sadece soyutlamaya dayalı düşünme pratiğiyle yazılamayacağını vurgulayan Maistre, anayasaların belli bir toplumun iyi ya da kötü yönleri, nüfusu, gelenekleri ve dini temel alınarak yazılması gerektiğini savunmaktadır. Böylece Burke'ün çizgisine biraz daha yaklaşmakta ve bireysel aklın ancak felaket getireceği, ön yargıların ise tek yol gösterici olarak kutsanması gerektiğini düşünmektedir. Bu yönüyle Maistre, *Generative Principle of Political Constitution* adlı çalışmasında Aziz Agustinus'un günahkâr insan tanımıyla Hobbes'in siyasal yaşamda yer alan bireyin kötümser amaçlarını uzlaştırmaya çalışmıştır (Maistre, 2009: 44). Otoritenin mutlak Tanrı'ya ait olduğunu, yönetenin bu itibarla Tanrı adına yönettiğini düşünen Maistre, yönetenleri bir bakıma *Tanrı'nın Başbakanları* olarak görmektedir. Bu nedenle Fransız Devrimini *şeytani* olarak gören Maistre, bunun nedenini ise Devrimin insanı Tanrı yerine koyması olarak görür. Fransız Devriminin yıprattığı otorite ve siyaset ancak din ile birleşirse bir işe yarar. Böylece Maistre sıkıca bağlı olduğu Katolik kilisesini Avrupa uygarlığının temeli saymakta ve Katolikliğin Avrupa'nın sivil dini hâline getirilmesini talep etmektedir (Beneton, 2016: 38-39).

Louis de Bonald da Fransız muhafazakârlığının önde gelen isimlerindendir. Bonald toplumlar için geçerli olan evrensel ilkelerden söz etmiş ve bu ilkeleri oluşturan varlık olarak Tanrı'yı göstermiştir. Bonald (1986: 125) devrimi, yanlış düşüncelerin sonucu olarak apaçık bir ders olarak görmektedir:

Yasaların Ruhu büyük dünyanın filozoflarının tanrısal esini (vahiy), toplumsal sözleşme ise filozofların incilidir. (...) Bu kadarı fazlaydı, hatta teorinin bu denlisi çok olmuştu; Avrupa'nın halk hükümetinin pratik bir dersini görmesinin zamanı gelmişti ve Fransa başka uluslar için örnek olmaya aday gösterilmişti. Bir model olmaktan vazgeçince, bu korkunç tecrübe için seçildi.

Ateşli bir Katolik olan Bonald, Devrimin İnsan Hakları Bildirisi ile başladığını ancak Tanrı'nın Hakları Bildirgesi ile son bulacağı iddiasında bulunmuştur. Aydınlanma filozoflarının dini bir kenara iterek devrime yol açmalarına çok kızgın olan Bonald, bireycilik ve demokrasi konusunda ise diğer karşı-devrimcilerle görüş birliği içindedir. Demokrasi en nihayetinde despotizm ile sonuçlanacak bir hülyadır. Demokrasinin otoriteden azade bir biçimde halk egemenliği gibi kavramların üstüne bir sistem kurmasının, kumun üstüne inşaat yapmak kadar beyhude olduğu tespitinde bulunur. Demokrasinin alt tabaka yönetimi olduğu ve bu sebeple otorite getirmeyeceğini, bunun yanında eşitliğin yönetme hakkını yok edeceğini, halk egemenliğinin ise toplumsal yapının yasalarını yok edeceği iddiasındadır. Tıpkı Burke ve Maistre gibi bireysel aklın yerine toplumsal aklı ikame eder. Toplumun insandan önce var olduğunu, toplumsuz bir insanın var olamayacağı noktasında ısrarcıdır (Beneton, 2016: 42-43). Geleneklere saldıran bireysel akla ise adeta savaş açmıştır. Bunu gerçeklere saldırma ve topluma karşı savaş ilan etme gafleti olarak görür. Bireysel aklı ve yenilikleri tehlikeli gören Bonald'a göre, toplumsal yaşamda yenilik getiren her şeye karşı çıkılmalıdır. Kitapların yenilik noktasında iletken olma işlevine binaen Bonald, kitapları sansürlemenin bir zorunluluk olduğu noktasında kararlıdır. Anlaşıldığı üzere Bonald devrime karşı sert tepki gösteren bir gelenekçidir. Geçip giden zamanın özlemini duyan, bu nedenle devrim düzenine sonuna kadar karşı olan bir yapısı vardır. Devrimin yarattığı kaosu, mutlak monarşie dönüş, aristokrat sınıfının haklarını iade ve din adamlarının yeniden sınıfsal bir güç olarak güçlendirilmesi ile kısacası hepsinin belli bir *Restorasyona* tabi tutulmasıyla aşılabileceğini düşünür. Nihayetinde Protestanlığı, insanı toplumdan ve dinden uzaklaştırdığı için kıyasıya eleştirir ve Aydınlanma düşünürlerinin dine karşı kibirli tavırlarını Protestanlıkla ilişkilendirir (Mollaer, 2008: 58).

Fransız muhafazakârlığının bir diğer ismi Charles Maurras, milliyetçi-muhafazakâr düşüncesi ile diğerlerinden önemli ölçüde ayrılır. Ancak o da diğerleri gibi uzlaşmaz ve sıkı bir gelenekçidir. Öncülleri olan Maistre ve Bonald'ın düşüncelerini başka bir noktaya taşımıştır. Geleneksel monarşinin yanında, parlamenter demokrasinin ise tam karşısındadır (Beneton, 2016: 59). Bu itibarla demokrasiyi ölümün ve kötülüğün kendisi olarak görür. Vatanını sevmek ve hatta koruma ile monarşi arasında organik bir bağ kurar. Milliyetçiliğin amacının monarşik geleneğin ihyası olduğunu ileri sürer. Ancak bu monarşi, öncülleri gibi dinsel ağırlıklı değildir. Dolayısıyla çözümü gayet pozitif ve rasyoneldir. Buna rağmen Katolik kilisesine bakışı olumsuz değildir.

Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığının bir diğer kolu olan Alman muhafazakârlığının fikir babasının Hegel olduğu söylenebilir. Hegel'in muhafazakârlığı, çok derin bir felsefi kökene dayandığı da iddia edilmektedir (Çaha, 2001:103). Hegel, Aydınlanma felsefesine paralel bir

biçimde tarihsel ilerleme ve bireyin özgürlüğü sürecini savunurken, bunu gerçekleştirmenin yolu olarak ise salt kurucu akli ve Devrimi değil, toplumların tarihinden süzülüp gelen diyalektik gelişimin sentezini göstermektedir (Vural, 2011:50). Dolayısıyla değişimin kaynağı olan tez, sentez ve antitez devrimle değil, içsel bir evrimle gerçekleşebilir (Çaha, 2001:103). Aydınlanmanın bireyi ön plana çıkartarak toplumu unuttuğunu, bu sebeple dünyayı tanrının oluşturduğu bir sistem olarak görmeme hatasına düştüğü tespitinde bulunur. Yine de Hegel devleti tek otorite olarak kabul etmiş, felsefesini bunun üzerine kurmuştur. (Akkır, 2006: 24).

Alman muhafazakârlığını belirginleştiren en önemli hususun romantizm olduğu söylenebilir. Romantizm bilindiği üzere modernleşme sürecine olan tepkidir. Modernitenin getirdiği rasyonalizme ilk tepkinin romantizm akımından geldiği söylenebilir. Bu bağlamda Alman muhafazakârlığı artık yaşamayan ve unutulmaya yüz tutmuş değerleri canlı tutmaya çalışmıştır. Dolayısıyla romantizm, muhafazakârlığın kurum ve değerlere olan bakışını bir anlamda yansıtmaktadır (Mollaer, 2009: 92). Bu yönüyle komşusu Alman Romantizmi, Fransız muhafazakârlığına göre Anglo-Sakson muhafazakârlığına benzer biçimde bazı açılardan daha ılımlıdır. Bunun en önemli temsilcilerinden biri olan Clemens von Metternich, anayasal ve toplumsal kurumların her ülkenin kendi geleneği içinde gelişimini vurgular. Ülkelerin toplumsal yapılarının anayasalarının oluşumları üzerinde etkili olduğunu, bu itibarla her toplumda geçerli evrensel bir anayasanın yapılamayacağını belirtir. Johann Wolfgang von Goethe ise gelişimin ancak geleneklere bağlı kalınarak sağlanabileceği tezini ileri sürer. Dolayısıyla Fransız Devrimine karşı çıkmış, özgürlüğe bireyselleşmeden ziyade toplumsal değerlere sahip çıkılmasıyla ulaşılabileceğini varsaymıştır (Bıdık, 2007: 95).

Bunun yanında Alman muhafazakârlığı içinde Fransız muhafazakârlığına benzer biçimde reaksiyoner bir damar da olduğu bilinmektedir. Bu düşünceye göre modernite yıkılarak yerine milliyetçi-sosyalist bir düzen kurulmalıdır. Bu yönüyle Alman muhafazakârlığı akli değişimlere oldukça sert bir reaksiyon göstererek toplumsal iş birliğini üst düzeye çıkartarak, dine dayanan milliyetçiliği idame ettirme eğilimindedir. Ancak bu milliyetçi vurguyu çağdaşı Fransız milliyetçiliğinden ayırmak gerekir. Fransız milliyetçiliği birey ve özgürlük vurgusuyla moderniteyi hedeflemektedir. Alman muhafazakârlığı ise ırk ve din temelli olarak ön plana çıkar. Böylece Alman muhafazakârlığı, ırk kökenli milliyetçi politikaların kendini var etmesi noktasında meşruiyeti sağlayıcı bir işlev görmüştür (Akkaş, 2000:149).

Sonuç olarak Alman muhafazakârlığı otoriter bir görünüm arz etmesinin yanında romantik ve milliyetçi-mistik öğeleriyle; Fransız muhafazakârlığı ise feodal, monarşi taraftarı ve reaksiyoner öğeleriyle ideolojilerini temellendirirler (Vural, 2011:55). Ancak Fransa'daki Devrim, kalıcı antitezini Anglo-sakson kültürde üretebilmiştir. Maistre, Bonald ve reaksiyonerlik günümüzde nostalji dolu imgelerin veya tarihe geçmiş olayların dünyasını yansıtırken, Batı dünyası yeni yüzyıllara Anglo-Sakson kültürü ve nihayetinde Burke'ü yeniden okuyarak hazırlanmaktadır (Özipek, 2001: 61).

1.2.2. Anglo-Sakson Muhafazakârlığı

Anglo-Sakson muhafazakârlığı diğer bir ifadeyle *ılımlı muhafazakârlık*, Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığından birçok noktada ayrılmaktadır. Bu gerçeği Sir Austen Chamberlain (Andre Siegfried'den aktaran Beneton, 2016: 67-68) 1925 yılında Avam Kamarası'nda yapmış olduğu konuşmada net bir biçimde ortaya koymaktadır:

Siyasete uygulanan mantıktan derin bir biçimde kuşku duyuyorum ve İngiltere'nin bütün tarihi, böyle düşündüğüm için beni doğruluyor. Bizim kalkınmamız birçok ulustan farklı olarak neden şiddet yoluyla değil de, barış içinde gerçekleşti? Ülkemizde meydana gelen değişiklikler ne kadar büyük olursa olsun, neden son üç yüz yıl boyunca mantık anlayışından daha çok nasibini almış ulusların yaşadıkları ani tepkilerin ve devrimlerin hiçbirisi bizde meydana gelmedi? Çünkü sezgi ve tecrübe bize aynı ölçüde şunu öğretti: İnsanın doğası mantıki değildir, siyasal kurumları mantık araçları olarak ele almak akılcıca bir şey değildir. Tam tersine, barışçıl evrimin ve gerçek reformların yolu, yargıları en aşırı sonuçlarına götürmekten kaçınarak gerçekleştirilebilir.

İngiltere'de muhafazakâr düşüncenin Fransa'dan farklı olmasının sırrı da bir bakıma bu gerçeklikte gizlidir. Fransız çağdaşına göre uzlaşmacı, ılımlı, daha az dogmatik ve pragmatiktir. Bu İngiliz muhafazakârlığının değişime bakışına da yansımaktadır. Değişimden yoksun olmak, kendisini muhafazadan da yoksun anlamına gelmektedir.

Muhafazakârlığın atası sayılan Burke, insan aklına ve bireyselleşmeye her zaman mesafeli yaklaşmıştır. Fransız Aydınlanmasının ilerlemeci tarihsel anlayışına karşı İngiliz Aydınlanma düşünürleri ve muhafazakârları insanın temelde hiçbir rasyonel projeyi gerçekleştiremeyecek eksik bir varoluşa sahip olduğunu düşünürler (Mollaer, 2008: 46). Aksini iddia ederek yapılacak her proje başarısız olmaya en baştan mahkûmdur (Özipek, 2011: 45-48). Burke, Devrimci yıkıma değinmeden önce, ateistlerin yol göstericiliğinin kabul edilemeyeceğini; muhafazakâr düşünürlerin “Rousseau'nun müminleri”, “Voltaire'nin havarileri”, “Helvetius'un iyileştirdiği kişiler” olmadığını altını çizerek belirtir (Burke, 2016: 128).

Bu durumda muhafazakârlar, toplumsal yapının insan aklı ile dizayn edilmesine değil, geleneklerden de yararlanmak suretiyle değişiminden yanadırlar (Özipek, 2011: 63). Böylece gelenek, insanın varoluşsal eksikliğini gidermesinin adeta panzehiri durumundadır. Gelenek çaresiz insanlık için tarihten gelen bir bilgeliği ifade eder. Burke de devrimci ideolojinin karşısına ön yargıyı, basireti ve bilgeliği koyar. Bu nedenle İngiliz muhafazakâr düşüncesinde toplumsal kurumlar ve gelenek önemli yer tutmaktadır. Burke'ye göre Devrim tüm bu kurumları parçalayarak tiranlık canavarını yeniden hortlatacaktır. Bu tiranlığa yakalanmamanın formülü olarak ara kurumların korunmasını işaret eder (Mollaer, 2008: 48). Bu açıdan ön yargı, geleneksel toplumsal yaşamda yaşanan sorunların aşılmasının yarı sezgisel bir yoludur (Kirk, 2008a: 42).

Fransız Aydınlanması bilginin kaynağını rasyonalizm olarak görürken, Anglo-sakson gelenek bilginin kaynağı olarak emprizmi adres gösterir. Bu mirası devralan İngiliz muhafazakârları akılcı

olana karşı makul olanı yani emprizmi ön plana çıkarır. Bu düşüncede deneyim yani tecrübe akıldan önce gelmektedir. Akıl bu noktada sadece tecrübeye refakat etmektedir. Değişim, geleneğin ve bir bakıma deneyimin zamanın koşullarına göre kendisini fonksiyonel bir biçimde yenilemesi olarak ele alınmıştır. Bu dünyada süreklilik ile değişim birbirlerini dışlamayan, aksine tamamlayan iki değer olarak kabul edilmiştir (Çaha, 2004: 17). Bu nedenle günümüzde liberalizm ve muhafazakârlık arasındaki iş birliğinin arkasında değişime ve geleneğe açık Anglo-Sakson kültürü yatmaktadır.

Bilhassa David Hume ve Edmund Burke'ün teorileri birbirine benzemektedir. Hume da toplumsal yaşamı düzenlemeyi amaç edinen rasyonel akıla tamamen karşıdır. Deneyimi bu noktada öncelemektedir. Bu nedenle Anglo-sakson muhafazakârları, toplumun ölümler, yaşayanlar ve doğacaklar arasında ortaklık olduğu noktasında hemfikirdirler. Dolayısıyla toplum adeta yaşayan bir organizmadır ve bir kesimi etkileyen bir olay, mutlak surette diğer kısımları da etkilemektedir (Harries, 2004: 93). Böylece toplum insandan önce gelmektedir. Bunda insanın doğuştan kusurlu oluşu çok etkilidir. Bu özelliğiyle İngiliz muhafazakârlığı Manş'ın diğer tarafındaki Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığına nazaran uygulama kabiliyeti yüksek bir ideoloji olarak öne çıkar (Beneton, 2016: 68).

Anglo-Sakson muhafazakârlığı geleneğe yaptığı özel vurguyla diğerlerinden ayrılır. Kurum ve değerlerin ani değişimine karşı anti modern bir duruş sergiler. Bunda tarihsel birikimin kurumların meşruiyetini sağladığı düşüncesi ağır basmaktadır. Bu sebeple tarihî kurumlar korunmalıdır. Bunun yanında öne çıkan bir diğer özelliği de onun pragmatistliğidir. Demokrasi ile monarşiyi; liberalizm ve muhafazakârlığı bir arada tutabilmesinin sırrı da budur (Safi: 2007: 50). Bu sır aynı zamanda onun günümüze kadar gelen bir ideoloji olmasında da etkilidir.

İngiltere tarihine bakıldığında muhafazakârlığın gelişimi daha iyi anlaşılabilecektir. İngiltere'de liberaller ve muhafazakârlar birbirlerinin peşi sıra iktidara gelmiştir. Kesin bir ifadeyle muhafazakârlar, çekingenliklerine ve direnişlerine rağmen, yani hareketsizlik düşüncelerine rağmen, 19. yüzyıl ile birlikte toplumsal, ekonomik ve siyasal reformların yapılması konusunda öncü olmuştur. Aristokrat kökenli bu muhafazakârlık 1867 yılında genel oy hakkının genişletilmesine de destek sağlamıştır (Beneton, 2016: 69).

Bu tedrici reformist hareketin başlıca mimarları Sir Robert Peel ve Benjamin Disraeli'dir. Peel daha 1834 yılında genel oy hakkı yönünde desteğini açıklamıştır. Bununla Muhafazakâr Parti'yi toplumun tüm tabanına yayarak korumayı amaçlamıştır. Partiyi tüm ulusun sözcüsü hâline getirmek de ona nasip olmuştur. Ondan bir süre sonra Disraeli muhafazakâr siyaset içindeki reformları tekrar ele almıştır. Ancak Disraeli bunu daha güçlü bir biçimde başararak İngiliz muhafazakârlığının kurumsallaşmasına en büyük katkıyı yapmıştır. O, sanayi devriminin yıpratmış İngiliz toplumundaki aristokrasi ve halk arasındaki gerilimleri en aza indirmeyi amaçlamıştır. Peel'den farklı olarak Disraeli menfi baktığı orta sınıfa dayanmak istememiştir. Toprak aristokrasisinin korumaya gücünün yetmediği varlıkları korumak için ve aynı zamanda iş

dünyasının oligarşisinden sakınmak için muhafazakârlığın toplumsal temelini yaygınlaştırmak istemiştir. Bu doğrultuda 1867 yasasının başlıca mimarı olmuştur. Böylece kentli işçilere oy hakkı tanınmıştır. 1874 ve 1870 yılları arasında iktidarda bulunduğu dönemde işçilerin yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve kapitalizm sonucunda yaratılan toplumsal eşitsizlikleri belli bir oranda düzeltmeyi amaçlayan geniş bir toplumsal siyaset izlemiştir. Sonuç olarak Disraeli Anglo-Sakson muhafazakârlığını bambaşka bir boyuta taşımıştır. Reform gerekiyorsa bu, her şeyden önce durumu korumak içindir. Tarih ve gelenekten miras kalan Taht, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası üzerine oturan karma hükümet sistemine saygı, dine özel vurgu, aristokrasinin devamına olan inanç, kişisel haklara ve en önemlisi mülkiyete saygı bu yeni muhafazakârlığın en önemli hususlarıdır (Beneton, 2016: 70-72).

Disraeli bu düşüncelerini *tek millet* sloganı ile kuramsallaştırmıştır. *Tek millet muhafazakârlığı* ondan sonra 19. yüzyılda da muhafazakârların rehberi olmuştur. Bu anlayışın destekçileri Sanayi Devrimi öncesi topluma ait hiyerarşik ve paternal⁹ değerlere vurgu yaparlar. Bu nedenle *tek millet muhafazakârlığı* hiyerarşiyi ortadan yok etmeyi değil onu tarihsel kökleriyle yeniden ihya etmeyi amaçlar (Heywood, 2013: 98-99).

1.2.3. Amerikan Muhafazakârlığı- Yeni Muhafazakârlık

Muhafazakârlık, eski dünyada Fransız Devrimi gibi eşi benzeri olmayan bir tecrübe ile doğduysa da Amerikan Devrimi ile Amerikan muhafazakârlığı arasında aynı paralelliğin olduğunu söylemek zordur. Her ikisi de modern devrimler olmasına karşın Amerikan Devrimi, Fransız Devriminden derin çizgilerle ayrılır. Bunda üç etken önemlidir (Beneton: 2016: 78-80):

- 1787 Anayasası'na yol açan tecrübenin Amerikan Devrimi süresince olgunlaşması. Buna dair Burke, kolonilerin sadece özgürlüklere bağlı kalmadığı, onların aslında İngiliz özgürlüğüne bağlı kaldıklarını ifade etmektedir. Bu noktada onların Locke'den esinlendikleri bilinmektedir. Modern bir devrim yaparken aile, eğitim ve din konularında daima ılımlı ve pragmatist olmuşlardı.
- Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi gibi salt ideolojik bir devrim değildir. Dolayısıyla yüzyılların getirdiği öfke ve kibirden uzaktı. Amerikan Devrimi gelenekten ayrılmaktan daha çok gelenekle yeni bir kuruluştu. Dolayısıyla Amerika'da öykünülecek bir taht geçmişi ile *Ancien Regime* kalıntıları bulunmamaktaydı. Son olarak Amerikan Devrimi çok kısa bir zaman diliminde

⁹ Paternalizm kökeni antik yunana kadar uzanan otoriteye dayalı bir yönetim sistemidir. Yönetimde otorite kabul edilen kişilerin yönetme hakları olduğunu, otoritenin her şeyi bildiği tezi üzerine kuruludur. Bu sisteme göre toplumsal hiyerarşi mutlaka sağlanmalı ve bu hiyerarşinin tepesine otoriteyi elinde bulundurma yetisine sahip kişiler yerleşmelidir.

örnek bir rejim hâlini aldı. Fransız Devrimi gibi dünyayı sarsacak yıkım ve savaflara sebep olmadığı gibi bizzat Fransız düşünörlere ilham kaynağı oldu.¹⁰

- Son olarak Amerikan tarihi, muhafazakâr değlerleri temsil eden modernizm öncesi bir geleneğı içermemektedir. Hatta kendisi bizzat bu tezlerin karşısındadır. Bu açıdan bakıldığında Amerikan Devrimi'ne Liberal-Muhafazakâr öğeleri içeren bir devrimdir diyebiliriz (Akdoğan, 2003: 22).

ABD'nin kuruluşundan itibaren ideolojisinin hep liberalizm olduğı ancak bu durumun 1929 Büyük Buhran ile değıştiğı bilinmektedir. Bu değışimin sadece ABD ile sınırlı kalmadığı, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Amerikan muhafazakârlığının dünyada hâkim ideoloji olarak ortaya çıktığı görölmektedir. Bir başka deyişle 20. yüzyılda muhafazakâr siyaset felsefesi kendisini en iyi ABD'de gösterebilmiştir. Bu yönüyle Amerikan muhafazakârlığı 2. Dünya Savaşı'nın akabinde Batı medeniyetini esas alıp, sınırlı ve güçlü bir devleti önemseyen, otorite, hiyerarşi ve geleneksel değlere vurgu yapan, diğler yandan kapitalizmin serbest piyasa ekonomisine kapı aralayan bir görünüme bürünmüştür (Anaz, 2017: 38). Hiyerarşi ve otoriteye ilişkin Amerikan muhafazakârlığı liderliği ve doğgal aristokrasiyi de önemsemektedir.

Bu ideolojinin önde gelen isimleri olarak Leo Strauss, Richard M.Weaver, Robert A. Nisbet, Clinton Rossiter, Russel Kirk ve William F.Buckley Jr. sayılabilir (Vural, 2011: 56).

Bu aşamada Amerikan muhafazakârlığının özelliklerini şöyle sıralayabiliriz (Kirk, 2008b: 244-250):

- 1- Süreklilik ve ahlak çok önemlidir. Değışim ani olmamalıdır (Vural, 2011: 56). Dolayısıyla ahlak akıl yolu ile değışemez. İnsan doğasının değışmezliği ahlaka da yansımaktadır.
- 2- Geleneklere, teamüllere ve devamlılığa inanırlar. Toplumlari bir arada tutan etken gelenektir. İnsan topluluğı bu surette mekanik bir unsur değil. Bizzat yaşıyan organik bir varlıktır. Yapılması gereken değışim varsa bu tedrici ve geleneğı uygun bir biçimde olmalıdır.
- 3- Alışkanlıklarını devam ettirme prensibine sahiptirler. Atalardan miras kalan gelenekler ve alışkanlıklar geleceğı daha iyi görmeyi sağlar.
- 4- Eflatun'dan Burke'e kadar uzanan bir unsura inanırlar: İhtiyat. Ani verilen kararların gelecekte doğuracağı zararlar iyice tartılmalıdır. Ani ve şiddetli reformlar, ani ve ağır ameliyatlar kadar tehlikelidir.

¹⁰ Bunların en çok bilineni Alexis de Tocqueville'nin *Amerika'da Demokrasi* adlı eseridir. Esasında bir Fransız Asilzadesi olan Tocqueville Dış İşleri Bakanı iken 3.Napolyon'un otoriter yönetimi yüzünden istifa etmiş, bu dönemde de yazdığı kitaplarla, Batı'nın siyasal ve toplumsal yapısının Fransız Devriminin yarattığı tahribat karşısında nasıl ayakta kalabileceğinin yollarını araştırmıştır. Özellikle Amerika'da Demokrasi adlı eseri günümüzde dahi Siyaset Biliminin başvurduğu en önemli kaynaklardan biri olmuştur.

5- Toplum, çeşitliliği ihtiva etmektedir. Ne anarşizm ne de sosyalizm gibi toplumsal çeşitliliği kaldıran ve tek tipleştirici toplum mühendisliği projelerine kökten karşıdırlar. Onlara göre toplumsal sınıflar uyum içinde var olmalıdır.

6- İnsan doğasından hareketle asla mükemmel-ideal bir düzen kurulamayacağını düşünürler. Bu konuda çok eleştiri almalarına rağmen neredeyse bütün muhafazakârlar insan doğasındaki ontolojik kusura atıf yaparlar.

7- Özgürlük ve mülkiyet kavramlarını birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görürler. Mülkiyet toplumsal iş birliğin ve devamlılığın teminatı olarak görülür. Bireylerden mülkiyet hakkı alındığında kapıyı Leviathanın çalacağı aşikârdır.

8- Gönüllülük esasına dayanmayan kolektivizme karşıdırlar. Gerçek bir toplumda, vatandaşların hayatlarını doğrudan etkileyen kararlar, yerellik ve gönüllülük esaslarına göre alınır. İhtiyatı, verimliliği ve yoksullara yardımı öğreten, toplumdaki ödevlerin performansdır.

9- İktidarın ve insanın ihtiraslarının ihtiyatlı bir şekilde sınırlandırılması gerektiğine inanırlar. İktidar sınırlandırılmaz ise oluşabilecek keyfiyet bir çoğunluğun tiranlığına dönüşebilir. Bu nedenle siyasi iktidarı, anarşi ya da tiranlığa mahal vermeyecek şekilde sınırlandırmak gerekir.

10- Güçlü bir toplumda süreklilik ve değişim üzerinde uzlaşma sağlanmalı, her ikisi de kabul görmelidir. Tarihsel ilerleme düşüncesine karşı da olsalar değişim konusuna tamamen kapalı değillerdir. Sürekliliğin olmadığı ortamlar anarşiye açık hâle gelir. Dolayısıyla ilerleme sağlanamazsa durağanlaşma tabiidir. Dolayısıyla, akıllı bir muhafazakâr, Sürekliliğin talepleriyle, İlerlemenin taleplerini uzlaştırmaya gayret eder.

Görüldüğü üzere geleneksel olarak kötümser, aristokrasiye dayanan, hiyerarşi ve nostalji özlemi özellikleriyle öne çıkan Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığının aksine Amerikan muhafazakârlığı iyimser, popülist ve yüzünü geleceğe dönmüş bir profil çizer. Amerikan muhafazakârlığının bir diğer öne çıkan unsuru 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni muhafazakârlığın bu ülkede filizlenmeye başlamasıdır. Bu yeni muhafazakârlık, geleneksel muhafazakârlığın amacı olan ve aslında hiç var olmayan *Altın Çağ'a* dönmeyi istememekte ve sanayi toplumunun refah ve mutluluğunu arttırma hedefini öne sürmektedir (Vural, 2011: 59). Ancak Dubiel'e göre yeni muhafazakârlığı Thatcher ve Reagan ile ilişkilendirmek gereksiz bir durumdur. Yeni muhafazakârlık toplumsal sorunların çözümüne ilişkin bir öğretilerdir. Dolayısıyla toplumsal bozulmalara karşı reaksiyoner bir duruşu da bulunmaktadır. Bu reaksiyonerlik neo-liberal ekonomi politikalarından, insan genetiği araştırmalarına, komünist karşıtlığından, demokrasi konusundaki elitist ideolojilere ve Batı toplumlarının liberal akılcılığına kadar birçok noktada tezahür eder (Dubiel, 2013: 10-13).

Günümüz Amerikan muhafazakârlığının temelini 1955'te ABD'de yayımlanan *National Review* Dergisi'nin attığı söylenebilir. Dergi 2. Dünya Savaşı sonrasında ABD'de uygulanan refah

devleti uygulamalarına toplumun iş bölümünü bozduğu ve ahlaki erozyona neden olduğu nedeniyle karşı çıkmıştır. Bunun yanında komünizm ile mücadele noktasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Dergi daha sonraları geleneksel ve yeni muhafazakârlık ayrımları konusunda da önemli bir işlev yüklenmiştir (Düzova, 2010: 17). Klasik muhafazakârlık, muhafazakâr ideolojinin günümüz şartlarına yeniden uyarlanmış hâlidir. Yeni muhafazakârlık başka bir deyişle neo-muhafazakârlık ise refah devleti uygulamalarının Amerikan liberal çevrelerinde yarattığı hayal kırıklığı sonucunda filizlenmeye başlamıştır.¹¹ İki muhafazakârlığı birbirinden ayıran en önemli etmen komünizm ile mücadele konusunda aldıkları tutumdur. Klasik muhafazakârlar ABD'nin dış ilişkilerde pasif bir durumda olmasını yeğlerken, neo-muhafazakârlar ise komünizm ile mücadele saikiyle ABD'nin dış politikada daha aktif ve mücadelecî olmasını istemektedirler. Soğuk Savaş'ın ardından ve özellikle 11 Eylül 2001'den sonra bu mücadelenin yeni konusu İslam dünyası olmuştur (Yayla, 2016: 92-94). Dolayısıyla Amerikan muhafazakârlığı, refah devleti uygulamalarına karşı bir paradigma geliştirmiştir.

Refah devletinin güçlenmesinin sivil toplumu, yerel yönetimleri, kilise ve aileyi zayıflatarak çöküşe neden olacağı iddia edilmektedir. Bu bakıcı devletin sonuçta bir anarşiye neden olacağından emindirler. Refah devleti insanları adeta asalaklaştıran bir sürece itmektedir. İnsanlar çalışmamakta, organik toplum ve otorite zarar görmektedir. Amerikan Muhafazakârları çalışmayı kutsal gördüklerinden devletin geliri dağıtmasına karşı çıkmışlardır. Yukarıda anıldığı üzere oluşturulan bağımlılık kültürü, kişisel sorumluluğun yok olmasına, ekonomide verimliliğin azalmasına ve kaynakların israfına neden olmaktadır (Vural, 2011: 56-59).

Beneton (2016: 83-84) Amerikan muhafazakârlığının olsa olsa yeni muhafazakârlık olabileceğini ancak esasında muhafazakârlık diye tanımlanan hareketin Kıta Avrupa'sında var olduğunu, Amerika'da ise hiçbir zaman kök salmadığını ifade eder. Batı'da hâkim olan değerlerin demokrasi geleneği olduğu, siyasal muhafazakârlığın gelenekselciliğin üzerine çıkmadığını ileri sürer. Bir bakıma doğru olan bu önermeye göre muhafazakârlığın temel ilkeleri Kıta Avrupa'sı ve Anglo-Sakson kültürde bulunmaktadır. Amerika'da ise gelenek zaten muhafazakârlığa yatkındır. Bunda Protestan ahlakının da etkisi yadsınamaz. Buradan hareketle Amerika'daki muhafazakârlığın liberal değerler üzerine inşa edildiği söylenebilir. Nihayetinde Amerikan muhafazakârlarının ekseriyetle liberalizmin aşırılıklarından kaçınarak muhafazakârlığı tercih eden, ancak bununla beraber liberal değerleri asla terk etmeyen liberaller olarak kabul edildiği bilinmektedir.

¹¹ Irving Kristol "Yeni Muhafazakârlık" kavramını ilk kez kullandığı "Dissent" makalesinde yeni muhafazakârları liberal bakış açılı muhafazakârlar olarak tanımlamaktadır.

1.3. Muhafazakârlıkta Önemli Kurum ve Temalar

Muhafazakârlar için toplum, insan öncesi bir varlıktır. Bu toplum ne şahısların iradeleri ne de başka bir otorite tarafından tesis edilmiştir. Birey ancak toplumda bir değer kazanır. Dolayısıyla muhafazakârlar toplum ile birlikte toplumsal kurum ve değerlere de çok büyük bir önem atfederler. Bu toplumda aile, otorite, gelenek, din, mülkiyet ve süreklilik kavramları olmazsa olmazlardır. Bu kavramlar ile ilgili duruş ve düşünceler muhafazakâr ideolojinin anlam haritasını çizmeye yardımcı olur. Muhafazakârların ekseriyetine göre kurumlar tanrısal bir kurguya sahiptir. Bu nedenle muhafazakârlar Fransız Devrimini tanrısal kurgunun bozulması olarak görmüşlerdir (Vincent, 1993: 74).

1.3.1. Aile

Durkheim, aileyi aralarında gerçek ya da varsayımsal olarak kan bağı bulunan ve karşılıklı hak ve ödevler üstlenen toplumun en küçük birimi olarak tanımlamaktadır (Durkheim, 2016: 28). Muhafazakârlar toplumun hafızası, geçmişi ve geleceği olması nedeniyle aileye büyük kutsiyet yüklerler. Aile herhangi bir bilim adamı ya da siyasetçinin bulmadığı; aşk, sorumluluk, itina ve paylaşım gibi sosyal özellikleri olan dürtülerin bir sonucudur. Çocuklar aileye katılmak için bir sözleşme imzalamazlar, aile içinde yetişip, terbiye edilerek geleceğe yönlendirilirler (Heywood, 2013: 91). Görüldüğü üzere aile sosyal rehabilitasyon, gelenek ve değerlerin gelecek nesillere aktarımı gibi hayati işlevleri yerine getirmektedir. Birey kültürel kodlarını, dinî görev ve ödevlerini, ahlaki erdemlerini, gelenek ve göreneklerini aileden alır (Vargün ve Tekin, 2012: 102).

Aile sadece aynı evi paylaşma zorunluluğu olan bireyleri ifade etmez. Kan bağı, sevgi ve derin hissi bağlardan meydana gelen ideal bir kurumdur. Bu itibarla muhafazakârlar aile kurumunun işlevini sarsacak her türlü etkiye karşı büyük tepki verirler. Özipek'in (2011: 106) bu bağlamdaki değerlendirmesi dikkate değerdir:

Muhafazakârlığın kendinden hareketle bir ideoloji olarak inşa edildiği en küçük ontolojik varlığın aile olduğunu söylemek abartı olmaz. Aile ister Hristiyanlıktan gelen ilk günah nedeniyle olsun, isterse seküler gerekçelerle kusurlu olan insanın içinde en ideal biçimde var olabileceği ilk kurumdur. Onun eksiklikleri telafi eden, maddi ihtiyaçlarının meşru biçimde tatmininin yanında, asıl gerekli olan sevgi ve bağlılık hislerinin içinde geliştiği ve sağlıklı bir toplumun en küçük parçası olan kurum da ailedir... Kusurlu olan insan, iyi ve kötü arasında tercih yapabilmek ve ruhsal ve bedensel yapısının ihtiyaçlarını meşru yollardan karşılayabilmek için ailenin “kurumsal rehberliğine” muhtaçtır.

Bu itibarla aile bireylere bir kimlik sunmak suretiyle onları topluma kazandırır ve bunun sonucunda organik toplumda bir dayanışma beklenir. Bunun yanında aile ve mülkiyet kavramlarının bir arada değerlendirilmesi gerekir. Bunlar tarihsel süreçte birbirlerine bağlı olarak doğan ve ayrılmaz bir biçimde eklemlenen varlıklardır. Dolayısıyla mülkiyetin de temeli aile

kurumudur. Bunlarda meydana gelecek bir bozulma bütün topluma sirayet edecektir (Çaha, 2004: 78). Bu nedenle tarihten günümüze mülkiyet kavramı irdelenirken güçlü ve büyük aile her zaman ideal olarak düşünülmüştür. Esasında Yeni Sağ diye adlandırdığımız ve Thatcher ile Reagan tarafından uygulanan politikaların temel konularından biri de aile kurumunun koruma altına alınmasıdır (Yılmaz, 2004: 145).

Fransız muhafazakârlarından Bonald’a göre aile toplumu oluşturan moleküldür. Model aldığı aile tipi de tipik feodal ortaçağ ailesidir. Otorite tartışmasız biçimde babanın elindedir. Otorite ancak ölümle ortadan kalkmalı ve yerine hemen bir yeni otorite tesis edilmelidir. Bonald’ın aile tasavvuru siyaset felsefesinde arzuladığı monarşinin bir başka tezahürüdür. Özetle aile kendi başına küçük bir toplumdur ve genel toplumun varlığı için olmazsa olmaz öneme haizdir. (Vural, 2011: 64). Flemming’e (1990:13) göre aile “... beşeri toplumun ve yönetimin temeli, (...) hür bir toplumun hakiki dayanağı ve (...) asli bir toplumsal kurumdur... Bireyler unuttukları ama ailenin hafızası vardır.” düşüncesine dayanmaktadır.

Burke’e göre aileye duyulan içten hisler gayet normal iken, siyasi parti ve kurumlara bu tarz içten gelen hislerin varoluşu söz konusu bile değildir. Bireyin tek başına hiçbir ehemmiyeti yoktur (Furstenberg ve Kaplan, 2012: 57). Birey ancak aile ile bir mana kazanır. Ontolojik olarak kusurlu olan bireyin bu kusurlarını giderebileceği ilk ve en önemli kurum ailedir. Bu nedenle aile alelade bir birlik değildir. O kolektif bir birliktir ve üyelerine tek vücut davranma hissi verir (Bourdieu, 2003: 64-65).

Muhafazakârlar modern dönemin, toplumu ve aileyi dönüştürücü etkilerine karşıdır. Özellikle Sanayi Devrimi ile birlikte kadının aktif iş hayatına katılımının ailedeki roller üzerindeki etkisi, onların ailenin parçalanacağı düşüncesine itmiştir. Diğer yandan eşcinsellik, kürtaj ve diğer korunma biçimlerine de aile kurumuna zarar vereceği gerekçesiyle şiddetle karşı çıkarlar.

1.3.2. Otorite ve Devlet

Muhafazakârların toplumsal düzen ve otoriteye vurguları en az aile kadar önemlidir. Bu inançlarında toplumsal hiyerarşinin toplumun doğasında var olduğu, sosyal eşitlik gibi bir idealin asla gerçekleşmeyeceği ve iktidar, statü ve mülkiyetin tarihin her döneminde eşitsiz dağıtıldığı fikri hâkimdir (Heywood, 2013: 92-93). Bu anlamda otorite mutlak surette gözle görünen bir iktidarı temsil etmemektedir. Hayatın devamı içerisinde bilgeliğine başvurulabilecek bir mükemmel kurallar sistemi de muhafazakârların saygı duyarak, boyun eğdikleri bir otoriteyi temsil edebilir. Bu doğal otorite aynı bir basket müsabakasındaki gibidir. Hakeme yeri geldiğinde itiraz edilebilir; ancak oyunun önceden belirlenmiş kuralları vardır ve bu kurallara itiraz edilemez (Medved, 1995: 51). Düzen kavramına böylesine önemli bir işlev atfeden muhafazakârların bu düşüncelerinin devleti liberallere karşıt olarak *baba* gibi görmelerinden kaynaklandığını söylenebilir.

Devleti kutsayan düşüncede Burke'ün (2016:140) yorumu dikkat çekicidir:

İnatçılık ve körü körüne ön yargıdan on bin kat kötü olan şerri defedebilmek amacıyla, devleti kutsadık ki; insanlar devletin eksikliklerine ve ahlaksızlıklarına ancak ihtiyatla baksınlar; devleti yıkarak reforme etmeye koyulmayı hayal dahi etmesinler; devletin hatalarına bir babanın yaralarını sarar gibi bir edayla, dindar bir saygıyla ve titrek bir endişeyle yaklaşsınlar. Bu ferasetli ön yargı sayesinde, ihtiyar ebeveynini düşüncesizce parçalarına ayırmaya ve bu parçaları zehirli ve babalarının yaşamını tazeleme umuduyla, sihirbazların kazanına atmaya hazır olan çocuklara dehşetle bakmayı öğretiyoruz kendimize.

Bu bağlamda muhafazakârlar toplumda otorite ve hiyerarşinin sözleşmeler ile kurulduğu teorisine sonuna kadar karşıdırlar. Bunda muhafazakârların tarih ve toplumsal özelliklerinden bağımsız *soyut insan ve doğa durumu* düşüncesine karşı oluşlarının etkisi vardır (Duman, 2011: 46). Aydınlanma düşünürlerinin rasyonel akılla kurulduğunu iddia ettikleri otorite ve hiyerarşinin karşısına Burke bu kavramların zaman içinde oluşan ön yargı ve temayüller ile oluştukları itirazı ile çıkar. Ancak karıştırılmaması gereken, hem liberaller hem de muhafazakârlar bu kavramların oluşumunu rızaya bağlarlar (Tannenbaum-Schultz, 1998:219). Yalnız tek bir farkla: muhafazakârlar bu rızayı tarihsel sürecin bir sonucu olarak çok geniş bir biçimde alırlar. Scruton'a (1991: 10) göre “...rıza çok şey demektir... Meşru yönetimin ne olduğunu bize bildiren rıza, sadakatten gelir. Birey, topluma, kurumlara, geleneklere ve birliklere ve hatta devlete sadakatle kuşatılmıştır.” anlamına gelmektedir.

Burke (2016:140) ise toplum ve devlete ait bir toplumsal sözleşmeden söz eder:

Toplum hakikaten bir sözleşmedir. Yapılan tali öneme sahip sözleşmeler, salt arızı menfaatler uğruna, istenildiği zaman feshedilebilir; ancak devlet, geçici ve ufak bir menfaat uğruna yararlanabilecek ve tarafların zevki uğruna ortadan kaldıracabilecek bir biber, kahve, pamuklu bez ya da tütün ticareti ya da buna benzer ehemmiyetsiz bir alışverişte gördüğümüz bir nevi ortaklık anlaşması şeklinde düşünülmemelidir. Devlete, ayrı bir saygıyla yaklaşmak gerekir; zira devlet geçici ve fani bir mahiyete sahip genel itibarıyla hayvani varoluşa hizmet eden şeylerde karşılaşacağımız bir ortaklık değildir. Devlet bilimde ortaklıktır, sanatta ortaklıktır; her erdemde ve topyekûn mükemmeliyette görülen bir ortaklıktır. Çoğu nesilde söz konusu ortaklığın nereye varacağı bilinemediğinden, bu ortaklık, yaşayanlar arasında bir ortaklık olduğu kadar, yaşayanlarla ölümler ve henüz doğmamışlar arasındaki bir ortaklıktır aynı zamanda. Her bir devletin yaptığı sözleşme, alttakilerle üsttekileri birbirine bağlayan, görünen dünya ile görünmeyen dünyayı irtibatlandıran, karşı gelinemez bir yeminle tasdik edilen sabit bir anlaşmaya göre, tüm maddi ve manevi yapıları, olmaları gereken yerde sapasağlam bir arada tutan ebedi bir toplumun o yüce ve kadim sözleşmesinde yer alan bir hüküm niteliği taşımaktadır.

Bu anlamda muhafazakârlar devletin toplumsal hiyerarşinin tepesinde bulunduğu ve toplumsal düzenin otorite ile sağlandığı noktasında mutabıktırlar. Otorite olmaksızın toplumsal düzenin asla sağlanamayacağını düşünürler. Ontolojik olarak kötü olan insan merkezi bir otorite ile sınırlandırılmazsa, insanın bu keyfiyetinin toplumu anarşiye götüreceği aşikârdır. Yine bu insana büyük bir güç verildiğinde tiranlığa gidecek bir tahribata yol açabilecektir. Fransız Devrimi tecrübesi bu konuda muhafazakârların kırmızı çizgilerinin oluşmasına neden olmuştur (Safi, 2007: 88). Dolayısıyla devlete verilen babalık görevi mutlak değildir. Muhafazakârların idealinde asla bir zorba baba yoktur. Leviathan'a dönüşebilecek bir devlete asla razı değildirler. Muhafazakârların ideal baba tasavvurunda baba, şefkati ve sağduyusu ile otoritesini tesis etmelidir (Erdoğan, 1991: 52). Aksi takdirde modern devlet bireyleri yabancılaştırıp, baskı altına alacak ve nihayetinde yukarıda anıldığı üzere Leviathan'a yem edecektir (Özipek ve Bülbül, 2011:8). Muhafazakârların bu düşüncesinde modern devletin toplumun tüm ara kurumları yok ederek devlet karşısında bireyleri korumasız olarak bırakma endişesi yatar. Bu endişe Montesquieu'nun idealize ettiği şekilde devleti sınırlandırmaya itmiştir. Güçler ayrılığı bu noktada muhafazakârlar için önemlidir.

Muhafazakârlar devlet konusunda yeknesak bir görüşe sahip değildirler. Bunda muhafazakârlığın sistematik olmayan yapısının etkisi büyük rol oynamaktadır. Özellikle ilk dönem muhafazakârlarının üzerinde durduğu aile, cemaat, kilise gelenek vb. kavramların günümüz hak ve özgürlük anlayışıyla uyumlu olmadıkları söylenebilir. Keza günümüz muhafazakârları açısından bireysel özgürlükler ve ara kurumları kapsayacak bir cemaat, gelenek kavramı tartışma konusudur. Dolayısıyla muhafazakâr düşüncede iki farklı toplum-devlet tahayyülü olduğu görülmektedir. İlkinde gelenekten beslenen ve toplumsal tarih ile deneyimin bir sonucu olan devlet vardır. Bu geleneği yukarıdaki pasajda ele alındığı üzere Burke'e dayandırabiliriz. Bu düşüncede devlet ve toplum birbirinden ayrılmaz kutsal bir birlikteliktir. İkinci tasavvur ise daha çok tarihsel süreçte değişim yaşayan devlet olgusudur. Klasik muhafazakâr görüşte devlet ile bir düşünülen feodal unsurların modern ulus devlet karşısında yaşam bulmalarının imkânsızlığı ve modern ulus devletin de bir gelenek hâlini alarak feodaliteyi reddetmesi onların irticai olarak itham edilmesine yol açmaktadır. Bunun yanında günümüz muhafazakârlarının feodal değerlere olan uzaklığı ve modern ulus devlet geleneği ile uyumlu hâle gelmeleri onlara siyaset dünyasında daha rahat hareket edebilme imkânı vermektedir (Duman, 2011: 55). Bu noktada hükümetlerin rolü de bu uyumu sağlamak olmalıdır. Yani hükümetler kendi kararlarını baskı yoluyla topluma zorla kabul ettirmeye değil, barışı tesis etmeye mükelleftirler (Sigler, 1968: 21).

1.3.3. Din ve Ahlak

Muhafazakârlık dine yaptığı özel vurguyla diğer ideolojilerden ayrılmaktadır. Onlara göre din, sürekli değişen ve dönüşen dünyada değişmeyen tek ahlak yasasıdır. Din, toplumu bir arada tutan bir tutkal görevi görür (Vural, 2011: 76). Bu anlamda din, sıradan bir insanı dahi iyiye sevk ettiği, dayanışma ve kimlik bilincine katkı sağladığı için ateist muhafazakârlar için dahi olmazsa

olmaz unsurdur (Özipek, 2004: 87). Burke (2016: 31) için kilise, insanoğlu arasındaki çatışmanın “*bir günlük ateşkese*” dönüştüğü yerdir. Botton ise modern dünyanın insanı dinden uzaklaştırdığı ancak en inançsızların bile hayatın birçok alanından yararlanması ve mutluluğu yaşaması için dine ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir (Botton: 2012: 303).

Burke (2016: 132) din ve muhafazakâr ideoloji arasındaki bağı şu şekilde ifade etmiştir:

İngiltere’de her ne yapılmışsa, dinin ve dindarlığın himayesinde yapılmış ve yine dinin ve dindarların öngördüğü yaptırımlarla teyit edilmiştir... Dinin, sivil toplumun ve iyi ve güzel olan her şeyin temeli olduğuna biliyoruz, daha doğrusu bunu içimizde hissediyoruz. Biz İngilizler bu kanaati taşıyoruz; insan zihninin biriktirdiği saçmalıkların çağlar boyunca adeta kabuklaştığı batıl inanç lekesinin olmadığına; İngiltere halkının yüzde doksan dokuzunun dinsizliği tercih etmeyeceğine inanıyoruz... Dinsel inançlarımızın açıklığa kavuşturulması gerekiyorsa şayet, bunun için ateizme davet çıkarmayız. Mabedimizi, kutsanmamış o ateşle yakmayacağız...

Görüldüğü üzere Burke, din olmaksızın insanların kötü yaratılışlarından kurtulamayacağını, dine uygun yaşayan insanların ise erdemli kişilere otoriteyi bırakabileceğini ifade eder (Duman, 2010: 473).

Her ne kadar muhafazakâr düşünürler dine özel bir vurgu da yapsalar hepsinin dindar olduğu asla söylenemez. Burke, koyu bir Protestan iken Hume değildir. Yine Kristol bir dindardır ama Oakeshott dindar değildir. Dolayısıyla onların dine bakış açılarının farklılığı, tanrısal bir düzeni hep beraber önemli kılmalarına mani değildir (Harries, 2004: 99).

Muhafazakârların dine yaptığı vurgunun temelinde insanın doğuştan kötü olduğu düşüncesi yatmaktadır. Anthony Quinton, bu kusurluluğu ahlaki ve entelektüel olarak ikiye ayırır. Entelektüel kusur, insanın siyasi hayatın gerçek kurallarından bihaber düşünürlerin soyut teorilerinin ve projelerinin toplumda düzensizliğe yol açması durumudur. Ahlaki kusur ise, kontrol edilmeyen dürtü ve duyguların yol açtığı yanlışlıkları ifade eder. Bu nedenle bu subjektif kusurlara karşın, geleneğin ve ön yargının yardımı ile insanların bir otorite tarafından sınırlandırılması gerekir (Akkır, 2006: 36). Bunun yolu ise dinsel hayat ve öğretiyi amir kılmaktan geçmektedir.

Kıta Avrupa’sı muhafazakârlığının önemli ismi Bonald, *Güç Teorisi* adlı eserinde dinî bir toplum ve cemaat biçimi olarak tasavvur eder. Bonald bu eserinde toplumun iktidar, kilise ve aileden oluşan bir yapı olduğunu, toplumsal düzenin amacının otorite olduğunu vurgular. Eşitlik düşüncesini gerçekleşmesi imkânsız soyut bir girişim olarak görerek, eşitliğin sonucu olan bireyciliğin Batı’nın en büyük illeti olarak kabul edildiğini ifade eder. Ayrıca toplumsal yapının birey tarafından değil, Tanrı tarafından kurulduğunun altını çizer. Bu yaklaşımdaki asıl gayesi kilisenin ve ailenin devrimden önceki konumlarına dönmeleri; bir başka deyişle *ancient regime* düzenine dönmeleridir (Nisbet, 2011b: 108).

Muhafazakârlara göre din, toplumun ruhunu oluşturur. Otorite, ekonomi, mülkiyet toplumun vücudu ise din de canının yani ruhunun ta kendisidir. Bu sebeple dini toplumsal gerçeklikten ayırmanın imkânı bulunmamaktadır (Bottomore ve Nisbet, 1990:109). Dinden azade bırakılmış toplumların yaşamlarını devam ettirmeleri söz konusu olamaz. Tarihsel tecrübe de bunu

göstermektedir. Bunun yanında din ve toplum bağlamında sıkça karıştırılan bir husus bulunmaktadır. Din, toplum ve iktidar üzerindeki bir hâkim kurum değildir. Dolayısıyla muhafazakârlar ekseriyetle suçlandıkları gibi teokratik yönetim aşığı insanlar değildir. Muhafazakârlar önceden de belirtildiği üzere dini toplumsal uyum için elzem sayarlar. Ancak din her şeye hükmetmemelidir. Din, muhafazakârların önem verdikleri geleneğin oluşmasında en başat unsurlardandır (Çaha, 2004: 78-79). Dolayısıyla muhafazakârlar dine metafizik aşkın bir işlev yüklemeyiz. Onlar dine daha çok ahlak temelli olarak bakarlar. Dinin en önemli işlevinin insana bir ahlak ve erdem kazandırmak olduğu konusunda hassastırlar. *Sivil din, insan merkezli din, ilahiyattan arındırılmış din* tanımları da direkt ahlaka önem atfetmektedir. Ahlak temelli din anlayışı yeni muhafazakârlığın olmazsa olmazıdır. Dinin bu açıdan topluma verdiği en önemli katkı bireye verdiği ahlaktır. Cruise O'Brien, muhafazakârlığın sekülerleşme ile uyumlu bir nevi ilahiyattan arındırılmış bir din yaklaşımına olanak sağladığını ileri sürer. J.F. Stephen ise devleti dinsel bir yapı olarak tanımlar ve liberal-pozitivist düşünürlerin ahlaki hiçe sayarak ürettikleri projelerin uzun ömürlü olmadıklarını ifade eder. Ona göre hukuk, toplumu ahlaklı davranmaya zorlayan bir *sosyal öğ alma* aracıdır. Politika ve ahlakın asla birbirinden ayrılamayacağı konusunda ısrarlı olan Stephen, bunun tersine meyleden hiçbir siyasi sistemin ayakta kalamayacağını savunmuştur (Dural, 2004: 125).

Sonuç olarak muhafazakârların Dural'ın (2004: 126) da ifade ettiği gibi dine dönük iki eğilimi vardır. Bunlardan ilkinde muhafazakârlar, dini modernizmin içinde tekrar ele alarak onu modernizmin karşısına çıkartır. İkinci yönelimde ise dinin ahlak öğretisi ile kendisinden ziyade toplumda oluşturduğu birleştirici güce vurgu yaparlar. Her iki şekilde de din ve toplum bir sayılmakta ve din metafizik öğelerden ziyade ahlak kavramıyla anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla muhafazakârlığı eleştirildiği üzere sırf dincilik olarak ele almak hatalıdır. Daha çok dindarlık olarak ele almak gerekmektedir. Buna etken olarak muhafazakârların dini salt bireysel bir inanış ritüeli olarak görmemeleri örnek gösterilebilir. Din toplum adına her şeydir. Dinciliği ise iktidarı dinsel öğretiler kapsamında ele geçirmek olarak tanımlayabiliriz. Erdoğan'ın da (2004) ifade ettiği gibi muhafazakârlık ekseriyetle dincilik değil dindarlıkla uyumlu, ancak illa dindar olunmak zorunda olmayan bir ideolojidir. Buna en güzel örnek olarak aslen bir deist olan David Hume ve Oakeshott gösterilebilir. Oakeshott ve Hume dahi dinin toplumsal işlevleri konusunda diğer dindar muhafazakârlarla aynı görüştedirler (Harries, 2004: 99).

1.3.4. Birey ve Toplumsal Yapı

Muhafazakârlar için birey kavramının ontolojik olarak olumsuzluğuna her ne kadar önceki kısımlarda değinilse de bu konunun ayrıntılı bir biçimde irdelenmesi gereklidir. Sosyalist ve liberal ideolojilerdeki iyi insan tasavvurunun aksine muhafazakârların insan doğasına ilişkin bu olumsuz yaklaşımı insanın külliye kötü bir varlık olduğu anlamına gelmez. Muhafazakârlar insan doğasındaki eksikliği sadece dinsel temellere dayandırmaz, seküler bir açıdan da bunu

değerlendirirler. Burada üzerinde durulan esasında insanın doğası uyarınca taşıdığı eksikliğin onu zayıf kıldığı ve herhangi bir toplumsal teori üretemeyeceği düşüncesidir (Özipek, 2011: 92-95). Dolayısıyla bu eksiklik insanı toplumsal yaşama zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk bireyin gelişimi, kimlik kazanması açısından da çok önemlidir. Muhafazakârlar bu noktada bireye önem verirken *bireyciliğe* karşıdır. Bireyciliğin toplumun atomize olacağı sonucuna götüreceği düşüncesinde olan muhafazakârlar, böylece özgür bireylerden müteşekkil toplumun *Leviathana* yem olacağı konusunda hemfikirdirler (Vural, 2011: 66).

Dolayısıyla muhafazakârlar özgürlük-birey ilişkisinde negatif özgürlük taraftarı değillerdir. Bilindiği üzere negatif özgürlük anlayışı bireye dönük hiçbir müdahaleyi hoş görmez. Muhafazakârlar ise özgürlüğü sosyal ödevler ve değerlerin farkında bireylerin sahip olduğu görüşündedirler. Kısacası özgürlük, bir bireyin görevini yapma durumudur (Heywood:2013: 90).

Bireycilik, muhafazakâr ideolojinin en çok karşı durduğu kavramlar arasındadır. Bu bağlamda Letwin'in (2012: 7) görüşleri kayda değerdir:

Kısaca, eğer bizler rasyonelliği eşit görür ve sistematik bütünlükle komut verirsek, bireyciyi de düzene karşı asi olarak görmemiz gerekir. Bizler şöyle sonuçlandırmalıyız ki, bireycilik hâkim olduğu zaman kalıcı barıştan söz edilemez. Bireyci, kontrol edilemeyen arzuları için durmadan çabalamaya mecburdur. Bilinci tamamen hissedilen, tatmin olmuş ve engellenmiş arzulardan oluşur ve dünyadaki her şey; hem insanlar, hem diğer şeyler onun için ya bir araç ya da istediklerini elde etmesi için bir engeldir. Bu nedenle O, diğer insanlarla sürekli savaş hâlinindedir ve daha güçlü olan zayıfa boyun eğdirdiğinde veya onu harap ettiğinde geçici duraksamalar olsa da, savaş mecburen devam eder. Hayat güç için sonu gelmeyen bir mücadeledir. Derdi tamamen almak ve kazanmak olan huzursuz, bencil, agresif yaratığın bu resmi, bireyciler tarafından doldurulan bir dünyanın resmî olarak eski çağlardan beri sergilenmektedir...

Muhafazakâr bireycinin tuhaflığı, insanların, düzen ve kargaşa, akıl ve tutku, akıl ve vücut arasında bölündüğünü kabul etmemesi gerçeğinden geliyor. İnsanı, iki muhalif kısmın değişken bileşimi olarak görmüyor. Tasavvurunda, insanın hepsi birdir ve yetenekleri iyi durumda değilse akılcı olma yardımcı olamaz, çünkü sürekli deneyimini yorumlamaktadır ve seçtiği biçimde yanıt almaktadır. Bir insan her ne zaman bir şeyin farkına varırsa, ona dair bir şey yapmıştır.

Buradan hareketle Bonald'dan bahsetmekte fayda var. Bonald bireyin karşısına toplumu koyar. Toplum olmadan bireyin hiçbir varlık gösteremeyeceğini ileri sürer. Toplumun yazarı ona göre nasıl Tanrı ise, insanın yazarı da toplumdur düşüncesi günümüze değin etkisini sürdürmüştür (Nisbet, 2011b: 102). Bu nedenle toplum, muhafazakâr camiada her zaman önde gelen unsurlardan olmuştur. Toplum mekanik ve atomize olmaktan ziyade canlı bir varlık-bir organizma olarak görülmüştür. Bu nedenle toplumun en ufak parçasını etkileyen bir durum diğerine anında sirayet etmektedir (Harries, 2004: 93). Toplum yaşamışlar, yaşayanlar ve yaşayacaklardan müteşekkil canlı bir organizmadır. Ancak bu toplum, daha önce de belirtildiği üzere herhangi bir afakî

sözleşmeye dayanmaz. Bu, tarihsel sürecin bir sonucudur. Bireyler bu kutsal canlıyı adeta korumak ve yaşatmakla yükümlüdür (Çaha, 2008: 136).

Muhafazakârlar, liberallerin bireye tanıdığı geniş imtiyazın bir kısmını toplumla sınırlandırır. Toplum bu yüzden geleneğin devamı için elzemdir. Toplumun korunması ve bireyin kısıtlanması noktasında süreklilik, en büyük yardımcı olacaktır. Toplumun insandan önce var olduğu noktasında birleşen muhafazakârlar, onu insanın gerçek doğası olarak kabul ederler. Toplumun kurucu unsuru daha önce de ifade edildiği gibi deneyimdir. Kusurlu olan bireylerin bir araya gelerek bir toplum oluşturmaları hem ütöpik hem de imkânsızdır (Çaha, 2004: 22).

Organik toplum anlayışı ise kurumların tek tek değeri üzerine kuruludur. Bu bakımdan muhafazakârlar onlara işlevsel olarak yaklaşmaktadırlar. Bu kurumlar ya da diğer bir deyişle organizma içindeki parçaların arasında sıkı bir iş bölümü ve hiyerarşi vardır (Özipek, 2011: 98). Toplum Fransız Devrimi ile vücut bulan doğal hakların veya herhangi bir sözleşmenin ürünü değildir. Kendiliğinden gelişen ve oluşan canlı bir organizmadır (Muller, 1997: 11). Gelişen ve ilerleyen kurumlar ayakta kalmaktadır. Bu daha büyük bir varlığın muhafazasına yardımcı olur. Dolayısıyla kurumların varlıkları, onlara olan ihtiyacı ve isteği görmek bakımından önemlidir. En nihayetinde kurumlara yapılan her müdahale birçok tehlikeyi beraberinde getirir (Heywood:2013: 91). Bu bağlamda muhafazakâr ideoloji her toplumun kendine has tecrübesinin ve birikiminin olduğu ve bunların toplumu ve normları oluşturduğu düşüncesindedir (Stankiewicz, 1993: 21).

Sonuç olarak muhafazakârlıkta birey, liberal ideolojideki gibi ne kendisinden veçhile ideoloji üretilebilecek bir varlık, ne de sosyalist ideolojideki gibi kolektif yapının bir parçasıdır. Birey, maddi-psikolojik boyutlarının ötesinde metafizik bir konuma haizdir (Özipek, 2011: 93). Organik toplumun ise farklı hiyerarşileri içermesi bakımından eşitsizlik yarattığı bir gerçektir. Liberaller de toplumsal eşitsizliğin yaratılamayacağı düşüncesindedir, ancak muhafazakârlar liberallerden farklı bir biçimde eşitsizliğin bireysel farklılıklara dayanmadığını bunun organik toplumun kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ileri sürerler. Burke'ün yaratılış ve tanrı karşısındaki eşitlik düşüncesi, ardıllarının bunu kuramsallaştırmasına yardımcı olmuştur. Dolayısıyla eşitlik metafizik öğeleri nitelemektedir; sosyal sınıf ve gelirdeki eşitliği değil. İnsanlar eşit şeylere değil, eşit haklara sahiptir (Özipek, 2011: 100). Toplumun bu gerçekliğini, salt rasyonel akılla değiştirmeye kalkmak toplumsal yıkıma ve anarşiye sebep olur.

1.3.5. Mülkiyet

Muhafazakâr düşüncede toplumu oluşturan en önemli unsurlardan birisi de mülkiyettir. Biraz daha kesin bir ifadeyle mülkiyet, sivil toplumun kaynağı ve amacı olarak görülmektedir (Canavan, 2011: 16). Dolayısıyla mülk edinme ve onu başka bireylere karşı koruma hakkı en kutsal haklardan sayılmıştır. Liberallere göre mülkiyetin kazanç ve emekle ilgisi vardır. Muhafazakârlar ise olaya başka açılardan bakarlar. Örneğin mülkiyetin psikolojik olarak insanda güven duygusu oluşturduğu

kanaatindedirler. Bunun yanında muhafazakârlar, ister konut bağlamında isterse bankadaki birikim olsun bu kavramları kutsal ve dokunulmaz sayarak, tutumluluğu bir erdem olarak kabul ederler (Heywood:2013: 94).

Burke'ün (2016: 81) mülkiyet konusundaki düşünceleri bu açıdan çok önemlidir:

Kabiliyetleri yansıtmayan, mülkiyetini sunmayan bir devleti, hiçbir şey layığıyla ve yeterince temsil edemez... Mülkiyetin kalabalık yığınlara yansması gerekir; aksi takdirde mülkiyeti hakkıyla korumak mümkün olmaz. Mülkiyetin elde edilmesi ve korunması şeklindeki ortak ilkelerden çıkan temel özelliği, eşit olmamasıdır... Doğal seyri gereği, çok sayıda kişi arasında bölüştürülen aynı miktarda mülkiyet, fiiliyatta aynı etkiyi yaratmaz. Mülkiyet dağıtıldıkça mülkiyeti savunma gücü zayıflar... Mülkiyetimizi ailelerimiz nezdinde ebedileştirme kudreti, mülkiyetle ilgili en değerli ve ilginç durumlardan biri olup; mülkiyetin önemli bir bölümü, toplumun devamına hizmet etmektedir... Fransa'yı sahip olduğu mülkiyet idare etmemektedir. Tabii ki, mülkiyet tahrip edilmiştir ve rasyonel bir özgürlükten bahsetmek de mümkün değildir.

Görüldüğü üzere Burke, mülkiyete toplumsal devamlılığın ve devletin kaderi için son derece büyük bir anlam yükler. Bu doğrultuda Lordlar Kamarasının varlığını da çok önemli bulur. Kamara, mülkiyet kavramının gerekliliğinin adeta bir kanıtıdır. Mülk sahibi olan birey bu vesileyle özgürleşmeye bir adım daha yaklaşır. Kişi kendi mülkünde özgür olabilir fikri bu bağlamda önemlidir. Ancak yukarıda anıldığı üzere muhafazakârlar mülkiyet kavramına eşitlik argümanı ile yaklaşmazlar (Ergil, 1986: 269). Muhafazakârların bu düşünceleri onların refah seviyesi düşük olan yoksullara ilgisiz olduğu anlamına gelmemektedir. Düşkünlere yardımın aile, toplum ve kilise iş birliği şeklinde olacağını varsayarlar. Bu yardımların bürokratik bir biçimde yapılmasına ve refah devleti anlayışına sonuna kadar karşıdırlar (Nisbet, 2011a: 84- 85).

Mülkiyetin kişinin devletten bağımsızlığını sağladığı muhafazakârlarca söylenegidir. Ancak bu özgürlük liberal özgürlük anlayışından farklıdır. Çünkü muhafazakârlar mülkiyeti bir hak olmanın yanında bir ödev olarak da görmektedirler (Heywood:2013: 95). Bu açıdan mülkiyet bireysel olmasının yanında daha çok toplumsal yönüyle ön plana çıkar. Kısaca muhafazakârlar devleti bağımsız ve sorgulanmaz bir otorite olarak görmezken mülkiyeti ise devletin denetiminden çıkartırlar. Böylece mülkiyet en önemli sorumlulukların başında gelmektedir (Barry, 1989: 102).

Nisbet'in (2011a: 86) mülkiyetin tarihselliğiyle ilgili tespiti önemlidir:

'İnsan gruplarının toprak parselleri ile ilgisi' diye yazmaktadır Namier, 'politik tarihin temel içeriğini oluşturmaktadır.' Hatta bu ilgi toprak olmasa bile para, bono, borç senedi ve krediyi de içeren 'yumuşak' mülkiyetten ziyade bizzat topraktan başlamak üzere elle tutulur, görülebilir, esasen gizlenemez *şeyler* formunda *dayanıklı* mülkiyet biçimindedir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca muhafazakâr yazında Atlantik'in her iki yakasında da mülkiyete ve onunla insan topluluğu arasındaki ilişkiye verilen güçlü bir feodal ilgi vardır. Disraeli romanlarının ön sözünde 1870'de şöyle yazmıştır: 'Feodal sistem eskimiş olabilir, ancak onun ana ilkesi –

mülkiyet hakkının yerine getirilmesi olmalıdır – iyi yönetimin esasıdır.’ Hayır, ve karşılıklı yardım devletin kendisinden değil, ancak mülkiyette kökleşmiş olduğu kadarıyla insan topluluklarının bağından ve zincirinden gelmelidir. Şu ana kadar bu dogmanın az ya da çok demokratik varyantı, nerede olursa olsun Batı toplumunda muhafazakârlığın esasının bir parçasıdır. İnsanın karşılıklı bağımlılığını esas alan bu feodal görüş, geniş ölçüde toprağa bağlı dayanıklı mülkiyet türüne dayalı idi ve hâlâ da öyledir.

Görüldüğü üzere mülkiyet, toprağa bağlı olan, muhafazakârlar için çok uluslu sermaye şirketlerinden daha muteberdir. Dolayısıyla toprak mülkiyeti özel ellerden çıktığında Leviathan ortaya çıkar ve her şeye hâkim olur. Özel mülkiyetin yaygınlaşması toplumsal istikrarı ve verimliliği etkin hâle getirir. Bu nedenle daha önce ifade edildiği üzere toplumda her şeyin eşitlenmesi ekonomik açıdan her şeyin doğru ve iyi olduğu anlamına gelmemektedir (Gilder, 1981:259). Dolayısıyla Kirk, mülkiyetin olmadığı toplumların medeniyeti asla yakalayamayacağını savunur. Ancak bu mülkiyet edinmek için her yolun mubah olduğu anlamına gelmemektedir. Kirk, mülkiyete metafizik bir öge katarak mülkiyetin insanoğlunun doğasından koparıldığında tüm dünyayı mülkiyeti gibi göreceğini; bunun sonucunda da her şeyi elde etme arzusuyla hareket eden rasyonel insanın gelecek nesillere miras bir çevre bırakmayacağını vurgular (Avcu, 2011:101).

1.3.6. Gelenek ve Nostalji

Muhafazakârlık ile ilgili en çok tartışılan konulardan birisi de onun gelenek ile ilişkisidir. Kimi siyaset bilimcileri muhafazakârlığın gelenekçilikten ibaret olduğunu iddia ederken, karşı cenapta bulunanlar ise bunun ağır bir itham olduğu, geleneğin muhafazakârlık için önemli bir kavram olduğu ancak muhafazakâr ideolojinin gelenekçilikten mürettep olmadığı yönünde bir iddiaya sahiptir (Williams, 1976: 268).

Gelenek kavramının etimolojik kökeni Latince *traditio* sözcüğüdür. *Traditio*, geçmişten günümüze nakledilen, intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir (Çınar, 2005: 74). Gelenek kavramını bir toplumun önceki neslinden devraldığı ve çeşitli aktarma yöntemleriyle gelecek kuşaklara naklettiği kurum ve uygulamalar olarak tanımlayabiliriz (Yılmaz, 2005: 40). Dolayısıyla toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde devamı gelenek ile doğrudan ilintilidir. Daha önce de belirtildiği üzere Mannheim, muhafazakârlık tanımı yaparken başat unsur olarak geleneği koymuştur. Ona göre muhafazakârlık bilinçli hâle gelmiş gelenekçiliktir (Beneton, 2016: 115).

Sosyal bilimlerde ise gelenek modernin tam karşısında konumlandırılmıştır (Onbaşı, 2003: 85). Bu konumlandırmanın ana sebeplerinden biri Aydınlanma çağına kadar insanların atalarından aldıkları gelenekleri yüzyıllardır değiştirmeden uygulamaları ve onlara bağlı kalmalarıdır. Bu bağlamda gelenekçi düşünce geleneğe ilahi bir anlam yüklemektedir. Bu anlam Nasr’ın (1999: 83) “gelenek, ilahi kökenli ve insanlık tarihinin başlıca dönemleri boyunca iletişim ve vahiy aracılığıyla mesajın yenilenmesiyle varlığını sürdürmüş olan hakikati ifade eder” tespitiyle daha

iyi kavranabilir. Ancak şunu da belirtmekte fayda var: Hiçbir gelenek sonsuza dek özünü koruyamaz. Yeni gelenek biçimleri toplumsal ihtiyaçlara uygun bir biçimde ortaya çıkabilir (Schills, 2003:114). Bu yeni gelenekler genelde eski gelenek formlarıyla bir intibak sürecine girerler. Buna en güzel örneklerden birisi İslam'daki hac ibadetidir. Hac ibadetinin önceki formu İslami emirler ile revize edilerek geniş oranda benimsenmiştir (Yılmaz, 2005: 43). Kısacası gelenek sabit olarak bekleyen bir kavram değildir. Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere belli şartlarda ve ihtiyaçlara göre değişikliğe uğrayabilir. Bu bağlamda Erdoğan'ın (2004:6) tespitleri önemlidir:

...geleneksel kurumlar arasında dinin önemli bir yeri vardır. Bununla beraber muhafazakâr lığın din üstündeki vurgusu dincilikten farklıdır veya en azından zorunlu olarak dincilik anlamına gelmez. Hatta muhafazakâr bir düşünürün, dinin toplumsal işlevini takdir etmesi için dindar olması bile gerekmez. Çünkü muhafazakâr, dini sadece bireysel bir kurtuluş ve manevi tecrübe olarak görmez, din aynı zamanda toplumsal bağları pekiştiren dolayısıyla da toplumsal bütünlüğe ve toplumun kendisi olarak idamesine katkıda bulunur... Buna karşılık “dincilik” muhafazakârlıktan farklıdır. Her şeyden önce, dincilik özüne muhafazakâr bir görüş değildir; çünkü o toplumu dinî değerler doğrultusunda güç yoluyla yeniden düzenlemeyi öngörür.

Gerçekten din ve gelenek çok yakın bir ilişki ağına sahiptir. Ancak bu durum yukarıda Erdoğan'ın ifade ettiği üzere aynı şeyler oldukları anlamını taşımamaktadır. Din, insanı yaratıcısına bağlayan temel bir unsurdur. Gelenek ise gerçekliğin dışı dönük, maddi ve parçalı yüzünü oluşturur (Schuon, 1966:144). Bu itibarla insanların Tanrı'ya ilk inanışları din olarak görülmüş, birkaç nesil geçtikten sonra dinî uygulamaların geleneği oluşturduğu savı etkin olmuştur. Böylece Fransız muhafazakârlar, Aydınlanma felsefesine karşı geliştirdikleri tezde doğru bilgiye gelenekle, bilhassa Katolik kilisesi geleneğiyle ulaşılabileceğini ileri sürmüşlerdir (Vural, 2011: 83). Burke de dinin, toplumdaki iyi ve güzel olan her şeyin temeli olduğunu, İngilizlerin bu kanaati taşıdığını, halkın yüzde doksan dokuzunun dinsizliği tercih etmeyeceğini, bu sebeple ateizme asla davetiye çıkarmayacaklarını net bir şekilde ifade etmiştir. (Burke, 2016: 133).

Yine gelenek ve muhafazakârlık arasındaki ilişki ile ilgili en güzel tespitlerden birisi Erdoğan'a (2004: 5) aittir:

Gelenek muhafazakârlığın temel referansıdır. Muhafazakârların geleneğe bağlılıkları, dışarıdan bakanlara körü körüne bir bağlılık olarak görünebilir. Oysa muhafazakârlar geleneği bir tür bilgi veya bilgelik kaynağı olarak görürler; muhafazakâr açısından gelenek toplumsal tecrübelerin bir muhassasıdır. Onlara göre, geleneksel kurum ve normlar bir toplumun tarihsel tecrübesinin somutlaşmış birikimleri demektir ki bu bilgi veya birikim tek bir insan aklının spekülâtif çabasıyla erişilemeyecek kadar engin ve derindir.

Muhafazakâr düşünürler ve özellikle Burke ağır bir şekilde körü körüne gelenekçilikle suçlanmışlardır. Şüphesiz muhafazakâr ideolojinin içinde bu tür akımlar olmuştur.¹² Ancak bu, muhafazakâr ideolojinin tamamı için geçerli değildir. Muhafazakârlar genel itibarıyla eskiyen ve toplumsal ihtiyaçlara cevap vermeyen geleneklerin devamına karşıdırlar (Dunn ve Woodard, 1991: 91). Onların yerine bir *gelenek icadı* mazur görülebilir. Eski toplumsal ilişkilerin hüküm sürdüğü

¹² Özellikle Fransa'da Bonald ve Mauras'ın kategorize ettiği bir muhafazakârlık ideolojisi oluşmuştur.

toplumlarda geleneklerin böyle bir işleme tabi tutulmasına gerek yoktur. Ancak eski uygulamalar artık uygulanamaz seviyeye gelmeye başladığında bu anıldığı üzere mazur görülebilir. Muhafazakârların salt körü körüne geleneklere bağlı olduğu ithamına karşı Burke, İngiltere halkının daha önce tecrübe etmediği âdetleri taklit etmeyeceği gibi, uygulandığı yerlerde zarardan başka faydası olmayan adetlere de geri dönmeyeceğini ifade etmiştir (Burke, 2016: 50).

Burke (2016: 129) bu konuda ön yargının işlevine de dikkat çekmiştir:

Görüyorsunuz ya Efendim; bu Aydınlanma çağında, genel itibarıyla öğrenilmiş hislerin insanları olduğumuzu; eski ön yargılarımızdan kurtulmak yerine, ön yargılara ehemmiyet verdiğimiz; bu uğurda kendimizi utanılacak bir konuma getirdiğimizi itiraf etme cesareti gösteriyorum. Bu eski ön yargıları, ön yargı oldukları için, ne kadar kalıcı ve etkili olurlarsa o kadar el üstünde tutmamız gerektiği için el üstünde tutuyoruz.

Ergil (1986: 279) ise geleneğin işlevini şu şekilde ifade eder:

Görülüyor ki, muhafazakâr düşüncede gelenek, özgürlüklerin keyfi otoritelere karşı korunması açısından elzemdir. Çünkü gelenek gücü yumuşatır, kaba kuvvete dönüşmesini engeller. Meşru otoriteye uymayı zoraki değil, liberal bir alışkanlık hâline getirir... Başkaca söylendiğinde gelenek, bireylerin kısa vadeli, çatışkın nitelikli amaçları ile uzun vadeli toplu yararlar arasında eşgüdümü sağlar. O halde, muhafazakâr için akılcılık, sağlıklı geleneğin yaşatılması ve geleneklere uygun uygulamalar arasında tutarsızlıkların ayıklanmasıdır.

Görüldüğü üzere gelenek soyut bir kavram değildir. O; toplumsal kurumlar, sivil toplum kuruluşları, üniversiteler, vakıflar vb. gibi sosyal kurum ve topluluklarda somutlaşan tam bir gerçekliktir. Bunlar hem topluma devlet karşısında bir ölçüde özerlik sağlarlar, hem de toplumu bir arada tutan normatif temeli oluştururlar. Böylece toplum devletten nispi bir bağımsızlık kazanmaktadır (Erdoğan, 2004: 6).

Muhafazakâr ideolojinin geleneğe bu derece önem vermesinin ardında tarihsel akla olan güvenlerinin büyük önemi vardır. Çünkü Aydınlanma felsefesinin getirmiş olduğu aklın araçsallaştırılmasına son derece karşıdırlar. Onlara göre insan aklı sınırlıdır. Bu sebeple akıl kullanılarak sıfırdan bir gelenek inşası söz konusu olamaz. Geleneği, uzun süre devam eden toplumsal yaşam ve nesiller boyu süren tecrübe oluşturmaktadır. Bu sebeple gelenek adeta kutsanır. Bu manada gelenek geçmişten gelen bilgeliği ifade etmektedir. Kısacası geçmişin kurum ve uygulamaları *zamanın yaptığı sınavı* başarıyla kazanmıştır. Bu, esasında Sosyal Darwinizm¹³ inancına da yakındır (Doğan, 2012: 36). Hâlihazırda var olan gelenekler doğal seleksiyon aşamasını geçmiş ve hayatta kalmak için hazır olduklarını kanıtlamış kurum ve örflerdir (Heywood, 2013: 87).

¹³ Charles Darwin'in evrim hakkındaki düşüncelerini sosyoloji alanına uyarlanmasıdır. İnsanlar arasındaki rekabetin sosyal evrime yol açacağını iddia eder. Güçlü olan insanların-toplumların ayakta kalmasının insanoğlunu geliştireceği varsayımına dayanır.

Muhafazakârlığın salt gelenekçilik anlamına gelmediğini ifade etmek gerekir. Bu konuyu Beneton (2016: 116) şöyle açığa kavuşturur:

Muhafazakârlık ile gelenekçilik arasında ayrım- muhafazakârlık bir gelenekçiliktir, fakat gelenekçilik mutlaka muhafazakârlık değildir- muhafazakârlığın oluşunu açıklamak için önemlidir. Bu ayrım daha sonraki tarihini anlamak bakımından da önemlidir. Gerçekten de gelenekçilik, muhafazakârlığın büyük güçsüzlüğünü oluşturdu. Muhafazakârlar sahip çıktıkları gelenek kalıcı biçimde kesintiye uğradığında ve/veya yerini başka geleneklere (muhafazakâr olmayan) bıraktığında, çelişkiye düşüyorlardı.

Muhafazakârlar bu çelişkiyi, gelenek yüklerini hafifleterek gidermeye çalışmışlardır. Katı olan her şeyin buharlaştığı post modern dönemde ideolojiler keskin sınırlarından ayrılmıştır. Muhafazakârlar, tarihsel aklın felsefi akla kaybettiğini anlamışlar ve ona göre bir paradigma geliştirmişlerdir. Tabir-i caizse kök aynıdır yani tema klasiktir, ancak kanıtlanması o derece klasik değildir (Beneton, 2016: 116).

Muhafazakârlar için gelenek ile ilintili bir başka kavram da nostaljidir. Toplum onların inancında yaşayan bir organizma olduğu için toplumun hafızasında yer eden inançlar ve acı tatlı anılar vardır. Her toplumun inandığı bir şanlı tarih bulunmaktadır. Dolayısıyla tüm toplumların kendilerine ait ve kutsiyet atfettiği değerleri bulunmaktadır. Bu sembollerin ve değerlerin korunması geleneğin kaderini birinci dereceden etkiler (Özipek, 2011: 112).

Bu nedenle geçmiş sembollerden beslenen biz duygusu muhafazakârlığı, bireyi önceleyen liberalizm ve kolektivist Marksist ideolojiden kesin çizgilerle ayırır. Toplumsal değişimlerin olumlu, olumsuz etkileri de bu biz duygusu ile ilgilidir. Dolayısıyla muhafazakârlar geçmiş sembol ve değerleri kaybetme noktasında ortak bir endişeye sahiptirler. Ünlü yönetmen Andrei Tarkovsky nostaljiyi “*maneviyatını başkalarına iletememenin acısı*” şeklinde tasvir eder (Beriş, 2010: 55). Bu acıyı yüreklerinin en derininden yaşayan muhafazakârlar nostaljiye sıkı sıkıya ve hüznle bağlanırlar. Köksüz kalmak hızlı değişimlere karşı geçmişlerini koruyamamak onların en büyük kâbusudur. Nostalji bu bağlamda toplumsal köklerin kaybolmasını engelleyen bir işlev görmektedir. Ezcümle ontolojik eksikliğin girdabında hayatta kalma mücadelesi veren insana nostalji (değer ve semboller) bir kurtuluş yolu olarak yakın görünmektedir. Dolayısıyla kişiye yaşama amacı veren ve bir kimlik sunan nostalji, geleneğin muhafazası konusunda büyük bir öneme sahiptir (Banfield, 1997:357).

Nostalji, milliyetçi öğelerin muhafazakârlık içinde yer etmesine yardım eden en önemli düşüncelerdendir. Şanlı ve şerefli millet nosyonu 20. yüzyıl muhafazakârlarının sıklıkla kullandığı bir kavramdır (Özipek, 2011: 113).

Diğer taraftan muhafazakârların kapitalizm eleştirilerinde sosyalistlerden dahi öteye gittikleri görülür. Sosyalistler kapitalizmi kendi hedeflerine ulaşmada bir evre olarak görürken, muhafazakârlar onu komple reddetmektedirler. Onlar kapitalizmin yıkıcı ve geleneksel toplumun bütün değer ve sembollerini yok edici bir mahiyet teşkil ettiğini düşünürler. Bunun yanında kapitalizm, Sanayi Devrimi, insanları makinenin hizmetine sokarak onları köklerinden kopartır.

Onları bir kentin içinde hapseder ve birbirlerinden soyutlar. Dolayısıyla onlara göre modern toplumda kimse kimsenin yakını değildir (Beneton, 2016: 92-95).

Nostalji düşüncesini salt geçmiş özlemi olarak görmemek gerekir. Bunu Bergson (1947) *“Bizi bulduğumuz hâle/zamana getiren geçmişimizdir, ancak biz artık ‘şimdi’deyiz ve şimdi içinde geçmişî yeniden aynı biçimde yaşamak mümkün değildir.”* şeklinde ifade eder. Dolayısıyla muhafazakârların nostalji görüşü bir müzecilik-koleksiyonculuk olarak değil, kurumsal ve kültürel devamlılığı sağlama noktasında anlam kazanır. Kısacası nostalji, geçmişe saplanıp kalmak değil; bugünden geçmişin öğelerine dair bir yolculuktur. Bu, muhafazakârların seçilmiş bazı gelenekleri kabulü ile de uyumludur. İşlevini yitirmiş adetler, değerler ve semboller nostaljinin de öznesi olamaz (Bora, 2006: 236).

1.3.7. Değişim-Devrim-Evrım

Muhafazakâr düşünce açısından değişimin, sürekliliğin ve devrim karşıtlığının bir kısmından önceki bölümlerde bahsedilmiş olsa da, bu kavramları ele almanın muhafazakâr düşünceyi anlama ve yorumlamada hayati öneme sahip olduğu bir vakıdır. Genel itibarıyla muhafazakârlığı bir tutum ve her ideolojinin içinde bir miktar olduğunu kabul eden bir görüş bulunmaktadır. Bu görüşe göre muhafazakârlık, salt bir devrim karşıtlığıdır. O sebeple değişime tamamiyle karşıdır. Kıta Avrupa’sı muhafazakârlığının önde gelen isimlerinden Bonald ve Maistre’ye bakacak olursak; bu görüşün bir bakıma doğru gibi gözüktüğü söylenebilir. Ancak İngiliz ve Amerikan muhafazakârlıkları bağlamında değerlendirildiğinde, muhafazakârların değişime tamamen karşı olduklarını söylemek imkânsızdır.

Toplumu bir organizma olarak gören muhafazakârlar, yaşayan bir varlığın kaçınılmaz bir biçimde değişeceğinin farkındadırlar. Burke’ün (2005: 27) değişim konusundaki düşünceleri bu durumu en güzel biçimde açıklar:

Bu işi tek başına ve tek bir konu için ele almakta bir başka avantaj vardır. Hepimiz, değişim kanununa boyun eğmek durumundayız. Değişim kanunu, Tabiatın en güçlü kanunudur, belki de tabiatın varlığını devam ettirmesinin aracıdır. Bu yasa içinde bizim yapabileceğimiz, insan aklının yapabileceği tek şey, değişimin hissedilmeyecek şekilde, derece derece gerçekleşmesini sağlamak olabilir. Bu şekilde değişimden beklenen yararlar, dönüşümün sakıncaları yaşanmaksızın elde edilebilir... Değişimin tedrici ve dikkatli bir şekilde olmasını dilemekle birlikte, benim tercihim ilk adımlarda sınırlamadan ziyade, genişletme yönündedir.

Görüldüğü üzere muhafazakârlığı salt değişim karşıtı-tutucu olmaktan ayıran temel faktör buradan kaynaklanmaktadır. Onların değişim karşısında bir endişe duydukları muhakkaktır; ancak bu durum Devrimi tamamen göz ardı ettikleri anlamına gelmemektedir. Temel yapı korunduğu sürece, yenilenmesi gereken parçaların değişmesine taraftardırlar. Ancak bu parça tadili yapılırken

toplumun ihtiyaçları gözetilmeli, ihtiyaç olmayan değişimler empoze edilmemeli ve toplumsal yapının bütününe zarar verilmemelidir (zipek, 2016: 119-121).

Diğer bir deyişle muhafazakârlar kökleri kopartmaktansa, yaprak ve dalları budamayı tercih ederler (Minogue, 1995: 35). Bu bağlamda muhafazakârlar değişimin sınırlandırılması konusunda ekseriyetle müttefiktirler. Bu nedenle salt yenilik düşüncesi ve rasyonel akılla toplumu ve devleti dizayn etme yöntemi onları ortak paydada buluşturmuştur. Bir parantez mak gerekirse, muhafazakârların bu sınırlılık düşüncesi ahlaki erdem düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.

Fransız muhafazakârlığı Aydınlanmanın rasyonel aklına karşı eski geleneği savunmuştur. Mükemmel olmayan insanın bir devrim yapabileceği düşüncesi tamamen boştur. Bu devrim getirse getirse bir anarşi ortamı getirir; ötesini değil. Fransa’da devrimciler sadece devlet ve toplumu salt rasyonel akılla dizayn etmemişler, din de değişimin önde gelen unsurları arasında yer almıştır. Muhafazakârların en çok itiraz ettiği konu budur. Muhafazakârlar Aydınlanmayı aslında *dinsel karanlıklaşma* olarak görmekteydiler (zipek, 2016: 119-121). Bu durumda muhafazakârlar Aydınlanmanın karşısına srekliлик kavramı ile çıkarlar (Whitney, 1997:508). Srekliлик değişimin yönünü ve tahribatını da etkiler. Değişim kaçınılmazdır; ancak bu toplumsal süreklilikle sağlanabilir. Toplumu *tabula rasa* olarak görmenin beyhude olduğu aşıkrdır.

Qakeshott (2004: 57) muhafazakâr düşüncenin mizacını şöyle betimler:

şu halde, bütün bunlar değişime ve yeniliğe karşı belli bir tutum içinde açığa çıkar; değişme, katlanmak zorunda olduğumuz başkalaşmaya, yenilik ise dizayn ve tatbik ettiklerimize işaret etmektedir.

Değişmeler, kendimizi uygun hâle getirmek zorunda olduğumuz şartlardır; muhafazakâr olma mizacı ise hem böyle yapmadaki zorluğumuzun simgesi hem de böyle yapmak için yaptığımız denemelerdeki niha yerimizdir. Değişmenin sadece, bir şeye dikkat etmeyen, sahip oldukları şeylere kayıtsız olan ve şartlarına duyarsız olanlar üzerinde etkisi olmaz ve değişmeler sadece, hiçbir şeye itibar etmeyen, bağlılığı geçici olan ve aşk ve sevgiye yabancı olanlar tarafından ayırt edilmeksizin hoş karşılanabilir. Muhafazakâr mizaç, bu şartların hiçbirisini teşvik etmez: Mevcut ve elde edilebilir olandan zevk alma eğilimi kaygısızlık ve hissizliğin tersidir; bu eğilim bağlılık ve muhabbeti doğurur. Sonuçta bu, ilkin her zaman yoksunluk olarak görülen değişmeden kaçınmadır... Mevsimlerin değişmesi onların tekrarı aracılığı ile ve çocukların büyütülmesi bunun devamlılığı ile olmaktadır. Ve genel olarak, kendi içinde sonu görülmeyen yıkımdan çok, bekleyişlere saldırmayan değişmelere kendini daha bir istekle uygun hâle getirecektir.

Kirk’n (2005: 13) değişim ve toplum yaklaşımı konu açısından olduğa önemlidir:

Muhafazakâr kişi değişimin sağlıklı bir toplum için gerekli olduğu kanısındadır. Edmund Burke’n ifadesiyle “değişim, varlığımızı srdrmemizin vasıtasıdır.” İnsan vücudunun eski dokularını kullanıp yenilerini ürettiği gibi, devlet ve toplum da zaman zaman eski usullerini atıp yararlı yeniliklere yol mak 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 zen gösterir... fakat bir toplumun ne kadar değişime veya ne çeşit bir değişime ihtiyaç gösterdiği, asrın ruhuna ve toplumun kendine has şartlarına bağlıdır.

Toplumsal kendine has şartları için ise din ve gelenek kadar aracı kurumlar da önemli yer tutar. Aracı kurum ve cemiyetleri birey karşısında yücelten muhafazakârlar, toplumun bireyselleşme süreci sonucunda atomize olacağı kanısındadırlar. Bu kurum ve cemiyetlerin başında aile, akrabalık, komşuluk ve hemşerilik gelmektedir (Akıncı, 2009: 145). Birey bu cemiyetler sayesinde bir kimlik kazanır ve burada edindiği kimliğe daha fazla sahip çıkmak ister. Bu muhafaza arzusu onu değişimde sınırlamaya götürecektir. Burke de toplumsal kurumların, tarihin derin zamanlarının bilgeliğinden süzöldüklerini ve bu sebeple onları anlık bir devrimle değiştirmenin toplumu tiranlığa ve yıkıma götüreceği konusunda endişelidir. Bu kurumların en iyileri muhafaza edilmeli, diğerleri ise sınırlı bir değişime tabi tutulmalıdır (Helvacı, 2004: 195). Toplamları bir gecede devrim ile şekillendirmeye çalışmak oldukça tehlikelidir. Bu, hem o toplumu hem de diğer toplamları etkileyen fitili ateşler. Fransa'da olan da tam olarak budur.

Muhafazakârların değişim ve devrime bu ihtiyatlı bakışı yukarıda anıldığı üzere onları süreklilik içinde bir değişime götürmüştür. Kısacası evrime götürmüştür denilebilir. Evrim; değişimin ani olmadığı, toplumsal yapının korunduğu ve muhafazakârlar için olmazsa olmaz bir kavram olan sürekliliğin sağlandığı yöntemdir (Rossiter, 1982: 49). Burke'ün de belirttiği gibi değişim kaçınılmazdır, ancak bu artık ihtiyaç kalmayan kurumlar ve gelenekler için geçerli olmalıdır. Var olan düzene ihtiyaç dâhilinde yapılan yeni evrimler geneli bozmayacak ve organik toplum, devlet ve dinin sağlıklı bir biçimde devamlılığı sağlanacaktır. Böylece evrimle, muhafazakârların en büyük endişe duyduğu durumlar olan anarşi, tiranlık ve leviathanın canlanması asla gerçekleşmeyecektir. Süreklilik içerisinde organik toplum yaşamını devam ettirecektir.

1.4. Muhafazakârlık ve Liberalizmin Zorunlu Birlikteliği: Yeni Sağ

Yeni Sağ kavramı yüzyılımızın en çok tartışılan konularından biri olagelmıştır. Tartışmaların odağında ise klasik liberalizm ile klasik muhafazakârlığın nasıl bir arada olacağı sorusu vardır.

Yeni Sağ kavramı, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasında şekillenen Refah Devleti uygulamalarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu tepki, birbirine karşı olan ve birbirinden beslenen iki ideolojiyi zorunlu olarak Yeni Sağ şemsiyesi altında uyumla çalışma yoluna itmiştir (Aksoy, 1998: 5). Bu bağlamda Heywood 'un (2013: 103) *Yeni Sağ* tasnifi oldukça önemlidir. O, Yeni Sağ içinde iki ana akımın bulunduğunu ve bunların Liberal Yeni Sağ ve Muhafazakâr Yeni Sağ'dan müteşekkil olduğunu ifade etmiştir.

Liberal Yeni Sağın temel mottosunun serbest piyasa ekonomisinin yeniden ihyası olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak devletin ekonomi üzerindeki müdahalesinin kabul edilmediği söylenebilir. Bu nedenle devlet küçültülerek, özelleştirilmelere hız verilmelidir. Bu ekonomik tahayyüllü gerçekleştirecek varlık ise klasik liberallerin öncelediği *birey*dir. Bireyler artık devletin desteğine ihtiyaç kalmaksızın ayakta durabilecek ve bunun sonucunda çalışarak özgürlüğüne kavuşabileceklerdir. Yeni Liberal Sağın önemli düşünürlerinden Hayek planlı ekonominin başarılı

olamayacağını Sovyet rejimleri örneği üzerinden açıklama yoluna gitmiştir. 1970’li yıllarda ve özellikle OAPEC krizi¹⁴ ile artan işsizlik ve enflasyon onu haklı çıkarmıştır (Heywood, 2013: 103). Böylece Keynesyen¹⁵ ekonomi, artık dönemin iktisadi sorunlarını çözme kabiliyetini yitirmiştir. Liberal Yeni Sağ düşünürleri ise ekonominin en büyük sorununun işsizlik değil enflasyon olduğunu belirtmişlerdir. Bu nedenle sosyal yardımların karşısında durarak, bireylerin kurtuluşunun ancak kendi mücadeleleri ile olması konusunda görüş birliğine varmışlardır (Aksoy, 1998: 6). Bu düşüncenin temelinde liberalizmin birbiriyle eşit olmayan birey anlayışının yattığı açıktır. Bu nedenle sendikalar da dâhil olmak üzere ekonomiye yük olan bütün refah devleti uygulamaları küreselleşme yolunda giden trenden aşağı ivedilikle atılmalıdırlar. Ayrıca dönemin ünlü düşünce adamlarından Robert Nozick, refah devleti ve sosyal yardımların mülkiyet hakkını temelden ihlal ettiğini ve mülkiyetini adaletle sağlamış bireylerin olduğu bir toplumda bunu herkese eşit biçimde yaymaya çalışmanın yasal bir hırsızlık olduğu konusunda görüş beyan etmiştir (Heywood, 2013: 103).

1980 sonrası İngiltere’de Thatcher ve Amerika’da Reagan’ı önce iktidara taşıyan, sonrasında ise dünyaya rol-model olmalarını sağlayan düşünceler tam olarak bunlardı. Talep yönlü ekonomiden, arz yönlü ekonomiye geçilmesi bir devrimi ifade etmektedir. Devlet özelleştirme yolu ile ekonomiden uzaklaşacak, özel sektörün önündeki bütün yapısal engeller, başta vergiler olmak üzere, kaldırılacaktır. İktisat temelli devletçiliğe karşı çıkışların yanında Liberal Yeni Sağ düşüncesinde bireysel açıdan da devletin müdahaleleri kabul edilemez. Bireyin özgürlüğü savunulurken, topluma karşı olan sorumluluğuna dikkat çekilmektedir. Bunu sağlayacak ise dinsel temelli bir ahlaki erdemdir. Din, kamu yaşamında önceliğe sahip olmalı ve dinsel eğitim okullarda verilmeye başlanmalıdır (Gray, 1993: 3).

Muhafazakâr Yeni Sağ ya da neo-muhafazakârlık özellikle 1960’lı yıllardan sonra ortaya çıksa da asıl etkisini 1970’li yıllarda göstermiştir. Muhafazakâr Yeni Sağ, ahlaki dejenere endişesini taşıyan ve toplumsal otoritenin zayıfladığı düşüncesine hâkim *otoriter popülizm* olarak tanımlayabiliriz (Heywood, 2013: 103). Bunu sağlamanın yolu ise toplumsal yapıları onarma ve otoriteyi yeniden tesis etmektir. Bu nedenle aileden okula, işyerinden hayatın birçok alanına kadar otorite ve hiyerarşi tekrardan sağlanmalıdır. Toplumsal iş birliği böylelikle işlerlik kazanacak ve özellikle 1960’lardan itibaren artan suç oranları bu yolla en aza indirilecektir. Neo-muhafazakârlar doğal olarak toplumsal eşitlik fikrine tamamen karşıdırlar (Vural, 2011: 127). Böylece neo-liberaller gibi onlar da sosyal yardımlara ve devletin bu konudaki bireyi tembelleşmeye teşvik edici politikalarına sıcak bakmazlar. Devlet, sivil toplumun yerini aldığı anda ancak düzensizlik ve

¹⁴ Petrol Üreten Arap Ülkeleri Birliğinin ABD’nin İsrail’e verdiği destek nedeniyle ilan ettiği ambargodur. Bu ambargonun etkileri öylesine hissedildi ki dünyanın 1929 yılından sonra yaşadığı en büyük ekonomik kriz yaşandı.

¹⁵ John Maynard Keynes Büyük Britanyalı bir ekonomisttir. 1929 Ekonomik Buhranı sonrası kapitalist düzenin kendisini müdahale olmaksızın idame ettiremeyeceğini ileri sürmüştür. Talep yönlü ekonomik görüşüne göre devlet talebi dengeleyerek işsizliği azaltabilecekti. Böylece hükümet sosyal harcamalarla topladığı vergiden çok daha fazlasını ekonomiye dâhil etmeliydi.

kargaşa hâkim olur. Devlet bu durumda sadece koruyucu ve gözetici pozisyonunda olmalı, kendisi bilfiil toplumsal düzene ilişkin düzenlemeler yapmamalıdır.

Aile, yeni muhafazakârların tekrardan kutsadığı en önemli kurum olmuştur. 1960'ların müsamahakâr toplumu aile kurumunu derinden sarsmış, ABD ve İngiltere'de aile değerlerine sahip çıkılan programlar yürürlüğe konulmuştur. Bu programların temelinde dinsel çözümler ön plana çıkmaktadır. Kürtaj, eşcinsellik ve diğer ahlak dışı görülen kavramların yasaklanması bu programların omurgasını oluşturmuştur.

Nihai olarak Muhafazakâr Yeni Sağ iç ve dış tehlikelere karşılık ulusal kimliği tekrar ihya etme düşüncesine sahiptir (Vural, 2011: 131). Yeni-muhafazakârlar, ulusal kimliği toplumu kaynaştırma ve devletin devamlılığı açısından hayati bulurlar. Kültürel farklılıklar ulusun önündeki en büyük tehlikedir. Bu nedenle özellikle küreselleşme süreci sonrasında göçmenlere ve diğer kültürlerle dair menfi görüşler söz konusudur. Özellikle İngiltere açısından Avrupa Birliği üyeliği, İngiliz ulusunun önündeki en büyük tehdittir. Son Brexit¹⁶ oylamasında çıkan evet oyu buna en güzel örnektir. ABD açısından ise ulusal kimlik için en büyük tehdit Soğuk Savaş dönemi boyunca komünizm iken, 11 Eylül 2001 El Kaide saldırılarından sonra küresel terörizmdir (Heywood, 2013: 103).

Vural'ın (2011) yeni muhafazakârlığın *"Keynesçi ekonomi politikalarının reddedilmesi, devletin küçültülmesi, kültür, eğitim ve aile gibi konularda gelenekselciliğin yeniden kurulması ve ulusal savunmanın kurulması düşünceleri ile dikkat çekmekte"* olduğuna yönelik tespiti önemlidir.

Her ne kadar Yeni Sağ çatısı altında olsalar da, Muhafazakâr Yeni Sağ ve Liberal Yeni Sağ arasında yaşanan çatışmalarda Heywood'un (2013: 111) şu tespitleri önemlidir:

Tüm bunlarla beraber Yeni Sağ'ı, ideolojik ya da siyasî açıdan tam anlamıyla tutarlı görmek oldukça zordur. Neo-liberalizm, güçlü bireycilik ve kendine güveni vurgulayan insan doğası anlayışında köklenmiş özgürlük, tercih, haklar ve rekabet gibi değerleri destekler. Neo-muhafazakârlık ise kırılgan, yanılabılır ve sosyal bağımlılığı olan bir insan doğası anlayışına dayalı, otorite, disiplin, saygı ve ödev gibi değerleri savunur. Siyasî olarak bu gerilim, neo-liberalizmin, neo-muhafazakârlığa ait en parlak umutlara karşı işleyecek baskı ve güçleri salıverme eğiliminde ortaya çıkar. Denetime tâbi tutulmamış kapitalizmin amansız dinamizmi sosyal bütünlüğü incitmekle beraber, yerleşik değerler ve geleneksel kurumların otoritesini zayıflatır. Ayrıca, neo-liberaller özgürlüğü, esas itibarıyla İktisadî açıdan piyasadaki tercih özgürlüğü olarak anlamalarına rağmen; bireysel sorumluluk ilkesinin, ahlâkî olanlar gibi, diğer meselelere uzanmasına mâni olmak oldukça zordur.

Tüm bunlardan hareketle muhafazakârlık tüm dünyada etkisini gösteren ve giderek değişen dünyada insanların sığındıkları bir liman olmayı başarmış bir ideoloji olarak varlığını sürdürmektedir. Bu başarısında aklın yanına deneyimi koyması ile pragmatik oluşu önemli yer tutmaktadır.

¹⁶ Birleşik Krallığın Avrupa Birliğinden Ayrılması Oylaması. İlk yapılan referandum olan 1975 yılında %67 AB ile yola devam kararı alınmış, 2016 yılında yapılan oylamada ise %52 oy oranı ile AB'den çıkma kararı alınmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

2.1. Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Türk Muhafazakârlığının Kökenleri

Osmanlı Devleti, yükselme döneminde sağlamış olduğu askeri ve siyasi üstünlük neticesinde Batı'yı bir medeniyet olarak neredeyse görmezden gelmişti. Bunda şüphesiz Müslüman bir devletin yabancı bir devlet ile eşit olamayacağı ve Müslüman devletlerin kendi kendilerine yetebileceği düşüncesi etkili olmuştur (Ülken, 2018: 18). Avrupa'nın Rönesans, reform ve Aydınlanma ile yaşadığı süreç sonucunda Batı ve Doğu medeniyeti arasındaki makas açılmaya başlamıştır. O ana kadar Batı ve Doğu medeniyetlerinin birbiriyle bir etkileşim içinde oldukları ve iddia edildiği üzere birbirlerinden ayrı olmadıklarına dair bir kanaat de mevcuttur (Kılıçbay, 1998:62).

17. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti içeride ve dışarıda birçok sorun ile yüzleşmek zorunda kalmıştı. Bu noktada Osmanlı devlet adamlarının özellikle Sultan I. Ahmet (1603-1617) dönemi ile birlikte orduda reform çabaları dikkat çekmektedir. Bu reformlar bilhassa Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminin ihyası düşüncesi ile yapılmakta, dolayısıyla Batı medeniyeti ve Batı'da gerçekleşen Aydınlanma süreci yeterince tahlil edilmemektedir (Aytekin, 2013: 318). Hatta anılan dönemde Fransa, Avusturya, Lehistan ve Rusya elçileri kalıcı olarak imparatorlukta gözlemlerde bulunurken, Osmanlı Devleti dış siyasette yetişmiş devlet adamının bulunamamasından ötürü gayrimüslimlerin etkisinde kalmaktaydı. Gayrimüslimler elçi olarak gönderilmekte veya gönderilen elçiye tercüme için refakat etmekteydiler (Hairi, 1993: 15-17).

Batı'nın teknolojik, askeri, siyasi ve kültürel olarak ilk kez irdelenmesi ise “Lale Devri” (1718-1730) olarak adlandırılan dönemde olmuştur (Adivar, 1982: 33). Ancak dönem salt “*zevk-sefa*” bağlamında değerlendirildiğinden etkileri ve amacı günümüze kadar ne yazık ki telakki edilememiştir. Özellikle Sultan III. Ahmet ve Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa sayesinde Avrupa ile Osmanlı Devleti arasında en güçlü kültürel bağlar, bu dönemde kurulmaya başlanılmıştır. Matbaanın gelişi, Batılı anlamda teşkilatların kurulmaya başlanması, Avrupa'ya daimi elçiler gönderilmesi ve diğer gelişmeler o döneme kadar yapılmak istenenlerden daha farklı bir şekilde tezahür etmekteydi. Buna aynı zamanda düşünsel anlamda bir kopuş, Batılılığa ilk adım da denilebilir (Lewis, 1984:49-50). Bu ilk temas ve ilk dönüşüm hareketi, toplumsal alanda tepki ile karşılanmış ve sözü edilen süreç “Patrona Halil İsyanı” ile son bulmuştur.

III. Ahmet'ten sonra tahta geçen yeğeni I. Mahmut (1730-1754), amcasının devrinde yarım kalan işleri tepki çekmeden devam ettirme taraftarı olmuştur. Lale Devrinin önemli simalarından İbrahim Müteferrika tahttan indirilen III. Ahmet'e sunmak istediği layihaları onun yeğeni I. Mahmut'a sunmuş; I. Mahmut'tan sonra III. Selim (1789-1807) ve II. Mahmut'a (1807-1839) kadar tahta geçen halefleri de bu doğrultuda ıslahat çalışmalarına devam etmişlerdir. Islahatların

ana dinamiği ise eski kurumların içinde yeni teşkilatlar ihdas etmek olmuştur. Bu dinamik, yeniçeri ocağının kaldırılmasına kadar devam etmiştir (Berkes, 2012: 49-66).

Bu yenilik hareketleri içinde açılan okullar ve özellikle Rus ve Avusturya Devletleri ile yapılan savaşlarda yaşanan hezimetler, ıslahata meyilli devlet adamlarının yetişmesine vesile olmuştur. Osmanlı Devleti uzun süren savaşlardan sonra 1774 yılında Küçük Kaynarca Anlaşması'nı imzalamış ve bu noktadan sonra artık Batı-Doğu çatışmasında Doğu'nun mutlak lideri rolünü oynayamamıştır (Kaçmazoğlu, 2016: 9). Çünkü Küçük Kaynarca Anlaşması ile Ruslar, Osmanlı topraklarındaki tüm Ortodoksların hamisi hâline gelmiştir. Bu da Osmanlı'nın kendi topraklarında dahi söz sahibi olmasına ilk defa engel teşkil etmiştir.¹⁷ Tüm bunların yanında III. Selim döneminde yapılan yeniliklerin perde arkasında, Amerikan bağımsızlığı ve Fransız Devrimi gibi 18. yüzyılda yaşanan önemli hadiselerin ve bilhassa Lale Devri'nin de etkisi büyüktür (Beydilli, 2009:421-423).

III. Selim, o döneme kadar olan ıslahatlardan farklı bir biçimde, yeni kurumlar teşekkül ederek ıslahatlarına başlamıştır. Bu bağlamda yeni bir hazinenin kurulması, yeni bir ordu tanzimi, yabancı ülkelere daimi elçilerin gönderilmesi kısacası “*Nizam-ı Cedit*”, klasik Osmanlı Devleti yönetim biçiminden bir kopuşu ifade etmektedir. Padişah, kendisinden öncekiler gibi ıslahat düşüncesini saklamamış, bir meşveret meclisi kurarak, sürece mümkün olan tüm kesimleri dâhil etmek istemiştir. Islahat çalışmalarının dönemin uleması tarafından da desteklenmesinin, yenileşme politikasının pekiştirilmesinde büyük etkisi olmuştur¹⁸. Mısır'ın Napolyon tarafından işgali (1798-1801) ve bu işgalin Nizam-ı Cedit askerlerinin büyük gayretleri ile akamete uğratılması neticesinde halkta ve devlet ricalinde büyük bir coşku yaşanmıştır (Çolak, 2008: 182). Nizam-ı Cedit'in bu başarısı sonrasında Prusya örneğinde olduğu gibi düzenli ve zorunlu askerlik için girişimlerde bulunan III. Selim, bu hayalini gerçekleştirilemeden aniden gelişen ve Fransızların parmağı olduğu ileri sürülen Kabakçı Mustafa İsyanı ile tahttan indirilmiş ve Nizam-ı Cedit dağıtılmıştır (Karagöz, 1995: 192). Böylece imparatorluktaki ıslahat hareketleri bir kere daha başarısızlığa uğramıştır.

Yukarıda kısaca izah edilen ıslahatlara karşı gelişen tepkileri ve isyanları muhafazakâr ideoloji kapsamında değerlendirmek güçtür. Çünkü siyasal literatürde muhafazakâr ideoloji, Fransız ihtilalinden sonra ortaya çıkmış ve diğer ideolojiler gibi esasında 19. yüzyılın bir ürünüdür. Bu nedenle gösterilen tepkileri, en fazla duruş-tutum olarak muhafazakâr olarak nitelendirebiliriz.

Ancak bu duruş ve tutumlar Osmanlı ıslahat çabaları içinde daha sonra ideolojik olarak muhafazakâr olarak nitelendireceğimiz aydınların ve grupların referans noktası olması nedeniyle önem taşımaktadır. Çünkü henüz bu ilk Batılılaşma dönemlerinde “Batı'nın üstünlüğü” kabul

¹⁷ Bu hadiseden sonra 19. yüzyılla birlikte tüm Batılı devletler kendilerine yakın veya hamisi olduklarını iddia ettikleri etnik grupları bahane ederek Osmanlı Devleti'nin içişlerine açıkça müdahale etmişlerdir. 20. yüzyılda ise bu süreç Anadolu'nun bazı bölgelerinde ve özellikle Ermenilerin yaşadığı alanlar için “Bağımsız Hristiyan Vali” ataması yaptırılacak kadar vahim boyutlara ulaşmıştır.

¹⁸ Mehmet İpşirli, “Islahat”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islahat#1> (21.04.2019).

edilmeye başlanılmış, bu üstünlüğün Batı'nın sahip olduğu ilim ve fenden kaynaklı olduğu düşünülmüş ve pozitif özellikli bu üstünlük ile Müslüman bir toplum arasındaki uzlaşının nasıl sağlanabileceği tartışmaya açılmıştır (Köker, 2012: 133).

2.1.1. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Denemeleri ve İlk Muhafazakâr Tepkiler

Türk modernleşmesi; Lale Devri ile ilk adımları atılan, III. Selim'in Nizam-ı Cedit hareketi ile önemli bir ivme kazanan ve II. Mahmut döneminde gerçekleşen reformlar ile temelleri atılan bir pratik çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda II. Mahmut ve Tanzimat reformlarının ihtiva ettiği tarihsel-toplumsal dönüşüm/kopuş anlaşılmadan Türk modernleşmesine ve buna bağlı olarak Türk muhafazakârlığına ilişkin bir görüş öne sürmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Türk muhafazakârlığı, Türk modernleşmesi sürecinde filizlenip kendini geliştirme imkânı sağlamıştır (Çiğdem, 1997: 44).

II. Mahmut amcazadesi III. Selim'den aldığı bayrağı devam ettirme niyetinde olmuştur. O da merkezi ve güçlü bir ordu kurarak devleti tam anlamıyla merkezileştirmek istemiştir. II. Mahmut reformları, toplumsal tepkilere karşı daha az temkinli olunan bir düşünceye dayanması nedeniyle, kendinden önceki reform pratiklerinden büyük ölçüde farklıdır. Bu reformların en önemlisinin 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere bu süreç her ne kadar şiddetli ve kanlı gerçekleşse de "*Vaka-i Hayriye*" olarak nitelendirilmiştir. Ocağın kapatılması ve selefleri döneminde yurt dışına gönderilen öğrencilerin devlet kademelerinde yer almaları ile Batılılaşma çalışmaları büyük bir ivme kazanmıştır. Bir diğer önemli gelişme ise saltanatının ilk yıllarında II. Mahmut'un canını ve tahtını borçlu olduğu Alemdar Mustafa Paşa'nın¹⁹ zorlamasıyla ilk anayasal metin olarak kabul edilen Sened-i İttifak'ın imzalanmış olmasıdır (Berkes, 2012: 142).

¹⁹ Alemdar Mustafa Paşa (1765-1808) II. Mahmut saltanatının ilk döneminde 3 ay gibi kısa bir süreyle sadrazamlık yapan ayan kökenli bir devlet adamıdır. Uzun süren Rus ve Avusturya savaşları sınır boylarında yaşattığı düzensizlik neticesinde yerel beyler- ayanlar etkili olmaya başlamış, Osmanlı Devleti zamanla ayanlara pašalık vermeye ve devlette önemli kademelere getirmeye başlamıştı. Alemdar Mustafa Paşa da bugünkü Bulgaristan sınırları içinde olan Rusçuk'ta ayanlık yapmaktaydı. Onunla birlikte balkanlardaki ayanların ekseriyetinin III. Selim'in başlattığı Nizamı Cedit hareketini desteklediği bilinmektedir. III. Selim'in bir yeniçeri isyanıyla tahtından indirilmesi neticesinde ıslahat taraftarları onun etrafında toplanarak paşayı İstanbul'a göndererek III. Selim'i tekrardan tahta çıkarması yönünde ikna etmişlerdir. İstanbul'a gelen paşa Topkapı Sarayının surlarını birlikleri ile aşmaya çalışırken tahta olan IV. Mustafa kardeşi Şehzade Mahmut(Geleceğin II. Mahmut'u) ve tahttan indirilen amcazadesi III. Selim'in idamına ferman vermiş III. Selim katledilmiş, II. Mahmut ise yakınlarının yardımı ile çatıya kaçırılmıştır. Alemdar Mustafa Paşa bu duruma çok öfkelenerek tahta Şehzade Mahmut'u geçirmiştir. II. Mahmut buna istinaden kendisini Sadrazam yapmıştır. Sadrazam olur olmaz Türk tarihinin ilk anayasal metni olarak kabul edilen Sened-i İttifak'ı genç padişaha imza ettirmiş, tüm yetkiyi üzerinde toplamıştır. Mutlak otoritesi ayanlar tarafından sarsılan II. Mahmut yeniden isyan eden ve konağı yeniçeriler tarafından basılmış olan Alemdar Mustafa Paşa'ya yardım göndermemiş, Paşa maiyetindekilerle birlikte tüm köşkünü havaya uçurarak yeniçerilere kendisini teslim etmemiştir. Bu isyan esnasında II. Mahmut ağabeyi IV. Mustafa'nın katline ferman vermiş böylece Osmanlı Hanedanının yaşayan tek erkek üyesi olarak yerini sağlamlaştırmıştır. Bundan sonra II. Mahmut yakın gelecekte büyük tehlike olarak gördüğü ayan, bey ve valilerin üzerine giderek hayal ettiği merkezi devleti kurmaya çalışmıştır. Ancak bu uğurda mücadele ettiği ve uğruna verem olduğu Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya yenilmiş ve devletini dış devletlerin müdahalesine açık bir hâle getirmiştir. II. Mahmut'un başlattığı bu merkezileştirme çabalarının Cumhuriyet ile birlikte başarıya ulaştığı da ayrı bir gerçekliktir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/alemdar-mustafa-pasa>)

Divanın kaldırılması, modern tarzda bakanlar kurulunun teşkili, tımarın kaldırılması, nüfus sayımının yapılması, laik eğitim kurumlarının açılması, kıyafet devrimi ve diğer ıslahatlar o zamana kadar yapılanlar arasında bir devrim niteliği taşımıştır (Karagöz, 1995: 193-195). Osmanlı Devleti bu devrim niteliğinde ıslahatlarla esasında Avrupa'nın siyasi ve iktisadi yaşamına dâhil olmak istemiştir. Keyder'e (1989) göre "bu dönem ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa kapitalizminin siyasi iktisadi mantığına dâhil olmasını kurumsallaştırma yolunda atılan ilk adım İngiltere ile 1838 yapılan ticaret antlaşması" olmuştur. Ancak bu adım salt ekonomik temelli olmamış, modernleşme hareketlerinin hızlanmasına ve ilerleyen süreçte dış müdahalelerin artmasıyla sonuçlanmıştır.

II. Mahmut, Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa'ya hazırlattığı Tanzimat Fermanı'nı ilan edemeden vefat ettiğinden tahta çıkan genç yaştaki oğlu Sultan Abdülmecid (1823-1861) babasından aldığı modernleşme bayrağını Tanzimat ve daha sonra Islahat Fermanı'nı ilan ettirmek suretiyle daha ileri taşımıştır. Esasen amaç Müslüman ve gayrimüslim arasındaki farklılıkları ortadan kaldırarak bir "Osmanlı Milleti" tesis etmektir. Böylece resmî ideoloji olarak ortaya çıkan Osmanlıcılığın yanında İslamcılık, Batıcılık ve Milliyetçilik gibi birçok ideoloji zemin bulmaya başlamıştır.

Genel bir kanı olarak klasik "*millet sistemi*"nin miadını doldurduğu ve bu sebeple yeni bir yurttaş tanımı yapmanın gerekliliğinin o dönemler için elzem olduğu düşünülmüştür. Bu kanının aksine Kymlicka (2015: 306); millet sisteminin imparatorluktaki gruplar arasında bir uzlaşma sağladığını, her grubun kendi öz yönetim hakkına sahip olduğunu, bu öz yönetim hakkının kaldırılarak ortak bir yurttaşlık (Osmanlı) ve merkezîyetçi bir devlet yapısı kurmaya başlamanın durumu daha da kötüleştirerek felakete neden olduğu düşüncesindedir.

Tanzimat bu özelliğiyle Türk modernleşmesinin bir kilometre taşı olmuştur. Dolayısıyla Tanzimat hakkında günümüze değin uzanan olumlu ve olumsuz birçok değerlendirme mevcuttur. Tanzimat'ı bir "*yasama faaliyeti*" olarak kabul eden görüş olduğu gibi (Ortaylı, 2011:138), bunu bir "*Hristiyan zaferi*" olarak değerlendiren bir görüş de bulunmaktadır (Türkdoğan, 2005:426). Tanzimat'ın ilanı ile yeni bir siyasi elitin çıkması da ayrı bir gerçektir. Ancak bu elitin toplumu ne kadar temsil ettiği günümüzde dahi tartışılmaktadır.

Tanzimat'la ortaya çıkan elit zümrenin Avrupa'daki kameralizmden esinlendiği bilinmektedir. Pozitivist bir yaklaşımla Tanzimat elitleri, tepeden inme bir modernleşmenin ve bununla beraber olacak bir merkezileşmenin ülkeyi kurtaracağı düşüncesinde olmuşlardır. Ancak Yeni Osmanlılara göre durum farklıydı (Mardin, 1991:16). Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın getirdiği kazanımlardan mahrum kalmış düşünce ve devlet adamlarından müteşekkil bir topluluk görünümü arz etmiştir. Bu tecrit sebebiyle Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıları halka uzak olmak ve parlamento karşıtlığı ile suçlamışlardır (Mardin, 1991:48).

Dolayısıyla Tanzimat Dönemi'ne en çok getirilen itirazlardan birisi de bu elitist taklitçilik olmuştur. Bu itiraz daha sonraki aşamalarda muhafazakâr tepkilerin de kaynağını teşkil etmiştir.

Gökbilgin (2014) “*genel olarak, kendisini taklitçilikten kurtaramamış olmakla suçlandırılan bu devri icraatı, toprak hukuku müessesinde ve sahasında çok mazbut ve şuurlu bir şekilde tecelli etmiş...*” tespitini yapmış ve Tanzimat Dönemi’nin en önemli ve öz eseri olarak 1858 Arazi Kanunnamesini örnek göstererek diğer ıslahatları ziyadesiyle tenkit etmiştir.

Tanzimat’tan sonra Türk modernleşme tarihinin en önemli hadiselerinden birisi de şüphesiz 1876 yılında Kanun-i Esasi’nin kabulü ve Meşrutiyet’in ilanı olmuştur. Bu yeni dönem ile birlikte padişahın yetkileri kısmen kısıtlanmış ve parlamento iki farklı yapıdan oluşturulmuştu. Ayan Meclisi üyelerini padişah atayacak, Meclis-i Mebusan üyelerini ise halk seçecekti. Osmanlılık fikrinin en büyük yansıması olarak beliren mecliste 68 Müslüman 48 Gayrimüslim vekil bulunmuştu (Us, 1954: 16-21). Genel kanı olarak Birinci Meclis-i Mebusan’ın aslında amacına ulaşmadığı ve ihtilafları arttırdığı düşüncesi hâkim olsa da esasında meclis çalışmalarının son derece olumlu geçtiği ve farklı etnik grup ve dinsel kökenlerden müteşekkil olan meclisin son derece uyumlu çalıştığını iddia eden görüşler de mevcuttur (Kılıç, 2011: 37).

93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda Rusların bugünkü İstanbul Yeşilköy’e (Ayastefanos) kadar gelmesinden sonra II. Abdülhamit (1842-1918) Kanun-i Esasi’den aldığı yetkiyle meclisi feshetmiş ve 1908 yılında kadar 30 yıl sürecek mutlak bir iktidar kurmuştur. Onun mutlak iktidarında modernleşme hareketleri sanılanın aksine hız kesmemiş aksine çok önemli reformlar yapılmıştır. Ulaşımda, eğitimde, idarede ve orduda yapılan düzenlemeler II. Mahmut ıslahatları ile uyum göstermiş, gelecekte yapılacak Kemalist devrimlere ise rehber olmuştur (Mardin, 2005: 59). Bu itibarla II. Mahmut, II. Abdülhamit ve Mustafa Kemal’in yaptığı reformları ve devrimleri bir bütün olarak değerlendirmek gerekmektedir.

II. Abdülhamit idaresine muhalif çevrelerin bir çatısı hâline gelmiş olan İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1908 yılında padişahın Meşrutiyeti tekrar ilanını sağlamıştır. Padişahın yetkilerinin önceki döneme nazaran daha da kısıtlandığı bu dönemde tarihimizdeki ilk siyasi fırkalar kurulmuştur. Ancak 31 Mart ayaklanmasının başlaması ve sonra yaşanan hadiseler bu renkli ortamın bir kere daha bozulmasına neden olmuş; ülke savaşlar, yıkımlar, suikastlar ve sıkıyönetimin gölgesi altında 1918 yılına kadar savrulmuştur. Bu dönemde de bilhassa ordu ve eğitim alanlarında modernleşme çalışmaları devam etmiştir. Her ne kadar fiilen sıkıyönetim ortamı mevcut olsa da kültürel ve siyasi alanda hareketli bir dönem yaşanmıştır.

Döneminin en önemli muhafazakâr düşünürlerinden biri Said Halim Paşa olmuştur. Ona göre (1970: 56-57) kültürümüze ve geleneğimize uygun olmayan uygulamalar sonunda başarısız olacaklardır:

İşte, görülüyor ki, bütün fenalıkların asıl sebebi bir tanedir. Bu sebep, «ecnebi kanun ve müesseseleri kabul ve ithal ettiğimiz takdirde yenilik ve terakkiye mazhar olacağımıza inanmak» hatasıdır. Fikrimizce bütün bu fenalıkları doğuran, batı medeniyetini anlamadan taklit edişimizdir. Cemiyetlerin tekâmülü kanununa hakkıyla vakıf olmadığımız içindir ki, milletlerin kanun ve nizamlarını ve anayasalarını iktibas edecek olursak, bütün işlerimizde ve idarede onlar kadar gelişmeye nail olacağımıza inanıyoruz.

Görüldüğü üzere Said Halim Paşa günümüze kadar gelecek medeniyet-hars ilişkisinin temellerini bu düşünceleri ile atmıştır. Bunun yanında Paşa, toplumların din ve kültürün birleşiminden meydana geldiğini savunmuştur. Ona göre (1970: 185) kültür ve dinin gözetilmediği reformların başarıya ulaşmaları mümkün değildir:

Sabit ve devamlı bir müşterek hisse dayanmayan, hiçbir mazi veya ananeden doğmayan, yalnız insan aklı ve düşüncesi gibi zayıf bir zemin üzerinde katiyeti şüpheli ve değişik birtakım ilmî esaslara bağlanan emel ve gayeler, tam manasıyla hakiki bir ideal meydana getirir mi, getiremez mi? Ve ahlaki kıymeti olmayan böyle idealler, fertlere derin, samimi, ciddi ve hakiki iman ve kanaatler mi, yoksa sapkınlık ve felaket sebebi olacak bencil bir oportünizm mi verir?

Said Halim Paşa, gelenek ve dini bir araya getirerek tek hakikatin ve Doğu toplumlarının kurtuluşunun gerçekleşebileceğini vurgulamıştır. Ancak onun din ile kastettiği Bonald tarzı bir fundamentalizm değildir. O, dinin de bir bakıma reforma ihtiyacı olduğunu, Doğu toplumlarının dinlerini hurafelerden arınmış bir biçimde idrak ettikleri takdirde yeni bir medeniyet inşasını başarabileceklerini vurgulamıştır (Şeyhun, 2010: 3-4). Paşa bu düşünceleri ile gelecekte İslamcılık ideolojisi içindeki reformist gruba ilham kaynağı olmuştur. Bilhassa kurumlara (müesseselere) yaptığı vurgu ve İslam'da reform düşüncesi ile Mehmet Akif Ersoy'un düşüncelerini şekillendirmesine yardımcı olmuştur. İkisi de aslında bu yönleri ile bilmeyerek Türk modernleşmesine katkıda bulunmuşlardır (Bora, 2015: 80).

Said Halim, istibdat olarak gözüken II. Abdülhamit yönetiminin aslında toplumun bir yansıması olduğunu, Sultan tarih sahnesinde olmasa bile toplumun aynı özelliklerde bir yöneticiyi ortaya çıkartacağını ve ilan edilen II. Meşrutiyet'in sonucu iktidara gelen İttihat ve Terakki'nin başarısızlıklarının sadece onlara mal edilemeyeceğini, sorumluluğun ise o dönemki nesle ait olduğunu belirtmiştir (Said Halim Paşa, 1970: 69-70). Bu noktada görüşleri Burke'e benzer bir biçimde olmuştur. Görüldüğü üzere meşrutiyet idaresi de kendisinde büyük bir heyecan uyandırmamıştır. Kanun-i Esasi'nin ve ıslahatların topluma uygun bir biçimde yapılmadığını, toplumsal süreklilik kavramına önem verilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Şaşırtıcı bir biçimde kendisi de İTC'ye üye olup yeri geldiğinde sadrazamlık dahi yapmış ancak bu öz eleştirilerinden vazgeçmemiştir (Özyurt, 2013: 85). Bu özellikleri ile bir İslamcıdan çok muhafazakâr düşüncenin temsilcisi sayılması gereken Said Halim Paşa ile Bonald'ın görüşlerinin birbirlerine fundamentalist öğeler hariç tutulursa benzedikleri görülmektedir. Özellikle dinin itikadı anlamda ama hurafelerden arınmış bir biçimde tam doğru olarak anlaşılması ve toplum için olmazsa olmaz bir karakter taşıması ikisinin de düşüncesinin ana temasını oluşturmuştur. Ancak

Said Halim, Bonald'ın kutsadığı gibi devletin dahi üstünde bir kilise (Osmanlı'da ulema) hükümranlığına karşı çıkmıştır.

Bu döneme damgasını vuran ve muhafazakâr olarak addedebileceğimiz bir diğer düşünür ise Ahmet Cevdet Paşa'dır. Ulema kökenli olan Ahmet Cevdet'i çağdaşlarından ayıran ise dönemin mimarı ve en güçlü adamı Mustafa Reşit Paşa'nın yanında yetişme şansına sahip olmasıdır (Gencer, 2006:154). Gencer'in (2011) ifadesiyle Ahmet Cevdet, *“umutsuzluğa kapılarak pasif bir direnişe geçen emsali çoğu âlimden farklı olarak, ülkeyi kurtarmaya yönelik kaçınılmaz modernleşme sürecinin, İslami gelenek aleyhine mümkün olan en az hasarla atlatılması için elinden geleni”* yapmış bir şahsiyettir.

Berkes'in (2012: 222) Ahmet Cevdet Paşa'nın muhafazakârlığı ve özgün devlet adamlığı ile ilgili tespitleri önemlidir:

Cevdet Paşa'ya göre medeni hukuk bir ulusun varlığının ve birliğinin temelidir. Osmanlı devleti bir İslam devleti olduğuna göre onun medeni hukukunun İslam hukukundan çıkarılacak bir medeni kanuna dayanması gerekirdi. Cevdet Paşa medeni hukuku bir anayasaya dayandırma görüşü yerine, devlet hukukunu medeni hukuka dayandırma görüşü yüzünden devletin temel yasasının anayasa olacağı görüşüne sonuna dek karşı çıkmıştır ve rakibi olan Mithat Paşa'nın kanun-ı esasicilik akımına katılmamıştır. Ona göre Tanzimat Hatt'ında kamu hukuku açısından yeterli temeller verilmişti; olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadarı yeterliydi. Oysa İslami bir “ulus”un varlığı açısından asıl önemli olan medeni hukuktu.

Ahmet Cevdet Paşa, muhafazakârlığın en önemli ismi Burke ile birçok yönden benzerlik göstermiştir. İkisinin de geleneğe bakışı ile modernizme karşı pasif bir direniş yerine *“kaçınılmaz değişime”* karşı toplum ve devletin en az hasarla atlatmaları için devlette aktif rol üstlenmeleri buna en güzel örneklerdendir. Bunun yanında ikisi de tedrici bir değişim taraftarı ve aynı zamanda tabii hukuk ilkesine bağlı olmuşlardır. İkisinin de düşüncesinde tabii hukuk kavramı içine dinsel kurallar ve kadim uygulamalar önemli yer tutmuştur (Gencer, 2006:166). Bunun yanında her ikisi de organik bir toplum tahayyül etmiştir. Ahmet Cevdet Paşa insanın medeni bir varlık olduğunu, ancak yaşamını idame ettirmek için bir cemiyete gereksinim duyduğunu, bu cemiyetin de çeşitli katmanlardan (örneğin köylü, kasabalı, eğitilmiş, eğitimsiz vb.) oluştuğunu ve bu katmanlar arasında toplumsal bir iş birliği olduğunu vurgulamıştır (Cevdet, 1976: I/33-34).

Ahmet Cevdet Paşa bu yönleri ile *Kanun-i Kadim* taraftarı olmuş başkaca bir anayasa yazımına karşı çıkmıştır. Yapılacak medeni düzenlemenin (Mecelle) yeterli olacağı kanaatinde olmuştur. Tanzimat Fermanının adil bir padişah için gayet yeterli olduğu ve İslam toplumlarında sadece medeni düzenlemelerin yapılmasını şeriat ile geleneğe uygun görmüştür. Tamamıyla dışarıdan getirilecek düzenlemelere ise karşı çıkmıştır. Fransız ihtilaline bakışı ise Burke ile taban tabana aynıdır ve belki de ihtilalin en tarafsız yorumunu o yapmıştır (Meriç, 2016: 113). Ahmet Cevdet Paşa (1976: I/17-18) kendi eserinde bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Azıtan halk bütün bütün hadd-ı marufun ötesine gitmiş; mülkiyet ve zevciyet haklarını inkâr edenler, herkes, her şeyde eşit olmalı diye tutturmuş, sonra ayak takımı bunu mizaçlarına uygun bularak Fransa Cumhuriyeti'ni bu renge boyamaya kalkışmış.» «Fransa kibar ve ukelasının bundan gözü ürkmekle, cumhuriyetten ve belki hükümet-i meşrute serbestliğinden yüz çevirip Napolyon'un henüz dört sene müddet-i siyaseti son bulmazdan evvel Devletin tasdik ederek «Hükümet-i mutlakaya» teslim olmuş.» «İşbu Fransa ihtilâfatı sırasında, Nemçe halkı dahi serbestlik sevdasına düşmüş, pek çok kanlar dökerek, hükümetlerini hükümet-i meşruteye kalbetmek istemişlerse de hükümet-i imparatoriye galib gelerek yine hükümet-i mutlaka tahtında kalmışlar.» «Bunların her birinde bir günâ fenalık melhuz ve meşhud olup, hele cumhuriyetin zikr olunan fırka-i mütecavizesi bütün bütün akıldan ve nevamis-i tabiiyyeden bâîd bir fikr-i bâtıldır.»

Ahmet Cevdet Paşa, sosyalizmin İran'daki mezdekiliğin²⁰ bir devamı olduğunu, bu bâtını inancın Alevilik yolu ile ülkemize ulaştığını daha sonra Haçlı Seferleri ile Batı'da komünizm ve nihilizm ile birlikte transformasyona uğradığına dair kesin ve sert iddialarda bulunmuştur. Bu ideolojilerin evlilik kurumunu yok saymaları, dini reddetmeleri ve özel mülkiyete yaptıkları saldırıların gelecekte Avrupa'da çok büyük kargaşaya sebep olacağını, böylelikle otoriter yönetimlerin artacağına dair öngörülerini olmuştur (Meriç, 2016:179-180). Paşa'nın sosyalizm konusundaki bu öngörülerinin gerçekleşmesi ileride Türk muhafazakârlığının antikomünist söylemlerinin de bir bakıma temelini oluşturmuştur.

Bu döneme dair en belirgin isimlerden bir diğeri de Prens Sabahattin olmuştur²¹. Her ne kadar kendisi liberal olarak bilinse de fikirlerini borçlu olduğu karşı devrimci, reaksiyoner ve ateşli bir Fransız muhafazakârı Frederic Le Play'den oldukça etkilenen Prens Sabahattin esasında tipik bir aristokrat ve liberal muhafazakâr olarak tanımlanabilecek bir şahsiyet portresi çizmiştir (Zürcher, 2006: 39). Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyet düşüncesi, etkinliğini yitirmiş taşra aristokratlarının (Ayanlar) yeniden güçlendirilerek Fransa'da görülen ve ihtilallere sebep olan merkeziyetçi politikaların sona erdirilmesi üzerine kurulmuştur. O, İngiltere örneğindeki gibi adem-i merkeziyetçi yapı ve aristokrat sınıfının güçlendirilmesine ömrü boyunca taraftar olmuştur (Tanyol, 1947: 169). *Teşebbüs-i şahsili*k kavramı ancak bu şekilde anlam kazanabilirdi. Dolayısıyla Prens Sabahattin, bu iki kavramın İngilizlerin diğer ülkelere göre üstün olmalarının ana etmeni olduğunu düşünmüştür (Hanioglu, 1985: 383). Ona göre toplumun ilerlemesi için önce geleneksel yönetim sistemi kurulmalı daha sonra bu doğal ortamda şahıslar hiçbir grubun ve devletin baskısı altında olmaksızın özgürce teşebbüslerini yerine getirebilmelidir. Bu itibarla Batı toplumlarını

²⁰ İran kökenli bir inanıştır. Sasaniler döneminde yaşayan, toplumsal, düşünsel, dini ve siyasal alanlarda reform yapılması gerektiğini düşünen Mezdek b. Bamdad'a (takriben milattan sonra 5. yüzyıl) dayanmaktadır. İnsanlar arasında fitne ve ayrılığa sebep veren servet ve mülkiyete karşı olan düşüncede gerekirse kadınların dahi paylaşımı önerilmiştir. Böylece tanrının da emrettiği eşitlik gerçekleşecek toplum huzura kavuşacaktı. Sasanilerin baskısı ile İran'ın dört bir yanına dağılan mezdekiler İslamiyetin kabulü ile düşüncelerini başta İsmailiye olmak üzere İran kökenli İslam mezheplerinde de göstermişlerdir (Has, 2004: 523-524).

²¹ Annesi Sultan II. Abdülhamit'in kız kardeşi Seniha Sultan Babası ise Damat Mahmut Celalettin Paşa'dır. Osmanlı hanedanında kız çocuklarından doğan erkeklerle sultanazade denmesine karşın kendisi prens unvanını tercih etmiştir. Babasının dayısı olan padişaha karşı yürüttüğü mücadele neticesinde yurt dışına çıkmış ve düşünceleri bu noktada gelişmeye başlamıştır. İlk başlarda İttihat ve Terakki Cemiyetine üye olsa da fikir ayrılıkları sonrasında İTC'ye karşı Türkiye'nin ilk muhalefet partisi Ahrar'ın kurucusu olmuştur. Millî mücadele döneminde Ankara'ya açık bir biçimde destek vermiş; ancak 1924 yılında hanedanın diğer üyeleri ile birlikte sınır dışı edilmiştir (Abdullah Uçman, "Prens Sabahaddin", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/prens-sabahaddin> (21.04.2020)).

bireyci, Doğu toplumlarını ise kamucu olarak nitelendirmiştir (Sabahattin, 2002: 23). Burada ek bir parantez açan Prens Sabahattin Fransa'yı ise ara kurumları yok ettiği, güçlü merkeziyetçiliği uyguladığı, cumhuriyetçi bireyciliği esas aldığı gerekçesi ile kamucu saymıştır. Bu görüşü ile özellikle Anglosakson devlet ve toplum yapısı ile Fransız devlet ve toplumsal yapıları arasında mukayeseler yapan Alexis de Tocqueville ile benzerlik göstermiştir (Özyurt, 2012: 186). Adem-i merkeziyet, aristokrasi ve ara kurumlara bağlı olma noktasında muhafazakâr düşünceye yakın olan Prens Sabahattin teşebbüs-i şahsiliği konusunda ise liberal düşünceye daha yakın durmuştur. Bu da onu muhafazakâr veya liberal olarak tanımlamanın zorluğuna işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere Tanzimat Fermanı ile başlayan ve Kanun-i Esasi'nin ilanı ile devam eden modernleşme süreci beraberinde tepkileri de getirmiştir. Ancak bu tepkiler genel olarak İslamcı veya liberal muhafazakârlar tarafından dile getirilmiştir. Bu da Türk Sağı hakkında en etkili tahlillerden birisini yapan Bora'nın (2015:8-9) şu sözlerinde daha net açığa çıkmaktadır:

Önerdiğim, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığı pozisyonlar olmaktan ziyade “haller” olarak anlamaktır. Fizikteki “maddenin halleri” gibi: katı, gaz, sıvı... Milliyetçiliği, muhafazakârlığı ve İslamcılığı, Türk Sağının birbirine dönüşebilir oluş biçimleri olarak yorumlamaya çalışıyorum... Bu anlam çerçevesinde, salt bir ideoloji değil, bir zihniyet örgüsü olarak düşündüğüm milliyetçiliği Türk Sağının grameri/dilbilgisi olarak ele alıyorum. İçerikleri, kavramları, imgeleri uyarlama, uydurma gücü esas olarak ondadır. Milliyetçilik, maddenin halleri mecazına başvurursak, Türk sağının katı hâlidir.

İslamcılığa, Türk Sağının lügatçesi olarak, imge, değer, ritüel kaynağı olarak bakıyorum. Tek kaynak değil tabii; ama belki en bereketli, en hararetli kaynak, onsuz olunmaz bir hayat pınarı. Mecazımızı zorlarsak, İslamcılık Türk Sağının sıvı hâlidir-kap değiştirme ve mecraya bulma gücü modernlik kadar yüksek!

Muhafazakârlık, içeriklerin ve zihniyet kalıplarının ötesinde bir ruh hâli, duruş/duyuş biçimi, üsluptur; Türk Sağının “havasıdır.”

Gerçekten de özellikle milliyetçilik, İslamcılık ve muhafazakârlık birbirlerinin yerine çok sık kullanılmıştır. 1970'lere kadar İslamcı olarak bilinen düşünürlerin birçoğunun kendisini “muhafazakâr milliyetçi” olarak tanımlamaları durumun daha da karmaşık hâle gelmesine neden olmuştur (Kara, 1998: 6). Ancak Türk muhafazakâr düşüncesini gerici olarak yaftalamak bir hayli zordur. Çünkü bu düşüncede bir eski rejim taraftarlığı yani Fransa'daki örneğinde olduğu gibi “*ancient regime*” özlemi görülmemiştir. Buna rağmen böyle suçlanmalarının nedeni dine karşı yapılan modern saldırılara karşı bir tepki ortaya koymalarıdır (Aktay, 2003: 352). Dolayısıyla Osmanlı'nın modernleşme çabalarına karşı bir duruş olarak ortaya çıkan muhafazakârlık ancak 1900'lü yılların ikinci yarısından itibaren siyasal ve felsefi anlamda bir değer kazanmış ve özgünlüğüne kavuşmuştur. 1923 yılında başlayan Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının devrimleri sonrası başlayan muhafazakâr eleştirilerin Demokrat Parti'nin 1950 yılında iktidara gelmesi ile etkisini arttırdığı da bir gerçektir.

2.1.2. Tek Parti Döneminde Muhafazakâr Eğilimler

Birinci Dünya Savaşı ile başlayıp, Mudanya Mütarekesi ile biten yılların ardından Osmanlı İmparatorluğu fiilen sona ermiş yerine Mustafa Kemal Atatürk önderliğine Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Bu süreçte Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisinde yoğun tartışmalar yaşanmış ve Mustafa Kemal Paşa'ya karşı henüz o zamanlardan itibaren bir muhalif topluluk ortaya çıkmıştır. Mustafa Kemal Paşa'nın kurduğu Birinci Müdafaa-i Hukuk Grubu'nun dışında kalan kişilerin önemli bir kısmı Temmuz 1922'de İkinci Grubu kurmuş ve son derece etkili olmuştur. Söz konusu grup ile ilgili tartışmalar ise o günden bugüne hâlen devam etmektedir.

İkinci grup önemli bir kesim tarafından dinci, saltanatçı ve hilafetçi olarak anılmıştır. Enver Beyhan Şapolyo'ya göre (1958: 416) “Birinci grup Mustafa Kemal'in taraftarı radikalleri ikinci grup ise muhafazakârlar olup, ekseriyeti ulema sınıfı” temsilcilerinden oluşmuştur. (Şapolyo, 1958: 416). Meclisteki gruplaşmalara Erdoğan Teziç sosyolojik temelli yaklaşmıştır. Teziç (1976: 234) Birinci Grubu asker-sivil bürokrasinin ardılı olarak görürken, İkinci Grubu ise muhafazakârlığı temsil eden eşraf, toprak sahipleri ve din adamlarıyla özdeşleştirmektedir. Bu görüş bir bakıma Şerif Mardin'in Türk modernleşmesine yönelik merkez-çevre okumasına benzemektedir.

Resmî tarihe yakın kişiler Gruba menfî bakarken, Mustafa Kemal Nutuk'ta İkinci Gruba (Atatürk, 1996:) “...*muhalefet fikrinin esas menşei, müdafaa-i hukuk grubu nizamnamesinin madde-i esasiyesindeki ikinci nokta idi. Yani hükümet teşkilatının Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'na göre yapılması meselesi.*” düşüncesiyle tam olarak gerici bakmaz.

İkinci Grup, Cumhuriyet tarihinin ilk muhafazakâr oluşumu olarak görülebilir. Özellikle dinsel gelenek savunusu yapmaları bu tezi desteklemektedir. Bununla beraber Grup gelenek ve dinsel zorunluluklar gereği sembolik de olsa hilafetin devamına taraftar olmuşlardır. 1923 Temmuz ayında seçimlerin yenilenmesi sonucunda tasfiye edilen Grup 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın öncülü ve bir bakıma ön sözü olmuştur (Demirel: 2003: 163).

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, 17 Kasım 1924 tarihinde kurulmuştur. Partinin kurulmasında cumhuriyetin ilanının büyük etkisi olmuştur. Millî mücadelenin kazanılmasında pay sahibi olan Kazım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay, Refet Bele ve Dr. Adnan Adıvar gibi birçok kişi cumhuriyetin ilanının kendilerine danışılmadan yapılmasına ve hızlı gelişecek olan devrimlere karşıydılar (Zürcher, 1992: 82-83). Kazım Karabekir ve Rauf Orbay henüz cumhuriyet dahi ilan edilmeden saltanat kaldırılacağı zaman (1922 yılı boyunca) Mustafa Kemal Paşa'ya muhalefet etmişler, toplumsal hayatta ve devlet rejiminde yapılacak köklü değişikliklere karşı çıkmışlardır (Mumcu, 1990: 55). İtirazlarının ana noktasını ise din ve geleneğe yaptıkları özel vurgu oluşturmaktadır. Her ikisinin kaldırılmasının ve hanedanın yurt dışına gönderilmesinin toplumu bir arada tutan çimentoyu dağıtıp parçalayacağı ve ileride sıkıntılar yaşanabileceğini düşünmüşlerdir. Bununla beraber millî mücadelenin önemli isimleri saltanatın ilgasından sonra halife seçilen Abdülmecit Efendi ile dirsek temasını arttırmıştır. Bu durumu Mustafa Kemal Paşa, “*Paşalar Komplosu*” olarak görmüştür (Mustafa Kemal Atatürk, 2010: 622). Hilafetin kaldırılması

ve otoriter yönetim karşıtlığı, eski ikinci grup üyeleri ile “Paşaları” bir araya getirmiştir. İki grubun ortak noktası “tek adam” yönetimine karşı olmaları ve Mustafa Kemal Paşa’nın gelecekte yapacağını bildikleri kökten ve sert devrimlere karşı çıkmalarıdır (Koçak, 1997: 99).

TCF, programında yer alan “dine saygılıdır” ibaresinden ötürü gericilik ile suçlanmıştır. Hâlbuki o sıralarda yürürlükte olan 1924 Anayasası’nın ikinci maddesi “*Türkiye Devleti’nin dini İslam’dır*” şeklindeydi. TCF’nin programında ise sadece İslam’a değil tüm dinlere saygı duyulacağını altı çizilmişti. Bu itibarla parti üyeleri muhafazakâr olarak değil saltanat-hilafet taraftarı olarak suçlanmışlardır (Zürcher, 2006: 43). Bu suçlamalar partinin Şeyh Said İsyanı ile ilişkilendirilerek kapatılmasına sebep olmuştur. Karabekir’in partiyi kapatmaları ricasıyla huzurlarına gelen Başvekil Ali Fethi Okyar’a verdiği cevabındaki tabiriyle “*Kürt muntakalarında*” şubeleri dahi olmamıştı (Karabekir, 2004: 14-17). Burada dikkate değer bir nokta Mustafa Kemal Paşa’nın ricasıyla TCF’nin kapatılması hususunda elçi olan Başvekil’in 5 yıl sonra yani 1930’da yine Paşa’nın ricasıyla kurduğu fırkasını kapatmak zorunda kalmış olmasıdır. Başvekil’in gelecekteki partisi Serbest Cumhuriyet Fırkası da henüz emekleme aşamasında, din istismarı yaptığı ve irticaya neden olduğu gerekçesiyle kapatılmıştır.

TCF programının dikkat çeken bir diğer noktası memleketi tedrici değişim sürecine tabi tutma isteği olmuştur. Bu açıdan muhafazakâr bir tutum sergileyen TCF programında adem-i merkeziyet, demokrasi ve liberalizm vurgusunda da bulunulmuştur. Bu nedenle fırkayı tam olarak muhafazakâr tanımlamaktansa Cumhuriyet Halk Fırkası iktidarına karşı olan çevrelerden müteşekkil bir siyasal oluşum çerçevesinde değerlendirmek doğru olacaktır. Fırka bu açılardan CHF’nin 9 umdesinde bulunan devletçi ve merkeziyetçi çizgiden bir hayli uzakta görünmektedir (Zürcher, 2006: 21-52). Bu açıdan Frey (1965) fırkayı ve önde gelenlerini “*bağımsızlık sonrası muhafazakârlar*”; CHF tarafını ise “*ateşli milliyetçiler*” olarak tanımlamaktadır. Ateşli milliyetçiler bağımsızlığı kazanıp gücü ellerine aldıklarında ideallerinde olan devrimleri sert ve ani bir şekilde yapmak istemişler, karşılarındaki gruplar ise düzenin ve geleneğin savunusuna yönelmişlerdir. Bu durum Fransız Devriminden itibaren ve bilhassa üçüncü dünya ile Ortadoğu ülkelerindeki bağımsızlık hareketlerinden sonra vuku bulan istisnasız bir gerçekliktir. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nı klasik muhafazakâr ideoloji ile ilişkilendirilmek her ne kadar zor olsa da çağdaşı olan Fransız Radikal Partisi’yle benzerliğini öne sürmek daha doğru olur. İlerleyen yıllarda en büyük rakipleri olan ve kapatılma kararına imza atan bakanlar kurulu kararında başrol oynayan dönemin Başbakanı İsmet İnönü’nün görüşleri kayda değerdir. İnönü’nün, fırkanın hiç de öyle saltanat ve hilafetçi olmadığı, hatta ilerici ve reformcu olduğu yönündeki beyanı geç kalmış bir tashih olarak tarihte yerini almıştır (Tevetoğlu, 1985: 286).

TCF’nin kapatılması, İzmir Suikastı ve Takrir-i Sükûn, Türkiye tarihinde geri dönüşü olmayan bir sürecin başlangıcı olmuştur. Muhalefetin tamamen susturulması Kemalist devrimlerin hızlanmasına olanak sağlamıştır. Kemalist devrimler Tanzimat ile başlayan Batılılaşma sürecinin bir devamıdır, ancak onlardan ayrılan yönleri bulunmaktadır. Tanzimat ile başlayan ve Yeni

Osmanlıların da ortaya çıkmasına neden olan Batı taklitçiliği tehlikesine karşı Kemalizm mesafeli olmuştur (Mardin, 1991: 18-19). Kemalizm'in bu mesafeli tavrı halk egemenliğine olan inancından ileri gelmiştir. Kemalizm Batı kurumlarını aynen ithal etmek yerine, Batı medeniyetinin ilkelerinin özümsemesi ve sahiplenilmesini istemiştir (Kongar, 2007: 110). Bu konuda Gökalp'in medeniyet ve hars arasında çizdiği ayrımın büyük etkileri olduğu söylenebilir.

Genel kanı Kemalist modernleşmenin tamamen muhafazakârlık karşıtı olduğu yönünde olsa da Köker (1996) bunu bir “*görme kaybı*” olarak değerlendirir. Köker'e benzer bir biçimde Çiğdem de Kemalizm'i *Türk Aydınlanması* olarak tanımlayan ve onu tamamen ilerlemeci ve inkılapçı bir kalıba sokan bazı çevrelerin çabaları sonucunda Türk inkılabına asıl ruhunu veren ve derinde yatan diğer özelliklerin göz ardı edildiğini düşünür (Çiğdem, 2001: 55). Buradan hareketle Bora'nın (2015-71-72) şu tespitleri önemlidir:

Batı dışındaki dünyada muhafazakârlık, modernleşme süreçlerinin ve Batı uygarlığının meydan okuması karşısında, “otantik” uygarlığın öze dönerek dirilişi için çağrı yapan gelenekselciliğin izinde geliştirdi... Muhafazakârlıkla modernlik arasındaki bu refakat ilişkisinin, modernleşmeyi “gecikerek” yaşayan toplumlarda daha bariz görüldüğünü söyleyebiliriz... Bu bağlamda, Türk Modernleşmesinin de, muhafazakâr bir duruş ve düşünüş refakatinde geliştiği söylenebilir... Hâkim çizgi, Gökalp'in simgelediği ama ona özgü olmayan, medeniyet-kültür ayrımıyla belirlenmiştir; modernleşmeyi (yeni medeniyeti) “Türk Ruhu”nu (Türk Kültürünü) ihya edecek ilaç olarak gören bu zihniyet, “Türk İnkılabı”na içsel olan muhafazakâr damardır... Türk modernleşmesinin muhafazakârlığa taban tabana zıt varsayılması, muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden ötürüdür.

Köker (2012: 239) buna ilaveten Kemalist devrimlere bürokratik-muhafazakâr tanımlaması yapmaktadır:

Bu bağlamda, Kemalizm'in, "hükmetme" veya 'egemenlik' olarak çevrilen "Herrschaft"ı sürdürdüğünü, yani bu ideolojinin içinden çıktığı toplumun çerçevesini değiştirici olmayan bürokratik- muhafazakâr niteliğinin ağır bastığını söyleyebiliriz. Tek-parti döneminde gerçekleştirilmiş olan reformlar, Osmanlı'dan miras kalan toplumsal çerçeveyi değiştirmeye yönelik boyutlar içeriyorsa da, bu değiştirme işlemi ile ona temel oluşturan ideolojinin, Shils'in kullandığı anlamda, “gelenekselleşen olan yakınlığı, merkezî iktidar ile halk arasındaki kopukluğu sürdüren “yukarıdan aşağı” ve bürokratik niteliği, Kemalizm'in bürokratik - muhafazakâr özelliğinin ağırlığına işaret edici niteliktedir.

Ziya Gökalp'in cumhuriyetin kurucu ideolojisi üzerindeki etkisi bilinmektedir. Gökalp, milletin var olabilmesinin ana koşulu olarak “*müşterek kültürü*” göstermiştir (Gökmen, 2006: 136). Ancak şu konunun altını çizmek gerekir ki Kemalizm'in öykündüğü ve Gökalp'in katkıda bulunduğu medeniyet-hars birleşimindeki hars, yani öz kültür salt Osmanlı kültürünü işaret etmemektedir. İşaret edilen Osmanlı öncesi Türk kültürü olmuştur. Görüldüğü üzere bu aynı zamanda yeni bir geleneğin inşasıdır. Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumunun kurulmasının kökenlerinde bu yeni gelenek inşası yatmıştır. Bunu Gökalp'in (1980: 39-40) İnkılapçılık ve Muhafazakârlık adlı makalesinde açık bir şekilde görmek mümkündür:

...«Osmanlı Medeniyeti» dediğimiz bir Mecmua vardır ki, bütün unsurları cansız an'anelerden ibarettir. Yine bizde «Türk Harsı» adını verdiğimiz başka bir manzume vardır ki bu da baştan başa canlı an'anelerden mürekkeptir. Meselâ Osmanlı lisanında Arap ve Acem harflerine mensup kaideler, terkipler, edatlar cansız an'aneler değil de, nedirler? Aruz vezinleri cansız an'aneler değil de nedirler? Gazeller, kasideler, alafranga manzumeler, dümtek musikisi, kantolar, hurufat ve yahut fantezi edebiyatı, rokoko mimarisi, dekadan şiir, bedbin ve reybi ahlâk vesaire ve saire hep cansız an'aneler değil midirler? Bunlara mukabil, halk Türkçesi, halk vezinleri, halk zevk i, halk edebiyatı, halk musikisi, halk ahlâkı, halk bedîi, halk felsefesi umumiyetle canlı an'aneler değil midirler? O hâlde mesele pek vazih! Biz, Osmanlı medeniyeti sahasında inkılapçıyız, Türk harsı sahasında da muhafazakârız. Bugün inkılapçı Türkiye inkılap yaparken yalnız Osmanlı medeniyetini değiştiriyor. Osmanlı medeniyeti Şark medeniyetidir. Şark medeniyeti de İslam medeniyeti değil, Şarkî Roma medeniyetinin devamıdır. Nasıl ki Garp medeniyeti de Garbî Roma medeniyetinin devamından ibarettir.

Bunun yanında Gökalp (1980: 40) medeniyet ve hars bağlamında muhafazakârlığın nasıl kabul edildiğini de şöyle ifade etmiştir:

Türk inkılapçılığı, medeniyet' hususunda muhafazakârlığı asla kabul edemez. Türkçülük ancak harsta muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık inkılapçılığa mâni değildir. Liberal inkılapçılar daima harsa hürmet etmişlerdir. Millî harsta muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler radikal olamazlar. Aynı zamanda Türkçülük medeniyet sahasında da muhafazakâr olamaz. Çünkü medeniyet milletlerin elbisesi gibidir. Fertler elbise değiştiği gibi milletler de medeniyetlerini değiştirebilirler. Meselâ Türkler, vaktiyle Aksa-ı Şark medeniyetine girdiler. Şimdi de, Türklüğümüzü ve İslâmlığımızı tamamiyle muhafaza etmek şartıyla Garp Medeniyetine girmemizde hiç bir mahzur yoktur. Türklüğümüze ve İslâmlığıma gelince bunların mecmuuna «hars» namı verilir. Gaip medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet millî kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmektir. Türk inkılapçıları işte yalnız bu noktada muhafazakârdırlar. Bu hususta muhafazakâr olanlarla tamamiyle beraberiz. Millî harsta muhafazakâr olmak terakkiye, tekâmüle hiç bir sekte iras etmez. Çünkü millî hars canlıdır ve kendi kendine tekâmül eden bir şeydir. Zaten, hars, cemiyetin şuursuz benliğinden doğduğu için, ona ferdi şuurlarımızla dokunamayız.

Gökalp (1980: 41-42) din konusunda ise tamamiyle muhafazakâr bir duruş sergilemiştir:

Bizi Avrupa'dan her şeyden ziyade ayıran dindir. Avrupa daima Hristiyan kalacak, biz ebediyen Müslüman kalacağız. Bununla beraber, Avrupa'dan diniyat ilmini almamızda da hiç bir mahzur yoktur. Çünkü diniyat, bütün dinlere aynı nazarla bakan bir ilimdir ve yalnız dinlerin nasıl tetkik edileceğine dair müspet ve objektif usulleri gösterir. Şu ifadeler de gösteriyor ki biz Avrupa'dan hatta müspet ilimlerin oralardaki neticelerini bile almayacağız. İlmî hakikatları kendimizde bulmak üzere yalnız ilimlerini usullerini alacağız, hatta tekniklerin fenlerin de mahsullerini değil kendilerini alacağız.

Görüldüğü üzere Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisinin önemli bir aktörü olan Ziya Gökalp Türk inkılâbının içinde muhafazakâr bir damar olduğunu/olacağını işaret etmiştir. İnkılâpların yapılış şekline bakıldığında Gökalp'in düşüncelerinin metodolojik olarak kalmadığı kurumsal anlamda da hayata geçtiklerini görmek mümkündür. Bu nedenle Bora'nın (2015) Türk modernleşmesinin, “*muhafazakâr sıfatlı bir modernleşme tecrübesi*” olduğu yönündeki tespiti kayda değerdir. Tek parti döneminin halkçılık anlayışı da İttihat ve Terakki geleneğinden miras kalan tesanütçülüktür. Bilindiği üzere tesanütçülük, liberalizm ile sosyalizm arasında orta bir yol olarak gözüken solidarist bakış açısının Durkheim'den ilham ile Ziya Gökalp ve Tekin Alp aracılığı ile ülkemize girmiş hâlidir (Toprak, 2002: 311-313). Her türlü sınıfsal ayrımı reddeden, devletin ekonomi alanında aktif olmasını öneren ve toplumu oluşturan insanlar arasında organik bir dayanışmayı tahayyül eden bu düşünce 1. Dünya Savaşı yıllarında İttihat ve Terakki Fırkası

tarafından uygulamaya konulmuş, 1930'lu yıllar ile beraber halkçılık adı ile tekrar gündeme gelmiştir. Bu düşüncede sınıfsal mücadelenin olduğu toplum mekanik olarak görülmüş, bunun karşısında Halkçılık ilkesi ile organik olan toplumun devamı tasavvur edilmiştir. Organik toplum ise ancak millî bir kültür ile yaşamını devam ettirecektir (Gökmen, 2006: 151). Sonuç olarak Kemalist inkılaplar özellikle kültür ve halkçılık bağlamında muhafazakâr özellikler taşır. Bu gerçeklik onu Batı'daki diğer devrimlerden ayırmaktadır. Ancak bu özelliklerin Kemalizm'in muhafazakâr bir ideoloji olduğu anlamı taşımadığını belirtmek gerekir.

Bu dönemdeki esas kırılma ise 1940'lı yıllar ile yaşanmaya başlamıştır. 1940 yılında Millî Eğitim Bakanlığının Avrupalı yazarlara bir İslam Ansiklopedisi yazdırma girişimi Eşref Edip'in başta olduğu İslamcılar tarafından şiddetle kınanmıştır (Lewis, 1984: 413). Burada dikkate değer hadise, devletin katıksız laiklik politikalarında bir yumuşama görülmeye başlanmasıdır. Bunun yanında 1940'lı yılların ortalarından itibaren CHP içindeki bir grubun dinin toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmasının ve çocuklara dinî eğitim verilmemesinin toplumsal bir yozlaşmaya ve geleneğin yok olma tehlikesine neden olduğuna dair itirazları yükselmeye başlamıştır. Bu grubun liderliğini üstlenen Hamdullah Suphi Tanrıöver laiklik ilkesine halel getirmemek kaydıyla okullarda dinî eğitimin verilmesini ve kapatılan türbelerin ziyarete açılmasını talep etmiştir (Karpat, 1996: 227-231). Şüphesiz bu taleplerin 1945 sonrasında yer bulması tesadüf olmamıştır. Çok partili hayatın başladığı 1940'lı yılların ortalarından itibaren iktidarı elinde bulunduran yapının oy kaybetmeme içgüdüleriyle *din ve gelenek açılımı* yapması gayet tabii görünmüştür. İsmet İnönü halktan gelen dip dalgayı görerek muhafazakâr sayılabilecek Şemsettin Günaltay'ı 1949 yılında istifa eden Hasan Saka'nın yerine Başbakanlığa getirmiştir. Şemsettin Günaltay'ın din derslerinin saatlerini arttırma, imam hatip kurslarını açma ve ilahiyat fakültesi kurmak gibi icraatları 1950 yılında seçimi kaybetmelerinin önüne geçememiştir. CHP tek başına iktidar olduğu 27 yıllık dönemde sınıfsız halka yabancı kalmış; yeni kurulan Demokrat Parti ise kitlelere daha muhafazakâr, daha yerli, daha dindar ve daha geleneksel gelmiştir. Bu da halkın aslında yapılan devrimlere pasifist bir biçimde karşı olduğunu göstermiştir (Kaçmazoğlu, 2016:63). Aynı yıllarda Türk muhafazakâr düşüncesinin ilk eserleri de ortaya çıkmış olup, bu eserler ve düşünürlerle ilgili tasnif alt bölümde incelenecektir.

2.2. Türk Muhafazakârlığının Sınıflandırılması

Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin belirgin bir şekilde ortaya çıkmasında Peyami Safa'nın 1938 yılında yazmış olduğu "*Türk İnkılâbına Bakışlar*" adlı eseri çok önemli bir yer tutmaktadır. Safa'nın başlattığı kıvılcım, 1940'lı yıllardan itibaren dalga dalga yayılarak zengin bir muhafazakâr düşünce ekolünün oluşmasına katkı sağlamıştır. Anılan dönemde Büyük Doğu, Serdengeçti ve Türk Düşüncesi dergileri muhafazakâr düşüncenin kendini ifade etmesinde büyük rol oynamıştır. 1950'li yıllardan itibaren tek parti dönemindeki ürkeklikten çıkılmış ve muhafazakâr düşüncede kayda değer ölçüde bir hareketlilik yaşanmıştır (Yılmaz, 2006:217). 1960'lı yıllarda milliyetçi bir çizgi izleyen muhafazakâr düşünce 1970'ler ile birlikte İslamcı bir çizgiye kaymıştır (Okutan,

2004: 34). Anılan dönemlerde milliyetçi ve İslamcı çizginin dışında romantizm, nostalji, kültür, liberalizm ve sosyal devrim gibi kavramlar muhafazakâr düşüncenin tartıştığı ve geliştiği alanlar olmuştur.

2.2.1. Kültürel / Klasik Muhafazakârlık

Türkiye’de klasik muhafazakârlığın öncüsü Yahya Kemal Beyatlı olmuştur. Yahya Kemal’in geliştirdiği bir teori değil, moderniteye karşı bir duruştur (Bora, 2015:84). Bu nedenle kendisinin geliştirdiği bu ekolün siyasi bir talebi bulunmamaktadır. Bir dava adamı olmayı ve bu uğurda ölmeyi de anlamsız bulmuştur. O eski ve yeni kavramını birleştirerek, yeni bir kültür ortaya çıkarmanın zorunluluğuna işaret etmiştir (Yalçın, 2013: 50). Çünkü ona göre Şark artık ölmüş bir kavramı temsil etmektedir. Türkler büyük bir medeniyet kurmuşlar ama geri kalmasına mani olamamışlardır. Bu minvalde yeni medeniyet ise eski medeniyetin külleri üzerine inşa olmalıdır (Tanpınar, 1995: 24). O, hiçbir zaman devrimleri yüceltmemiştir. Ona göre devrimler ani değil tedrici olmalıdır. Bunun yanında Osmanlı’yı yok sayan devrimleri eleştirmiş ve ikisinin bir bütünlük arz ettiğini vurgulamıştır. Yahya Kemal’in hayatında, Fransa’da aldığı eğitimin büyük bir etkisi olmuştur. Kemal (1999) kendisini “*bu uzun Avrupa hayatından dönerken Müslümanlaşmış...*” olarak hissetmiştir. Böylece Türk milletinin devamı için Müslümanlığı yani dini ana unsur olarak görmüştür.

Yahya Kemal, sürekliliğe ve zamana yaptığı vurgu ile diğer muhafazakârlar arasında ayrı bir yere sahip olmuştur. Bu sebeple onu izleyen ardılları da süreklilik ve zaman kavramlarına özel atıflarda bulunmuşlardır. Yahya Kemal’e göre (2005: 57-58) geçmiş, gelecek ve yaşanan an hep bir aradadır:

Zaman; mazi, hâl ve istikbal diye üçe taksim edilirse de bu çok itibarî bir taksimdir. Sabit olan bir şey üçe taksim edilebilir; lâkin daima yürüyen bir şey taksim edilemez. “Hal” dediğimiz şey yarından sonra “mazi” olacaktır. İstikbal dediğimiz gelecek günler dahi, zaman yürürken “hal” olacaklar, sonra maziye karışacaklardır. Hakikatte mazi, hâl ve istikbal yoktur. Ortada bir “imtidâd” vardır.

İmtidat kavramı ile sürekliliğe vurgu yapmıştır. Bu düşüncüyü, meşhur sözü “Kökü mâzîde olan âtiyîm” ile anlamlandırmıştır. O geçmişin değişeceğini ve yenileşerek devam edeceğini düşünmüştür. Mazi bu veçhile ile yeni medeniyeti kurmanın ana damarıdır. Sonuç olarak ise zamanda kopukluk olmayacağını altını şu şekilde çizmiştir (Ayvazoğlu, 1995, 103):

Zaman kendisini asla tekrarlamaz ve tam tersine geçmişi de içine alarak büyür ve böylece geleceğe hazırlar. Geçmişi bünyesinde taşıyan, şimdi ve gelecekte millî şuura varmış, yani içtimai hafızasını kaybetmemiş bir insan, savunduğu düşünce ne olursa olsun, daima hüviyetin sahibi olacaktır...

Yahya Kemal Osmanlı geçmişinin neredeyse yok sayıldığı bir dönemde zor olanı yapmış ve geçmiş ile gelecek arasında köprü olmak istemiştir. Unutulan geçmişte saltanatın, kültürün, uygarlığın, mimarının, sanatın, ordunun ve birçok şeyin olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Fatih Sultan Mehmet ile Alparslan'ı buluşturmuş, Mustafa Kemal ve cumhuriyetle onları anlamlandırmıştır. Geleneği korumanın yolu olarak ise onu yeniden üretmeyi işaret etmiştir. Bunun yolunun ise Garp metoduyla Şarkı yeniden kurmaktan geçtiğini vurgulamıştır (Bora, 2015: 85). Bu nedenle Türk Modernleşmesinin ana paradigmalarından biri olan sentez düşüncesine karşıdır.

Yahya Kemal'in din ve milliyetçilik noktasındaki düşünceleri klasik muhafazakâr düşüncenin tipik bir örneği durumundadır. Yahya Kemal bu noktada İslamcı ve milliyetçi muhafazakârlardan ayrılmaktadır. Dine itikadı bir anlamdan çok cemaatsel ve toplumsal atmosfere olan katkısı sebebiyle önem vermiş, böylece toplumu bir arada tutan çimento olarak görmüştür. Bu nedenle Yahya Kemal'in eserlerinde itikada değil dinin sembollerine karşı bir özlem olmuştur. O, ezansız ve minaresiz mahallelerde yetişen Türk çocuklarının geçmişlerinden koptukları noktasında üzüntü duymuştur (Beyatlı, 2005: 109). Bu nedenle dini araçsallaştırdığı yönünde de eleştiriler almıştır. Yahya Kemal, Gökalp'in milliyetçi duruşuna karşı olmuş ve bu milliyetçiliği yapay bulmuştur. Yahya Kemal gençken ateşle savunduğu Türkçülükten ilerleyen yaşlarda uzaklaşmıştır. Ona göre millî olan kendimizdir. Tanpınar da buna paralel olarak zaten kendimizde var olan özün bozulmamasını istemektedir (Tanpınar, 1995: 108). Yerliliği milliyetçilik olarak algılayan Yahya Kemal, ülkede bulunan yabancı eserlere zarar verilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Yahya Kemal onların bize eski ev sahipleri tarafından miras kaldığını ifade etmiştir (Beyatlı, 1999: 40). O, yaşanan yer ile tarih arasındaki sentezden millî bir hayat vücuda geleceğine inanmıştır. Şehirlerin ayrı bir anlamı olduğuna inanan Yahya Kemal İstanbul'u tüm vatanın yegâne temsilcisi olarak görmüştür. Bu sebeple İstanbul'u eserlerinde adeta kutsamış ve ona *Aziz İstanbul* demekten imtina etmemiştir.

Yahya Kemal'den sonra klasik muhafazakârlığın en önemli temsilcilerinden birisi de Ahmet Hamdi Tanpınar olmuştur. Bora (2015) "*Yahya Kemal, geleneği işleyerek buradan modern bir muhafazakâr duruşa vardysa, Tanpınar bu duruşu işleminden geçirmiştir*" tespitiyle aslında Tanpınar'ın özgün kişiliğine bir atıfta bulunmuştur. Kendisi tek parti iktidarının yoğun olarak hissedildiği bir dönemde milletvekili olsa da devrimlerin istikametinin yanlış olduğunun farkına ilk varanlardandır. O, mensubu olduğu partinin modernleşmesi noktasında ateşli bir inkılapçı değilken muhafazakâr dünyanın da bir neferi olmamıştır (Dellaloğlu, 2014: 120). Üstadı Yahya Kemal gibi siyasi mülahazaların dışında durarak sivil bir tutum geliştirmiştir. Bu sebeple kültürel/klasik muhafazakârlığın savunucusu ve aksiyon adamı olmamanın bazı zamanlar sıkıntısını çekmiş, dolayısıyla tenkit edildiği dönemler olmuştur.

Tanpınar yeni ve eski medeniyet, Doğu ve Batı arasında sentez düşüncesine karşı olmuştur. Bunu "ben Şarka bağlı değilim, eskiye de bağlı değilim; bu memleketin hayatına bağlıyım" (Tanpınar, 1998: 108) sözüyle özetlemiştir. O, bütün zamanlardan ve bütün kaynaklardan

yararlanmıştı. Dünü, bugünü ve hatta yarını bir süreklilik içinde düşünmüştü. Burada mekânın yani onun tabiriyle *yaşama ikliminin* önemi son derece büyüktür. Bu sentezi (2002) “*saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı insandır... Bu da gösterir ki zaman ve mekân, insanla mevcuttur!*” şeklinde izah etmiştir. Gökalp’in sentez düşüncesine karşı olan Tanpınar (1970: 17) kendi kuramsallaştırdığı sentezinde Doğu ve Batı’nın yanına yaşanan yurdu da eklemiştir:

Dedelerimizin büyük meziyetlerini, hayatlarının kendilerine has ve gerçek oluşu yapıyordu. Garp medeniyetinin büyük meziyeti de bir realitenin mahsulü olmasında ve inkişafını onunla beraber yapmasındadır. Bizim için asıl olan miras, ne mazidedir, ne de Garptadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdır. Onu yakaladığımız, onun meseleleri üzerinde durduğumuz, onlarla yoğrulduğumuz, bu meseleleri fikir hayatımızın zarurî yol uğrakları gibi değil, temeli olarak kabul ettiğimiz zaman tarihin ve hususî coğrafyamızın bize yüklediği büyük role erişeceğiz. O zaman «devam»ın zinciri tekrar içimizde bağlanacak ve biz muasır dünyada, birleştirici çehremizle ve bu çehreyi teşkil eden hayat çerçevesi ile kendimize lâıyk yeri alacağız. Birbirini anlamayan iki âlemin ortasında, bir düğüm noktasında yaşamış olmanın bize yüklettiği zahmetler, o zaman gerçek ve ön safta hayatın nimetleriyle ödenecektir.

Ona göre Tanzimat Dönem’i kendimiz ile olan köprüleri atmamıza neden olmuştur. Bu süreçle birlikte ne Batılı olabildik ne de Doğulu; kısacası kendimiz dahi olamadığımızı ileri sürmüştür. Bunun toplumsal yaşama da sirayet ederek, kutuplaşmalara neden olduğunu belirtmiştir (Vural, 2011: 145). Buradan hareketle Tanpınar kendi olmaya çalışmış, bundan vazgeçmemiştir. Onun kendini arayışı tabii olarak toplumu incelemesiyle yani önce toplumu anlamasıyla olmuştur. Bu anlamda kültürel Müslümanlığı bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır (Dellaloğlu, 2014: 121-122). Dolayısıyla Tanpınar dine, itikat manasıyla bakmamıştır. Tanpınar dine toplum üzerindeki birleştirici güç açısından yaklaşmıştır. O, geçmişin inkârına da karşı çıkmıştır. Geçmiş değişmeyeceğine göre, ona dair algıyı değiştirmek gerektiğini belirtmiştir. Bu düşüncesini “*Devam ederek değişmek, değişerek devam etmek*” şeklinde formüle etmiştir. Aksi takdirde kişi kendine yabancılaşacak ve huzur bulamayacaktır. Mazi sürekli bizleri bir yerlerden yakalayarak huzursuz edecektir (Ayvazoğlu, 2001:42). Böylece muhafazakâr düşüncenin en önem verdiği kavramlardan süreklilik onun düşüncesinde anlam kazanmıştır.

Tanpınar, Batılılaşma neticesinde toplumdaki insanların adeta kalabalıkların içinde hafızalarını yitirmiş bireylere döndüğünü ifade etmiştir. Bunun sebebi harsta bulunan öz benliği kaybederek insanın kendine yabancılaşmasıdır. Bundan kurtulmanın reçetesi ise kendi olmaktır. Daha önce belirttiğimiz gibi Tanpınar’ın toplumun içine karışarak yapmayı umduğu şey de tam olarak budur: *Kendini bulmak*. Kendini bulanın öncülü ise hatırlamaktır (Türk, 2004-62). Geçmişini hatırlayan ancak ona saplanmadan bugünüyle buluşturan kişi son kertede gelecekte kendi olabilecektir.

Tanpınar, Batılılaşmayı bir zorunluluk olarak görmüştür. Türk insanının yaşadığı en büyük zorluğun da bundan kaynaklandığını belirtmiştir. Hem Batılılaşmak hem de hiçbir topluma nasip olmayan mükemmel bir mazinin ayak seslerini duyuyor olmanın zorluğuna işaret etmiştir. Bunu

aşarak modernleşmenin zaruri olduğunu vurgulayan Tanpınar, diğer muhafazakârlar gibi moderniteye savaş açmamıştır. Bu da onun özgün yanını ortaya koymaktadır.

Klasik muhafazakârlığın diğer temsilcileri olarak Ekrem Hakkı Ayverdi, Samiha Ayverdi ve Nihat Sami Banarlı'yı örnek gösterebiliriz. Söz konusu düşünürler Yahya Kemal'e son derece saygı duyan onun adına cemiyetler açan ve Yahya Kemal'in görüşlerinin günümüze kadar gelmesini sağlayan kişilerdir. Kimi çevreler onları milliyetçi muhafazakârlar arasında değerlendirse de aslında büyük oranda Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın mirasçısıdır.

Nihat Sami Banarlı, Yahya Kemal gibi taassuba ve şekilci İslam'a karşı olmuştur. Bunun yanında Kemalist Cumhuriyet'in laiklik uygulamalarının da Osmanlı-İslam felsefesine zarar verdiğini düşünmüştür. O da diğer klasik muhafazakârlar gibi Gökalt milliyetçiliğini suni bulmuştur. Banarlı'ya göre esas olan eskisi gibi olabilmektir. Kısacası Osmanlı'ya dönerek hâlihazırda milliyetçi olunabilir görüşünü savunmuştur. Bu nedenle modern Cumhuriyet'e geçişte İngiltere örneğinde olduğu gibi sistemin “*temsili*” de olsa devamından yana olmuştur. Osmanlı'yı Türklüğün tecessüm ettiği yer olarak görmüş ve Fatih'e çok ayrı bir yer vermiştir (Banarlı, 1985: 390-91).

Ekrem Hakkı Ayverdi, İstanbul hayranı olan bir mimardır. O da diğerleri gibi Gökalt'ın milliyetçiliğine karşıdır. Ayverdi, Turan düşüncesinin Osmanlı'yı yıktığını ve Türklüğün yaşanılan vatan ve İslam ile var olabileceğini savunmuş ve bunun yanında şehrin dokusunu bozduğu gerekçesiyle yapılmakta olan Boğaziçi Köprüsü'ne de karşı çıkmıştır. Onun düşüncesinde İstanbul; Osmanlı, Türk ve İslam için simge bir kenttir ve dokusu bozulmamalıdır. Bu nedenle yabancı kültürel değişimlere karşı çıkmıştır (Ayverdi, 1985:189).

Samiha Ayverdi, üstadı Yahya Kemal'in süreklilik içinde değişim düşüncesinin mirasçılarındandır. İstanbul, onun eserlerinde de ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet'le zirve noktasına varan Osmanlı'yı yok sayma düşüncesini kesinlikle kabul etmemiştir. Bu iki kültür arasındaki köprünün kesilmesine itiraz etmiştir. Ayverdi, Tanpınar gibi köksüzlükten kurtulmanın yolu olarak mükemmel mazi ile barışmayı işaret etmiştir (Azak, 2003:250). Din konusunda ise hocası gibi şekilci İslam'a mesafeli olmuştur. Gerçek dinin Anadolu'da yani Yunus Emre'de ve Mevlana'da var olduğunu vurgulamıştır. Kitabilikten uzak olan bu din Anadolu insanınca mezcedilmiş ve yaşamın ana kuralı hâline getirilmiş bir din özelliği taşımıştır (Azak, 2003:252). Ayverdi, geçmişte Siyonistler nasıl Osmanlı'yı yıkmak için seferber olmuşsa şimdi de komünistlerin aynı gayede olduklarını belirterek komünizme karşı mücadeleyi savunmuştur.

2.2.2. Milliyetçi Muhafazakârlık

Türkiye’de milliyetçi muhafazakârlığın önde gelen isimlerinden biri Nurettin Topçu’dur. Topçu kimi çevrelerce “popülist”, kimi çevrelerce “devrimci” olarak nitelendirilse de onun ruhçu Anadolu sosyalizmi, milliyetçi muhafazakâr çizgiye yakınlık göstermektedir. Topçu, kelimenin tam anlamıyla kapitalizme karşı olmuştur. Bunda 1930’lardan itibaren sanayileşme çabalarının verdiği zararları görmesinin büyük etkisi olmuş, kapitalizme olan tepkisi doğal olarak teknoloji karşıtlığına da götürmüştür. O tam manasıyla bir Anadolu milliyetçisidir. Ancak bu milliyetçilik Gökalp’te olduğu gibi değildir (Mollaer, 2008: 120). O da bu tür bir milliyetçiliği yapay bulmuştur. Topçu, zaten var olan ve yaşayan milletin bir teori etrafında tanımlanmasına karşı çıkmıştır. Millet zaten vardır, ötesini kurcalamak buna zarar verecektir. Ancak onun özgünlüğü bu milletin yaşadığı vatana ait yaptığı mistik öğelerle belirginleşmiştir (Bora, 2015: 90).

Topçu milletin yaklaşık iki asırdır yapılan inkılaplar ile kendine yabancılaştığına dikkat çekmiştir. Ona göre (1997: 11) yabancılaşma ise taklitçilik ile daha da artmıştır:

Milletimizin üç asırdan beri geçirmekte olduğu buhranların sebebi ve kaynağı, kültür ve maarif sahasında aranmalıdır. Âlimin atının ayağından sıçrayan çamurdan bile kendisine şeref payı çıkaran hükümdarın mesud asrı nihayet bulduktan sonra, devletimizin yapısında sarsıntılar başladı. Bununla birlikte göze çarpan hadise, cahillerin ulema sınıfına nüfuz etmeleriyle halkta kanaat uğrunda mücadele kudretinin kırılması, millî karakterin zedelenmesi oldu. XVII. asır, şiddet rejimini kullandı: Âsi başları kesti, kafalarla kuyular doldurdu. XVIII. asırda ise, bir adım daha ileri gidilerek hükümet müesseselerinde bazı ıslahat yapıldı. XIX. asırda, halka inilerek, bizzat cemiyet hayatının bünyesinde, lâkin hemen hepsi de şekle bağlı gelişmelere, inkılaplara başvuruldu. XX. asır, aynı çalışma tarzını tekrarladı. Son iki asırda birçok yeni müesseseler ve mektepler açıldı. Ancak bu mekteplerde eskinin taklidi yerine moda kelimesiyle ifade olunan yeninin taklidi yer aldı; Avrupa, körü körüne taklit edilmek istendi...

Böylece muhafazakârların ana itiraz noktası olan taklitçilik Topçu’da da yer bulmuştur. Topçu, bunu en iyi tahlil eden ilk kişi olarak Sait Halim Paşa’yı görmüştür. Dil Devriminin yapılması, din eğitiminin okullarda olmaması, felsefenin de bir bakıma inkılaptan geçirilmesi bu buhran sürecini daha da arttırmıştır (Topçu: 1997: 39). Topçu, bu Batılılaşma sürecini *manevi kapitülasyon* süreci olarak görmüştür. Böylece gençler kültürlerinden uzak bir şekilde millete, dinine ve geleneğine yabancı bireyler hâline gelmiştir (Saritaş, 2006: 263). Onun da dine yaklaşımı itikadı olmaktan çok cemaatsel olarak belirginleşmiştir. Topçu, tasavvufi bir din taraftarı olmuş ve İslam dünyasının asırlardan beri geri kalmasının sebebi olarak ilme dinsizlik, medeniyete gâvurluk, hakikate şekavet, insanlık düşüncesine imana hıyanet diyecek çürümüş bir zihniyetin sebep olduğunu ileri sürmüştür (Topçu, 2008: 80). Böylece ona göre din adına bağnazlık hüküm sürmüş ve bu da toplumda ayrılıklara neden olmuştur. Bundan kurtuluşun yolunu ise Anadolu olarak göstermiştir. O Anadolu’da yaşayan ve ahlaki olarak öz dinini benimseyen Müslümanların bağnazlık ve şekilci İslam’ın kıskaçından kurtularak Anadolu Rönesans’ını gerçekleştireceğini düşünmüştür (Topçu, 2011: 62; Akın ve Meşe, 2013: 146). Bu açılardan Topçu’nun Mehmet Akif’ten büyük oranda etkilendiği söylenebilir. Zaten bunu eserlerinde de belirtmekten imtina etmemiştir.

Yukarıda değindiğimiz gibi Topçu'nun milliyetçilik anlayışı Gökalp'ten farklıdır. Ona göre millet bir gerçeklik, milliyetçilik ise idealdir. Dolayısıyla o gerçeği ideale tercih eder (Topçu, 2008: 150-155):

Millet kökleri mazide, gövdesi hâlde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, hâlde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş olan varlıktır. Maziden gelip geçerek istikbale akan nehir gibidir. Milleti yaşatan hayati kuvvetler onun mazisinde gömülüdür... Bu sebepten millet bir realite olduğu hâlde milliyetçilik bir idealdir...

Böylelikle Türk Milletinin ruhunu yoğurmuş olan İslam dini onun ordusuna, iktisadi yapısına ve maarifine kendi hayati kuvvetini yaymış bulunuyordu... Milliyetçiliğimizin 1071 Malazgirt zaferiyle başladığını görmemek kabil olmaz. Büyük Selçuklu Devleti'nden sonra Anadolu Selçuklularının bu toprağa ettikleri milliyetçilik tohumları, meyvesini Osmanlılar devrinde vermeye başladı. Merkeziyetçi bir büyük devletin denemelerini tamamlayan Osmanlılar, Anadolu coğrafyasında İslam'ın ruhuna dayanan bir millî devlet kurdular...

Görüldüğü üzere Topçu, milliyetçilik felsefesini somut gerçekliğe yani 1071'den beri vatan olan Anadolu'ya dayandırmıştır. Topçu, bu itibarla kendi milliyetçilik anlayışını altı esas üzerine belirlemiştir (Sarıtaş, 2006: 264). Bu esaslardan ilki dinin İslam oluşudur. Öyle ki İslam olmayan bir Türklüğün yaşamayacağını ve tarihteki en muazzam olayın Maverâünnehir coğrafyasında Türklük ile İslam'ın buluşması sonucu gerçekleştiğini kabul etmiştir (Topçu, 2008, 142-145). İkincisi esas ise Anadolu'dur. 1071 ile başlayan vatan olma süreci ilelebet sürmelidir. Üçüncüsü soyun Oğuzlar'a dayalı Türk soyu olmasıdır. Ona göre Osmanlı'nın asıl başarısı merkezi bir devlet kurmaları ve Oğuz soyundan olmalarıydı. Dördüncü esas tüm milliyetçiler için hayati olan dilin Türkçe olmasıdır. Beşinci esas ise yukarıda da anıldığı üzere güçlü merkezi bir devletin varlığıdır. Bu olmadan Türk töresinin ve İslam'ın ilerlemesinin mümkünatı bulunmamaktadır (Topçu, 2008, 155). Son ve altıncı esas ise ekonomik düzenin toplumcu olmasıdır. Bu Topçu'nun en çok eleştirildiği hatta onun *sosyalist-devrimci* olarak nitelendirildiği alan olmuştur. Topçu'nun ekonomik modelinde Anadolu Türk'ü istisnasız bir şekilde topraklandırılmalı ve onun üretimini teşvik edici politikalar uygulanmalıdır. Onun Anadolu sosyalizmi adını verdiği bu düşünce liberalizm, kapitalizm ve komünizmin ağır bir şekilde eleştirildiği alan olmuştur. Sosyalizmi kendine özgü bir biçimde kuramsallaştırarak Marksçı sosyalizmden ayrı olmaya özen göstermiştir.

Onun sosyalizmi ruhçudur ve bu ruh Anadolu'da saklıdır: Yunus Emre'de ve Mevlana'da. Makinenin sabanı susturduğundan beri Anadolu köylüsünün çılgınlıklarının artık duyulmadığını üzümlere belirtmiştir. Bu nedenle köyler ile şehirler arasında yaşanan uçurumun giderek arttığına dikkat çekmiştir. Ona göre bu ilkeler zaten İslam'da varlardır; ancak kapitalizm ve yozlaşma ile artık unutulmuştur. Topçu (1970) daha da ileri giderek "sosyalizm, devrimizin şeriatıdır" diyerek çağdaşlarının yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Bin yıllık Türk-İslam kültürünün kurtuluşunun zaten özümüzde ve dinimizde olan bu ruhçu sosyalizm ile mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre aksi takdirde komünizm, masonluk ve kapitalizm Türk-İslam toplumu için her daim tuzaklarını kurmaya devam edecektir (Topçu, 2008, 160-174).

Topçu kuramsallaştırmaya çalıştığı felsefesi ile kaynağını din ve ahlaktan alan, Anadolu milliyetçiliği ve sosyalizmini bir araya getirmeye çalışarak çağdaşlarından çok farklı ve cesur bir yol izlemiştir. Onu sosyalizme iten ülkede o sıralarda sosyalist düşüncenin yükselişte olmasıdır. Böylece muhafazakâr düşünceye en az zarar gelmesi için sosyalizm ile muhafazakârlığı-milliyetçiliği buluşturmuştur. Bu yolla ülkede olabilecek Marksist tandanslı bir sosyalist devrime karşı muhafazakâr bir Devrimin mümkün olabilmesinin yollarını aradığı akla makul gelmektedir. Bunun yanında onun sosyalizmi Alman sosyalizminden farklıdır. Onun sosyalizminde din öndeyken Alman sosyalizminde ise salt milliyetçilik ön plana çıkmaktadır. Topçu ise bu noktada din ile milliyetçiliği Anadolu potasında eriterek bir tasavvur ortaya koymuştur.

Tabii olarak Topçu dinin siyasallaşmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bunda siyasallaşmanın dini yozlaştıracığı kadar siyasetin bizatihi kendisine duyduğu menfi düşünceler etkili olmuştur. Siyaset onun düşüncesinde bir yalan söyleme sanatı olarak görülmektedir. Siyasetçi ise kendi sorumluluklarını yerine getiremeyen kişidir. Bu kişi tüm yozlaşmışlığı ile bir araç olarak dini kullanmakta ve ona zarar vermektedir. Siyasete bu denli kötü bakmasının yanında kendi sosyalizmini adeta bir cihat olarak tanımlamaktan da geri durmamıştır (Öğün: 1992:129-130).

Milliyetçi muhafazakârlığın diğer önemli ismi ise Mümtaz Turhan'dır. Onun muhafazakârlığa sağladığı katkılar kendisiyle sınırlı kalmamış, öğrencisi Erol Güngör ile devam etmiştir. Turhan, Batılılaşmayı zorunlu bir süreç olarak görmüştür. Bu nedenle Batılılaşmayı tartışmak dahi ona göre anlamsızdır. Asıl sorun Batı medeniyetine nasıl dâhil olunacağıdır. Böylece Turhan, sorunun Batılılaşmada değil toplumun onu algılayış biçiminde olduğunu ifade etmiştir. Hayat tarzını taklit etmekle Batılı olunamayacağını ifaden eden Turhan, Batılı değerlerin gerçekten alındığında sorunların ortadan kalkacağını ileri sürmüştür. Son üç yüz yıldır yapılan ise Batı'nın tali kısımlarını almaya çalışmaktır ve şüphesiz ona göre bu beyhude bir çaba olmuştur (Aygün, 2013: 137-139). Bu düşünceleri ile Gökalp'in medeniyet ve hars ayrımına bir bakıma karşı olduğu gibi, Batı medeniyetinin tamamını almak isteyen görüşlere de sıcak bakmadığını göstermiştir. Ona göre Batı medeniyetinin temeli ilim, teknik ve demokrasi olmuş ve dolayısıyla ilim ve teknik ile Batılılaştırılan toplum artık olmazsa olmazı olan üçüncü esası yani demokrasiyi istemektedir (Akpolat, 2014: 364).

Böylece Turhan Batılılaşmanın adresi olarak millî kültür ve millî kimliğe sahip olmayı göstermiştir. Bunun sağlanması ile ekonomik kalkınmanın da olacağı konusunda düşüncelerinden emin olmuştur. Bu açıdan kendisini her şeyden önce bir Türk milliyetçisi olarak tanımlamıştır (Demirel, 2002: 228). Milleti kendiliğinden ortaya çıkmış bir vaka olarak değil sosyolojik bir birlik olarak görme eğiliminde olmuştur. Bu nedenle medeni olmakla millet olmayı bir tutmuştur. Dolayısıyla o da Gökalp tarafından formüle edilen milliyetçilik anlayışına karşıdır. Bu idrake varılamadığı için bir millî devletin oluştuğunu ancak millî kültürün ise henüz emekleme aşamasında dahi olmadığını üzümlere ifade etmiştir (Turhan, 1980, 401-410).

Turhan'ı kültür değişimleri noktasındaki tespitleri de önemlidir. Kültür değişimlerinin her çağda ve her yerde olduğunu vurgulayan Turhan, bu değişimleri “zorunlu” ve “serbest” olmak üzere ikiye ayırmıştır (Yılmaz, 2006a: 196). Köyden kente olan göç dalgasıyla olan kültürel değişimleri serbest kategorisine sokarken, Köy Enstitülerini şiddetle eleştirmiştir. Onun zorunlu kültür değişmesi olarak gördüğü enstitülerdeki “beceriksiz” hocaların köy kültürüne yabancı olmaları nedeniyle, son iki yüzyılın en büyük hastalığı olan aydın-halk çatışmasını derinleştirdiği ve halkın Batılılaşma karşısında olumsuz bir tutum takındığını ifade etmiştir. Ona göre halktaki bu haklı tutumun Batılılaşmanın başarısızlığı noktasında büyük payı olmuştur (Turhan, 1987, 105-107). Turhan, kültürü zorla değiştirilmeye çalışılan halkın doğal olarak reaksiyoner bir tepki vereceğini ve bu tepkinin çok partili demokrasiye geçiş ile birlikte kendini daha fazla hissettireceğini ileri sürmüştür.

Turhan'ın çağdaşlarından ayıran özgün yanı ise projeleridir. O, pozitivist bir anlayışla siyaset ve toplumdaki tıkanıklıkların çözülebileceği düşüncesindedir. Bu sebeple bir dizi proje öne sürmüştür. Bu projeler ile ekonomik kalkınmanın yaşanacağını ve millî kimliğin de korunacağını varsaymıştır. Bu düşünceleri nedeniyle kimi muhafazakâr çevrelerce “kurucu” olmakla eleştirilmiştir. Bilindiği üzere muhafazakârlığın çıkış noktası kurucu akla olan itirazlardır. Turhan burada muhafazakârlığın tarihî düşmanlarından yararlanmak suretiyle muhafazakâr kültürü ve kimliği koruyucu toplumsal projeler öne sürmektedir. Başlangıçta bir çelişki gibi gözükse de bu çelişki salt ona ait değildir. Bu durum geri kalmış ve bir şekilde devrimler yaşamış ülkelerde yaşayan muhafazakârların yaşadığı kaçınılmaz çelişkidir (Yılmaz, 2006a: 192).

Milliyetçi muhafazakârlığın bir diğer önemli düşünürü ise Erol Güngör'dür. Onun salt bir milliyetçi olduğunu söylemek zordur. Onun milliyetçiliği muhafazakâr düşüncesi ile anlam kazanmıştır. Milliyetçilik anlayışına bakıldığında ise bir siyasal kuramı değil tarihten gelen sürekliliğe yapılan vurgu ön plana çıkmıştır (Sözen, 2006: 205-206).

Güngör (1995: 132-133) Türk kültürünün üç esası olduğunu belirtmiştir:

Türk kültürünün üç ana kaynağı vardır: Türklerin müşterek tarih ve dil sahibi bir kavim olarak çok eskiden beri edindikleri ve geliştirdikleri vasıflar, yani Anadolu'ya yerleşen Türklerin kavmi hususiyetleri, ikincisi İslam medeniyeti, üçüncüsü de Anadolu'da ve Rumeli'de geçen uzun bir tarih boyumca edindikleri bilgi ve tecrübe.

İslamiyet'e geçiş Türk tarihi içinde büyük bir dönüm noktasıdır; fakat bu değişimin büyüklüğü bizi daha önceki Türk kültürüne karşı körleştirmemelidir. Her şeyden önce millî varlığımızın temel taşlarından biri olan dilimiz bize eski kültürümüzden intikal etmiştir...

Görüldüğü üzere Güngör de klasik muhafazakârlığın ve bilhassa Burke'ün önem verdiği tecrübeye ayrı bir vurgu yapmıştır. Dil ve din birliği de onun muhafazakâr düşüncesinin önemli nüveleri olmuştur. İslam dinine tüm Türk muhafazakârları gibi önem veren Güngör, İslam öncesi Türk kültürünün de millî kimlik için önemli olduğu kanısında olmuş ve bu zengin tarihin bir kenara bırakılarak Cumhuriyet ile birlikte sert değişimlerin yaşanmasına karşı çıkmıştır. Güngör; Osmanlı, Selçuklu ve İslam öncesinde insanlığın ilk var olduğu dönemlere kadar uzanan bir milletin o güne

kadar bin bir fedakârlıkla elde ettiği kazanımları değiştirmesini intiharla eş değer olarak görmüştür (Karaarslan ve Nacak, 2014: 49).

Bu itibarla Güngör, Osmanlı'yı yok sayan anlayışa sonuna kadar karşı çıkarak kendi milliyetçilik anlayışının temeline Osmanlı'yı koymuştur. Gökalp'in Osmanlı'yı yok sayarak ilk dönem Türk tarihini referans noktası olarak almasına, inkılapların bu doğrultuda gerçekleştirilmesine ve dinsel temeli olmayan kültürel bir milliyetçilik inşa etme çabalarına karşı çıkmıştır. Bunun yanında hocası Mümtaz Turhan ile başlayan medeniyet kültür ayrımı onda tamamen reddiyeci bir tutuma dönüşmüştür. Bu vesile ile Gökalp'e son derece sert eleştiriler getirmiştir (Aygün, 2013: 60).

Güngör, değişimin hayatın ana kurallarından biri olduğunun farkında olmuştur. Ona göre durağan muhafazakârlıkla aktif milliyetçiliğin kesiştiği noktadaki başarı da buna bağlıdır. Güngör muhafazakârlığı değişime açık hâle ancak aktif milliyetçilik ile getirmenin mümkün olacağını düşünmüştür. Ona göre kültürü korumak önemlidir ancak değişmesi gerekenin değişmesine direnmek de beyhudedir. Eski ve yeninin her daim ilişkide olduğundan bahisle (2007) *“Eskiye devamlı bir şeyler katarak yenilemediğimiz takdirde tıpkı bir müzede yaşayan insanlara benzeriz. Müzeler güzeldir, ama hayatın dışında şeylerdir.”* tespitinde bulunmuştur.

Güngör'ün milliyetçiliği Avrupa tarzından farklılık göstermiştir. Milliyetçiliği millet, din, şahsiyet ve devletle ilişkilendirmiştir. Bu nedenle Güngör'ün ilk eserlerinde milliyetçi muhafazakâr düşünce, kültürel değerleri ihtiva etmiştir. Sonraki eserlerinde ise daha çok din vurgusu yaparak aydınlar, sistem ve eğitim gibi hususları eleştirmiştir (Sözen, 2006: 205-206). Ancak bu din tasavvuru itikadı manada bir tasavvur değildir. Dinin birleştiriciliği ve kültür üzerindeki hâkimiyeti üzerinden bir muhafazakâr düşünce geliştirmiştir. Din ona göre olmazsa olmazdır, din değişebilir ancak dinsiz olmak köksüz olmak demektir. Dinin sadece kitabı okuyarak veya ibadetleri gerçekleştirerek değil, gerçekten hissedilip toplumsal yaşamda olmaya başladığında anlam kazanacağı görüşünü öne sürmüştür (Güngör, 1986: 121).

Görüldüğü üzere Güngör son yıllarında yaptığı çalışmalarda dine ayrı bir yer vermiştir. Din ile milliyet arasında ayrılmaz bir bağ kurarak günümüzde dahi etkisini sürdüren Türk-İslam sentezi düşüncesine önemli katkılar sağlamıştır. Onun bu milliyetçi fikrinde milliyetçi kişi; dinsel, kültürel ve millî değerleri muhafaza edendir. Ona muhafazakâr milliyetçi unvanının verilmesi, bu sebeptendir (Karaarslan ve Nacak, 2014: 58).

2.2.3. İslamcı Muhafazakârlık

İslamcı muhafazakârlık özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren etkili olmaya başlamış ve 1950'lerden sonra ise daha fazla taraftar bularak günümüze değin uzanan bir güçlenme süreci yaşamıştır. Bu düşüncede İslam'a özel bir atıf olmakla birlikte, dinin reforma tabi tutulması gerekliliği hususu dikkat çekmektedir. Bu yönleriyle siyasi İslamcılardan ayrılmaktadırlar. Bu

düşüncenin öncülleri olarak Ahmet Cevdet Paşa ve Sait Halim Paşa'yı gösterebiliriz. Önceki bölümlerde de belirtildiği üzere her ikisi de Tanzimat sürecinin taklitçilikten öte olmadığını esas olanın mevcut kültürü korumak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun yanına değişimin kaçınılmaz olduğu, ancak değişimin kültür alanında olmaması gerektiği konusunda hemfikir olmuşlardır. Türk muhafazakârlığına istikametini verecek olan medeniyet-hars ayrımı böylece formüle edilmeye başlanmıştır. İslamcı muhafazakâr olarak inceleyeceğimiz Mehmet Akif ve Necip Fazıl'ın bu düşünürlerden yoğun bir şekilde etkilendikleri de muhakkaktır.

İslamcı muhafazakârlığın en önemli isimlerinden biri Mehmet Akif Ersoy'dur. Ersoy, Abdülhamit istibdadına karşın İTC'ye üye olmuş daha sonra İTC'nin otoriter ve Turancı uygulamaları sonrası onlarla da arası açılmış, 1. Dünya Savaşı yıllarında Teşkilat-ı Mahsusa bünyesinde önemli görevler üstlenmiştir. TBMM'nin açılması ile milletvekili olarak millî mücadeleye büyük destekler vermiş, İstiklal Marşı gibi muazzam bir eseri bizlere kazandırmış ancak meclis seçimlerinin yenilenmesinden sonra milletvekili olamaması, 1925'te ilan edilen takrir-i sükûn sebebiyle Sebilürreşad dergisinin kapatılması ve devrimlerden hoşnutsuz olması nedeniyle 1925 yılında Mısır'a yerleşmiş, 1936'da yurda dönmüştür. Akif, İslamcı muhafazakâr düşüncelerini böylesine bir siyasi iklimde olgunlaştırmaya çalışmıştır.²²

Mehmet Akif (2008: 44) Doğu toplumlarında bulunan tembelliğe işaret ederken Batı'nın neden ilerlediğinin farkında olan bir düşünürdür:

İnsanlar da aynı kanuna tâbidir. İşte çalışan Garp, yere göğe hükmediyor ve işte tembel Şark miskinlik içinde... Sonunda leşini bir çukura atacaklar... "Ecdat da böyle miydi" diyerek mazideki büyüklükleri anan vâiz, milleti bu hâle getiren kötülükleri, "kader" ve "tevekkül"ün yanlış anlaşılmasına ve buna sebep olan cehalete bağlar. Tevekkül ve kaderin Hazret-i Peygamber ve arkadaşları tarafından nasıl anlatıldığını misallerle gösterir. Bütün bu hâllerin sebebi cehalettir ve hemen ilkokullar açarak, onun giderilmesine başlanmalıdır. Bu bilgisizlik yüzünden birtakım cahiller, dinde içtihadı kalkışmakta, ırkçılık taassubu yapılmakta, Müslümanlar birbirinin felâketinden habersiz ve hissiz, yabancıların elinde esir yaşamaktadır.

Akif, ait olduğu Doğu medeniyetinin miskinliğinden dert yanmış ve Batı'daki gibi kendi toplumuna bir çalışma ahlakı önermiş, ancak aslında siyaseten karşı olduğu muhafazakâr modernleşme projesine ister istemez can vermiştir (Bora, 2015: 80). Bu nedenle salt Doğu ya da Batı taraftarlığı yapanlar esasen her ikisini de bilmemektedir. O, Batı kaynaklı her değişime karşı çıkmış, ancak kültürün de bir reformdan geçirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. (Yılmaz, 2006b: 320).

²² M. Ertuğrul Düzdağ ve M. Orhan Okay, "Mehmed Âkif Ersoy", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-akif-ersoy> (19.04.2020).

Ersoy (2008: 402) kendisinin inkılap karşıtı olmadığını şu şekilde anlatmıştır:

Kıssadan hisse çıkarsak mı, ne dersin Âsım!
Anlıyorsun ya, zarar yok, daha iyi anlaşalım: inkılab istiyorum ben de, fakat Abduh gibi...
Yoksa, ellerde kör âlet efeler tertibi,
Bâb-ı Ali'leri basmak, adam asmakla değil.
Çek bu işten bütün ihvanını kendin de çekil.
Gezmeyin ortada, oğlum, sokulun bir sapaya,
Varsa imkânı, yarın avdet edin Avrupa'ya...

Görüldüğü üzere Mehmet Akif, Muhammed Abduh²³ tarzı bir inkılâba sıcak bakmıştır. Abduh'da olduğu gibi o da inkılapların zorla değil kanun ile olmasından yana olmuştur. Ona göre toplumsal alanda yapılacak değişiklikler sindire sindire yapılmalı, aksi takdirde bunu o toplumun kabul etmeyeceğini ve kendini aşırı gelenekçiliğe varan bir biçimde geri çekeceğine işaret etmiştir. Bununla beraber Mehmet Akif (2008: 403) bu inkılap için klasik medeniyet-hars ayırımına giderek Batı'nın sadece ilminin alınması taraftarı görünümü vermiştir:

Sâde Garbın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz.
O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin;
Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.
Fen diyârında sızan namütenahi pınarı,
Hem için, hem getirin yurda o nâfi suları.
Aynı menbaları ihyâ için artık burada,
Kafanız işlesin, oğlum, kanal olsun arada.

Akif bu yönüyle bir inkılâbı işaret edip, Batı çalışma ahlakını överken toplumda olması gereken değişimin ise özümüzde yattığını vurgulamıştır. Batı bu işi nasıl din ve duygulardan ayrılarak başardı ise Türk toplumu da tam tersine dinin özüne dönerek bunu sağlamalıdır (Emre, 2014: 18). Akif, bunun içinse Sait Halim Paşa tarzı bir reform önermiştir. Bu reform sayesinde dinin özüne dönülecek ve muhafazakârlığın olmazsa olmaz kuralı olan süreklilik sağlanacaktır. O, üç yüz yıldır bu sürekliliğin bozulduğunu ve bu sebeple Batı'nın Doğu karşısında mutlak üstünlüğü ele geçirdiğini vurgulamıştır (Ersoy, 2008: 403).

Diğer muhafazakârlarda olduğu gibi Mehmet Akif'te de Tanzimat dönemi aydınlarına ve Tanzimat ile gelen değişimlere karşı bir hoşnutsuzluk bulunmaktadır. Tanzimat sonrası ortaya

²³ 1849-1905 yılları arasında yaşamış Türk kökenli Mısırlı reformist, İslamcı düşündürüdür. Mezhepleri ve hurafeleri yok sayışı ile mutezile akımının yeni temsilcisi olarak tanımlanmıştır. Modernizm ve İslam kavramları arasında bir çatışma olmadığını aksine batı ve doğu arasında bir köprü kurulabileceğini ifade etmiştir. Kadınların da boşanma ve çalışma hakkına sahip olması, ehli kitabın kestiği kurbanların yenilebileceğini, farklı mezheplere mensup müminlerin bir arada namaz kılabilceğini, bankacılık faizinin mümkün olabileceği ve dinin çatışmanın yaşanmadığı selefî dönemlerindeki gibi yaşanması gerektiği gibi düşünceleriyle kendisinden sonra İslam dünyasında gelişecek modernist ve tam tersi olan selefî akımlara rehberlik etmiştir (Özervarlı, 2005: 482-487).

çıkan aydın grubun halktan kopuk taklitçiler olarak niteleyen Mehmet Akif, onların cemaate ve camiye olan uzaklıkları sebebiyle bidatlerle mücadele edilemediğini ve halkın bu aydın kitlesinden korkarak körü körüne geleneklerine sarıldığını belirtmiştir. Bu durumun da milletin medenileşme çabalarına menfi bakmasına yol açtığını ifade etmiştir (Ersoy, 1990: 50-51).

Mehmet Akif, Turancı ve dini dışlayan milliyetçi akımlara karşı olmuştur. Onun nazarında dinden ve gelenekten beslenmeyen bir milletin var olması mümkün değilse buna dayanan bir milliyetçiliğin de devamı söz konusu olamaz. Akif'e göre bu aşamada muhafazakârlık daha işlevsel bir hâl alır. Muhafazakârlık onun düşüncesinde milletin devamı için maziden şimdiye gelen ve oradan geleceğe intikal edecek olan varlıktır. Muhafaza etmeksizin milletin de muhafaza olamayacağı düşüncesine sahip olmuştur (Topçu, 1994: 191-192).

Mehmet Akif, Japonya'yı yapılacak devrimde örnek olarak göstererek Türk muhafazakârlığında yeni bir sayfa açmıştır. Osmanlı ıslahatlarının başarısızlığına karşın Japon modernleşmesinin başarısı Türk aydınlarında bir hayranlık uyandırmıştır. Özellikle Rus-Japon Savaşı'nda Japonya'nın kesin galibiyeti bu ilgiyi daha da arttırmıştır. Bu aynı zamanda Rusya'nın yenilmez olduğunu düşünen aydınlarda da bir paradigma kırılması yaşatmıştır. Akif (2008: 170) bu başarının sırrını şöyle anlatmaktadır:

...İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek?
Nedir esbâb-ı terakkîsi?
Yakından görmek.
Bu uzun boylu mesâî, bu uzun boylu sefer,
Bir kanâat verecekmiş bana dünyâda meğer.
O kanâat da şudur:
Sırr-ı terakkînizi siz,
Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını;
Veriniz hem de mesâînize son sür'atini.
Çünkü kâbil değil artık yaflamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız...

Görüldüğü üzere Akif, Japonlar gibi sadece ilmi olarak medeniyetin diğer gereksiz nüvelerini almadan da bir Doğu toplumunun Batı'ya meydan okuyabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla onun düşüncesinde gelenek ve dine sıkı bir bağlılık görülür. Bu bağlılık diğer muhafazakârlardaki gibi toplumsal atmosfer veya cemaat için değil itikadı temelli bir bağlılıktır. Akif, dinsel ritüel ve sembollerin de devamı ile tatbikinden yanadır. Dinin birleştiriciliğini kabul ederken insanların İslam'a uygun biçimde nasıl yaşayacaklarına dair tasavvurları da bulunmaktadır. Onun bu felsefesi kısaca öze dönmektir. Kuran'ı okuyarak ve buna uygun ibadet ederek yaşayan kişi bidatlerden uzak

ilme açık ve huzurlu bir toplumun parçası olarak yaşamını devam ettirecektir. Bunun aksi olsa olsa yabancılaşma, taklitçilik ve “*Batı züppeliği*” olacaktır²⁴ (Hekimoğlu, 1998:169).

İslamcı muhafazakârlığın bir diğer önemli ismi de Necip Fazıl Kısakürek’tir. Necip Fazıl edebiyatçılığının yanında Büyük Doğu’da yayımlamış olduğu makaleleri ve Millî Türk Talebe Birliğinde verdiği konferanslar ile birlikte milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin saygı duyduğu bir isim olmuştur (Akın, 2014: 32).

Necip Fazıl, Tanzimat ile başlayan, İTC ile devam edip CHP ile zirve noktasına ulaşan Batılılaşma sürecine karşı çıkmıştır. Esasında Türk Sağının da Necip Fazıl’a olan teveccühünde bu karşıtlığın büyük etkisi vardır. O, bu zoraki Batılılaşma süreci ile birlikte toplumun dinî, ahlaki ve tarihî kökenlerini yitirdiğini ve adeta kendi kendisine yabancılaştığını düşünmüştür (Güzel, 2006: 334). Kısakürek, buna çare olarak milliyetçi muhafazakâr bir alternatif tarih yazımına girişmiştir. Onun amacı Türk gencine yükselen komünizm karşısında gerçekleri anlatabilmektir. Özellikle Ulu Hakan Abdülhamit Han ve Vahidüddin kitapları resmî tarih tezine yönelik karşı duruş niteliğindedir. Vahidüddin kitabı sebebiyle Mustafa Kemal Atatürk’e hakaret suçundan yargılanmış ancak hükmü infaz edilemeden vefat etmiştir. Bunun yanında CHP’nin tek başına iktidarda olduğu yıllarda da mücadelesinden vazgeçmemiş İsmet İnönü’ye dair yaptığı sert eleştiriler nedeniyle yargılanmıştır. Bu özellikleri de onu Türk Sağı için bir *dava adamı* mertebesine yükseltmiştir.

Necip Fazıl, İslam konusunda ise son derece hassastır. Türkler, İslam’ı seçtikten sonra adeta iki unsur kaynaşmış ve birbirinden ayrılmaz bir hâl almıştır. Ona göre İslamsız bir Türk asla düşünülemez. Bunun yanında Necip Fazıl, İslam’da da bidatler ve selefi düşünceler olduğu ve bunların asla kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre İslam’ın son kalesi Türkiye’dir. Dolayısıyla İslam’ın kılıcı bu büyük millet olmuştur ve ilelebet olmaya devam edecektir. Din konusunda ise akla ihtiyaç olmadığını belirterek, ehli-sünnetin zaten bütün kaideleri ile meşru olduğunu vurgulamıştır. Necip Fazıl (2000: 160) dinde reformculara ve selefi akımlara karşı çıkarak, bu çabalar içinde olanları gizli kâfir olarak ilan etmiştir:

...Reformcu, dini, her türlü insan hamlesinin manivelası olarak kabul etmek zorunda kaldıktan sonra ancak bu mani vefayla kaldırılabilir yükleri sırtlayabilmeleri için insanlara daha hafif şartlar arayan ve dinin değişmez formüller tablosu Şeriatı keyfine göre uydurmaya kalkan, yani dini içtimai fayda planında ele alıp Allah’a mutlak kulluk manasında bozan gizli bir kâfirden başkası değildir.

İslam’ı, ahlakı, tarihi ve tüm milleti korumanın şart olduğunu savunan Necip Fazıl meşhur Sakarya şiirindeki “*Öz vatanında garip, öz vatanında parya*” deyimiyle milletin yanında olduğunu her daim belirtmiştir. Millete dini unutturularak Batılılaşma adına yapılanların ancak masonluğa ve komünizme hizmet edeceğini savunmuştur. Bu itibarla dinî geleneğin muhafazası

²⁴ <http://www.selcuk.edu.tr/dosyalar/files/303/26-%20Necmi%20UYANIK.pdf>

onun için elzemdir. Dinin tekrar yorumlanması moda olduğu 1960'larda bu anlayışa karşı çıkmıştır.

Necip Fazıl, bir dönem Millî Selamet Partisi'nin oluşumunda büyük destek vermiş ancak parti yönetiminde son sözü söylemeyi istemesi nedeniyle kendi tabiriyle “öğrencileri” ile arasında soğuk rüzgârlar esmiş, akabinde MSP'nin CHP ile koalisyon kurması neticesinde onlarla tüm köprüleri atmıştır. Çünkü CHP onun terminolojisinde milleti dininden uzaklaştıran, Batılılaşma hayranı, despotik ve Adnan Menderes'in katline sebep olan bir parti olmuştur. Ona göre CHP demek açlık demekti, bereketsizlik ve kuyruklar demekti. Bu nedenle onlarla yapılan ittifaka ateş püskürmüştür. Daha sonra Milliyetçi Hareket Partisi ile yakınlaşmaları olmuştur. Bu yakınlığın başlangıcında hareketin lideri olan Alpaslan Türkeş'in 1960 darbesini yapanlardan olması nedeniyle ondan Menderes'in katlinde dahlinin bulunmadığına dair yazı alması dikkate değerdir (Akın, 2014: 38-41). Şüphesiz dönemin milliyetçi muhafazakârları için bir kutup olan Necip Fazıl'ın Sağ siyasi partilerce bir simge olarak kullanılması toplumsal kabul nezdinde çok önemli bir hadise teşkil etmiştir. MHP'yi desteklediği dönemde MTTB ile Ülkü Ocaklarını birleştirmek istemiştir. Türk-İslam sentezi için gerekli bulduğu bu çabası gerçekleşmemiş olsa da günümüzde milliyetçi muhafazakâr partilerin argümanlarına baktığımızda Necip Fazıl'ın düşüncelerinin ne denli etkili olduğu açık bir biçimde görülmektedir.

2.2.4. Liberal Muhafazakârlık

Daha önce ifade edildiği gibi, Osmanlı Dönemi'nde liberal muhafazakârlığın ilk temsilcisi olarak Prens Sabahattin görülebilir. Onun düşüncesi uzun yıllar kavranamamış ve muhafazakâr liberal bir görüş 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar ülkede etkili olamamıştır. Yine de bu dönemde etkili olmaya çalışan liberal muhafazakârlar olarak Abdülkadir Kemali Öğütçü²⁵, Ahmet Ağaoğlu ve Ali Fuat Başgil gösterilebilir. Ahmet Ağaoğlu, liberal olmasının yanında liberalizmdeki hürriyeti işlemden geçirme düşüncesi sebebiyle, bundan sonraki bölüm olan Cumhuriyetçi muhafazakârlık kısmında incelenecektir.

Abdülkadir Kemali Bey Birinci Meclis'te bulunan ve daha önce zikredilen İkinci Grup'un önemli üyelerinden birisi olmuş, seçimlerin yenilenmesinden sonra milletvekili seçilememiş ve muhalefetini sert bir şekilde sürdürmüştür. Bu sert muhalefeti döneminde kendisine ait bir gazete çıkarmış ve 1930'lu yıllarda Ahali Cumhuriyet Fırkası'nı kurmuş ancak partisi kapatılıp baskıya uğrayınca Suriye'ye kaçmış, 1939'da ortamın yumuşaması ile yurda dönmüştür. Bir dönem Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergisinde yazılar yayımlayan Abdülkadir Kemali, Demokrat Parti saflarına hiç çekinmeden katılmış ancak partinin ve düşüncelerinin tek başına iktidara geldiğini görmeden 1949 yılında vefat etmiştir (Öğütçü, 2009:10-12).

²⁵ Meşhur yazar Orhan Kemal'in babasıdır.

Hayatı boyunca liberalizmin önemseydiği hürriyet kavramı için mücadele etmiştir. Bunda hukukçu olmasının verdiği birikimin de önemi vardır. Abdülkadir Kemali (Öğütçü) Bey, 18 Nisan 1921'de Ceza Kanunu'nun 203. maddesine ilaveler öngören 10 maddelik bir kanun teklifi vermiştir. Teklife göre, rütbe ve mevki ne olursa olsun herhangi bir devlet memuru kişisel özgürlüklere ya da milletin doğal ve medeni hukukuna tecavüz ederek Kanun-i Esasi'yi ihlal ettiği takdirde, 3 yıldan az olmamak üzere hapis cezasına çarptırılacaktı (Madde1). Bu suçların işlendiğinden haberi olduğu hâlde müdahalede bulunmayan ve kanuni işlem yapmayan savcılar bir daha devlet memuru olmamak üzere görevden alınacaktı. Devletin bütün memurları, savcılarının bu konularda verecekleri emirleri yerine getirmek zorundaydılar ve tüm savcılar emirlerini yerine getirmeyenler hakkında dava açabilecekti (Madde2). Bu maddelerde belirtilen suçlardan mahkûm olanları affetme yetkisi ve bu maddeler hükümlerine aykırı olan tüm kanun ve tüzük maddeleri yürürlükten kaldırılacaktı (Madde 8 ve 9) (Demirel, 2003:376).

Görüldüğü üzere kişisel özgürlükler konusunda savaş yıllarında mücadele eden bir cesarete sahip olmuştur. Bu teklifi meclisten ancak iki yıl sonra geçecek, kanun uygulanmaya konulamadan meclis seçimleri yenilenip, kendisi gibi diğer İkinci Grup üyeleri de meclis dışı kalacaktır. Ancak Kemali Bey gerek çıkardığı gazeteler, gerekse kurduğu partilerde bunun mücadelesini vermeye devam etmiştir. Bunun yanında meclis üstünlüğü onun en önem verdiği konulardan biri olmuştur. Ona göre Meclis'in üzerinde ne halife ne de cumhurbaşkanı olmalıdır. Onun düşüncesinde Meclis'i veto yetkisi hürriyetleri ve millî hâkimiyeti kısıtlayıcı eylemden başka bir şey değildir. Görüldüğü üzere Kemali Bey, hürriyet, kanun ve millî hâkimiyet üzerinde hiçbir kavramı tanımamıştır. Bu da onun güçlü liberal yanını ortaya koymaktadır (Demirel, 2006: 285-286).

Abdülkadir Kemali'nin muhafazakâr yönü ise kendisinin kurmuş olduğu Toksöz gazetesinde görülmektedir. Buradaki yazılarında Batı kanunlarının ve kurumlarının aynen alınmasının sakıncalarına değinmiş ve geleneklerin önemini vurgulamıştır. Geçmişle bağı kesmek isteyen CHP'nin aslında İslam ile bağı kestiğini, ancak bunun mümkün olmadığını, hâlihazırda yürürlükte bulunan anayasaya göre devletin dininin İslam olduğunun altını çizmiştir. Uygulamalara bakıldığında Osmanlı'dan gelen kurumların devam ettiği, Diyanet İşleri Başkanlığı kurularak geçmişin devamının sağlandığı, geçmişle bağları koparma noktasında tek partinin bir çelişki yaşadığını ifade etmiştir. Bu denli dini kontrol altında tutmak isteyen bir yapının kendilerini irtica ile suçlamalarını ise düşündürücü bulmuştur. Bunun yanında dinde ve dolayısıyla şerri hukukta bulunan hurafelerin arındırılmasına taraftar olmuş, ancak İslam hukukundan vazgeçilmemesini savunmuştur (Demirel, 2006: 285-287). Bu itibarla Batı'dan hukuk ikamesine asla taraftar olmamıştır. Özgürlüklerin devamını toplumun devamına bağlayan Abdülkadir Kemali, geleneğe de önem vermesiyle liberal muhafazakârlığın ilk örneklerinden birini oluşturmuştur.

Liberal muhafazakârlığın en büyük ismi tartışmasız Ali Fuat Başgil'dir. Yurt dışında hukuk eğitimi alan Başgil ülkeye döndüğünde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu süre zarfında özellikle

1950'lere kadar inkılaplara bir itirazı olmamıştır. Bu yıllardan itibaren yayılan demokrasi ve özgürlük dalgasında ise liberal muhafazakâr bir duruş göstermiştir (Önder, 2006:291).

Başgil, Batılılaşmanın ülkemizde yanlış anlaşıldığı noktasında bir görüş öne sürmüştür. O da Batı'dan her şeyi almakla sorunun çözülemeyeceğini ve bunun toplumda bir buhrana neden olacağını belirtmiştir (1960: 140):

Garp medeniyetinin ilim, sanat, metot, teknik yüksek ahlak şuuru, karakter terbiyesi, manevi temizlikten ibaret olan esansını bir mümin, bir idealist muhafazakârın ve bir milliyetçinin sevmemesine ve bilmemesine imkân yoktur. Güneşten kaçmak ölüme gitmektir. Fakat bunun aksine, bir mümin, bir idealist muhafazakârın, hülâsa bir memleketçinin Garptaki cürufu yani münkirliği, maddeciliği yani boşverciliği sevmesine ve benimsemesine imkân yoktur.

Başgil, Batı medeniyetinin olumlu yanlarını alıp millî bünyeyi korumacı bir tavrı desteklediği gibi, bunun en açık örneği olarak da Batı'da İngiltere Doğu'da ise Japonya'yı vermiştir. Bu itibarla bir Doğu toplumu olan Türk halkına da istikamet olarak Japonya'yı göstermiştir. O, sürekli belirttiği gibi Batı medeniyetinin cevherinin peşinde olmuştur. Burada bir yerin altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Başgil, klasik hars-medeniyet ayrımı yaparak Batı'nın sadece ilmî yönlerini almayı önermemiştir. Batı'nın kültürel değerlerinin ve önde oldukları noktaların farkında bir aydın olmuştur (Önder, 2006: 301). Başgil'e göre Batı medeniyetinin cevheri ise fikir ve kanaate hürmet terbiyesidir (Bora: 2015: 93). Ancak ülkede bu cevherin gelişimine mani "*taassup*" gibi büyük bir düşman bulunmaktadır. Bu taassup Tanzimat'tan başlayarak Cumhuriyet'e intikal eden ve düşünce özgürlüğünü yok sayan otoriter bir taassuptur. Bu taassup öylesine derinleşmiştir ki bir gelenek hâlini alarak süreklilik arz etmeye başlamıştır. İşte tam da bu noktada Başgil, doğru bir Batılılaşma ile fikir ve kanaate hürmetin bir gelenek hâline gelmesini amaçlamıştır (Başgil, 1960: 151).

Başgil, demokrasinin insan için en doğru yönetim şekli olduğuna dair bir görüşe sahip olmuştur. Liberallik ile muhafazakârlığın buluştuğu ortak düzlemde gerçek bir demokrasi tecrübesi yaşanabileceği iddiasında bulunmuştur. Bu demokrasi için sadece yönetenlerin değil yönetilenlerin yani vatandaşların da ruh ve hürriyet terbiyesine sahip olması gerektiğini belirtmiştir (Yetim: 2014: 65). Görüldüğü üzere Başgil, demokrasiyi şekil ve öze ilişkin değerleriyle kabul etmiştir. Demokrasi onun düşüncesinde bir yönetim şeklinden çok ötedir. Yönetim şeklinin başarısı ise ahlaki erdem, ruh ve terbiye ikliminin yeşerdiği bir ortamda mümkündür. Bu anlayışa göre demokrasi ahlaki kökene dayanan ve manevi unsurların hâkim olduğu bir yönetim şeklidir. Bunun altında ise demokrasinin hizmet ve görev esasına dayanması vardır. (Başgil, 1960: 188).

Başgil'in dine yaklaşımı ise tam anlamı ile muhafazakâr nüveler içerir. Dine itikat ve inançsal açıdan değil toplumsal yaşamın birleştirici unsuru olarak bakar. Bu unsuru da maneviyatçılık olarak kavramsallaştırır. Onun düşüncesinde maneviyatçılık çok önemli bir yer tutmaktadır. Maneviyatçı bir bireyin dindar olma zorunluluğunun bulunmadığına işaret eder. İnsanın bir dine mensup olabileceğini ancak bundan dolayı illa dindar olmasına gerek duyulmayacağını bildirir. Bunun Batı'da da böyle olduğunu vurgulayan Başgil, demokrasinin önce dini dışladığını ancak

radikal akımlar sonrası varlığını muhafaza için işlevsel olarak dine önem verdiğini ileri sürmüştür (Başgil, 1960: 186).

Başgil, inkılaplara bir itirazının olmaması ve hatta 1930'lu yıllarda açık desteği olması nedeniyle laiklik ilkesine olumlu bakmaktadır. Buradaki problem ise ona göre laikliğin "*Garp ölçütlerinde*" olmamasıdır. O laikliği bir dinsizlik ya da dinî modernist bir işleme tabi tutma olarak görmemiştir (Bora: 2015, 94). Ona göre laiklik, devletin din konusunda tamamen tarafsız olması, bunun yanında hiçbir dine ve mezhebe müdahale etmemesi ve bu grupların inançlarını özgür bir biçimde yaşamaları durumudur. Diyanet İşleri Başkanlığının Başbakanlık bünyesinde olmasının laiklik ilkesine en büyük tezaadı oluşturduğunu vurgulayan Başgil'in bu konuyla ilgili bir tasarı hazırladığı bilinmektedir. Başgil, bundaki amacının Diyanet'in özerkleştirilerek Batılı ölçütlerde bir laikliğin Türkiye'de de hayata geçmesi olduğunu belirtmiştir (Başgil, 1996, 315-331).

Başgil, bu özellikleriyle liberal muhafazakârlığın ülkemizdeki en büyük temsilcisidir. Batılılaşmanın başarısız olmasının sebebi olarak ıslahatları yapanların Batı'yı tam anlamıyla anlayamamalarını göstermiştir. Ona göre Tanzimat'tan Cumhuriyet'e ve yaşadığı döneme kadar olan ıslahatlar taklitçilikten öteye gidememiştir. Öte yandan Başgil, bu değişimlerin yaşanması gerektiği kanaatindedir. Sadece bir farkla: bu değişimler garbın ölçütleriyle ve taklitten uzak bir biçimde yapılmalıdır. Geçmişle geleceğin bir sentez içinde devamlılığına inanmıştır. Temel hak ve hürriyetleri bir ahlak nizamı olan demokrasi için vazgeçilmez saymıştır. Ancak tüm bu yetkinliği ve doğru saptamalarına nazaran Başgil'in etkisi sınırlı kalmış ve onun mirasçısı olduğunu iddia eden Merkez Sağ Partiler tam olarak siyasetini yansıtamamışlardır (Önder, 2006: 301).

2.2.5. Cumhuriyetçi Muhafazakârlık

5 yıl süren tahrir-i sükûn döneminin sonunda 1930'lu yıllar ile birlikte nispeten durulan bir siyasi iklimde Ahmet Ağaoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi düşünürlerin inkılaplara ve aşırılıklarına dair muhafazakâr bir duruşları olmuştur. Bu duruş ilerlemeci ve pozitivist bir anlayışla inkılap yapan zihniyete karşı Bergsoncu felsefenin ilkelerini içermektedir. Onların asıl özgünlüğü ise söz konusu yıllarda Kemalizm'in hemen yanında hatta belki de *içinde ancak kıyasında yeni bir Kemalist* yorum geliştirmeleridir (İrem, 2006: 106).

Bu aydınlar Kemalist devrimlere ağır bir eleştiri getirmemekte, devrimlerin toplumsal sürekliliğini bozmayacak şekilde *millî* olması yönünde öneriler getirmekteydiler. Böylece Cumhuriyetçi muhafazakârlar, inkılaplara sert eleştiriler getirip sistem dışına itilmek yerine devrimlerin hemen yanında düşünsel bir farkındalık oluşturmak istemişlerdi. Bu tavırlarından ötürü sonraki dönem muhafazakârları tarafından Kemalizm'i yeniden ürettikleri hususunda eleştirilere hedef olmuşlardır (Yıldız, 2011:192). Ancak bu eleştiriler onların Türk İnkılâbının ilk yarı-bağımsız ideolojik hareketi oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Bu ideolojilerinde ekonomik

model olarak kapitalizm, yönetim modeli olarak ise otoriter güçlü bir ulus devlet ve parlamenter sistemi kavramsallaştırdıkları görülmektedir (İrem, 2006: 106).

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın çıkış noktası olarak 1932 yılında yayın hayatına başlayan *Kadro dergisine* karşı oluşan eleştirileri gösterebiliriz. Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve İsmail Hüsrev gibi bir kısmı geçmişlerinde sosyalizm eğilimi olan isimler tarafından kurulan dergide laiklik ve milliyetçilik konularında sistemle aynı şekilde radikal çözümler sunulurken, ekonomi anlamında ise tam devletçi bir anlayışa sahip görüşler öne sürülmüştür. Yine Batı siyaset felsefesinin iflas ettiği iddiasıyla güçlü bir tek parti totaliter sistemini öneren, ferdiyetçiliği ötekileştiren ve bunun karşısında toplumu yücelten bu anlayışları ile 1929 Dünya Ekonomik Krizi sonrasında yaşanan siyasal ve ekonomik buhran karşısında esasında Mustafa Kemal'e bir bakıma yol sunma çabası içinde olmuşlardır. Bu yol sunma çabalarında muvaffak oldukları, 1933 yılında çıkardıkları özel sayı için Mustafa Kemal Atatürk'ün (1933:3) yazdığı ve ilk sayfada yayımlanan mesajında açıkça görülmektedir:

Hatırlıyorum ki, Kadro intişar ederken maksadının Türk milletine hâs meslek ve metodun millet ve memlekette teessüs ve inkişafına hizmet olduğunu yazmıştı. Kadro'ya bu maksadında geniş muvaffakiyet temenni ederim.

Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve İsmail Hüsrev gibi Kadrocuların bu düşünceleri ve Mustafa Kemal'in de onlara teveccühü bu aydınları inkılapların muhafazakâr yorumlama yoluna itmiştir. Bu minvalde onlar Kadro grubunun aksine Türk inkılâbını Aydınlanmacı-ilerlemeci bir anlayışa değil, bu anlayışa tepki olarak ortaya çıkan ruhçu-romantik anlayışa göre temellendirmek istemişlerdir. Çünkü bu aydınlar Türk inkılâbını liberalizm²⁶ ve sosyalizmden azade görmüşlerdir. Şayet inkılâbın bu iki ideolojiden birine kayması gibi bir durum gerçekleşirse Batı'da yaşanan, ekonomiyle başlayan ve siyaset ile devam eden buhranların Türkiye'ye de geleceği düşüncesinde olmuşlardır (İrem, 2006: 110).

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın ilk temsilcisi olarak Ahmet Ağaoğlu'nu gösterebiliriz. Ağaoğlu, liberalizmin mutlak surette ve ihmal edilmeden gerçek özgürlük ile yoğrulması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bunu sağlayacak olan ise şüphesiz devlet aygıtıdır. Bunun yanında Ağaoğlu toplumsal değişim süreçlerinin hiçbir toplumda benzer şekilde cereyan etmeyeceğini hatta Batı toplumlarının da modernleşmesinin benzer olmadığını vurgulayarak, Batı dışı toplumlarda bu ilerlemeci ve pozitivist görüşlerin uygulanamayacağını ifade etmiştir (İrem, 2006:103). Bu sebeple her toplumun geleneği ölçüsünde bir değişimin taraftarı olmuş ve manevi değerler içinse ölüme kadar gidilebileceğini savunmuştur (2010: 35-45):

Kalple, hisle Şarklı olmak, dimağla, kafa ile Garplı olmak; işte bizim memleketimiz için arzu ettiğimiz en yüksek ideal ve tasavvur edebildiğimiz yegâne çareyi necat! Bir sözle kültür

²⁶ Bu aydınlar arasında yer alan ve ilk kıvılcımı çakan Ahmet Ağaoğlu liberal görünümlü bir parti olan Serbest Cumhuriyet Fırkası kurucularından biri de olsa esasen liberalizmin insanı ekonomik birey, rasyonel birey ve kar peşinde koşan birey olarak görmesi karşısında her daim kuşkucu olmuştur. Liberalizmin bu bireyine karşı onlar korporatif temelli bir ekonomi ve toplumsal hayat tasavvur etmişlerdir.

itibariyle Türk-İslam kalmak ve medeniyet itibariyle de Avrupalı olmak isterim... Bazen şeref, namus, haysiyet gibi mücerret ve manevi kıymetler bizi ekmek ve su ihtiyacı kadar mustarip eder ve bunların temini için ölüme kadar varırız.

Bunun yanında Ağaoğlu inatçı, reaksiyoner bir muhafazakâr tutum izlememiştir. Gerekirse dış siyasetin de günün ve zamanın şartlarına uygun bir şekilde değişebileceğini vurgulayarak bilhassa Rusya yanlısı olan Kadrocuları eleştirmiştir (2010: 35-45):

Dünyada hiçbir millet harici siyasetini müspet, daimi, değişmez esaslar ve prensipler üzerinde kuramaz. Çünkü harici münasebetin mahiyet ve istikameti yalnız o milletin iradesine tabi değildir. Bu iradenin haricinde zuhur eden birçok avamıl ve hadisat her gün o münasebeti ihlal edebilir ve siyasi adamların bütün maharet ve gayretleri bu tahavvülleri vaktinde müşahede ve kaydederek mensup olduğu memleketin ibre-i siyasetini ona göre çevirmekten ibarettir. Dünkü düşman bugün dost olabilir ve aksine bugünkü dost yarın düşman olabilir. Ona göre de aramızdaki Şark ve Garp'a ait içtihat ihtilafları sırf harici siyaset sahasına mahdut kalırsa, böyle bir ihtilafta memleket için hiçbir zarar ve ziyan görmeyiz. Biz bugün Şark siyaseti taraftarıyız. Zira memleketin menafiini bunda görüyoruz ve bugünkü şerait devam ettiği, Şark akvamı ve hususiyle Rusya'da bugünkü vaziyet idame edildiği müddetçe, bu siyasetin taraftarı olacağız. Lakin yarın herhangi bir sebep dolayısıyla, mesela Rusya'da karşı devrim iktidara gelerek emperyalist siyaset tekrar hâkim olursa, derhal siyasetimizin değişmesini arzu ederim. Zira o zaman bugünkü siyasetin memleketim için pek muzır olacağına da tamamen kaniyim.

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın bir diğer önemli ismi de Peyami Safa'dır. Safa, yenilikçi-ilerlemeci bir konumdan muhafazakâr bir konuma geçmiştir. Onun 1938 yılında yayımladığı *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı eseri inkılaplarda Doğu ve Batı arasındaki gerilimi aşacak bir reçeteyi önermiştir. Onun nazarında Doğu nasıl ki ilahi-mistik temeller ile bir körlük yaşıyorsa, Batı da bilim namına bir körlük yaşamaktadır. Safa'ya göre Türkler, Batı'nın bilimsel körlüğüne bulaşmadıkları ve Doğu'nun bilgelik ile sezgilerine sahip oldukları için çok şanslılardır (Bora: 2015: 77).

Safa, Kadrocuların bir tür faşizm peşinde olduklarını belirterek, buna Kemalizm adını verdiklerini ancak onların Kemalizm'den anladıklarının çok başka olduklarını vurgulamıştır. Adına ne vermeye çalışılırsa çalışılın onun nazarında bu açıkça faşizmdir. Safa'ya göre “Kemalizm” liberalizm ve demokrasinin “kemale” ermiş hâlidir (Yıldız, 2011: 196).

Safa (1955: 3) milliyetçilik anlayışını ise şu şekilde ifade etmiştir:

Her inanç gibi milliyetçiliğin de gerisi ve ilerisi vardır. Geri milliyetçilik, gözleri hâle ve istikbale yumulu, idraki tarih içinde mahpus, sosyal itiyatların, gelenek ve göreneklerin esiri, yabancı millet ve medeniyetlere kin besleyen kapalı ve dar bir dünya görüşüdür. İleri milliyetçilik, milletten insanlığa açılan yolda, kendi kendini hareket noktası yapan, fakat orada kalmayarak milleti milletler arası ahenge bağlayan, dünün tarihi ile yarınki arasında evrim (tekâmül) köprüleri kuran, gelenekçi olduğu kadar da inkılapçı, açık ve geniş bir tarih ve cihan anlayışıdır.

Safa, sürekliliğe de ayrı bir vurgu yapmıştır. Ona göre zaman dünden yarına bir sel misali akar, bunun yanında yaşanan gün de çok önemlidir. Bu itibarla ne dünde kalınmalı ne de gelecek kaygısı duyulmalıdır. Safa, toplumsal yaşam için tabii olarak geleneklerin muhafazasını ön şart olarak görmüştür (Dayı: 2014: 132). Bu devamlılığın sağlanması hususunda ise dile ayrı bir vurgu yapmıştır (1943:26-30) :

Millî olmayan içtimaî bir müessese, hatta içtimaî bir vakıa yoktur. Çünkü cemiyet olmasa şahıslar, şahıslar olmasa cemiyet olmaz. Şahsiyetin teşekkülü zekânın teşekkülüne tabidir. Dil olmadıkça zekâ teşekkül edemez. Dil millî bir müessese olduğuna göre, psikoloji bakımından da cemiyetin bünyesi millidir.

Bu itibarla Safa; yapılan inkılaplarla bir hesaplaşmaya gitmemiş, hatta onları son tahlilde olumlamış, fakat özellikle bir kesimin inkılap yobazlığı yaptığını vurgulamıştır. Bu sebeple inkılapların tashihi yoluna gitmiştir (1937:3):

“Hâkimiyet milletindir” sözü, aynı zamanda “hâkimiyet halkındır, hâkimiyet cumhuriyetçilerindir, hâkimiyet laiklerindir, hâkimiyet devletçilerindir, hâkimiyet inkılapçılarındır.” manasına da gelir. Türk rejimine Kemalizm’in tamamıyla benimsediği bir mana izafe etmek isteyenler, yabancı rejimlerin müdafaasına düşmüş olurlar. Atatürk “biz bize benzeriz” dediği zaman, Türk rejimindeki manaların bu hususi terkiibini kastetmişti.

Safa’nın dine bakışı daha çok ahlaki açıdan olmuştur. Buradan hareketle dinsiz bir insanın ahlaklı olamayacağı kanaatine varmıştır. Bunun yanında aklın araştırmalarına karşı çıkmıştır. Ona göre akıl çok önemli bir şeydir ama her şey değildir (1954: 161-163):

XX’nci yüzyılın insanı Orta Çağ’ın sonundan beri kendi kendine verdiği bu yeni mananın, yani kendi kendini tanımlamanın yanlışlığını anlamaktan gelen bir buhran içindedir. Nitekim Yeni Çağ içindeki reform hareketleri de bu manaya karşı duyulan huzursuzluğun bir başlangıcı sayılabilir. Böylece insan dinin, ahlakın ve manevi tercihlerin yerine koymak istediği ilmin de yetersizliğini anlamıştır.

Safa, inkılap yobazlığı gibi din yobazlığına da karşı olmuştur. Bu nedenle yapılan inkılapları desteklemiş, dinde Türkçeleştirme çalışmalarına destek vermiştir. Osmanlı’dan gelen kurumların kaldırılması noktasında kangren hâline gelmiş olanların kaldırılmasının tabii olduğunu bildirmiştir. Tüm bu özellikleri ile cumhuriyet değerleri ile inkılaplarla hiç hesaplaşmayan Safa, onu gelenekçi bir düşünce ile yeniden yorumlamıştır (Yılmaz: 2006c: 222-230).

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın bir diğer önemli ismi İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’dur. Yazdığı kitapların adına bakıldığında tam bir muhafazakâr sentez içinde olduğu söylenebilir. İlk kitabı “Türk’e Doğru” ikinci kitabı ise “Batı’ya Doğru” dur. O da diğer çağdaşları gibi modernleşmeyi zaruri olarak görürken bunu geleneğe zarar vermeden yapmanın çabası içine girmiştir. Bu nedenle muhafazakârlara yöneltilen klasik irticacı etiketinden kurtulmak için kendisini “*Ananeci ve Gelenekçi*” olarak tanımlamıştır (Baltacıoğlu, 1972: 11). O, Cumhuriyet inkılaplarını ananeler ile kaynaştırmanın peşinde ömrünü adamıştır.

Baltacıoğlu, milleti bir geleneksel birliktelik olarak görmüştür. Bu noktada görenekleri değişebilen, gelenekleri ise değişemeyen varlıklar olarak tanımlamıştır. Ona göre medeniyet ise ulusların oluşturduğu rasyonel akıl temelli bir kavramdır. Baltacıoğlu (1972: 2), Türk modernleşmesini Batı’dan medeniyeti almak ve Türk milletinin değişmez gelenekleri ile bunları işlemek olarak görmüştür:

Öyle ise Avrupalaşmak nedir, diyorum. Sadece “teknik almak” diyorum. Gerisi hep milletlerin malı. Biz bu doğruyu neden tanımayalım? Bu kadarını söylemekle kalsa; bundan ilerisini söylemek güçtür. “Biz Türkler nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz ve biz neyiz?” Bu soruya cevap vermek gerekir. Bunun cevabını bizden önce gelenler, ne Tanzimatçılar, ne de Meşrutiyetçiler vermediler, veremediler. Biz (Cumhuriyetçiler) verebilecek miyiz? Kim bilir! Ne de olsa vermeye çabalamak gerekmez mi? İşte ben buna çalıştım. Verdiğim cevaplar doğru mu, eğri mi? Doğru ise, hayat onları kendine mal edecektir. Eğri ise, doğrusu aranacaktır. İş davayı açmaktır. Bu dava şimdiye kadar hiç açılmamıştır. Ben açıyorum!

Baltacıoğlu, bireyin kimliğini ancak milletle kazandığını, dolayısıyla millet olmaksızın bireyin var olamayacağını ileri sürmüştür. Ancak totaliterliğe karşı olduğunu belirterek bireylerin milletin oluşumunda en büyük etmen olduğunu bu sebeple ihmal edilemeyeceğini vurgulamıştır. Bu toplumun da yaşayan organik bir toplum olduğunu tüm muhafazakârlar gibi altını çizerek belirtmiştir (Baltacıoğlu: 1945:16). Devleti tüm cumhuriyetçi muhafazakârlar gibi önemseyen Baltacıoğlu, kişilerin özgürlüklerinin de devlet karşısında korunması gerektiği fikrine sahip olmuştur.

Baltacıoğlu, hakkında çok fazla eğitim aldığı ve bu özelliğiyle önemli görevlere getirildiği hâlde dine karşı mesafeli bir tutum içerisinde olmuştur (Özcan, 2013: 161-163). Baltacıoğlu dine toplumsal birlik açısından bakmıştır. Dinin toplumsal bir gereksinim olduğunu belirten Baltacıoğlu başka hiçbir varlığın onun yerini tutamayacağından bahsetmiştir. Avrupa’da modernleşmenin İncil’i ana dile çevrilmesiyle başladığını belirten Baltacıoğlu dinde Türkçe reformuna taraftar olmuştur (Göral: 2006, 611). Ancak onun dine bu bakışına rağmen en fazla inandığı değer ise milletin kutsal hayatı olmuştur. Baltacıoğlu (1972: 18) bu kutsallığa atfen “*Allah’a, meleklerle ve ahirete inanır gibi, fazilete, hayra, vazifeye ve bütün bunların kaynağı olan milletin kutsal hayatına da inanacaksın!*” diye çağrı yapmıştır.

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın önemli isimlerinden Hilmi Ziya Ülken, kültüre yaptığı özel vurgu ile ön plana çıkmıştır. Ülken, Marksizm’den muhafazakârlığa geçiş yapmış bir düşündürdür. Kendi de bu dönemlerde bir arayışta olduğunu belirtmiş ve en nihayetinde insanın akli ve deneyimlerinin ötesinde bir gerçeklik olduğunu ve bu gerçekliğe ancak iman ederek erişilebileceğini vurgulamıştır (Ülken, 1968: 219). Buradan hareketle inanç sistemi ile medeniyet arasında özel bir bağ kurmuştur. İnanç sistemi olmaksızın bir medeniyetin ayakta kalamayacağını, medeniyetler arasında ancak ilim ve tekniğin geçebileceğini inançların, geleneklerin geçemeyeceğini savunmuştur (Ülken, 1963: 13).

Ülken (1969) için muhafazakârlık “*siyasal yaşamda âdetler ve geleneklere uyan ve kökten değişiklik istemeyen...*” bir kavramdır. O, bu sebeple esas olarak Osmanlı’dan itibaren yapılan ıslahat ve inkılaplara tam karşı bir portre çizmemiştir. Ona göre Batılılaşma projeleri devlet eliyle yapıp, aydınlar tarafından çok sonra destek sunulduğu için bu yeniliklerin oturması zaman almıştır (Vural, 2011: 151).

Din konusunda tutumu itikattan çok toplumsal ve ahlaksal düzlemde yer bulmuştur. İslam ahlakının içerdiği her şeyin aslında muhafazakârlığın temel felsefesi olduğunu böylece aralarında

ayrılmaz bir bütünlük olduğunu söylemiştir. İlim ve bu ahlakı birleştiren kişinin gerçekliğe yani insanlığa ulaşacağını varsaymıştır (Avcı, 2013: 103). Dolayısıyla Ülken, geleneğe ve dine zarar vermeden irtica ve sosyalizm tehlikesini bertaraf etmek için modernleşme projesine destek sunmuştur.

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın bir diğer önemli ismi Mustafa Şekip Tunç, demokratik bir düzene geçiş için iki yolun olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki gelenekçi ve muhafazakâr bir çizgiyi önemsemişken, ikincisi ilerlemeci ve rasyonel akla dayanan bir yöntemi önemseyip, uygulamaya koymuştur. İkinci yolu takip edenler Fransız ihtilali sonrasında görmüşlerdir ki gelenekler salt başarılı olamamış ve etkisini sınırlı bir şekilde sosyoloji üzerinde göstermiştir (Tunç, 1953: 11).

Tunç (1923: 81) geleneği bu kadar önemsemesine karşın onu değişmez saymamıştır:

En koyu bir görenek hayatı içinde bile, için için kaynayan bir takım sıkıntılar, türlü türlü hareket ve yenilik temayülleri mevcuttur. Yalnız bunların gayr-i meşûr ıstıraplar hâinden meşûra çıkması için behemehâl başka mahiyetlere, yabancı milletlere temas lâzımdır. Nitekim en büyük tahavvül hareketlerinin büyük muhâceretlerle ve milletleri sarsan büyük muharebelerle vukua geldikleri görülüyor...

Görüldüğü üzere Tunç gelenekleri değişmez saymamış ve Batılılaşma çabalarına karşı olmamıştır. Bunu (1923: 81) Mustafa Kemal'e verdiği şu destekte görmek mümkündür:

Taklitten ibdaya (öykünmeden yaratıcılığa) geçmek için behemehâl yeni bir mefkûreye ihtiyaç vardı... Taklitten ibdaya hızlanabilmek için tahavvül lüzûmunu (değişim gereğini) daha şiddetle duymak ihtiyacı vardı. Nitekim bir asırdan beri geçirdiğimiz mühlik tecrübeler (öldürücü deneyler) artık başımızın çaresini aramağı ihtar ediyordu. Hele son suikastların (Anadolu'nun işgali kastediliyor) tevlit ettiği (doğurduğu) can korkusu bütün ruhumuzu toplattı. Ve içimizdeki, mazimizdeki en derin ve gizli kabiliyetleri ayaklandırarak bizi dehamıza kavuşturdu...

Tunç, milliyetçilik konusunda ise Gökalp'ten farklı düşünmüştür. Milliyetçiliğin Turanda aranmasına karşı çıkmıştır. Tunç'a göre Osmanlı dahi ilhamını ve görkemini bu topraklardan almıştır. Bu nedenle onun milliyetçilik anlayışı daha çok yaşanan coğrafyayı işaret etmiştir. Tunç, toplumsal farklılıkları ise gayet normal olarak görmüştür. Bu farklılıkların ve iş bölümünün hürriyeti arttıracığını, bunun da kültürel ve ekonomik kalkınmayı olanaklı kılacağını ifade etmiştir (Tunç, 1956: 4).

Tunç'un kuramsallaştırdığı ve kendi ifadesiyle şuurlu hâle gelen muhafazakârlığı, hedefi aynı modernizm taraftarları gibi Batılılaşma olan ancak yöntem olarak tarihselcilik ve geleneği ön plana koyan, inkılaplara pozitivizmden başka bir ilerleme yolu gösteren bir mahiyettedir. Bu muhafazakârlıkta toplumun manevi iklimi çok önemli bir yer tutar. Böylece inkılapları meşrulaştıran, ancak geleneği önemseyen Tunç, cumhuriyetçi muhafazakârlar arasında önemli bir yere sahiptir (İrem, 1999:143).

2.3. Türk Muhafazakârlığında Ana Temalar

Türk muhafazakârlığının kendine has söylemleri mevcuttur. Bunun yanında Türkiye’de modernleşme çabalarına karşıt reaksiyoner bir muhafazakârlığın gelişmediği muhakkaktır. Hatta Türk muhafazakârlarının ekseriyeti için endişeli modernleşme taraftarı nitelemesi de bulunmaktadır (Güngörmez, 2014: 6). Bu endişeli modernler, köken olarak modernizm ve Batılılaşmanın zarureti inanan ancak bunu yaparken geleneğin ve kültürün korunması yönünde görüş beyan etmiş olanlardır. Bu endişeli ancak modern muhafazakârlık için İrem’in (2011: 30-31) şu tespitleri önemlidir:

Modern muhafazakârlık, Kemalist inkılapların şekillendirdiği yeni ekonomik, kültürel ve siyasal topografyanın içinde doğmuş ve çoğu orta sınıf kökenli kültür seçkinleri arasında gelişmiş bir tutumdur. Bir yandan inkılâbın milliyetçi yeniliklerini korumayı, diğer yandan da millî gelenekler karşısındaki inkılapçı aşırılıkları dengelemeyi amaçlayan politika tercihleri çerçevesinde bir araya gelen söz konusu kültür seçkinlerini ortak bir siyasal tutumun sahibi yapan birçok fikri-felsefî akrabalıklar bulunmaktadır. Dahası, dönemin iktidar ve muhalefet partilerinin çeşitli kademelerinde birlikte görev yapan söz konusu kültür seçkinlerinin ortak temalar çerçevesinde geliştirdikleri inkılap, modernlik ve değişim siyaseti, 1930’lu yıllar içinde özellikle sosyalist ve pozitivist-bilimci inkılap modelleri ile yarışan bir inkılap teorisi olarak dönemin siyasal ortamını etkilemekle kalmamış; takip eden on yıllarda da Türk liberal-muhafazakâr milliyetçi bloğunun muhafazakâr modernite anlayışının sınırlarını çizmiştir.

Bu itibarla Türk muhafazakârlığı Batı’yı tamamen red yerine onunla bir etkileşim içine girerek geleneği muhafaza yolunu tercih etmiştir. Bu nedenle Türk muhafazakârlığı Batı’dan farklı olarak; İslamcı, cumhuriyetçi, liberal, klasik vb. diğer sıfatları içermektedir. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığına dair tek bir anlam haritası çıkarmak zordur (Aydın, 2002:70).

Türk muhafazakârlığının ortak noktalardan biri antikomünist söylemdir. Neredeyse bütün düşünürler bu konuda son derece hassas olmuşlardır. Komünizmin toplumun kültür ve dini üzerinde olumsuz etki yaratacağı hepsinin ittifakla durduğu hususlardan olmuştur. Nurettin Topçu’nun sadece Müslümanları değil Hristiyanları dahi komünizm ile mücadeleye çağırması dikkate değer bir hadisedir (Okutan, 2004: 40).

Türk muhafazakârlığında bir diğer tema ise Japonya örneğine bakıştır. Medeniyet ve hars ikileminde kalan Türk muhafazakârları Japonya’yı örnek göstererek düşüncelerini kavramsallaştırmışlardır. Bir doğu toplumunun dönemin süper güçlerinden birisi olan Rusya’yı yenmesi muhafazakâr camiada sevinçle karşılanmıştır. Batı’nın ilim ve tekniği alınarak geleneklerinden ödün vermeyen Japonya modelini Türk muhafazakârları şiar edinmişlerdir.

Türk muhafazakârlığında Bergson etkisi çok açık bir biçimde görülür. Onun ilerlemeci ve materyalist düşünceye karşı geliştirdiği sürekliliği önemseyen ve akıl ile sezgiyi bir araya getiren felsefesi Türk muhafazakârlarının başvurduğu argümanların başında gelmiştir (Okutan, 2004: 40).

Tüm bunların ışığında çalışmamızın alt başlıklarında Türk muhafazakârlığının ana temalarını oluşturan sentez düşüncesi, Japonya modeli, Bergson etkisi, antikomünist söylem ve resmî ideoloji ile ilişki kavramları irdelenecektir.

2.3.1. Türk Muhafazakârlığında Doğu-Batı Sentezi

Türk muhafazakârları geleneğe saygılı bir biçimde batılılaşma projelerine zımnen destek vermişlerdir. Bu zımni desteğin altında değişimin kaçınılmaz olacağı ve bu kaçınılmaz değişim karşısında geleneğin hiç olmazsa en az kayıpla muhafaza edilmesi düşüncesi yatmaktadır. Bu sentezin mimarlarını Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp olarak gösterebiliriz. Said Halim Paşa'nın düşüncesinde geleneğe ve kültüre dayanmayan taklitçi değişimlerin başarılı olamayacağı, bu nedenle gelenek ile barışık bir Batılılaşma projesinin ortaya koyulması gerektiği üzerinde durulmuştur. Böylece millete özgü kültür korunacak, Batı tekniği ve ilmi sayesinde Batılılaşma projesi başarıya ulaşacaktır (Said Halim Paşa, 1970: 185).

Ziya Gökalp, Said Halim Paşa'dan hareketle bu kuramı geliştirerek medeniyet ve hars kavramlarını öne sürmüştür. Ona göre medeniyet tüm toplumlara ilişkin ilim ve tekniği ifade ederken, hars ise her toplumun kendine özgü dil, din, gelenek ve değerleri anlamına gelmektedir. Medeniyetler arası bilgi alış veriş mümkünken, hars için böyle bir durum söz konusu olamaz.

Bunun yanında Gökalp (1980: 40) *medeniyet ve hars* bağlamında muhafazakârlığın nasıl kabul edildiğini de şöyle ifade etmiştir:

Türk inkılapçılığı, medeniyet hususunda muhafazakârlığı asla kabul edemez. Türkçülük ancak harsta muhafazakârdır. Bu muhafazakârlık inkılapçılığa mâni değildir. Liberal inkılapçılar daima harsa hürmet etmişlerdir. Millî harsta muhafazakâr olmayanlar yalnız radikallerdir. Türkçüler radikal olamazlar. Aynı zamanda Türkçülük medeniyet sahasında da muhafazakâr olamaz. Çünkü medeniyet milletlerin elbisesi gibidir. Fertler elbise değiştiği gibi milletler de medeniyetlerini değiştirebilirler. Meselâ Türkler, vaktiyle Aksâ-ı Şark medeniyetine girdiler. Şimdi de, Türklüğümüzü ve İslamlığımızı tamamiyle muhafaza etmek şartıyla Garp medeniyetine girmemizde hiç bir mahzur yoktur. Türklüğümüze ve İslamlığımıza gelince bunların mecmuuna «hars» nâmı verilir. Garp medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet millî kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmektir. Türk inkılapçıları işte yalnız bu noktada muhafazakârdırlar. Bu hususta muhafazakâr olanlarla tamamiyle beraberiz. Millî harsta muhafazakâr olmak terakkîye, tekâmüle hiçbir sekte iras etmez. Çünkü millî hars canlıdır ve kendi kendine tekâmül eden bir şeydir. Zaten, hars, cemiyetin şuursuz benliğinden doğduğu için, ona ferdi şuurlarımızla dokunamayız.

Gökalp'in bu yaklaşımı Türk muhafazakârlarının neredeyse tamamında -Ahmet Hamdi Tanpınar haricinde- görülmektedir. Bundan en fazla istifade eden kişi olarak ise Peyami Safa'yı gösterebiliriz. Safa'ya göre Batı ilimciliği ile Doğu mistisizmi arasında bir sentez kurulmalıdır. Kemalizm ise Batı ilmini ve tekniğini komple almak istemektedir. Bu şüphesiz zımni bir Batılılaşma çabasıdır. Safa, Kemalizm'in iki ilkesinin önemine dikkat çeker: milliyetçilik ve medeniyetçilik. Medenileşme bizi Batı'ya doğru götürürken milliyetçilik Doğu'ya olan bağın kopmamasının en önemli sebebidir. İkisinin de tam arasında ise Doğu ve Batı'nın eşsiz bir sentezi olacaktır. Bunu uygularken ise medeniyete bilimsel bir metotla, milliyetçiliğe ise en önemli varlığımız dil ile ulaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla Safa'da milliyetçiliğin ölçüsü din değil, dildir. Dolayısıyla Safa, Türkleri İslamiyet'ten uzaklaştıran ve Batı'ya yaklaştıran bir sentez düşüncesi kurmuştur. Bunu Kemalizm'in kurucu felsefesine benzer bir biçimde tasavvur etmiştir. Türk milletinin İslam'dan önce medeni olduğunu ve aslında Batılılaşmanın bir yabancılaştırma değil öze dönüş olduğunu ileri sürmüştür. (Akpolat: 2014: 369).

Mümtaz Turhan ise Cumhuriyet Batılılaşmasını başarısız bulmuştur. Yapılan değişiklikler özü değiştirmemiş şeklen bir değişiklik söz konusu olmuştur. Onda keskin bir medeniyet ve hars ayrımı bulunmamaktadır. O, Batılılaşmanın doğru bir şekilde anlaşılmadığına ve Batı'nın gerçek anlamda tekniğinin alınamadığını vurgulamıştır. Bu nedenle Batı'nın ilmi ve bu ilmin kaynağı olan düşüncesi zaman geçirmeden alınmalıdır. Rusya ve Japonya başarılarını bu doğru eğitim politikaları sonucunda alınan ilime borçludurlar. Yarı veya sözde münevver aydınlar yerine işin erbabı uzmanlar ile aradaki makasın kapatılabileceğini iddia etmiştir. Ancak bu Batılılaşma sürecinde toplumsal yaşama zorla müdahale edilmemelidir. Toplumun gelenekleri Batılılaşma projelerine feda edilmemelidir. Bu noktada yine aydınlar önemli görevler düştüğünü söyleyen Turhan, Batı aydınlarının toplumu zorla değiştirmeyerek onlara ilim düşüncesini aşıladığını ve bu şekilde faydalı geleneklerini koruyan toplumun medeni bir topluma dönüştüğünü ileri sürmüştür. Ona göre, okuma yazma öğretmekle toplum modernleşmez. Topluma uzmanlar vasıtasıyla ilmi düşüncüyü aşılama gerekir ki Rusya ve Japonya aynen bu şekilde başarılı olmuşlardır (Aygün, 2013: 143-167).

Erol Güngör'ün çizgisi ise Safa'dan ziyade Gökalp'e yakındır. Güngör medeniyet ve hars arasında ayırım yapmanın zorluğuna işaret etmiştir. Ona göre Batı'dan alınan teknoloji ile birlikte toplumsal yaşamda yani kültürde de bir takım değişikliklerin olması kaçınılmazdır. Yine de medeniyeti milletlerin birbirlerine benzerlikleri, kültürü ise birbirlerinden farklılıkları olarak kurgulamıştır (Akıncı, 2012: 236). Kültürü oluşturan en önemli kavram olarak ise dini görerek Gökalp'in kültür temelli din düşüncesine karşı çıkmıştır. Güngör'ün sentezinde Batılılaşma ve modernleşme başkadır. Ona göre Batılılaşma, Tanzimat'tan beri süre gelen bazı biçimlerde olduğu gibi tamamen değişme ve bir biçimde Batı'nın taklidi şeklinde olmuştur. Modernleşme ise Batılıların teknikleri ve Türk-Müslüman kültürü ile yapılacak bir sentez şeklinde olmalıdır. Bu sentezde Türk-İslam gelenekleri korunacak, ülke kalkınması Batı fenni ve ilmi ile olacaktır (Aygün, 2013: 60-63). Bu sentezin tecessümünü ise ıslahat olarak açıklamıştır. Islahat ile inkılap arasına kesin bir çizgi koyan Güngör ıslahatların kültürü değiştirmeden modernleşme olarak tanımlarken, inkılabı ise hem kültür hem de medeniyetin değiştiği bir düzen olarak yorumlamıştır. Bu noktada onun tercihini ıslahattan yana kullanması tabiidir (Karaarslan ve Nacak, 2014: 51).

Sentezin sadece Doğu-Batı, medeniyet ve kültür arasında olmayacağını ifade eden Osman Turan'a göre bireyler, toplumlar ve medeniyetin de içinde maddi manevi değerlerin bir dengesi söz konusudur (Turan: 2005a: 38). Turan, Batılıların bilimsel üstünlüğünün başlangıcı olarak Haçlı Seferlerini göstermiştir. Ona göre bu seferler sonucunda Batılılar Doğu'nun ilim ve kültür öğelerini alarak bugünkü üstün konumlarına kavuşmuşlardır. Dolayısıyla Batı'nın bu dengeyi gözeterek karanlık çağlarından çıktığını öne sürmüştür. Türk toplumu için gerekli olan sentez de medeniyet içindeki dengeye bağlıdır. Sentez başarılı olduğunda haçlı seferleri öncesi Türklerde bulunan ve Batı tarafından başarılı uygulanan medeniyet tekrar evine geri dönmüş olacaktır (Turan, 2005b: 25-30). Turan'a göre Türk tarihini iyi öğrenmiş, sürekliliğinin farkında olan bir toplum bunu işlemeyi başarırsa yani kısacası bu sentezi başarabilirse muasır medeniyetler seviyesini dahi geçmiş

olacaktır. Ezcümle ona göre Türklerin bu sentezle yeni bir medeniyet yaratması mümkündür (Ayvazoğlu, 2006: 529-530). Turan'ın düşüncesinde bu yeni medeniyette din ne kadar önemliyse taassup da o kadar dışlanan bir unsurdur. Ona göre dinin hurafelerden arındırılması bu yeni medeniyetin olmazsa olmazıdır. Aksi takdirde dinin irtica görünümüne girerek komünizm ile eş değer bir tehlike oluşturması muhtemel olacaktır (Özden, 2006:558-65).

Senteze diğerleri kadar ayrıntılı bir vurgu yapmasa da Ali Fuat Başgil de önem vermektedir. Pozitivizmin yıkıcılığı karşısında ancak bir sentezle mücadele edilebileceğini düşünmüştür. Bu sentez için geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurulmalı, ilim ile inancı da bir araya getirerek toplumu bu yıkıcı etkilerden korumak gerekmektedir. Görüldüğü üzere onun sentez düşüncesi savunma içgüdüsüyle ortaya çıkmıştır. Başgil'in böyle düşünmesinde şüphesiz Batı medeniyetinin pozitivizm karşısında bir buhran yaşadığı düşüncesi yatmaktadır. O, dünya savaşlarını, ekonomik buhranları pozitivizmin yıkıcı birer sonucu olarak görmüştür (Başgil, 1996, 269-270). Böylece Başgil, Batılılaşmaya eklektik bir yaklaşım getirerek liberal muhafazakârlık kısmında da belirttiğimiz üzere Batı medeniyetinin olumlu yanlarını alıp milli bünyeyi korumacı bir tavrı desteklediği gibi, bunun en açık örneği olarak da Batı'da İngiltere Doğu'da ise Japonya'yı vermiştir. Bu itibarla bir doğu toplumu olan halkına da istikamet olarak Japonya'yı göstermiştir. O sürekli belirttiği gibi Batı medeniyetinin cevherinin peşinde olmuştur. Burada bir yerin altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Başgil, klasik hars-medeniyet ayrımı yaparak Batı'nın sadece ilmi yönlerini almayı önermemiştir. Batı'nın kültürel değerlerinin ve önde oldukları noktaların farkındadır (Önder, 2006: 301). Tanımladığı cevher ise fikir ve kanaate hürmet terbiyesinde saklıdır (Bora: 2015: 93). Ona göre ülkede buna mani büyük bir düşman bulunmaktadır: taassup. Başgil, bu taassubu Tanzimat'tan başlayarak Cumhuriyete intikal eden ve düşünce özgürlüğünü yok sayan otoriter niteliğiyle vurgulamıştır.

Sonuç olarak anılan düşünürlerin yanında Ahmet Hamdi Tanpınar, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mehmet Akif ve diğer tüm muhafazakârların ortak noktası; geçmişe ve hurafelere saplanmadan, bunun yanında kültürü de koruyarak taklitten ziyade gerçek bir modernleşmenin yollarını aramaktır. Temel sorun ise bu sentezin nasıl sağlanacağı noktasında düğümleniyordu.

2.3.2. Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm İlişkisi

Türk muhafazakârlığının Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte ortaya çıktığı bilinmektedir. Özellikle 1925 yılı sonrası ivmesi artan inkılaplara karşı aydınların bir kısmında zımnî bir hoşnutsuzluk bulunmaktaydı. İnkılaplar ilerlemeci ve pozitivist bir anlayışla yeni bir toplum amaçlamıştı. Bu noktada toplumsal gelenekleri ön plana çıkartan ancak modernleşmeyi de savunan bir muhafazakârlık anlayışı yavaş yavaş etkisini arttırmıştır. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığı *ancient regime* taraftarı olmamış ve devletin kurucu felsefesi ile bir hesaplaşmaya gitmemiştir. Bir başka deyişle Türk Muhafazakârlığı Kemalizm'i içselleştirmiştir. Bu da Kemalizm'in ortaya çıktığı

1920’li yıllardan günümüze kadar olan süreçte devletin ve toplumun modernleşmeyi hep onun üzerinden okumasına neden olmuştur (Köker, 2002: 111).

Bu nedenle muhafazakârlar Kemalizm yerine onu savunan kişilere yönelmişler ve eleştirilerini aydınların ihaneti, aydın yobazlığı gibi kavramlarla yapmaya çalışmışlardır. Kemalizm’in içinde bu kadar yer almaları ve içselleştirmeleri onların dinde ümmetçilik yerine milliyetçiliği esas almalarına ve laikliği ise dinsel otoriteye yeğlemelerine yol açmıştır (Aktaşlı, 2011:151). Çiğdem (1997) bunu “*gönüllü/gönülsüz destek*” teziyle açıklamış, muhafazakârların konumlarını ve etkinliklerini kaybetmeme adına bu yola girdikleri savını öne sürmüştür.

Bunun yanında her ne kadar sert eleştirilerde bulunmayıp bir eski düzen arayışına girmeseler de rejimin elitleri onlara her daim kuşku ile bakmışlardır. Bu kuşku kimi zaman onların gerici olarak nitelendirilmelerine neden olmuştur. Örneğin Osman Turan’ın 1960 askeri darbesi sonrası Yassıada Mahkemeleri’nde beraat etmesine rağmen Türk Tarih Kurumu ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültelerindeki görevlerine geri dönememesi, Ali Fuat Başgil’in 1961 yılında yürürlüğe girecek anayasa için komisyona alınmaması, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun 1930’larda akademik hayattan uzaklaştırılması bunlara en güzel örneği teşkil etmektedir (Akıncı, 2012:251).

Bu dışlanmışlık Şerif Mardin’in formüle ettiği şekilde bir merkez-çevre kavramına tekrar bakmamızı gerektirir. Tüm çabalarına rağmen merkezden dışlanan muhafazakârlar aşama aşama çevrenin sözcüsü hâline gelmeye başlamışlardır. Toplumun tepeden inme bir şekilde dizaynını amaçlayan merkezi elitlere karşı din, kültür ve gelenek vurgusuyla çevrenin sesi olmuşlardır. Bu nedenle tek parti dönemi politikalarından özellikle eğitim ile ilgili olanlara karşı eleştirileri söz konusu olmuştur. Köy enstitülerine ittifakla karşı olmaları ve onun yerine Mümtaz Turhan örneğinde olduğu gibi dinî eğitim veren okulları (İlahiyat Liseleri) önermeleri bunun en açık örneklerindendir. Bu bir bakıma medreseli-mektepli çatışmasının Osmanlı’dan Cumhuriyet’e miras kaldığının bir göstergesidir (Can, 2017:19-20).

Bu karşıtlıklara rağmen Kemalistler ve özellikle ilk dönem cumhuriyetçi muhafazakârlarından itibaren diğer muhafazakârların ortak paydada buluştukları düzlemlerden birisi de irticacı düşüncelere ve sosyalizme karşı oluşturmalarıdır. Bu konu açısından İrem’in (2011: 31-32) tespitleri önemlidir:

Gerek Kemalizm’in gerekse de Cumhuriyet muhafazakârlığının doğuş dönemlerinden itibaren alternatifleri olan İslâmcılık ve sosyalizm gibi cereyanlar açısından Batı sorunlu bir idealdir. Bu görüşü bir dereceye kadar Cumhuriyet muhafazakârları da paylaşmaktadırlar. Ancak Cumhuriyet muhafazakârlığı Batı’dan tamamen yüz çevirmek yerine Türk dönüşümünü “Diğer Batı” olarak tanımladıkları ruhçu-romantik-milliyetçi cereyanlarla alâkalandırarak açıklamak yoluna gitmektedir. Dahası, sosyal bir muhalefet hareketi olarak İslamcılığa özgü anti-modernizm Cumhuriyet muhafazakârları arasında gelişmiş bir tavır değildir. Cumhuriyet muhafazakârları Batı idealini sorgularken, liberal-Aydınlanmacı Batı’nın dönem içinde ideolojik geleneği olarak öne çıkan pozitivist-bilimci felsefeye karşı çıkmakta, liberal insancılıktan mühlhem evrenselciliği reddetmekte ve ruhçu-idealist ve romantik cereyanlarca tarif edilen Diğer Batı’nın Türk modernleşmesinin kültürcü ve ilerlemeci hususiyetlerini anlamada daha uygun bir felsefi siyasal açılım sunduğunu düşünerek, Türk değişiminin Diğer Batı’nın felsefi-siyasal

ilkelerine ve ideallerine uygun olarak ilerletilmesini mümkün kılacak siyasetin şartlarını tanımlamaktadırlar.

Bu noktada Cumhuriyetçi muhafazakârlar ile ilişkilerinde daha itidalli olan yönetici elitler diğer muhafazakârları gerici ile suçlamışlardır. Bundan yararlanarak Cumhuriyetçi muhafazakârlar ise Doğu-Batı sentezini geliştirmiş ve 1980’li yıllardan itibaren sık sık duyacağımız Türk-İslam sentezinin temellerini atmışlardır. O dönemlerde izledikleri bu akılcı tutum geleceğin siyasetine yön vermelerine yardım etmiştir.

Bunun yanında dönemin önemli muhafazakârlarından İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ise Kemalistlerin muhafazakârları gerici olarak suçlamaları üzerine anane kavramına sarılmıştır. Ona göre muhafazakârlıkla ananecilik farklı kavramlardı. Baltacıoğlu, Kemalist inkılapların toplumda saklı olan gelenekleri çıkarmak için çaba sarf etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre toplumsal ve tarihsel bütünlük ancak bu yolla sağlanabilirdi. Onun terminolojisinde bu kavram “*kendine dön!*” şeklinde ifade edilmiştir. Hülasa devleti mitleştiren bir yapıya sahip olan Baltacıoğlu, Kemalizm’i çok istemeden de olsa olumlamış ve devletin yanında olmuştur (Dural: 2005:199).

Ali Fuat Başgil (196:158) muhafazakârların resmî ideologlar tarafından sıklıkla gerici olarak tanımlanmasına şu şekilde karşı çıkmıştır:

Bir kere ben mürteci değilim! Mürteci olmaya kendimi zorlasam da olamam. İrticai, yani geçen tarih ve tarih olan bir devre dönmeyi emel edinmeme beni ilmî formasyonum bırakmaz. Ben Tekamul Kanununa (ilerleme/gelişme) ve Tarihi Muayyenliğe inanan insanım.

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

Görüldüğü üzere Kemalizm ve muhafazakârlık arasındaki ilişki, çok net çizgilerle ifade edebileceğimiz türden değildir. Muhafazakârlar modernleşmeye kati surette karşı çıkmamışlar, kendilerini gerici olarak suçlayan CHP’nin şahin kanadının ithamlarına karşı da dinî itikadı değil toplumsal birliktelik açısından öncelediklerine dair görüşler öne sürmüşlerdir. Bu tavırları ile sadece kurucu ideoloji tarafından değil gelecekte Siyasal İslamcılar tarafından da eleştirilere maruz kalmışlardır. Murat Güzel (2000: 87) onları “...*ekonomi-politik anlamda statüko karşıtı ve değişimci; kültür-politik anlamda teoride muhafazakâr, pratikte eyyamcı; teolojik-politik anlamda ise hem teoride hem pratikte alabildiğine oportünist ve fırsatçı*” şeklinde tanımlamıştır. Bunda şüphesiz muhafazakârların gerici ithamından kaçındıkları için dini toplumsal düzeyde önemsemelerinin de büyük bir payı vardır.

2.3.3. Türk Muhafazakârlığı ve Bergsoncu Düşünce

İkinci Meşrutiyet’in ilanı ile Türk siyasal hayatında o ana kadar görülmemiş bir hareketliliğin yaşandığı bilinmektedir. Dönemin hâkim partisi İTF’nin siyaset felsefesi ise Gökalp’in önerdiği ilerlemeci ve pozitivist bir yaklaşımdı. Auguste Comte etkisi bu sebeple döneme damga vurmuştur.

Ancak önce Balkan Savaşları, sonra Dünya Savaşı ve akabinde ülkenin paramparça olması pozitivistliğe olan inancı sarsmıştır. Bu dönemde Henri Bergson'un etkili olmaya başladığı söylenebilir. Bu gerçekliği Ülken (2018: 375) şu şekilde resmetmektedir:

İstanbul'da yıkılan imparatorluğun enkazı üzerinde ancak iki türlü fikir beslenebilirdi. Biri maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak; ikincisi yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı, idealist harekete tepki hâlinde, maddeye dayanan yeni bir hız almak. Bunlardan birincisi Bergson metafiziği, ikincisi diyalektik materyalizmdir.

Bergson, tüm dünyada revaçta olduğu bir dönemde rasyonel akıl eleştirisi yaparak pozitivistliğe adeta savaş açmış, insan ve manevi değerlerin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bergson'a göre hakikat cansız bir varlık değildir, hakikat zamandır ve bunu yalnızca sezgi (içgüdü) ile anlayabiliriz (Cevizci, 2011: 974). Sezginin hakikati kavramada en büyük yardımcısı şüphesiz içgüdü olacaktır. Ancak sezgi tek başına hakikati anlamada yetersizdir. Akıl ile birleştiğinde büyük bir mana ifade eder. Bu hakikatte sezgi; yaşama, varoluşa ve yaratmaya ilişkin; zekâ ise hareketsiz ve cansız maddelere yöneliktir. Zekâ bu sınırlar içinde kaldığı takdirde hakikat için getirdiği bilgiler doğru ve değişmez kabul edilebilir. Dolayısıyla yaratma ve varoluşa dair açıklamalara girdiği zaman çizgisini aşarak muhakkak olarak yanılacaktır (Akıncı, 2011: 174).

Bergson'un düşüncesinde süre kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Bergson (1947) için süre *"...süreklî bir akış hâlinde; bu gerçek zamandır; bu dünyadaki kurgularımızın ürünü olan mekanik zaman değildir. Geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdüğüce kendisini de hiç durmadan hıfzeder."* şeklinde tezahür etmektedir. Görüldüğü üzere o süreyi pozitivist felsefeciler gibi ölçülebilir görmemektedir. Onlar süreyi ölçülebilir gördüklerinden hakikati de anlayamamaktadırlar. Oysa süre, süreklî oluş hâlinde ve akıl ile bunu ölçmek olası değildir (Mollaer, 2008: 86).

Türkiye'ye Bergson felsefesini getiren isim, daha sonra 150'likler listesine girecek olan Rıza Tevfik'tir²⁷. Tevfik'in 1913 yılında İctihad dergisine yazdığı *Henri Bergson ve Felsefesi* adlı makalesi Türk muhafazakârları için bir milat olmuştur. Ondan sonra bilhassa millî mücadele yıllarında çıkartılan Dergâh dergisinin Bergsoncu felsefenin yerleşmesinde büyük etkisi olmuştur (Ülken, 2018:261). İrem (1999) Bergson etkisini *"muhafazakâr çevrelerin Türk modernizminin doğası hakkındaki değerlendirmelerini de derinden şekillendirmiş ve deyim yerindeyse muhafazakâr bir modernite anlayışının temel felsefi-siyasal uğraklarından biri"* olarak tarif etmektedir. Bergsonculuk, Kemalizm'e tepki veremeyen ilk dönem muhafazakârlarının başvurduğu bir kurtuluş yolu olmuştur. Onlar aydınlatma geleneği içindeki pozitivist ilerlemeci bir anlayış

²⁷ (1869-1949) yılları arasında yaşayan Türk edebiyat, siyaset ve düşünce tarihinin önde gelen isimlerindendir. Bir dönem son Osmanlı hükümetlerinde maarif vekilliği yaptı. Ardından Sevr Barış Antlaşması'nı imzalayan heyete alındı. Lozan Antlaşması sonrası vatandaşlıktan çıkarılan 150 kişiden biri olmasının sebebi de bu heyette yer almasıdır. Hayatı boyunca Anadolu hareketine karşı sert bir muhalefet üslendi. 1922 yılında İstanbul Üniversitesinde Mustafa Kemal Paşa'ya olan sözleri ve bir panel sırasında "Fuzuli'nin Türk ya da Acem olmasının ne manası vardır." çıkışı sebebiyle o tarihe kadar görülmemiş büyük bir öğrenci boykotuna sebep olmuş ve zımnen görevden uzaklaştırılmıştır. 1922'deki büyük zafer sonrası ülkeden kaçmış ve ancak 1939 yılında çıkan af ile geri gelebilmiştir (Abdullah Uçman, "Rıza Tevfik Bölükbaşı", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/riza-tevfik-bolukbasi> (24.04.2020)).

yerine diğer Batı olarak tarif ettikleri mistik öğelerle yüklü, sezgi ve süre kavramına özel bir vurgu yapan Bergson felsefesini tercih etmişlerdir (İrem: 1999: 144).

Bergson felsefesinin en önemli temsilcileri arasında İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Peyami Safa, Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ı sayabiliriz. Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın eserlerinde süre ve sürekliliğe yapılan bütün atıflarda Bergson'un etkileri rahatlıkla görülebilir. Tanpınar'ın süreyi “*yekpare, geniş bir an*” olarak tanımlaması buna en güzel örneklerdendir (Bora ve Onaran, 2003: 245). M. Şekip Tunç'un (1947:3) çevirisini yaptığı Bergson kitabının ön sözündeki “*Canlı şuurumuzun her anında geçmişin bütün şuur halleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur.*” tespiti anlamlıdır. Yahya Kemal'in “*kökü mazide olan atiyim*” sözlerini de Bergson'un süre kavramından aldığı bilinmektedir. Geçmiş ve geleceği bugünle birleştiren bu gelenek yine Bergson'un etkisidir. M. Şekip Tunç'un 1937 yılında katıldığı Paris Descartes Kongresi'nde kendisine yöneltilen Türk muhafazakârlığının felsefi kökeninin mahiyeti ile ilgili bir soruya hiç tereddüt etmeden “*Bergson Felsefesi*” şeklinde cevap vermesi kayda değerdir (İrem: 1999:156).

Bununla beraber Türk muhafazakârlarının Bergson felsefesini esas almalarında üç neden bulunmaktadır. Bunlardan ilki Bergson felsefesinin halka daha uygun olacağı düşüncesidir. Pozitivizmin halkta karşılığı olmadığını düşünen muhafazakârlar için bu *diğer Batı düşüncesi* daha pragmatik gelmiştir. İkinci neden ise Bergsoncu düşüncenin toplumlarda yaşanan siyasal ve toplumsal sorunların çözümünde göstermiş olduğu başarı düşüncesidir. Muhafazakâr düşünürler Batı'da yükselen ve başarıya ulaşan Bergsonculuğun Türkiye'de de başarılı olacağı noktasında ümitli olmuşlardır. Üçüncü etmen ise muhafazakâr düşünürlerin de iktidarı ellerinde bulunduran Kemalist elit gibi Osmanlı'dan bakiye kalan toplumsal ve siyasal sorunlar hakkında kafa yoruyor olmalarıdır (İrem: 1999:166-167). Şayet muhafazakâr düşünürler dar çerçevede reaksiyoner muhafazakârlık tutumu sergileyip eski rejim yanlısı bir düşünce içinde olsalardı şüphesiz yaşanan buhranları isabetli bir şekilde tahlil etme imkânları olmayacaktı. Bunun yanında mistisizme, süreye ve değişime karşı olmayan özellikleri de Bergson'un muhafazakâr düşünürlerce takdir edilmesine yardımcı olmuştur.

2.3.4. Türk Muhafazakârlığının Japonya Modernleşmesine Bakışı

Osmanlı Devleti özellikle 1699 Karlofça Anlaşması ile gerileme dönemine girmiş bu dönemden 1922 yılına kadar olan zaman diliminde Rusya ile sayısız savaş yaşamış ve Rusların yenilmez olduğu düşüncesi istemeden de olsa kabul edilmiştir. Osmanlı bu süreçle birlikte modernleşme çabalarını hızlandırmış, ancak devletin yıkılışını durduramamıştır. Tam da bu noktada 1905 yılında gerçekleşen Japon-Rus Savaşı'nda Japonya'nın mutlak galibiyeti Türk aydınlarında yeni bir heyecan dalgası yaratmıştır. Said Halim Paşa'dan o güne sirayet eden medeniyet ve kültür ayrımı tekrar gündeme gelmiştir. Ancak Japonlara teveccühün Sultan 2. Abdülhamit ile kesin olarak başladığını belirtmekte de fayda vardır. Sultan Abdülhamit devrinden

itibaren Japonya örneği sadece muhafazakârların değil Batılılaşma taraftarlarının da gündemine girmiştir (Worringer, 2008: 91).

Japonya örneğine bakabilmemiz için 1905 yılı öncesine değinmemiz gerekir. Japonya da Türkler gibi binlerce yıllık bir tarih ve kültüre sahip yerel otoritelerin etkin olduğu bir ülkeydi. Ancak o da tıpkı Osmanlı örneğinde olduğu gibi dış tehditler sonrası önce yerelin gücünü kırma, sonrasında ise güçlü merkezileşme politikalarına gitmiştir. Bu dönem Meiji Restorasyonu olarak anılmaktadır. Anılan dönemde Osmanlı ile paralel bir şekilde orduda ve eğitimde büyük atılımlar yapılmıştır. Yurt dışına öğrenciler gönderilmiş, yabancı uzmanlar tüm kurumlarda etkin olmuş, kültürel hayatta inanılmaz bir hareketlik yaşanmıştır. Ancak tüm bunlar olurken kültür ihmal edilmemiş bir *Japon Ruhu* kavramı ortaya atılmıştır. Bu kavrama göre Japon ruhu esas kılınmak suretiyle Batı tekniği alınacaktı. Japonlar bu dönemde Doğu'nun en büyük gücü olduklarını göstermek için başkentlerini Kyoto'dan Tokyo'ya²⁸ taşımışlardır. Bu modernleşme çabalarına gelenekçi tepkiler verilse de Japonya Anglo-Amerikan tarzı bir modernleşme sürecini 1960'lı yıllara kadar yaşamıştır. Türk modernleşmesinin ise daha bölünmüş bir seyir izlediğini söylemek mümkündür. Önceleri Fransa ile başlayan dış etki daha sonra İngiltere ile devam etmiş ve en nihayetinde Alman etkisiyle sona ermiştir (Aksakal, 2012: 91-92).

Türk muhafazakârlarından Mehmet Akif, Ahmet Ağaoğlu, Peyami Safa, Ziya Gökalp, Nurettin Topçu ve daha birçoğu Japon modernleşmesine gıpta ile bakmışlar ve ulaşılması gereken nihai hedef olarak göstermişlerdir. Mehmet Akif (2008: 153-154) *Safahatta* Japon örneğine oldukça geniş bir yer ayırmıştır:

Sorunuz, şimdi, Japonlar da nasıl millettir? Onu Tasvire zafer-yab olamam, hayrettir! Şu kadar söyleyeyim: Din-i mübinin orada, Ruh-u feyyazı yayılmış, yalınız şekli: Buda. Siz gidin, safvet-i İslam'ı Japonlarda görün! O Küçük boylu, büyük milletin efradı bugün, Müslümanlıktaki erkânı siyanette ferid; Müslüman denmek için eksiği ancak tevhid.

Doğruluk, ahde vefa, va'de sadakat, şefkat; Âcizin hakkını i'laya samimi gayret; En ufak şeyle kanaat, çoğa kudret varken; Yine ifrat ile vermek, veren eller darken; Kimsenin ırzına, namusuna yan bakmayarak, Yedi kat ellerin evladını kardeş tanımak; “Öleceksin!” denilen noktada merdane sebat; Yeri gelsin, gülerken, oynayarak terk-i hayat, İhtirasat-ı hususiyyeyi söyletmeyerek, Nef'-i şahsiyi umumunkine kurban etmek... Daha bunlar gibi çok nadire gördüm orada. Âdemin en temiz ahfadına malik bir ada. Medeniyet girebilmiş yalınız fenniyle... O da sahiplerinin lahik olan izniyle.

Dikilip sahile binlerce basiret, im'an; Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan! Garbın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür; Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür! Gece gündüz açık evler, kapılar mandalsız; Herkesin sandığı meydanda, bilinmez hırsız. Ya o mehviyyeti insan göremez bir yerde... Togo²⁹'nun umduğunuz tavrı mı vardır? Nerde! “Gidelim!” der, götürür! Sonra gelip ta yanıma; Çay boşaltırdı ben içtikçe hemen fincanıma. Müslümanlık sanırım parlayacaktır orda; Sade Osmanlıların gayreti lazım arada. Misyonerler, gece gündüz yeri devretmedeler, Ulema, vahyi-i İlahiyi mi bilmem, bekler?

²⁸ Tokyo'nun kelime anlamı “Doğunun Başkenti” dir.

²⁹ Rusların çok güçlü olan donanmasını imha eden Japon generali (1857-1912). Adı Japonya'da en büyük limanlardan birine verilmiştir.

Görüldüğü üzere Mehmet Akif Japonları kültürlerini korumalarından ve garbın sadece ilmini almalarından ötürü neredeyse Müslüman olarak addetmektedir. Akif (2008: 170) Japon mucizesinin nasıl olduğunu şu şekilde açıklamıştır:

İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek? Nedir esbâb-ı terakkisi? Yakından görmek.
Bu uzun boylu mesâî, bu uzun boylu sefer, Bir kanâat verecekmiş bana dünyada meğer.

O kanaat da şudur:

Sırr-ı terakkinizi siz,

Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz.

Onu kendinde bulur yükselecek bir millet; Çünkü her noktada taklit ile sökmez hareket.

Alınız ilmini Garb'ın, alınız sanatını; Veriniz hem de mesainize son süratini.

Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız; Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin; yalnız,

Ali Fuat Başgil de modernleşme örneği olarak Batı'da İngiltere'yi Doğu'da ise Japonya'yı örnek göstermiştir. Ona göre Batılılaşamama sebebimiz Batı'yı tam olarak anlamamamız, dolayısıyla taklide düşmemizdir. Başgil, aydınların ve yönetici elitlerin bu iki muhafazakâr modernleşme örneğini anlamadıklarını ve Batılılaşmayı sadece dans salonlarından ve kabarelerden ibaret sandıklarını belirtmiştir (Önder, 2006: 301).

Mümtaz Turhan Cumhuriyet Batılılaşmasını başarısız bulmuştur. Yapılan değişikliklerin özü değiştirmediğini, şeklen bir değişikliğin söz konusu olduğunu, Batılılaşmanın doğru bir şekilde anlaşılmadığını ve Batı'nın gerçek anlamda tekniğinin alınamadığını vurgulamıştır. Bunun yanında ona göre Batı'nın ilmi ve bu ilmin kaynağı olan düşüncesi zaman geçirmeden alınmalıdır. Turhan, Rusya ve Japonya'nın başarılarının doğru eğitim politikaları sonucunda alınan ilime borçlu olduklarını belirtmiştir. İlim ile kendi kültürlerini korumayı başaran Japonlar Turhan'ın eğitim sistemi için bir model olmuştur. Japonlar getirdikleri uzmanlar sayesinde bu işi başarmışlardır. Onlar da yarı aydınlara kalsaydı kendi kültürüne yabancı ve geri kalmış bir toplum olarak anılacaklardı (Aygün, 2013: 143-167).

Japon mucizesi Osmanlı'dan itibaren gerek Batılılaşma taraftarlarının gerekse muhafazakârların öykündükleri bir kavram olmuştur. Ancak özellikle Sağ tandanslı politikacıların günümüze değin söylemlerinin de gösterdiği üzere Japonlar özellikle Sağ siyasetler üzerinde büyüleyici bir etkiye sahip olmuşlardır. Muhafazakâr bir politikacı olan 1980'li yılların Başbakanı Turgut Özal'ın sıklıkla başvurduğu Türkiye'nin bölgenin Japonya'sı olacağı yönündeki demeci bunun en açık örneklerindendir (Ahmad, 2011: 243). Japon modernleşmesi Sait Halim Paşa'dan, Sultan 2. Abdülhamit'e; Mehmet Akif'ten Necip Fazıl'a ve Adnan Menderes'ten Turgut Özal'a değişmeyen bir model olarak karşımıza çıkmıştır.

2.3.5. Türk Muhafazakârlığı ve Anti-Komünist Söylem

Millî mücadele yıllarında Sovyet Rusya ile çok iyi derecede ikili ilişkiler kurulmuş ve 2.Dünya Savaşı dönemine kadar sürmüştür. Stalin'in bu dönemde Türkiye'den toprak talebi ilişkilerde geri dönülmez bir süreç başlatmış, 1945 sonrası şekillenen yeni dünya düzeninde Türkiye tercihini Amerika-Batı'dan yana olarak kullanmıştır. Bu andan itibaren komünizm ve sosyalizm devletin ve toplumun bekası için irtica kadar zararlı ideolojilerden sayılmıştır. Türk Muhafazakârları da Soğuk Savaş döneminde doğal olarak komünizm karşıtı bir politika geliştirmiş ve devlet katında daha fazla itibar görmeye başlamışlardır.

Anılan dönemde komünizmle mücadele için birçok dernek kurulmuş, dergiler çıkartılmış ve bununla gençlerin komünizm ve sosyalizm gibi *dinsiz ve köksüz* ideolojilere kaymasının engellenmesi amaçlanmıştır. Bu dergilerden Türk Düşüncesi, Çınaraltı ve Sebilürreşad'da birçok önemli muhafazakâr milliyetçi düşünür makalelerini yayımlamışlardır. Peyami Safa komünizme açıktan savaş açan en önemli düşünürlerdendir. Komünizm hakkında derinlemesine bir bilgiye sahip olmamasına karşın toplumu uyarmak için bu ideolojiye teveccüh edenleri kandırılmış ve cahil olmakla itham etmiştir. Safa, komünizmin gerçekte uygulanmadığını, Sovyet Rusya'nın güttüğü siyasetin ise Çarlık Rusya'sı döneminden kalan Slav milliyetçiliği politikasının bir devamı olduğu yönünde görüş bildirmiştir. Çarlık Rusya'sı nasıl ki Ortodoksların hamiliği kisvesinde Osmanlı'nın mahvına sebep olmuşsa, Sovyet Rusya'nın da dinsizlik ile genç cumhuriyete karşı yayılmacı politikalar izlediğini ileri sürmüştür (Tamer, 2011: 104).

Safa (1971: 24) komünizm taraftarlarını ise şu şekilde suçlamıştır:

Türkiye'de geçek manasıyla Marxist yoktur. Bilgi ve idrak seviyeleri bu nazariyeyi ve ona karşı yüz seneden beri yapılan ilim, felsefe tenkidlerini anlamaktan çok uzak ve bilerek bilmeyerek Sovyet emperyalizminin emellerine hizmet eden ajanlar ve bunları gazetelerinde, dergilerinde kültür müesseselerinde koruyan gafiller vardır.

Komünizm karşıtlığı Necip Fazıl'ın da hayatı boyunca yılmadan sürdürdüğü mücadele alanı olmuştur. Necip Fazıl, Köy Enstitülerinin komünist terörist yetiştirdiği, komünizmin din düşmanı bir ideoloji olduğu ve toplumdaki sorunların sadece İslam ile çözülebileceği hususundaki görüşleri ile hatırı sayılır derecede insanı etkilemeyi başarmıştır (Akın, 2014: 34). Necip Fazıl bunu "*Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman*" şeklinde formüle etmiştir. Necip Fazıl bununla kalmamış: yükselen komünizm hakkındaki duyduğu derin endişeden ötürü Türk tarihinin simge ismi Mareşal Fevzi Çakmak'ı darbe yapmaya dahi çağırmıştır (Taşkın, 2002:634). Necip Fazıl'da komünizm aleyhtarlığı öylesine ön plandadır ki Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgalindense Amerika tarafından işgalini hararetle savunmuştur (Güzel, 2006: 337). Bu aksiyon adamı rolüyle bugün dahi komünizm ile mücadelede sıklıkla anılmaktadır.

Erol Güngör (2003: 320) ise Marksizm'i içi boş ancak tam tersi şiddette tehlikeli bir ideoloji olarak görmüş, bunları savunanları ise ahlaksız olarak nitelemiştir:

...Mesela komünizme göre bugün Türk halkının ahlak normları ve kıymetleri tamamen burjuva nizamına mahsus bir sistem teşkil etmektedir ve dolayısıyla bir sömürme vasıtasıdır. Bizim komünistler de tabiatıyla bu ahlak sisteminin dışında yaşamaktadır. Fakat bu adamlar komünist oldukları için ahlaksız olmamışlar, ahlaksız oldukları için komünist olmuşlardır...

Güngör, böylece komünizmi benimseyenleri ahlaksız olarak tanımlamış, bu kişilerin dininden, kültüründen ve geleneğinden mücerret bireyler olarak görmüştür. Ona göre bu beladan kurtuluş için gençleri gerçek bir Türk-İslam tedrisatından geçirmek elzem hâle gelmiştir.

Ali Fuat Başgil de komünizmi Türk toplumunu yıkacak bir ideoloji olarak görmüştür. Başgil'in düşüncesinde Komünizm, irticadan dahi tehlikeli bir düşman olarak betimlenmiştir. Başgil (1996: 201- 202) komünistleri din düşmanı olarak görerek onları şöyle tasvir etmiştir:

Unutulmamalıdır ki, vicdanları üzen ve isyan ettiren maddi yoksulluktan ziyade, manevi yoksulluktur ve bunun doğurduğu kıskançlıktır. Manevi bir destekten mahrum ve ruhları bir buhran içinde olan insanların, kendi kendilerine ve fırsat buldukları zaman birbirlerine: niye onun varda benim yok diye sorması, işte komünizmin anası budur Din bu sorunun cevabını verir ve dindar bu cevabı bilir ve içi rahat eder. Dindar olan insan başkasının varlığını kıskanmaz. Çünkü bilir ve inanır ki, herkes hayatta Allah'ın takdir ettiği nasibini alır ve kısmetini yer...

Ali Fuat Başgil'den hareketle Osman Turan da saf komünizm karşıtlığı ile dikkat çeken isimlerden birisidir. Turan, komünizme bir beka sorunu olarak bakmış ve devlet ile milletin bekası için dinin irticadan arınmış hâliyle topluma aşılmasını önermiştir. Osman Turan bu noktada diğerlerinden ayrılarak Kemalist modernleşme çabalarının toplumu dinden uzaklaştırdığı ve bunun sonucu oluşan toplumdaki boşlukta da komünizmin etkili olduğunu ileri sürmüştür (Akıncı, 2012:314).

Görüldüğü üzere Türk muhafazakârlığında anti-komünist söylem neredeyse bütün düşünürlerde sık rastlanan bir durum olmuştur. 1950'li yıllara kadar Kemalizm'i eleştiren ve onu reforme etmeye çalışan muhafazakârlar, bu dönemden itibaren ortak düşman olan komünizme karşı birleşmişlerdir. Bu tarihten sonra Sağ siyaset Soldan gelen her düşüncüyü komünizm ile açıklamakta ve toplumda da destek bulmaya çalışmaktadır. İsmet İnönü'nün meşhur *ortanın solu* kavramına karşı Süleyman Demirel'in "*Ortanın solu Moskova yolu!*" örneğinde de görülebileceği gibi komünizm karşısında devlet ve milletin bekası temelli muhafazakâr söylem daha sonraki yıllarda tüm Sağ politikacılarca sıklıkla kullanılan bir argüman olmuştur.

2.4. Türk ve Batı Muhafazakârlığı İlişkisi

Türk ve Batı muhafazakârlığı zaman zaman birbirinden farklılaşmakla birlikte genel çizgi olarak aynı düşüncelere sahiptirler. Her iki muhafazakârlık da diğer ideolojiler gibi modernleşme döneminin birer taşıyıcısıdır. Dolayısıyla ideolojiler çağının bir ürünüdürler. Her ikisinin de çıkış noktası özellikle Fransız Devrimi sonrası tüm dünyada etkili olan modernleşme çabalarıdır.

Bilindiği üzere Fransız Devriminden sonra başlayan süreç tarihte eşi benzeri görülmemiş bir biçimde geleneksel merkezi imparatorlukları tehdit etmiş, tepeden inme modernleşme çalışmaları

ilk muhafazakâr tepkilerin oluşmasına neden olmuştur. Batı’da bu durum daha çok Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi ile olurken, Türkiye’de ise Tanzimat ile başlayan Batılılaşma sürecinden sonra yaşanmıştır. Doğal olarak Türk Muhafazakârları geleneğe sahip çıkışlarında kendilerinden daha önce bu yollardan geçmiş Batı düşünürlerinin fikirlerinden istifade etmişlerdir. Onların değişim karşısında bir endişe duydukları muhakkaktır ancak bu durum onların devrimi tamamen göz ardı ettikleri anlamına gelmemektedir. Temel yapı korunduğu sürece, değişmesi gereken parçaların değişmesine taraftardır. Ancak bu parça tadili yapılırken toplumun ihtiyaçları gözetilmeli, ihtiyaç olmayan değişimler empoze edilmemeli ve toplumsal yapının bütününe zarar verilmemelidir (Özipek, 2016: 119-121). Türk muhafazakârlarının da değişim konusundaki tavrı tam olarak böyledir. Erol Güngör, değişimin hayatın ana kurallarından biri olduğunun farkında olmuştur. Ona göre durağan muhafazakârlıkla milliyetçiliğin kesiştiği noktadaki başarı da buna bağlıdır. Güngör’e göre kültürü korumak önemlidir ancak değişmesi gerekenin değişmesine direnmek de beyhudedir. Güngör, eski ve yeninin her daim ilişkide olduğundan bahisle (2007:28) *“Eskiye devamlı bir şeyler katarak yenilemediğimiz takdirde tıpkı bir müzede yaşayan insanlara benzeriz. Müzeler güzeldir ama hayatın dışında şeylerdir”* tespitinde bulunmuştur.

Bu doğrultuda muhafazakârlar organik bir toplum tahayyül etmişler ve toplumların pozitivist bir anlayışla yukarıdan inşasına tepki duymuşlardır. Toplum, muhafazakârlarca yaşayanlar, ölümler ve henüz doğmamış olanlar arasında bir yaşayan varlık olarak görülmüştür. Bu nedenle yüzyılların bilgeliğini yansıtan geleneklere saldırıyı asla kabullenmemişlerdir. Onlara göre değişim aniden değil aşama aşama olmalıdır. Bu konuda Türk ve Batı muhafazakârlığı adeta bir söz birliği etmiştir (Nisbet, 2011: 105). Kurumlar ya da diğer bir deyişle organizma içindeki parçaların arasında sıkı bir iş bölümü ve hiyerarşi vardır (Özipek, 2011: 98). Mustafa Şekip Tunç parçalar arasındaki bu farklılıkların ve iş bölümünün hürriyeti arttıracığını, bunun da kültürel ve ekonomik kalkınmayı olanaklı kılacağını ifade etmiştir (Tunç, 1956: 4).

Aile kavramı da muhafazakârların ittifakla aynı düşündükleri konulardandır. Muhafazakârlar organik toplumun temeli olarak aileyi görmüşlerdir. Bu noktada klasik liberalizmin bireyine karşı durmuşlardır. Flemiming’e (Flemiming, 1990’dan aktaran: Özipek, 2011: 106) göre aile *“... beşeri toplumun ve yönetimin temeli, (...) hür bir toplumun hakiki dayanağı ve (...) asli bir toplumsal kurumdur... Bireyler unuttukları ama ailenin hafızası vardır.”* Baltacıoğlu örneğinde olduğu gibi Türk muhafazakârlarına göre birey kimliğini, ancak milletle kazanır, dolayısıyla millet olmaksızın yaşayamaz görüşü hâkim olmuştur. Ancak Baltacıoğlu totaliterliğe karşı olduğunu belirterek bireylerin milletin oluşumunda en büyük etmen olduğunu, bu sebeple ihmal edilemeyeceğini vurgulamıştır. Baltacıoğlu, bu toplumun da yaşayan organik bir toplum olduğunu tüm muhafazakârlar gibi altını çizerek belirtmiştir (Baltacıoğlu: 1945: 16).

Muhafazakârların genel itibarıyla eskiyen ve toplumsal ihtiyaçlara cevap vermeyen geleneklerin devamına karşı oldukları mutlaklıdır. Onların yerine bir *gelenek icadı* mazur görülebilir. Eski toplumsal ilişkilerin hüküm sürdüğü toplumlarda geleneklerin böyle bir işleme tabi

tutulmasına gerek yoktur. Ancak eski uygulamalar artık uygulanamaz seviyeye gelmeye başladığında bu mazur görülebilir. Muhafazakârların salt körü körüne geleneklere bağlı olduğu ithamına karşı Burke, İngiltere halkının daha önce tecrübe etmediği adetleri taklit etmeyeceği gibi, uygulandığı yerlerde zarardan başka faydası olmayan adetlere de geri dönmeyeceğini ifade etmektedir (Burke, 2016:50). Buradan hareketle Said Halim Paşa, gelenek ve dini bir araya getirerek tek hakikatin ve Doğu toplumlarının kurtuluşunun gerçekleşebileceğini vurgulamıştır. Ancak onun din ile kastettiği Bonald tarzı bir fundamentalizm değildir. O dinin de bir bakıma reforma ihtiyacı olduğunu, Doğu toplumlarının dinlerini hurafelerden arınmış bir biçimde idrak ettikleri takdirde yeni bir medeniyet inşasını başarabileceklerini vurgulamıştır (Şeyhun, 2010: 3-4). Paşa, bu yönleriyle gelecekte İslamcılık ideolojisi içindeki reformist gruba ilham kaynağı olmuştur. Bilhassa kurumlara (müesseselere) yaptığı vurgu ve İslam’da reform düşüncesi ile Mehmet Akif Ersoy’a da katkıda bulunmuştur. İkisi de aslında bu yönleri ile Türk modernizmine hizmet etmişlerdir (Bora, 2015: 80). Diğer tüm Türk muhafazakârları da Said Halim’in çizdiği esas üzerinden düşüncelerini açıklamışlar ve asla bir gelenek yobazlığına düşmemişlerdir.

İki muhafazakârlığın benzer olduğu bir diğer nokta din konusudur. Muhafazakârlık dine yaptığı özel vurguyla diğer ideolojilerden ayrılmaktadır. Onlara göre din, sürekli değişen ve dönüşen dünyada değişmeyen tek ahlak yasasıdır. Din toplumu bir arada tutan tutkal görevi görür (Vural, 2011: 76). Bu anlamda din, sıradan bir insanı dahi iyiye sevk ettiği, dayanışma ve kimlik bilincine katkı sağladığı için ateist muhafazakârlar için dahi olmazsa olmaz unsurdur (Özipek, 2004: 87). Burke (2016: 31) için kilise, insanoğlu arasındaki çatışmanın “bir günlük ateşkese” dönüştüğü yerdir. Ancak buradan muhafazakârların koyu dindar oldukları anlamı çıkartılmaması gerekir. Burke, koyu bir Protestan iken Hume değildir. Yine Kristol bir dindardır ama Oakeshott dindar değildir. Dolayısıyla onların dine bakış açılarının farklılığı, tanrısal bir düzeni hep beraber önemli kılmalarına mani değildir (Harries, 2004: 99). Türk muhafazakârları da bu konuda benzer kanaatlere sahiptirler. Yahya Kemal’in din ve milliyetçilik noktasındaki düşünceleri klasik muhafazakâr düşüncenin tipik bir örneğidir. Bu noktada İslamcı ve milliyetçi muhafazakârlardan ayrılmaktadır. Kemal, dine itikadî bir anlamdan çok cemaatsel ve toplumsal atmosfere olan katkısı sebebiyle önem vermiştir. Ona göre din, toplumu bir arada tutan çimento vazifesini görmüştür. Bu nedenle onun eserlerinde itikada değil dinin sembollerine karşı bir özlem olmuştur. Yahya Kemal’in ezansız ve minaresiz mahallelerde yetişen Türk çocuklarının geçmişlerinden koptukları noktasında üzüntü duyduğunu daha önceki bölümlerde belirtmiştik (Kemal, 2005a: 109). Diğer yandan her iki muhafazakârlık da komünizm aleyhtarıdır. Komünizmin devletlerin geleneklerini ve dinlerini yok edeceği noktasında benzer endişelere sahip olmuşlardır.

Türk ve Batı muhafazakârlığının ayrıldığı noktalardan ilki insanın ontolojisine olan bakıştır. Muhafazakârlar insan doğasındaki eksikliği sadece dinsel temellere dayandırmaz, seküler bir açıdan da bunu değerlendirirler. Burada üzerinde durulan esasında insanın doğası uyarınca taşıdığı eksikliğin onu zayıf kıldığı ve herhangi bir toplumsal teori üretemeyeceği düşüncesidir (Özipek, 2011: 92-95). Dolayısıyla bu eksiklik insanı toplumsal yaşama zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk

bireyin gelişimi, kimlik kazanması açısından da çok önemlidir. Muhafazakârlar bu noktada bireye önem verirken *bireyciliğe* karşıdırlar. Türk Muhafazakârları ise insanların doğuştan eksik olduklarına dair inancı benimsememişlerdir. Bu doğal olarak İslam'ın bir yansımasıdır. İslam inancına göre insanlar günahsız doğarlar ve yaratılanların en mükemmelidir. Bu açıdan Batı muhafazakârlarından ayrılmaktadırlar.

Bir diğer ayrıldıkları nokta ise devrimlere bakıştır. Özellikle Maistre ve Bonald'ın muhafazakârlık düşüncesi son derece tepkisel ve bunun yanında fazlasıyla dinî motifler içermektedir. Maistre Devrimin getirdiği eşitlik, kardeşlik, sınırsız özgürlük söylemlerine karşı Fransız monarşisinin tekrar tesis edilmesini savunmuştur. Fransız Devrimi ile tüm dünyaya yayılan insan hakları ve özgürlüğün insanları felakete düşürdüğünü savunan Maistre, çözüm önerisi olarak dine dönüşü göstermiştir. Ayrıca bu kavramların bir düş olduğunu, her toplumun kendisine has bir anayasasının bulunduğunu, tarihin aynı dine benzer bir biçimde otorite ile birlikte gizemli bir varlık olduğunu ileri sürmüştür (Özçelik, 2016:57). Türk muhafazakârları ise Kemalist devrimlere tamamen karşı çıkmamışlardır. Hatta cumhuriyetçi muhafazakârlık bölümünde anlatıldığı üzere devrimlere adeta yeni bir meşruiyet kaynağı sağlayıp, devrimlerle toplumun kucaklaşmasını amaçlamışlardır. Ayrıca özellikle Fransız muhafazakârlarında derin bir eski rejime dönme eğilimi varken Türk muhafazakârları bu ihtimali hiçbir zaman dile getirmemişler, demokratik cumhuriyetin kazanımlarını savunmuşlardır. Batı muhafazakârları tüm örneklerinde de görülebileceği gibi kiliseye büyük önem vermiş, onun eskisi gibi amil kılınmasını ummuşlardır. Türk muhafazakârları ise hiçbir zaman bu şekilde bir talepte bulunmamıştır. Aksine devrim yobazlığına karşı oldukları gibi din yobazlığına da ekseriyetle karşı olmuşlardır.

Bunun yanında Batı muhafazakârlığının oluşumunda aristokrat sınıfın ayrıcalıklarını kaybetme endişesine karşı geliştirdiği bir tepkisellik vardır. Burke'den Bonald'a, Maistre'den diğerlerine kadar ilk muhafazakârların üst zümrelerden olması tesadüf değildir. Türkiye'de böyle bir sınıf olmadığından muhafazakârlığın çıkış noktası da bu anlamda farklılaşmaktadır. Muhafazakârlar genellikle askerî-sivil bürokrasi içinde filizlenmeye başlamış ve daha sonra orta sınıf diye nitelendirebileceğimiz halk çocuklarının geliştirdikleri kuram üzerinden kendisini ifade etme olanağı bulmuştur (Vural, 2011:166). Kısacası Batı muhafazakârlığı merkezde konumlanırken Türk muhafazakârlığı çevreden gelen bir ideoloji görünümüne sahip olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA 1970'Lİ YILLAR VE KUBBEALTI AKADEMİ MECMUASI

1970'ler Türk muhafazakârlığını anlayabilmek için öncelikle Mustafa Kemal Atatürk'ün vefat ettiği 1938 yılından itibaren süregelen gelişmelere göz atmak gerekmektedir. Atatürk'ün sağlığında muhafazakârlar, devrimlerin tam karşısında yer almamışlar hatta Kemalizm ve muhafazakârlığı bütünleştirme çabalarına girerek bir nevi Kemalizm'i içselleştirme çabasına girmişlerdir. Ancak onun ölümünden sonra Cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü'nün özellikle 2. Dünya Savaşı yıllarındaki baskıcı uygulamaları günümüze değin uzanan ve muhafazakâr düşünürlerin ilk tepkilerini koydukları tartışmaları beraberinde getirmiştir.

İnönü, her ne kadar Mustafa Kemal Atatürk'ün sağlığında ikinci plana itilen bütün eski arkadaşlarına önemli görevler vermiş ve bunun yanında geniş kapsamlı bir af kanunu hazırlamış olsa da esasen Atatürk'ün yakın çalışma arkadaşları ve kabine üyesi olan Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya ile Hariciye Vekili Tevfik Rüştü Aras gibi güçlü isimleri siyaset dışı bıraktırmıştır (Koçak, 1997: 122). İnönü dönemine ait ilk muhafazakâr tepkinin 17 Nisan 1940 yılında kabul edilen Köy Enstitüleri Kanununun kabul edilmesi olduğu söylenebilir. Kanun mecliste oy birliği ile kabul edilmemiş, üyelerin hatırı sayılır bir kısmı oylamada yer almamıştır (Koçak, 1997: 128). Köy Enstitülerine karşı adeta savaş açan Hüseyin Nihal Atsız ve 1970'li yıllarda ismini sıkça duyacağımız Komünizmle Mücadele Derneğinin kurucularından olan kardeşi Nejdettin Sançar bu eğitim kurumlarını komünist yuvası olarak görmüş ve fikir babaları Millî Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ile Bakanlık Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'a hainliğe varan suçlamalarda bulunmuşlardır. Bu tepkileri sonuç vermiş ve oluşan kamuoyu ile Fevzi Çakmak gibi sembol olarak çok önemli bir şahsiyetin de desteğiyle Köy Enstitüleri projesinden vazgeçilmiştir (Can, 2017:210-212). Enstitülere karşı olan bu tavrın izlerini ilerleyen yıllarda Kubbealtı Akademi Mecmuası'nda da görmek mümkündür.

İsmet İnönü parti içinde ve dışında oluşan bu “sessiz ve örgütsüz muhalefete” karşı özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında yumuşak bir politika gütmüş, Kemalizm'in olmazsa olmazı laiklik ilkesinde dahi belli düzenlemeler yapmıştır. Partinin muhafazakâr isimlerinden ve ılımlı kanadından olan Şemsettin Günaltay'ın Başvekilliğe getirilmesi, imam hatip kurslarının açılması, Köy Enstitüleri projesinin akim bırakılması ile muhafazakâr kanadın gönlü alınmak istenmiştir. Bunun yanında İnönü'nün Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmalarının hem kendinin hem de Atatürk'ün hatası olduğu açıklaması 1946 yılında kurulan ve 1950 yılındaki seçimde ezici bir üstünlükle kazanan Demokrat Parti'nin iktidara gelmesini engelleyememiştir.

Demokrat Parti döneminin ilk yılları, görüşlerini ifade edemeyenler için bulunmaz bir fırsat olmuştur. Demokrat Parti'nin katı laiklik anlayışını benimsememesi, imam hatip okullarını yaygınlaştırması, Türkçe ezan uygulamasına son vermesi gibi hadiseler toplum nezdinde büyük bir kabul görmesine ve siyasal İslam'ın -dolayısıyla muhafazakârlığın- gelişmesine olanak sağlamıştır. Ancak bu uygulamalar “devletçi-seçkinler” ile gelenekçi-liberaller” arasında sert tartışmalara neden olmuştur. Özellikle 1954 seçimlerinden de büyük bir galibiyetle çıkılması Adnan Menderes'in parti içindeki ve ülke genelindeki gücünü arttırmıştır. Bununla beraber tek parti dönemi uygulamaları başka bir formatta görülmeye başlanmış, esen demokrasi ve uzlaşî rüzgârları yerini kısmen baskıcı bir yönetime bırakmıştır. Partinin dört kurucusundan biri olan Fuat Köprülü dahi 1957 yılında gemiyi terk ederek Hürriyet Partisi'ni kurmuştur (Kongar: 2007:152-154).

1957 seçimleri çok partili sistem için adeta sonun başlangıcı olmuştur. Demokrat Parti mecliste yine çoğunluğu yakalamış ancak oyları ilk kez yüzde ellinin altına düşmüştür. Buna ilaveten 1958 yılında yaşanan ve mecbur kalınan devalüasyon kararı toplumsal muhalefetin daha da artmasına neden olmuş, 28 Nisan 1960'da mecliste kurulan “*Tahkikat Komisyonu*” ise tek parti döneminin “İstiklal Mahkemeleri”nin bir benzeri olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Komisyonun kurulması ve sıkıyönetimin ilanı ile İstiklal Mahkemeleri ve Tahrir-i Sükûn ilanının benzerliği bunu doğrular mahiyettedir. Komisyon tüm yasaların ve kurumların üzerinde olacak ve aldığı kararlar içinse bir itiraz mercii olmayacaktı. Bu durum Kongar'ın (2007) ifadesiyle bir “*hükümet darbesi*” gibi algılanmış ve ne yazık ki “Devletçi-Seçkinler” bir eylem olan 27 Mayıs 1960 darbesine giden yolu açmıştır. Menderes'in ekonomik darboğazı aşmak için Sovyet Rusya ile iletişime geçmesi nedeniyle ABD'nin DP yönetimine karşı geçmişteki desteğine rağmen darbedeki suskunluğu ve zımnen desteği dikkat çekicidir.

27 Mayıs 1960 darbesi ile ülke 15 Temmuz 2016'ya kadar sürecek kötü bir gelenek ile tanışmak zorunda kalmıştır. 1960'dan itibaren ülke neredeyse her on-yirmi yıl aralığında askerî müdahale ile karşı karşıya bırakılmıştır. Kendilerine Millî Birlik Komitesi adını veren bir grup albay ve daha alt rütbeli subay komuta-kademe disiplini dışında yönetime el koymuş, başlarına ise Cemal Gürsel'i geçirmişlerdir. Ancak bu darbeyi diğerlerinden ayırt etmek gerektiğine dair görüşler de mevcuttur. Darbe büyük bir toplumsal tepkinin sözcülüğünü yapmakla beraber, DP taraftarları arasında dahi çok az tepkiyle karşılanmıştır (Özdemir, 1997:194). Bunun yanında demokrasiye hemen geçileceği vaadi de bu desteğe bir şekilde katkıda bulunmuştur. Hatta 13 Kasım 1960 tarihinde MBK üyesi olan ve askerî rejimin devamını arzulayan 14 subay dış görevlere verilerek tasfiye edilmiştir. Ülke 1,5 yıl askerlerin yönetiminde kalmış, Yassıada Mahkemelerinde hukuk ayaklar altına alınmıştır. Adnan Menderes, Fatin Rüştü Zorlu ve Hasan Polatkan'ın idamları Türk tarihine kara bir leke olarak geçmiştir. Darbe sonrasında İnönü hemen sivil yönetime geçilmesi için görüşmelerde bulunmuştur. Bunda 1957 seçimlerinde alınan yüzde 41'lik oy oranının etkisi olmuştur. Ancak işler İnönü'nün tasarladığı gibi gitmeyecek ve CHP

darbe ile ilişkilendirildiği için arzuladığı oyu ancak Bülent Ecevit'in başkanlığında 1977 yılı seçimlerinde görecekti.

1960 Darbesi sonrasında yürürlüğe giren 1961 Anayasası'nın geniş bir toplumsal mutabakat altında yapıldığı iddia edilse de DP taraftarları bu çalışmaların çoğunlukla dışında bırakılmıştır. Anayasada özellikle devletçi-seçkinci bir anlayış ile CHP içindeki taşralı toprak sahibi muhafazakâr gurupların fikir ayrılıklarının bir noktada uzlaştıkları görülmektedir. Bu açılardan Anayasa insan hakları ile mülkiyet hakkına verdiği önem kadar ekonomik ve sosyal yönü çok geniş bir mutabakat metni olmuştur (Özdemir: 1997:203). Neticede 1961 seçimleri ile sivil siyasetin önü açılmak istenmiş ancak DP'nin devamı olan Adalet Partisi'nin başkanı dahi eski bir asker olan Ragıp Gümüşpala olmuştur. Neticede AP içinde önemli bir desteği bulunan Ali Fuat Başgil yerine Cemal Gürsel Cumhurbaşkanı seçilmiş, askerler buna rağmen durulmamıştır. 1962 ve 1963 yıllarında iktidarda İnönü; Cumhurbaşkanlığında ise Cemal Gürsel gibi çok güçlü asker olmasına rağmen darbe girişimleri yaşanmıştır. Bu esnada AP'nin başına geçen Süleyman Demirel toplum nezdinde büyük teveccüh görmüş AP, DP'nin mirasçısı olarak 1965 seçimlerinden zaferle çıkmıştır. Bunda partinin tabanında Gümüşpala'nın askerî kimliği nedeniyle DP ilkelerini bir türlü benimseyemediği ve askerlere çok taviz verdiği düşüncesi de etkili olmuştur. 1965 seçimlerine giden yolda İnönü hükümetinin düşmesini Dodd (1969:126) bir başarı olarak görmüştür. Ona göre merkez yine görevini yapmış sivil siyasetin önünü açarak iktidarı çevreye teslim etmiştir.

Demirel, DP'nin doğal mirasçısı olarak MBK ve 1961 Anayasası'na adeta savaş açarak icraata başlamıştır. Özellikle yurt dışından gelen gurbetçilerin getirdiği dövizler, nispeten soğuk savaşın biraz da olsa yumuşamasının getirdiği ekonomik bolluk halkın AP'ye daha fazla itimat etmesine neden olmuştur. Bunun yanında 1961 Anayasası'nın sağladığı siyasal özgürlük ortamı ve sendikal hakların artırılması ülkede Sol siyasetin giderek güçlenmesine yardım etmiştir. Hatta Türkiye İşçi Partisi'nin 1965 seçimlerindeki başarısı muhafazakâr çevreleri rahatsız etmeye başlamıştır. Sağ siyaset (Gelenekçi-muhafazakâr ve milliyetçiler henüz tam bir yol ayrımına girmemişlerdi.) sol düşüncelerin yükselmesi karşısında hemen konumlanmış ve onları dinsizlik, köksüzlük üzerinden siyaset yapan komünizm iş birlikçisi olarak tanımlamıştır. Bu gerilim 1970'lere giden yolda ülkede geçmişte görülmemiş bir anarşi ortamının doğmasına neden olacaktı. CHP'nin bu dönemde kendisini ortanın solu olarak tanımlaması tüm Sağ siyasetin ona yüklenmesine vesile teşkil etmiştir. Demirel'in "*ortanın Solu Moskova yolu*" beyanatı 1970'ler muhafazakâr siyasetinin yapı taşlarından biri olmuştur. Bu noktada CHP'nin ortanın solunu anlatmada 1960'lar boyunca çok başarılı olduğu söylenemez (İpekçi, 1969:69-70).

Yukarıda ifade edildiği üzere Solun giderek güçlenmesi karşısında komünizm ile mücadele dernekleri 1963-1968 yılları arasında 15 kat artış göstererek ülke çapında hızla yayılmıştı. TİP'in taşra teşkilatı ve nihayetinde meclisteki vekilleri saldırıya uğramaya başlamış, buna karşın 1968 yılında dünya çapında başlayan öğrenci hareketleri Türkiye'de de kendisini hissettirmişti.

Öğrencilerin Amerikan emperyalizmine karşı savaş açmaları sağ görüşlüler tarafından komünizm ve dinsizlikle suçlanmalarına yol açmıştır. Ülke 1969 seçimlerine Anayasadan memnun olmayan ve şiddeti önleyemeyen bir iktidarın gölgesi altında girmiştir (Kongar:2007:1665-166).

3.1. Dönemin Siyasi Gelişmeleri

1968 yılından itibaren öğrenci hareketlerinin hem Sağ hem de Sol öğrenciler üzerindeki etkisi tüm ülkede şiddet olaylarının yaygınlaşmasına ve neredeyse vaka-ı adiyeden sayılmasına neden olmuştur. 1950 yılından itibaren artan Amerikan iş birliği öğrencilerin bir kısmında büyük hoşnutsuzluk yaratmıştır. Buna tepki verdiklerinde özellikle Komünizmle Mücadele Derneğine üye öğrenciler tarafından büyük bir reaksiyonla karşılanmışlardır. İki taraf da birbirini ajanlıkla ve maşa olmakla suçlamıştır. Adalet Partisi bu öğrenci olayları karşısında Menderes'in düştüğü hataya düşmeyerek yoğun baskı yöntemleri uygulamamış, ancak zımnen de olsa Sağ grupları desteklemiştir.

1960'ların sonu ve 1970'lerin başı Türkiye'de Sağ ve Solda bölünmeler yaşadığı yıllar olmuştur. Sağda Adalet Partisinin yanında Milliyetçi Hareket Partisi ve Millî Nizam Partisi güçlenirken, Solda ise CHP'nin yanında daha önce de belirttiğimiz üzere TİP 1965 seçimlerinde önemli kazanımlar elde etmiştir. Bunun yanında aktif siyaset yapmayan ancak Sol düşünce içinde sayıca çok fazla taraftarı olan iki ana grup ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Yön-Devrim dergilerinin düşünsel önderliğini yaptığı sosyalist gruptur. Onlara göre Türkiye'deki şartlar Batı örneğinde olduğu gibi gelişmemiştir. Devrimler yukarıdan aşağı gelişmiştir. Bu nedenle bilinçli bir işçi sınıfı bulunmamıştır. O hâlde işçilerin gerçekleştireceği bir devrim düşünülmemiştir. Çözüm ise daha kestirme bir yolun bulunması olmuştur. Bu alternatif yol ülkedeki en büyük güç olan askerler olarak karşımıza çıkmıştır. Böylece devletçi-seçkinci gurubun en Sol tarafını bu kadro oluşturmuştur. Sol içindeki ikinci grup ise kendilerini "*millî demokratik devrimciler*" olarak tanımlayanlar olmuştur. Bu devrimi savunanlara göre Türkiye Amerikan emperyalizminin kuşatması altındadır. Bu kuşatma altında sosyalist bir düzen kurmak imkânsızdır. Bu nedenle toplumdaki bütün millî ve demokratik grupların desteği ile bir devrim yapılacaktır. Yalnız bu büyük koalisyonda tahmin edilebileceği üzere toprak ağaları ile kapitalist burjuvanın yeri yoktur (Kongar: 2007: 167).

Sağda ise durum biraz farklıydı. Daha örgütlü ve parlamentoda etkin bir siyasi kültür hâkim olmuştur. Darbeden sonra CHP ile birlikte koalisyonlarda yer alan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi 1960'ların ortası ile adeta kabuk değiştirmiş; Osman Bölükbaşı ve arkadaşlarının ayrılması ve Alpaslan Türkeş'in ekibinin partiye girmesiyle Sağ cenah radikalliğinin en kuvvetli temsilcisi olmuştur. Parti 1969 yılındaki kongre ile birlikte adını Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirmiş

ve programı diyebileceğimiz “*Dokuz Işık*” doktrini ortaya çıkmıştır³⁰. MHP’nin korporatizme benzer bu doktrininde milliyetçilik kendisini din ile birleştirmiştir. Milliyetçi muhafazalar olarak tanımlayabileceğimiz parti “*Büyük Turan*” ve Türk milletinin İslam ile birlikte tüm dünyanın efendisi olacağı ülküsü ile özellikle taşralı halka bir yeryüzü cenneti vaat etmiştir (Özdemir: 1997: 223-224).

Sağda yükselen ikinci parti ise Necmettin Erbakan önderliğinde kurulan Millî Nizam Partisi olmuştur. MNP hızla yükselen ancak yükselişi kesilmek istenen İstanbul ve İzmir’deki büyük sanayicilere rakip olmak isteyen “*Anadolu Kaplanları*”nın oluşturduğu bir parti görünümündeydi. Dolayısıyla AP’nin kazandığı kentlerde büyük sanayi, taşrada ise tarım burjuvazisinin destek politikasına karşı olmuşlar ve bu karşı duruş partinin çıkış noktasını oluşturmuştur. MNP mülkiyet hakkına saygılı ve helal kazancın destekleyicisi olmuş, ağır sanayinin bir an önce gerçekleştirilmesini savunmuş, Avrupa Ortak Pazarına ise sonuna kadar karşı olmuştur. Partiyeye göre dış destekli hiçbir oluşumun yanında olunmamalıydı. Bu partinin ana görüşü olan “*Müslüman Türkiye*” düşüncesine aykırıydı (Özdemir, 1997:225). Parti 1971 Muhtırasına kadar yaşayabilmiş, daha sonra Millî Selamet Partisi adıyla tekrar kurulmuştur. İçinde tamamen Siyasal İslamcı görüşler barındırdığı gibi; İslamcı muhafazakâr olarak tanımlayabileceğimiz grupların da önemli desteğini görmüştür.

Bu dönemde Sol ile ilgili CHP’ye yönelik bir eleştiri olmuştur: CHP büyüyen bir öğrenci kitlesi ve işçi sınıfına rağmen radikal gruplara da cesaretle yönelebilseydi İşçi Partisi ile ateşli-militan Sol guruplar bu kadar kuvvetlenmeyebilirdi. Aynı durum Sağda yani Adalet Partisi için de geçerli olmuştur. AP seçmen kitlesi çiftçi ve küçük işadamları ile esnaflardan oluşmaktaysa da tercihini ve politikalarını modern sanayi burjuvazisinden yana kullanmıştır (Zürcher: 2000: 370). Bu durum Sağda milliyetçi muhafazakâr ve İslamcı muhafazakârların da farklı söylemler geliştirmelerine olanak sağlamıştır. Netice olarak Sağ ve Solda yaşanan bu kırılmalar çok partili yaşamın en renkli zamanlarının oluşmasına zemin hazırlarken, diğer yandan şiddet olaylarının ve kutuplaşmanın 1970’lerin tamamında etkili olmasına neden olmuştur.

Bu şiddetin kim tarafından başladığına dair tartışmalar bulunsun da ilk olarak Sol görüşlü öğrencilerin 1968 ve 1969 yılında Amerikan Altıncı Filo ziyaretine ilişkin başlattığı olaylar başlangıç gösterilebilir. Sol görüşlü öğrencilerin polis ve askerle olan çatışma durumu daha sonra Türkeş’in militan Sağ ile mücadeleye girişmiş ve militan Sağın şiddetinin daha baskın hâle gelmesine yol açmıştır (Zürcher: 2000: 375). O esnada tek başına iktidar olan AP’nin şiddet eylemlerine sessiz kalışının ardında birkaç neden yattığı ileri sürülmektedir. İlk seçenek olarak Adnan Menderes’in akıbetine uğramak istemeyişi gelmektedir. İkinci olarak Sağcı militan gençlerin müdahalelerini “*halkın*” müdahalesi olarak göstererek Sağda safları sıklaştırma isteğidir. Üçüncü olarak Süleyman Demirel’in evvelden beri şikâyetçi olduğu ve “*Böyle bir Anayasa ile ülke*

³⁰ Bu ilkeler Milliyetçilik, Ülkücülük, Ahlakçılık, İlimcilik, Toplumculuk, Köycülük, Hürriyetçilik ve Şahsiyetçilik, Gelişmecilik ve Halkçılık, Endüstricilik ve Teknikçilik şeklindedir.

yönetilmez!” sözüyle de hafızalara kazınan şiddetin kökenini anayasadaki hak ve özgürlüklere dayayan ve bu özgürlüklerin kısıtlanmasını isteyen görüşüdür. Dördüncü olarak Sağda yeni aktörler olan MNP ile MHP’nin yükselişiyle Sağın artık tek gücü olamayan AP’nin Sağ siyaseti konsolide etmek istemesi olarak gösterilebilir (Kongar, 2007:169).

Neticede bu politika gerek Sol için gerekse AP için sonun başlangıcı olmuştur. Millî demokratik devrimci gruplar kamuoyunun yoğun desteğini kaybederek marjinalleşmiş ve şiddeti artırma yoluna gitmişlerdir. AP iktidarı ise ülkede güven ve istikrarı tesis edemeyen bir hükümet durumuna düşmüştür. Dolayısıyla hükümetin sessizliği ülkede bir yönetim boşluğu oluşturmıştır. Sürdürülebilir olmayan bu durum 12 Mart 1971 tarihinde askerlerin siyasete dolaylı müdahalesi olan darbe muhtırasının yayımlanmasına yol açmıştır.

12 Mart 1971 tarihinde Türk Silahlı Kuvvetleri adına Genel Kurmay Başkanı Memduh Tağmaç, Kara Kuvvetleri Komutanı Faruk Gürler, Hava Kuvvetleri Komutanı Muhsin Batur ve Deniz Kuvvetleri Komutanı Celal Eyiceoğlu tarafından imzalanan bildirinin okunması Türk siyasetinde yeni bir sayfanın açılmasına neden olmuştur. 1876, 1908 ve 1960 yılında iktidara direkt müdahale eden ordu ilk kez bu kadar sert bir bildiri ile siyasileri uyarmıştır. Muhtıranın 1960 darbesinden farkı ise tamamen emir komuta zinciri içerisinde gerçekleşmiş olmasıdır. Esasen muhtıranın 1960 darbesinde olduğu gibi ordu içindeki bazı grupların darbe yapma ihtimallerini ortadan kaldırmak için verildiği söylene de bunu destekler somut kanıtlar bulunmamaktadır (Zürcher: 2000: 376).

Muhtırada anarşi ortamından parlamento ve hükümet sorumlu tutulmuş, Atatürkçü değerler içinde partiler üstü bir hükümet teşkili zaruri görülmüş ve bu istenenler ivedilikle yapılmadığı takdirde ordunun yönetime el koyacağı açık bir şekilde ifade edilmiştir. Muhtıra sonrası Demirel hükümeti istifa etmiş, Meclisin iki büyük partisi AP ve CHP ilk esnada muhtıraya karşı bir tutum sergilemişlerdir. Ancak daha sonra ikisi de bunu olumlayan açıklamalar yapınca CHP’de kılıçlar çekilmiş, Genel Sekreter Bülent Ecevit istifa ettiğini açıklamıştır. Ecevit’e göre muhtıra esasen Sola verilmiştir. Zaman belki de Ecevit’in sezilerini haklı çıkaracaktı. Çünkü muhtıra henüz tek başına iktidarda olan bir Sağ partiye verilmiş gibi gözükse de, İsrail konsolosunun Sol görüşlü öğrenciler tarafından kaçırılıp öldürülmesinden sonra Kongar’ın (2007: 174) deyimiyle “ *bu kez devlet şiddeti*” başlamış ve tüm yaptırımlar Sola olmuştur. İçindeki fraksiyonlar gözetilmeksizin bütün sol cezalandırılmıştır.

Bu şekilde toplum nezdinde gözden düşürülecek bir Sol bitirilme noktasına gelecekti. Bu itibarla başta orduda, akademi ve bürokraside en ılımlı Sol düşünceye sahip olanlar dahi devletin sert yüzünü görmüşlerdir (Kongar, 2007:174). Ancak askerin bu ikinci siyasi mühendisliği de tutmamıştır. 1960 darbesi ile muhafazakâr liberal Sağın önünü kesmek isteyen askerler AP’nin 1965 seçim zaferine engel olamamışlardır. Aynı şekilde 1971 muhtırası ile Solu pasifize etmek isteyen askerler 1973 ve 1977 yılında Ecevit’in CHP’sinin seçim başarılarına engel olamamışlardır. Sağda ise değişen bir durum yoktu. MNP kapatılmış ancak Necmettin Erbakan TİP yöneticileri gibi

yargılanmamış, MHP ve onun kontrolü altındaki Sağcı militan unsurlara neredeyse hiç dokunulmamıştır.

Ülke neredeyse iki yıl teknokratlar sistemi ile yönetilmiştir. Önce Nihat Erim daha sonra Ferit Melen Başbakanlık görevini ifa etmişlerdir. Özellikle Melen AP ile son derece uyumlu bir şekilde çalışmıştır. Askerler siyasetçilerin hareket kabiliyetini sınırlamamışlardır. Muhafazakâr siyasetin özellikle Melen döneminde daha da güçlendirilmesi ve Solun karşısına alternatif olarak çıkarılması günümüze değin süren bir geleneği başlatmıştır. 1973 seçimlerinde ordunun Cumhurbaşkanı olmasını istediği Genekurmay Başkanı Faruk Gürler yerine partiler uzun süren tartışmalardan sonra eski bir asker olan Senatör Fahri Korutürk'ü aday olarak düşünmüşlerdir. 1973 Ekim ayındaki seçimler ile 1980'e kadar en azından sivil siyaset hareket imkânı bulacaktı (Zürcher: 2000: 379).

1973 seçimleri askerlerin iki yıldır tasarladıkları tabloyu yansıtmamıştır. CHP'de efsanevi Kurtuluş Savaşı kahramanı ve bir dönemlerin değişmez Genel Başkanı İnönü yerini geliştirdiği ortanın Solu ideolojisiyle Bülent Ecevit'e bırakmıştır. Ecevit sivil siyasete bir müdahale olan muhtıra döneminde halkın desteğini sağlamış ve 1973 seçimlerinde birinci parti olmanın verdiği gururu yaşayarak mecliste 185 sandalye kazanmıştır. Herkesin yüksek oy beklediği AP ise oylarının büyük kısmını kaybederek ikinci parti konumuna düşmüştür. Ancak burada üzerinde durulması gereken husus AP'nin oyunu Sola değil Sağda oluşan veya güçlenmeye başlayan diğer partilere kaptırmış olduğu gerçeğidir. Sağ partilerden AP 149, MSP 48, DP 45, MHP 3 toplamda 245 sandalye alırken AP buna yakın bir sayı olan 240 sandalyeyi 1965 seçimlerinde kazanmıştı (Özdemir, 1997:236). Sağda her ne kadar bir parçalanmışlık varmış gibi gözükse de muhafazakâr-liberal cephede kaybedilen bir şey olmamıştır. Değişen tek şey aktörlerin fazla oluşuydu. Görüldüğü üzere partilerin tek başına iktidar olamayışları ülkeyi 1980 darbesine kadar olan süreçte hükümet bunalımlarına sürükleyecekti.

Üç ay süren hükümet bunalımından sonra 26 Ocak 1974 günü herkesi şaşırtan CHP-MSP koalisyon hükümeti kurulmuştur. Burada MSP açısından önemli olan iktidarın ortağı olarak artık kendini toplum ve devlet nezdinde daha fazla meşru hâle getirmiş olmasıydı. Buluştukları ortak nokta ise Amerika karşıtlığı ve büyük sermaye çevrelerine dönük kuşkulardı (Zürcher: 2000: 380). Bu hükümetin en büyük başarısı herkesin kabul ettiği üzere Kıbrıs Barış Harekâtı olmuştur. Bu harekât sonunda ulusal bir kahraman konumuna yükselen Ecevit baskın bir erken seçimle tek başına iktidar olmanın hesaplarını yaparak istifa etmiştir. Bu riskli hareket adeta bir kumar niteliğinde olmuştur. Bir süre Sadi Irmak'ın teknokratlar hükümeti yönetimi devralsa da Demirel'in verdiği büyük tavizler³¹ sayesinde AP, MSP, MHP, DP ve Cumhuriyetçi Güven Partisi'nden kopan bağımsız vekiller ile Milliyetçi Cephe hükümeti kurulmuş ve 1977 seçimlerine kadar ülkeyi yönetmiştir (Zürcher: 2000: 380). Bu noktada MSP, CHP ile kurduğu hükümet sonrası oluşan tepki

³¹ Demirel Kabinede 27 olan Bakan sayısını 30'a çıkartarak ortaklarına bu Bakanlıkları Hükümet Kurma karşılığında vermek zorunda kaldı.

oylarını geri almak, 3 sandalyesi olan MHP ise Milli Eğitim Bakanlığı başta olmak üzere bütün bakanlıklara kendi kadrolarını sokmanın başarısını göstermiş, bunun yanında bu politikalarının meyvesini 1977 seçimlerinde sandalye sayısını 3'ten 16'ya çıkartarak almıştır (Özdemir, 1997:236).

Bu partilerin ortak noktası ise Sol'a karşı takındıkları tutum olmuştur. Bunu izleyen bölümde de görüleceği üzere muhafazakâr düşünürlerin belli noktalarda birbirlerinden ayrılımlarına rağmen tüm Solu komünist ve ortak düşman olarak görme eğiliminde de görebilmekteyiz. Milliyetçi Cephe ismi koalisyonun tamamen milliyetçi bir kimlik taşıdığını göstermemektedir. Çünkü Demirel ve Türkeş'in milliyetçilikten anladıkları çok başkadır. Demirel'in milliyetçiliği bir kalkınma coşkusu şeklindeyken, Türkeş'inki ise Turan'a uzanan bir coğrafyayı kapsar ve yayılmacıdır. Yine Türkeş düşüncesinde Türk-İslam unsurları önemsenirken açık bir gayrimüslim karşıtlığı görülmüştür. Demirel ise yabancı sermaye ve gayrimüslimlere kesinlikle karşı bir görüntü vermemiştir (Özdemir, 1997:242). Bu ismin verilmesi geleneksel Türk toplumunda daha fazla itibar görme isteğinden kaynaklanmaktadır.

Esasen bu cepheyi *Milliyetçi ve Muhafazakâr Cephe* olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Çünkü en çok görüş birliğine vardıkları alan geleneğin savunusu yani bir bakıma muhafazakârlık olmuştur. Yoksa üç partinin de millete ve dine bakışı birbirinden ayrı bir görünümdeydi.

1977 Seçimlerinde Ecevit'in CHP'si hâlen ulaşılamayan bir oy oranı olan yüzde 41,4'ü yakalamıştır. Adalet Partisi de bir toparlanma sürecine girmiş 3 yıldır iktidarda olmanın avantajıyla oylarını yüzde 36,9'a yükseltmiştir. Ancak bu durum hükümet kurmayı zorlaştırmıştır. Ecevit çeşitli temaslardan sonra bir azınlık hükümeti kurmuş, ancak güvenoyu alamayınca Demirel'in MC stratejisi tekrar yürürlüğe girmiştir. Hükümet kurulmuştu ancak içinde büyük anlaşmazlıklar barındırmaktaydı. MSP laikliğe aykırı tavırlarıyla tepki çekmiş, MHP doğrudan ya da dolaylı olarak şiddetin bir parçası olmuş ve devlet kurumlarında hızla kadrolaşmaya devam etmiş, AP ise bunları dizginleyememiştir. AP içinde ayrılıkların başlamasıyla 2.MC hükümeti istifa etmiştir. Hükümeti kurma görevini üstlenen Ecevit bağımsızlarla bir koalisyon kurmuş ancak tarihî bir fırsatı geri tepmiştir. Ecevit'in hükümetinde bulunan DP, CGP ve bağımsızlara bütünlüğü sağlamaları için fazlasıyla bakanlık verilmiş ancak bu ahengi daha da bozmuştur. Ecevit'in kamu düzenini sağlama amaçlı aldığı tedbirler, Solda da oy kaybetmesine neden olmuştur. Bozulan ekonominin faturasını 1979 Senato Seçimlerinde CHP'ye kesildiğini gören Ecevit istifa etmiştir. O zamana değin Sol şiddet kabul edilip üzerine gidilirken, bu hükümet zamanında Sağ şiddetin de kabulü yapılmış ve mücadeleye başlanmıştır³². Demirel hükümeti kurma yetkisi almış ancak yanına bu sefer MHP ve MSP'yi almamıştır. Ülke adeta iç savaşa sürüklenmiştir. Ordunun darbesi 1979 yazından itibaren dillendirilmeye başlanmıştır. Bilhassa devlet denetimindeki Sağcı grupların artan

³² Bülent Ecevit, dönemin Genelkurmay Başkanı Semih Sancar'ın örtülü ödenekten ilave bir tahsisat istemesiyle kontragerilladan haberdar olmuştur. Bilindiği üzere sağ görüşlü gençlere bu tahsisatın istenilmiştir. Bu gençlere Özel Harp Dairesince eğitimler verilmekteydi. Devlet destekli bir şiddetin mümkün olmayacağını düşünen ve bu yapının üzerine gitmek isteyen Ecevit'e 1976 yılında bir suikast düzenlenmiştir.

saldırılarına Sol guruplarında eşlik etmesi darbeye davetiye çıkartmıştır. Böyle bir sosyal ve ekonomik ortamda Demirel 24 Ocak kararlarını uygulamaya koymaya karar vermiştir. Bunun uygulayıcısı olarak da Türk siyasetine yakın zamanda damga vuracak Turgut Özal'ı getirmiştir (Kongar, 2007: 185-187).

Demirel hükümeti bu kararları uygulamaya fırsat bulamadan 12 Eylül 1980 tarihinde ordu yönetime el koymuştur. Bu kararların muhalefet olan bir ortamda uygulanamayacağını planı hazırlayan İMF ve Dünya Bankası yetkilileri de Latin Amerika tecrübesi sayesinde bilmekteydiler. Nitekim programın sunumunu Genelkurmay Başkanlığındaki yüksek komuta heyetine sunan Özal, 1980 darbesinden sonra planların uygulayıcısı olarak görevini ifa etmeye devam etmiştir (Özdemir, 1997: 246).

1973-1980 hükümetleri uygulama kabiliyetinden yoksun ve çok güçsüz hükümetler olmuştur. CHP ve AP'nin sırf siyasal inat uğruna bir türlü uzlaşmaya yanaşmamaları irili ufaklı partilerin gereğinden fazla önem kazanmasına ve siyasetin daha da kutuplaşmasına neden olmuştur. Ülke, Sol ve Sağ arasında sıkışıp kalmıştır. Malatya, Maraş olayları ve diğer olaylar bu kutuplaşmanın acı bilançoları hâline gelmiştir. Sola göre Sağ Cumhuriyet ve Atatürk düşmanı, Amerikancı gericiler olarak anılırken, Sağa göre Sol ise dinsiz ve Rus yanlısı Komünistler olarak görülmüşlerdi. İlerleyen bölümde muhafazakâr düşüncenin 1970'li yıllardaki fikirleri kısmında bu vurguyu sıklıkla göreceğiz. Ecevit sıkıyönetim ilan etmesine rağmen ordu olaylara müdahale etmemiş ve daha da yetkilerinin artırılmasını savunmuştu. Ülkeyi saran şiddet sarmalı günden güne artmış, 1977 yılında şiddet olaylarında 230 kişi hayatını kaybederken bu sayı ilerleyen yıllarda 5-6 kat birden artarak senede 1000/1500 civarına yükselmiştir. Sağ ve Sol terör 1980'e gelindiğinde sadece birbirlerini katletmeyecek, toplumda saygı gören siyasiler, sendikacılar ve gazeteciler de bu katliamların kurbanı olacaktı. 1980 yılında MHP Genel Başkan Yardımcısının, Eski Başbakan Nihat Erim'in ve DİSK eski Genel Başkanı Kemal Türkler'in öldürülmesi darbe için şartların olgunlaşmasının artık son aşamaya geldiğinin bir göstergesi olmuştur (Zürcher: 2000: 384). Süresi dolan Fahri Korutürk'ün yerine 100'ü aşkın oturumda bir Cumhurbaşkanı seçilememesi orduya adeta uzun zamandır beklediği ve hazırlandığı darbenin kaçınılmaz olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim sokaklarda her gün insanların öldürüldüğü bir ülkede yetkili olduğu hâlde bunu durdurmayan TSK, 12 Eylül 1980 tarihinde elinde sihirli bir değnekle bütün şiddeti durdurmuştur. Sokaklar bomboş kalmış, silahlar susmuştur. Bunu daha önce neden yapmadıkları hususu ise Demirel'den Ecevit'e hepsinin ana itiraz noktası olmuştur.

1950-1980 arasında yaşanan bu gelişmeler muhafazakâr düşüncede de bir değişimi zorunlu kılmıştır. Muhafazakârlar 1930-1960 arasındaki gibi siyasetin kenarında değil tam anlamıyla içinde yer almaya başlamışlardır. Kubbealtı Akademi Mecmuası bu noktada daha itidalli davranmış ve ateşli bir siyasetin içinde yer almamıştır.

3.2. 1970'ler Türkiye'sinde Muhafazakârlık

Cumhuriyetin kuruluşundan 1970'lere kadar Türk muhafazakârlığı bünyesinde İslamcı ve milliyetçi cereyanları barındırmıştır. 1960'ların sonlarında başlayan Sağda yaşanan yol ayrımı geri dönülmez biçimde sınırların belirginleşmesine olanak sağlamıştır. Yine de Bora'nın ifadesiyle her ne kadar "Yeni Sağ" kavramı ile birlikte bu sınırlar tekrar aşılarak bu üç ideoloji birbirine geçmiş de olsa muhafazakârlık, milliyetçilik ve İslamcılık maddenin birbiriyle ilintili üç hâli olan katı, sıvı ve gaz gibidir (Bora, 2015:8). Bu nedenle muhafazakârlar için 1970'lerde sığınılacak şemsiye AP olmuştur. DP ve daha sonra AP aslında liberal esaslara dayalı partilerdi. Ancak seçmen kitlesi ile bütünleşmek zorunluluğundan muhafazakâr değerlere de sahip çıkmaları gerekiyordu. İrem (1999) bunu "*liberal hedeflerin muhafazakâr araçlara dayanılarak*" yapılması düşüncesi ile formüle ettiklerini ifade eder. Bunun yanında AP, modernleşme tecrübesinin muhafazakâr damarının da farkındaydı. Bu nedenle DP gibi tutan ve tutmayan devrimler konusunda titizlikle durmuş Cumhuriyetin temelleri ile bir hesaplaşmaya girişmemiştir.

Görüldüğü üzere AP'nin tutumu klasik manada bir muhafazakârlık değildir. Daha çok Anglosakson muhafazakârlığına benzer öğeler taşımaktadır. Dolayısıyla bir eski rejim hasreti AP politikalarında ve ona yakın aydın çevrelerde görülmez. Yine de devlet ve otorite, dinî inanç, milletin devlete bağlılığı noktalarında son derece hassas olmuşlardır (Demirel, 2004: 343).

Dönemi hazırlayan siyasi süreç ve hâkim muhafazakâr partisi AP'den kısaca bahsettikten sonra anılan zamanlara damga vuran düşünürlerden söz etmek gerekmektedir. Söz konusu düşünürlere Türk muhafazakârlığı kısmında değinmiş olsak da 1970'lerin hararetli ortamında ne söyledikleri konusu da Kubbealtı Akademi Mecmuasının özgünlüğünü ortaya çıkarması bakımından önemlidir.

1970'lerin muhafazakârları arasında Cemil Meriç'in özel bir yeri vardır. Tanıl Bora (2006) Cemil Meriç'i "*muhafazakâr kimlik damgası ile 'tüketmenin' mümkün ve doğru olmadığını*" ifade etse de onun 1970'lerde muhafazakârlığa katkıları yadsınamaz. Meriç'in muhafazakârlığın ilmi halini yetmişli yıllarda yazdığı söylenegilir. O, Doğu'yu ve Batı'yı bilen, gençliğinde sosyalist düşüncelere itibar etmiş biridir. Dolayısıyla bilmenin kıyaslama olduğunu vurgular. Kıyaslamanın en temel ölçüsü ise kendini bilmektir. Kendini bilemeyen bir kültürün diğer kültürlerin etkisi altında kalacağı ve kendisine yabancılaşacağı vakidir. Bu noktada onun düşünceleri Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar çizgisine benzemektedir. Ona göre soyut milliyetçilik, din vs. kavramlarına değil tam da önümüzde duran hayata bakılmalıdır (Bora, 2006: 518-521).

Meriç hakkında en güzel değerlendirmelerden birini Cangızbay (2006:533) yapmıştır:

Cemil Meriç diyalektiği bir metot olarak uygulayan 'serazad' bir düşünür; sonunda titreyip kendine/yuvaya dönmüş, hidayete ermiş, hak yolunu bulmuş eski bir Marksist; Batı'yı tanıdığı ölçüde, ışığın ancak Doğu'dan gelebileceğinin farkına varmış eski bir Batıcı; Doğu ile Batı ve/veya 'muhteşem bir mazi' ile 'muhteşem bir İstikbal'i birbirlerine bağlamanın yılmaz misyoneri, Avrasya idealinin öncüsü veya Cemil Meriççiliğin babası; müzik zevk ve anlayışından dil ve din konusundaki görüş ve tavırlarına kadar Türk-İslâm Sentezinin ete kemiğe

bürünmüş prototipi, son ve mükemmel Osmanlı veya bu temelde komple ve sistematik bir düşünür; postmodernizmin ilk yerli ve öncü temsilcisi; kendi kendisini yetiştirmiş (otodidakt) malumatfuruş bir lise/Fransızca hocası vb...

Cemil Meriç, Gökalp ve Safa tarzı bir senteze baştan karşı olmuştur. Batı medeniyetinin de çürüdüğünü vurgulamıştır. Böylece adres olarak ise geçmişi gelecek ile birleştirmeyi göstermiştir. Kùltürler arasında ise bir ast-üst ilişkisine tümenden karşı çıkmıştır (Cangızbay, 2006: 533). Esasında o medeniyetin yerine umran, kùltür yerine ise irfan kavramının kullanılmasını önermiştir. Medeniyet ve kùltür, onun düşüncesinde Batı'nın basit bir kelime oyunudur. Meriç Doğu'nun tüm irfanıyla binlerce yıllık tecrübesiyle insanlığa seslendiğini belirtmiştir (Meriç, 2012a: 17). Batı “medeniyeti” ona (2012a:14) göre artık miadını doldurmuştur:

Medeniyetler de ihtiyarlar. Nassların cihanşümul seyyaliyeti kalıplaşır zamanla. Kocayan şuur ezeli hakikatin yüzeyinde bocalar. İslâmın dünya görüşü yekpareliğini kaybeder. Avrupa'nın maddî fetihleri, çöküş devrinin ulemâsını afallatır. İslâm'ın inkırâzı, hikmetine akıl erdiremedikleri bir gazab-ı ilâhîdir. Susar ve sahneden çekilirler. Yerlerini Avrupa'nın imal ettiği yeni bir insan tipi alır: müstağrib. Hem suda hem karada yaşayan bu hilkat garîbesi giderek büsbütün kopar mazisinden. Artık ne Asyalı, ne Avrupalıdır. Ne Müslüman, ne Hristiyan... Tek kitabın yerine binlerce kitap, tek hakikatin yerine binlerce yarı hakikat geçer.

Meriç 1970'lerde verdiği eserler ile kimliğini arayan muhafazakâr kesim için adeta çölde bir vaha olmuştur. Onun yazdığı “*Bu Ülke*” (1974), “*Mağaradakiler*” (1978) ve “*Umrandan Uygarlığa*” (1974) 1970'ler muhafazakârlığında adeta Edmund Burke'ün “*Reflections on the Revolution in France*” etkisi yaratmıştır. O, sıklıkla gündeme gelen Batı-Osmanlı ikileminde doğal olarak yerli olanı tercih etmiştir (2012a: 27):

Osmanlı, karşısına çıkan ülkeleri fethetmiş, büyük bir vatan yaratmıştı. Kendine yakın kùltürleri de kendi hazinesine kattı. Bu bir alıştırı, bilerek, isteyerek, seçerek. Maruz kalmıyor, fethediyordu. Hikmet, İslâm'ın meşrû malıdır, diyordu din. Osmanlı, hikmeti alıyordu, arapla acemden ve tekrar ediyoruz, malzeme olarak alıyordu. Tanzimat'tan sonra Avrupa bin bir cepheden taarruza geçti. Ama sahneye hep dost olarak çıkıyordu. Dilimizi, mukaddeslerimizi kabul et, demiyordu bize. İçimizden bir kaç müstağribi büyölüyordu. Türk, zora karşı direnir. Kendisi kerîm olduğu için, ikrama karşı zayıftır. Yani Batı karşısındaki mağlubiyeti açık bir mücadelenin eseri değildir, hâince, namussuzca bir taarruzun neticesidir.

Görüldüğü üzere Meriç “*Bu ülke*”ye ait olanı savunmuş, kaynağı ve meşrebi bilinmeyen ideolojilere sonuna kadar karşı çıkmıştır. Meriç, bukalemun kelimelerin yani köksüz ve yararsız propagandaların toplum için en tehlikeli düşünceleri barındırdığını belirtmiştir (Bora, 2006: 518-520). Batı tüm oyunları ile kendisini aydın sanan kişileri adeta satın almış, gerçek bilginin kaynağı olan Doğu ise biçare kalmıştır (Cangızbay, 2006: 536). Meriç'e göre (2012b) bu ideolojiler ve onun taşıyıcısı –izmler “*idrakimize giydirilen deli gömlekleri*” olmuş ve itibarları menşelerinden gelmiştir. Hepsisi de Avrupalı” özellikler taşır. Bu nedenle bu ülkeden kopuk Tanzimat ve Cumhuriyet Dönemi “aydınına sert eleştiriler getirmiştir. Sadece Batı düşüncesine sahip kişilere eleştirisini yöneltmemiş, kendi camiasına da zaman zaman tenkitler yöneltmiştir. Bundan nasibini başta Erol Güngör ve Hilmi Ziya Ülken almıştır (Armağan, 2008: 42). Meriç, onların gençleri eleştirip işin kolayına kaçmalarına kızmıştır. Ona göre asıl mesele gençleri tanıyıp, onları güçlü ve

şerefli bir geçmiş ile tanıştırmak olmalıdır. Meriç (2012a:281) kendi açısından özlemini şu şekilde ifade etmiştir:

Bir çağın vicdanı olmak isterdim, bir çağın, daha doğrusu bir ülkenin, idrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isterdim. Muhteşem bir maziye, daha muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü olmak isterdim, kelimedenden, sevgiden bir köprü. Sanat düşüncenin, düşünce mukaddeslerin emrinde olmalı. Hakikat, mukaddeslerin mukaddesi.. Hakikat ve sevgi...

Cemil Meriç 1970'lerin anarşi ortamında ise tam bir muhafazakâr tutum sergilemiştir. Ona göre otorite ile hürriyet arasında bir denge kurulmalıdır. Otoriteyi ortadan kaldırmak, içinde bulunulan anarşi ortamına sebep olmaktadır. Hürriyeti ortadan kaldırmak ise birkaç kişinin baskıcı rejiminden başka bir şey değildir (Meriç, 2012a:157). Meriç dinin ise insanı asırlardan beri huzura erdirdiğini belirtir. Dine toplumu birleştirici bir unsur açısından yaklaşmıştır. Bu kadar farklı etnik gruptan oluşan bir Osmanlı toplumunun ise sırrı ona göre (2012c: 157-15) dinde olmuştur:

Bu ülkenin bütün ırklarını tek ırk, tek kalp, tek insan hâline getiren İslamiyet olmuş. Biyolojik değil, moral bir vahdet. Yani vahdetlerin en büyüğü, en mukaddesi. Aynı şeylere inanmak. Aynı şeyleri sevmek, aynı şeyler için ölmek ve yaşamak. Laz'ı, Kürt'ü, Arnavut'u düğüne koşar gibi ölüme koşturan bir inanç bu. Altı yüzyıl aynı potada erimek ve kainata meydan okumak, zaferden zafere koşmak, beraber ağlayıp, beraber gülmek. Sonra çözülüş, çürüyüş ve kokuş. Ve bir mezarlık hâline gelen memleket...

Meriç, Marx'ın ise kendi okuyanları tarafından anlaşılmadığını ve diğer grubun ise baştan reddiyeci bir tutum getirdiğini ifade ederek Batı'yı ilk eleştiri kabiliyetine varmamızı Marx'a borçlu olduğumuzu belirtmiştir. Ona göre Marx öncesi Batı'yı tenkit etmek için adeta bir "icazet" alınması gerekmektedir. Bu seddi aşan Marksistler olmuştur. Ancak burada bir konuda yanılmışlardır. Onlar Marksizm'in bir araştırma yöntemi değil bir doktrin olarak tüm dünyada geçerli olduğunu varsaymışlardır. Meriç'e göre onların yanılgıları da bu olmuştur. Sol düşüncenin Marx'ı bir peygamber seviyesine getirmesini şiddetle eleştirmiştir. Elbette bu söylem 1970'ler Marksistlerinde dahi bir anlam karmaşasına yol açmıştı. Marx'ı adeta peygamber seviyesine çıkartanlara ateş püskürdüğü gibi Marx'ın hakkını yine Marx'a veren kendisi olmuştur (2012a: 16):

Ama unutmayalım ki adına bunca cinayetler işlenen Marksizm, şourlanmamıza da yardım etmiştir. Evet, Türk insanı papağan batıcılıktan gerçek batıcılığa Marksizm'in sayesinde geçebilmiştir. Descartes'in XVII. yüzyılda Avrupa'da başardığı düşünce Devrimine benzeyen bir düşünce Devrimi yaratmıştır bizde. Avrupa'nın yalancılığına, kapitalizmin sömürüsüne dikkatimizi çekmiştir. Anlatmıştır ki batı düşüncesi dokunulmaz bir hakikatler bütünü değildir. Her sınıfın, her milletin, her camianın kendini korumak için uydurduğu yalanlar var. Batı'dan icazet almadıkça Batı'yı tenkit edemezdik. Marksizm bize bu icazeti verdi. Yani şuurumuza takılan zincirleri kırdı ve Avrupa büyüsunü bozdu.

Meriç, Marx'ın bu veçhile ile en büyük eserini diyalektik olarak göstermiştir. Meriç'in başarısının sırrı da gençliğinde edindiği bu Marksist tecrübe olmuştur. Önce Batı'yı daha sonra Doğu'yu yani kendini tanıyan Meriç bunun diyalektiğinden irfan ve umrana varmış bir düşünce adamı olarak karşımıza çıkmıştır. Düşünceleri 1970'lerde uçta seyreden Sağ ve Sol için adeta bir uzlaşma kaynağı olabilirdi ancak yine onun deyimiyle (2011) "*Sağ okumuyor. Boşuna bağıriyorum.*"

Sol diyalogdan kaçıyor, küskün...” bu durumda da ne yazık ki “*Bu Ülke*”nin anarşi girdabında boğulduğunu üzümlere ifade etmiştir. Bu nedenle diyalogdan yoksun olarak gördüğü Sol yerine daha sıcak karşılandığı Sağda kendini konumlandırmıştır. Cemil Meriç bu minvalde kültürel muhafazakârlığın bir temsilcisi olmuş, kendisini aktif siyaset ile ilişkilendirmemiştir.

1970’lerin bir diğer ve belki de en ateşli muhafazakârı Necip Fazıl Kısakürek’tir. Necip Fazıl ikinci bölümde de değindiğimiz üzere İslamcı muhafazakârlığın 1970’lerdeki sesi olmuştur. Özellikle yayımladığı “Büyük Doğu” dergisi ve MTTB’de verdiği dersler dönemin en çok tartışılan ve gündemde kalmasına neden olan fikir adamı olmasını sağlamıştır. Cemil Meriç gibi sadece fikir beyan etmemiş militan siyasetin ve anarşinin kol gezdiği bir ortamda sahada olmaktan geri durmamıştır. Bugün Türk-İslam sentezinden söz edilebiliyorsa kuşkusuz en büyük pay sahiplerinden biri de odur (Güzel, 2006:334). Bu nedenle 1970’lerin milliyetçileri, İslamcılar ve muhafazakârları için bir “*Üstat*” olmuştur. Onun amansız bir şekilde savaştığı her kişi ve ideoloji muhafazakâr camia tarafından hemen kodlanarak ötekileştirilmiştir (Akın, 2014: 38-41).

Bu kodlamanın temelinde Necip Fazıl’ın CHP, İsmet İnönü, Batılılaşma ve komünizm-sosyalizme duyduğu ve nefrete kadar varan düşüncelerinin önemli yeri vardır. Bu veçhile ile bütün Sağ akımlar onda kendinden bir şeyler bulmuştur. Ancak o kendi düşüncesinin yani Büyük Doğu’nun taşıyıcısı olarak MNP ve daha sonra MSP’yi görmüştür. 1973 seçimlerinde MSP’nin zaferi onu son derece mutlu etmiştir. Ancak MSP onun deyimiyle bu “*köprübaşı*” konumunu kaybetmiş ve CHP ile koalisyon kurarak fikir babasına ihanet etmiştir (Kısakürek, 1999:289-291). MSP’nin kadrolarına kendi yakın çevresinden kişileri de atamak istemesi, parti politikalarına direkt müdahale etmesi sebebiyle Erbakan ile araları açılmıştır. Bu tutumlarını boğulmakta olan bir çocuğa yardım etme isteğine benzetmiş ve daha sonra MSP’yi “*Büyük Doğu’nun düşkün çocukları*” olarak nitelemekten geri durmamıştır (Akın, 2014: 37).

Necip Fazıl esasen Sağda bölünmeye tamamen karşı biri olmuştur. AP’nin güçsüzleşip Sağın MSP ve MHP ile üç büyük parçaya ayrılması onu endişelendirmiştir. Çünkü ona göre ortak düşman CHP, bu sayede seçimlerde galip gelebilirdi. Demirel’i yeri geldiğinde yerden yere vurmakta beis görmeyen Necip Fazıl, konu CHP olunca tereddüt etmeden Demirel’den desteğini esirgememiştir (Akın, 2014: 37). Necip Fazıl 1977 seçimlerinde yaklaşık 1000 kişiden oluşan bir listeyi MSP’ye sunmuş, bu listenin kabulü hâlinde kendisinin bilhassa seçimde kapı kapı dolaşacağını ifade etmiştir. Bu talep MSP tarafından reddedilince bir zamanlar eserlerinin okunmasının yasak olduğu MHP’ye doğru hızlı bir geçiş yapmıştır (Şehsuvaroğlu, 2012: 149).

Necip Fazıl, 1977 seçimlerinde açık bir şekilde MHP’yi desteklemiştir. Bunda ülkücü gençlerin kendisine duyduğu yoğun sempati ile kendilerini ifade edecek bir ideolojiye aç olmalarının payı büyük olmuştur. Bu nedenle ülkücüler ile İslamcılar bir araya getirerek MTTB ve Ülkü Ocaklarını birleştirmek istemiştir. Sağ siyasetçilerin yönetilemez olduğunu gören Necip Fazıl gençleri yetiştirmenin en doğru yol olduğunu düşünmüştür. Muhafazakâr bir genç modeli yaratarak, gerekirse davası için mücadeleden kaçmayacak bir gençlik hayal etmiştir. Bu noktada

Solcuların daha cesur olmalarını içindeki bir buruklukla kabul etmiştir (Akın, 2014: 41). Özellikle 1970'lerin sonundaki çabaları, konferansları, gençlik buluşmaları bu amaçla yapılmıştır. MHP için 1977 seçimlerinde bir beyanname hazırlayan Necip Fazıl 1980 darbesine de açık bir şekilde destek vermiştir.

Darbe olmasa komünist bir devrimin olabileceği endişesi onda fazlasıyla mevcut olmuştur. Komünizm onun nezdinde dinsizliktir. Din ise Türk toplumunun bekası için olmazsa olmazdır. O nedenle Kısakürek'e göre bu dinsiz propagandalara müsaade edilmemeliydi. Onun "*Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman*" düsturu ile komünizme karşı verdiği mücadele 1970'lerin muhafazakâr camiasında büyük hayranlık uyandırmıştır. O dönem yayımladığı ya da kaleme aldığı eserleri muhafazakârlar için adeta bir rehber olmuştur. Muhafazakârlar içinde Mustafa Kemal Atatürk'e Sultan Vahidüddin kitabı ile getirdiği ağır eleştiriler nedeniyle hapis cezası almış, kitap toplatılmış ve aldığı ceza infaz edilemeden vefat etmiştir (Güzel, 2006:339). Bu anekdot açısından Necip Fazıl sadece 1970'ler değil bütün dönem muhafazakârları arasında özgün bir yere sahiptir. Diğer muhafazakârlar genel itibariyle günümüzde dahi İnönü'ye eleştiriler getirirken, Necip Fazıl direkt olarak Atatürk'e eleştiriler getirmekten çekinmemiştir.

1970'ler muhafazakârlığının önemli temsilcilerinden biri de Erol Güngör'dür. Güngör ikinci bölümde ayrıntısıyla ele aldığımız üzere milliyetçi muhafazakârlığın ülkemizdeki ilk temsilcilerinden sayılabilir. Her ne kadar tam olarak milliyetçi olarak lanse edilse de onun milliyetçiliği muhafazakâr duruşu ile anlam kazanmıştır. Güngör 1970'lerin ateşli atmosferinde dil ve dine yapılan tenkitlere karşı çıkmıştır. Türklerin İslamiyet ile bütünleşip geliştiğini ifade ederken eski Türk uygarlığından da bizlere büyük bir miras kaldığını vurgulamıştır. Bu nedenle ona göre Türk tarihi gerek İslam öncesi gerekse sonrası olarak bir bütün hâlinde incelenmelidir (Güngör, 1995: 132-133).

Dolayısıyla Güngör, kültürü değiştirmek isteyen sosyalist-komünist akımlara karşı durmuştur. Değişimin gerekli olduğunu ancak geleneğe aykırı bir değişimin intihar olduğunu eserlerinde sıklıkla ifade etmiştir (Karaarslan ve Nacak, 2014: 49). Bu nedenle değişimin tedricen olması taraftarı olmuştur. Aksi takdirde zararlı Sol akımların ülkeyi felakete götüreceği konusunda endişe duymuştur. Bunu ise dönemin muhafazakârlarına (2007) "*Eskiye devamlı bir şeyler katarak yenilemediğimiz takdirde tıpkı bir müzede yaşayan insanlara benzeriz. Müzeler güzeldir ama hayatın dışında şeylerdir*" şeklinde izah etmeye çalışmıştır.

Güngör, din ile milliyet arasında ayrılmaz bir bağ kurarak günümüzde dahi etkisini sürdüren Türk-İslam sentezine büyük katkılar sağlamıştır. Onun bu milliyetçi fikrinde milliyetçi kişi; dinsel, kültürel ve milli değerleri muhafaza eden kişidir. Ona muhafazakâr milliyetçi unvanının verilmesi bu sebeptir (Karaarslan ve Nacak, 2014: 58).

Güngör özellikle ilk eserlerindeki vurgularla milliyetçi muhafazakâr gençlerin referans noktası olmuştur. Onun görüşleri MHP'nin ve dolayısıyla Ülkü Ocaklarının yol haritası olmuştur. Ömrünün sonuna kadar MHP'li kimliği taşısa da İslam'a, halka ve her görüşten statükoya karşı

bakışı nedeniyle kendi görüşlerini rehber edinen milliyetçilere karşı dahi eleştiri içinde olan bir muhafazakârdır. İslam konusunda ise bir kesim İslamcının eleştirdiği ölçüde modernisttir. Güngör dini çok önemsemiş ve dinsiz bir toplum olamayacağını ifade etmiştir. Din değiştirilebilir ancak kaldırılamaz dedikten sonra kitaptaki değil gerçek hayattaki İslam'ın savunusunu yapmıştır. Güngör 70'li yılların hukukunu ve hukukçularını statükonun aktörleri olarak görmüş ve onların dine uygun hukuk ile dini hukuk arasında ayırım yapamadıklarını ifade etmiştir (Sözen, 2006: 206-210). Bu noktada kendi cenahından olanları dahi eleştirmiş ancak bir konuda eleştiriye kabul etmemiştir. Türk tarihinde devamlılığın tecessümü olan “*devlet-i ebed müddet*” onda ayrı bir yer edinmiştir. 1970'lerde milliyetçi muhafazakâr gençlere aşıladığı bu düşünce günümüze kadar gelen bir duruşun ana damarı gibidir.

Nurettin Topçu özgün fikirleri ile 1970'li yılların muhafazakârlığında çok ayrı bir yere sahiptir. Topçu kimi çevrelerce “*popülist*”, kimi çevrelerce “*devrimci*” olarak nitelendirilse de onun “*Ruhçu Anadolu Sosyalizmi*” milliyetçi muhafazakâr çizgiye yakınlık göstermiştir. Topçu Batılılaşmaya karşı olmuş ve bunun manevi bir kapitülasyona benzediğini vurgulamıştır. Böylece gençler kültürlerinden uzak bir şekilde milletine, dinine ve geleneğine yabancı bireyler hâline gelmiş, tehlikeli Sol düşünceler tarafından da sömürülmüşlerdir (Sarıtış, 2006: 263). Onun da dine yaklaşımı itikadı olmaktan çok cemaatsel olarak belirginleşmiştir. Topçu, tasavvufi bir din taraftarı olmuştur. Asıl bilgeliliğin Yunus Emre'de, Mevlana'da olduğunu vurgulamıştır (Topçu, 2008: 80). Böylece ona göre din adına bağınazlık hüküm sürmekte ve bu da toplumda ayrılıklara neden olmaktadır. Topçu bundan kurtuluşun yolunu ise Anadolu olarak göstermiştir. Topçu'nun 1970 yılında yayımlanan “*Maarif Davası*” kitabı muhafazakâr gençlik ile Siyasal İslamcı gençler arasındaki ayrımı anlatması bakımından önemlidir. Bu eserinde peygamberin güzel ahlakı önerdiğini belirterek, bu güzel ahlaktan yoksun kişilerin şariat isteriz diye çıkışlarını kıyasıya eleştirmiştir. Dinin yanlış uygulamalarının eskinin kötü birer devamı olduğunu, İslam'ın özünü yansıtmadığını iddia etmiştir (Topçu, 1997:139)

Topçu'nun milliyetçilik anlayışı Gökalp'e benzememektedir (Mollaer, 2008: 120). Bu tür milliyetçiliği yapay bulmuştur. Zaten var olan ve yaşayan milletin bir teori etrafında tanımlanmasına karşı çıkmıştır. Millet zaten vardır, ötesini kurcalamak buna zarar verecektir. Ona göre bu millet dinine bağlı olmuştur. Ancak onun özgünlüğü bu milletin yaşadığı vatana ait yaptığı mistik öğelerle belirginleşmiştir (Bora, 2015: 90). Görüldüğü üzere Topçu milliyetçilik felsefesini somut gerçekliğe dayandırmıştır: 1071'den beri vatan olan Anadolu'ya. Topçu bu itibarla kendi milliyetçilik anlayışını altı esas üzerine belirlemiştir (Sarıtış, 2006: 264). Bu esaslardan ilki dinin İslam oluşudur. Öyle ki İslam olmayan bir Türklüğün yaşamayacağını ve tarihteki en muazzam olayın Maverâünnehir coğrafyasında Türklük ile İslam'ın buluşması sonucu gerçekleştiğini kabul etmiştir (Topçu, 2008, 142-145). İkinci esas ise Anadolu'dur. 1071 ile başlayan vatan olma süreci ilelebet sürmelidir. Üçüncüsü soyun Oğuzlara dayalı Türk soyu olmasıdır. Ona göre Osmanlının asıl başarısı merkezi bir devlet kurmaları ve Oğuz soyundan olmalarıydı. Dördüncü esas tüm milliyetçiler için hayati olan dilin Türkçe olmasıdır. Beşinci esas ise yukarıda da anıldığı üzere

güçlü merkezi bir devletin varlığıdır. Bu olmadan Türk töresinin ve İslam'ın ilerlemesi mümkün değildir (Topçu, 2008, 155). Son ve altıncı esas ise ekonomik düzenin toplumcu olmasıdır. Bu Topçu'nun en çok eleştirildiği hatta onun *sosyalist-devrimci* olarak nitelendirildiği alan olmuştur. Topçu'nun ekonomik modelinde Anadolu Türkü istisnasız bir şekilde topraklandırılmalı ve üretimi teşvik edici politikalar uygulanmalıdır. Onun Anadolu sosyalizmi adını verdiği bu düşünce liberalizm, kapitalizm ve komünizmin ağır bir şekilde eleştirildiği alan olmuştur. Sosyalizmi kendine özgü bir biçimde kuramsallaştırarak Marxist sosyalizmden ayrı olmaya özen göstermiştir.

Topçu'nun bu görüşlerinin tecessüm ettiği yer ise *Hareket* dergisidir. Onun ahlakı, dini ve Anadolu'yu esas olan düşünceleri bu dergi sayesinde ifade şansı bulmuştur. Dergi 1970'li yılların renkli ideolojik ortamında muhafazakâr camia içinde özgün bir yere sahip olmuştur. Topçu'ya göre "*Hareket*" isyan ahlakını da beraberinde getirir. Bu anarşizm çağrıştıran bir isyan değildir. Ona göre insanın kendi iç dünyasında isyanı onu ancak tanrıya ulaştırır. Diğer türlü isyanını yapmayan ve bundan çekinen insan ahlak sahibi olamaz (Topçu, 1998: 40).

Bu doğrultuda *Hareket* Dergisi, Cumhuriyet Dönemi'nin pozitivist temelli Batılılaşma projesine karşı Anadolu insanını, ahlakını ve isyanını vurgulayan bir çizgi izlemiştir. Bu nedenle kontrollü inkılaplarla, taklitçilikten uzak ve geleneğe saygılı, halkla barışık değişimlerin taraftarı olmuştur. Kapitalizm insan hayatını sömürmekte, bu veçhile ile Anadolu insanı fakirleşmektedir. Görüldüğü gibi Topçu diğer muhafazakârlardan bariz bir şekilde farklı olarak kapitalizm ile arasına çok sert bir set çekmiştir. Bu nedenle özellikle İslamcılar ve milliyetçiler tarafından sosyalist olmakla itham edilmiştir. Topçu, vefat ettiği 1995 yılına kadar "*Ruhçu Anadolu Sosyalizmi*"nin peşinde koşmuştur. Anadolu halkı için Marksizm ve kapitalizmin hiçbir şey ifade etmeyeceğini vurgulamıştır. Dolayısıyla kendi sosyalizm düşüncesine ve *Hareket* dergisine de Sol ve Sağdan yoğun eleştiriler gelmiş, büyük sermaye sahibi Sağ görüşlü insanların da teveccühüne mazhar olamamıştır. O esasen bu zihniyetteki adamlarla, din bezirgânlarına, sendika ağalarına, toprak ağalarına karşı bir "*Hareket*" geliştirmiştir. Bunun için de 1970'lerden itibaren kendi sosyalizmini temellendirecek şeylere yönelmiştir (Elibol, 2006: 267-272).

Nurettin Topçu 1970'lerin düşünsel dünyasında saygın bir yeri olmasına rağmen siyasal yaşamda bir Necip Fazıl, Erol Güngör veya Cemil Meriç kadar taraftar bulamamıştır. Bunda kendisinin düşünceleri dolayısıyla yalnız kalmak istemesi ve 1970'lerin diğer muhafazakâr düşünürleri gibi tirajı yüksek bir gazetede yazarlık yapamamasın da etkisi vardır. Topçu'nun ölümü ile "*Hareket*" ismen devam etse de reelde artık anılmamaktadır. "*Ruhçu Anadolu Sosyalizmi*" ve "*İsyan Ahlakı*" ise 1970'lerden hoş bir sada olarak kalmıştır.

Sonuç olarak Türk Muhafazakârlığı 1960'lı yılların sonlarında başlayan Sağda ayrışmanın bir sonucu olarak kendisini kültürel manada ifade olanağı bulmuştur. Bunun temsilcisi siyasal alanda Adalet Partisi olmuştur. Fundamentalist İslamcı ve milliyetçi partilerin yanında AP özellikle Süleyman Demirel'in Genel Başkanlığı ile Sağda yaşanan bölünmenin de getirdiği oy kaygısı ile milliyetçi ve muhafazakâr söylemlere kaymıştır (Demirel, 2005: 548). Bunun yanında AP'nin

muhafazakârlık algısında eski rejimin ihyası gibi bir durum söz konusu değildir. Yine AP tutan ve tutmayan devrimler ayrımını DP'den daha dikkatli yaparak Cumhuriyet'in kurucu değerleriyle bir hesaplasmaya girmemiştir. Bununla beraber AP geleneğe yaptığı vurgu, dine yaklaşımı, devlet otoritesinden yana oluşuyla ve en önemlisi ekonomik açıdan liberalizm taraftarı olmasıyla klasik muhafazakârlıktan ayrılarak Anglosakson muhafazakârlığına daha yakın bir görüntü vermiştir (Demirel, 2004: 343).

AP muhafazakârlığın en önemli temsilcisi olmakla beraber salt bir gelenek savunusuna girmemiş gerekli alanlarda reformun öncüsü ve destekçisi olmuştur. Bu nedenle AP kültürden dile, sanattan, ekonomiye her alanda klasik bir muhafazakâr duruş iddia etmek yerine bünyesinde muhafazakâr öğeleri barındıran eski ile yeniye kucaklaştırmak isteyen bir Sağ parti görünümü vermiştir (Demirel, 2004: 345). Onun açtığı yolda ilerleyen Anavatan Partisi, Doğruyol Partisi ve Adalet ve Kalkınma Partisi yeniliğe açık, geleneğe saygılı ve kültürel muhafazakârlığa daha yakın bir çizgide siyaset izlemişler içlerinde dindar ve milliyetçi kimseler bulundursalar da asla ne tam anlamıyla İslamcı ne de milliyetçi bir parti hüviyetine bürünmüşlerdir. 1970'lerin Sağda yaşanan bu farklılaşmasında Kubbealtı Vakfının ve dolayısıyla Mecmuanın da çizgisinin AP'ye yakın olduğunu ifade ettikten sonra bunu sonraki örnekleri ile açıklayacağız.

3.3. Kubbealtı Akademi Mecmuası

Türk muhafazakârlığı ve tarihsel gelişimini irdeledikten sonra Kubbealtı Cemiyeti³³ ve onun kuruluşundan iki yıl sonra neşretmeye başladığı *Kubbealtı Akademi Mecmuası*'nın tahlilini yapmak doğru olacaktır. Böylece Mecmuanın 1970'li yıllarda Türk muhafazakârlığına sunduğu katkı daha iyi anlaşılabilir.

3.3.1. Kubbealtı Vakfı ve Mecmuanın Kuruluşu

Kubbealtı Akademi Mecmuası, Kubbealtı Cemiyetinin 1972'den bu yana aralıksız çıkardığı ve sadece muhafazakâr camianın değil, bütün siyasi, edebî ve sanat çevrelerince takip edilen bir yayın olmuştur. Kubbealtı Cemiyeti 1970 yılında Samiha Ayverdi ve ağabeyi Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından kurulmuştur (Aygener, 2011: 159). Cemiyet gayesini "... dilde, ilimde, fikirde ve güzel sanatlarda tamamiyle akademik ve millî bir hizmet görmek" olarak açıklamıştır (Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1972: 5).

Kubbealtı Cemiyeti bu amacı gerçekleştirebilmek için o günden bugüne seminerler düzenlemiş, dil, kültür ve sanat faaliyetlerinde bulunmuş ve birçok yayın neşretmiştir. Bu faaliyetlerin seminer kısmında Ekrem Hakkı Ayverdi, Nihad Sami Banarlı, İbrahim Kafesoğlu,

³³ İstanbul 7. Asliye Hukuk Mahkemesinin 11 Ağustos 1978 gün ve E.1978/488, K.1998/424 sayılı kararı ile cemiyet "Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı" adını almıştır (<http://kubbealti.org.tr/Hakkinda.aspx>).

Muharrem Ergin, Sebahaddin Zaim, Ömer Lütfü Barkan, Şehabeddin Tekindağ, Uğur Derman ve Mehmet Okutan gibi alanında uzman kişiler bilgilerini gençlerle paylaşmıştır. Bu sohbetlere dönemin önemli isimlerinden Ahmet Kabaklı, Tarık Buğra ve Kemal Erarslan destek vermiştir. Cemiyet, millî kültürün ihtiyacı olan Kubbealtı Dil ve Edebiyat Akademisini 1970 yılında kurmuştur. Bu akademi çok ciddi çalışmalar yapmış, bugün dahi başucu eseri olan bir lügat ortaya koymuştur. Bunun yanında ciddi bir Türk dili grameri hazırlamak için büyük çaba sarf ederek bir nevi Kubbealtı Akademi Mecmuası'na giden yolu açmışlardır. Bu akademinin kurucu ve asli üyeleri; Samiha Ayverdi, Nihad Sami Banarlı, Tahsin Banguoğlu, M.Kaya Bilgegil, Faruk Nafiz Çamlıbel, Abdulkadir İnan, Orhan Seyfi Orhon, Fevziye Abdullah Tansel, Faruk Kadri Timurtaş ve İlhan Ayverdi'den müteşekkildir (Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1972a: 6-7).

Kubbealtı isminin kaynağı ana hatlarıyla üç tarihsel olguya dayanmaktadır. Bunlardan ilki Oğuz Kağan Destanı'nda geçen gök kubbe kavramıdır. Bilindiği üzere Oğuz Kağan hedef olarak gök kubbeyi çadır, güneşi ise bayrak olarak göstermiştir. Kubbealtı adının bir diğer kaynağı ise İstiklal Şairi Mehmet Akif Ersoy'un bir şiirinde yeryüzünü şehitlere türbe, gök kubbeyi de bu türbeye bir örtü yapmak hayalidir. Bir diğer dayanak ise Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethettikten sonra kurduğu Kubbealtı Divanı sistemidir (Gürsoy, 1997: 56-58). Mecmuanın 1972 yılında yayımlanan ikinci sayısında da bu durum aynı şekilde ifade edilmiş, buna ilaveten Yahya Kemal'in "Kendi Gök Kubbemiz" şiiri de referans olarak gösterilmiştir. Buna ilaveten Fatih'in kurduğu divanın yanında aynı heybet ve ciddiyetle yapılan akademik toplantılar da bir divan toplantısı, bir Kubbealtı olarak görülmüştür (Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1972b: 5-8).

Kubbealtı, bilindiği üzere Osmanlı'da devletin yönetildiği yerdir. Bu yer sadece yönetim yeri olmayıp, aynı zamanda dönemin kültürel iklimine de katkıda bulunmuştur. Burada görev yapan onlarca devlet adamı edebiyat, musiki, din vb. alanlarda da kendilerini geliştirmiş kişilerdi. Böylece Osmanlı, Kubbealtı'nda yükselirken kültürel mirasımız da aynı seviyede yükselmiştir. Akademinin kurucuları Kubbealtı'nın bu yönüne dikkat çekerek kendilerine dayanak olarak almışlardır. Geçmişten gelen Kubbealtı kültürünün yeni nesillere aktarılmasını şiar edinmişlerdir. Bu da muhafazakârlığın en önemli temalarından olan sürekliliğin bir göstergesidir. Akademinin hâlen faaliyette olması ve gençlere yönelik kurslarının olması bu süreklilik doğrultusunda ne kadar başarılı olduklarını ortaya koymaktadır.

Kubbealtı'nın mimarları köklerini Osmanlı'da arayan Yahya Kemal'in çizgisinde kişilerdir. Ondan biraz daha milliyetçi ve dindar bir çizgide olsalar da onu her sayılarında anmışlar, Yahya Kemal Enstitüsünü kurarak ismini yaşatmaya devam etmişlerdir. Kubbealtı kurucuları dolayısıyla romantizm akımından etkilenmişlerdir. İstanbul onlar için sembol şehir olmuş, özlemle yad edilen geçmiş, nostalji kavramıyla bütünleşmiştir. Türk modernleşmesi ve dolayısıyla Cumhuriyet Dönemi'nin ötekileştirdiği geleneksel Türk sanatları, vakıf sayesinde gençler tarafından öğrenilebilmiştir. Muhafazakâr kültürü korumak noktasındaki tüm başarılarına karşın bu kültürü yeniden üretmediği yönünde de tenkitler almıştır. Örneğin bünyesinden ilk yıllarda

Safiye Erol ve Samiha Ayverdi gibi ki büyük edebiyatçı çıkarmasına rağmen bunun devamını getirememiştir (Ayvazoğlu, 2003: 366- 367).

Kubbealtı Vakfı özellikle Kenan Rifai'nin³⁴ çizgisinde olmuştur. Rifai'nin devletle zıtlasmaya girmeden temellerini attığı tasavvufi dünya görüşü Ayverdi kardeşlerce de mezc edilerek Mecmuanın ana düşüncesi olarak karşımıza çıkmıştır. Kubbealtı Vakfı, kurucuları sayesinde bugün dahi tüm etkinliklerine ara vermeden devam etmektedir. Vakıf, internet sitesinin yanında birçok sosyal medya aracından muhafazakâr gençlerin ilgisini çezebedecek etkinliklerini paylaşmakta, ücretsiz dil, sanat ve musiki kursları vermektedir. Bugünlere kadar ulaşmasında şüphesiz vakıf kurucularının aşağıdaki vasiyetinin de büyük katkısı vardır (<http://kubbealti.org.tr/Hakkinda.aspx>):

..Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı gibi, millî irfan ve sanata hizmeti gaye edinmiş bir müessesenin gelişme ve devamı için maddî fedakârlığa duyulan ihtiyaç, aşağıda bildirilen mal ve mülkümüzü Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı'na devretmeyi bizler için vicdan borcu kılmıştır. Öyle ki, gençliği bağrında toplamakta bulunan bu ocağın mensuplarının zihni ve rûhî bir düzen içinde yetişmelerine gayretin, ibâdet gibi temiz, mukaddes bir millî vazife ve vicdan borcu olduğuna inanmış bulunuyoruz.

Hareket noktamız bu olmakla berâber, her Müslümân'ın fikir ve gönül dağarcığında bulunması gereken bir Hak kelâmı, hayatımız boyunca bizi, çevremize maddî mânevî imkânlarımızı açık tutmaya sevk eylemiştir. Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerim'inde: "Ve mâ leküm illâ tünfiku fî sebîlillâhi mirasü's-semâvâtı ve'l-arz..." (Ne oluyor size ki îman ettikten sonra da Allah yolunda harcamıyorsunuz? Hâlbuki göklerin ve yerin bütün mirâsı Allah'ındır.) dediğine göre, O'nun vermiş olduğu mal ve mülkü, gene O'nun kullarının istifâdesine arz eylemek, insanoğluna gurur değil, ancak şükür vermelidir vesselâm.

Bu inançla yola çıkan vakıf kurucuları şüphesiz 1970'li yıllar Türk muhafazakârlığına ve gençliğine büyük katkılar sağladığı gibi vakfın bu misyonunun günümüzde dahi sürdürülmesine vesile olmuşlardır.

3.3.2. Mecmuanın Kuruluşu ve 1970'li Yıllarda Yayımladığı Sayıların Genel Çerçevesi

Kubbealtı Akademi Mecmuası, Kubbealtı Cemiyetinin 1972'den bu yana aralıksız çıkardığı ve sadece muhafazakâr camianın değil, bütün siyasi, edebî ve sanat çevrelerince takip edilen bir yayın olmuştur. Kubbealtı Cemiyetinin 1970 yılında Samiha Ayverdi ve ağabeyi Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından kurulduğunu evvelki bölümde belirtmiştik. Dolayısıyla Mecmuada da Ayverdi kardeşlerin son derece önemli bir ağırlığı bulunmaktadır.

Mecmuanın yayımladığı ilk sayıda yer alan *Beyannameyi* Nihad Sami Banarlı kaleme almıştır. Beyanname bir bakıma Mecmuanın 1970'li yıllarda yöneleceği istikameti göstermesi

³⁴ Asıl adı Kenan Büyükaksoy'dur. 1867 yılında Selanik'te doğmuştur. Mekteb-i Sultaniden mezun olduktan sonra ömrünün sonuna kadar Maarif teşkilatında önemli görevler üstlenmiştir. Annesi Hatice Cenân Hanımın gelişimi ve dini eğitimi üzerindeki etkisi büyüktür. 20. Yüzyıl tasavvufunda önemli bir yere sahip olmuştur. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasını devletten gelen bir normal karar olarak karşılamış ve kendi evinde görüşlerini yakın çevresi ile paylaşmaya devam etmiştir. 1950 yılında öldüğünde ardında Samiha Ayverdi, Ekrem Hakkı Ayverdi, Safiye Erol ve son şeyhülislamlardan Haydarizade İbrahim Efendi gibi birçok öğrenci bırakmıştır. (Mustafa Tahralı, "Kenan Rifâi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kenan-rifai> (27.04.2020))

açısından mühimdir. Beyannamenin ilk kısmında medeniyetler arası etkileşim ve alışverişin olmasının normal olduğu ancak bu karşılıklı alışverişlerin hiçbir milleti geleneklerinden ve mizacından ayırmaması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunları muhafaza eden milletleri haysiyetli millet olarak nitelendirirken esasında muhafazakârlık ve millet arasında doğrudan bir bağ kurulmuştur. Dil meselesi en önemli hadise olarak millet ile ayrılmaz bir bütün şeklinde görülmüştür. Türklerin hangi kültürle kaynaşırsa kaynaşsın dillerini muhafaza ettiğini, bu sebeple dilin millî söyleyiş davası olduğu üzerinde durulmuştur. Bu nedenle tarihi 12 asır öncesine dayanan Türk edebiyatının unutturulmaya çalışılması akıl almaz bir hadise olarak görülür. Sanat ve mimaride de anarşi kültürünün egemen olmaya başlaması toplum adına bir tehlike olarak kabul edilmiştir. Sanat için sanat devirlerinin bile daha terbiyeli ve nizama uygun olduğunun altı çizilmiştir (Banarlı, 1972a: 9-20). Banarlı'nın (1972a: 20-21) kaleme aldığı beyannamenin en can alıcı ve Mecmuanın milliyetçilik anlayışını da yansıtan şu satırları son derece önemlidir:

...Bunun için milliyetçi olmaya bile lüzum yoktur. Millî olmak kâfidir. Örnek olarak İstanbul fatihini düşünebilirsiniz. Fatih Sultan Mehmed, belki bütün hayatında bir an bile bugün anladığımız manada bir milliyetçi olmamıştır. Fakat her davranışında, her duyuş ve düşünüşünde, nihayet her hamlesinde o kadar millîdir ki, adı Mehmed olan bir Türk hükümdarı, önüne çıkan yurd ve dünya hadiseleri karşısında ne duyar, ne düşünür, nasıl davranır ve bütün dünya milletlerine nasıl bir insanlık örneği verir? İstanbul fatihi işte bunun cevabını veren insandır...

Milliyetçiliği böyle tanımlayan Banarlı, Beyannamenin son kısmında Türk şehir halkını, Türk köylüsünü olumsuz gösterme modasından sıyrılarak gençlere Halide Edip ve Reşat Nuri'nin romanlarındaki gibi tanıtmayı önermiştir. Bunun yanında millî ruhun Yunus Emre'de, Karacaoğlan'da bulunduğunu ve sanatta da gerçek hayatta da bu ruhu esas kılmanın elzem olduğunu vurgulamıştır (Banarlı, 1972a: 21-22).

Mecmuanın iç kapak kısmında “*ilan ve reklam, millî kültürümüze hizmet eden müesseselerden alınır...*” ibaresi yer alır. Bu ibare adeta Mecmuanın bir sloganı olarak tüm sayılarda yer bulmuştur. Mecmuanın kurucuları 1970'li yılların sonuna kadar bu çizgilerini korumuşlardır. Bunu 1970'li yıllarda yayımlanan 36 adet Mecmuanın son kısımlarında yer alan reklamlarda da görmek mümkündür. Bu kısımlarda salt reklam alma düşüncesiyle hareket edilmemiş, Mecmuaların insicamı bozulmadan reklam veren kuruluşlar naif bir şekilde “*millî kültürümüze hizmet eden müesseseler*” olarak arz edilmişlerdir. Bu müesseselerin tamamına yakını Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, Ülker, Atlas Kitabevi, Remzi Kitabevi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Hürriyet Yayınları, Türkiye Vakıflar Bankası, Ereğli Demir Çelik Fabrikası, Boğaziçi Yayınevi, T.C. Ziraat Bankası, Akbank, Türkiye Halk Bankası, Tercüman Gazetesi ve Türkiye İş Bankası oluşturmuştur. Bunlar arasında Ülker bilhassa neredeyse Mecmuanın her sayısına katkıda bulunmuştur. Bunun yanında Mecmuanın sadece muhafazakâr camiadan değil, daha liberal Tercüman Gazetesi ya da sol görüşe ılımlı bakan Türkiye İş Bankası gibi kuruluşlardan ve son olarak devlet bankalarından da teveccüh görmesi ne denli büyük ve ne denli saygın bir konuma sahip olduğunun göstergesidir.

Mecmuanın ilk sayısından itibaren “İçindekiler” kısmından hemen sonra muhafazakâr kültür için önemli addedilen kişilerin ya da eserlerin resim, tablo ve eserleri yer almıştır. İlk sayıya Kubbealtı camiası için çok önemli bir yeri olan Yunus Emre’nin bir tablosu ile başlanılmıştır. Yunus Emre, tablonun altında yer alan ifadede “Anadolu’da Halis Türkçenin ve halk için söylenen, millî tasavvuf şiirlerinin en büyük şairi” olarak gösterilmiştir. (KAM, 1972a: 4) Diğer sayılardaki sayfalarda ise Osmanlı İmparatorluğu’nu “Fezadan” gösteren fotoğraf, “Millî şiirin büyük kaybı Orhan Seyfi Orhon”, “Topkapı Sarayı Kubbealtı”, “Âşık Veysel”, “Fatih Sultan Mehmet”, “Türkiye Cumhuriyetinin 50. Yılı”, “Mehmet Akif Ersoy”, “Kıbrıs”, “Kubbealtı Nakışhanesinde öğrencilerin ürettiği eserler”, “Mevlana Celaleddin Rumi”, “Boğaziçi Köprüsü”, vefatı nedeniyle “Nihad Sami Banarlı” gibi önemli kişi ve temalar yer almıştır. Bu temalardan özellikle Cumhuriyet’in 50. yılı ile Boğaziçi Köprüsü diğerlerinden farklılık taşımaktadır. Mecmua ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı inceleneceği üzere Cumhuriyet’in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk’e sonsuz saygı duymakta ve Cumhuriyet ile bir hesaplaşmaya girmemektedir. Ayrıca Atatürk ismini kullanmaktan da imtina etmemektedir. Bunun yanında Boğaziçi Köprüsü asırların rüyası olarak, ulaşım ve altyapı konusunda bugün dahi Sağ politikalara ilham veren bir duruş ve söylem geliştirmiştir.

Mecmuaya dönemin saygın edebiyatçılarından olan Samiha Ayverdi, Nihad Sami Banarlı, Faruk N. Çamlıbel, Orhan Seyfi Orhon, Orhan F. Köprülü ve Fevziye A. Tansel; tarihçi olarak Münir Atalar, Hans Georg Mayer ve Mücteba İlgürel; mimari ve sanat alanında Ekrem Hakkı Ayverdi ve Uğur Derman; siyaset ve toplumsal sorunlarla ilgili Cemil Meriç, Sebahaddin Zaim ve Nihal Atsız; tasavvuf alanında Nermin Pekin gibi çok önemli isimler katkılar sunmuştur. Böylece bu önemli isimlerle Mecmua dönemin muhafazakâr siyaseti için yol gösterici bir rol üstlenmiştir.

Mecmuada yayımlanan yazı ve şiirlerin konulara dağılımına bakıldığında ilk yıllarda dil ve edebiyat alanına ağırlık verildiği rahatlıkla görülmektedir. Bunu tarih ve genel kültür alanındaki yazıların ağırlığı izlemektedir. Bilhassa tarih alanında yayımlanan toplam yazıların oranı 1975 yılından itibaren gözle görülür bir artış sergilemiştir. Mecmuanın ilk yıllarında din-tasavvuf alanında neredeyse hiç yazı veya şiir bulunmazken 3. yayın yılı olan 1974 yılından itibaren yoğunluğu gitgide artmıştır. Din-tasavvuf alanında 1974 yılının 1. sayısında Mevlana’nın 700. doğum yılı münasebetiyle 6 adet yazı yer almıştır. Anılan Mecmua sayısı esasen Mevlana ve henüz yeni vefat etmiş olan Türk edebiyatının dev ismi Faruk Nafiz Çamlıbel’e ithaf edilmiştir. Tamamen onlarla ilgili eserler yer almıştır.

Mecmuanın bir diğer önemseddiği alan birey, aile ve toplumdur. Bu alanda özellikle Samiha Ayverdi’nin büyük katkısını görmekteyiz. Yitip giden İstanbul kültürü ve dejenere olma tehlikesi ile karşı karşıya olunan aile kurumu onun başyazıları ile adeta kutsanmıştır. Mecmuada siyaset konusu ilk yıllarda fazla yer almasa da özellikle 1975 sonrasında ülkede artan siyasi tansiyonla doğru orantılı olarak fazlasıyla kendisine yer edinmiştir. Özellikle Cemil Meriç’in yükselen Sol anarşi karşısındaki yazıları ve uyarıları dönem için kayda değer bir özgünlük oluşturmuştur. Siyaset

bu yıllarda Mecmua içinde etkinliğini arttırsa da devrimlerle hesaplaşma veya güncel siyasi tartışmalara girmek gibi bir eğilim içinde olunmamıştır. Mecmua, siyaset, din ve tarih alanında daha fazla meşgul olurken ekonomi ve sosyal politikalar es geçilmemiş, İslam, iktisat ve ekonomik iş birliği kavramları ile sosyal güvenlik alanında 1975 yılından itibaren eserler yayımlanmaya çalışılmıştır. Bunda yükselen Sol ideolojinin Marksist ekonomi kuramına karşı muhafazakâr bir ekonomi ve sosyal güvenlik kuramının geliştirilme çabasının olabileceği de kuvvetle muhtemeldir. Mecmuada sanat ve mimari konusu ise yayımlandığı ilk günden itibaren aynı derecede önemle yer almıştır. Sanat ve mimariye yer verilmeyen bir yıl dahi olmamıştır. Özellikle Osmanlı sanatı ve medeniyeti ile İstanbul sembol şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Mecmuaya Mimar Ekrem Hakkı Ayverdi'nin büyük katkısı olmuştur.

Son olarak Mecmuanın genel kültür alanında da birçok yazı ve şiire yer verdiği görülmektedir. Genel kültür alanında muhafazakâr kültür için önemli olan konu ve şahsiyetlere ayrı bir ehemmiyet verilmiştir. Bunun en önemli örneklerinden biri Yahya Kemal ile Nihad Sami Banarlı'nın birbirlerine yazdıkları mektupların uzun yıllar boyu yayımlanmasıdır. Buna ilaveten İslamcı muhafazakârlığın önemli temsilcisi Mehmet Akif'e dair de birçok vesika ve yazı Mecmualarda yer almıştır. Kubbealtı Vakfı genel kültür alanında sadece Mecmuayı yayımlamamış bunun yanında 1973 yılı Ocak ayından itibaren Kubbealtı Akademik Seminerlerini de icra etmiştir. Bu seminerlerde Cemil Meriç, Amiran Kurtkan, Sebahaddin Zaim, Nihad Sami Banarlı, Oktay Sinanoğlu, Sabri Ülgener gibi döneme etki eden birçok düşünce adamı, akademisyen; fikirlerini katılımcılarla paylaşmıştır. Bu seminerlere ait çok az kayıt Mecmualarda yazı olarak yer alırken diğerleri için bir kayıt tutulmaması ne yazık ki genç neslin bunlardan istifade edememesine yol açmıştır. Söz konusu seminerler günümüzde hâlen devam etmekte olup, buna ilaveten vakıfta tez sunumları da belli aralıklarla yapılmaktadır.

3.4. Kubbealtı Akademi Mecmuasında Muhafazakâr Temalar

Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1970'li yıllarda muhafazakâr camianın önde gelen isimlerinin bir araya geldiği bir oluşumdur. Önceki bölümde de ifade edildiği üzere Kubbealtı Vakfı sadece Mecmua ile değil düzenlediği seminerlerle de geniş kitlelere ulaşma amacıyla olmuştur. 1970'ler Türkiye siyasi ortamındaki gerilim ve anarşi göz önüne alındığında Mecmua anarşiden ve fundamentalist dinî ve milliyetçi oluşumlardan uzak kalmak isteyen insanların ziyadesiyle teveccühüne mazhar olmuştur. Mecmua bunu ülkenin kurucu kadrosuna ağır eleştiriler getirmeden, genç Cumhuriyet'i, Selçuklu ve Osmanlı mirasına süreklilik kavramı içerisinde değerlendirerek sağlamaya çalışmıştır. Bunun yanında aile kavramına diğer Sağ düşüncelerin bir adım ötesinde önem vermiştir. Birey önemsenmiş ancak anarşizme kayma eğilimindeki bireysellik kısıya eleştirilmiştir. Din bu noktada toplumu bir arada tutan bir kavram olarak ele alınmış, İstanbul ve Osmanlı sanatı bir sembol olarak kabul edilmiştir. Bu kavramların ilerleyen bölümlerde irdelenmesiyle Mecmuanın çağdaşı olan Sağ düşüncelerden ayrıldığı ve benzeştiği noktalar daha

belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır. Böylece esasen merkez sağın ve merkez muhafazakârlığın bir nevi düşünce okulu olan Kubbealtı Vakfının gerek yayımladığı Mecmua ile gerekse düzenlediği seminerlerle önemi daha iyi anlaşılacaktır.

3.4.1. Mecmuada Aile, Birey ve Toplum

Çalışmamızın birinci bölümünde de ifade edildiği üzere muhafazakâr ideolojinin en önem verdiği kurumlardan biri aile olmuştur. Onlar yükselen bireyci ideolojiler karşısında toplumun en küçük birimi olan aileyi savunmuşlardır. Ancak onların bu bütüncül anlayışı ile sosyalizm düşüncesi arasında farklılık vardır. Sosyalizm bireyciliği tümden reddederken, muhafazakârlar bireye saygı duyar ama bireyin sadece aile kurumu ile anlamlı olduğunu vurgular. Sağlıklı bir aile ise yaşayan organik toplumun en önemli unsurudur. Muhafazakâr düşüncede toplum rasyonel akılla kurgulanmış bir mekaniklik arz etmez. Aile içi hiyerarşinin olduğu ve toplumsal iş bölümünün kabul gördüğü yaşayan bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Mecmuada birey maddiyatçılığın ve aklın elinde tüm iman merkezlerinden ayrı sayılmıştır. Şüphesiz ailesinden ve imanından kopuk olan bu insan hâliyle toplumuna da bir katkı sağlamayacaktır (Ayverdi, 1973a:9).

Hakikat, akıl ve maddiyat noktasında Nermin Pekin'in³⁵ (1974: 31) bireye ve insanın ontolojisine bakışı menfi olmuştur:

Sadece fennin, tekniğin yarattığı yaşama kolaylığı, rahatlık, konfor insanı mes'ud edemez, maddi rahatlığın üstüne de bir ruh huzuruna ihtiyacımız muhakkaktır.

İnsanın içinde çöreklenmiş yatan bir ejderha vardır; Nefis Kin, tama hased, hırs gibi düşleriyle ruhumuzu kemiriyor. Bu yüzden hem kendimizi hem birbirimizi yiyoruz. İnsanoğlu kuru ve karı maddeciliğin yarattığı MENFAAT kırıbağıyla şahlandırılan bu canavarın esaretinden ruhunu kurtaramıyor. Neticede ilim, fen, teknik istediği kadar maddi rahatlığı sağlamış olursa olsun bizi saadete kavuşturamıyor. hakiki saadet bu canavardan kurtulabilmedir. Bunun da tek çaresi sabır, fedakârlık ve feragat gibi zor yollardan geçerek iyiliklerin menbaı olan “Hakiki Arş”a ermektedir.

³⁵ Nihat Sami Banarlı'nın manevi evladı olan akademisyendir. Türk dili ve edebiyatına dair sayısız eser vermiştir. Hocası ve manevi babası Banarlı'nın vasiyeti üzerine Resimli Türk Edebiyatı eserini tamamlamıştır. Kubbealtı Lügatinin oluşmasına da büyük katkı sağlamıştır. 1997 yılında vefat etmiştir.

İnsanın ontolojisinin kötü özellikler de barındırdığını belirten Ali Yardım³⁶ (1978:33) var olanı yok etmeyi değil, her duyguyu yerinde kullanabilmeyi önermektedir:

Kin, nefret, öfke, yalan, aldatma, hile ve daha bunlara benzer sayısız duygular, günlük hayatımızda hiç de hoş karşılamadığımız, yüzü soğuk nesnelerdir. Ne yapalım ki insan, bu hislere de sahiptir. Bu hisler insana boşuna verilmemiştir. Aksini iddia etmek, Yaratana kafa tutma olur. İşte bu duygular insan bünyesinde tabanca gibidir; ruhsatsız kullanılamayacağı gibi, açıktan açığa da taşınmaz; bünyenin derinliklerinde saklanır. Rastgele kullanılması için değil, nefsinin müdafaa ve hayatını sürdürme yolunda bir emniyet silahı olarak verilmiştir.

Yardım'ın düşünceleri muhafazakâr düşünce ile uyumludur. Muhafazakâr düşüncede insan doğuştan gelen bir acizliğe sahiptir ve bir otorite ile sınırlandırılması gerekir. Bunlar muhafazakârlığın önem atfettiği diğer temalar olan din ve aile ile sınırlandırılır. Böylece Yardım'ın bahsettiği ruhsatı bu kurumlar belli durumlarda bireye sağlamakta diğer durumlarda buna müdahale etmektedir.

Tahsin Banguoğlu (1975: 37-38) akılcılık, bireysellik ve maddeciliğin komünizm ve sosyalizm kavramları ile Avrupa'da aile kavramını yok etmek üzere olduğunu belirtmiştir:

Fakat aslında yetersiz bir meleke olan akıl ve ondan doğan kaba akılcılık da insanları sadece bazı yeni gerçeklere ve tabiata daha çok hâkim olmaya götürmekle kalmadı. Bir yandan da yukarıda işaret ettiğimiz sapık dünya görüşüne, maddeciliğe sürükledi... Size Batı Avrupa'dan şunu söyleyebilirim: Aile -ki bir numaralı mukaddes müessesedir- son yüzyıllarda orada çok sarsılmıştır. Çünkü cemiyet materyalist bir renk almıştır. Ana hastadır, yatar. Aynı şehirde yaşayan oğlu veya kızı senelerce yanına varmaz. Kadın kendi kendine ölür. Evet, maddecilik aile bağlarını çözmüştür. ... O mademki materyalisttir aile, din, hukuk, ahlak gibi müesseseler hakkındaki İnançları artık kendiliğinden gelir. Oda aile kutsiliğini kaybetmiştir. Olduğu kadar bir serbest menfaat ve dayanışma kuruluşudur.

Bu noktada Cemil Meriç metafiziği fiziğe icra eden Aristo'dan itibaren maddeciliğin insanın hikmet kanatlarını koparmış bir şekilde aslında zirvelere yükselemeyen bir kümes hayvanı olduğunu belirtmiştir (Meriç, 1975: 37). Buna ilaveten Meriç (1976: 54) bireyselleşmenin ön plana çıkmasının anarşiyi tetikleyeceği ve bunun da anarşizm ile birlikte "Anomie" hastalığına dönüşeceğini ifade etmiştir:

Sosyoloji kamusu şöyle diyor: "Anomie", Durkheim tarafından uydurulan ve o zamandan beri sosyolojik tahlilde mühim bir yeri olan mefhum. "İçtimai İş Bölümü"nde (1893), "düzeni sağlayan ahlak ve hukuk kuralları ortadan kalkınca cemiyetin bütününe kucaklayan hastalık" olarak tarif edilir. Tarihin belli dönemlerinde "davranışları biçimlendiren ve idealleri inşa eden değerler sistemi ile ferdler arasındaki münasebetler altüst olur. Bu buhran cemiyetin bütününe sardığı zaman "anomie" vardır; "anomie" dayanışmanın yok oluşudur." Durkheim'e göre içtimai iş bölümü kendine has bir dayanışma biçimi yaratır: Organik dayanışma. İçtimai faaliyetlerin farklılaşması ile toplum üyelerinin ortak duygularında değişimler olur; bu da sosyal inançların gevşemesine yol açar; cemiyet imajının yerini kişi imajı alır. Ferdler kendilerinde bir takım kabiliyet olduğuna inanırlar; toplum onlara belli roller verir; eğer bu kabiliyetlerle, o roller birbirine uymuyorsa sosyal bütünleşme gerçekleşmez...

³⁶ İlahiyatçı akademisyendir. 1939 yılında Alanya'da doğmuştur. İslam tarihi ve medeniyeti ile ilgili birçok eseri bulunmaktadır. Hadislerin kültürel anlamda yorumlanmasına büyük katkılar sağlamıştır. İlhan Ayverdi'nin sözlük çalışmalarına destek verdi. En önemli eseri Peygamber'in Şemai olan Ali Yardım 2006 yılında vefat etmiştir.

Ferdietçilik Mecmuanın nerdeyse bütün sayılarında bir felaket olarak görülmüştür. Samiha Ayverdi esasında Avrupa'nın İnsan Hakları Beyannamesi ile vardığını sandığı hürriyet noktasının bir yanılgıdan ibaret olduğu, bunun nihai durağının insanla kâinat arasına kara kedi gibi giren rasyonalizm olduğu, bu gerçekliğin Batı'yı aşırı hürriyet fikrine dolayısıyla anarşi girdabına ittiğini, bireysel aşırı hürriyetin önce aileyi daha sonra toplumu paramparça edeceğini varsaymıştır (Ayverdi, 1979a: 6-7). Bu noktada Agah Oktay Güner de Doğu ve Batı arasında insana bakış arasında fark olduğundan hareketle; Şark medeniyetinin insanını vefalı ve gerçeğe saygılı, Garp medeniyetinin ise şekli hürriyetlerle cihazlandığı insanı, kendi nefesine ve menfaat dünyasına esir kıldığını ifade etmiştir (Güner, 1980: 28).

Aynı minvalde Ethem Ruhi Fırlalı³⁷ bireyselleşmenin insanı kendini tanrının yerine koyma eğilimine götürdüğünü, bunun yüzünden hamurunda sevgi olan insan ve müesseselerin kendine has özelliklerini kaybettiğini, ancak her şeye rağmen yine de Hacı Bayramların, Yunusların, Mevlanaların öğretileri ile anarşi sarmalından kurtulmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Yine anarşiden kurtuluş için millî değerler ve kültürün eğitimde daha fazla yer almasını önermiştir. Bu eğitim ise ilk olarak toplumun çekirdeği aileden başlamalıdır. Aile cemiyetlerin millî haslet ve millî istidadını aksettiren en önemli kurumdur. Ancak artık geleneksel Türk ailesinin tehlike içinde olmasından ötürü kaygı duyulmalıdır (Fırlalı, 1979a: 50-51). Görüldüğü üzere Mecmua bireyselleşme ve özgürlük konusunda genel muhafazakâr düşüncelere paralel bir duruş sergilemiş, insanın ontolojisinde bulunan eksiklikten ve maddiyatçılıktan kurtuluşun ancak sağlıklı bir aile ile mümkün olabileceği vurgulanmıştır.

Mecmua, çağdaşı diğer sağ düşünceli yayınlara oranla aile kavramını daha fazla ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Özellikle Mecmuanın ilk sayfalarında Samiha Ayverdi, aile ve toplum üzerine yazılar kaleme almıştır. Ayverdi (1972a) "*faraza, bir aile kateşizmi; ibadet gibi büyüğü küçüğe, küçüğü büyüğe bağlayan kudsi rabıtalara vardı. Yok oldu...*" diyerek aile işi ilişkileri adeta bir ibadet boyutuna indirgemıştır. Ayverdi buna ilaveten aile evlerini de bir ibadethane gibi görerek erkek ve kadına bu mabette bir takım roller yüklemiştir (1973a: 12):

Aile hayatını bir ibadet, evini de bir mabed bilen eski cemiyetin kadını, küçük anlaşmazlıklar için bu kudsi çatı altının dirliğine düzenliğine yıkıcı silleler indirmeyen, mevcut ahengi bozup çoluğun çocuğun ağız tadını kaçırmazdı... Zira onun ne iffetli, ne dürüst, ne edebli ve ne ölçüde imanına, toprağına bağlı mazbut bir aile babası olduğunu kendisi bilmezse, kim bilebilirdi?

Samiha Ayverdi (1976: 5-6) büyük aile yapısını ve eski konak yaşantısının o devirde hâlâ var oluşunu zafer olarak niteleyerek, bu yapının ve içindeki hiyerarşinin geleneğin gelecek nesillere aktarımında son derece önemli olduğunu belirtmiştir:

³⁷ İlahiyatçı akademisyendir. 1937 yılında Burdur'da doğmuştur. Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesinde uzun yıllar rektörlük yapmıştır. Özellikle islamda mezheplerle ilgili eserler vermiştir.

Bütün bu kalabalığın ise, aile bağlarını avuçları içinde tutan temel şahsa gösterdikleri saygı ve itaat şuuru, kademe kademe aşağıya doğru kaydıkça özünden bir şey kaybetmemekle beraber, rengi ve tarzı hafifler, daha sadeleşip yumuşar, resmiyet samimiyete döner, karşılıklı münasebetler bir tatlı ve tabii şevk ve lezzete inkılab ederdi...

Sosyal yapıları şekilleyen kıvam ve ahengin teessüsünde, tarihî ve içtimai mirasların söz payı büyük olduğu gibi, siyasi olduğu kadar iktisadi baskı ve tesirlerin, önüne geçilmez buyruğunu da, hesaba katmak caizdir. Böyle olunca da bugün o büyük aile otoritesini, adeta kanun kuvveti imişcesine sınıksız tutan elin üstüne vurulan siyasi ve iktisadi darbenin acısını, asırlardır aile bağlarına hâkim olan o merkezi elin gevşeyip ipuçlarını bırakmasına yol açmıştır. Neticede de, büyük aile tipi dağılıp bölünmüş ve yerini gerek nüfusça, gerek nizamca, görenek ve geleneğini kaybetmiş küçük aile statüsüne bırakmıştır.

Ayverdi (1977: 5-8) bu küçük ailede Garpta yetişen çocuğun, maddenin esaretinde ve duygusuz bir makineye dönüşmeye hazır bir varlık olarak görmüştür:

Garpta çocuk, büyük çoğunlukla, kreşlerin, bakım evlerinin ve yuvaların malıdır. Ana gözünden ırak, şefkatten mahrum bir nizamın kucağında yetişir. Sanki ilerde işlemesine yardımcı olacağı cemiyet makinesinin bir vidası, bir somunu, bir çivisi, bir dişlisi gibi hazırlanır.

Yetişme ve gençlik devrinde ise yerli yerine oturmuş ve tamamıyla makineleşmiştir. Ama maddeyi kulu kölesi ederken, kendi de bir manada maddenin kulu ve esiri olan bu adam, o esaret perdesini aralayıp bir manevi hürriyet âlemini gözlemekten mahrumdur.

Görüldüğü üzere Ayverdi aile içi hiyerarşiye ve iş bölümüne oldukça önem vermektedir. Evin reisi baba olmakla birlikte “ana” kavramı bir kutsiyeti barındırır. “Ana”, evin bereketi ve baş tacı olarak görülür. Evin reisinin de bu itibarla evin “anasına” yaklaşımı hep saygı ve sevgi çerçevesi içinde olur. “Ana”, çocukların ilk hocasıdır. Müslüman-Türk ailesinin “ana” mottosunun “Cennet anaların ayakları altındadır” olduğunu, bu nedenle Anneler Günü’nün boş bir Batı geleneği kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü nihayetinde Türk, Garplı gibi “anasını” senenin bir günü hatırlamaz, yılın 365 günü Türk çocuğu için anneler günüdür (Ayverdi, 1980: 7).

Mecmuadaki yazılarda birey ve ailenin yanında doğal olarak toplumsal yapının da üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Hayal edilen toplum olarak Osmanlı ve Selçuklu Dönemlerini gösteren Ali Yardım (1978a: 75) bu toplumları ahenkli birer aile olarak tanımlamaktadır:

Bir imparatorluk çatısı altında her türlü din, her türlü dil ve her türlü kavim yaşayabilir; yaşamıştır da; hem de kuzu kuzu. Türklük bunun tecrübesini Selçuklu ve Osmanlı kalıbı içinde vermiştir. Üstelik imparatorluk camiasını bir çatı altında temsil eden “Konak”larda, yetmiş iki buçuk milletten bir “ahenkli aile” örneği yaşatılmıştır.

Görüldüğü üzere Mecmua toplumun temeline aileyi koyarak bize miras kalan bu iki büyük kültürün ahengini ön plana çıkarmıştır. Bu toplumsal tahayyül Mecmuada sıkça rastlayacağımız konak metaforu³⁸ üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

³⁸ Samiha Ayverdi’nin yaşamında ve eserlerinde çocukluğunun geçtiği amcasının konağı çok önemli bir yer tutmaktadır. Konak yaşamı Türk’ün kültürünün yaşandığı ve gelecek nesillere aktarıldığı mekânlar olarak tecessüm etmektedir. Konaklardaki yaşamı aktarırken sadece ev halkını değil çalışanların da hayatlarını ayrıntısıyla yansıtmıştır.

Samiha Ayverdi (1978: 5) Osmanlı toplumunun içindeki nizamı net bir biçimde ortaya koymuştur:

İstanbul semtlerine tepeden ve tarafsız bir gözle bakıldığı zaman, bir organize nizamın disiplinini ve dolayısıyla da nimetlerini görmemek kabil değildi. Ama şayet o safra takımı, şöyle bir başkaldırıp kendilerini gösterecek çalılar takınacak olurlarsa, görenek ve geleneklerin kabuğu içinde tetikte bekleyen bir tarihî ve içtimai şuur, emniyet mekanizması vazifesi derhal harekete geçer ve cemiyeti tehdit eden bu safra tutumlu kimseleri tecrid etmesini çok iyi bilir, zararlarını etrafa bulaştırma yolunu tıkardı.

Mecmuada hukuk içerisindeki aile kavramı da irdelenmiştir. Kültürümüzü yansıtmayan ve bize ait olmayan hukuk kurallarının aile için bir tehdit olduğuna dikkat çekilmiştir. Tahsin Banguoğlu (1978: 16) aile hukuku düzenlemelerinin toplumsal yapı açısından tehlikeli bir durum olduğunu ancak Türk aile yapısının çok kuvvetli olduğunu vurgulamıştır:

Aile hukukunun düzenlenmesine, Meşrutiyetten sonra başlanmıştır. Bu düzen Meşrutiyet devrinde Hukuk-u Aile adı altında çıkartılmıştır. İçinde kadın hakların muhafazası da vardır. Cumhuriyetten sonra yabancı menşeli bir kanun bizim aile hukukumuzu düzenlemeye söz sahibi oluyor ve aile haklarına ait hükümleri getiriyor. Bununla beraber şehirlerdeki ailelerin bağlılıkları ve sadakatleri yavaş yavaş kaybolmaktadır. Dünyanın pek çok yerini gördüm, gördüğüm yerdeki aile hayatı, bilhassa Avrupa’da perişandır. Aile hayatındaki bu bozukluk zamanla hukuk kaidelerine de tesir etmektedir.

Mecmuada Doğu’nun geri kalmışlığından hareketle Batı’ya öykünmesinin anlamsız olduğu vurgulanmıştır. Batı’da adeta bir mekanik sistemi andıran iş bölümünün bireyi yalnızlaştırdığı ve toplumsal düzeni yıktığının altı çizilmiştir. Bu noktada Sabahaddin Zaim (1977: 13) cemiyet ve iş bölümü noktasında Batı’da eleştirilen durumların artık Doğu’da da var olmasından endişe duymaktadır:

...Doğu dünyası geri kaldığı için Batı’daki maddi inkişafı, büyük binaları, fabrikaları görerek hayran olurdu, dış yüzüne bakarak: “Aman ne mesud cemiyet!” derdi. Şimdi münasebetler griftleştirdi o büyük binalar Doğu’da da yapılıyor. Batı’ya daha çok gidip geliniyor ve görülüyor ki bu maddi ihtişamın arkasında bahtsız ve bedbin insanların meydana getirdiği gruplaşmalar, küsmeler, cemiyetten kopmalar, mevcut yapıya sırt çevirmelere, hippilik gibi bütün medeniyetten kopma arzularını dile getiren bunalımlar görülüyor.

Hayri Bilecik buradan hareketle (1978: 36) “*canlı bir organizmaya benzeyen cemiyetin hücreci durumunda olan insan ve ona değer kazandıran hükümleri tahlil edilmedikçe sosyal hayatın getirdiği problemlerin*” çözülemeyeceği kanaatinde.

Bu itibarla toplumu yaşayan bir varlık olarak gören Mecmuada mekanik toplum tasavvurunun tezahürü olan “*toplumların sözleşme*” ile kurulduğu fikrine karşı çıkmıştır. Mecmuada toplum; aydın ve halk kaynaşmasının bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Bunun için bir sözleşmeye gerek yoktur. Banarlı’ya göre (1973: 50) toplum böylece en güçlü konumuna yükselmektedir:

Kasıtlı ve kuvvetli Rus ordularına karşı, korkusuz yürüyüp onları perişan eden Türk kuvveti, bu destanlarda açıkça belirtildiği gibi şu iç esasta birleşir: halk ile aydınlar arasında bir anlaşma, bir sevgi ve saygı bağı olan, müşterek ve sevgili bir Türkçe... Türk kanyla İslam imanının birleşmesinden doğan, misli görülmemiş bir maddi ve manevi kuvvet... Halkın ve ordunun, Devlet'e ve Devlet büyüklerine tam bir ihlasla bağlı olmalarından doğan, sarsılmaz bir itaat ve bütünlük.

Görüldüğü gibi Mecmuada birey önemsenmiş ancak bireyciliğe karşı bir tutum sergilenmiştir. Aile hayatı ibadete eşdeğer bir biçimde kutsal sayılmış, aile içi hiyerarşi ve rollerin toplumun temeli olduğu vurgulanmıştır. Ailenin temelini oluşturduğu toplum ise yaşayan bir organizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu toplum sosyalizmdeki toplumdaki farklı olarak bireye de önem vermektedir. İçindeki hiyerarşi ve iş bölümü, toplumun geleneği, geleceğe aktarması konusunda en büyük dayanaklarıdır. Toplumda koşulsuz itaat yoktur. Geçmişin bilgeliği ve mekanik olmayan inançlı insan aklı toplumun yozlaşması yönündeki en büyük düşmanlardır. Bu açıdan bakıldığında Mecmua, özellikle koşulsuz itaat ve sadakatin olduğu 1970'ler milliyetçi ve İslamcı düşüncelerinden farklılık arz etmektedir. Mecmuaya göre köktenci düşünceler de nihayetinde topluma zarar vermektedir. Akıl ile inanç arasındaki uyum ise toplumu geleceğe taşıması noktasında çok büyük bir önem taşımaktadır.

3.4.2. Mecmuada Tarih

Muhafazakârlar için tarih ve süreklilik kavramları oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum Türk muhafazakârları için de aynı şekilde tezahür etmektedir. Türk muhafazakârları tarihsel sürekliliği vurgulamakla birlikte belli dönemlere daha fazla ağırlık verme eğiliminde olmuşlardır. İslamcı muhafazakârlar için bu durum İslamiyet sonrası Türk devletlerini inceleme şeklinde olurken, daha milliyetçi olan muhafazakârlar içinse Orta Asya Türk devletlerini ön plana çıkarma şeklinde olmuştur. Mecmua, tam da bu noktada Türk tarihi içindeki bütünselliği ele alırken teraziye daha adaletli bir şekilde kullanmaya çalışmıştır.

Banguoğlu³⁹, tarihsel olarak Doğu-Batı ayrımının 16. yüzyıldan sonra başladığına dikkat çekmiştir. Bundan önceki devirlerde şartların eşit olduğunu hatta Doğu'nun daha önde olduğunu belirterek, Doğu medeniyetinin taşıyıcısı Türklerin 16. yüzyılda gerek siyaset, gerekse kültür alanında Batı'dan çok daha üstün bir biçimde altın devrini yaşadığını ileri sürmüştür. Bu iki medeniyet ona göre düşman kardeşler ve bu boğuşma tarihin ilk çağlarından itibaren gerçekleşmektedir (Banguoğlu, 1975:39). Cemil Meriç bu savaşta Doğu'yu yorgun, Batı'yı ise akıllı bir tilki olarak tarif etmiştir. Ona göre Avrupa'nın dini batılları karşısında savaşta başarı sağlanmış ancak ideolojiler konusunda aynı başarı gösterilememiştir. "İzm"ler irfan kalelerine sokulan tahta at, Jön Türkler de Avrupa'nın yeniçerileri olarak addedilmiştir. Yine Tanzimat

³⁹ Hasan Tahsin Banguoğlu (1904-1989) Millî Eğitim Bakanlığı yapmış dilbilimci ve akademisyendir. Türk dili ile ilgili sayısız eser vermiştir. Dönemin Millî Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in ısrarıyla neşrettiği Türk Dili Grameri kitabı büyük takdir toplanmıştır.

konusunda menfi görüşünü devamla onun uçuruma açılan bir dehliz; Tanzimat adamlarını ise Batı hayranı bir avuç kalem efendisi olarak görmüş ve onlara “*Mustagrib*”⁴⁰ nitelemesinde bulunmuştur (Meriç, 1975:62). Bu mustagriblerden Reşid Paşa İngiliz, Mithat Paşa ise Frenk hayranı olarak karşımıza çıkmıştır. Bunların böylesi yanlış düşüncelerine karşı çıkan Namık Kemal ise mutlakiyetin düşmanı; ancak İslam düşüncesinde bir kanun-i esasinin taraftarı olmuştur (Meriç, 1975:64). Bunun yanında Banarlı; Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın istediği hürriyetin çok olduğunu, bu özgürlüğün verilmesi hâlinde imparatorluğun anında dağılacağını, bunun o günlerde de bir gerçeklik olarak karşımıza çıktığına dikkat çekmiştir (Banarlı, 1980:10). Ona göre toplum buna hazır değildir. Mecmuadaki diğer yazarların da bakış açısı tam olarak budur. Adil bir otorite altında insanların daha müreffeh olacakları düşünülmüştür. Bireye bilmediği fazla özgürlüğü vermek toplumsal felakete giden bir süreci başlatacaktır.

Ömer Faruk Akün⁴¹, Tanzimat Dönemi’nin özgürlük getirmediğini, aksine oluşan elitist baskı ortamı nedeniyle Ziya Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal’in yurt dışında meşruti bir yönetimin mücadelesini verdiklerini, sanılanın aksine Batı ile ilk temasların Tanzimat’tan çok önce yaşandığını, bu nedenle de Tanzimat adamlarının esasında bu ilk temaslar zamanında Batı’ya gönderilen öğrenciler olduklarını belirtmiştir (Akün, 1977: 30-32). Nermin Suner Pekin de Tanzimat’ın Osmanlı ile Batı arasındaki karşılıklı bir iletişim olmadığını aksine Batı’nın bir takım siyasi ve iktisadi baskılarla Türk içtimai hayatına nüfuzu, hatta baskısı anlamına geldiğini ifade etmiştir (Pekin, 1978: 27).

Samiha Ayverdi’ye göre Tanzimat’tan beri yapılan hatalı operasyonlarla daima zararlı çıkıldığı hâlde aynı yanlışlara ısrarla devam edilmiştir. Kültürü ön olana çıkaran tarihî anlayış olmalıdır. Ona göre 180 yıl Hindistan’ı sömüren İngilizlere aynı ülkeyi tekrar bahşetme karşılığında tarihlerinden Shakspeare silmeleri istense hiç tereddüt etmeden reddederlerdi (Ayverdi, 1972a:26-28). Bu minvalde Nihad Sami Banarlı, Türk çocuklarına destansı millî mazilerinin yanında İslam’la birlikte olan tarih anlatısının kâfi olduğu düşüncesindedir. Hatta Selçuklu ve Osmanlı tarihini öğretmek dahi asırlarca bizi ayakta tutmaya yarayacak bir zenginliği ihtiva etmektedir (Banarlı, 1972a: 32).

Bu bağlamda Mecmuada genel olarak Büyük Selçuklu-Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devleti arasında ayrılmaz bir bağ kurulmuştur. Ekrem Hakkı Ayverdi; Selçuklu ve Osmanlı’yı ayrı göstermeye çalışanların gaflet içinde olduklarını, bu iki muazzam devletin birbirini tam ettiğini, Osmanlı’nın “*Kızıl Elma*” fikrine en çok yavaşan devlet olabilmişse bunun temellerinin Selçuklu tarafından atıldığını, Osmanlının kuruluş felsefesinin temeli olan erenlerin, alplerin ve ahilerin hep Selçuklu kültür mirasının birer taşıyıcısı olduğunu vurgulamıştır (Ayverdi, 1974a: 29-32). Ayverdi aynı zamanda Osmanlı’nın da bunun farkında olarak Selçuklu’dan kalma birçok uygulamaya saygı

⁴⁰Cemil Meriç’in lügatinde Batılılaşmamış ve şaşkın kişiler demektir.

⁴¹ Ömer Faruk Akün (1926-2016) edebiyat tarihçisi akademisyendir. MEB tarafından yayınlanan Türk Ansiklopedisi ve Diyanet İşleri Başkanının İslam Ansiklopedisine birçok içerik kazandırmıştır.

duyduğunu belirtmiştir. Örneğin padişahların tahta çıkma törenini Konya Postnişini eliyle Eyüp Sultan'da yaptırdıklarını, esasen protokolde hiç yeri olmayan Konya Mevlevilerine saygının Selçuklu'ya hürmetten geldiğini, Selçuklu'dan miras kalan davulun yüzyıllarca Bursa'da saklandığını ancak bir yangın neticesinde söz konusu davulun günümüze ulaşmadığını vurgulamıştır (Ayverdi, 1974b: 33-34). Buna destekle Ulvi Ergüner, Anadolu'da son bin yılda kurulan devletlerin halkının Türk olduğunu, kurulan üç devlette de örf, adet, sanat ve musikin Orta Asya'dan getirilen ve Anadolu'da yüceltilen millî değerler sayılması gerektiğini, bu millî değerlerin hükümdarlarca halka zorla dikte edilmediğini, aksine hükümdarların da halkın örfü içinde olduğunu belirtmiştir (Ergüner, 1974a: 68). Orta Asya'dan kültürün nakli konusunda Samiha Ayverdi (1975a) “böylece de Selçuklular derinlemesine kök saldıkları Anadolu topraklarında fikri ve bedeli güçleriyle ayrı bir medeniyetin örneklerini vererek Helen-Roma verimlerinin karşısına çıkmışlardır” tespitiinde bulunmuştur. Emin Bilgiç (1979: 27), bazı çevrelerin Türk tarihinden bazı yaprakları yırtıp sadece Cumhuriyet tarihini öne çıkarmalarına karşı çıkarak bunun ancak azılı bir düşman olan komünizme aletlik etmekten başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür.

Kubbealtı Vakfının yol göstericisi olan Yahya Kemal'in de yazıları Mecmuada yer almıştır. Vefat etmesine rağmen Mecmuayı ve doğal olarak yazarlarını etkilemeye devam etmiştir. Yahya Kemal (1972a: 15-16), Necip Fazıl ve diğer muhafazakârların aksine tüm kötülüklerin kaynağı olarak Jön Türkleri görmemiştir. Ona göre toplumda var olan düşüncelerin ve bunun yarattığı kutuplaşmanın daha derin bir tarihsel kökeni vardır:

Türkiye'de siyasi fikirlerin Jön Türk cereyanı ile başlamış olduğu mütearifedir. Mamefih bu mütearife kökünden yanlıştır. Jön Türklüğün arkasındaki Tanzimat Devri ve onun arkasında Selim-i Salis Devri, çok muayyen siyasi fikirlerin kaynaştığı, coştığı, Osmanlı Cemiyetinde insanları hırs ve kinlerle ikiye ayırdığı devirlerdi. Zamanımızda muhafazakârların mütecessislere attığı farmason, mülhid ve zındık sıfatları aynen Selim-i salis devrinde telaffuz olunuyordu. O vakit Nizamı-ı Cedit'i imha etmeğe ön-ayak olmuş olan Ataulah Fendi, Musa Paşa, İsmail Paşa gibi adamları, bir asır zarfında geri kafalı olarak telakki etmenin sebebini de müteceddid cereyanın mürtecilere verilen bir hükmü kabul ettirecek derecede kuvvetli olmasına hamletmek doğru olur. Hasılı siyasi fikirlerin membalarını aramak için daha çok gerilere kadar gitmek lüzumludur. Mesela Jön Türklüğün ve Tanzimat'ın en asalsı bir fikri olan İtilaf-ı anasır ta 1690'da Fazıl Mustafa Paşa'nın sadaretinde aynıyla bulmak için mahzen-i evraka kadar gitmeğe de ihtiyaç yoktur.

Banarlı (1972a: 34) Türk ve dünya tarihinde devir açıp kapayan iki büyük olaydan birini Malazgirt Zaferi, diğerini ise İstanbul'un Fethi olarak görmüştür:

Malazgirt zaferi bilhassa Türk ilminde zengin araştırmalar mevzuu olmalıydı; bu zaferin Türk edebiyatında bir gurur, bir heyecan, hatta bir fikir ve felsefe mevzuu, kısaca, bir millî tekevvün hadisesi olarak duyulması, düşünülmesi, bilinmesi ve işlenmesi çok yerinde olurdu. Çünkü bu hadisenin bilhassa Anadolu ve Balkanlar Türkiye'sinde yarattığı, yeni millî tekevvün, Türk tarihi kadar, Türk kültür ve medeniyet tarihi bakımından da eşsiz bir şahlanıştır.

Buradan hareketle bu düşünceyi yansıtan en iyi düşünürün Yahya Kemal olduğunu belirtmiştir. Yahya Kemal Anadolu'nun vatan yapıma hadisesi olan Malazgirt'i çok önemli bir yere koyması esasında kendi düşünsel sisteminin temelini oluşturan Fransız tarihçiliği ve

milliyetçiliğine dayanır. Fransız düşünürlerden özellikle Camille Jullian'ın “*Fransız milletini, bin yılda, Fransa'nın toprağı yarattı*” düşüncesi Yahya Kemal'de Anadolu ve köken olarak Malazgirt'le anlam kazanır. Bu zaferle Türkler Anadolu'ya yerleştikleri ve Türklüklerini muhafaza ettikleri gibi Balkanların da Türkleşmesini sağlamışlardır (Banarlı, 1972a: 35-36).

Malazgirt zaferinin 900. yılı nedeniyle Mecmuada Kemal Tabak (1972: 73) imzasıyla yer alan şiirde de durum bu şekildedir:

Orada atıldı yurdun temeli,
Büyük savaş oldu dün Malazgird'de
Bunu her vatandaş bilmeli,
Saldı Türk dünyaya ün Malazgird'de...
...
Anadolu o gün “Türkiye” oldu.
Nice asırları zaferle doldu,
Alpaslan, Allah'dan uzanan koldu.
Erdi bu toprağa şan Malazgird'de

Görüldüğü üzere şair yurdun temeli olarak bu zaferi görmüş ve Anadolu'nun Türkiye oluşunu yine bu zafere dayandırmıştır. Malazgirt'ten sonra en önemli hadise şüphesiz İstanbul'un Fethi olmuştur. Mecmuanın 1974 yılının 3. sayısında yer alan “29 Mayıs” adlı imzasız yazıda fethin sıradan bir macera ve tesadüf eseri olmadığını, uzun asırların maddi, manevi büyük ideallerinin bir sonucu olduğu belirtilerek esasında fethin Oğuz Han'la Hz. Muhammed'in ortak bir hedefi olarak Türk kanıyla İslam imanının birleşmesinden doğan büyük bir eser olduğuna vurgu yapılmıştır (İsimsiz, 1974: 5). Burada Oğuz Han'dan Osmanlı'ya süreklilik kavramının Mecmua düşüncesi açısından ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Mecmua aynı zamanda İstanbul'un Fethi'nin ülke çapında ulusal bir bayram olarak ilan edilmesini de önermiştir.

Buna karşın Mecmuada işlevi kalmayan ve köhnemiş kurumların savunusuna gidilmemiştir. Bunda da hiç kuşkusuz Yahya Kemal'in büyük etkisi bulunmaktadır. Yahya Kemal (1972a: 13-14) diğer muhafazakâr düşünürlerin aksine yeri geldiğinde Osmanlı kurumlarını eleştiren bir tavır da takınmış, bilhassa yeniçeri ocağının kaldırılmasını hayırlı bulmuş ve yeni yetişen kâtip neslinin kibarlığına ve efendiliğine methiyeler düzerek gençlerin yeniçeriler mezarlarından çıkmışçasına tekrar külhanbeyi gibi dolaşmalarının temeline İttihat ve Terakki Cemiyetini koymuştur:

...Fakat İttihat ve Terakkinin zühuruyla beraber, tüfek ve bıçakla oynar bir gençlik Mekteb-i Harbiye'nin bir sınıfından taşıverdi. Eski yeniçerinin meydan kabadayılığı, bu defa fedai ve komitacı şeklinde uyanıverdi ve tekrar politika sahasında görüldü. Gerçi ittihat ve terakki temmuz inkılabını müteakip tulumbacılığa ve mahalle mütegalibeliğine münhasır kalan eski külhanbeyliği kaldırmakla Sultan Mahmut'un bir taraftan eski eserini ikmal etti; fakat eli silahlı politika kahramanını tekrar uyandırmakla onun zıddını vücuda getirdi ve nice kanlar pahasına zail olmuş bir unsur tekrar meydana çıkarıverdi...

Yahya Kemal'in esasen 1920 yılında yazdığı, ancak neşretmediği bu yazısının 1972 yılında yayımlanması tabii olarak tesadüf değildir. O yıllarda anarşi ülkenin dört bir yanında cereyan etmeye başlamıştı. Mecmua düşüncesi, hâliyle Sultan Mahmut'un ihdas ettiği ve kişiliğiyle şarkılara dahi konu olmuş kâtip modelini hoş görmüş, bunun karşısındaki kesimi ise İTC'nin hortlattığı yeniçeriler olarak kabul etmiştir. Yahya Kemal'e benzer bir biçimde Kaya Bilgegil⁴² (1973) bu kâtip modeli gençliği “*Tanzimat’la Birinci Meşrutiyet arasındaki yıllarda en üstün seviyeyi bulmuş*” kişiler olarak nitelemektedir. Bu havayı Mecmuanın bütün sayılarında solumak mümkündür.

Ali Yardım, Mecmuada İTC hakkında Mehmet Fuat Köprülü'ye atıfla eleştirilerde bulunmuştur. Köprülü, *İttihad-ı Anasır ve Osmanlıcılık* hayallerine kapılarak Anadolu'nun, Rumeli'nin ve diğer tüm memleketlerin elden çıkmasının ve heba olan onca gencin vebalini İTC'ye yüklemiştir. Onları özgürlükçü değil emperyalist olarak gören Köprülü, gerçek milliyetçi olarak imparatorluğun sair unsurlarına saygı duyan kişileri örnek göstermiştir (Köprülü, 1973: 32). İTC mensuplarını sadece yıkmaktan anladığını söyleyen Ali Yardım (1978a: 34-35) onları “*koca imparatorluğu giderek eriten mirasyedi hürriyet kahramanları (!)*” olarak eleştirir.

Mecmuada isimsiz yazılan “*Karakter Terbiyesi*” adlı yazıda, Türklerin bütünlüğünü parçalayıp bölmek istenmesinin kökenlerini Orta Asya'ya kadar dayandırılmıştır. Ona göre Göktürk Kitabeleri hâlâ tam anlamıyla idrak edilememiş bir nasihat anıtı olarak bize miras kalmıştır. Tarihî bir tekerrür aracı olarak gören yazar, Türkiye Türklüğünün kitabenin birinci bölümündeki gibi kandırılmış ve aldatılmış olduğunu ancak ikinci bölümdeki gibi oğulların kul, kızların ise cariye olamayacağını hatırlatmıştır. Aynı düşmanların Fatih Sultan Mehmet'i zehirlediğini, koca imparatorluğu yıktığını, ancak Çanakkale'de dirilen ruhtan yepyeni bir devlet çıktığını, bunun da ana etmeninin “Büyük Millet” olmaktan geçtiğini vurgulamıştır (İsimsiz: 1973a: 6).

Yahya Kemal mecmuda yayımlanan yazısında, Moğolları Türk gören anlayışa karşı çıkarak Türklerin dönemin milliyetçilerinin iddia ettiği gibi Kubilay Han döneminde Japonya'yı hiç fethetmediklerini vurgulamıştır. Esasen ne Kubilay han ne de Moğollar Türk'tü. Onları da Ural-Alтай ailesinden görmekte beraber Türklerin ana düşmanlarından biri olarak saymıştır (Beyatlı, 1973a: 15-16). Görüldüğü üzere Yahya Kemal, 1970'lerde revaçta olan ve dönemin sinemasına da yansıyan Moğol kahramanlarının Türk sayılmasına itiraz şerhini o günlerden koyabilmiştir. Hocasının izinden giden Nihad Sami; Selçuk ve Osmanlı Türklerinin fetih ve yönetim anlayışıyla Cengiz, Hülagü ve Timurlenk'in üslupları arasında dağlar kadar fark olduğunu belirtir. Fethettiği yerlere medeniyet götüren, yaradılanı yaradandan ötürü seven Türk anlayışıyla, fethettiği yerlerdeki medeniyeti yok eden insanlık dışı Moğol üsluplarını birbirlerinden kesin bir çizgiyle ayırarak Türk

⁴² Mehmet Kaya Bilgegil (1921-1987) edebiyat alanında bir çok eser vermiş akademisyendir. Kubbealtı Akademi Mecmuası, Yedigün ve Türk Yurdu gibi dergilerde yazılar yazmıştır. Edebiyatçı kimliğinin yanında kendisi sosyoloji ve tarih alanlarında da araştırmalar yapmıştır.

gencinin tarihini doğru kaynaklardan okumasını önerir (Banarlı, 1973a: 32). Ona göre Timurlenk, Türk sayılmamakla birlikte Altınordu Devletini yıkmak suretiyle ne denli sadist ve basit bir istilacı olduğunu göstermiştir. O nedenle devletleri Türk devletleri gibi kalıcı olmamıştır. Banarlı da buna ilaveten Atilla ile birlikte Cengiz gibi dünyanın gördüğü en vahşi insanın Türk sayılmasına karşıdır. Ona göre Moğollar dünyaya vahşetten başka bir şey vermemiştir (Banarlı, 1980: 20).

Mecmuada Yahya Kemal'in ölümünden önce yazdığı makalelere sıklıkla yer verilmiştir. Yahya Kemal, "*Diğer-ı Rum Ne Demektir?*" adlı makalesinde Rum tabirinin kökeninin Roma olduğunu, Roma tabirinin Arap hançeresinde "o" harfi olmadığı için "u" harfinin etkisiyle Rum'a döndüğünü, ilk Roma'nın Pagan, ikinci Roma'nın Hristiyan, Üçüncü Roma'nın ise Türk-İslam özellikli olduğunu vurgulamıştır. Roma vatandaşı addedilen Rumların ise sadık bir millet olduğunu ancak 1820'li yıllar ile birlikte sadakatten sapmalar yaşandığının altını çizmiştir (Beyatlı, 1974a: 17-19).

Mecmuanın Cumhuriyet tarihine bakışı Merkez Sağ Partilerine farklı bir referans noktası oluşturmuştur. Cumhuriyet'in 50. yılını kutlamaya hazırlanılan Ekim 1973'te çıkan 4. sayının giriş kısmında bulunan "*Ellinci Yıl*" adlı imzasız yazı büyük önem taşımaktadır:

Atatürk devri boyunca devam eden kuruluş ve inkılap hamlelerini yalnız bırakmayan Kuvay-ı Millîye Ruhu ile Cumhuriyet büyük gelecek vaat ediyordu. İkinci dünya harbi yıllarında ise Türkiye'nin Cumhuriyet Rejimiyle idare edildiği söylenemez... Böylelikle bu ayın sonunda 50. yılını kutlanacak Cumhuriyet devrinin her yılı tam Cumhuriyet değilse bile, Cumhuriyet olabilen yılları, millî iradenin ve millî gururun şahlanmasına ve bir kalkınma yoluna girmemize imkân sağlamıştır. Milletimiz bu 50. yılda da öyle temenni ediyoruz ki Atatürk'ün söylediği Hâkimiyet Milletindir esası içinde girecek ve millet reylerine saygı duyulduğunu görmenin vicdan huzurunu ve asil gururunu tadacaktır.

Ali Müfekar Hatusil, Cumhuriyet'in ellinci yılında kaleme aldığı "*2150. yıl mı?*" adlı yazıda Cumhuriyet'in 50. yılının kutlanmasının tabii olduğunu ancak sadece 50 yılı değerlendirmenin hata olacağını, tarihin akışı içinde Cumhuriyet'in bir devamdan ibaret olduğunu belirtmiştir. Tarihi vesikalara dayalı yazısında Cumhuriyet'in kuruluşunu MÖ 204 yılına yani Büyük Hun İmparatorluğu'na götürmüştür. Ona göre nereden bakılırsa 2177 yıldır Türklerin bir devleti vardır, şu hâlde Cumhuriyet'in en az 2150 yılı olduğu bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. O nedenle Cumhuriyet'imizin her yılını anarken büyük Türk tarihinin de ihmal edilmemesini tavsiye etmiştir. Osmanlı nasıl Selçuklu'nun devamı ise Cumhuriyet de Osmanlı'nın bir devamı olup, saltanatın ilgası için hazırlanan metinde de bu açıkça belirtilmiştir⁴³. Yine İstiklal Marşı'nda

⁴³ "30.10.1922 tarih ve 307 sayılı Kanun ile Osmanlı İmparatorluğu'nun münkariz olduğuna ve Büyük Millet Meclisi Hükümetinin teşekkül ettiğine ve yeni Türkiye hükümetinin, Osmanlı İmparatorluğu yerine kaim olup onun hudud-u millî dâhilinde yeni vârisi olduğuna ve Teşkilât-ı Esasiye Kanunuyla, hukuk-u hükümrani, milletin nefisine verildiğinden İstanbul'daki padişahlığın madûm ve tarihe müntakıl bulunduğu ve İstanbul'da meşru bir hükümet mevcut olmayıp İstanbul ve civarının Büyük Millet Meclisi'ne ait ve binaenaleyh oraların umur-u idaresinin de Büyük Millet Meclisi memurlarına tevdi edilmesine ve Türk hükümetinin hakkı meşru olan makam-ı hilafeti esir bulunduğu ecnebilerin elinden kurtaracağına" karar verilmiş ve 1 Kasım 1922'de Saltanat kaldırılmıştır.

bulunan “*Ben ezelden beridir hür yaşadım, hür yaşarım!*” ifadesi böylesi bir devamlılığı gösterir. Bu tespitleri yapan Hatusil, tüm devletlerimizin kuruluşunun 29 Ekim günü aynı anda kutlanması önerisinde bulunmuştur (Hatusil, 1975: 66-72) .

Demokrat Parti’den günümüze kadar süreçte siyasal yelpazenin merkez sağına yer alan partiler İsmet İnönü ile bir hesaplaşmaya girmişler ve yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere o devirleri Cumhuriyet devirlerinden dahi saymamışlar ancak Atatürk’e karşı son derece saygılı bir tutum izlemişlerdir. Aynı hassasiyeti İslamcı muhafazakârlarda görmek kabil değildir. Necip Fazıl, Atatürk demekten dahi imtina etmiş, o dönemi kıyasıya eleştirmiş ve bu nedenle yargılanarak hüküm giymiştir. Bunu dönemin diğer muhafazakârları arasında görmek mümkündür. Onlar da genel itibarıyla Atatürk yerine Gazi ya da Mustafa Kemal Paşa tabirini tercih etmişlerdir. Mecmua bu açıdan sağ düşünceler arasında Atatürk’e neredeyse en fazla saygı duyan ve içselleştiren bir tutum sergilemiştir.

Her ne kadar Atatürk’e saygıda kusur edilmese de zaman zaman Peyami Safa ile paralel tutan ve tutmayan devrimlerin tahlili Mecmuada yer almıştır. Bu minvalde Mecmuada kuruluş dönemi dil ve tarih teorileri zaman zaman tenkit edilmiştir. Bütün dünya dillerinin kökeninin Türkçe olduğu iddiası uçuk bulunmuş, insanlık tarihini Türklükle başlatan akımlara karşı olunmuştur. Banguoğlu “...*dilimize Türkçedir diye çarpıtılıp sokulan Arapça kelimelerin...*” büyük yer kapladığını belirtir (Banguoğlu, 1974a:15). Buna ilaveten Cumhuriyet Dönemi tarih yazımına da son derece karşı olmuştur. Türkleri Hitit ve Sümerlerle ilişkilendirmenin büyük bir yanlış olduğunu, bütün dünyada yaşayan kişilerin Türk addedilmesinin milliyetçiliği geliştirmediği aksine güçsüzleştirdiğini belirtmiştir. Ona göre Türkler, Tuna boylarında ve Balkanlarda ölen mücahitlerdir (Banguoğlu, 1978: 15). Tansel de bu görüşe ittifakla nesiller arasında millî bağların ancak gerçek tarih yazımı ile mümkün olacağını ileri sürmüştür. Ona göre bu büyük milletin zaferleri kadar yenilgileri de yeni nesillere öğretilmelidir (Tansel: 1978: 28). Bu noktada Mecmuada Yahya Kemal’in etkisini görmek mümkündür. Yahya Kemal, tarihin yekpare görülebilecek, topyekûn sevilecek veya nefret edilecek bir şey olmadığını; bilakis tetkik ve muhakeme edilecek bir manzara olduğunu hatırlatmıştır. Milliyetçilerin ise tarihe değil, milliyetinin tarihine meftun olduğunu ileri sürmüştür (Beyatlı, 1974a: 14).

Tarih kültürünün aşılması konusunda Nermin Pekin (1975: 68-69) destanlardan ve tarihten toplanacak motiflerden bir çocuk edebiyatı yapılmasını, böylece çocuklarımızın Orta Asya’dan başlayarak Anadolu’yu ve Balkanlar’ı Türk vatani hâline getiren eserlerle övüneceklerini belirtmiştir:

Mesela Ergenekon'dan, Çin-Türk savaşlarından yüzlerce hikâye, masal, şiir, hatta tiyatro eseri çıkarmak mümkündür. Orhun kitabelerindeki o azimli milliyetçilik ruhu, millet sevgisi; küçük büyük hikâyeler, romanlar, tiyatro eseri hâline getirilebilir.

Göçlerden, Anadolu'nun Türkleşmesinden, Malazgird'den İstanbul'un fethinden başlayarak Çanakkale ve İstiklal Mücadelelerine kadar uzanan muhteşem tarihimizden ilham alan ve Türk milletinin ruhunu meydana koyan bin bir destan ve tarihî hikâye, Türk çocuk ve hatta gençlik edebiyatının çekirdeği olabilir. Kovboy filmleri, Teksas, Tom Miks resimli romanları yerine çocuklarımızın eline Türk Akıncılarını konu alan cazip resimli romanlar verilebilir.

Görüldüğü üzere Mecmuada sürekliliğe özel bir vurgu yapılarak tarihin “izm”lerden kurtararak genç nesillere öğretilmesi millî bir ödev sayılmıştır. Sürekliliğin yanında yaşanan coğrafyanın yani Türkiye'nin devletler tarihi bir kademe daha fazla önemsenmiştir. Anadolu Selçuklu ve Osmanlı mirası fazlasıyla sahiplenilmiş, Cumhuriyet'in bunların devamı olduğu düşüncesi sıklıkla dile getirilmiştir. Tarihin afaki düşüncelerle yeniden yazılmasına karşı durulmuştur. Yaşanılan gerçekliği (zaferi ve hezimetleriyle) tetkik etmenin tarihimizi daha doğru şekilde yeni nesillere aktarılmasıyla anlam kazanacağı düşüncesi hâkim olmuştur.

3.4.3. Mecmuada Modernleşme ve Siyaset

Mecmuada modernleşme ve siyaset konuları ilk sayılarda fazla yer bulmasa da özellikle 1975'ten sonraki sayılarda ağırlığını bir hayli arttırmıştır. Türk modernleşmesinin aşamaları ve uygulamaları genel olarak menfî olarak görülmüş, güncel siyasal tartışmalara mümkün mertebe girilmemeye çalışılmıştır. Mecmuada yazan kişilerin ortak düşmanı ise komünizm ve sosyalizm olarak karşımıza çıkmıştır. Özellikle millî ve yerli bir eğitimle bu iki beladan kurtulmanın mümkün olduğu ittifakla üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Bu konuda Yahya Kemal, Samiha Ayverdi, Cemil Meriç ve Sabahaddin Zaim gibi önemli şahsiyetlerin yazılarına yer verilmiştir.

Bu önemli isimlerden Yahya Kemal, Cevdet Paşa'yı anlatarak aslında bir bakıma o günün siyasetine dair önerilerde de bulunmaktadır. Cevdet Paşa'nın milleti ve milletin ferdini devlete feda etmediğini, lakin devleti de sokak ihtilalinin önüne koyduğunu belirterek esasen Mecmuanın devletle anlam kazanan ve organik toplum içinde bir parça olan bireyi önemseydiği görülebilir. Bu siyasette devlet her zaman koruyucu ve kollayıcı olmalıdır. Devlete itaat toplumun ve bireyin doğası gereğidir. Devlet de adalet mekanizması ile gücünü sınırsız bir biçimde kullanmamalıdır (Beyatlı,1973a:19). Cemil Meriç (1976: 53), bir Türk için en büyük felaketin “Başsızlık” olduğunu, ferdin devletin emrinde ve devletin de ferdin hizmetinde, cemiyetin ise yekpare bir bütün olması gerektiğini vurgulamıştır.

Yahya Kemal'e göre Fransız düşünür Pierre Qullilard'ın Ahmed Rıza Bey'e “*sizin siyasi fikirlerinizle Abdülhamid'in siyasi fikirleri arasında zerre kadar fark yoktur!*” demesi aslında bir “*tahkir*” değildir. Yahya Kemal buradan hareketle bunun bir “*tahkik*” olduğunu belirtir. Abdülhamid gibi muhalif olan kendilerinin de amacının Osmanlı mülkünde kendi millî üstünlüğünü temin etmek hedefi olduğunu belirterek, Abdülhamid'in resen padişah olması

nedeniyle bu gayeye ulaşmak için istibdadın gerekli olduğu düşüncesine, kendilerinin de bunun meşrutiyetle olacağına düşüncesine sahip olduğunu belirtmiştir. Nitekim buradan hareketle siyasi fikirlerin kökeninin Jön Türkler olmadığını tasdik ederek, bu düşüncelerin 3. Selim dönemine kadar uzandığını belirtmiştir. (Beyatlı, 1972a: 15). Yahya Kemal'in siyaset hakkındaki bu düşünceleri Mecmua için bir referans noktası oluşturmuş ve hâlihazırda oluşturmaya devam etmektedir.

Bu minvalde Amiran Kurtkan⁴⁴ (1973: 55) tek başına siyasi istiklalin bir şey ifade etmediğini bunun kültürle bir arada olmasını zaruri görmüştür:

Biz siyasi istiklali siyasi kararlarda millî menfaatlerin icaplarını yerine getirmeye rahatça teşebbüs edebilme iktidarı manasında, iktisadi istiklali de iktisadi kararlarda aynı şekilde hürriyet sahibi olma manasında anlıyoruz. Kültürel istiklal ise manevi kültür değerlerini tabiyette uzak tutabilmek ve koruyup geliştirebilme hürriyetidir.

Kültürel bakımdan başka ülkelerin tabiiyetine girmek zamanla iktisadi ve siyasi tabiyete de yol açmaktadır. Çünkü kültür hududu başka bir şeydir. Şu hâlde bizim için başarılması lüzumlu olan başlıca mesele bir taraftan millî hudutlar içinde kültürel varlığımızı kuruyup geliştirebilmek, diğer taraftan Türklük dünyası ile de kültür bağlarımızı ve beraberliğimizi koruyabilmektir.

Kurtkan, bu tespiti yaparak bu bilinçte olmayan Sağ ve Sol düşünürleri eleştirmiştir. Solcu yazar ve düşünürlerin Batı tesirine körü körüne bağlanıp yarı sömürge oluşunu tenkit etmiştir. Sağcı yazarlar ve mütefekkirler de aynı tenkidi daha ziyade komünist bloktan gelen tesirler için yapmıştır. Gerçekte ise cemiyet millî kültür kaybına uğrayarak yasal ve kültürel olarak bölünmektedir (Kurtkan, 1973: 57). Buradan hareketle Samiha Ayverdi (1973a) bünyeye uymayan yabancı ideolojiler sebebiyle “*idrak fesadı*”na uğrandığını belirterek günün birinde “*maddesiyle manasını atbaşı yürütecek bir mihver insanın adımlarını takibeylemekte beka ve devamını göreceği de, uzak olmayan gerçekler arasında*” saymış ve o “*mihver insan*”a özlem duymuştur.

M. Kaya Bilgegil, geçmişlerinde Osmanlıcı olup Cumhuriyet'in kuruluşuna tanıklık eden kişilerin Osmanlı'yı diriltmek gibi bir düşüncelerinin olmadığını belirterek genç Cumhuriyet'e sahip çıkılmasını önermiştir. Ona göre Osmanlı'nın şanlı geçmişinin rüyalarını görerek mutlu olan gençler yeni Cumhuriyet'i çok daha ileri noktalara taşıyabileceklerdir (Banguoğlu, 1974b:49).

Mecmuada güncel siyasi tartışmalara girmeme konusunda bir özen olsa da komünizm sıklıkla eleştirilen alanlardan biri olmuştur. Samiha Ayverdi (1974a: 8) “*yeni bir cadı büyüsiyle*” dilin, temel değerlerinin yıkılmaya çalışıldığını belirterek komünist liderleri bu büyüün putları olarak nitelemiştir:

Nice zamandan beri bizim çevremizde tam bir cehennem ateşi yakanlar, bu ateşin yanına Marks'ın, Lenin'in, Stalin'in, Mao'nun heykellerini koydular aslında çok çirkin olan bu heykelleri, güzel görebilenler olsun diye, yeryüzünde bir çirkinlik modası yarattılar. Kadınları sufli kıyafetlere soktular. Erkeklerin saçlarını cadılaştırıp, bıyıklarını umacılaştırdılar.

⁴⁴ Amiran Kurtkan Bilgiseven (1926-2005) din sosyolojisi alanında çalışmalar yapmış bir akademisyendir. Eserlerinde tasavvuf ve laikliğin benzer olduğu, mezhepçiliğin islam için büyük tehlikeler barındırdığı ve islamın içinin boşaltıldığı gibi konuları işlemiş ve hocaların hocası ismiyle anılmıştır.

Çevrelerinde yeni ve garip insanlar görmeğe alışanlardır ki büyük ateşin yanındaki o çirkin heykelleri güzel görür oldular. Putlar dikilen Türk halkı belki âlim değildir. Fakat o kadar arıfdir ki kendisine yapılan hileyi anlamakta gecikemez, çağlar boyu yaşadığı bir gerçek iman dünyası Efendi Millet Ruhu ve dünya tarihini dolduracak kadar engin ve derin miraslı, hayat tecrübeleri vardır.

Samiha Ayverdi komünizm temasıyla ilgili birçok yazı kaleme almıştır. Ona göre komünizm Rus emperyalizminin kullanmış olduğu bir maskeden ibarettir. Bu rejimlerde insanlar taş devrine taş çıkartacak bir esaret, iptidailik, korku ve zulüm içinde otomatlaştırılmak istenmekte ve buna zorlanmaktadır. Ne yazık ki insanlar hürriyetlerini bu ideolojiye adeta salgın bir hastalığa kapılır gibi bırakmaktadır. Bunu bir epidemi hastalığı olarak gören Ayverdi'ye göre çözüm iman ve millî şuurdan geçmektedir (Ayverdi, 1974b: 12-13). Necmeddin Hacıeminoğlu⁴⁵, Türkiye'nin ana meselesinin komünizm tehlikesini durdurmak ve geri itirmek olmadığını, uzun yıllar önce yıkımına başlanan millî kültür unsurlarını, yıkılmış olan manevi değerler manzumesini süratle onarmak olduğunu belirterek, bu başarılmadığı takdirde hudutları milyonlarca asker de tutsa komünizmin yayılmasının önlenemeyeceğinin altını çizmiştir. Kültür emperyalizmi onun nazarında en tehlikeli vakadır. Kansız, sessiz ve derinden bir milleti yok etmenin ve sömürmenin en tehlikeli aracıdır (Hacıeminoğlu, 1978: 41). Hacıeminoğlu, komünizm ve anarşinin okullarda hâkim olduğunu, özellikle eğitim dili İngilizce olan ODTÜ ve Boğaziçi Üniversitesinde komünizmin bayrağını dikmiş durumda olduğunu üzülenek belirtmiştir. Yerli ve millî olmayan spor dallarıyla meşgul olanların, Batı müziği ile iştigal edenlerin, Batı müziği çalgılarını çalanların komünizme daha yatkın olduğunu belirterek, gerekirse Türk vatanının istilaya uğramasını, Türk kültürünün bu şekilde yıkılmasına tercih edeceğini ifade etmiştir. Kültür emperyalizmi onda çok önemli bir yere sahiptir (Hacıeminoğlu, 1978: 42-43). Özellikle zikredilen üniversiteler kısmına baktığımızda Hacıeminoğlu'nun uyarıları ile koyduğu esasların 1980'lerden sonra muhafazakâr politikacıların terminolojisinde sıklıkla yer aldığı görülmektedir.

Sabahattin Zaim, Kubbealtı Vakfında verdiği ve daha sonra Mecmuada yazı olarak yayımlanan seminerinde karışık ve giriftleşmiş dünyada Batı ile Doğu arasında şehirleşme ve toplumsal ilişkiler anlamında farkın kapandığının ve Doğu toplumlarının aslında Batı'nın o kadar da mutlu olmadığını gördüklerini ifade etmiştir. Bu nedenle kuruluştan beri Batı'yla iktisadi ilişkiler kuran Türkiye'ye Ortadoğu yani kendi ifadesiyle Müslüman ülkelerle olan ilişkilerinin artmasını önermiştir. Bunun yanında Türk dünyasının hayati önem taşıdığına vurgu yapmıştır. Rusya ve Çin yıkıldığında bu ülkelerin tekrar Rus ve Çin hâkimiyetine girmemeleri için daha aktif politikalar uygulanmasını belirterek esasında Rusya'nın Türklere düşmanlığının sebebinin bu olduğunu, Rusya'nın bekasının Türklükle ilgili olduğuna dikkat çekmiştir (Zaim, 1977: 12-15). Zaim, samimiyetle istendiği zaman Orta Doğu'ya girilmesi gerektiğini ancak o günlerde bunun bazı gruplarca istenmediğini, ancak evvela Türkiye'nin Orta Doğu'ya açılma siyasetini

⁴⁵ Necmeddin Hacıeminoğlu (1932-1996) dilbilimci akademisyendir. Birçok edebî ve siyasi dergide yazıları yayınlanmış bu sebeple 1980 darbesinden sonra bir süre tutuklanmıştır. 1985 yılında Trakya Üniversitesinden Türkoloji bölümünü kurmuştur.

benimsemesi gerektiğini, bunun içinde iki dilin gerekli olduğunu belirtir: İngilizce ve Arapça. Bu politika ona göre elzemdir, çünkü buradaki İngiliz etkisi kırılmış bu pazarlara artık Japonya, Rusya ve Amerika dahi girmektedir. İslam dünyasında Batı'nın monopolcü tutumunun kırıldığı bir zamanda bu konuda ısrarcı olunmasını tavsiye etmiştir (Zaim, 1978: 14-15). Ona göre gençler yüksek tahsilin yanında master ve doktora yapmalıdır ki, sosyalizm ve komünizmi benimseyen, dünya ile irtibata geçmiş gençlerle Türk-İslam sentezine bağlı gençler mücadele edebilsinler. Bu mücadelenin ise medeni ölçüler neticesinde demokratik olması konusunda muhafazakâr gençleri uyarmıştır (Zaim, 1978: 24). Mecmuanın güncel siyasi tartışmalar ve anarşi konusundaki görüşlerine paralel olan bu önerilerin katılımcıların çoğunluğunu üniversite öğrencilerinin oluşturduğu Kubbealtı Seminerlerinde ifade edilmesi kayda değer bir hadisedir. Muhafazakâr gençlerin milliyetçi ve İslamcı gruplara nazaran 1970'lerde şiddet olaylarına tevessül etmemesinde Mecmua ile birlikte bu seminerlerin de büyük katkısı olmuştur.

Ethem Ruhi Fırlı, 1970'li yılların Türkiye'sinin başta üniversite gençliği olmak üzere bütün müesseseleri etkisi altına alan anarşinin iç ve dış kaynakları olduğunu, ülkenin modernleşme sürecine ayak uyduramadığı için bu zorlukları içten; tarihi olarak da emperyal güçlerin taarruzuyla dıştan birçok zorluk yaşadığını, bununda kesif bir menfi propaganda ve anarşi ortamına olanak sağladığını belirterek çözüm olarak diğerleri gibi millî kültür ile yoğrulmuş bidatlerden arınmış dini formasyonda bir eğitimi göstermiştir. Yunusların, Hacı Bayramların, Hacı Bektaşların ve Mevlanaların sesine kulak vererek “*Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmayı*” bu eğitimin temeli olarak göstermiştir (Fırlı, 1979b: 35-54).

Münir Atalar⁴⁶ (1975: 73) kitap incelemeleri bölümünde Prof. Jacques Austruy'un “*Kapitalizm, Marksizm ve İslam*” adlı kitabını incelemiş ve kitabı Türkçeye çeviren Agah Oktay Güner'in çevirmenin görüşü/ön söz kısmında komünizm ile ilgili görüşlerine geniş bir şekilde yer vermiştir:

Araştırma ve uygulamaların ortaya koyduğu hakikat, ülkelerin içtimai yapısı, kültür şartları ve tarihi gerçeklerine uygun kalkınma sistemlerinin olduğudur. Bunu her ülke kendi şartları içinde gerçekleştirecektir. Bugün, millî kültür ve şuurdan mahrum olanlar Türkiye'yi Marksist-Leninist modelin içine itme gayreti içindedir. Tek bir teorinin varlığından başka hiçbir gerçeği kabul etmeyen bu zihniyet “teori yüzünden körleşmiş, bir ortaçağ dogması içerisinde. Bunlara sorulacaktır: neden Japon modeli değil de komünist model? Neden millî model değil de enternasyonal model? Taklit modellere esaret neden? Millî modelde “İslam dini”nin büyük ağırlığı olacaktır. “Türk kavmi İslam imanını benimserken, sanki ezel gününde ölçüsü ölçüsüne biçilmiş bir kaftan giyer gibi bu yapıcı ruhu, bu artırıcı inancı sırtına geçirir geçirmez, medeniyetler kurdu, cihangir oldu. Şimdi ise bir başka âlemde dokunmuş, boyu boyuna uymayan, ölçüsü ölçüsünü tutmayan bir libasın sıkıntısı içinde arpa boyu yol alınamıyor.

Tahsin Banguoğlu (1972: 29), 7000 yıllık insanlık medeniyetinin edindiği ve benimsediği değerlerin modernleşme süreci ile ayaklar altına alındığını, bütün dünyanın maddeci sapıklığın getirdiği dertlerle boğuştuğunu, insanlığın bir kanadının bu nedenle kırık olduğunu belirtmiştir.

⁴⁶ 1949 yılında Tokat'ta doğmuştur. Tarih alanında uzmanlaşmış bir akademisyendir. Henüz asistanlık döneminde olmasına rağmen genç yaşta Kubbealtı Akademi Mecmuasına katkıda bulunmuştur.

Ayverdi de (1972a: 9) modernleşme tecrübesinin tarihi ve millî şerefi bir yana iterek kitleyi taklit ve sahte idoller önünde tanzime zorlama hatasının bugünkü anarşiyi doğurduğuna dikkat çekmiştir. Nermin Pekin (1974: 31), modernleşme ile gelen fennin ve tekniğin yarattığı yaşama kolaylığı, rahatlık ve konforun insanı mesut edemeyeceğini, maddi rahatlığın üstünde bir ruh huzuruna ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekmiştir. 1970'lere gelindiğinde Orhan Seyfi Orhon (1972: 49) *“Milliyetten, sevgiden, ahlaktan başlayarak, insanların bugüne kadar yarattığı kıymetleri yok etmeğe çalışan komünistlerin şiiri dahi bir tahrip vasıtası olarak”* kullandığını ifade etmiştir.

Samiha Ayverdi (1979a: 8) Türk modernleşmesine son derece kuşkulu ve menfi bakmıştır:

Başka milletler aydınlarının omzuna basarak yükselirken, Türk münevveri, memleketini iflasa sürüklemeye yolunu ilerilik zannediyordu. Tanzimat bir nevi tabiiyet değiştirmektir. Ama bu yazılı vesika henüz yürürlüğe girmeden hayli zaman evvel, imparatorluk dümenini ellerinde tutan idareciler sınıfı, Garp denilen cilveli yosma ile platonik bir muhabbetleşme devresine girmiş değil miydi?

Zaim de Türk modernleşmesine menfi bakışı devam ettirir. Ona göre özellikle 1838 tarihli Türk-İngiliz Ticaret Anlaşması'yla millî sanayinin kurulması engellenmiş, kurulanlar çökmüş ve iktisadi bünyemiz Avrupa ekonomilerinin hâkimiyetine girmeye başlamıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları ile siyasi olarak da Batı'nın hâkimiyetine girilmiş, 2. Abdülhamit Devri hariç imparatorluk modernleşme süreci ile birlikte adım adım parçalanmaya sürüklenmiştir. Cumhuriyet bu geri gidişi durdurmuş, millî ekonomi oluşturulmak istenilmiş ancak özellikle kültür ve maarif sahasında Batı kültürünün tesir ve hâkimiyeti hızlanmıştır. Ona göre 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Anglo-Sakson dünyası ve bilhassa ABD ile ilişkiler gelişmiş, Türkiye siyasi, askeri, iktisadi ve kültürel sahada Batı bloğunun bir üyesi olmuş, ancak bu durum tedricen Ortadoğu ve Asya'dan tamamen koparmıştır. O, bu tek yönlü modernleşme hareketinin artık bırakılmasını, çok yönlü politikalar ve süreçler geliştirilmesinin zamanı geldiğinin altını çizmiştir (Zaim, 1979: 25-26).

Emin Bilgiç⁴⁷, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet'in başlarında bazılarında görülen Bolşeviklik tutkusunun 1928'lerden itibaren maarifte kök saldıgını, teşkilatta ve programlarda alttan alta çalışma ve içten tahrip ile ve 1960 Anayasası'ndan sonra solcuların yurt genelinde bugünkü pervasız durumlarına ulaştıklarını ifade etmiştir. Onun düşüncesinde de maarif ve kültür siyasetin ana amacı olmalıdır. Aksi takdirde millî kültür ve manevi değerlerin yıkıma uğraması kuvvetle muhtemeldir (Bilgiç, 1979: 24). Bu noktada Banarlı (1979: 13), bir memleketi kalkındırma vasıtası olabilen bir ideolojinin mukabil bir memleketi mukabil bir iktidarı, mukabil bir millî bünyeyi çökertebileceğini belirterek, aydınların bu noktayı idrak edemediklerini ve modernizmin tekçi gelişim ideolojisinin iki yüz yüze yakındır yanlış bir biçimde topluma empoze edilmeye çalışıldığından yakınmıştır.

⁴⁷ Emin Bilgiç (1916-1996) sümerolog akademisyendir. Türk Ocakları'na başkanlık yapmıştır. Sümer ve Akad tarihi konusunda uzmandır.

Agah Oktay Güner, iktisadi doktrin kavgalarının temelinde mülkiyet kavramının yattığını belirtmiştir. İslam dinine göre herkesin kazancının kendisine ait olduğundan hareketle mülkiyetin akıbetinin açık ve net bir biçimde hükme bağlandığını ifade etmiştir. Ona göre insanlığın asırlık kavgası esasen başta çözülmüştür. İslam; komünizm ve kapitalizm kavgasını ezelden hükme bağlamıştır. Kapitalizm mülkiyeti alabildiğince istismar ederek insanları sömürmüştür. Komünizm de mülkiyeti ortadan kaldırarak insanlığın yaşadığı en korkunç kölelik sistemini meydana getirmiştir. Bu nedenle İslam'ın yalnız ekonomi dalında insanlığa getirdiği mülkiyet, emek, faiz, israf konularındaki idraki, insanlığın özlenen insanca düzene kavuşması için yeterlidir (Güner, 1979: 33).

Samiha Ayverdi siyasal ideolojiler hususunda Güner'e katılmıştır. Ayverdi, siyasi tarih açısından Garp derebeyliği ile Şark feodalitesi arasında bir ayırım yaparak Şarkı bir adım öne çıkarmıştır. Ona göre Garp yönetim düşüncesi halka hatta krallara meydan okuyan ceberut, o mutlak ve kontrolsüz bir tahakküme sahipken; Şark yönetim düşüncesi İslami prensiplerin terbiye ettiği insanoğlunun zaaf ve ihtiraslarını dizginlediği mutedil ve ölçülü bir görünüme sahiptir. Türk siyasi düşüncesinin başarısı ve binlerce yıldır hâkim olması da buna bağlanır (Ayverdi, 1972a: 11). Bu fark nedeniyle Batı modernleşme sürecinin getirdiği teknolojik üstünlüğüyle Doğu'yu yalnız küçümsemekle kalmamış, onun gırtlığına sarılarak madde planında alaşağı eylemiştir. Doğu ise bu akıl ve madde kuvveti karşısında erimiştir (Ayverdi, 1975c: 9).

Mecmua, vatana siyasi açıdan realist olarak yaklaşmıştır. Boş faraziyeler ya da ideolojiler yerine yaşanan vatanın kutsallığı ön plana çıkarılmıştır. Siyasetin ana unsurlarından olan vatan kavramı Banarlı (1972a:54-63) ile başka bir boyut kazanır. O, Türklerin Orta Asya'dan günümüze vatan düşüncesine sahip olduğunu ancak siyaseten vatan olarak anılması gerekenin Türkiye Türklüğünün tecessüm ettiği yerin alınması gerektiğini belirterek bu vatanın tehlike içinde olduğunu ifade eder:

Ancak, bütün bu vatan kaygı ve kayıplarının devrin Türk aydınlarını, Türk devlet ve iktidarı etrafında birleşmiş, yekpare bir kütle yapması lazım gelirken; çeşitli dış propagandalar, beşinci kol faaliyetleri ve iç sarsıntılar yüzünden, o yılların aydınları kendi devletlerinin karşısında bulunuyorlardı. Bütün ızdırapların ve bütün kayıpların yegâne suçlusu gibi görülen devlete karşı adeta dış bileniyordu. Bu, tam manasıyla vahim bir münevver yanılmasıydı. Aynı devlete karşı hiçbir şey yapmamaktan doğan, ruhi bir romantizm nice gençleri sarmıştı...

Mecmua Türk muhafazakârlığının en önemli kavramlarından biri olan komünizm ve sosyalizm hususlarına karşıt olmuştur. Bunlar ülkeyi içten yıkacak cereyanlar olarak görülmüştür. Cemil Meriç, sosyalizmin kütle hareketinden yana olduğunu, anarşizmin ise amacının çağdaş medeniyetin iki temeli olan ferdi mülkiyete ve insan hayatına kastettiğini belirterek, yükselen sosyalizm karşısında hükümetleri göreve çağırmıştır. Eğer hükümetler eller ve kollar bağlı beklerse felaketlerin kopması kaçınılmazdır. Mevcut kanunlarla sosyalizm ile mücadelenin kolay olduğunu, ancak milletlerarası korsanlık gibi bir suç olan anarşizme karşı aynı yumuşaklığın gösterilmemesini tavsiye etmiştir (Meriç, 1976: 41).

Meriç, Türk aydınının iki yüzyıldan beri teceddüd peşinde olduğunu ve aslında Revolution kavramının karşılığı olan ihtilal, inkılap ve devrim kara sevdası ile yandığını belirtmiştir. Ona göre Türk aydını her mevsim bir başka meçhulün sevdalısı olmuştur. Geçen asrın ortalarında ıslahatçıdır, sonra ihtilalcı olur, sonra inkılapçı. 27 Mayıs'tan bu yana ise yeni bir kahramanın zaferine alkış tutmuştur: Devrimci. Artık iki hücreli bir hapiste bir yanda devrimcilerin diğer yanda gericilerin tanımlandığını ifade etmiştir (Meriç, 1976b: 33).

Cemil Meriç, Bülent Ecevit'in Atatürk devrimleri ile ilgili tespitlerine karşı çıkmıştır. Ecevit, Atatürk devrimlerini soyut ve somut olarak tanımlamış, somut devrimleri Atatürk'ün sağlığında olan, soyut devrimleri ise somut devrimler ışığında devam edecek devrimler olarak ikiye ayırmıştır. Meriç buna karşıdır. Bir devrim yapılmış ancak bu reformlarla kurumsallaşmıştır. Ona göre soyut devrim ise tamamen ütöpik bulunmuş, 1913-28 yılında olan devrimler kabul edilmiş, bu devrimler tamamlanmış ve artık kanunlarla kendi yoluna devam etmiştir. Meriç düşüncesinde sürekli Devrimin yaşanması mümkün değildir ve bu devrimcinin kendi Devrimine devrim yapması gibi hayli garip bir hâl alacağından hiçbir devrimci sürekli devrim istemez görüşü hâkimdir. Meriç'e göre Atatürk'ün yaptığı ancak "*Demokratik Sol Ecevit'in*" anlamadığı budur. Meriç, Atatürk devrimleri reformlarla kalıcı olmuş, sürekli devam eden devrimlerle değil fikrini ileri sürmüştür. Tüm bunlardan yola çıkarak Cemil Meriç; ihtilal, devrim ve inkılap aynı kavramı nitelerken; bunun karşısında olan kavram ise reformdur düşüncesini savunmuştur (Meriç, 1976b:61-62). Meriç böylece Sol ve Sağ düşünceler arasındaki farkı yansıtır. Sol düşünce sürekli devrim için çabalarırken, muhafazakâr Sağ düşünce köklü kurumların ihyasını içeren reform taraftarıdır.

Mecmuada Kürşad (1976: 51) imzasıyla yazılan "*Kıbrıs Şiirlerinden Destan'da*" güncel bir siyaseti etkileyen olay isim verilmeden desteklenmiştir:

Bu ses ne? Son şehirde okunan Kuran'dır bu!
Bayraktar'dan akseden, ilahi ezandır bu!
Girne, Lefke, Magosa; kurtarılan topraklar,
Savaş değil bu, destan içinde destandır bu!

Zaim de Kıbrıs çıkarmasıyla Türkiye'nin Orta-Doğu'da bir şahsiyet olarak ortaya çıktığını, iktisaden gelişmekte olan Petro-dolar zengini İslam dünyasında bir itibar sağladığını ifade etmiştir (Zaim, 1979: 24). Bu örnekler güncel siyasete mesafeli olan Mecmuada spesifik örnekler olarak karşımıza çıkmıştır.

Mecmuada modernleşme sürecinde yapılan yanlışlara ilaveten Japon modernleşmesi örneğine de sıklıkla yer verilmiştir. "*Dr. Kunoş'tan Notlar*" adlı makalesinde Nermin Pekin (1977: 56) Garp milletlerinin elvarını taklitten Şark milletleri sakınmalıdır diyerek Türklere Japon modernleşmesini örnek vermiştir:

Uzak Doğu'nun bu en medeni milleti olan Japonlar, en zeki olan gençlerini Avrupa'nın muhtelif memleketlerine gönderip bunlara Garp illerinin ileriliklerini, lisanlarını, muhtelif ilim ve hünelerlerini taklid etmeksizin öğretiyorlar. Bunlar kendi memleketlerine dönünce Avrupa'da tahsil ettikleri şeylerden memleketlerini faydalandırmaya çalışıyorlar. Onlar Japon gibi gidip Japon gibi dönerler ve ne lisanlarını ne yazılarını kaybetmişlerdir. Dünyanın en çetin yazısına sahip oldukları hâlde yazılarını bile terk etmemişlerdir. Garb'da gördüklerinin görülmeğe değer cihetlerinden istifadeye bakmışlar ve memleketlerinin menfaatine çalışmışlardır.

Muhafazakâr kültürün taşıyıcısı olan Mecmuada Boğaziçi Köprüsü asırların rüyası olarak görülmüş, ulaşım ve altyapı konusunda bugün dahi sağ politikalara ilham veren bir duruş sergilenmiştir. Bu eser Türk'ün 20. asırdaki en üstün bir medeni abidesi sayılmıştır. İmzasız olan yazıdaki *“Biz öyle inanıyoruz ki Boğaz Köprüsü rüyasını gerçekleştirenler, planını tasarladıkları Büyük Türkiye idealini de gerçekleştirecek ve bunun için ellerinden geleni yapacaklardır”* ifadesi de bunu yansıtmıştır (Mecmua, 1974: 8).

Mecmuada Atatürk her zaman saygın bir yere sahip olmuştur. Banguoğlu, Rus emperyalizminin Türk dünyası üzerindeki tahakkümünden bahsederken İngiliz sömürgelerini örnek göstererek, onların Atatürk'ten ilham alarak ayaklandığını ve Batılı emperyalistleri yavaş yavaş Afrika ve Asya'dan kovduklarını belirtmiştir (Banguoğlu, 1975b: 41).

Samiha Ayverdi (1975c:7) esasında Mecmuanın güncel siyasi mülahazalara neden uzak olduğunu 1975 yılının 3.sayısında yer alan “Çeşnicibaşı” yazısında satır arasında anlatmaktadır:

Babam politikadan hiç hoşlanmazdı. Belki bu yüzden arkadaşları ve dostları siyasi tahlil, münakaşa ve tahminlerden kaçınırlar, bunun dışında ise her türlü mevzu ele alınır ve konuşulurdu. Başka türlü olmasına da zaten pek imkân yoktu. Zira ev sahibi, neşesi, esprisi, tatlı sohbeti ile en ciddi meseleleri dahi sırasında istikametlerini değiştirip hafife çeker, böylece de politikanın kasvetli ve ikiyüzlü havasına olduğu gibi, çok ağır mevzulara da kapısını ve kafasını örtülü tutardı.

Böylece Mecmua siyasi tartışmalara girmemekle birlikte merkez sağın yani dönemin Adalet Partisi görüşlerine yakın bir tutum sergilemiş, bugün dahi merkez sağ terminolojisinde yer alan *“millî ve yerli”*, *“Büyük Türkiye”*, *“beka”* gibi konulara katkı sağlayarak, sağ siyasetin bugününe rehber olmuştur.

3.4.4. Mecmuada Sanat, Mimari ve Sembol Şehir

Mecmuada özellikle sanat ve mimari alanında Ekrem Hakkı Ayverdi'nin imzası görülür. Eski Selçuklu ve Osmanlı sanatının devam etmemesi ve İstanbul'a olan göç nedeniyle şehir dokusunun bozulması Mecmua düşüncesinde endişe yaratmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi (1972a: 48), Türklerin Garp ülkesi ve İstanbul diye bir tefriki olmayacağı gibi Garp Türkçesi ve İstanbul Türkçesi ikiliği de bulunmadığını, diğer sanat kollarında olduğu gibi dilde de İstanbul'un bir mektep, bir depo, bir mevhum, kelime ve mana olduğunu tasdik etmiştir.

Ekrem Hakkı Ayverdi (1972b: 26-27) sanat ve mimarinin milletin ayrılmaz bir parçası olarak görmüş, geleneksel mimariden ve sanattan vazgeçişini eleştirmiştir:

Edebiyat ve dil böyle; ya sanatın diğer şubeleri? Ya tarih, ya musiki? Bu sonuncular kendilerini kurtarma yolundadır ve ayrı bir bahis teşkil ederler. Sanatla millet et ve kemik gibidir; birbirinden ayırt etmek kabil değildir; ama ne yapalım ki bunlardan mimari, bir milletin hayatına her sabah yeni baştan doğmaz. Bu yüzden üstüne alakayı çekmek zordur.

Ama bu millet asırlarla bütün dünya üsluplarının en yüksekini göğsünde saklamış bir millet, hakiki mimariyi başarmış bu millet, bugünkü seviyesiz yapıcılığa nasıl tahammül edecektir? Çünkü bir gün benliğini bulacak, eski hâline erişecek dili, edebiyatı olacak fakat başını sokacağı bir mimari dam altı bulamayınca inkisara uğramayacak mı?

Bugün mimari yoktur, tekniğin üst üste koyduğu yan yana yapıştırdığı yığınlar vardır. Bizim eski binalarımız zamanının yaşama usulüne uygun ve teknik vasıtaların hepsini haiz bir mimari içinde idi. Avluları, bahçeleri, ağaçları, kapısı, penceresi, manzarası, dış nisbet ve ahengi, iç kısımlarının ferah rahatlığı, mahremiyet ve sükûn çerçevesi ve tezniyatı birbirini tamamlayan bir küll teşkil ederdi.

Ayverdi, İstanbul’da yeni yapılan Tarabya, Hilton ve Sheraton otellerinin estetik ve şehir kültürünü mahvettiğini belirterek, bunun edebiyat ve ilimdeki çarpık modernleşme anlayışının sanata yansması olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında insanın kâfir veya dindar olabileceğini ancak camiye karşı olmanın şahıs ile millet arasında uçuruma neden olacağını ileri sürerek, hiçbir mimari üslubun varamadığı, elde edemediği, birer kemal ve tenasüp abidesi olan camilerimizin en basitinin bile tarihi aydınlatan birer sanat eseri olduğunu vurgulamıştır (Ayverdi, 1972b: 30).

İhsan Bingöler minarenin sanat kisvesine bürünerek tahaccür ve tecessüm ettiğini dolayısıyla bir sanat eseri sayılması gerektiğini ifade etmiş, bu mimari harikaların fezalara bakan minarelerden gelen “Allahuekber” sesleri ile birlikte semalara bakıp hayretlere düşen insanlığa Allah’ın ne ölçüde büyük olduğunu hatırlattığını belirtmiştir. Bir bakıma ezan ifadesi ile minare mimarisi birbirini tamamlamıştır (Bingöler, 1974: 67).

Kazım Baykal⁴⁸ (1973: 67) Osmanlı Devri’nin mimari ve sanat anlamında Türkler için karanlık bir istila dönemi olduğu düşüncesinin bir safsata olduğunu görüşüne karşı çıkmıştır. Osmanlı mimarisinin, musikisinin ve hat şii gibi Türk sanatlarının ulu Türk milletinin dehasından fışkırarak bünyesinin azameti ile muvazi azamet ve hürriyet içinde büyük şaheserler verdiğini bunun en güzel örneklerinin kendisinin yaşadığı Bursa şehrinde açıkça görülebileceğini beyan etmiştir. Ekrem Hakkı, bu devri karanlık olarak niteleyenleri ihanet içerisinde görmüş ve Osmanlı sanatının bütün ihtişamıyla bu iftiralara bir cevap niteliğinde olduğunu beyan etmiştir (Ayverdi, 1975: 28).

Ekrem Hakkı, Osmanlı idarecilerinin devletin ebed-müddetliği kavramını idrak ettikleri gibi ananelerin de ebediliğine inandıklarını ve bu sebeple yüksek sanatlarını devletle bir tuttuklarını, Osmanlı’nın başarısının sırrının da burada yattığını ifade etmiştir. Ancak son zamanlarda bu anlayış terk edilmiş ve sanat giderek gerilemiştir. Sanat; anane ve devlet için olmazsa olmazdır. Bu nedenle onu tekrar ihya etmek elzemdir. Bunu sağlamanın yolu ise “*Abidelerin Bir Elden*

⁴⁸ Kazım Baykal (1905-1993) uzun yıllar felsefe öğretmenliği yapmıştır. Şehirler ve eserler ile ilgili birçok çalışması olmuştur. Özellikle Bursa’da birçok tarihi eserin onarımı için çaba göstermiş ve öğrenciler yetiştirmiştir.

İdaresi’dir. Böylece halk sanatı ve devlet sanatı gibi garip ve ihanete varan bir düşüncenin de aktığı suların önü kapanmış olacak, Türk sanatının bir olduğu gerçeği daha iyi anlatılabilecektir (Ayverdi, 1977: 54-60).

Hamide Halil’in (1973: 72) “Türkün Sanatı” adlı beyiti de Mecmuanın sanat anlayışını gözler önüne serer:

Bir elinde Levni’nin gül koklayan tazesı,
Dilinde Fuzuli’nin eşsiz Su Kasidesi,
Türkün sanatı budur; uçsuz, engin bir umman
Üç kıtadan süzülmüş, İtri’nin her bestesi.

Mecmuada Türk musikisi de kendisine yer bulmuştur. Köklü Türk musikisini bir Bizans/Arap müziği karışımı olduğunu iddia edenlere karşı çıkmıştır. Bu hususta Ulvi Erguner⁴⁹ (1974b:56) “*Türk Musikisi Bizans Aksiyonu mudur?*” adlı yazısında hemen cevaben “*hayır!*” demektedir:

Türk musikisi millîdir, ileri bir anlayışın, kültürün ortaya koyduğu binlerce yıllık maziye sahip bir sanat gücüdür. Musiki de mimari, örf ve adetler ve diğer sanat kolları gibi milletlerin tarihi hayatı ile ilgili, binlerce yılın meydana getirdiği; milletin içine sindirdiği; mekanik ile ilgili fertlerin tasarrufları ile ani istikamet değiştirmesi kolay olmayan bir sanattır; milletin benliğidir.

Erguner, Avrupalıların zilleri savaşlarda ve sefaretlerdeki icraları ile mehter takımı vasıtasıyla tanıdığını, esasında Batı menşeli sanılan bu geleneğin Türk kökenli olduğunu belirtmiştir (Erguner, 1974c:60). Bunun yanında Mozart, Bizet ve birçok bestecinin Mehter’den ilham alıp besteler yaptığının bilinen bir gerçeklik olduğuna dikkat çekerek, şayet bu müzik Bizans aksiyonu olsaydı Roma İmparatorluğu’nun bir diğer yarısı olan İtalya’da da tatbik edilmesi gerektiği ve hatta Malazgirt’te ilk defa duydukları bu muazzam sanat karşısında cesaretleri yok olmaz savaşmaya devam edebilecekleri tespitinde bulunmuştur (Erguner, 1974c:63). Türk musikisinin millî olmadığı ve Bizans aksiyonu olduğu ilk iddia edenlerden birinin Ziya Gökalp olduğunu belirtmiştir. Gökalp’in gençliğinden itibaren fikirleri incelendiğinde hiç tutarlı biri olmadığı, Doğu’da yaşayanları ayrı bir ırk olduğunu iddia ettiği, İstanbul’a gelip olgunlaşınca Turancı hâline büründüğü, son demlerinde ise toplumcu-düzeneci olduğu hususlarını ifade etmiştir. Buna karşın Anadolu Türklerinde sadece devlet isimlerinin değiştiği, her üç devlette de sanat, halk örfü, musiki ve diğer millî değerlerin Orta Asya’dan getirilen ve Anadolu ile daha da yüceltilen değerler olduğu gerçekliğini Gökalp’in bilmediğinin altını çizmiştir (Erguner, 1974c:68-69). Galip Çolakoğlu⁵⁰ (1979), Yahya Kemal’den hareketle müzik yazısı olan notanın “...sihirli nağmeleri maziden hâle ve atıye taşıma vazifesini yapmakta” olduğunu belirterek, bu sanat eserlerinin tarihin derinliklerinde yok olmasını önlediğini ileri sürmüştür.

⁴⁹ Ulvi Erguner (1924-1974) neyzen müzisyendir. TRT radyolarında programlar yapmıştır. Asker kökenlidir. Farabi’den Katip Çelebiye kadar birçok tarihi şahsiyetin eserlerini notaya dökmüştür.

⁵⁰ Uzun yıllar Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrasında ses sanatçısı olarak yer almış ve 2016 yılında emekli olmuştur.

Münir Atalar 1975 yılının 3. sayısında yer alan “*Kitap İncelemeleri*” bölümünde Josef Strzygowski’nin Eski Türk Sanatı ve Avrupa’ya Etkisi adlı çalışmasını tahlil etmiş ve esasen Türk sanatının Batı tarafından bilinçli bir şekilde Yunan sanatıyla birmiş gibi gösterilmeye çalışıldığını ifade etmiştir:

Stryzowski, Türk sanatının kaynaklarına temas eden çalışmalarında Türklerin umumi sanat tarihindeki yerlerinin çok büyük olduğunu gördüğünün, buna rağmen hümanistlerin eski Yunan sanatına sarsılmaz bir inanç gibi, sıkı sıkıya sarılarak taraf tutmaları yüzünden bu gerçeğin inkâr edildiğini, orijinal mahiyette sanat eserlerinin mutlaka eski Yunan menşeli olduğu iddiasını yürüttüklerini, Türklere aidiyetini kabule mecbur kaldıkları sanat mahsullerinin ise orijinal olmaktan uzak, taklit mahiyetinde eserler olduğunu, beyandan çekinmediklerini de ortaya koymaktadır. O, klasik sanat aşığı hümanistlerin tenkidi görüşten uzak olan düşünceleri hilafına, Doğu sanatının Yunanlılara, aldıklarından çok fazlasını verdiğini, Helen sanatının Asya kavimlerinden bir hayli şey aldığını anlatıyor; her güzel ve orijinal eseri mutlaka Antik Yunan sanatına mal etmek isteyen bu zihniyetin çelinmesi zamanının artık gelmiş bulunduğunu ve bilhassa Türk sanatının köklerinin araştırılması gerektiğini ehemmiyetle tavsiye ediyor.

Cinuçen Tanrıkorur “*Yabancı Elinde Musikimiz*” adlı yazısında merhum musiki yazarı Sadeddin Arel’in “*Türk musikisi kimindir?*” adlı monografisinde söylediği; “*un bizden, şeker bizden, yağ bizden, kaşık bizden; ama helvayı yiyen başkası...*” hayıflanışını paylaşmıştır. Arel’in devamında İtalyan hocasının “*Sahip olmadığınız değerlerinizin bir gün Batı’dan ithal edildiğini görmek acı gelir çocuklar*” dediğini ve ilaveten “*Batı’ya kaptırıp sonra onlardan saray mızıkası diye ithal ettiğiniz askeri musikiniz gibi...*” dediğini nakletmiştir (Tanrıkorur, 1977:38). Tanrıkorur (1978: 61), aynı ismi taşıyan bir diğer çalışmasında da İslam dininin resme olan mesafeli tavrına karşın musiki ile iç içe olduğunu, Bizans’ın bundan etkilendiğini; son kertede tüm bu uygarlıkları da içinde toplayan Osmanlı’nın Orta Asya’dan getirdiği kendi kültürü ile bu sanatı hiçbir sanatla kıyas kabul etmeyecek şekilde zirve noktasına taşıdığını belirtmiştir. Bu yüce sanatın devlet ricali ve sarayda en doğru şekilde yansıtıldığını belirten Tanrıkorur (1978:62) sanatın her şeyin önünde olduğunu “*...kabiliyetli cariyelere ise elifba yerine kanun öğretilirdi*” tespitiyle ifade etmiştir. Buna destekle Hayri Bilecik (1978:32) “*ilimde, sanatta, dinde gerçekçi olmak, değer hükümlerini inkâr etmek*” demek olmadığını ifade ederek sanatı adeta inançla eşit bir konumda kabul etmiştir. Bu dönemin siyasal İslamcılar ve milliyetçileri için pek doğru bulunmayan bir önermedir. Ancak Mecmua sanatı birçok kavram ile bir tutmuştur. Onu günah saymamış, insanın ve toplumun gereği olarak kabul etmiştir.

Samiha Ayverdi (1975c:8) Hristiyan ve Müslüman sanat anlayışları arasında farklılığın esasen tüm modernleşme anlayışına sirayet ettiğini belirtmiştir:

Onun için kiliselerin içi ve İncillerin yaprakları, çarmıha gerilmiş İsalılar ve muzdarip Meryemlerle dolmuş, onun için peygamberi düşmanlara çaşıtlayan Yahuda’nın suçu, resimde, heykelde, gravürde, ümmetin müşterek günahı olarak, yüzlerine vurulmuş ve bu dosta ihanet motifi Hristiyanlık âlemine unutturulmamıştır. Böylece de Müslüman sanatı huzur ve sükûnu dile getirirken, Hristiyan sanatı kasvet ve ıstırapı terennüm etmekle teselli ve inkişaf bulmuş, bunun için de kilise, her zaman camiden loş, karanlık ve abus olmuştur.

Muhsin Ziya (1976: 68), Türk edebiyat tarihinin yazılamamasının ardında eserlerin birçoğunun uzaklarda kalması, iyi saklanmamış olması, devamlı harpler ve saldırılar tesiriyle yok olmaları, tekniğin geç alınması, İslam'dan sonra resmin yasaklanması, baskı sanatının Osmanlı'ya geç intikali gibi menfi hadiseleri dayanak göstermiştir. Şüphesiz bu durum bilhassa oryantalist yazarlar tarafından "Türk edebiyatı" olmadığı propagandasına neden olmuştur. Buna ülkemizden verilen destek ile sadece edebiyat değil toplum büyük bir zarar görmüş, Türk milleti kendi sanat ve edebiyatına yabancı hâle gelmiştir.

Mecmuada İstanbul sembol şehir olarak önümüze çıkmaktadır. İstanbul bu noktada büyük bir kutsiyete sahiptir. Türk'ün en büyük sembollerinden biri İstanbul görülmüş ve Osmanlı'dan kalan bu mirasa sahip çıkılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Kubbealtı Vakfının kurucularının İstanbul Fetih Cemiyetini de kurmaları bu minvalde tesadüf değildir. Bu doğrultuda Samiha Ayverdi eski İstanbul kültürünü ve şehrini Türk'ün sembolü olarak kabul etmiştir. Türk'ün İslam'la en yüksek mertebeye ulaştığı bu şehir sanattan, mimariye, yönetimden inanca kadar her şeyin merkezi ve mabedi sayılmıştır. Yahya Kemal'in "*Aziz İstanbul*" diye kutsadığı şehrin Mecmuada sıkça yer alması da bu açıdan gayet doğaldır. "*İstanbul'un Adı ve İmlası*" adlı imzasız yazıda eski adlarının Buzantion, Byzantion ve Konstantinopolis olduğunu, fetihten sonra ise İslambol, Dersaadet, Der Aliyye, Darül Hilafe, Astane gibi isimlerin kullanıldığını ancak Osmanlı'nın büyük bir medeni tolerans göstererek son yıllarına kadar Duribe fi Konstantiniyye ibaresini resmî paraları ve yazışmalarında dahi kullandığını belirtilerek, Fatih Sultan Mehmet'in istese buraya Fatihiye dedirtebileceğini; ancak onun buna tevessül etmeyen, geçmişe ve fethettiği şehre saygı gösteren yüce bir karaktere sahip olduğunu da eklemiştir. Son olarak İstanbul'un aslında Türkiye olduğunun altı çizilmiştir (1973a:6-7):

Bu veçhile ile Türk milletinin üzerinde, mimari olarak da isim olarak da tam bir zevkle işlediği ve Türkiye Türkçesinin musikisiyle bestelediği; o kadar ki vatanın gözbebeği saydığı; hatta Yahya Kemal'in söylediği gibi, İstanbul tehlikede iken, yurdun her köşesinden koşup gelerek, Çanakkale'de, uğrunda şehid olarak koruduğu bu şehrin adı da imlası da İstanbul'dur.

Ali Yardım (1979a) bu gerçeği Napolyon'un "*...İstanbul başlı başına bir memlekettir. Kim orayı elde ederse, dünyaya hükmeder*" sözüyle somutlaştırmıştır. Dolayısıyla İstanbul şehirlerin en önde geleni olarak Hz. Muhammed'in hadislerine de dayanarak adeta kutsallaştırılır. Türk, İstanbul ile yücelip; varlığını bu şehir sayesinde idame ettirebilmektedir. Bununla beraber ülkenin başkenti olan Ankara'ya Mecmuada hiç vurgu yapılmaması ve İstanbul'un bu derece sembolleştirilmesi de kayda değer bir durumdur. Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet devamlılığında Konya, Erzurum, Bursa, İstanbul vs. sayılırken Ankara'dan hiç bahsedilmemektedir. Bunda Mecmuaya katkı sunan yazarların Osmanlı tarihini yok sayarak Ankara'da yeni bir tarih yazımına girişen bir çevreye karşı duydukları tepki ve Osmanlı'nın başkentine sahip çıkma düşüncesinin de yattığı akla gelmektedir.

3.4.5. Mecmuada Dil ve Kültür

Mecmu; dil ve kültürü ayrılmaz bir parça olarak kabul etmiş ve dili kültürün en başat unsuru saymıştır. Dil, bu minvalde dinin bile ötesinde sayılmış, dinin değişebileceği ancak dilin değişemeyeceği  rsarla vurgulanmıştır. Mecmuanın ilk sayısında yayımlanan beyannamede dil, kültür ve sanat kavramlarının her millete has olduğu belirtilmiş, medeniyetler arasında yaşanan alışverişlerde bu unsurların muhafaza edilmesinin elzem olduğu noktasında önemle durulmuştur. Bu duruş Mecmuanın 1970'lerde yayımlanan bütün sayılarına yansımıştır. Samiha Ayverdi (1972b) dili, “*millî b t nliğ n hem kılıcı, hem kalkanı*” olarak tanımlayarak, kaybedilmesi hâlinde millî kültür ve millî irfanın mahvolacağını düşünenlerdendir. Bunun olmaması için de maarif politikasının kültüre benzer bir şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde memleketin geleceğinden  mit kesmek yerinde olacaktır (Ayverdi, 1972a: 13). Kaya Bilgegil, bir topluluğu millet yapan en önemli unsuru dil olarak görür. İmandan sanata, cihangirlikten zaafılara, sevin lerden h z nlere bütün yaşam dil ile mümkün olabilir. Mevcudiyetin en büyük teminatı da dildir (Bilgegil, 1972a: 61). Moğolca kelimelerin Türkçe olarak halka benimsetilmeye çalışılması kabul edilemez. “*Ulus*” Moğolca “*uruk*” kelimesinden gelmektedir. Millet yerine ulusu kullanmaya çalışmanın abesle iştigal olduğunu ileri süren Bilgegil'e göre (1972b) “*Kanunlar ulus yazsa da, Türkler, millet olmaktan*” vazgeçmeyecektir. Mecmuanın 1972 yılında yayımlanan 3. sayısında imzasız olarak yer verilen “* mla Meselemiz*” adlı yazıda Türkçeyi Ermeniceye veya Slav dillerine benzetmek için son zamanlarda bir çaba olduğu, misalen Ermenice “*aha*” kelimesinin “*işte*”; “*orinagin*” kelimesinin “* rneğin*” olarak Türkçeye zorla sokulmaya çalışıldığı belirtilmiştir ( mzasız, 1972:5).

Mecmuanın 1973 yılında yayımlanan 2. sayısında imzasız olarak yer verilen “*Atatürk'e Sadık Kalan Tek Adam*” adlı yazıda; adına özleştirme denilen sürecin felakete gideceğini ilk gören kişinin Atatürk olduğu vurgulanmıştır. Bu nedenle bu çıkmazdan hemen tabii dile dönülmesi suretiyle çıkılması talimatını verdiği ancak ölümünden sonra ona sadece Falih Rıfkı Atay'ın sadık kaldığı, uçuruma sürüklenen dilimizi kurtarmak için Atay'ın Abdulkadir İnan ve Tahsin Banguoğlu'nu da mücadeleye davet ettiği belirtilmiştir. Güneş Dil Teorisi'nin her ne kadar yanlışlar barındırsa da bu çıkmazdan çıkılması için bizzat Atatürk tarafından bulunan bir teori olduğu üzerinde durulmuştur ( mzasız, 1973: 5-7). Abdulkadir İnan (1973), Falih Rıfkı Atay'dan yaptığı “*...Bu tarama dergileri ve cep kılavuzları ile bu dil işi yürümez. Falih Bey, biz Osmanlıcadan ve Batı dillerinden istifadeye mecburuz*” alıntısıyla Atatürk'ün realist bakış açısını açıkça ortaya koymuştur.

Faruk K. Timurtař⁵¹ (1973:50) milleti meydana getiren maddi ve manevi unsurlar tasnifini yaparak dil ve kültüre ayrı bir parantez açmıştır:

⁵¹ Faruk Kadri Timurtaş (1925-1982) edebiyatçı akademisyendir. Edebiyat tarihi ile ilgili birçok eseri bulunmaktadır. Meşhur Kara Timurtaş Paşanın soyundan gelmektedir. Türk Kültür Ocağı başkanlığı da yapmıştır.

Maddi unsurlar içinde soy vardır, vatan, tarih, coğrafya vardır. Manevi unsurlar kültür ve ahlak, töredir. Kültürümüzün başlıca temeli din ve dildir. O hâlde bir milleti meydana getiren başlıca unsur bu iki büyük mevhum üzerinde toplanır: Dil ve din. Bu bakımdan dil son derece ehemmiyetlidir. Birtakım topluluklar istiklallerini kaybettikleri hâlde dilleri ile varlıklarını devam ettirmişlerdir. Mesela İsrail'i ele alalım. İsrail devletinin kuruluşu üç bin sene sonra tekrar din ve dil yoluyla olmuştur. Bu üç bin sene içerisinde Musevileri, yani İsrail soyundan gelenleri ayakta tutan, tekrar devlet kurmaya sevk eden en büyük amil din ve dilleri olmuştur.

Kültürel muhafazakârlığın en önemli temsilcilerinden Yahya Kemal, Mecmuada yayımlanan yazısında (1972c: 23) dili vatan ve milletin en önemli unsuru sayarak “*Türkçenin çekilmediği yerler vatandır, ancak çekildiği yerler vatanlıktan çıkar, vatanın gövde ve ruhu*”nun Türkçe olduğunu belirtmiş, bizleri ezelden ebede kadar bir millet hâlinde koruyan, birbirimize bağlayan unsurun yine Türkçe olduğu ve bu bağın çok güçlü bir şekilde vatanın hudutları koptuğunda bile kopmayacağını ifade etmiştir.

Samiha Ayverdi için Yunus Emre (Ayverdi, 1974b:15) Türkçeye ve kültüre yaptığı katkı bakımından ayrı bir yerde olmuştur:

Yunus'ta ehemmiyetle üstünde durulması icabeden noktalardan birisi de, şüphe yok ki onun iddiasız kültürünün ve Türk-İslam tarihinde kuru bir felsefe olmaktan çıkıp bir iman hâline gelen tasavvuf şuurunun Türkçeye yapmış olduğu büyük hizmettir. Her medeniyette, bilhassa Garb'da, komşu ve farklı medeniyetlerin dillerinden alınmış kelimeler vardır. Türkçede de budur ve olması da tabii hatta zaruridir. Zira müşterek İslam medeniyetinin bir kolunu teşkil eden Türkiye Türklüğü, Akdeniz çevresine yerleşmekle, Arapça ve Farsça arasında bir nikâhının kıyılmasını zaruri kılan tarihi bir akrabalığın ortak çatısı altına girmiştir. İşte Yunus bu kültür alışverişinde Türk sesine ve estetiğine en uygun ölçüyü bulmuş olan büyük sanatkar ve kemal durağına vasıl olmuş iddiasız insandır.

Bu minvalde Nihad Sami Banarlı, Türkiye tarihindeki “*Birinci Dil İnkılabı*”nı yapan kişi olarak Yunus Emre'yi gösterir. Yunus hiçbir reklama, hiçbir gösterişe tenezzül etmeden “*Öz Türkçe*”yi değil Türk halkının dilinde yaşayan “*Tabii Türkçe*”yi kullanmıştır. Kelimeleri öylesine ustalıkla ve gönülden kullanmıştır ki hangisinin öz, hangisinin Türkçeleşmiş olduğunu ayırt etmek imkânsızdır (Banarlı, 1974a:46).

Banguoğlu (1974b: 15) tarih teorisinden hareketle tüm dillerin Türkçeden türediği gibi mantıklı olmayan bir iddianın ortaya atıldığını, hatta Arapçanın bozulmuş Türkçe olduğunu iddia edecek kadar ileri gidildiğini belirterek dil konusunda hassas olunmasını savunmuştur. Timurtaş (1974) buradan yola çıkarak “*trafik kaidelerine uymak kadar, dil kaidelerine de uymak da icab eder*” diyerek dil konusundaki hassasiyetini ortaya koymuştur. Cemil Meriç, Abdullah Cevdet gibi iliklerine kadar Batı hayranı olan bir adamın dahi dil konusunda hassas olduğu ve “*Bütün İslam kavimlerine Türkçe öğretmeliyiz*” dediğini aktarmıştır. Ahmed Ağaoğlu'nun ise “*din de ahlak da değişebilir ama dil değişemez*” çünkü “*millî şahsiyet denen mefhum lisanla beraber, milletin mevcudiyet-i maddiyesi*” düşüncelerini iletmiştir (Meriç, 1975a: 20). Nermin Suner Pekin de (1979) “*bütün bu değişebilen değerler içinde topluluk hayatına bir benzeri olmayan ve asla değişmeyen temel unsur dil*”dir tespitiye katılarak dilin milletin ruhu olduğu gerçeğini beyan etmiştir.

Meriç (1975a:24) bununla beraber dili, düşmeyen kale olarak tanımlamıştır:

Evet, hasta bir cemiyetin dili de hasta. Batıcılarımız bizi ne pahasına olursa olsun tarihten koparmak istiyorlar. Bu intiharın adını “çağdaşlaşmak” koymuşlar. Kurandaki her kelimeye düşmanlar. Neden? Mazimizde bir gurur yarası mı var? İslamiyet’i kılıç zoruyla mı kabul ettik? Hayır. Bu kocayan bir medeniyetin kendi kendini tahrip çılgınlığı. Dil imanın son kalesi, imanın ve haysiyetin. Bu kavgayı kaybettik mi, yokuz. Dilimizdeki mücerret kelimelerin çoğu Arapçadan geliyor. Arapça, asırlarca tefekkür dilimiz olmuş. Batı’daki Latince gibi.

Görüldüğü üzere Meriç dilde etkileşimi gayet normal karşılayarak, dilin özünü kaybetmeden değişiminin onu daha da güçlendirdiği kanaatindedir. Meriç (1975b) Orta Asya’dan atalarımızla gelen ve Anadolu’da bin yıllık bir oluşum içinde ortaya çıkan Türk dilini savunmanın “*bizi halkımıza, millî tarihimize, dolayısıyla davamıza bağlayacağı*” kanaatindedir. Dr. Cahid Öney (1976:71) dil konusunu işlediği beyitlerde dil inkılabının dili oyuncağa çevirdiğini belirterek, bu oyuncağı takma dişe benzetmiştir:

Dil inkılabı değil... ihtilal, anarşi bilin:
Silindi milletimin yirmi yılda hafızası!
Bakiyi, Naili’yi bırak... Akif’in dili
Tahrib edildi...Mahvına milletçe ağlayın!..
Bir demir leblebi ağzında bu neslin dolaşır;
Takma dişten de beter... takma dilin lezzeti yok!

İfade edildiği üzere Meriç (1976a: 20), siyaset ve beka konusunda dili en öne almış bu konuda “*iliklerine kadar Avrupalılaştı*” Abdullah Cevdet gibi bir aydının bile “*bütün İslam kavimlerine Türkçe öğretmeliyiz*” derken, cumhuriyetçi muhafazakâr Ahmet Ağaoğlu’nun “*din de ahlak da değişebilir ancak dil değişemez, çünkü o mevcudiyetin ana sebebidir*” fikirlerini desteklemiştir. Mecmua burada diğer muhafazakârlardan çok farklı bir çizgi izlediğini tekrardan göstermektedir. Dil ve kültür meseleleri Mecmuanın üzerinde durduğu siyasetin ana konuları olmuştur.

Cemil Meriç (1976a: 32) 1826 yılında yeniçeri ocağının kaldırılmasını bir intihar olarak tanımlayarak, Sultan Abdülhamit’in 30 yıllık altın devri hariç imparatorluğun Batı medeniyeti tarafından tüketildiğini, tam da Batı emperyalizminin yok olduğumuzu sandığı bir noktada Cumhuriyet’in kurulduğunu aslında bunun bir pirus zaferi⁵² olduğunu belirterek, teceddüd illetinden yani modernleşme-Batılılaşma illetinden kurtulmadıkça ve en hayati varlık olan dilimize sahip çıkmadıkça kurtuluşun mümkün olmadığını belirterek 1970’ler gençliğine şu çağrısı yapmıştır:

Gerçek yurtsever yarınki Türkiye’nin haysiyetli temeller üzerinde yükselmesini amaç olarak almalı ve bu amacın gerçekleşmesini engelleyici hiçbir meseleyi ihmal etmemelidir. Millî

⁵² İki taraftan birinin kendisini tüketmesi pahasına kazandığı zaferdir. Yunanlıların Romalılarla MÖ. 280-275 yılında yaptıkları savaşlarda Yunan Kralı Pirus’un tüm kaynakları tüketerek zaferi kazanması, ancak onun ölümüyle tüm Yunanistan’ın Roma hâkimiyetine girmesi asırlarca unutulmamıştır.

birliğimizin temel taşlarından dilin yabancılaşmasına karşı çıkılmalıdır... Binlerce yıllık bir kökten gelen ve fakat Anadolu’da bin yıllık bir oluşum içinde ortaya çıkan Türk dilini savunmak, bizi halkımıza, millî tarihimize, dolayısıyla davamıza bağlayacaktır.

Yahya Kemal, Nihad Sami Banarlı ile yaptığı bir sohbette Solcuların kendisini mazideki iftiharları sevmek ve söylemekle suçladıklarına üzülerken, kendisinin pek tabii alafranga şiir söyleyebileceğini ancak kendisinin milletinden ve milletin şiirinden nasıl ayrılabilceğini sorarak, bu bağlılığı kusur addeden Solcuların esasında bu milleti anlamadıklarını ve bunu da bir meziyet sandıklarını ifade etmiştir (Banarlı, 1975:13). Bu itibarla Yahya Kemal’in dile verdiği önem Mecmua tarafından da kabul edilmiştir.

Mecmuada kültür doğal olarak çok önemli bir yere sahip olmuştur. Esasen kültürel muhafazakârlığın temsilcisi olan Mecmua kültürü korumayı ve yaşatmayı her şeyin üzerinde tutmuş, yabancı kültürlerin bir tehlike olduğunun altını çizmiştir. Bu noktada Banguoğlu, medeniyet ve kültür arası farklılığı ortaya koyarken medeniyeti milletlerarası, kültürü ise millete özel olarak tanımlamıştır. Medeniyetin içerisinde bilim ve teknoloji vardır. Dolayısıyla medeniyet ilk insan topluluklarına kadar götürülebilir. Kültür ise din, sanat ve dilden oluşan milletin damgasını taşıyan bir kavramdır. Medeniyet gibi müşterek değildir. Osmanlı bir dönemler medeniyetteki üstünlüğüyle çağlar açıp kapatmış ancak sonra medrese etkisi sebebiyle geri kalmıştır. Din bu noktada bir takım istismarcılar tarafından vasıta olarak kullanılmış, Türk dili ise türlü gerçek dışı projelerle boğuşmak zorunda kalmıştır. Medeniyet ve kültür alanındaki açmazın da yegâne sebebi bu olmuştur. Japonya, Batı medeniyeti ile temas ettiğinde moral değerleri sağlam ve Batı’yla arasında binlerce yıllık bir düşmanlık olmamıştı. Böylece onlar yeni medeniyete, kültürlerini koruyarak daha kolay intibak etmişlerdi. Türkiye’de ise Batı’dan yalnızca teknoloji almanın yeterli olacağı düşünülmüştür. Silah almak ve orduyu modernize etmek yeterli görülmüştür. Bu da yukarıda beyan olunan çıkmaza götürmüştür (Banguoğlu, 1975a:40-44). Banguoğlu bu açıdan gerekli olanın Batı medeniyeti olduğu, gereksiz olanın ise Batı kültürü olduğuna dikkat çekmiştir. Bu duruma meşrutiyet devrine kadar devam edildiğini ancak Ziya Gökalp ve Mehmet Akif gibi mizaç ve düşünceleri farklı iki aydının bu konuda toplumun bilinçlenmesini sağladıklarını nakletmiştir. İkisinin ortak noktası millî değerlerin “*muhafazası*” konusundaki ısrarları olmuştur (Banguoğlu, 1978:15). Emin Bilgiç de kültür kavramının tarihiliğinden dolayı değişmez olmadığını, esasında devamlılığından ötürü kültürün daima değişmek ve gelişmek vasfına ve imkânına sahip olduğunu belirtmiştir (Bilgiç, 1979:15).

Mecmuanın 1972 yılının 4. sayısında yer alan ve imzasız olan “*Kültür ve Yangın*” adlı yazıda kültürün tanımı ve ehemmiyetine vurgu yapılmıştır. Kültür “*milletlerin ve medeniyetlerin tarihinde köklü bir mana ifade eder, hatta bizzat medeniyet*” manasına da gelmektedir. Köklü milletler dil, tarih ve edebiyatta yer alan millî değerlerini sonraki nesillere aktarmalıdır. Böylece kültür mirasının devamı sağlanacak ve soysuzlaşma-bozulma-çürüme tehlikesiyle karşılaşmayacaklardır. Millî kültürde ise iki kültür vardır: Türk kültürü ve Türk-İslam kültürü. Türk kültürü Orta Asya’da

var olandır. Türk-İslam kültürü ise Türklerin İslamiyet’i kabul edişiyile birlikte “eski Türklüğün, ortak İslam medeniyeti içinde Türk usulüyle” şahlanmasıdır (imzasız, 1972:5-6).

Amiran Kurtkan’a göre siyasi istiklal tek başına bir anlam ifade etmez. İstiklal mevhumunun kültürel, siyasi ve iktisadi boyutları vardır. Kültürel olarak istiklal sağlanamazsa başka ülkelerin siyasi ve iktisadi yönden bizleri sömürmeleri ve istiklalimizi ele geçirmelerine olanak sağlanmış olur. Bu nedenle kültürel hudut başka, siyasi hudut ise bambaşka kavramlardır. Kültürel hudut ülkeyi Türk dünyasına bağlayan en önemli unsurdur ve bu asla kaderine terk edilemez (Kurtkan, 1973:55). Necmeddin Hacıeminoğlu, Türkiye’nin ana meselesinin komünizm tehlikesini durdurmak ve geri itirmek olmadığını, uzun yıllar önce yıkımına başlanan millî kültür unsurlarını, yıkılmış olan manevi değerler manzumesini süratle onarmak olduğunu belirterek, bu başarılmadığı takdirde hudutlarımızı milyonlarca asker de tutsa komünizmin yayılmasının önlenemeyeceğinin altını çizmiştir. Kültür emperyalizmi onun nazarında en tehlikeli vaka olmuştur. Bu emperyalizm; kansız, sessiz ve derinden bir milleti yok etmenin ve sömürmenin en tehlikeli aracıdır (Hacıeminoğlu, 1978:41).

Emin Bilgiç (1979:20) “*kültür emperyalizmi*” konusuna değinerek bundan korunmak için idarecilerin her daim uyanık olması gerektiğini belirtmiştir:

Bugün artık kapitalist denen emperyalist büyük devletlerle, komünist emperyalist büyük devletler, eski siyasi, askeri ve iktisadi emperyalizm metodlarının müstemlekelerde veya işgal altındaki memleketlerde iflas ettiğini, baskı ve tehditlerin de sükûnet ve fayda getirmediğini görerek, diğer milletleri kendi kültürlerinin tesiri altına almaya, bu yoldan, görünüşte muslihane, fakat kültür esaretine düşecekler için daha kurtulunmaz, daha yok edici, daha sürekli tehlike teşkil eden bir yol tutmaktadırlar. Bütün milletlerarası konferanslarda ve münasebetlerde artık şimdi, açık veya gizli olmak üzere, bu mücadeleler verilmektedir... Milletlerarası münasebetlerde diğer birçok devletle birlikte, vukuf, cesur, açık ve dinamik bir tavırla kültür emperyalizmine karşı çıkılmak ve daima karşı olunmak lazımdır.

Bu uyarıları yapan Bilgiç (1979: 23) Mecmuanın 1970’lerdeki en özgün yanlarından birini ortaya koymuştur:

Şu hâlde “kültür milliyetçiliği” küçük veya büyük iyi niyetli milletlerin mevcut kültürünü muhafaza ederek ve tabii şekilde geliştirerek medeni dünyada yerini almak veya korumak, kendisini bu yoldan tanıtarak diğer milletlerin takdir ve sevgisini kazanmak, meşru, kimseyi incitip kırmayacak olan, temiz ideallerdir.

Anadolu’nun kültür anlamında geri bırakıldığı iddiası Mecmuada yer alan yazılarda kabul görmemiştir. Ekrem Hakkı Ayverdi (1974a) Anadolu’yu “*baştanbaşa bir ilim ve irfan kazanı gibi*” tanımlayarak, Edirne, Sofya, Üsküp ve Saraybosna gibi dört şehir haricinde Rumeli’yi besleyen unsurun Anadolu olduğu tespitinde bulunmuştur.

Ali Yardım, millî devlet statüsüne geçilmesine rağmen ülkenin adeta bir imparatorluk görüntüsünde olduğunu, memleketin bazı kesimlerinde Türkçe bilmeyen topluluklar bulunduğunu, cenaze namazına dahi karışan bir laisizmin Türkçe konusunda yıllarca boş teorilere zaman harcadığını ve bunun maarif politikasına olumsuz yansdığını belirtmiştir (Yardım, 1978a:75).

Mecmuada dil teorileri genel olarak kabul görmese de dilde sadeleşme çabaları faydalı görülmüştür. Nermin Pekin, Osmanlıca denilen süslü dilden Türkçülüğe geçişi tabii görmüş, dilin kendi mecrasında kendi öz benliğini bulacağına dikkat çekerek, zoraki bir inkılaba ya da teoriye lüzum bulunmadığını ifade etmiştir (Pekin, 1979:59). Tansel, bu teorileri üretenlerin filolog değil de bir takım amatörler olmasının dilde sadeleşmek gibi çok faydalı hareketin yanlış ve zararlı yollara sapmasına sebebiyet vereceğinden endişe etmiştir (Tansel, 1980:12). Sonuç olarak dil konusu Mecmuada kutsal bir dava olarak kabul edilmiş ve milletin bekası ile dil arasında ayrılmaz bir bağ kurulmuştur.

3.4.6. Mecmuada Din ve Tasavvuf

Mecmua dine itikadı olmaktan çok sembolik ve toplumu birleştirici bir açıdan yaklaşmıştır. Özellikle Ayverdi kardeşlerin makalelerinde bunun izlerini görmek mümkündür. Ekrem Hakkı Ayverdi en önemli tarihî eserler olarak camileri görmekle birlikte insanın “*dindar ya da kâfir*” olmasının Allah ile arasında bir mevzu olduğunu ancak camiye karşı olmanın millet ile arada bir uçurum yaratacağı düşüncesinde olmuştur. Camiler tarihi aydınlatan ve Yahya Kemal’in “*Süleymaniye’de Bayram Sabahı*”nda olduğu gibi toplumu bir arada tutan “*millet yapan*” yapılarıdır (Ayverdi,1972a:30). Buna ilaveten Necat Birinci, Yahya Kemal’den alıntıyla bu devletin iki manevi temeli bulunduğunu; bunlardan ilkinin Fatih’in Ayasofya’dan okuttuğu ezan, ikincisinin Selim’in Hırka-i Saadet önünde okuttuğu Kur’an olduğunu belirtmiştir (Ergiydiren, 1980:56).

Mevlana, Mecmuada sıklıkla yer alan konulardan olmuştur. Samiha Ayverdi (1973a:14) insanoğlunu süfliyet bataklığından çıkaracak kişi olarak Mevlana’yı gösterir:

Tevekkeli koca Mevlana, düzene girmiş ve deruni zenginliklerin zevki ile dolup taşarak, kendine de, cümle âleme de yetip artmış bahtiyarlardan söz ederek: “Bade, bizim coşkuluğumuzun dilencisidir. Akıl da öyle... O da bizim aklımızın mestidir” demek suretiyle, asıl zevkin gönül zevki, aklın hikmet ve irfan sınırlarına erişmiş akıl olduğunu söyleyerek, süfli iptilalar basamağında kalmış ve madde hudutlarını yarıp mana sonsuzluklarına ulaşmamış olanlara acı acı dudak büküyor.

Ayverdi’ye göre 13. asırda Selçuklu Devleti’nin zayıflamasıyla bazı kabalistlik akımlar İslam dininin içine sızmıştır. Bir takım batini ve harici temayüllü tarikat ve mezhepler Sünni imana zarar vermiştir. Bu akımların Anadolu’da yaygın bir nüfuza sahip olmuş, Şark’ın Ahmed Yesevi’den evvel ve sonra Müslümanlığı bir sünger gibi emerek, ona tasavvuf normları içinde yeniden bir şekil verdiği hususları unutulmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ayverdi düşüncesinde Anadolu’da Kızılbaşlık cereyanları ve buna muvazi olarak rengi ve hüviyeti karanlık bir melamet fikrinin taraftar bulması bu düşüncelerin şeriatın haram kıldığı fiilleri mubah telakki etmesindendir. Büyük Selçuklular devrinin tasavvuf müessesesi ve diyanet haritası Fahreddin-i Iraki, Sadreddin-i Konevi ve nihayet Celaledin-i Rumi gibi kuvvetli merkezlerle bu zararlı düşüncelere karşı çıkmıştır. Özellikle Mevlana’nın kütle terbiyesindeki gayesi ve sistemi gayet basit bir görüntü arz etmiştir. Vahdetçi bir görüşle saygı, sevgi ve şefkatle bağlı olduğu insanları, hayvani insiyaklarının

esaretinden itidalli bir vicdan hürriyetine erişirmek istemişti. Ona göre Mevlana bu açıdan nefsanî kuvvetlerin baskısını, insanın mayasında olan aşkın değerleri ortaya çıkartarak faaliyete geçmeyi bir din gibi kutsal bilmiştir (Ayverdi, 1974a: 10-13).

Banarlı da tasavvuf konusunda aynı olumlu düşüncelere sahiptir. Ona göre (1974a: 21) tasavvuf 13. asır Anadolu'sunun isyan ve istilalarla muzdarip insanı arasında Allah aşkı yoluyla bir umut, bir huzur ve teselli kaynağı olmuştur:

Tasavvuf, tamamıyla millî, tekke mimarisinden; dergâhların döşenişinden; adeta ruhanî renkler ve füsunlu çizgilerle işlenmiş el sanatları eserleriyle süslenişinden; insan giyimindeki renk, şekil, ipek, kumaş ve temizlik zevkinden başlayarak, şiire, musikiye ve Mevlevilikte bir Allah'a kanatlanış derecesine yükselen dinî raks (sema) sanatına kadar, bütün güzel sanatları Allah yolunda harekete geçirmiş bir tefekkürdür. Aynı iman, Osmanlı-Türk ordularının da savaş parolası olmuş ve fethedilen yerlere zulüm ve ölüm yerine sevgi ve şefkat götürmüştür... “Her dinden, her mezhepten, her milletten insanı, insan olduğu ve Büyük Yaratıcıdan bir ışık taşıdığı için sevmek şeklindeki bir ordu ve ordu millet felsefesi, yeryüzünde yalnız Türkiye’de ve bu asırlarda görülmüştür.

Banarlı’ya göre insanı semaya kanatlandıran bir duyuş ve düşünüş hâline getiren rüzgâr Allah’a varma yolunda Mevlevî ayinlerine hem bir sanat havası, hem de bir hikmet havası hem de bir ibadet mahiyeti vermiştir. Bu sebeple onun büyük Mesnevisi Kuran-ı Kerim’in bir evliya tarafından yapılmış heybetli bir tefsiridir (Banarlı, 1974a:22). Ali Yardım’a (1979b) göre Mesnevi “*Kuran’ın özüdür*” ve bunu iddia edenler -ki kendisi de dâhildir bu gruba- mübalağa etmemekte, bir gerçeği dile getirmektedirler.

Mecmuada tasavvuf dervişleri günümüz bilginlerinin üzerine sayılmıştır. Şeylik ve dervişlik bu noktada bir ayrıma tabi tutulmuştur. Samiha Ayverdi 1973 yılının 2. sayısında çıkan “*Zehir Dede*” adlı yazısında şeyh ve derviş arasında bir fark olduğunu belirtmiştir. Ona göre şeylik doğuştan gelebilir ancak derviş olmak başka bir şeydir. Derviş olunur. Dervişin tarihî rolü bin yıllık Müslüman-Türk geleneğinde cemiyet hayatını tehdit eden manevî ve derunî parazitlerinden arındırarak, böylece de kütleler için bir tehlike olmaktan çıkıp, selametin ve saadetin nirengi noktasını teşkil etmektir. O dönemin modern ruh sağlığı uzmanları ve bilimi bu eşsiz insanlar karşısında ancak emekleyen bir çocuk gibi kalırlardı. Dervişin dergâhı da bu noktada ayrı bir yere sahipti. Ayverdi’ye göre dergâha “*”beyyumide, kayyumide, devranda ve çeşitli zikir kollarında marifet göstermek için değil, insan olmak, insanlara hizmet ve muhabbet eylemek hünerini kazanmak, akı karadan seçmek için*” gelinmelidir (Ayverdi, 1973d: 3-5).

Mecmuada Mevlana kadar Yunus Emre de Türk-İslam kültürünün yapıtaşlarından sayılmıştır. Samiha Ayverdi (1974b:9) Yunus Emre’yi yetmiş iki millete aynı göz ile bakabilen bir rehber ve önde gidicilerinden biri olarak tanımlamıştır:

Bu samimi, alçak gönüllü, yiğit ve korkusuz adam kütlelerin her zaman muhtaç olduğu irşadcılık ve uyandırıcılık vazifesini öylesine başarmış, ölümsüz varlığını, bütün dünyaya öylesine kabul ettirmesini bilmiştir ki, aradan geçen 700 yıl gibi uzun seneler, onu faniler kervanına dâhil edememiş, gönüllerde kurduğu saltanata son verememiştir. Neden mi? Çünkü o,

Garp'ta nazari ve kitabi kalan hümanizmi bir Müslüman Şarklı olarak yaygın bir hayat felsefesi hâlinde yaşayıp, yaşatmak bahtiyarlığına eren ermiş bir kişidir.

Banarlı da (1974a: 39) Yunus Emre tasavvufunun “*Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak*” olduğunu belirtir. Yunus Emre ve onun açtığı yolda ilerleyen Anadolu erenleri Türk milletine körü körüne inanışın değil, düşünerek, arayarak; aşkı ve hicranı gönüller dolduran Allah'ı, kendi vicdanlarında arayarak buldurmaya inanmanın sırlarını öğretmişlerdir. Böylece onun başarısının sırrı “Sevelim, Sevilelim” düşüncesinden geçmektedir. İlhan Ayverdi'ye göre bu asırda marifet, zaten hep kavga hâlinde olan insanları bu kavganın içine itip perişan etmek değil, kavga etmeyecek kadar olgunlaşıp Yunus diliyle “*Ben gelmedim kavga için*” diyebilmekten geçmektedir (Ayverdi, 1976: 6).

Böylelikle Mecmuada komünizmin ilk hedefinin kütlelerin iman hayatı olduğu, bu sakat düşüncenin panzehrinin ise Anadolu İslam'ı ve tasavvufta olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu nedenle Samiha Ayverdi (1974b: 16) yıldan yıla Yunus ve Mevlana günleri yapmanın yeterli olmayacağı, Türk harsının diri diri gömüldüğü sandukayı açarak ölüme mahkûm edilmiş irfan hayatının onların felsefesiyle yeniden can verip ayağa kaldırmamanın bir vatan ve iman borcu olduğu kanaatindedir. Banarlı (1974a: 41-42) da bütün bu mücadelenin sırrı ve tılsımının milletimizin o asırlarda mücehhez bulunduğu derin bir iman ve vicdan terbiyesinde bulunduğunu belirterek, onun katıksız insan sevgisinin ve taassuptan sıyrılmış dinî öğretisinin bizlere rehber olacağı inancındadır.

Tahsin Banguoğlu taassup konusunu hassasiyetle ele alanlardandır. Ona göre manevi değerler toplumun temelini oluşturur, sağlıklı olduğu müddetçe yaşadıkları topluma kuvvet verirler. Manevi değerlerin her ne sebeple olursa olsun çürümeye başlaması içten bir dekadans (çöküş) devri başlatır ve bu da toplumu soysuzlaşmaya götürür. 17. asırdan itibaren Türk toplumunda olan budur. Müesseseler yerindedir, misalen din bizatihi bir taassup meselesi değildir. Fakat taassup dinin dekadansıdır, tatbikatta kötüleşmesidir. Din, bir takım istismarcılar tarafından basit halk üzerinde vasıta olarak kullanılmaya başladığında cemiyet üzerindeki iyileştirici etkisi kaybolur. Bu Türkiye'de uzun zaman önce başlayan bir yozlaşmadır (Banguoğlu, 1975b: 43). Bu noktadan hareketle Banguoğlu dine değil, dindeki taassuba dikkat çekilmesi taraftarıdır. Din müessesini ortadan kaldırmayı düşünenler boşa hayal kurmaktadır. Bunu hiçbir cemiyet başaramamıştır. Komünist Ruslar dahi bunda muvaffak olamamışlardır. Kiliseler, camiler kapanmış ancak toplumda yok olan maneviyat eksikliğinin en büyük zararını yine 2. Dünya Harbi'nde Ruslar görmüştür. Din, Rusya'da yine kötülenmektedir ancak yasak unsuru olmaktan çıkmıştır. Bundan ülkemizdeki özellikle Sol düşünceli kişilerin de çıkaracağı dersler vardır. Nasıl ki geçmişte Mason olmuş bazı Genç Türkler tarafından “*Din man-i terakkidir!*” gibi hastalıklı bir düşünce ileri sürülmüş hatta Abdullah Cevdet gibi milletine düşman biri tarafından İslam milletlerinin bozulduğu, bu sebeple damızlık getirilmesi önerilmişse 1970'lerin Türkiye'sinde bu aşağılık düşünce komünizm ile vücut bulmaktadır. Bunun önüne ancak taassuptan kurtulmuş bir Anadolu tasavvufu düşüncesi ile geçilebilir (Banguoğlu, 1975b: 41-44).

Cemil Meriç, taassuba karşı zaten İslam'ın özünde olan akıl kavramını öne alır. Onun Tunuslu Hayreddin Bey'e dayandığı görüşüne göre kanunların akıl ve vahiy olmak üzere iki kaynağı vardır. Akıl insanlığın ortak malıdır. Adalet ve hürriyet kavramları aklın iki prensibidir. İslam dünyası bu akılla ilerlediği zamanlar gerek kültürel gerekse askeri alanda Batı'nın fersah fersah önünde olmuştur. Ne zamanki bu kavramlar unutuldu ve Batı tarafından sahiplenildi, aradaki makas açılmış Doğu'nun çöküşü başlamıştır. Bu nedenle adalet ve hürriyet olmadan Avrupa'nın seviyesine asla yükselinemez. Bu kavramları Avrupa daha da geliştirmiş olabilir ancak bunları almak da hiçbir beis yoktur. İslam, zaten adalet ve hürriyet ile düşünmeyi emretmiştir. Bu müesseseler hikmete uygunsa hiçbir sorun yoktur. Esasında hikmet denilen Müslüman'ın kaybedilmiş değeri değil midir? O nedenle zamanında Batı bizi nasıl taklit etmişse bizim de taassup ve çöküntüye karşı kaybolan hikmetimizi bulma noktasında Batı'yı taklit etmememiz doğaldır (Meriç, 1978: 67-74)

Tahsin Banguoğlu, dindeki taassubun yanında laiklik taassubunun da son yıllarda her yeri sardığı konusunda endişe etmiştir. Ona göre din, laiklik adı altında fazlasıyla yıpratılmıştır. Dindeki bağnazlıklara dinin tamamı alet edilmiş ve topluma din adamları, din kurumları birer öcüymüş gibi yansıtılmıştır. Banguoğlu düşüncesinde laik devlet olabilir ancak laik insan olamaz. Bu Avrupa'da da bu şekildedir. Ona göre din sosyal bir kurumdur ve toplumun manevi malıdır. Cenaze namazlarında bile toplum ikiye ayrılmıştır. Bu tehlikeli bir durumdur. Din kurumunun birer değeri olan kanaat ve şükür duygusu materyalist düşüncenin kurbanı olarak toplumdaki yerini kaybetmiştir. Bu nedenle eğitim politikasını millî değerler üzerinde dine de ayrı bir önem vererek yapmalı, yeni nesillere atalarının insan sevgisi ve güzel ahlakı aşılanmalıdır (Banguoğlu, 1978: 15-16). Millî terbiyenin esası budur. Banguoğlu'na destekleyen bir biçimde Necmeddin Hacıeminoğlu da dil ile birlikte toplumun temeli sayılan dine karşı saldırının amacının İslamiyet'i ortadan kaldırmak olduğunu belirtir. Ona göre bunu direkt dine değil din adamları ve dinî kurumlara saldırarak yapmaktadırlar. Bu açık bir kültürel emperyalizme dönüşmektedir. Bunun başlangıç noktası ise şüphesiz Tanzimat Dönemi'dir (Hacıeminoğlu, 1978:39). Orhan S. Yücetürk, İslam'ın kadına diğer dinlerden daha fazla önem verdiği, buna rağmen cehalet ve taassupla gözleri ve idrakleri kararmış kişi ve zümrelerin İslam'a zarar verdiği düşüncesindedir (Yücetürk, 1980: 35).

Ali Yardım, klasik muhafazakârlık çizgisine benzer bir biçimde, insanın yaratılışında olumsuz özellikler barındırdığını ifade eder. Ona göre kin, nefret, öfke, yalan, aldatma, hile ve daha bunlara benzer sayısız his ne kadar olmasını istemesek de insanın içinde bulunmaktadır. Bunun aksini iddia etmek yaradana karşı çıkmak olur. Asıl maharet bu hisleri dizginleyebilmektir. Bunun formülü ise din kurumundan geçer. Dinin olmadığı yer bu duyguların her daim tetikte olduğu yerdir. İslam baştan sona insan eğitimidir; davranış ölçüsüdür, üslubudur; ahengidir. (Yardım, 1978a:33-34). Ethem Ruhi Fırlı da din terbiyesinde bilgiyi zaruri görür ancak bu tek başına yetmez. Ona göre aslolan kalplere Allah adı ve sevgisiyle iman aşısı yapılmasıdır. Din Allah'ı gönülde görüp bulabilmektir. Bu düşünüş Dede Korkut'tan Yunus'a bütün Türk-İslam felsefesinin temelini oluşturur. Bu nedenle bugün piyasada yer alan ve her dinî meseleyi ayrı ayrı

değerlendiren telif ve tercüme eserlerden dinî anlamda fayda beklemek boşunadır. Bu eserlerin dinin özü ve ruhundan habersiz kitlelere de dini daha fazla kötü göstermekten başka bir etkileri olmayacaktır. Buradan hareketle dini salt İslamî tartışmalar ve kurallar dışında Hz. Peygamberin yaptığı gibi bütüncül bir hayat görüşü içinde ele alıp, nesillere iman aşısı yapmaya çalışmak zaruri olduğu kadar faydalıdır (Fırlalı, 1979b:38-39). Fırlalı, Türk milletinin İslam dinini sadece bir takım merasimlerden ve şekillerden ibaret kuru bilgiler, yasaklar ve buyruklar toplamı olarak görmediğini belirtir. Din bir öz, bir samimi inanış ve bağlanış, insanın şahsiyet bütünlüğünü sağlayan bir cevher, candan yaşayan bir ahlak ve müşterek değerlerin kaynağıdır. Bu, eski Türk inancı olan Şamanilikle de uyumlu bir düşüncedir. Bu sebeple Türklerin İslamiyet'i kabulü çok kolay olmuştur. İslam şekilci bir din değildir. Geçmişte “*ümmetin olduğumuz devlet yeter/hizmetin kıldığımız izzet yeter*” diyen ve dini samimiyeti yaşayan bir ahlak, 1970'ler için dindarlığını; kıyafeti, gittiği hac sayısı, kafasına geçirdiği takkesi, tesbihinin boyu ile ortaya koymaya çalışacak kadar dinin ruhundan ayrılmıştır. Bu bezirgânlar neredeyse kendilerini Tanrı yerine koyup cennet-cehennem dağıtıcılığı dahi yapmaktadır. 1970'lerin Türkiye'sinde böylesine hazin bir durumda olunmasına rağmen ahlaki değer hükümlerinin sağlamlığı kadar, hâlâ içimizde Hacı Bayramların, Yunusların, Mevlanaların dinî formasyon anlayışıyla yaşayan insanımızın varlığı önemli rol oynamaktadır (Fırlalı, 1979b: 38-51).

Samiha Ayverdi de dinde şekilcilığe her daim karşı olmuştur. Ona göre zekât sadaka değil, dikmek-diriltmek anlamındadır. Toplu olarak malın kırkta birinin ihtiyaç sahibine verilmesidir. Öyle ki her sene bir kişi kurtarılarak diğer senelerde ihtiyaç sahiplerine zekât verecek hâle getirilmelidir. Dinin ve ibadetin özü budur. Ayverdi'ye göre 1973 senesine gelindiğinde ise bu iman müesseseleri çökmüştür. 1970'lerin sosyal güvenlik müesseselerinin kanunlarla teminat altına aldıkları “insan hakları” esasen İslam'ın sosyal adalet prensipleri içerisinde yer almıştı (Ayverdi,1974a: 13).

Görüldüğü üzere Mecmuada din toplumsal bütünlük ve ahlak konularında ön plana çıkmaktadır. Burada tasavvuf çok derin ve öncelikli bir konuma sahiptir. Dönemin milliyetçi ve İslamcı düşünürlerinin yanında Mecmua etrafındaki münevverler her türlü köktencilığe ve taassuba karşı olmuşlardır. Din onların nezdinde kuru kuruya bir ibadetler silsilesi değil bir ahlak formasyonu ve eğitimidir.

3.4.7. Mecmuada Milliyetçilik

Mecmuada “*Halk ve Millet*” kavramları birbirinden bağımsız ele alınmıştır. Özellikle 1970'ler Türkiye'sinde sol terminolojinin “*halkı*” ön plana çıkarması karşısında, Mecmua etrafında kümelenen muhafazakâr camia tek gerçeğin “*millet*” olduğunu savunmuştur. Ekrem Hakkı Ayverdi'ye göre halka inmek basit bir demagoji hatta ihanettir. Halk diye ayrı bir sınıf icat edilemez. Halk yoktur, her şeyin üzerinde millet vardır (Ayverdi, 1972a: 52). Tahsin Banguoğlu, ümmet devri ve millet devri tasnifi yapılmasını da hatalı bulur. Ona göre millet, milliyetçilik

cereyanından önce de mevcuttu. Millet insanlığın ilk anlarından beri var olan organik bir yapıdır. Milliyetçilik sözü ise 18. asırda icat olup, bizlerin ancak 19. asırda tanıdığı bir kavramdır. Dolayısıyla Türkler tarihin ilk çağlarından itibaren bilinçli, törelerine bağlı ve örnek bir millettir (Banguoğlu, 1975b: 38). Emin Bilgiç Türklerde daha milattan önce teşekkül etmiş bulunan milliyetçilik şuurunun aynı iman ve kuvvetle devam ettiğini düşünmektedir. Ona göre Türk milliyetçiliği olduğu çağlardan itibaren tamamen olumlu, sevgiyi esas alan, diğer milletlerin haklarına, duygularına inançlarına saygılı ve müsamahakâr bir görünüm arz etmiştir. Bugün de milliyetçilikten anladığımız, milletini vatanını millî kültürünü sevmek, her meşakkat pahasına maddi ve manevi değerlerini muhafaza ederek, onu yükselterek diğer milletler nezdinde örnek olmasını sağlamaktır. Böylece her değere olduğu gibi milliyetçiliğe de savaş açan komünist emperyalistlere karşı vatan ve milletin korunması daha kolay olacaktır. Bilgiç bu konuda o yıllarda iktidarda olan Milliyetçi Cephe hükümetine de büyük vazifeler düştüğünü ifade etmiştir (Bilgiç, 1979: 23-27). Bu çağrı güncel siyasi mevzulardan uzak durmaya çalışan Mecmuanın istisnalarından birini oluşturmuştur. Dolayısıyla İslamcıların ümmet anlayışı Mecmuada kesin bir kabul görmez. Millet ise milliyetçilerin iddia ettiği gibi 18. yüzyıldan sonra değil Türk tarihinin ilk anlarından beri mevcuttur. Bu gerçekliğin kabulü milleti ve devleti ayakta tutacaktır.

Mecmuanın 1973 yılında yayımlanan 1. sayısındaki “*Karakter Terbiyesi*” adlı imzasız yazıdaki Türklük tanımı önemlidir:

Evet. Türk demek, Türük demektir. Yani kendi devletinin törelerine, kanunlarına, nizamlarına, onları severek ve yaratarak uyan, itaat eden disiplinli millet demektir. Tıpkı Uygur tabiri gibi. Türk çocuklarının bu en büyük millî karakterlerini diriltmek için, onlara Türk, yani türük oluşlarını büyük bir haz gibi tattırmamız gerekir.

Milliyetçilik içinde romantizm kavramı Mecmuada kendisine az da olsa yer bulmuştur. Nihad Sami Banarlı’ya göre (1972a: 24) romantizm sadece sanata değil hayata ve millete dahi akseden önemli bir kavramdır:

Millî romantizm, bir sihir veya tılsım değildir, fakat sihirli ve tılsımlı neticeler doğurur; Millî romantizmin idraki ile bir millet, bağlı bulunduğu ortak medeniyet hangi medeniyet olursa olsun, o medeniyet içinde, yine kendisi olarak; kendi millî şahsiyeti, millî haysiyeti ve millî değerleri ile birlikte kalkınır. Bu tarihte büyük işler görmüş milletler için daha heybetli ve daha şerefli bir kanatlanıştır.

Banarlı’ya göre bu idrak bütün milletlerden çok Türkiye Türklerini yükseltecektir. Ancak ne yazık ki bu kavram bizde henüz idrak edilememiştir. Bu sebeptendir ki romantizm milletleri uyandırma ve kalkındırma işlevi görür. Almanların Helen ve Fransız kültürünün etkisinden çıkıp millet olabilme ve daha sonra kalkınmalarının temelinde romantizmin idraki yatmaktadır. Şu hâlde millî romantizm, bir milletin tarihte ve coğrafyada vücuda getirdiği büyük eserlerin farkına varması demektir. Yine de Türkiye’de millî romantizmi ilk idrak edip tefekküre tabi tutan kişi Yahya Kemal’dir. Ancak ne hazindir ki bu düşüncenin ve dolayısıyla Yahya Kemal’in tefekkürü yeterince anlaşılamamıştır (Banarlı, 1972a: 26-27).

Mecmua, Yahya Kemal'in çizdiği millî romantizm çizgisinden neredeyse hiç ayrılmamıştır. Tarih bölümünde de anıldığı üzere Yahya Kemal Türk milletinin tekevvün (var olma) hadisesini 1071 Malazgirt Zaferi'ne dayandırır. Türklük bu noktadan sonra bambaşka bir seyir izlemiştir. Nasıl ki Fransız milletini, Fransa toprağı yarattıysa Malazgirt'le birlikte Türk milleti bu topraklarda yeniden ve daha güçlü doğdu, Türkiye toprağını 800 senede yarattı görüşü Mecmuada sıkça yer bulmuştur. Banarlı (1972b: 41) Yahya Kemal'in dolayısıyla Mecmuanın milliyetçilik anlayışını büyük üstatla bir sohbetinden alıntıyla şöyle açıklamıştır:

Ben Malazgirt'ten beri bütün ölenlerle beraber yaşıyorum. Bence biz, 18 milyonluk bir millet değiliz. Malazgirt'ten beri bu vatan için ve bu vatanda ölenler, (hakikatte) biz yaşayanlarla birlikte yaşamaktadır. Bizi, bizim milliyetimizi, bizim yalnız kendimize benzeyen varlığımızı, velhasıl, dünkü, bugünkü Türkiye Türklüğü'nü vücuda getirenler onlardır. Demek ki biz 18 milyon değil, birkaç yüz milyonluk bir milletiz ve işte milliyetçilik bu demektir.

Buradan hareketle Banarlı, milliyetçiliğin ana mayasının vatan sevgisinden geçtiğini, ancak bu sevginin aşırısının milliyetçiliğe zarar vereceği görüşündedir. Her millî heyecan gibi vatan sevgisinin de makbulü bilgili, ince düşünceli ve tedbirli olanıdır. Bir milletin sahibi ve evladı olduğu aziz vatanda bu anlayış Orta Asya Türklüğüne götürülebilir. Ancak vatan sözünün Türkiye Türklüğündeki algısı ve değeri bambaşkadır (Banarlı, 1972c: 53-54). Banarlı (1977: 38), Yahya Kemal ile Ziya Gökalp arasında geçen bir sohbette Yahya Kemal'in "...milliyet mevzuunda biz sadece olan, bizde olan şeyleri söyleyelim. Bizde olmayanları söylemeyelim" uyarısını nakleder. Görüldüğü üzere Mecmuanın milliyetçilik anlayışı tamamen gerçekçi ve var olanla sınırlıdır.

Mecmuada Fuat Köprülü'nün⁵³ milliyetçilik ile ilgili görüşleri de yer almıştır. Bu noktada Mecmuanın milliyetçilik bahsinde Köprülü ve Yahya Kemal'in çizgisini benimsedikleri görülmektedir. Fuat Köprülü ölümünden sonra Mecmuada yayımlanan yazısında İttihatçıların milliyetçi olarak kabul edilmelerine karşı çıkarak Anadolu Türklüğü kavramını ön plana çıkarmıştır. Ona göre İttihatçılar, İttihad-ı Anasır ve Osmanlılık hayallerine kapılarak Rumeli'de Arnavutluk'ta, Yemen'de, Arabistan'da ve sair yerlerde ülkenin var olan kuvvetlerini harcamış, Anadolu çocuklarını heba ederek imparatorluğu paramparça ettirmişlerdir ve dolayısıyla onlar milliyetçi değil bu yönleriyle emperyalisttirler. Köprülü gerçek milliyetçileri ise Anadolu Türklerini yükseltmekten başka bir amaç gütmeyen kişiler olarak tanımlamıştır (Köprülü, 1973: 32). Nihad Sami Banarlı baştanbaşa derviş kesilmiş Anadolu Türklüğü için Yunus'un "*yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan, Halka müderris olsa hakikate asidir*" düşüncesinin Osmanlı'nın asıl başarısının sebebi olduğu düşüncesindedir (Banarlı, 1974a: 40).

Nihad Sami Banarlı, İttihatçıların milliyetçilik anlayışına karşı çıkarak, Ziya Gökalp'in Turancılığını hayali bulmuştur. Banarlı'ya göre Ziya Gökalp'in "*vatan ne Türkiye'dir ne Türkistan,*

⁵³ Mehmet Fuad Köprülü (1890-1966) Edebiyatçı, Türkolog, Tarihçi ve Politikacıdır. Bunların yanında Türk Tarih Kurumu Başkanlığı ve Demokrat Partinin ilk kabinesinde Dışişleri Bakanlığı yapmıştır. Soyu Osmanlı'nın duraklama devrinde sadrazamlık yapan meşhur Köprülü ailesine dayanmaktadır. En çok eser verdiği alan edebiyattır. 1500'ün üzerinde çalışması yayınlanmıştır.

Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan” hedefiyle hareket eden İttihatçılar ülkeyi 9 yıl gibi kısa bir sürede yok olma noktasına getirmiştir. Bu yok oluştan sonra Ziya Gökalp birçok kez tartıştığı Yahya Kemal’le aynı noktaya gelecektir. O da vatanın Edirne’den Kerkük’e Anadolu olduğunun farkına varmıştır. Sonunda geç de olsa nazari ve hayalî mevhumların çizdiği ülkenin yerine yaşanan coğrafyayı esas almıştır (Banarlı,1973c: 40-47). Ali Yardım buna benzer bir şekilde gerek 1940’lar milliyetçilik hareketi gerekse gün geçtikçe ivme kazanan 1970’ler milliyetçilik hareketinin 1911’lerde ortaya atılan Turancı-Türkçü hareketin bir devamı olmadığını belirtmiştir. Onlar getirmek istediği sistemlerine açık veya gizli bir laiklik solüsyonu karıştırmışlar ve yok olup gitmişlerdir. 1960’lardan sonraki milliyetçilik ise içinde dinsel öğeleri de barındırır. İşin doğrusu da budur. Dil ve din milliyetçiliğin olmazsa olmazıdır (Yardım, 1978a: 71). Buna rağmen Turan ülküsünde olan milliyetçilerden bu noktada ayrılmışlardır. Onlar için önemli olan milletin gerçekliğiyle orantılı bir milliyetçiliktir.

Nihad Sami Banarlı, Osmanlı Türklüğü kavramının tanımını yaparak bu düşüncenin Osmanlı’yı zirveye çıkarttığı düşüncesindedir. Ona göre Osmanlı Türklüğü farklı milletlerden insanları kendi büyüklüğü ve cazibesi içinde temsil etmesiyle başarılı olmuştu. Çünkü bir millet kendi göz kamaştırıcı üstünlüğü, ahlakı ve fazileti yanında, başka milletlerden insanları da kendine hayran bırakıp, kendinden yapabildiği ölçüde büyük millettir. Türk-Osmanlı tarihinde, başta Sokullu Mehmet Paşa ve Köprülü ailesi olmak üzere bu gerçeğin pek çok örneği vardır (Banarlı, 1973: 45). Kaya Bigegil, Faruk Nafiz’in Cumhuriyet’in gerçek bir şairi olduğunu, onun “*Türk*” kelimesini devlet adına sokmanın en büyük inkılap olduğu düşüncesine sahip bir edebiyatçı olduğunu nakletmiştir (Bilgegil, 1974: 56).

Ali Yardım, Hz. Muhammed’in hadislerinden yola çıkılarak asabiyyetin milliyetçilik olduğu ve Peygamber’in bunu telin ettiği düşüncesine karşı çıkar. Ona göre Peygamber Efendimiz milleti sevmeyi ancak bu sevginin milleti zaafa düşürmemesi gerektiğini öğütlemiştir. Zira devlet içinde o milletten olmayanlar bulunabileceği gibi, devlete ahdi baplarla bağlı gayrimüslimler bulunabilecektir (Yardım, 1977: 31). Yardım (1978a: 32-33), İbn Haldun’un duruma tamamıyla açıklık getirdiği düşüncesindedir:

Millî birlik şuurunu canlı tutan ve devlet kurup onu idare eden güç kaynağı, asabiyyet hissidir... Asabiyyet fikrinin bulunmadığı yerde ne millet vardır, ne de devlet... Dinleri ve mezhepleri yaymak için de asabiyyet şarttır... Allah’ın emirleri asabiyyet duygusu ile yerine getirilir. Çünkü asabiyyetsiz şeraitleri korumak mümkün değildir...

Asabiyyetin yasaklanmasının sebebi onun kötü ve yanlış işlerde kullanılmasına engel olmaktır. Cahiliyet çağında asabiyyet bu yolda kötü maksatlar için kullanılıyordu. Maksat, asabiyyet ile öğünmeye engel olmak, onu kimsenin zararına kullanırmamaktır.

Buna ilaveten Yardım, Hz. Muhammed’in dilinde “*millet ve devlet sevgisinin kötüye kullanılmış şekli*” olarak ifadesini bulan asabiyyetin, milliyetçilik ile hiçbir bağının bulunmadığını ileri sürmüştür. Ona göre milliyetçilik, vatanını ve milletini sevmektir. Bu değerlerin temelinde Allah inancı bulunmaktadır. Temeli sevgi üzerine kurulmuş bir milliyet duygusu millet ve devlet

hayatının teminatı olmuştur. Bu güzel duyguya insanda bulunan kötü özellikler nakşedildiği zaman devlet ve cemiyet bünyesinde anarşinin meydana gelmesi kaçınılmazdır (Yardım,1978b: 71-76). İslam Peygamberinin de yasakladığı tam olarak budur.

Kazım Yetiş, aşırıya kaçmamak kaydıyla millet hayatının tehlikeye düşmemesi için hamasi duyguların hem büyük vazifeleri hem de ehemmiyetleri olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu heyecanın yazıya geçirilerek muhafaza edilmesinin zamana göre yeni şekil ve tarzlarda ele alınmasının sayısız faydası vardır (Yetiş, 1978: 52). Nihad Sami Banarlı da (1980: 9) her şeyin aşırısının olduğu gibi milliyetçiliğin de aşırısının zararlı olduğunu paylaşmıştır:

Benim daima tekrar ettiğim bir milliyetçilik prensibi vardır. Milliyetçilik, bir millete bir an bile zararlı olmamaktır. Faydalı olmaktan vazgeçiyoruz; zararlı olmamak kâfidir. Çünkü zararlı olmayınca kendiliğinden fayda teşekkül eder. Hâlbuki Tanzimat'tan beri Türk vatancılığı ve Türk Milliyetçiliği, sonunda bizi vatansız, hatta bugün görüyorsunuz, milliyetsiz bırakmıştır. Demek ki bir yanlış yok takip edilmiştir.

İfade edildiği üzere Mecmua, hayalî bir milliyetçilik yerine yaşanan coğrafyayı esas alan bir milliyetçiliği savunmaktadır. Bu milliyetçilik anlayışı soy esasına göre değil, Türklüğü kabul ile mümkün bir temele dayanır. Türkçenin konuşulduğu yerleri vatan sayan Yahya Kemal'in anlayışı Mecmuanın iliklerine kadar sirayet etmiş, Mecmua düşünürleri Türkçe konuşmayı ve dolayısıyla gönülden Türk kültürünü benimsemeyi Türk olmak için yeterli saymıştır.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Muhafazakârlık, Aydınlanma süreci ve özellikle Fransız Devrimi karşısında ortaya çıkan bir ideolojidir. Aydınlanmanın getirmiş olduğu ilerlemeci ve tekçi anlayışa karşı, geleneği savunan muhafazakârlar için Fransız Devrimi milat olmuştur. Özgürlük ve hürriyet kavramlarının dünyayı sardığı ve adeta “*moda*” olduğu bir ortamda ilk dönem Fransız muhafazakârları olan A. Comte, Joseph Marie de Maistre, Alexis de Tocqueville, Charles Maurras ve Gabriel Bonald geleneğe yaptıkları vurguyla muhafazakâr düşüncenin ilk nirengi noktasını oluşturmuşlardır. Devrime bu karşı çıkışları ve “*Ancien Regime*” taraftarı olmaları onlarla birlikte gelecekte tüm muhafazakârların gerici suçlanmalarına neden olacak yolu açmıştır.

Muhafazakârlığı, siyasal düzene yönelik bir söylemi ve talebinin olması nedeniyle bir ideoloji olarak görmek gerekmektedir. Ancak muhafazakârlık, özü itibariyle pragmatist bir tutum içerdiğinden diğer katı ideolojilerin yanında *geçişken ideoloji* olarak nitelendirilebilir. Son tahlilde muhafazakârlık; olaylara karşı tepki anlamıyla bir “tutum” olarak nitelendirilmekte, rasyonel akla ve Fransız Devriminin getirdiği yıkıma karşı başlayan mücadele sonucunda geliştirdiği kuram sayesinde ise bir “ideoloji” olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Fransız Devrimine ilk karşı çıkış muhafazakârlığın referans noktasını oluştursa da sessiz sedasız ve kansız bir reform gerçekleştiren Anglo-Sakson dünyada da 18. yüzyıl sonu itibariyle ortaya çıkmaya başlamıştır. İdeolojilerin birbirine eklemlendiği, siyasi kriz ve savaşların yordduğu 20. yüzyıl ortasından itibaren ise muhafazakârlık yeni dünya Amerika’da “*Yeni Sağ*” kavramı ile yeniden tedavüle girmiştir. Dolayısıyla ilk muhafazakârlık örneği Kıta Avrupa’sı muhafazakârlığıdır. Rasyonel akla tamamen karşı çıkan bu muhafazakârlıkta din, toplumsal hayatın ve siyasetin olmazsa olmazı kabul edilmiştir. İkinci muhafazakârlık örneği ise Anglo-Sakson muhafazakârlığıdır. Anglo-Sakson muhafazakârlığı değişime kendisini tamamen kapatmamıştır. Bu evrimci yönüyle, günümüz muhafazakârlığının temelleri Anglo-Sakson türüne dayanmaktadır. Üçüncü muhafazakârlık örneği ise Amerikan muhafazakârlığıdır. 1980’li yıllardan itibaren tüm dünyada çığır açan bu düşünce akımı günümüzdeki birçok problemin aşılması noktasında önemli işlevler üstlenmiştir.

Muhafazakârlık; aile, otorite ve devlet, din ve ahlak, birey ve toplumsal yapı, mülkiyet, gelenek ve nostalji, değişim-devrim konularında özgün bir düşünce yapısına sahiptir. Muhafazakârlar modernleşme sürecinin toplumu ve aileyi dönüştürücü etkilerine karşıdırlar. Özellikle sanayi Devrimi ile birlikte kadının aktif iş hayatına katılımının ailedeki roller üzerindeki etkisi, onları ailenin parçalanacağı düşüncesine itmiştir. Diğer yandan eşcinsellik, kürtaj ve diğer korunma biçimlerine de aile kurumuna zarar vereceği gerekçesiyle şiddetle karşı çıkarlar. Bu vesileyle aile, toplumun temeli sayılmıştır. Muhafazakârlar devletin toplumsal hiyerarşinin tepesinde bulunduğu ve toplumsal düzenin otorite ile sağlandığı düşüncesine sahiptirler. Otorite olmaksızın toplumsal düzenin sağlanamayacağını düşünürler. Ontolojik olarak kötü olan insan,

merkezi bir otorite ile sınırlandırılmazsa keyfiyetinin toplumu anarşiye götüreceği aşikârdır. Fransız Devriminden beri dünyada süregelen anarşi ve büyük savaşlar muhafazakârları bu düşüncelerinde ısrar etmelerine ve kendi açılarından haklı görmelerine vesile olmuştur. Muhafazakârlara göre din, toplum ve iktidar üzerindeki bir hâkim kurum değildir. Dolayısıyla muhafazakârlar ekseriyetle suçlandıkları gibi teokratik yönetim aşığı veya yanlısı insanlar değildirler. Muhafazakârlar dini, toplumsal uyum için elzem sayarlar. Onlar dine daha çok ahlak temelli olarak bakarlar. En önemli işlevinin insana bir ahlak ve erdem kazandırmak olduğu konusunda hassastırlar. Esasen bir deist olan David Hume ve Oakeshott'un muhafazakâr oluşlarındaki sır bu gerçeklikte yatmaktadır.

Birey konusunda ise muhafazakârlar, liberaller ve sosyalistlerden ayrılmaktadırlar. Onlara göre birey, ne liberalizmdeki gibi üzerine ideolojik kuramlar oluşturulacak varlık ne de sosyalizmdeki gibi kolektif bir parçanın dışıdır. Birey, maddi-psikolojik boyutlarının ötesinde metafizik bir konuma haizdir. Dolayısıyla aile ve toplum içinde değerlendirilmesi gereken bir varlıktır. Buradan hareketle muhafazakârlar toplumu yaşayan bir organizma olarak görürler. Geçmişten günümüze, günümüzden geleceğe intikal edecek bir organizma. Organik toplum anlayışı ise kurumların tek tek değeri üzerine kuruludur. Bu kurumlar ya da diğer bir deyişle organizma içindeki parçaların arasında sıkı bir iş bölümü ve hiyerarşi vardır. Gelişen ve ilerleyen kurumlar ayakta kalmaktadır. Bu daha büyük bir varlığın muhafazasına yardımcı olur. İşlevini devam ettiremeyen ve gelişmeyen kurumlar noktasında muhafazakârlar ısrarcı değildir. Muhafazakârlara göre mülkiyet, toprağa bağlı olarak kutsaldır ve çok uluslu şirketlerin tahakkümüne sokulmamalıdır. Dolayısıyla toprak mülkiyeti özel ellerden çıktığında Leviathan ortaya çıkar ve her şeye hâkim olur. Özel mülkiyetin yaygınlaşması toplumsal istikrarı ve verimliliği etkin hâle getirir.

Muhafazakârlar genel itibarıyla eskiyen ve toplumsal ihtiyaçlara cevap vermeyen geleneklerin devamına karşıdırlar. Onların yerine bir *gelenek icadı* mazur görülebilir. Eski toplumsal ilişkilerin hüküm sürdüğü toplumlarda geleneklerin böyle bir işleme tabi tutulmasına gerek yoktur. Görüldüğü üzere muhafazakârlar salt bir gelenek savunucusu değildirler. Geleneği korumanın yolu olarak nostalji kavramından istifade uygun görülür. Muhafazakârlar sürekliliği sağlama noktasında değişim için Devrimi değil evrimi ön plana çıkarır. Evrim, değişimin ani olmadığı, toplumsal yapının korunduğu ve muhafazakârlar için olmazsa olmaz bir kavram olan sürekliliğin sağlandığı yöntemdir.

Türk muhafazakârlığı ise daha çok 20. yüzyılda etkisini hissettirmeye başlamıştır. Türk modernleşmesinin başlangıcı olabilecek "*Lale Devri*"nden itibaren modernleşme karşıtı isyan ve hareketler olmuştur. Bu hareketleri ancak tutum olarak muhafazakâr bir çerçevede değerlendirmek gerekir ki hâlihazırda o vakitler muhafazakârlık bir ideoloji olarak dünya sahnesinde boy göstermemişti. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra olan dönemde ise ilk muhafazakâr tepkiler oluşmaya başlamıştır.

Döneme etki eden ilk muhafazakâr isim olarak Said Halim Paşa'yı gösterebiliriz. Paşa, gelenek ve dini bir araya getirerek tek hakikatin ve Doğu toplumlarının kurtuluşunun gerçekleşebileceğini vurgulamıştır. Ancak onun din ile kastettiği Bonald tarzı bir fundamentalizm değildir. Dinin de bir bakıma reforma ihtiyacı olduğunu, Doğu toplumlarının dinlerini hurafelerden arınmış bir biçimde idrak ettikleri takdirde yeni bir medeniyet inşasını başarabileceklerini vurgulamıştır. Bunun yanında toplumların din ve kültürün birleşiminden meydana geldiğini savunmuştur.

Bir diğer önemli isim Ahmet Cevdet Paşa, Burke ile birçok yönden benzerlik göstermiştir. İkisinin de geleneğe bakışı aynıdır. Modernizme karşı pasif bir direniş yerine “kaçınılmaz değişime” karşı toplumun ve devletin en az hasarla atlatmasını düşünmüşlerdir. Bu nedenle devlette aktif rol üstlenmişlerdir. Bunun yanında ikisi de tedrici bir değişim taraftarı ve aynı zamanda tabii hukuk ilkesine bağlı olmuşlardır. Bunun yanında her ikisi de organik bir toplum tahayyül etmişlerdir.

Bu döneme dair en belirgin isimlerden bir diğeri de Prens Sabahattin'dir. Her ne kadar liberal olarak bilirse de fikirlerini borçlu olduğu karşı devrimci, reaksiyoner ve ateşli bir Fransız muhafazakârı Frederic Le Play'den oldukça etkilenen Prens Sabahattin esasında tipik bir aristokrat ve liberal muhafazakâr olarak tanımlanabilecek bir şahsiyettir. Prens Sabahattin'in Adem-i Merkeziyet düşüncesi, etkinliğini yitirmiş taşra aristokratlarının (Ayanlar) yeniden güçlendirilerek Fransa'da görülen ve ihtilallere sebep olan merkeziyetçi politikaların sona erdirilmesi üzerine kuruludur.

Cumhuriyet tarihinin ilk muhafazakâr girişimi olarak “İkinci Grubu” addedebiliriz. Özellikle şahıs otoritesine karşı çıkmaları, yetkilerin bir kişide toplanmasına yönelttikleri itirazlar ve din-gelenek savunusu yapmaları bu tezi desteklemektedir. İkinci gruptakiler gelenek ve dinsel zorunluluklar gereği sembolik de olsa hilafetin devamına taraftar olmuşlardır. Ondan sonra kurulan TCF ise liberal muhafazakâr bir görüntü arz etse de tam olarak muhafazakâr bir tutuma sahip olduğu düşünülemez. TCF'yi daha çok CHF politikaları karşısında bir fırka olarak zikretmek daha doğru olacaktır.

Genel kanı Kemalist modernleşmenin tamamen muhafazakârlık karşıtı olduğu yönünde olsa da Levent Köker bunu bir “görme kaybı” olarak nitelendirir. Köker'e benzer bir biçimde Ahmet Çiğdem de Kemalizm'i *Türk Aydınlanması* olarak tanımlayan ve onu tamamen ilerlemeci ve inkılapçı bir kalıba sokan bazı çevrelerin çabaları sonucunda Türk inkılâbına asıl ruhunu veren ve derinde yatan diğer özelliklerin göz ardı edildiğini düşünür. Tanıl Bora da diğerlerine benzer biçimde Türk modernleşmesinin içindeki muhafazakâr bir damara işaret etmiştir. Bu damarın muhafazakârlığı genellikle gericilikle itham etmekten ötürü görülemediğini belirtir. Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisinin önemli bir aktörü olan Ziya Gökalp, Türk inkılâbının içinde muhafazakâr bir damar olduğunun altını çizer. Bu nedenle Bora'nın Türk modernleşmesinin “*muhafazakâr sıfatlı bir modernleşme tecrübesi*” olduğu yönündeki tespiti kayda değerdir.

Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin belirgin bir şekilde ortaya çıkmasında Peyami Safa’nın 1938 yılında yazmış olduğu *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı eseri çok önemli bir yer tutmaktadır. Safa’nın başlattığı eleştirel tutum, muhafazakârlık açısından geri dönülmez bir sürecin başlamasına olanak sağlamıştır. 1940’lı yılların ortalarından itibaren CHP içindeki bir grubun dinin toplumsal yaşamdan uzaklaştırılmasının ve çocuklara dini eğitim verilmemesinin toplumsal bir yozlaşmaya ve geleneğin yok olma tehlikesine neden olduğuna dair itirazları yükselmeye başlamıştır.

Türk muhafazakârlığı 1940’larda başlayan bu hareketlerle gelişmiş, 1950 ve 1960’lara gelindiğinde ise çeşitli fraksiyonlara ayrılacak kadar kendisini ifade imkânı bulmuştur. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığını, klasik/kültürel, milliyetçi, İslamcı, liberal, cumhuriyetçi olarak sınıflandırmak mümkündür.

Türkiye’de klasik muhafazakârlığın öncüsü Yahya Kemal Beyatlı olmuştur. Yahya Kemal’in geliştirdiği bir teori değil, moderniteye karşı bir duruştur. Bu nedenle kendisinin geliştirdiği bu ekolün siyasal bir talebi bulunmamaktadır. Yahya Kemal sürekliliğe ve zamana yaptığı vurgu ile diğer muhafazakârlar arasında ayrı bir yere sahiptir. Bu sebeple onu izleyen ardılları da süreklilik ve zaman kavramlarına özel atıflarda bulunmuşlardır. Bu düşüncüyü meşhur sözü “Kökü mâzîde olan âtiyîm” ile somutlaştırmıştır. Beyatlı, dine itikadî bir anlamdan çok cemaatsel ve toplumsal atmosfere olan katkısı sebebiyle önem vermiştir. Bu nedenle onun eserlerinde itikada değil dinin sembollerine karşı bir özlem bulunmaktadır. Yahya Kemal’den sonra klasik muhafazakârlığın en önemli temsilcilerinden birisi de öğrencisi Ahmet Hamdi Tanpınar olmuştur. Bora “Yahya Kemal, geleneği işleyerek buradan modern bir muhafazakâr duruşa vardıysa, Tanpınar bu duruşu işlemekten geçirmiştir” tespitiyle aslında Tanpınar’ın özgün kişiliğine bir atıfta bulunmaktadır. O da sürekliliğe yaptığı atıf ve dine kültürel yaklaşımı ile özgün bir duruşa sahip olmuştur. Yahya Kemal’in açtığı yoldan ilerleyen Ayverdi kardeşler ve Nihad Sami Banarlı bazı çevrelerce milliyetçi muhafazakâr olarak görülseler de esasında kültürel muhafazakârlardır.

Türkiye’de milliyetçi muhafazakârlığın önde gelen isimlerinden biri Nurettin Topçu’dur. Topçu kimi çevrelerce “popülist”, kimi çevrelerce “devrimci” olarak nitelendirilse de onun *Ruhçu Anadolu Sosyalizmi* milliyetçi muhafazakâr çizgiye yakınlık göstermektedir. Topçu’nun milliyetçilik anlayışı Gökalp’ten farklıdır. Ona göre millet bir gerçeklik, milliyetçilik ise idealdir. Milliyetçi muhafazakârlığın bir diğer önemli ismi ise Mümtaz Turhan’dır. Onun muhafazakârlığa sağladığı katkılar kendisiyle sınırlı kalmamış, öğrencisi Erol Güngör ile devam etmiştir. O, milleti kendiliğinden ortaya çıkmış bir vaka olarak değil sosyolojik bir birlik olarak görmüştür. Erol Güngör din ile milliyet arasında ayrılmaz bir bağ kurarak günümüzde dahi etkisini sürdüren Türk-İslam sentezine büyük katkılar sağlamıştır. Güngör’ün fikrinde milliyetçi kişi; dinsel, kültürel ve milli değerleri muhafaza edendir.

İslamcı muhafazakârlığın öncüleri olarak Ahmet Cevdet Paşa ve Sait Halim Paşa’yı gösterebiliriz. Her ikisi de Tanzimat sürecinin taklitçilikten öte olmadığını, esas olanın kültürel değerleri korumak olduğunu savunmuşlardır. Medeniyet ve hars kavramlarına yaklaşımları ve

İslam'da bidatlere karşı oluşları ile Mehmet Akif ve Necip Fazıl'a esin kaynağı olmuşlardır. Mehmet Akif, Japonlar gibi sadece ilmi alarak medeniyetin diğer gereksiz nüvelerini almadan da bir doğu toplumunun Batı'ya meydan okuyabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla onda gelenek ve dine sıkı bir bağlılık görülür. Akif'e göre dinden ve gelenekten beslenmeyen bir milletin var olması mümkün değilse buna dayanan bir milliyetçiliğin de devamı söz konusu olamaz. Necip Fazıl, İslam konusunda son derece hassas olmuştur. Ona göre Türkler İslam'ı seçtikten sonra adeta iki unsur kaynaşmış ve birbirinden ayrılmaz bir hâl almıştır. Onun düşüncesinde İslamsız bir din asla düşünülemez. Ancak İslam'da da bidatler ve selefi düşünceler vardır ve bunlar asla kabul edilemez. Ona göre İslam'ın son kalesi Türkiye'dir. Din konusunda ise akla ihtiyaç olmadığını belirterek, ehlisünnetin zaten bütün kaideleri ile meşru olduğunu vurgulamıştır. Necip Fazıl, gerek MNP ve MSP gerekse MHP'ye verdiği destek ve gençlere yönelik yaptığı diğer siyasal çalışmalarla 1980'lerden sonra etkili olacak Türk-İslam sentezine büyük katkı sağlamıştır.

Liberal muhafazakârlık Türkiye'de 20. yüzyılın ortalarına kadar etkisini gösterememiştir. Anılan tarihten sonra Ali Fuat Başgil liberal muhafazakârlık noktasında kendisinden sonra gelenlerin yollarını açmıştır. Başgil, Batı medeniyetinin olumlu yanlarını alıp millî bünyeyi korumacı bir tavrı desteklediği gibi, bunun en açık örneği olarak da Batı'da İngiltere Doğu'da ise Japonya'yı vermiştir. Ancak Batı'nın sadece medeniyetinin değil kültürünün de üstünlüğünün farkındadır. Başgil, demokrasi için sadece yönetenlerin değil yönetilenlerin yani vatandaşların da ruh ve hürriyet terbiyesine sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Başgil'in dine yaklaşımı ise tam anlamı ile muhafazakâr nüveler içerir. Dine itikat ve inançsal açıdan değil toplumsal yaşamın birleştirici unsuru olarak bakar. Bu unsuru da maneviyatçılık olarak kavramsallaştırır. Maneviyatçı bir bireyin dindar olma zorunluluğun bulunmadığına işaret etmiştir. Din konusunda diğer muhafazakârlardan farklı bir biçimde laiklik yanlısı olmuştur. Ancak bu laikliğin Avrupa'da olduğu gibi uygulanmasını tavsiye etmiştir.

Cumhuriyetçi muhafazakârlar olarak Ahmet Ağaoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nu sayabiliriz. Cumhuriyetçi muhafazakârlar genel olarak Kemalist devrimlere ağır bir eleştiri getirmemekte, devrimlerin toplumsal sürekliliği bozmayacak şekilde *millî* olması yönünde öneriler getirmekteydiler. Böylece cumhuriyetçi muhafazakârlar, inkılaplara sert eleştiriler getirip sistem dışına itilmek yerine devrimlerin hemen yanında düşünsel bir farkındalık oluşturmak istemişlerdi. Bu tavırlarından ötürü sonraki dönem muhafazakârları tarafından Kemalizm'i yeniden ürettikleri hususunda eleştirilere hedef olmuşlardır. Diğer yandan bir bakıma Kemalist devrimlerin içindeki muhafazakâr damarın da bulunduğu delalet etmişlerdir. Peyami Safa "*Türk İnkılabına Bakışlar*" başyapıtı ile yapılan inkılaplarla bir hesaplaşmaya gitmemiş, hatta onları son tahlilde olumlmuş, fakat özellikle bir kesimin inkılap yobazlığı yaptığını vurgulamıştır. Safa inkılap yobazlığı gibi din yobazlığına da karşı olmuştur.

Türk muhafazakârlığında önemli temalar bulunmaktadır. Türk muhafazakârlığı Batı'yı tamamen red yerine onunla bir etkileşim içine girerek geleneği muhafaza yolunu tercih etmiştir. Bu bakımdan Batı muhafazakârlığından farklı olduğunu söyleyebiliriz. Batı muhafazakârlığı kendi kültüründen başka kültürlerle karşı keskin bir tutum sergilerken Türk muhafazakârları gerekirse kültürlerarası etkileşimin olabileceğini vurgulamışlardır. Doğu ve Batı arasında bir sentezin sağlanması gerektiğini belirten muhafazakârlar arasında yöntem konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Diğer bir tema ise antikomünist söylemdir. Komünizmin toplumun kültür ve dini üzerinde olumsuz etki yaratacağı hepsinin ittifakla durduğu hususlardan olmuştur. Nurettin Topçu'nun tüm Hristiyanları dahi komünizm ile mücadeleye çağırması muhafazakârların konuya verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Bir diğer tema ise Japon modernleşmesine duyulan hayranlıktır. Japonya'nın Rusya karşısında elde ettiği zaferler ile ordu ve yönetimini modernize etmesi ancak bunun yanında kültürünü muhafaza etmesi Türk muhafazakârları için her zaman arzulanan sentez örneği olmuştur. Bir diğer önemli tema ise muhafazakârlığın resmî ideoloji ile ilişkisidir. Türk muhafazakârlığı ancien regime taraftarı olmamış ve devletin kurucu felsefesi ile bir hesaplaşmaya gitmemiştir. Türk muhafazakârlığında en önemli temalardan Bergson etkisi çok açık bir biçimde görülmektedir. Onun ilerlemeci ve materyalist düşünceye karşı geliştirdiği sürekliliği önemseyen ve akıl ile sezgiyi bir araya getiren felsefesi Türk muhafazakârlarının başvurduğu argümanların başında gelmiştir.

Bu noktada Türk muhafazakârlığının Batı muhafazakârlığı ile ilişkisinden kısaca söz etmek gerekecektir. Batı'da muhafazakâr düşünce daha çok Fransız ihtilali ile ortaya çıkmıştır. Türkiye'de ise dönüm noktası Tanzimat Fermanı'dır. Dolayısıyla Türk muhafazakârları dönemsel olarak geç kalsalar da Batı muhafazakârlarının görüşlerinden fazlasıyla istifade etmişlerdir. Her iki muhafazakârlık da organik toplum, süreklilik, tedrici değişim ve aile konusunda ortak düşüncelere sahiptir. Din konusunda ise birbirinden ayrılan noktaları olmuştur. Örneğin Sait Halim Paşa'dan itibaren neredeyse bütün muhafazakârlar dindeki hurafe ve bidatlerin temizlenmesine taraftarken, Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığının önemli temsilcisi Bonald buna karşı çıkmıştır.

Türk ve Batı muhafazakârlığının ayrıldığı noktalardan en önemlisi insanın varoluşuna olan bakıştır. Batı muhafazakârları insanın doğası uyarınca taşıdığı eksikliğin onu zayıf kıldığı ve herhangi bir toplumsal teori üretemeyeceği düşüncesindedir. Türk muhafazakârları ise İslam'ın bir gereği olarak insanın doğuştan eksik olmadığına dolayısıyla günahkâr olmadığına inanmaktadır. Batı bu noktada seküler düşünürken, Türk muhafazakârlığı ise din temelli bir düşünce sergilemiştir.

Diğer bir farklı nokta ise özellikle ancien regime kavramına bakıştır. Kıta Avrupa'sı muhafazakârları eski rejime dönüşü ve dolayısıyla monarşiyi kutsarken, Türk muhafazakârları Kemalizm'le bir hesaplaşmaya gitmemiş ve eski rejimin ihyasını hayal etmemiştir. Batı muhafazakârları tüm örneklerinde de görülebileceği gibi kiliseye büyük önem vermiş, onun eskisi gibi amil kılınmasını ummuşlardır. Türk muhafazakârları ise hiçbir zaman bu şekilde bir talepte

bulunmamıştır. Aksine devrim yobazlığına karşı oldukları gibi din yobazlığına da ekseriyetle karşı olmuşlardır.

Öte yandan Batı muhafazakârlığı genel olarak aristokrat görüntü arz etse de Türk muhafazakârlığı daha çok halkın içinden gelen bir hareket olarak karşımıza çıkmıştır. Burke'den Bonald'a, Maistre'den diğerlerine kadar ilk muhafazakârların üst zümrelerden olması tesadüf değildir. Türkiye'de böyle bir sınıf olmadığından muhafazakârlığın çıkış noktası da bu anlamda farklılaşmaktadır. Kısacası Batı muhafazakârlığı merkezde konumlanırken Türk muhafazakârlığı çevreden gelen bir ideoloji olarak özgünlüğünü ortaya koymuştur.

Söz konusu özgünlüğün en belirgin örneklerinden biri olan Kubbealtı Akademi Mecmuası, Kubbealtı Cemiyeti'nin 1972'den bu yana aralıksız çıkardığı ve sadece muhafazakâr camianın değil, bütün siyasi, edebî ve sanat çevrelerince takip edilen bir yayın olmuştur. Kubbealtı'nın mimarları köklerini Osmanlı'da arayan Yahya Kemal'in çizgisinde kişilerdir. Ondan biraz daha milliyetçi ve dindar bir çizgide olsalar da onu her sayılarında anmışlar, Yahya Kemal Enstitüsü'nü kurarak onun ismini yaşatmaya devam etmişlerdir. Mecmua'da yayımlanan yazı ve şiirlerin konulara dağılımına bakıldığında ilk yıllarda dil ve edebiyat alanına ağırlık verildiği rahatlıkla görülmektedir. Bunu tarih ve genel kültür alanındaki yazıların ağırlığı izlemektedir. Mecmua'nın ilk yıllarında din-tasavvuf alanında neredeyse hiç yazı veya şiir bulunmazken 3. yayın yılı olan 1974 yılından itibaren yoğunluğu gitgide artmıştır.

Mecmua, muhafazakâr temalar konusunda özgün bir yere sahip olmuştur. Bu temalardan birey önemsenmiş, ancak bireyciliğe şiddetle karşı çıkmıştır. Aile hayatı ibadete eşdeğer bir biçimde rabıta sayılmış, aile içi hiyerarşi ve rollerin organik toplumun temeli olduğu vurgulanmıştır. Ailenin temelini oluşturduğu toplum ise yaşayan bir organizma olarak varsayılmıştır. Bu toplum içindeki hiyerarşi ve iş bölümü toplumun geleneği geleceğe aktarması konusunda en büyük dayanakları olduğu ileri sürülmüştür. Bu toplumda koşulsuz itaatin kabul görmediği belirtilmiştir. Bu itaatin toplumu totaliter rejimlere götürebileceği riski düşünülmüştür. Geçmişin bilgeliği ve mekanik olmayan inançlı insan aklının toplumun yozlaşması yönündeki en büyük düşmanları olduğu ifade edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Mecmua, özellikle koşulsuz itaat ve adeta bir kast sisteminin olduğu 1970'ler milliyetçi ve İslamcı düşüncelerinden farklılık arz etmektedir. Mecmua'ya göre köktenci düşünceler de nihayetinde topluma zarar vermektedir. Bu nedenle köktenciliğin getirmiş olduğu anarşi ortamına da bir karşı duruş sergilemişlerdir.

Mecmua, tarih alanında da İslamcı ve milliyetçi ideolojilerden farklı bir duruş sergilemiştir. Ne sadece İslamiyet sonrası devletler sahiplenilmiş ne de Orta Asya mitolojisi yüceltilmiştir. İslamiyet öncesi kültür önemsenirken Türk tarihindeki sürekliliğe özel bir vurgu yapılmıştır. Sürekliliğin yanında yaşanan coğrafyanın yani Türkiye'nin devletler tarihi bir kademe daha fazla önemsenmiştir. Anadolu Selçuklu ve Osmanlı mirası fazlasıyla sahiplenilmiş, Cumhuriyet'in bunların devamı olduğu düşüncesi sıklıkla dile getirilmiştir. Tarihin farazi ve hamasi düşüncelerle yeniden yazılmasına bir karşı duruş sergilenmiştir. Tarihi, zaferi ve hezimetleriyle tetkik etmenin daha

doğru ve olması gerektiği şekliyle yeni nesillere aktarılmasında anlam kazanacağı düşüncesi hâkim olmuştur. Dönemin İslamcı ve milliyetçi düşüncesinde ise tarih sadece zaferler ile yer bulmuş, Mecmua düşüncesinde olduğu gibi bütüncül bir bakışla sahiplenilmemiştir. Mecmua bu yönüyle tarihe aşkın bir işlevsellik yüklemiştir.

Mecmua, modernleşmeye bakışı ve siyasete yaklaşımı noktasında dönemin hareketli yapısına aykırı bir biçimde mesafeli olmuştur. İlk 3 yıl neredeyse bu konularda hiç yazı bulunmazken 1975'ten sonraki sayılarda ağırlığını bir hayli arttırmıştır. Türk modernleşmesinin aşamaları ve uygulamaları genel olarak menfî olarak görülmüş; güncel siyasal tartışmalara mümkün mertebe girilmemeye çalışılmıştır. Siyaset yelpazesinin Sağında, muhafazakâr bir yayın olmasına rağmen dönemin siyasilerini ismen dahi anmaktan imtina edilmiştir. Güncel siyasi tartışmalara girmeden muhafazakâr ideolojinin esasları anlatılmaya çalışılmıştır.

Mecmua'nın yazar kadrosunun ortak düşmanı ise Komünizm ve Sosyalizm olmuştur. Özellikle millî ve yerli bir eğitimle bu iki beladan kurtulmanın mümkün olduğu ittifakla üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Aksi takdirde kültür emperyalizmi yoluyla Türk örfü darmadağın olacak, aile ve toplum yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Atatürk'e karşı son derece saygılı bir tutum sergilenmiş, tutan ve tutmayan devrimlerin tahlili iyi bir şekilde yapılmıştır. Bu görüntüsüyle Mecmua, Anglosakson muhafazakârlığına daha yakın bir duruş sergilemiştir. Gerekğinde moderniteyi içselleştirme, liberal değerlerle olan uyum, din konusunda köktenci bir tavra sahip olmama ve eski rejimi ihya düşüncesinin olmaması bunu destekler niteliktedir. Tüm bunların yanında siyasi tartışmalara girmemekle birlikte merkez sağın yani dönemin Adalet Partisi görüşlerine yakın bir tutum sergilenmiş, bugün dahi merkez sağ terminolojisinde yer alan “millî ve yerli”, “büyük Türkiye”, “beka” gibi konulara katkı sağlanmıştır.

Mecmua'da Türk sanatı ve mimarisinin özgün kimliği vurgulanmaya çalışılmıştır. Dinî yapıların dahi belli bir estetik anlayışına sahip olduğu belirtilmiştir. Bunun yanında insanın kâfir veya dindar olabileceğini ancak camiye karşı olmanın şahıs ile millet arasında uçuruma neden olacağını ileri sürerek, hiçbir mimari üslubun varamadığı, elde edemediği, birer kemal ve tenasüp abidesi olan camilerin en basitinin bile tarihi aydınlatan birer sanat eseri olduğunun altı çizilmiştir. Musiki “sihirli nağmeleri maziden hâle ve atıye taşıma vazifesini yapmakta” olan bir sanat dalı olarak görülmüştür. İslam dininin resme olan mesafeli tavrına karşın musiki ile iç içe olduğu, Bizans'ın bundan etkilendiği; son kertede tüm bu uygarlıkları içinde toplayan Osmanlı'nın Orta Asya'dan getirdiği kendi kültürü ile bu sanatı hiçbir sanatla kıyas kabul etmeyecek şekilde zirve noktasına taşıdığına dikkat çekilmiştir. Türk sanatının ve mimarisinin özgün olmadığı, Yunan aksiyonu olduğu yönündeki görüşlere şiddetle karşı çıkılmıştır. İstanbul, sembol şehir olarak gösterilmiştir. Samiha Ayverdi eski İstanbul kültürünü ve şehrini Türk'ün sembolü olarak kabul etmiştir. Türk'ün İslam'la en yüksek mertebeye ulaştığı bu şehir sanattan, mimariye, yönetimden inanca kadar her şeyin merkezi ve mabedi sayılmıştır. Yahya Kemal'in “Aziz İstanbul” diye kutsadığı şehrin Mecmua'da sıkça yer alması da bu açıdan gayet doğaldır. Mecmua görüldüğü

üzere çağdaşı olan yayınlara nazaran mimari ve sanat noktasında hassas olmuştur. Bunda bu iki kavramın dejenere olması ve yok olmaya yüz tutmalarının da etkisi vardır. Dolayısıyla dönemin milliyetçi ve İslamcılarının sanata karşı mesafeli tavrı Mecmua’da yer bulmamıştır. Onlar kültürün bir tezahürü olan sanatı son derece önemsemiş ve geleneği korumanın bir aracı olarak saymışlardır.

Mecmua, dil ve kültürü ayrılmaz bir parça olarak kabul etmiş ve dili kültürün en önemli unsuru saymıştır. Dil, bu minvalde dinin bile ötesinde sayılmış; dinin değişebileceği ancak dilin değişemeyeceği ileri sürülmüştür. Mecmua’nın ilk sayısında yayımlanan “*Beyanname*”de dil, kültür ve sanat kavramlarının her millete has olduğu belirtilmiş, medeniyetler arasında yaşanan alışverişlerde bu unsurların muhafaza edilmesinin elzem olduğu noktasında önemle durulmuştur. Dilde yapılan özleştirme çalışmalarına karşı çıkmış ve aslında Atatürk’ün anlaşılmadığı üzerinde durulmuştur. Mecmua’ya göre kültür “*milletlerin ve medeniyetlerin tarihinde köklü bir mana ifade eder, hatta bizzat medeniyet*” manasına da gelmektedir. Mecmuaya göre kültürel olarak istiklal sağlanamazsa başka ülkelerin siyasi ve iktisadi yönden sömürüsüne fırsat verilmiş olur ve istiklal elden gider. Bu nedenle Mecmua düşüncesinde kültürel hudut başka, siyasi hudut ise bambaşka kavramlardır. Kültürel hudut, Türk dünyasına bağlayan en önemli unsurdur ve bu asla kaderine terk edilemez. Sonuç olarak dil konusu kutsal bir dava olarak kabul edilmiş ve milletin bekası ile dil arasında ayrılmaz bir bağ kurulmuştur. Mecmua’nın dile verdiği bu önem din ve milliyetçiliği benimseyen diğer grupların farkında olmadıkları bir gerçekliktir. Gerçekten de Yahya Kemal’in dediği gibi Türkçe konuşulan yerler vatandır ve Türkçe çekilmedikçe vatan olmaya devam edecektir. Türk kültürünün devamlılığı da dini değişimlere rağmen dille olmuştur. Ezcümle millet ne milliyetçilerin iddia ettiği gibi hayalî ve kana dayalı bir kavram ne de İslamcılarının ileri sürdüğü gibi salt dine bağlı bir kavramdır. Milletin kökeni ve devamlılığı dille sağlanır. Bu da Mecmua’nın en özgün yönünü teşkil etmektedir.

Mecmua dine, itikadı olmaktan çok işlevsel bir açıdan yaklaşmıştır. En önemli tarihî eserler olarak camiler gösterilmekle birlikte insanın “*dindar ya da kâfir*” olmasının Allah ile arasında bir mevzu olduğu vurgulanmıştır. Ancak camiye karşı olmanın millet ile arada bir uçurum yaratacağı düşüncesi işlenmiştir. Camiler tarihi aydınlatan ve Yahya Kemal’in “Süleymaniye’de Bayram Sabahı”nda olduğu gibi toplumu bir arada tutan “millet yapan” yapılar olarak kutsanmıştır. Mevlana ve Yunus Emre özelinde tasavvuf, dinin özü sayılmıştır. Onlara göre Mesnevi, Kuran-ı Kerim’in bir evliya tarafından yapılmış heybetli bir tefsiri, diğer bir deyişle “Kuran’ın özü”dür. Yunus Emre tasavvufu ise “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak”tır. Mecmua düşüncesinde Yunus Emre ve onun açtığı yolda ilerleyen Anadolu erenleri Türk milletine körü körüne inanın değil, düşünerek, Allah’ı kendi vicdanlarında arayarak buldurmaya inanmanın sırlarını öğretmişlerdir. Dönemin milliyetçi ve İslamcı düşünürlerinin yanında Mecmua etrafındaki münevverler her türlü köktencilığa ve taassuba karşı olmuşlardır. Din onların nezdinde kuru kuruya bir ibadetler silsilesi değil bir ahlak eğitimi olarak görülmüştür.

Mecmua, Yahya Kemal'in çizdiği millî romantizm ve dolayısıyla milliyetçi çizgiden neredeyse hiç ayrılmamıştır. Yahya Kemal Türk milletinin var olma hadisesini 1071 Malazgirt Zaferi'ne dayandırmıştır. Türklük bu noktadan sonra tam anlamıyla kendini bulmuştur. Nasıl ki Fransız milletini, Fransa toprağı yarattıysa Malazgirt'le birlikte Türk milleti de bu topraklarda yeniden ve daha güçlü olarak yeniden var olmuştur. Mecmua'da millet, milliyetçilik cereyanından önce mevcut olan bir kavram olarak görülmüştür. Millet insanlığın ilk anlarından beri var olan organik bir yapı iken milliyetçilik sözü ise 18. asırda icat olup, bizlerin ancak 19. asır belki de 20. asırda tanıdığı bir kavram olmuştur. Dolayısıyla Türkler tarihin ilk çağlarından itibaren bilinçli, törelerine bağlı ve örnek bir millet olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada romantizm kavramı öne çıkarılmıştır. Almanların Helen ve Fransız kültürünün etkisinden çıkıp millet olabilme ve daha sonra kalkınmalarının temelinde romantizmin idraki yattığı ileri sürülmüştür. Şu hâlde millî romantizm Mecmua'da bir milletin tarihte ve coğrafyada vücuda getirdiği büyük eserlerin farkına varması olarak kabul görmüştür. Sonuç olarak aşırıya kaçmamak kaydıyla millet hayatının tehlikeye düşmemesi için hamasi duyguların hem büyük vazifeleri hem de ehemmiyetleri olduğu düşüncesinde olmuşlardır. Onlara göre Türkiye'de millî romantizmi ilk idrak edip tefekküre tabi tutan kişi Yahya Kemal'dir. İttihatçıların Turancı politikaları yanlış bulunmuştur. Onlara göre Ziya Gökalp'in "Vatan ne Türkiye'dir ne Türkistan / Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan" hedefiyle hareket eden emperyal İttihatçılar, ülkeyi 9 yıl gibi kısa bir sürede yok olma noktasına getirmiştir. Bu yok oluştan sonra Ziya Gökalp'in birçok kez tartıştığı Yahya Kemal'le aynı noktaya geldiği, onun da vatanın Edirne'den Kerkük'e yani Anadolu olduğunun farkına vardığı bir gerçeklik olarak altı çizilerek belirtilmiştir. Türkçenin konuşulduğu yerleri vatan sayan Yahya Kemal'in anlayışı Mecmua'nın ana düşüncesi olmuş, Türkçe konuşmayı ve dolayısıyla gönülden Türk kültürünü benimsemeyi Türk olmak için yeterli saymıştır. Görüldüğü gibi soy milliyetçiliği değil kalp milliyetçiliği hoş görülmüştür. Gönülden Türk kültürüne bağlı olan ve buna hizmet eden kişiler millî yani Türk sayılmıştır. Tıpkı Sokullu Mehmet Paşa, Pargalı İbrahim Paşa ve Mimar Sinan örneğinde olduğu gibi.

Mecmua, teorik olarak Anglo-Sakson muhafazakârlığına yakın bir tutum sergilemiştir. Değişim ve dönüşüm kavramı kaçınılmaz olarak görülmüştür. Ancak bu değişimin yönü elbette körü körüne bir Batı taklidi şeklinde olmamıştır. Bunun yanında Mecmua, Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığı örneğinde olduğu gibi yeni rejimle hesaplaşmaya gitmemiş Anglo-Sakson muhafazakârlığı örneğindeki gibi yeni rejime de saygı duymuştur. Bu doğrultuda Osmanlı'yı diriltme amaçlarının olmadığını açıkça beyan etmişler ve genç Cumhuriyet'e sahip çıkılmasını vurgulamışlardır. Değişimin özüne bakışta da, Anglo-Sakson muhafazakârlığına yakın bir tutum sergilenmiştir. Anglo-Sakson muhafazakârlığında olduğu gibi emprizmi yani deneyimi aklın önüne koymuştur. Mecmua'ya göre değişim geleneğin ya da deneyimin zaman içinde kendisini işlevsel olarak yenilemesidir. Bu nedenle Türk devletlerinin hepsi birbirinin devamı olarak görülmüştür.

Din konusunda da Mecmua, Anglo-Sakson muhafazakârlığı çizgisinde olmuştur. Din bir atmosfer ve toplumun birleştirici unsuru olarak görülmüş, dinî bir yönetimin ihyasındansa Ali Fuat

Başgil'in yazısında olduğu gibi laikliğin önemi ortaya çıkarılmıştır. Devrim yobazlığının yanında dinsel yobazlık da hoş görülmemiştir. Dolayısıyla Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığının sert, uzlaşmacı olmayan katı dinî düşünceler içeren ideolojisine uzak olmuşlardır. Angola-Sakson muhafazakârlığı nasıl ki demokrasi ile monarşiyi; liberalizm ve muhafazakârlığı bir arada tuttuysa Mecmua da demokrasi ile geleneği, liberalizm ile muhafazakârlığı bir arada tutmaya çalışmıştır.

Bir diğer ortak nokta ise bireye olan bakıştır. Birey ne Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığındaki gibi sınırlandırılmış ne de komünizmdaki gibi bir hiyerarşiye sokulmuş ne de liberalizm de olduğu gibi özgürlüğün temeli sayılmıştır. Birey ve özgürlüğü önemsemiş ancak bunun yaşayan bir organizma olan toplumla birlikte değeri vurgulanmıştır. Bu itibarla toplum, her iki düşüncede yaşayan canlı bir organizma olarak görülmüştür. Toplumsal geleneklerin gelecekteki kuşaklara aktarılması her iki düşüncede elzem görülmüştür. Ancak bu iki düşünce gelenekleri olduğu gibi aktararak toplumsal yapıya hiç dokunmayan Kıta Avrupa'sı muhafazakârlığı gibi değil artık ihtiyaç kalmayan kurumların yerine yenisini hoş gören bir muhafazakârlığın savunusunu yapmışlardır.

Mecmua, Türk Muhafazakârlığı sınıflandırmasında ise kültürel muhafazakârlık bünyesinde değerlendirilmelidir. Yahya Kemal'in ön plana çıktığı bu muhafazakârlığa onun halefleri olan Ayverdi kardeşlerin de dâhil olması gayet tabiidir. Yahya Kemal'in geliştirdiği duruş Mecmua'da da yer bulmuştur. İdeolojik olarak hiçbir talebi olmayan Mecmua siyasi cereyanlara nüfus etmenin faydasız olacağına kanaat getirmiştir. Samiha Ayverdi'nin deyiimiyle siyaset onlar için kasvetli ve kirlili bir alan olmuştur. Mecmua, kültürel muhafazakârlığa benzer bir biçimde değişimin ani değil tedrici olmasını önemsemiştir. Osmanlı'yı yok sayan tarihî anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Mecmua'ya göre Türk devletleri bir devamdan ibarettir. Bu minvalde kültürel muhafazakârlığın çok önemli saydığı süreklilik ve zaman, Mecmua'da geniş bir yer bulmuştur. Cumhuriyet'in 50. yılına özel bir yazı yazılması da bunun en güzel örneklerinden biri olmuştur.

Kültürel muhafazakârlığın dine bakışı ile Mecmuanınki birebir aynıdır. Din itikaden önemlidir ve toplumu bir arada tutan yapı taşıdır. Yahya Kemal'in eserlerinde var olan dinî itikatlardan çok sembollerine duyulan özlem aynen kabul görmüştür. Bu nedenle minareler ve dolayısıyla camiler en büyük sanat eseri ve toplumsal yaşamın vazgeçilmezi görülmüştür. Bunu yaparken taassup ile araya kesin bir mesafe koyan Mecmua, dini bir ahlak meselesi olarak vurgulamıştır. Bu minvalde kültürel muhafazakârlığın iki temsilcisi Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar örneğinde olduğu gibi tasavvufu ön plana çıkarmışlardır. Din, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak olarak görülmüştür.

Mecmua'yı kültürel muhafazakâr olarak nitelendirebileceğimiz bir diğer alan ise dil konusudur. Diğer muhafazakârlık sınıflandırmalarının aksine Mecmua, Türkçeyi milletin varlığı için en önemli unsur olarak kabul etmiştir. Yahya Kemal'in Türkçenin konuşulduğu yerleri vatan saydığı düşüncesi Mecmua'da da yer bulmuştur. Kültürün temeli olarak dil vurgulanmış, Türklerin tarih boyunca dinlerini dahi değiştirdiği ancak dillerini muhafaza ettiği belirtilmiştir. Milletlerarası kültürel alışverişte dil ve tabii olarak kültürün her millete has olduğundan hareketle bu unsurların

muhafaza edilmesinin önemi ortaya konulmuştur. Bu görüş ile Mecmua kültürel muhafazakârlığın önemli temsilcisi Ahmet Hamdi Tanpınar çizgisine yakın durmuştur. Tanpınar kendini bilen bireyin ancak Batı medeniyetiyle kültürel ilişkiye girdiğinde öz benliğini koruyabileceğini belirterek kültürel alışverişi makul ve kaçınılmaz görmüştür.

Sonuç olarak Kubbealtı Akademi Mecmuası, siyasete olan mesafeli tavrı ve kültürel alanda muhafazakârlığa olan katkısı ile günümüze değin yayımlanma başarısı göstermiş ve bu itidalli tavrı, mirasının sahiplenilmesine olanak sağlamıştır. Böylece muhafazakâr kültürün en nadide taşıyıcılarından biri olan Mecmua, geleneğin gelecek nesillere aktarımında etkisini ve katkısını sürdürmeye devam etmektedir.



KAYNAKÇA

- Adıvar, Adnan (1982), **Osmanlı Türklerinde İlim**, 4.Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Ağaoğlu, Ahmet (2010), **Mütareke ve Sürgün Hatıraları**, 1.Basım, Doğu Yayınları, İstanbul.
- Ahmad, Feroz (2011), **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, (Çev. Yavuz Alogan), 9.Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Ahmet Cevdet Paşa (1976), **Tarih-i Cevdet**, I.Cilt, Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- Akdoğan, Yalçın (2003), **Muhafazakâr Demokrasi**, Ak Parti Yayını, Ankara.
- Akın, Mahmut H. ve Meşe (2013), "Ertuğrul, Türkiye'de Muhafazakârlığa Nurettin Topçu'nun Eleştirel Katkısı", **Muhafazakâr Düşünce**, 37, 141-155.
- Akın, Mahmut H. (2014), "Muhafazakâr Siyasal Kültürde Bir Sembol Olarak Necip Fazıl Kısakürek", **Muhafazakâr Düşünce**, 39, 31-45.
- Akıncı, Mehmet (2012), **Türk Muhafazakârlığı-Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Akıncı, Mehmet (2009), "Muhafazakârlık ve Değişim", **Aksaray Üniversitesi İİBF Dergisi**, 1, 133-148.
- Akkaş, Hasan Hüseyin (2000), **İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akkır, Ramazan (2006), **Muhafazakârlık ve Din**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akpolat, Yıldız (2014), "Türk Devrimine Muhafazakâr Kanattan İki Farklı Bakış: Peyami Safa ve Mümtaz Turhan", **Türkiye'de Karşıt Muhafazakârlık Biçimleri-Modern Muhafazakârlıktan Küreselci Değersizleşmeye**, 1.Baskı içinde (361-371), Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Aksakal, Hasan (2012), "Japon ve Türk Modernleşmelerinin Karşılaştırmalı Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme- Gerçekten "Japon Mucizesi" vs "Türk Usulü" Mü?", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Dergisi**, 27, 83-108.
- Aksoy, A.Şinasi (1998), "Yeni Sağ, Kamu Yönetimi ve Yerel Yönetim: Eleştirel Bir Yaklaşım", **TODAİE Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi**, 7-1, 3-13.
- Aktaşlı, Hasan Ufuk (2011), "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki", **Doğu Batı Dergisi**, 58, 147-162.
- Aktay, Yasin (2003), "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", Ahmet Çiğdem (Ed), **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt 5- İslamcılık**, 1. baskı içinde (346-360), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akün, Ömer Faruk (1977), "Tanzimat Edebiyatı", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 22-40.
- Anaz, Necati (2017), "Amerikan Muhafazakârlığı ve Dış Politika", **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 51, 35-54.
- Anonim, Kubbealtı Akademi Mecmuası 1972
- Armağan, Mustafa (2008), **Cemil Meriç'e Kuşbakışı**, Murat Yılmaz (Ed.), T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 41-45.
- Atalar, Münir (1973), "Kitaplar", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 70-74.
- Atalar, Münir (1975), "Kitaplar", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 71-74.
- Atatürk, Mustafa Kemal (1996), **Söylev "Nutuk"**, Dündar Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, Mustafa Kemal (2010), **Nutuk**, 1.Basım, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.

- Atatürk, Mustafa Kemal (1933), “Gazi Hazretlerinin Kadro'ya İltifatları”, **Kadro Dergisi**, 22, 3.
- Avcı, Nazmi (2013), “Hilmi Ziya Ülken’de Muhafazakârlığın Temeli: Bilgi ve Değer”, **Muhafazakâr Düşünce**, 36, 101-117.
- Avcu, Seyit Ali (2011), “Amerikan Muhafazakâr Düşüncesinde Özel Mülkiyet”, **Muhafazakâr Düşünce**, 27, 93-110.
- Aydın, Mustafa (2002), “Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslâm”, **Tezkire**, 27-71.
- Aydın, Suavi (2001), “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, Mehmet Ö. Alkan (Ed), **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi-**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aygener, Savaş (2011), **Osmanlı-Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk Muhafazakârlığı ve Samiha Ayverdi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aygün, Mehmet (2013), **Türkiye’de Amerikan Eksenli Muhafazakârlık-Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları**, 1.Basım, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Aytekin, Arif (2013), “Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları”, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 30, 313-329.
- Ayvazoğlu, Beşir (1995), **Yahya Kemal-Eve Dönen Adam**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Ayvazoğlu, Beşir (2001), “Tanpınar ve Türk Kültürü”, **Türkiye Günlüğü**, 67, 36-43.
- Ayvazoğlu, Beşir (2006), “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce-Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (509-539), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ayvazoğlu, Beşir (2006). “Nihad Sami Banarlı”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (364-369), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1972a), “İstanbul Türkçesi Üzerine Bir Dil Anketi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 45-52.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1972b), “Boğaziçi’nde Bir Temel Taşı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 27-35.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1972c), “Kaybolan İstanbul Türkçesi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 51-56.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1974a), “Tarihimizde Anadolu ve Rumeli Devirleri”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 28-56.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1974b), “Tarihimizde Anadolu ve Rumeli Devirleri”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 22-35.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1975), “İlimde Millî Basiretin Ehemmiyeti”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 27-36.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı (1977), “Abidelerin Bir Elden İdaresi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 52-63.
- Ayverdi, İlhan (1976), “Tahtından İnən Güzel”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 5-6.
- Ayverdi, Samiha (1972a), “İnsan”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 9-14.
- Ayverdi, Samiha (1972b), “Bir Beyannamenin Düşündürdükleri”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 25-29.
- Ayverdi, Samiha (1973a), “Bergamalı Cevdet Efendi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 9-18.
- Ayverdi, Samiha (1973b), “Mihver İnsan İhtiyacı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 9-13.
- Ayverdi, Samiha (1973c), “Lütuflu Valde”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 9-14.

- Ayverdi, Samiha (1973d), “Zehir Dede”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 10-17.
- Ayverdi, Samiha (1974a), “Kütle Terbiyecisi Mevlana ”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 9-15.
- Ayverdi, Samiha (1974b), “Derviş Yunus ”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 8-16.
- Ayverdi, Samiha (1974c), “Bir Vak’a ”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 9-13.
- Ayverdi, Samiha (1975a), “Sanat Geleneğimiz”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 7-11.
- Ayverdi, Samiha (1975b), “Doğu ve Batı Sanatının Hareket Noktaları”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 7-11.
- Ayverdi, Samiha (1975c), “Çeşnicibaşı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 7-12.
- Ayverdi, Samiha (1976), “Doktor Halid Şazi Bey”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 5-12.
- Ayverdi, Samiha (1977), “Garb’ın ve Şark’ın Elinde İnsan”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 5-10.
- Ayverdi, Samiha (1978), “Yemin”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 5-10.
- Ayverdi, Samiha (1979a), “Rahmet Kapısı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 5-11.
- Ayverdi, Samiha (1979b), “Efendiliğe Dönüş”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 5-9.
- Ayverdi, Samiha (1980), “Ne Oldu Bize?”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 5-9.
- Ayverdi, Sâmiha (1985), **Hatıralar-Rahmet Kapısı**, Hülbe Yayınları, İstanbul.
- Azak, Umut (2006), “Sâmiha Ayverdi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (248-255), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1945), **Batı’ya Doğru**, Yeni Adam Yayınları, İstanbul.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1972), **Türk’e Doğru**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Banarlı, Nihad Sami (1972a), “Millî Romantizm İdraki”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 14-33.
- Banarlı, Nihad Sami (1972b), “Malazgird Başlangıcı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 33-47.
- Banarlı, Nihad Sami (1972c), “Edebiyatımızda Vatan Sevgisi ve Fikret’in Vatancılığı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 53-64.
- Banarlı, Nihad Sami (1973a), “Anadolu Vicdanında Moğollar”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 31-46.
- Banarlı, Nihad Sami (1973b), “Halk Şairlerinin Destanları ile Türk-Rus Savaşları ”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 33-51.
- Banarlı, Nihad Sami (1973c), “Üç Şiir, Üç Vatan ”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 39-52.
- Banarlı, Nihad Sami (1974a), “Millî Tekevvünümüzde Yunus Emre’nin Yeri”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 37-47.
- Banarlı, Nihad Sami (1974b), “Mevlana ve Mevlana Medeniyeti”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 20-28.
- Banarlı, Nihad Sami (1975), “Yahya Kemal’le Konuşmalar”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 12-14.
- Banarlı, Nihad Sami (1977), “Kamara 1927”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 27-28.
- Banarlı, Nihad Sami (1979), “Edebiyatta Vatancılık ve Milliyetçilik ”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 10-16.
- Banarlı, Nihad Sami (1980), “Edebiyatta Vatancılık ve Milliyetçilik ”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 9-24.
- Banarlı, Nihad Sami (1985), **Kitaplar ve Portreler**, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.

- Banfield, Edward (1997), "The Unheavenly City Revisited", **Conservatism**, Muller Jerry Z. (Ed.), 1.Baskı içinde (335-357), Princeton University Press.
- Banguoğlu, Tahsin (1972), "Tahsin Banguoğlu ile Bir Konuşma", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 29-31.
- Banguoğlu, Tahsin (1974a), "10 Yabancı Dilden Öz Türkçe Kelimeler", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 15-20.
- Banguoğlu, Tahsin (1974b), "Millet ve Rüya", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 46-50.
- Banguoğlu, Tahsin (1975a), "Millî Dünya Görüşü Üzerine", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 37-48.
- Banguoğlu, Tahsin (1975b), "Millî Dünya Görüşü Üzerine 2", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 37-45.
- Banguoğlu, Tahsin (1978), "Millî Değerler Sistemi", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 11-18.
- Barry, Norman P. (1989), **Yeni Sağ**, (Çev. Cevdet Aykan), Kültür Yayınları, İstanbul.
- Başgil, Ali Fuat (1960), **İlmin Işığında Günün Meseleleri**, Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Başgil, Ali Fuat (1996), **Din ve Laiklik**, Yağmur Yayınları, İstanbul.
- Baykal, Kazım (1973), "Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve 2.Sultan Murat Devri", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 66-68.
- Bergson, Henri (1947), **Yaratıcı Tekâmül**, (Çev. M. Şekip Tunç), MEB Yayınları, Ankara.
- Beneton, Philippe (2016), **Muhafazakârlık**, (Çev. Cüneyt Akalın), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Beriş, Hamit Emrah (2010), "Nostalji, Muhafazakârlık ve Türkiye", **Muhafazakâr Düşünce**, 25-26, 47-74.
- Berkes, Niyazi (2012), **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 18.Basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Berman, Marshall (2013), **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, 16.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1972a), "Siyasi Fikirlerimizin Tarihi", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 14-16.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1972b), "Eli Silahlı Gençler", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 13-15.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1972c), "Bugünkü Türkçe", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 23-24.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1973a), "Japonya'yı İstila Eden Türkler!", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 13-17.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1973b), "Cevdet Paşa", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 19.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1974a), "Diyar-ı Rum Ne Demektir?", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 17-19.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1974b), "Tarih Sevgisi", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 14.
- Beyatlı, Yahya Kemal (1999), **Çocukluğum Gençliğim Siyasi ve Edebî Hatıralarım**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul.
- Beyatlı, Yahya Kemal (2005), **Aziz İstanbul**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Beydilli, Kemal (2009), "Selim III", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde**, 36, (420-425), Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Bıdık, Dinçer (2007), **Türkiye'de Muhafazakârlık ve Liberalizm**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bilecik, Hayri (1978), "İnsan ve Değer Hükümleri", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 70-75.
- Bilgegil, Prof.Dr. Kaya (1972a), "Kaybolan İstanbul Türkçesi", **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 60-72.

- Bilgegil, Prof.Dr. Kaya (1972b), “Kaybolan İstanbul Türkçesi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 51-56.
- Bilgegil, Prof.Dr. Kaya (1973), “Millet ve Rüya”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 46-50.
- Bilgegil, Prof.Dr. Kaya (1974), “Faruk Nafiz’in Ardından”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 53-58.
- Bilgiç, Emin (1979), “Millî Kültür ve Meselelerimiz”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 11-30.
- Bingüler, İhsan (1974), “Minare, Mimari ve Mana”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 66-70.
- Bonald, Gengembre (1986), “La Doctrine Pour Et Contre l’Histoire”, **Le Debat**, 39, 125-136.
- Bora, Tanıl ve Onaran, Burak (2006), “Nostalji ve Muhafazakârlık: Mazi Cenneti”, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık Cilt 5**, 3. Baskı içinde (234-260), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl (2006), “Cemil Meriç”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (516-521), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, Tanıl (2015), **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık**, 9.Basım, Birikim Kitapları-İletişim Yayınları, İstanbul.
- Botton, Alain de (2012), **Religion for Atheists**, New York: Pantheon.
- Bottomore, Tom ve Nisbet, Robert (1990), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (Çev. Meltem Mater), İzdüşüm Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (2003), “Cultural Reproduction and Social Reproduction”, Chris Jenks (Ed.), **Culture**, Birinci Baskı içinde (63-99), Routledge, London.
- Burke, Edmund (2005), “Gelenekselcilik”, (Çev. Bilal Canatan), **Muhafazakâr Düşünce**, 3, 11-28.
- Burke, Edmund (2016), **Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler**, (Çev.Okan Arslan), Kadim Yayınları, İstanbul.
- Can, Candaş (2017), **Köy Enstitülerinden İmam Hatiplere Eğitimde Hegemonya Mücadelesi**, 1.Basım, Libra Yayınları, İstanbul.
- Canavan, Francis (2011), “Edmund Burke’de Mülkiyet ve Hükümet”, (Çev. Celalettin Güngör), **Muhafazakâr Düşünce**, 27, 11-38.
- Cangızbay, Kadir (2006), “Cemil Meriç”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (533-539), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2011). **Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a**, 2.Basım, Say Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ömer (2001), **Dört Akım Dört Siyaset**, Zaman Kitap, İstanbul.
- Çaha, Ömer (2004), “Muhafazakâr Düşünce Toplum”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Sayı 34, 15-24.
- Çaha, Ömer (2008), **Siyasi Düşüncelere Giriş**, Dem Yayınları, İstanbul.
- Çınar, Aliye (2005), “Din, Ahlak ve Gelenek”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 3, 73-88.
- Çıvgın, Ayşe Gül (2013), “David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti”, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 20, 31-39.
- Çiğdem, Ahmet (1997), “Muhafazakârlık Üstüne”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, 74, 32-51.
- Çiğdem, Ahmet (2001), **Taşra Epiği**, 1.Basım, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, Ahmet (2002), “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, 2. Baskı içinde (68-81) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, Ahmet (2006), **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Çolak, Kamil (2008), “Mısır’ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi”, **SAÜ Fen Edebiyat Dergisi**, 2008-2, 141-183.
- Çolakoğlu, Galip (1979), “Musikimizin Dünü ve Bugünü”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 62-66.
- Dayı, Afra (2014), “Türk Düşüncesinin Muhafazakâr Ruhu Peyami Safa: Roman Kahramanlarının Işığında Bir Değerlendirme”, **Muhafazakâr Düşünce**, 39, 129-151.
- Dellaloğlu, Besim F. (2014), “Muhafazakârlıkla Modernleşmeciliğin Kavşağında Türkiye: Tanpınar ve Narmanlı Han”, **Muhafazakâr Düşünce**, 39, 113-129.
- Demirel, Ahmet (2003), **Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup**, 1.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirel, Tanel (2002), “Mümtaz Turhan”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık-Cilt: 3**, 1.Baskı içinde (218-238), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirel, Tanel (2004), **Adalet Partisi İdeoloji ve Politika**, 1.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirel, Tanel (2005), “Adalet Partisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Liberalizm-Cilt: 7**, 1.Baskı içinde (548-583), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirel, Meral (2006), “Abdülkadir Kemali Ögütçü”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (278-287), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Descartes, Rene (2013), **Metot Üzerine Konuşma**, (Çev. Afşar Timuçin-Yüksel Timuçin), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Dikeçligil, F. Beylü (2012), “Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 31, 21-52.
- Doğan, Atila (2012), **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, Küre Yayınları, İstanbul.
- Dood, C.H. (1969), **Politics and Government in Turkey**, Manchester University Press, Manchester.
- Dubiel, Helmut (2013), **Yeni Muhafazakârlık Nedir?**, (Çev. Erol Özbek), Tanıl Bora (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Duman, Fatih (2006), “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt: 61, No: 1, 117-151.
- Duman, Fatih (2010), **Aydınlanma Düşüncesinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke**, Liberte Yayınları, Ankara.
- Duman, Fatih (2011), “Muhafazakâr Düşünce Devlet Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 28, 39-56.
- Dunn, Charles W. ve Woodard, J. David (1991), **American Conservatism from Burke to Bush**, Madison Books, Lanham.
- Dural, A. Baran (2004), “Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem”, **Muhafazakâr Düşünce**, 1, 121-133.
- Dural, A. Baran (2005), “Kemalist Gelenek Karşısında Ana-Damar Türk Muhafazakârlığının Tarihsel Seyri”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 4, 195-214.
- Dural, A. Baran (2006), “Muhafazakârlık: Düşünce Kalıbı mı, İdeoloji Mi?”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 9-10, 55-66.
- Durkheim, Emile (2016), **Pragmacılık ve Toplumbilim**, (Çev. Özer Ozankaya), Cem Yayınları, İstanbul.
- Düzova, Mesut (2010), **Türkiye’de 1980 Sonrası Muhafazakâr Milliyetçilik ve Modernite Projesi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Eaglaton, Tery (1996), **İdeoloji**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Emre, İsmet (2014), “Modernleşme ve Mehmet Akif Ersoy”, **Muhafazakâr Düşünce**, 39, 151-161.
- Elibol, Sadettin (2006), “Muhafazakâr Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (364-369), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, Mustafa (1991), “Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı”, **Türkiye Günlüğü Dergisi**, 16, 52.
- Erdoğan, Mustafa (2004), “Muhafazakârlık: Ana Temalar”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Sayı 34, 5-10.
- Ergil, Doğu (1986), “Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 41(1), 269-294.
- Ergiydiren, Özcan (1980), “Ayasofya Şadırvanı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 55-57.
- Ergüner, Ulvi (1974a), “Türk Musikisi Bizans Aksiyonu mudur”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 65-71.
- Ergüner, Ulvi (1974b), “Türk Musikisi Bizans Aksiyonu mudur”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 56-61.
- Ergüner, Ulvi (1974c), “Türk Musikisi Bizans Aksiyonu mudur”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 63-69.
- Erkal Mustafa (2011), **Sosyoloji**, Der Yayınları, İstanbul.
- Ersoy, Mehmet Akif (1990), **Mehmet Akif Ersoy'un Makaleleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Ersoy, Mehmet Akif (2008), **Safahat**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Fırlı, Ethem Ruhi (1979a), “Eğitimimizde Dini Formasyon Noksanlığı ve Bunun Anarşideki Yeri”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 35-55.
- Fırlı, Ethem Ruhi (1979b), “Genç Nesillerinin Terbiyesi ve Destanlar”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 38-43.
- Fleming, Thomas (1990), “The Facts Of Life”, **Chronicles**, 10, 12-15.
- Frey, Frederick W. (1965), **The Turkish Political Elite**. The MIT Press, Cambridge, Massachussets.
- Furstenberg, F. Frank, Kaplan, Sarah (2012), “Sosyal Sermaye ve Aile”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 31, 53-74.
- Gray, John (1993), **Beyond The New Right: Markets, Goverment and Common Environment**, Routledge, London.
- Gencer, Bedri (2006), “Gelenekselciliğin Pınarları: Edmund Burke ve Ahmet Cevdet”, **Muhafazakâr Düşünce**, 7, 153-188.
- Gencer, Bedri (2011), **Hikmet Kavşığında Edmund Burke ve Ahmed Cevdet**, 1.Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Gilder, George (1981), **Wealth and Poverty**, Basic Books, New York.
- Gökberk, Macit (1985), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Gökbilgin, M.Tayyip (2014), “Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri”, **Türkiye’de Karşıt Muhafazakârlık Biçimleri-Modern Muhafazakârlıktan Küreselci Değersizleşmeye**, 1.Baskı içinde (155-169), Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Gökmen, Özgür (2006), “Tek Parti Dönemi CHP’de Muhafazakâr Yönelimler”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Muhafazakârlık Cilt 5**, 3. Baskı içinde (132-154), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Gökalp, Ziya (1980), **Makaleler 9-Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar**, 1.Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Göral, Vural (2006), “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık-Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (608-616), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Güner, Agah Oktay (1979), “İslam ve Ekonomi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 29-33.
- Güner, Agah Oktay (1980), “Kader mi?”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 27-32.
- Güngör, Erol (1987), **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Güngör, Erol (1995), **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, 9.Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Güngör, Erol (2007). **Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik**. 11.Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Güngörmez, Bengül (2004), Muhafazakâr Paradigma: Dogma ve Ön Yargı, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 1, 11-33.
- Güngörmez, Bengül (2014), “ ‘Jakoben Modernist’e Karşı ‘Endişeli Modern’: Türk Muhafazakârlığı Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **Muhafazakâr Düşünce**, 40, 5-25.
- Gürsoy, Belkıs (1997), “Niçin Kubbealtı?”. **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 56-59.
- Güzel, Murat (2000), “Türkiye’de İslamcılık ve Sağcılık”, **Tezkire Dergisi**, 9(17), 65-89.
- Güzel, Murat (2006), “Necip Fazıl Kısakürek”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık-Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (334-341), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1978), “Kültür Emperyalizmi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 32-44.
- Hairi, Abdülkerim Hadi (1993), **Osmanlı’nın Batılılaşma Çabaları ve Batı’nın İki Yüzü**, (Çev. Hasan Büyükcengiz), 1.Basım, Yöneliş Yayınevi, İstanbul.
- Halil, Hamide (1973), “Türkün Sanatı”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 72.
- Hanioğlu, M. Şükrü (1985), “Osmanlı Devleti’nde Meslek-i İçtima Akımı”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi içinde** (382-386), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Harries, Owen (2004), “Muhafazakârlığın Anlamı”, **Liberal düşünce Dergisi**, 34, 91-102.
- Has, Kenan (2004), “Mezdekiyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde** (523-524), Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Hatusil, Ali M. (1975), “50.Yıl mı? 2150. Yıl mı?”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 66-72.
- Hayek, A. Friedrich (2005), “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, **Liberal Düşünce Dergisi**, 37, 45-58.
- Hekimoğlu, İsmail (1998), **Mehmed Akif’e Göre Dün, Bugün Yarın**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Helvacı, Ahmet (2004), “Muhafazakâr Duruştan Demokrat Tavra Anakronik Bir Yolculuk”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 2, 192-206.
- Heywood, Andrew (2013), **Siyasi İdeolojiler**, (Çev. Şeyma Akın, Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara.
- İnan, Abdulkadir (1973), “Dil ve Atatürk”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 30-32.
- İrem, C. Nazım (1999), “Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı, Türkiye’de Bergson’culuk”, **Toplum ve Bilim**, 82, 141-179.
- İrem, Nazım (2006), “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (105-118), İletişim Yayınları, İstanbul.

- İrem, Nazım (2011), “Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, 58, 27-37.
- İpekçi, Abdi (1969), **Liderler Diyor ki**, Ant Yayınları, İstanbul.
- İmzasız (1972), “Karakter Terbiyesi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 4-8.
- İmzasız (1972), “İmla Meselemiz”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 4-8.
- İmzasız (1973), “İstanbul Adı ve İmlası”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 5-8.
- İmzasız (1973), “Atatürk’e Sadık Kalan Tek Adam”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 5-9.
- İmzasız (1974), “29 Mayıs”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 5-8.
- İmzasız (1974), “Büyük Rüya ve Boğaz Köprüsü”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 5-8.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram (2016), **Türk Sosyolojisinde Temalar 1 Türkçülük-İslamcılık-Muhafazakârlık**, 2.Basım, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Kara, İsmail (1998), **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler Kişiler Cilt 3**, 1. Basım, Kitapevi Yayınları, İstanbul.
- Karaarslan, Faruk ve Nacak, İbrahim (2014), “Erol Güngör Düşüncesinde Muhafazakâr Temalar”, **Muhafazakâr Düşünce**, 39, 45-61.
- Karabekir, Kazım, (2004), **Kürt Meselesi**, 5.Basım, Emre Yayınları, İstanbul.
- Karagöz, Mehmet (1995), “Osmanlı Devletinde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri”, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM**, 6(6), 173-194.
- Karpat, Kemal H. (1996), **Türk Demokrasi Tarihi-Sosyal, Ekonomik Kültürel Temeller**, Afa Yayıncılık, İstanbul.
- Keyder, Çağlar (1989), **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, 1.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, Seda (2011), “1876 Meclis-i Mebusanı ve Seçim Hazırlıkları”, **OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)**, 30, 27-40.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (1998), “Fakir Akrabanın Talihi”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Doğu, 2, 57-64.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1999), **Rapor 1-3**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- Kısakürek, Necip Fazıl (2000), **Doğru Yolun Sapık Kolları Arınma Çağında İslam**, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- Kısakürek, Necip Fazıl (2016), **Benim Gözümde Menderes**, 10.Basım, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- Kirk, Russel. (2005), “Süreklilik ve Değişim”, (Çev. Faruk Çakır), **Muhafazakâr Düşünce**, 4, 11-26.
- Kirk, Russell (2008a), **The Conservative Mind**, BN Publishing, Lexington.
- Kirk, Russell (2008b), “Muhafazakârlığın On Prensibi”, (Çev. Okan Aslan ve Cemal Fedayi), **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 16-17, 243-250.
- Koçak, Cemil (1997), “Siyasal Tarih”, Sina Akşin (Ed), **Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980**, 5. Baskı içinde (85-177), Cem Yayınları, İstanbul.
- Kongar, Emre (2007), **21. Yüzyılda Türkiye**, 40.Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Köker, Levent (1996), “Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine, Kemalizm ve Sonrası”, **Toplum ve Bilim**, 71, 150-167.
- Köker, Levent (2002), “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Kemalizm- Cilt: 2**, 1.Baskı içinde (97-112), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Köker, Levent (2012), **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 13.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köprülüzade Mehmed Fuat (1973), “Türk Milliyetperverliği”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 31-35.
- Kurtkan, Amiran (1973), “Millî Kültür ve Eğitim”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 53-63.
- Kymlicka, Will (2015), **Çok Kültürlü Yurttaşlık**, 2.Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Letwin, Shirley Robin (2012), “Muhafazakâr Bireycilik Üstüne”, **Muhafazakâr Düşünce**, 32, 5-20.
- Lewis, Bernard (1984), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, (Çev. Metin Kıratlı), 1.Basım, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Maistre, Joseph De (2009), **Generative Principle of Political Constitution**, OMP Yayınları, Prag.
- Manheim, Karl (1969), **Essay on Sociology and Social Psychology**, Routledge&Kegan Paul, London.
- Mardin, Şerif (1991), **Türk Modernleşmesi**, 1.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (1993), **İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (2005), Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Düşünceler, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, 3.Basım içinde (54-69), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Medved, Michael (1995), “You Must Remember This-What’s Right with American Culture”, **Policy Review**, 71, 45-53.
- Meriç, Cemil (1975a), “Aydın’ın Kaderi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 34-53.
- Meriç, Cemil (1975b), “Mustagribler”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 62-68.
- Meriç, Cemil (1976a), “Batının Son Armağanı: Anarşi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 36-56.
- Meriç, Cemil (1976b), “Düşmeyen Kale”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 20-33.
- Meriç, Cemil (1976c), “İhtilal-i Şuur mu?”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 33-62.
- Meriç, Cemil (1978), “En Emin Yol...”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 63-75.
- Meriç, Cemil (2011a), **Jurnal I**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Meriç, Cemil (2011b), **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Meriç, Cemil (2012a), **Mağaradakiler**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Meriç, Cemil (2012b), **Jurnal II**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Meriç, Cemil (2016), **Mağaradakiler**, 27.Basım, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Minogue, Kenneth (1995), **Politics- A Very Short Introduction**, Oxford: Oxford University Press.
- Mollaer, Fırat (2004), “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakârlık: Burke’ten Hayek’e”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 2, 157-191.
- Mollaer, Fırat, Öztürk, Armağan (2006), “Muhafazakar İdeolojisi ve Rasyonalite”, **İ.Ü.Siyasal Bilgiler Dergisi**, 35, 49-72.
- Mollaer, Fırat (2008), **Türkiye’de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, 1.Basım, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Muller, Jerry Z. (1997), **Conservatism**, Princeton University Press, Princeton.
- Mumcu, Uğur (1990), **Kazım Karabekir Anlatıyor**, 2.Basım, Tekin Yayınevi, İstanbul.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1999), **Bilgi ve Kutsal**, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Nisbet, Robert (2011a), “Mülkiyet ve Hayat”, (Çev. M.Fatih Serenli, Kudret Bülbül), **Muhafazakâr Düşünce**, 27, 79-92.

- Nisbet, Robert (2011b), **Muhafazakârlık Düş ve Gerçek**, 2. Baskı, (Çev. Kudret Bülbül, Mehmet Fatih Serenli), Kadim Yayınları, Ankara.
- Oakesshott, Michael (2004), “Muhafazakâr Olmak Üzerine”, (Çev. İsmail Seyrek) **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 1, 55-78.
- Okutan, Mustafa Çağatay (2004), “Müfrit Dinciler” İle “Müfrit Devrimciler”in Orta Yolu: Türk Muhafazakârlığında 1950’ler”, **Liberal Düşünce Dergisi**, 34, 33-40.
- Onbaşı, Gençoğlu Funda (2003), “Geleneksel Ev, Modern Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine”, **Doğu-Batı Dergisi**, 25, 83-100.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1992), **Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Öğütçü, Işık (2009), **Orhan Kemal'in Babası Abdülkadir Kemali Bey'in Anıları**, 2. Baskı, Everest Yayınları, İstanbul.
- Önder, Tuncay (2006), “Ali Fuat Başgil”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (291-301), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öney, Dr.Cahit (1976), “Beyitler”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 71.
- Orhon, Orhan Seyfi (1972), “Şair Bir Sanatkardır”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 46-51.
- Ortaylı, İlber (2011), **Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Özcan, Ufuk (2013), “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Eklektik Reformizmi: Geleneğin Modernleştirilmesi ve İnkılabın Konserve Edilmesi”, **Muhafazakâr Düşünce**, 37, 155-179.
- Özçelik, Mehmet (2016), **Siyasi Bir İdeoloji Olarak Muhafazakârlık ve Türkiye’de Muhafazakâr-Demokrat Siyasal Kimliğiyle Ak Parti**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, Hikmet (1997), “Siyasal Tarih (1960-1980)”, Sina Akşin (Ed), **Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980**, 5. Baskı içinde (85-177), Cem Yayınları, İstanbul.
- Özden, Mehmet (2006), “Osman Turan”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (558-570), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özervarlı, M.Sait (2005), “Muhammed Abduh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde 3**, (482-487), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özipek, Bekir Berat (2011), **Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Özipek, Bekir Berat ve Bülbül, Kudret (2011b), Robert Nisbet’i Okumak, kitap ön sözü Robert A. Nisbet, **Muhafazakârlık Düş ve Gerçek**, (Çev. Kudret Bülbül, Mehmet Fatih Serenli), Kadim Yayınları, Ankara.
- Özkan, Metin (2016), “Türk Muhafazakârlığı: Siyasal Bir Gelenek (Mi) ?”, **Akademik Hassasiyetler Dergisi**, 6, 1-17.
- Özyurt, Cevat (2012), “Bireyci Toplum Savunusu Olarak Prens Sabahattin Sosyolojisi”, **Muhafazakâr Düşünce**, 32, 175-198.
- Özyurt, Cevat (2013), “Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslâmcılığın Oluşumu”, **Muhafazakâr Düşünce**, 37, 67-103.
- Parry, Stanley (1969), “Reason and Restoration of Tradition”, Ed. Frank S.Meyer, **What is Conservatism**, 1.Baskı içinde (107-132), Intercollegiate Society of Individuals, New York.
- Paşa, Said Halim (1970), **Buhranlarımız**, 1.Basım, Tercüman Yayınları, İstanbul.
- Pekin, Nermin (1974), “Gülzar-ı Hakikat”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 31-37.

- Pekin, Nermin (1975), “Millî Kültür ve Millî Terbiye”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 67-70.
- Pekin, Nermin (1977), “Dr.Kunoş’tan Notlar”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 53-57
- Pekin, Nermin (1978), “Tanzimat Devrinde Solculuğa Karşı Çıkanlar”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 27-46.
- Pekin, Nermin (1979), “Dil Tabii Bir Varlıktır”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 55-60.
- Prens Sabahattin (2002), **Türkiye Nasıl Kurtulabilir**, 1.Basım, Liberte Yayınları, Ankara.
- Rossiter, Clinton Lawrence (1982), **Conservatism in America**, Harvard University Press, Cambridge.
- Safa, Peyami (24 Nisan 1937). “23 Nisanın İlk ve Son Manası”, **Cumhuriyet Gazetesi**, 3.
- Safa, Peyami (1943). **Millet ve İnsan 1**, Akbaba Yayınevi, İstanbul.
- Safa, Peyami (1 Şubat 1954), “İnsanın Yeni Mânası”, **Türk Düşüncesi**, 1(3), 161-163.
- Safa, Peyami (27 Haziran 1955), “Geri ve İleri Milliyetçilik”, **Milliyet Gazetesi**, 2.
- Safa, Peyami (1971), **Kızıl Çocuğa Mektuplar**, Milli Ülkü Yayınevi, İstanbul.
- Safi, İsmail (2007). **Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar**, Lotus Yayınevi, Ankara.
- Sallan, Songül, Boybeyi, Songül (1994), “Postmodernizm-Modernizm İkilemi”, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, 15, 313-323.
- Sarıtaş, Mehmet (2006), “Nurettin Topçu”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (261-274), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Schills, Edward (2003), “Gelenek”, **Doğu-Batı Dergisi**, 25, 101-134.
- Schuon, Frithjof (1966), **Light on the Ancient Worlds**, World Wisdom Books, London.
- Scruton, Roger (1991), **Conservative Texts- An Anthology**, St.Martin Press, New York.
- Sigler, Jay A. (1968), “Political Thought of Michale Oakesshott”, **New Individualist Review**, 5, 17-22.
- Sözen, Edibe (2006), “Erol Güngör”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (204-211), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Stankiewicz, W.J. (1993), **In Search of A political Philosophy**, Routledge, London ve New York.
- Şahin, Naim (2000), “Din Felsefesi Bakımından Hegel’in İslam’a ve İslam’ın Tanrı’sına Genel Bir Bakışı”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10, 279-296.
- Şapolyo, Enver Beyhan (1958), **Kemal Atatürk ve Millî Mücadele Tarihi**, Rafet Zaimler Yayınları, Ankara.
- Şehsuvaroğlu, Lütfü (2012), **Ordusunu Arayan Kumandan Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu’su**, 1.Basım, Elips Yayınları, Ankara.
- Şeyhun, Ahmet (2010), **Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür**, (Çev. Derya Göçer), 1.Basım, Everest Yayınları, İstanbul.
- Tabak, Kemal (1972), “Malazgird’de”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 73.
- Tamer, Aytül (2011), “Muhayyel Komünizm: Türk Sağının Anti-Komünizm Propagandası”, **Doğu Batı Dergisi**, 58, 91-115.
- Tannenbaum, Donald G., Schultz, David (1998), **Inventors of Ideas: An Introduction to Western Political Philosophy**, St. Martin’s Press, New York.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1970), **Yaşadığım Gibi**, Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları, İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1995), **Yahya Kemal**, 3.Basım, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1998), **Mahur Beste**, 4.Basım, Dergah Yayınları, İstanbul.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2002), **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Tanrıkorur, Cinuçen (1977), “Yabancı Elinde Musikimiz”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 36-51.
- Tanrıkorur, Cinuçen (1978), “Yabancı Elinde Musikimiz”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 52-70.
- Tansel, Fevziye Abdullah (1978), “Notlar ve Tenkidler”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 19-31.
- Tansel, Fevziye Abdullah (1980), “Ahenk ve Mantığı Kaybettirilmeye Çalışılan Güzel Türkçemiz”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 10-21.
- Tanyol, Cahit (1947), “İçtimai Monografi Hazırlıkları: Prens Sabahaddin”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, 2(4-5), 145-175.
- Taşkın, Yüksel (2002), “Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce –Milliyetçilik- Cilt: 4**, 1.Baskı içinde (618-635) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tevetoğlu, Fethi (1985), “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası”, **Türk Kültürü**, 264, 274-289.
- Teziç, Erdoğan (1976), **100 Soruda Siyasal Partiler**, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Timurtaş, Prof.Dr. Faruk K. (1973), “Diller ve Türkçemiz”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 48-54.
- Timurtaş, Prof.Dr. Faruk K. (1974), “Uydurma Kelimeler Sözlüğü”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 23-28.
- Topçu, Nurettin (1970), “Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler”, **Fikir ve Sanatta Hareket**, 59, 4-6.
- Topçu, Nurettin (1994), “Mehmet Akif’in İdealizmi”, İsmail Kara (ed), **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi cilt: 3**, 1.Baskı içinde (172-174), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1997), **Türkiye’nin Maarif Davası**, 3.Basım, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1998), **İsyân Ahlakı**, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2008), **Ahlak Nizamı**, 5.Basım, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (2011), **İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf**, 6.Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Toprak, Zafer (2002), “Osmanlı’da Toplum Bilimin Doğuşu”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutîyet’in Birikimi**, 1.Baskı içinde (310-327), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tunç, Mustafa Şekip (1923), “Taklidden Ebdaya”, **Dergâh**, 42, 81.
- Tunç, Mustafa Şekip (1953), “Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika”, **Türk Düşüncesi** 1, 11-12.
- Tunç, Mustafa Şekip (1956), “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, **Türk Yurdu**, 258, 4-8.
- Turan, Osman (2005a), **Türkiye’de Manevî Buhran Din ve Laiklik**, 1.Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Turan, Osman (2005b), **Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Türk Dünya Nizamının Millî, İslami ve İnsani Esasları**, 1.Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Turhan, Mümtaz (1987), **Kültür Değişimleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Türkdoğan, Orhan (2007), “Türk Burjuvazisi Üzerine Bazı Yaklaşımlar”, **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, 170, 7-28.
- Us, Hakkı Tarık(1954), **Meclis-i Mebusan 1293-1877**, II. Cilt, Vatan Gazetecilik ve Matbaacılık, İstanbul,
- Ülken, Hilmi Ziya (1963), “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, **Türk Düşüncesi Dergisi**, 1(1), 13-19.
- Ülken, Hilmi Ziya (1968), **Varlık ve Oluş**, AÜİF Yayınları, Ankara.

- Ülken, Hilmi Ziya (1969), **Sosyoloji Sözlüğü**, MEB Yayınları, İstanbul.
- Ülken, Hilmi Ziya (2018), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 14.Basım, Ülken Yayınları-Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Vargün, Berivan, Tekin, Üzeyir (2012), “Aile Kurumu Çerçevesinde Töre Ve Namus Cinayetleri”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 31, 101-118.
- Viereck, Peter (1956), **Conservatism From John Adams to Churchill**, D. Van Nostrand Company, Canada.
- Vincent, Andrew (1993), **Modern Political İdeologies**, Blackweel, Cambridge.
- Vural, Mehmet (2011), **Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık**, Elis Yayınları, Ankara.
- Whitney, Gleaves (1997), “Seven Things You Should Know About Russell Kirk”, **Vital Speeches of the Day**, 16, 507-511.
- Williams, Raymond (1976), **Keywords: A Vocabulary of Culture and Society**, Oxford Üni. Press, London.
- Worringer, Renee (2006), “Avrupa’nın Hasta Adamı” mı Yoksa “Yakın Doğu’nun Japonyası” mı: II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Modernliğinin İnşası”, (Çev. Celalettin Güngör), **Muhafazakâr Düşünce**, 16-17, 87-118.
- Yalçın, Fatih (2013), “Modern Bir Muhafazakâr: Yahya Kemal”, **Muhafazakâr Düşünce**, 37, 47-67.
- Yayla, Atilla (2016), **Siyaset Bilimi**, Adres Yayınları, Ankara.
- Yardım, Ali (1977), “Asabiyyet, Milliyetçilik Demek midir?”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 20-31.
- Yardım, Ali (1978a), “Asabiyyet, Milliyetçilik Demek midir?”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 32-43.
- Yardım, Ali (1978b), “Asabiyyet, Milliyetçilik Demek midir 2?”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 2, 71-77.
- Yardım, Ali (1979a), “Türkün Şeref Madalyası: Fetih Hadisi”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 3, 62-75.
- Yardım, Ali (1979b), “Mesnevi Hadisleri Üzerine Bir Araştırma”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 44-54.
- Yetim, Fahri (2014), “Liberal Muhafazakârlık ve Düşünsel Tutarlılık Ekseninde Farklı Bir Türkiye Entelektüeli: Ali Fuat Başgil”, **Muhafazakâr Düşünce**, 39, 61-71.
- Yetiş, Kazım (1978), “Başını Vermeyen Şehit”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 52-68.
- Yıldız, Aytaç (2011), “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa’nın Kemalizm Yorumu”, **Doğu Batı Dergisi**, 58, 191-213.
- Yılmaz, Abdullah ve Aslan, Seyfettin, (2003), Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm, **Moderniteden Postmoderniteye Değişim**, Coşkun Can Aktan (Ed.), Çizgi Kitabevi, Konya.
- Yılmaz, Hüseyin (2005), “Gelenek, Gelenekçilik, Gelenekselcilik”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 3, 39-54.
- Yılmaz, Murat (2004), “Muhafazakâr Demokrat Bir Politikanın Temel Özellikleri Neler Olabilir?”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, 1, 143-147.
- Yılmaz, Murat (2006a), “Mümtaz Turhan”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (192-201), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Yılmaz, Murat (2006b), “Mehmet Âkif Ersoy”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce -Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (318-331), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, Murat (2006c), “Türk Düşüncesi Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce - Muhafazakârlık- Cilt: 5**, 3.Baskı içinde (216-234), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yüçetürk, Orhan S. (1980), “İslam’da Kadın”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 35-46.
- Zaim, Sabahaddin (1977), “Orta-Doğu Ülkeleri Arasında İktisadi İşbirliği İmkânları”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 11-19.
- Zaim, Sabahaddin (1978), “Orta-Doğu Ülkeleri Arasında İktisadi İşbirliği İmkânları 2”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 11-27.
- Zaim, Sabahaddin (1979), “Türkiye’nin Batı Dünyasına Müteveccih Harici İktisadi Siyaseti”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 1, 24-37.
- Ziya, Muhsin (1976), “Edebiyat Tarihleri Hakkında”, **Kubbealtı Akademi Mecmuası**, 4, 68-68.
- Zürcher, Eric Jan (1992), **Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası**, (Çev. Gül Çağalı Güven), 1.Basım, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Zürcher, Eric Jan (2006), “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Muhafazakârlık Cilt 5**, 3. Baskı içinde (40-66), İletişim Yayınları, İstanbul.
- URL, “Kubbealtı Hakkında” (t.y.) <http://kubbealti.org.tr/hakkinda.aspx>
- URL, “Mehmet Akif’i Anlamak” (t.y.), <http://www.selcuk.edu.tr/dosyalar/files/303/26-%20Necmi%20uyanik.pdf>
- URL, Mehmet İpşirli, “İslahat” (t.y.), TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islahat#1> (21.04.2019).
- URL, Abdullah Uçman, “Prens Sabahaddin” (t.y.), TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/prens-sabahaddin> (21.04.2020).
- URL, Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik Bölükbaşı” (t.y.), TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/riza-tevfik-bolukbasi> (24.04.2020)
- URL, M. Ertuğrul Düzdağ ve M. Orhan Okay, “Mehmed Âkif Ersoy” (t.y.), TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-akif-ersoy> (19.04.2020).
- URL, Mustafa Tahralı, “Kenan Rifâi” (t.y.), TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kenan-rifai> (27.04.2020).
- URL, Kemal Beydilli, “Alemdar Mustafa Paşa”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alemdar-mustafa-pasa> (20.03.2022).



EKLER

Ek 1: Kubbealtı Akademi Mecmuasında Yer Alan Yazarların Eser Sayıları

Yazar Adı	Eser Sayısı
Samiha Ayverdi	37
Faruk N.Çamlıbel	32
Nihad Sami Banarlı	26
A.Tansel	23
Mustafa Tahralı	19
Kaya Bilgegil	16
Faruk K.Timurtaş	15
Nermin Pekin	14
Tahsin Banguoğlu	13
Yahya K.Beyatlı	12
M.Uğur Derman	12
M.Münir Atalar	11
Orhan Seyfi Orhon	9
Ekrem H.Ayverdi	8
Cemil Meriç	7
Ali Yardım	7
İlhan Ayverdi	6
Muhsin Ziya	6
Halis Erginer	5
Necat Birinci	5

Sebahaddin Zaim	4
Bekir Sıtkı Erdoğan	4
Orhan F.Köprülü	4
Rıza Ümit	4
Turan Yazgan	4
Ulvi Erguner	3
Ömer Faruk Akün	3
Cinuçen Tanrıokur	3
Mücteba İlgürel	2
Mehmet Kaplan	2
Necmeddin Hacıeminoğlu	2
Yılmaz Soyer	2
Kemal Batanay	2
Semavi Eyice	2
Ethem Ruhi Fırlalı	2
Necati Yazgan	2
Kazım Yetiş	2
A.Vahap Akbaş	2
Agah Oktay Güner	2
Rene Guenon (Ter.Mustafa Tahralı)	2
Aşık Veysel	1
Cahit Öney	1

İhsan Bingüler	1
Nihal Atsız	1
Kemal Erarslan	1
Melda Özata	1
Yazar Adı	Eser Sayısı
Kürşad	1
Emin Bilgiç	1
Laika Karabey	1
Özcan Ergiydiren	1
Nazik Erik	1
Titus Burekhardt (Ter. Mustafa Tahralı)	1
Hayri Bilecik	1
Abdulkadir İnan	1
İnci A.Birol	1
Baha Kahyaoğlu	1
Amiran Kurtkan	1
İlhami Ertem	1
Ali M.Hatusil	1
Galip Çolakoğlu	1
Nihad Keklik	1
Faruk Sümer	1

Cevat Taray	1
Refet Körüklü	1
Ali Tunç	1
Aysel Yüksel	1
Oktay Aslanapa	1
Nihad M.Çetin	1
Mehmet Aksoy	1
Orhan S.Yüçetürk	1
Tahire Ametullah (Ter. Mustafa Tahralı)	1
Muhiddin Serin	1
Salih Tuğ	1
İ.Aydın Yüksel	1
Hans Georg Mayer (Ter: Hüseyin Uzantılı)	1

Ek 2 : Kubbealtı Akademi Mecmuasında Yer Alan “Yeni Kalemler”in Eser Sayıları

Yazar Adı	Eser Sayısı
Tahir Arıksoy	1
Celaleddin Akad	1
Beşir Ayvazoğlu	1
Mehmed Bayraktar	1
Baki Bilgin	4
M.Uğur Çetiner	1
Hamide Halil	2
Aşık Hüdai	1
S.Sami Kayral	1
Erol Maraşlı	1
Sabri Galip Nakipler	3
Abdulkadir Ozulu	1
Atilla Özçelik	4
Halit Özgülen	1
Asuman Sargut	4
Kemal Tabak	2
Halim Kamil Teoman	3
Mahmut Turgut	1
Ahmed Yılmaz	1
Harın Yüksel	1

Rıza Akdemir	1
Erdal Kılıç	1



Ek 3: Kubbealtı Akademi Mecmuasında Yer Alan “İktibaslar”ın Eser Sayıları

Yazar Adı	Eser Sayısı
Altan Delirorman	1
Bilgay Esemeli	1
Tekin Erer	1
Ergun Göze	1
Ahmet Kabaklı	1

Ek 4: Kubbealtı Akademi Mecmuasında Yer Alan Yazıların Yıllara ve Konulara Göre Dağılımı

Yıllar	Edebiyat-Dil	Tarih	Din-Tasavvuf	Birey, Aile ve Toplum	Siyaset	Ekonomi-Sosyal Politikalar	Sanat-Müzik-Mimari	Genel Kültür
1972	25	5	-----	4	3	-----	4	5
1973	30	8	-----	6	8	-----	3	5
1974	41	8	7	8	3	-----	5	5
1975	24	9	3	7	6	1	9	12
1976	22	8	1	7	3	3	5	12
1977	17	6	3	8	3	2	3	11
1978	8	8	5	7	7	-----	5	10
1979	9	9	10	10	7	4	4	10
1980	11	7	8	8	4		7	7
Toplam	187	68	37	65	44	10	45	77

ÖZ GEÇMİŞ

Diyar CAN İlk, orta ve lise eğitimine babasının memuriyeti sebebiyle Safranbolu, Kastamonu ve Sinop'ta devam etti. Yükseköğreniminin önlisans aşamasını Kocaeli Üniversitesi Kandıra MYO'da, Lisans ve Yüksek Lisans aşamalarını Sakarya Üniversitesinde, Doktora aşamasını ise Karadeniz Teknik Üniversitesi Kamu Yönetimi ana bilim dalında tamamladı. 2007'den bu yana İçişleri Bakanlığında görev yapan Diyar CAN İlçe Yazı İşleri Müdürü olarak görevini sürdürmektedir.

CAN evli bir çocuk babası ve hâlihazırda bir çocuk da beklemektedir. İngilizce ve Farsça (temel düzeyde) bilmektedir.

