

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

144924

144924

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK VE MUHAFAZAKÂR BİR PARTİ
ÖRNEĞİ OLARAK ADALET PARTİSİ

MASTER TEZİ

Hazırlayan
Enver Kubilay YÜKSEL

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Şenol DURGUN

Ankara-2004

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Enver Kubilay Yüksel'e ait "*Türkiye'de Muhafazakârlık Açısından Adalet Partisi'nin Değerlendirilmesi*" adlı çalışma jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Üye

(Danışman)

Üye

Üye

ÖNSÖZ

Türkiye'nin yakın siyasî tarihi içinde bir tez konusu olarak belirli bir partiyi incelemek bâriz zorluklar ve kolaylıklar taşır. Göreceli olarak kolay olan, hakkında çok fazla araştırmanın yapıldığı ve bir çok yönüyle ele alınan Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti gibi siyasî partilerin incelenmesidir. Zira söz konusu partilerle ilgili olarak bir çok bilimsel makale, metin vb. kaynaklara ulaşmak mümkündür. Burada önemli olan araştırmacının konu ile ilgili yaratıcı performansını ne kadar sergileyebildiğidir. Yine -göreceli olarak- zor olan ise, Adalet Partisi gibi, Türk siyasî tarihinde önemli bir yer işgal etmesine rağmen, bilimsel inceleme ve araştırma yapmak veya yalnızca bilgi edinmek amacıyla hakkında yeterli kaynağın olmadığı partileri incelemek ve bunu belirli bir kuram çerçevesinde açıklamaktır.

Bu çalışma dahilinde karşılaştığım teorik ve biçimsel zorlukları aşmada bana yardımcı olan tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Şenol DURGUN'a, Yrd. Doç. Dr. Gonca Bayraktar DURGUN'a; çevirilerde yardım eden Öykü ÇOŞKUN'a, ve hem gerekli kaynaklara ulaşmada hem de mecburî bürokratik zorunlulukları yerine getirmede bana kolaylık sağlayan Özgür DURGUT ve Ayşe İŞKUR'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa no
GİRİŞ.....	1
I. Tarihsel Perspektif Bağlamında Muhafazakârlık.....	6
A. Muhafazakârlığın Kavramsal Çerçevesi.....	6
A.1 Muhafazakâr Düşüncenin Uygulama Aracı Otorite.....	16
A.2 Toplumsal Ahenk'in Sağlanması İçin Eşitsizliğin Mecburiyeti.....	17
A.3 Fonksiyonel Kurumlar Olarak Din ve Ara Yapılar.....	20
A.4 Muhafazakâr Düşüncede Devlet ve Millet Algısı.....	23
B. Pragmatist Bir Eklemlenme Örneği: Muhafazakârlık ve Liberalizm.....	29
II. Türkiye'de Muhafazakârlık.....	36
A. Tarihsel Arkaplan: Türk Muhafazakârlığının Tarihi İzlekleri.....	36
B. Türk Muhafazakârlığının İçeriğini Oluşturması Bakımından Dinî Değerler	46
C. Türk Muhafazakârlığının Açıklanmasında Türk - İslam Sentezi Örneği.....	54
III. Türkiye'de Muhafazakâr Bir Parti Örneği Olarak Adalet Partisi Örneği.....	60
A. Tarihçesi.....	60
B. Türk Muhafazakârlığı Bağlamında Adalet Partisi.....	66
B.1 Adalet Partisi'nin Meşruiyet Kaygısı.....	67
B.2 Adalet Partisi'nin Muhafazakâr Söylem ve Tavrı.....	70
SONUÇ.....	83
KAYNAKÇA.....	88
ÖZET.....	93

KISALTMALAR CETVELİ

çev:	Çeviren
ed :	Editör
haz:	Hazırlayan
AP:	Adalet Partisi
AKDTYK:	Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
CHP:	Cumhuriyet Halk Partisi
CGP:	Cumhuriyetçi Güven Partisi
CKMP:	Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi
DP:	Demokrat Parti
HİF:	Hürriyet ve İtilaf Fırkası
İTF:	İttihat ve Terakki Fırkası
MC:	Milliyetçi Cephe
MHP:	Milliyetçi Hareket Partisi
MNP:	Millî Nizam Partisi
MSP:	Millî Selamet Partisi
MP:	Millet Partisi
YTP:	Yeni Türkiye Partisi

GİRİŞ

Cumhuriyet tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisini teşkil eden çok partili yaşama geçiş kararı, modernleşme sürecinin tek parti yönetimi ile gerçekleştirilen radikal uygulamalarının sıkıntısını yaşayan halk için bir çıkış ânı olmuştur. Geleneksel ve dinî değerlerin tahrif edilip, dönüştürüldüğü ve kutsiyetin ortadan kaldırıldığı bir süreç ile eşdeğer kabul edilmiş olan Cumhuriyetçi modernleşmenin temsilcisi olarak yönetici elit grup ve bu gruptan izole olduğu sürece, herhangi bir siyasî alternatifin itibar göreceği bir dönem içerisinde ortaya çıkan Demokrat Parti (DP) arasındaki gerilim, Türk siyasî yaşamının son 60 yılını şekillendirecek bir sürecin başlangıcıdır.

Türk siyasetinde yakın tarihi inceleyen bilimsel eserlere bakıldığında, özellikle bu dönem ve dönemin en önemli sosyolojik ve siyasî vak'ası olarak DP'nin literatürde çok büyük bir yere sahip olduğu görülecektir. 1945'e kadar geçen 22 yıllık sürede tek parti ile yönetilen Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra yaşadığı en büyük dönüşümün aktörü olan DP, bu cümleden olarak en çok incelenen ve irdelenen partilerden birisidir. Ancak, 1950-1960 yılları arasında iktidarda kalan DP'nin 27 Mayıs 1960 darbesiyle ömrünü tamamladıktan ve önemli siyasetçilerinin bir çoğu siyasetten uzaklaştırıldıktan sonra, üstlendiği "misyon"un devamını getiren ve yakın tarihe damgasını vuran bir diğer oluşum olan Adalet Partisi (AP), lâyık olduğu bilimsel ilgiden mahrum kalmıştır.

1961 yılında kurulan AP, adı geçen "misyon"u devam ettirdiği gibi, aynı zamanda bu "misyon"u belirli bir dönüşüme de uğratmıştır. Tasfiye edildiği 1980 yılına kadar , 1965, 1969 ve 1979'daki seçimlerde üç kez tek başına iktidara gelen AP; 1961-1962 ve 1965 (Şubat-Ekim) yıllarında hükümetin küçük koalisyon ortağı; 1975 (Birinci Milliyetçi Cephe Hükümeti)

ve 1977(İkinci Milliyetçi Cephe Hükümeti) yıllarında büyük koalisyon ortağı olarak iktidarda bulunmuştur. 27 Mayıs'la sembolize edilen oluşuma karşı, rejimle her hangi bir probleminin olmadığı teminatını vermeye çalışarak meşruiyet kazanma çabası içine giren, aynı zamanda sürekliliğini sağlamaya gayret ettiği geleneğe de sahip çıkmaya çalışarak tarihî bir sınav veren AP, Türk politikasına önemli bir karakteristiği de kazandırmıştır. AP bu süreç de DP gibi rahatlıkla hareket edebilecek bir manevra alanı yakalayamadan belirli birkaç nokta üzerinden siyasetini belirlemiştir. Bunlar, ilk önce DP geleneğini sahiplenmek, temelinde sanayileşme hamlelerinin olduğu ekonomik bir kalkınmayı sağlamak ve dinî ve millî değerlerin "korunma"sının hedeflendiği, anti-komünizm perspektifli bir statükocu anlayışın yerleşmesini sağlamaktır. Bu nedenle AP Türk siyasetinde benzeri görülmemiş bir tarihi meydana getirmiştir. Cumhuriyet elitinin sebep olduğuna inanılan olumsuzlukların ortadan kaldırılmasını merkeze alan ve bu anlamda tamamen yönetici kliğin karşısında durarak yaşanan, ekonomik sıkıntıları gidermeye çalışan ve önemsenmeyen bazı toplumsal grupları ayrıcalıklı hale getirmeye çalışan DP ile karşılaştırıldığında AP , daha sistematik ve daha ideolojik bir politika ile karşımıza çıkmıştır. Kaygısı sadece "eski" iktidara karşı olmak değil, aynı zamanda belirli bir zihniyetin yerleştirilmeye gayret edilmesi de olmuştur. Özellikle, 1964'te parti genel başkanı olan Süleyman Demirel'le 1965 yılında iktidara geçen AP, dönemin ideolojik eğilimleri arasında gerçekleşen keskin ve sert çatışmalarda belirgin bir tavır takınmış ve gelenekleri gereğince anti-komünizm fikrî içinde kendini ifade etmiştir. Özel sektörün geliştirilmeye çalışıldığı devletin planlı ekonomi dahilinde devreye girdiği liberal bir ekonomiyi de uygulamaya çalışan AP, Türkiye'de "merkez sağ" olarak kategorize edilen parti örneklerinin öncülerindendir. DP'den farklı olarak, salt CHP karşıtlığından ziyade, belirli bir sistemi oturtmayı amaçlayan böylece dönemin konjonktürel ortamından kaynaklı olarak dini ve millî öğelerle harmanlanmış sosyalizm/komünizm karşıtı bir anlayışı ısrarla yerleştikletirmeyi deneyen ve fakat ne İslamî ne

de milliyetçi unsurları politikanın temel âmili haline getirmeyen bir tarzı benimsemiştir.

Türk siyasetinin ideolojik veya dünya görüşü çerçevesindeki genel tablosu içinde “merkez sağ” olarak adlandırılan ve 1950’den bu güne ağırlıklı bir oranda iktidarda yer alan partilerin temel özelliği – istisnalar saklı kalmak üzere- geleneksel değerler (dinî ve millî olarak kabul edilen ritüeller, inançlar, kurumsallaşmış oluşumlar vb.) üzerindeki vurguyu radikalleştirmeden belirginleştirmek ve tüm bunları liberal ekonomi içinde sunmak olmuştur. Genel yapı itibariyle, sergiledikleri politikanın genel sınırları da muhafazakâr bakış açısı içine konumlandırılabilir niteliktedir. Bu bağlamda muhafazakârlık *ancien regime* özleminden çok, gelenek, din, aile, tarih ve otorite gibi kavram grubundan müteşekkil bir hisse karşılık gelmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu kavramlar dolayında şekil alan düşünce, tepkisel bir tarz olup radikalizmden bağışık bir yapı arz eder. Bu da din ve milliyetçilik gibi kolaylıkla aşırılaştırılabilir anlayış/inanış/ideolojilerin yalnızca toplumun bir aradalığını sağlamak ölçüsünde, gerektiği kadar savunusunun yapılması anlamındadır. Bunu belirleyecek kesin bir ölçütün olmaması, muhafazakârlığın da hem tanımını hem teşhisini güçleştirmektedir. Ancak bir “duyuş” ve “tarz” olarak bakıldığında ve genel özellikleri değerlendirildiğinde kavramsal bir sınır belirlemek mümkündür.

Bu veriler sayesinde tezimizin konusunu oluşturan Adalet Partisi ve muhafazakârlık arasındaki bağıntıyı kurmaya çalışmak önemlidir. Zira Türkiye’nin yakın tarihinde etken bir unsur olarak önemli bir yeri haiz olan AP ve Türk siyasetinin en belirgin görüşünü meydana getirdiğine inandığımız muhafazakârlık arasındaki korelasyonu ortaya koymak, Türkiye şartlarında gelişen siyaseti anlamada kolaylık sağlayacaktır.

Bu çerçevede tezimizin “Muhafazakârlık” başlığı altındaki ana bölümünün birinci kısmı dahilinde muhafazakârlığın ne anlama geldiği ve hangi kavramlarla ilişkilendirildiğini açıklamaya çalıştık. Metnin ana

temasını “muhafazakârlık açısından AP nin değerlendirilme”si oluşturduğundan, ilk önce muhafazakârlık ele alındı. Bunun için başlangıçta kavramın hangi şartlarda ortaya çıktığı; ve farklı geleneklere göre nasıl bir içerik kazandığı ve benzer kavramlardan nasıl ayrıldığı üzerinde duruldu. Devamındaki alt başlıklar içinde kavrama anlamını veren otorite, sosyo-ekonomik düzeyde eşitliğin reddi, toplumda gördüğü işlev bakımından din kurumu ve ara yapılar ; son alt başlık altında da devlet ve millet nosyonlarının ne ifade ettiği açıklanmaya çalışıldı. Adalet Partisi ile ilgili irtibatın kurulmasında ekonomi odaklı bir açıklamanın da yapılmasının mecburiyeti, muhafazakârlığın hangi ekonomik modelle uyuşmaya meyilli olduğunu da belirtmemizi gerektirmiştir. Onun için sahip olduğu ekonomi anlayışı sebebiyle liberalizmin muhafazakârlıkla olan ilişkisi izah edilmiştir. Bu noktada liberalizmin ayrıntılı bir açıklaması bahsimizden hariç tutulup, daha ziyade ortak noktaların belirlenmesi ve iki kavramın hangi durumlarda birbirlerinin desteğini aradığı üzerinde durulmaya gayret gösterilmiştir.

Tezimizin “Türkiye’de Muhafazakârlık” ana başlığı altındaki ikinci bölümü Türkiye’de biçimlenen ve özgül bir yapı arz eden muhafazakârlığa ayrılmıştır. Özellikle Cumhuriyet tarihi üstünden bir izahata gidilerek, muhafazakâr tepkinin asıl olarak Cumhuriyet’ in ilanında sonra kendisini ortaya koyabildiği savunulmuştur. Buna mündemiç olarak muhafazakâr duruşun Türkiye’de Cumhuriyet’ e karşı olan tepkisi ve aynı anda Cumhuriyeti belirli koşullar altında savunma ve içselleştirme gayreti, Türkiye’ye özgü bir muhafazakârlığın olduğu savını incelemeyi gerekli kılmıştır. Bölümün ikinci alt başlığında, Türkiye’de muhafazakârlık kavramına asıl rengini verdiğini düşündüğümüz din olgusu ve bunun algılanışı ele alınmıştır. Din, açıklamalarımız dahilinde temel etken olarak kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak Türk siyasetinde belirgin, önemli bir zihniyeti işaret eden Türk-İslam Sentezi ayrıca işlenmiştir. Yakın siyasî tarihte kendine özgü bir cereyan olarak Türk-İslam Sentezi, ve oluşturduğu atmosfer, muhafazakâr çevrelerde kolay kabul görmüş ve AP döneminde

de buna rağbet edilmiştir. Türk-İslam Sentezi'ni ele almamızdaki sebep birebir AP'nin tarihinde bir yer işgal etmesinden çok, onun tarafından da paylaşılmış bir düşünce kalıbı olduğundandır. "Millî kültür"ün yüceltimi , Türklükle İslam'ın birbirinin *sine qua nonu* olduğu yönündeki inanışlar ve bunu bilimsel bir platforma oturtma gayreti, 1970'lerin anti-komünizm dalgasının merkezinde yer alacak denli etkin olmuştur ve AP bunun pratiğinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Tezimizin esasını meydana getiren Adalet Partisi ise üçüncü bölümde incelenmiştir. Öncelikle partinin 1961 ve 1980 tarihleri arasındaki kısa tarihine değinilmiştir. Akabinde ikinci başlık altında AP' nin Türk muhafazakârlığı içerisindeki konumu netleştirilmeye çalışılmıştır. Muhafazakârlığın tek bir orijine sahip olmaması, derin kültürel farklılıklar göstermesi ve Türkiye'nin kendi tarihî içinde anlam kazanmış bir özelliğe sahip olması, çalışmanın amacını ifade etmek bakımından önemlidir. Ancak, bu noktada muhafazakârlığın temel kavramlarının belirttiği sınırların dışına çıkılarak farklı bir tanım yapılmaya çalışılmamıştır. Buna bağlı birinci alt bölümde muhafazakârlığın Türkiye'de meydana getirdiği çelişik durumdan kaynaklı olarak AP' nin meşruiyet sorunu incelenmiştir. Bu, ilk başta Cumhuriyet' in değerleri ile geleneksel (dinî ve millî) değerlerin bir nevî öncelik sonralık sıralamasına konulmasında yaşanan sıkıntıyı, sonrasında ise biraz daha günün koşullarına göre değerlendirilen ve 12 Mart müdahalesine kadar derin bir şekilde devam eden ordu-AP geriliminin ifade ettiği bir meşruiyet kaygısıdır. Ancak, birincisi esas faktör olarak değerlendirilmiştir. Son bölümde AP'nin muhafazakâr söylem ve tavrı irdelenerek , bu anlamda en net biçimde sergiledikleri örneklerle yer verilmiştir. AP'nin dinî ve milliyetçi söylemi ve hepsinin düşman bir simge olarak komünizm karşıtlığı bazında ifade edilmesine dair yaptığımız açıklamalar ve alıntılar, tezin temelde ortaya koyduğu iddianın sonuca bağlandığı kısımdır.

I. TARİHSEL PERSPEKTİF BAĞLAMINDA MUHAFAZAKÂRLIK

A. Muhafazakârlığın Kavramsal Çerçevesi

Dünya tarihi için 18.yüzyılın sonu ve 19.yüzyılın başı sosyolojik, ekonomik ve politik açıdan radikal dönüşümlerin başlangıcıdır. Öncesine ait olan her şeyin gözden geçirilmesi, yitimi ve yeninin yaratımına dair – şimdilik sonlanmamış – bir süreç deneyimlenmektedir. Sürece içkin temel kavram olan modernizm –ki bu durumda modernite kavramına hali hazırda bir atıf yapılmış olur- kendisiyle birlikte anılması zorunlu olan ve kendisinin oluşturduğu, kısmen reaksiyoner bir tarz, duyuş ve sonrasında ideolojik bir yapıya karşılık gelen bir yaklaşımın zeminini de hazırlamıştır. Karl Mannheim¹’ın deyimiyle bir ‘düşünce üslubu’ olarak tarihsel bağlamı dışında kesinlikle var olmayan ve fakat bu bağlamda karakteristik biçimde tezat bir duruşu işaret eden söz konusu yaklaşım muhafazakârlık ismini almıştır. Duyuş, düşünüş, hareket, ideoloji veya doktriner bir tutum özelliklerinden herhangi birisiyle sıfatlandırılması, kavramın tanımını kolaylaştırmaz. Zira, kavram, tarihsel köklerini tek bir kültüre borçlu değildir; ve müphemlik taşır. Ancak Beneton’un da belirttiği gibi tarihi bir gerçekliktir (Beneton 1991:10). Salt etimolojisine müracaat ederek, bir şeylerin muhafazasını düşünmekle yetinmek yanıltıcıdır².

¹ Karl Mannheim (1893-1947): Macar asıllı Alman sosyologtur. İdeoloji ve bilgi sosyolojisi üzerine çalışmıştır. En ünlü eseri İdeoloji ve Ütopyadır.

². Aktay (2003:348), muhafazakârlığın bu yanıltıcılığına paralel olarak, kavramın “evrensel bir halet-i ruhiye, devrimcilerin bile yakalanmaktan kurtulamadıkları bir çeşit ideolojik gelişim sürecinin dönemsel bir sendromu” olarak görülebileceğini söyler. Bir “duyuş”, “düşünüş” veya “üslup” olarak kabul edildiğinde bu yaklaşım her ne kadar geçerliliğini korusa da Aydınlanma ve Fransız İhtilali’nin evveline teşmil etmek olanaksızdır.

Tarihi bir gerçeklik oluşu tam da bu noktada önem kazanır; çünkü muhafazakârlık, sadece bir muhafaza kaygısına eşdeğer tutulduğunda statükoya bağlılık ve değişim korkusuyla özetlenebilirdi. Bu da bütün zamanlara ait bir vaziyeti ifade ederdi ki eski Roma'dan Sovyet Rusya'ya kadar her türlü siyasî yönelimin kronolojik bir önem arz etmeksizin bu kavramla bağintılanabileceğini ortaya koyardı (Beneton,1991:10). Bunun vargısı ise, muhafazakârlığın, yukarıda da belirttiğimiz üzere tarihi bağlamı olan modernizmin mütemmim cüzü kabul edilmesidir. Modernizmin sabit bir süreç olarak algılanmasının olanaksızlığına paralel olarak muhafazakârlığı da uyumcu bir düşünce olarak addetmek doğaldır. İki kavram arasındaki bağı sembiyotik bir yaşam biçimine benzetmek mümkündür.

Aydınlanmanın birey aklını yücelten radikalizmi, Fransız İhtilali'nin statükoyu (*Ancien Regime*) yıkımı ve Sanayi Devrimi'nin cemaat yapılarını parçalamasına yönelik refleksif bir öfke olarak doğan muhafazakârlık, bahsedilen “duyuş” ve “tarz”ı isimlendirmiştir. Muhafazakârlar, eylemlerinin kavramsallaşmış hali olan muhafazakârlığa dönük bir atıftan uzakta, kuramsaldan ötede –ki felsefi özlerinden biri de budur – bir tepki geliştirmişlerdir. Buna göre muhafazakârlık gelenekler üzerine inşa edilmiş kurumların, tarihi birikimlerin ve “insanı insan yapan” toplumun sahip olduğu “zaten” var olan değerlerin savunucusu olarak ortaya çıkar. Böylelikle siyasî olaylar da bir milletin “arzu”larına göre değil, tarihine, yaşamakta olduğu toplumsal ve siyasî düzene göre şekillenir (Said Halim Paşa,1998:47). Fakat kavramı “çarpışarak” ilerleyen tepkici bir karakterle açıklamaktan çok, “eski (kadim ve ezeli) ve yerleşik olanın, geleneksel ve kutsalın sürekliliğini modern koşullarda sağlamaya çalışmanın(...) yeteneği” biçiminde nitelendirmek yerindedir. (Bora,1999:54). Özellikle Fransız Devrimi'nin evrensel yaklaşımı ve oluşturmaya çalıştığı modern perspektif , karşı-an devrimcileri için var oluş şartı olan tarihsellik ve geleneksellikten uzak kalmak demektir. Belli zaman ve mekan boyutlarında deneme yanılma (tecrübe) süzgecinden geçmiş gelenek ve kurumların yerine evrensel doğal insanın icbar ettiği yeniliklerin

yerleştirilmesinin karşısındadırlar (Köker 1992:89) . Burada gelenek temasını Talal Asad 'dan uzun bir alıntıyla ifade edelim:

“Bir gelenek, kurumlaşmış olmasından dolayı bir tarihe de sahip olan belli bir pratiğin doğru biçimini ve amacı hakkın da onun pratisyenlerini (uygulayıcılarını) bilgilendirmeyi amaçlayan söylemlerden oluşur. Bu söylemler söz konusu pratiğin ‘ne zaman’ tesis edildiğini ve onun en uygun performansının ‘ne olduğu’ na dair bilginin ‘nereden’ çıkarıldığını anlamamızı sağlayacak bir geçmişle ;kısa ya da uzun vadede bu pratiğin anlam ve içeriğinin nasıl korunacağını, değişime uğratılması veya terk edilmesi gerekiyorsa bunun nedenlerinin gündemde yer alacağı bir geleceğe; onun diğer mevcut pratikler, kurumlar ve toplumsal koşullarla bağlantı içerisinde olduğu bir bugün aracılığıyla ilişkilendirirler” (Talal Asad ‘dan aktaran Atay, 2003 : 156)

Hemen bu noktada belirtmek gerekir ki Jaroslav Pelikan’ ın “Gelenek ölülerin canlı inancıdır; gelenekçilik ise canlıların ölü inancı” ³ (Atay 2003 : 160) vecizi muhafazakârlığın geleneği ele alışındaki nirengi noktaya vurgu yapar. Bu söylem dahilinde gelenek, belli bir süreç içerisinde bir imkan veya kaynak olarak kendisine toplumsal bir varoluş alanı belirlerken, mutaassıp bir gelenekçi tavır dışlanmaktadır. Shils (2003 : 110)’in deyimiyle, en genel anlamıyla gelenek, *traditum* anlamına gelmektedir ve *traditum*, geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi birşeydir.⁴ Bir sorunsal olarak değerlendirildiğinde esas olan, geleneği sahiplenirken, müptelası olmaya karşı durmaktır. Bu Mannheim’in “bilinçli hale gelmiş gelenekçilik” tanımlamasıyla kesişmektedir.⁵ Bu cümleden olarak gelenek –tevarüs edilen şey- maddi nesneleri her türlü

³ Cümlelerin orijinali şu şekildedir: “Tradition is the living faith of the dead; traditionalism is the dead faith of the living ”

⁴ Edward Shils, geleneğin meydana gelişini formüle ederek, bir geleneğin varolabilmesi için, en az üç kuşak –bunların uzun veya kısa olmasının önemi bulunmaksızın- sürmesi gerektiğini belirtir. (...) asgarî düzeyde üç kuşak üzerindeki iki intikal, gelenek sayılabilecek bir inanç veya eylem kalıbını gerektirmektedir (Shils, 2003 : 113)

⁵ Scruton’a göre muhafazakârlığın bir geleneği desteklemesi için tatmin edici üç bağımsız kriter ihtiyacı vardır. (...) İlk kriter, geleneğin şanlı bir tarihin verdiği değere sahip olmasıdır. İkinci kriter, o geleneğin, bağlılarının sadakatini içinde barındırıyor olmasıdır ve üçüncü kriter ise kaynaklandığı fiilden daha uzun ömürlü olması ve ona anlamını vermesidir (Tannsjo’den aktaran Özipek, 2004 :86)

şeye olan inancı , kişi ve olay imajlarını , pratikleri ve kurumları içerir (Shils: 2003 : 110-111) ki bu da yalnızca belirli davranış kalıpları ve adetlerle tahdit edilemeyeceğine dair bir açılımı kabul etmektir. Muhafazakârlar için kabullenilmesi zor olan, kurulu olanın, kökten ve tarihsel akışın hızına uyum göstermeyen değişimidir. “Değişim, kimliğe bir tehdittir ve her değişim yok oluşun bir göstergesidir” (Oakeshott, 2004 : 58).İçinde bulunulan anın değişiminin gereklilik arz etmemesinden, bilakis mevcut ve “zaten” var olandan daha iyisinin mevcut olmamasından yola çıkarak devrimin karşısındaki yerlerini alırlar. Bu zihniyet dolayında “Geleneği kabul etmek yaşamı da kabul etmek demektir” (Kalb , 2002 : 163). Ancak burada söz konusu olan statükonun her ne sebeple katıksız savunusu değildir. Bu durumda istenen değişim Said Halim Paşa (1998:54)’nın “adetlerin yenileşmesi, fikirlerin yenileşmesinden evvel değil sonra olmalıdır.” sözüyle belirttiği basit yöntem üzerine olmalıdır. Devrime karşı evrimle cevap verme taraftarlığı, hem muhafazakâr düşüncenin esasını ifade eder hem de gericilikle arasına ince bir fark da koymuş olur. Bahsettiğimiz evrimsel yaklaşım çerçevesinde ele alındığında –modernizm momentine sabitleme şartıyla-

“Varılmış olan noktanın en iyisi olduğunu savunan, daha öteye geçmenin sakıncalı olduğunu vurgulayan ve bunu düşünsel ya da eylemsel olarak engelleyen her siyasal görüş / iktidar muhafazakârdır” (Köker, 1992:89).

Tarihi doğum noktası bağlamında her ne kadar Aydınlanmaya kadar geri götürülse bile, asıl belirleyici olan Fransız İhtilali’ dir.⁶ Muhafazakârlık da bu tarihteki ‘karşı devrimci an’ payesini almaktadır. (Beneton, 1991: 11). 1789 Devrimi’nin radikalizmine karşı barındırdığı öfkeyle bu karşı devrimci an, başlangıç olarak bir disiplin ve buna eklenmiş bir ideoloji olmaktan ziyade, “düşünce üslubu” olarak görülür Muhafazakârlığın

⁶ Muhafazakârlık, sıklıkla Aydınlanma karşıtı bir akım olarak tanımlansa da aslında ikisi arasında kesin bir çizgi çekmek mümkün görünmemektedir. Muhafazakârların çoğunun Aydınlanmayı açıkça mahkum etmiş olmaları, David Hume gibi hem Aydınlanmanın hem de muhafazakârlığın içinde adı geçen düşünürlerin varlığı gerçeğini değiştirmemektedir. Müller’in belirttiği gibi “ Aydınlanma içinde pek çok akım vardır ve bunlardan bir kısmı muhafazakârdır” (Özipek, 2003 : 83).

uyarlamacı yapısı, karşı olduğu Aydınlanma Felsefesine yönelik “bütünlüklü ve analitik bir sisteme sahip olamamasından” (Bora, 1999 :56) kaynaklı olarak disiplinli ve formüle edilmiş eleştirel bir yaklaşım sergilemez.

“Muhafazakârlar; bütünsel ve yekpare bir dünyanın varisi olarak, ilk evrede tepkisini, kapitalist modernleşmenin karakteristiği olan bu ayrışmanın tikel görünümüne yöneltmiştir. Dolayısıyla Aydınlanma ve modernleşme karşısındaki eleştirisi kısmidir. Muhafazakârlığın bu ayrışmayı ve onun ortaya çıkardığı yeni dünyayı bir bütün olarak kavraması ve onun karşısında bir bütünsellik kurma arayışına girmesi daha sonradır” (Bora, 1999 :57).

Muhafazakâr perspektif, ileride ele alacağımız üzere, gerek pozitivizm gerekse liberalizmle olan entegrasyon girişimleri neticesinde ideolojik bir güzergâha sahip olacaktır.⁷ Ancak bu güzergâh, kendisini üzerinden tanımlayacağı bir ilkeler bütünü değil; yalnızca bir yoldaşlık biçiminde tezahür edecektir. Zamanla, muhafazakârlığın reel-politik içinde diğer ideolojik oluşumları dışlayabilecek veya kendisinin dışlanarak ayırt edilebilecek bir tercih halini alması ve iktidarda temsil kazanması bunu teyit etmektedir. Bir bakıma, zamanla, Öğün’ün (1998 : 76) ifadesiyle muhafazakârlık

“Karşı devrimcilik ile devrimcilik ; kapitalizm ile sosyalizm arasında bir üçüncü yol arayışı olarak tezahür edecektir. Böylelikle ideoloji karşıtı tavır, muhafazakârların kendi konumlarını ideolojiler üstü derin fikirlerin dünyasında algılamaları ve ideolojilere karşı (...) son derece ağır bir üslup kullanacakları bir biçimde kendini gösterir. “

Peyami Safa’nın 1951 yılında Ulus Gazetesinde yazdığı bir makalede ideolojileri toptancı bir şekilde lanetlemesi ve “Komünist, sosyalist, kemalist, liberal, klerikal, hepsini bir çuvala doldurun ve üstüne

⁷ Ahmet Çiğdem (2001 : 36) bu noktada muhafazakârlığın ideolojik olandan uzaklaştıkça ideolojik; depotilizasyonu temel aldıkça da politik olacağını vurgular.

etiketi yapıştırın : cahil” tanımlaması bunu örneklemektedir (Öğün, 1999 : 318). Mustafa Erdoğan’ın (1991:50) muhafazakâr tutumun, arzu edilmeyen gelişmelerin yavaşlatılmasında etkili olup, ama kendisinin başka bir değişme yönü göstermediği yönündeki değerlendirmeleri de muhafazakârlığın bir ideoloji olmadığı kabulünün farklı bir açıklamasıdır.

Muhafazakârlığın direnç noktasını ise ilk başta geleneğin tahrifi oluşturur. Şimdiki zamanın öncesindeki “kazanımlara” olan bağlılığın meydana getirdiği anlayış “şimdinin köklerini geçmişte aradığı için tarihçidir; şimdiyi anlamamanın ve geleceği kestirmenin olanaksızlığı, geçmişe saygıyı ve onun kutsanışını sağlar”(Nispet, 2002 :117-118). Tunç (1953:11) ise, bu mealde ayrımı “muhafazakâr veya ananeci zihniyet, terakkisever yahut rasyonalist zihniyet olarak yapar.” Birincisi, vakıalara, olmuş ve olanlara ; yani örf, adet ve ananelere ; ikincisi de vakıaları zamana ve mekanın gereklerine göre hareket eder.

Bu düşüncenin bir gerçeklik olarak ortaya çıkışında “Reflections on The Revelation in France” adlı metniyle en büyük rolü oynayan Edmund Burke⁸, İngiliz geleneğinin bir uzantısı olan yaklaşımıyla Fransızları “uygarlıktan hiç nasibini almamış gibi davranmak ve sanki her şeye yeniden başlamak durumundalarmış gibi hareket etmekle” itham eder (Beneton, 1991 : 16-17). Eleştirisinin hedefindeki Fransızların giriştiği bu radikal çabanın gerekli temellerden mahrum olduğunu ifade ederek ,

“Tarihinizin getirdiği tüm avantajlara sahiptiniz, fakat siz, toplum tarafından hiçbir biçimlendirmeyi yaşamamışçasına hareket edip, herşeyi yenileyecek bunu gerçekleştirebilecek potansiyeliniz varmış gibi hareket ettiniz.[Sonra] hastalandınız; çünkü size ait olan herşeyi küçümsediniz. Sermayeniz olmadan ticarete kaktınız” (Burke , 1993 : 36) der.

⁸ Edmund Burke (1729-1797): İngiliz devlet adamı ve siyaset teorisyeni. Muhafazakâr düşüncenin bilinen ilk savunucusudur.

Burke, Fransız Devrimi'ni yerdığı bu belâgat ve suçlama dolu metninde, Fransızların kendi tarihlerini ve geleneklerinin sürekliliğini kırılmaya uğratmış olduklarını ileri sürer. Edmund Burke , Devrim sürecinin oluşturmaya çalıştığı özgürlüğü ve insanların haklarına kavuşmaları düşüncesini şüpheyile karşılayarak, bunun ironik bir kritiğini yapıp sorar : “[acaba] bir eşkıyayı veya katili, haklarını geri almak amacıyla hapisten kaçtığı için [de] kutlamalı mıyım ?” (Burke ,1993 : 8) 1688 İngiliz Devrimi bu bağlamda 1789’dan ayrılır. Zîra Burke, kendi devrimlerinin geleneksel ve iktidarın uygulanmasına ilişkin kuralları onarmak amacıyla olduğunu vurgular (Beneton, 1991:17). Muhafazakârlar için mirasın, miras kültürünün önemi böylelikle daha iyi anlaşılabilir hale gelir. Yukarıda da andığımız gibi muhafazakârlığın intikal, veraset v.s toplumun daimiyetinin pistonları görevini üstlenen kalıplaşmış davranışlara verdiği önem, onun aynı zamanda pratiğin de damgasını taşımasını sağlamıştır. İşte bu pratik Beneton (1991:18). 'a göre [onu] bir bilim konumuna taşır ; [bu] tarihin bilgeliği ile temkinliliğin erdemine dayanması gereken deneysel bir bilimdir Oakeshott (2004 : 56)'un karşılaştırmalı anlatımı ile muhafazakâr olmak,

“aşına olunanı bilinmeyene, denenmişi denenmemişe;
gerçeği gizeme; fiili olanı olası olana, sınırlıyı
sınırlanmamışa; yakını uzağa; kâfiyi çok bol olana;
elverişliyi mükemmele; ve şu anki gülüşü hayalî neşeye
tercih etmektir. “

Geleneksele / geleneğe verilen bu önem toplumsal ilişkilerden, - siyasette olduğu gibi- iktidar ilişkilerine kadar bütün birarada yaşama versiyonlarına nüfuz eder. Muhafazakârlar için, bu şiddetle vurgulanan taktire ve tercihe şayan gelenekler toplumun hayat kılavuzudur. Bu kılavuz, toplumun yüceltimine sunduğu hizmet açısından bir değer taşır. Zirâ, muhafazakârların ortaya koyduğu karşı devrimci, ılımlı mücadele, toplumun bekâsı hasebiyledir. Toplumun yüceltimi ve kutsanışı Aydınlanma merkezindeki isimlerden Rousseau ve Fransız muhafazakârlığının temelindeki isimlerden Louis de Bonald arasındaki esas bakımından farkı da ortaya koyar. Birincisi bireyi, ikincisi toplumu baz alır fikirlerinde (Nispet,

2002 : 103). Muhafazakârlar için toplumsal olanın, toplumla bağlantısı olan her zatiyetin, anlayışın, düşüncenin korunması önemlidir. Bu hem iktidarın veya devletin hem de toplumsal kurumların varlığının ayakta tutulma çabası olarak düşünülebilecek bir mecburiyetin ürünüdür. Bu perspektif dahilinde, haliyle, bireyi merkezileştirmek olanaksızdır. Birey yine vardır; lakin bu önceliklerin sıralanması bakımından katıyen evveliyet taşımaz. İnsan kendi başına birey olmaktan ziyade, tarihsel ve toplumsaldır. Nisbet (2002:104) bunu şu şekilde açıklar:

“Muhafazakâr üslup ya da yöntem, ampirik ve tarihsel olup, olgusal olarak görülebilen şeylerin gözlemlenmesine adanmıştır. kendisini. İnceleyeceği insan ne soyut anlamda ne doğa halinde ne ideal toplum içinde öngörülebilecek insan değil, tarihsel soyutluktaki insandır. Tarihin, zamanın ve mekanın kendisine verdiği kimlikten soyulmuş insana/soyut insana Aydınlanma'nın verdiği önem yanlıştır”. Toplumun bu önceliği insanların ne olacağını belirleyecek kadar dominanttır. Bonald bunu “insan yaşamı toplum onu nasıl yapmışsa ancak o olabilir” (Nisbet, 2002 : 104) diyerek ifade eder.

Bu argümanlardan elde edilecek dolayimsız sonuç ise Aydınlanma'nın ve rasyonalizmin sunduğu büyük tezin, yani birey aklının, güvenilirliğini yitirmesidir. Özipek (2004 : 47), bu cihetten bakıldığında Hristiyanlığın “ilk günah” doktrininin insanın her zaman sağlıklı kararlar alamayacağına dair yaptığı vurgunun muhafazakârlık için bir kaynak oluşturduğunu belirtir. Öyleyse, dünyaya “zaten” günahlarıyla gelen bir varlığın kendisine ve aklına olan sonsuz güvenin tartışmaya açık olduğu başından beri bellidir ; birey, kendisinden önce oluşturulmuş kolektif bir akla riayet etmelidir. Toplumun sunduğu hali hazırdaki akıl ile birey akli kıyas götürmeyeceğinden bireye düşen “akıllı” olmak değildir. Şöyle ki “muhafazakârlar bireysel aklın varlığından kuşku duymazlar, [ancak], aklın akıl öncesi temelleri onları daha çok etkilemiştir. Ve bu temeller de kayıtsız

şartsız toplumsaldır”⁹ (Nisbet , 2002: 113). Toplum bireyin üzerinde, onu var ederek durur. Bundan dolayı birey menşeli gerekçelendirmeler toplumsal olanın nezninde saçmalaktır. “Hayatın bir çok -yalnızca akılla çözümlenemeyecek- esrarlı ve bilinmeyen yönleri bulunduğuna inanmak (...) bu düşüncenin bir parçasıdır. (Yalçın, 1999 :291) Birey akıllı, tek başına kavramaktan ve kurgulamaktan yaha maluldür. Çünkü esas lazım olan toplumun geleneksel bir biçimde naklettiği, hali hazırda mevcut olan akıldır. Birey ve onun aklının kritiği, aynı zamanda insan hakları ve politika kavramını da kapsayan bir haldedir. Burke Fransızlar’ın soyut insani haklarını tarih dışılık ve toplum doğasına saygısızlık addeder (Beneton, 1991 :20). Kültürden ve moralden soyutlanmış politik bir akıl ise muhafazakârlar için ciddi bir kaygı nesnesidir (Öğün, 1999 : 327). Zaten birey aklının iktidara olan hevesi ve sonucundaki politik marifetleri, söz konusu akıbetin temel sebebidir. Burke, bireyin kendine güvenerek keşfettiği, topluma dair ne varsa red şerhi düşer. Bu mezkur dönüşümlerin radikalizminin, radikal bir yergisidir. Toplum geleneklere dayanır ve “geleneklerin yerine başka hiçbir şey koyulamaz.”¹⁰ Çünkü o, her halkın özel karakterine, hayatının somut verilerine, tarihinin koşullarına bağlıdır. Hiçbir soyut düşünceyle bu sonuca ulaşmak mümkün değildir” (Beneton, 1991 :106). Farklı bir ifadeyle “bilinen bir iyi, bilinmeyen daha bir iyi için teslim edilemez” (Oakeshott, 2004:59). Böylece ihtilalin temel savlarının

⁹ Bu noktada değinmek gerekir ki Taine’e göre iki tip akıl vardır: İlki Aydınlanma felsefesinin *esprit classique*’i olan nedenselci akıl : *raison raisonnée* ‘dur. Bu akıl bireycidir ve geometrik kesinlikle işler. Onu argümanların doğruluğu ya da yanlışlığı ilgilendirir; ama argümanların zayıf ya da güçlü olmasına karışmaz. Burada diğer akıl imdada yetişir. Taine bu akla *raison saine* demektedir. Burada çağların birikimi olan bir servet yatmaktadır (...). onun ilgilendiği tarih, coğrafya , edebiyat ve efsanelere dönük empatetik bilgidir (Öğün , 1999 : 327). Nieyemeyer’de bu yaklaşımı farklı bir kavramsallaştırmayla, aklın iki farklı anlaşılış biçiminden hareketle dile getirir. Ona göre Aydınlanma, aklın asıl önemli boyutunu ihmal etmiştir : “ *intellectus* ile *ratio* arasındaki eski ayrımı hatırlamalıyız. Bunlardan ikincisi, kavramları ve algıları üreten mantıksal sonuca varmayı ifade ederken, önceki, tefekkürün daha yüksek bir tarzına işaret etmektedir. Aydınlanma yalnızca *ratio*’yu tanıdı” (Özipek 2004: 36)

¹⁰ Möser bununla bağıntılı olarak “ne zaman bizim modern anlayışımıza uygun olmayan eski adet ve alışkanlıkla karşılaşsam, kendime, atalarımızın budala olmalarına inanmam için bir sebep olmadığını söylerim. Ardından, mantıklı bir açıklamasını bulana kadar problemi incelerim; bunu bulduktan sonra, bu açıklamayı eski geleneklere cahilce saldırılara yöneltirim ve onlarla alay ederim” (Vincent’ten aktaran Özipek 2004 :81) der.

evrenselliği geçersizleştirilmiş olmaktadır. Atay' ın (2003 : 156-157) tabiriyle "gelenek , yalnız geçmişle ilişkili ve sınırlı bir "muhteva " olmanın ötesinde , yaşanan ana ve geleceğe de organik biçimde bağlanır. Bu bakımdan gelenek, 'gelen-ek'tir ".

Muhafazakârlık bu açıklamalarında kuramsallıktan ve soyutluktan kaçınır. Viereck'in (1956: 16) ifadesiyle "ideolojik ve mantıksal olduğunda, reddettiği liberal rasyonalistlere benzer. (...) böylelikle aynı zamanda genellenebileceği anlamına da gelir ki bu da doğasına aykırıdır. Liberalizmin ve rasyonalizmin bilinçli kuramsallığına karşın, kasıtsızca somut geleneklere bağlıdır."

Muhafazakârlığın parça parça, değişimin peşi sıra verdiği cevaplar önceden geliştirilmiş manifesto metinler değildir ve doğrudan dertlerinden doğan serzenişlerdir. Toplumu tedirgin ettiklerine inandıkları her ne varsa itiraz etmişlerdir. İtirazlar, bireyin "sözde marifetlerine" olduğu kadar, bireycilik noktasında odaklanmış felsefenin sonuçlarıdır da. Bireyin özgürleşimi, kendi iradesini ortaya koyması ve kendini ispatlamasının büyük ölçekte pratiğe dökülmüş hali olan demokrasi de olumsuzlanmaktadır. Bonald, muhafazakârlar için yaşamsal önemi olan Katoliklik inancından kopmanın ve Protestanlığa geçişin, dini bireyciliği, dini bireyciliğin de siyasetteki bireyciliği ve halk egemenliğini doğurduğunu söyler. Halbuki hiçbir zaman otorite alttan (halktan) gelemeyeceği için demokrasi fikri imkansızdır (Beneton, 1991:40). Gelenek ve kolektif inançları eleştirmek için saf akla dayanmak, bizâtihi gerçeğin temellerine saldırmak ve topluma karşı savaş ilan etmektir. (Beneton , 1991:42).

A . 1 Muhafazakâr Düşüncenin Uygulama Aracı : Otorite

Muhafazakâr düşüncenin en büyük kaygılarından birini otoritenin yokluğu teşkil eder. Demokrasinin, otoritenin alttan gelemeyeceği fikri sebebiyle olanaksızlaşacağı savını ileri sürmek, otoritenin de birey üzerinde önemli bir denetim aracı olduğuna inanmaktır. Otorite, statükonun dengelerini sağlama işlevini yerine getirir. O halde otorite değerler topluluğunun biraradalığının dış etkisidir. Bireysel olana itimat edilmemesi, birey aklının kifayetsizliği, doğru kararın toplum lehine işlemesinin mecburiyeti, ancak kendisine itaat edilen bir otoritenin gücüyle hayat bulabilir. Bu, aileden devlete kadar uzanan bir çizgi üzerinde muhafazakâr düşüncenin hiyerarşik toplum yapısını destekleyen ana unsurdur. Bireye lâıyk olan, toplum düşünüldüğünde bireysel özgürlük değil, otoritedir. “Ancak aile, yerel cemaat, kilise ve loncanın otoritesi refaha ulaştırır” der Bonald (Nisbet, 2002:103). Toplumsal bağın özü hiyerarşidir ve eşitlikten söz edilemez. Toplum sözleşmesi (ki bireyi temel alır başlangıçta), doğal haklar kavramı abestir ve tarihi bakımdan da temelsizdir. (Nisbet, 2002:103). Muhafazakârlar, kurumsallaşmış temel oluşumların (aile, devlet, lonca, dini gruplar v.s.) kendi payları oranlarında sağlamaya çalıştıkları otoritenin etkisini azaltmaya yönelik her hareketi tepkisellikle karşılar. Zîra “Otorite kavramı içkin olduğu her bağlamanın toplumsal ve siyasal arka planını birbirine bağlayan özgül bir belirleyiciliğe sahiptir” (Çiğdem, 2001:13-14).

Belirtmiş olduğumuz gibi toplumsaldan siyasala uzanan hatta otorite bir bağ konumundadır. Bu anlayışın bir ürünü olarak doğası gereği tektir ve bölünemez(Beneton, 1991:44). Otoritenin, Çiğdem’in (2001:15) ifadesiyle

“‘Babanın’, ‘Tanrı’nın’, ‘Devletin’ yeniden ürettiği, toplumsal kurallara içkin bir potestas taşıması, her

toplumsal kurumun bir otorite ilişkisini taşımak üzere örgütlenmesinden kaynaklanmaktadır. Otorite, toplumsalın kuruluşunun ve işleyişinin, toplumsalın yeniden üretiminin, toplumsal bütünün hemen her alanında olmazsa olmaz bir ögesidir çünkü.”

Vazgeçilmezlik mertebesindeki otorite, apayrı bir varlık veya kurum olarak değil, ancak, gündelik yaşamın ritüellerinde kendini hissettirir. Zaten bu nedenledir ki bu raddede yaşamsallaşmış bir olgu olarak otorite salt sembolikleşerek de var olabilir.

“Otorite bir kere kurumsallaştığında yani kendisini toplumsal ihtiyacın vazgeçilmezliğinde kurduğunda bu vazgeçilmezlik kendisini sembolik dolayımın kültür ve ideoloji uğraklarında açığa vurur.” (Çiğdem, 2001:15).

Daha sonra da ifade edeceğimiz gibi bu sembolik düzey, muhafazakârlık açısından yaşamsal bir referans olan dinde de kendisini anlamlandırmaktadır. Toplumsallığın bir rutini olarak sembolikleşme değerlidir. Dünyanın ‘bozulmaya’ yüz tutmuş büyüünün halesidir. Otoritenin yerine getirdiği fonksiyon, itaat kültürü ile bağlantılı olarak hiyerarşinin açık övgüsü olma özelliğini haizdir ve aileden devlete, oradan sınıfsal ilişkilere kadar sağlam bir harç görevi görür. Otoritesizlik ise, muhafazakârlığı huzursuz eden eşitlikçilik kavramının yolunun açılması demektir.

A.2 Toplumsal “Ahenk”in Sağlanması İçin Eşitsizliğin Mecburiyeti

Burke kurumsal bağların (toplumsal olan her ne ise, diye de açabiliriz), ilk ilkesini içinde yaşanan toplumsal sınıfa bağlılık olarak belirler. Aynı paralelde Tocqueville, eşitlik tutkusunun modern insanı sürekli kemirdiğini

ve doyumsuz kalmaya mahkum biri olarak tasvir ettiğini ifade eder. Bu, Tocqueville' in muhafazakârlığa yakın durduğu bir noktadır (Beneton, 1991:108-109). Muhafazakârlar, burada da reaksiyoner rengini belli etmektedir. Çünkü, “düzen-nizam” olarak belirlenen hiyerarşi ve dolayısıyla otorite –hepsi iç içedir- toplumun ilişki kurma yol ve yöntemini belirlerken, eşitlik ideali buna ket vurur. Russel Kirk, şiddetle bunu savunarak, “siyasî düzleştirme (levelling), herkesi bir düzeye indirgeme eğilimi, düzen ve ayrıcalığın tel'in edilişi, herkesin yönetime en geniş düzeyde katılımı için mutlak eşitlikte ısrar edilmesini sakıncalı bulur. “(Yalçın, 1992:292). Burada Kirk'in iktisadi eşitsizlik bir yana, demokratik yapılanmanın temelini hiçe sayan siyasal eşitsizliğe dönük katı muhafazakâr tutumu da ön plana çıkmaktadır. Elbette bu muhafazakârlığın özgürlük teması karşısındaki niyetini de açığa vurur; ve ayırt edici bir özelliktir. Ayırt edicilikten kastımız –şimdilik- liberalizmle arasındaki mesafedir. Beneton (1991:28) tarafından muhafazakâr bir liberal olarak sıfatlandırılan Tocqueville, eşitliğe karşı ılımlı yaklaşımını ise, ancak özgürlük üzerinde yaratacağı etkiye kadar korur; çünkü özgürlük, gizil bir güç olan eşitlik tarafından yıkılabilir (Nisbet, 2002:123).

Muhafazakâr direnç, toplumsalın ihlali veya bireyselin hükmünü ortaya koyması biçiminde adlandırabileceğimiz süreci, erime, niteliklerini yitirme korkusu olarak tasavvur eder. Çünkü, Fransız ihtilali gibi ideolojik ve kuramsal desteklerle kendisini ortaya koyan; ayrıca siyasî ve aynı anda toplumsal ama yeni bir kutupsallaşmanın vasatını hazırlayan dönüm noktasının yanında, benzer korkuyu bire bir pratikte besleyen sanayi devrimi olgusu da mevcuttur. Muhafazakârlar için 1789'da başlayan sarsıntı, bu farklı niteliklere sahip ikinci devrimle bu sefer, bireyselleşmenin, toplumsal çözülmenin, otoritenin hakimiyetinin yitirilme safhasının bizzat eylemselleştirilmesiyle devam etmiştir. Sanayileşme, fabrikasyon, kentleşme kabusun gerçekleşmesidir. Köy, kır yaşamının doğasının ve dayanışmacılıkla inşa edilmiş cemaat örgüsünün bozulması, şehrin bölünmüş yaşam koşullarına uyum gösterme, bilinen aile kavramının yeni

bir tanım kazanma mecburiyetinde olması, temel kaygıların somut görüntüsünü çizmiştir. Özellikle ailenin de bu hedefte yer alması dehşet vericidir. Bonald, kentlerin ve fabrikaların ailenin düşmanı olduğuna inanır. Hareketliliğin artışı, ücret sisteminin narin yapısı, insanların bir araya yığılması aile ve onun özsel köklerine zarar vermektedir. Toplumun molekülü ailedir, birey değil. Bonald Protestanlık, boşanmayı getirmiş ve bu hak siyasal devletin eline verilerek (ailenin) evliliğin özyapısı bozulmuştur der. Bonald, bu konudaki fikirlerinde daha da ilerleyerek aileyi açıkça monarşi olarak tasarlamış: kral rolünde babayı, uyruk olarak da çocuğu düşünmüştür. Aile kendi başına bir toplum olmaktadır (Nisbet, 2002: 108-109). Bonald, kısaca, durumu veciz bir ifadeyle analiz eder: “İnsanı kırlara dağıtan tarım, onları birbirlerine yaklaştırmadan birleştirir; oysa insanları kentlere yerleştiren ticaret, onları birleştirmeden birbirine yakınlıştırır (Beneton, 1991:94). İçinde bulunulan ‘zahmetli’ ve ‘dramatik’ anın özetini de Benjamin Disraeli “modern toplumda kimse yakınımız değildir” diyerek yapar (Beneton, 1991:95).

Sanayileşme ‘kaosu’ hayati önemdeki cemaat yapılarını dağıtarak, böylelikle sosyolojinin temel teorik nesnelerinden ara yapıları da işlevsizleştirecek, başka bir ‘sinir harbine’ yol açacaktır. Muhafazakârlar toplumun bütünlüğünü sağlayan, her biri farklı işlevleri üstlenen değerler silsilesini tek bir parça olarak algılar. Kurumsallaşmış oluşumlar, gelenekselliğin beslendiği havzadadır. Bu geliş güzel bir gelenekçilik anlayışının da olmadığı ispatıdır. Karl Mannheim’in “bilinçli hale gelmiş gelenekçilik” olarak tanımladığı muhafazakârlık, Beneton’un (1991:113) altını çizdiği gibi yalnızca bazı özel gelenekleri savunarak, (...) muhafazakâr değerleri cisimleştirmiştir. Muhafazakârlar bu çerçevede aile, din, lonca, cemaat ve toplumsal sınıfların varlığını kutsallaştırarak dokunulmaz kılmaya çalışır. Zîra her kurum diğerinin yerini alamayacak derecede biriciktir.

A.3 Fonksiyonel Kurumlar Olarak Din ve Ara Yapılar

Toplumsal örüntünün içinde temel mesnetleri kutsallaştırma, kuralları koyma ve herkesi tek bir paydada tutabilme gücü ise din vasıtasıyla kazandırılmaya çalışılır. Din, sınırları dahiline aldığı her ne varsa, onu kutsallığı kendinden menkul bir hale sokarak belirli yaptırımlarla kuşatır. Herhangi bir dış sorumluluğa gerek kalmaksızın ‘zaten’ var olan, bireyi a priori bir cezai yaptırımla karşı karşıya bırakabilecek bir bağ oluşturur. Uhrevi sorumlulukla birleşen bu normatif sınırlama, aydınlanmanın keşfettiği akılla uzlaşmazlık içine düşer. Muhafazakâr düşünce, “bireysel yaşamın vazgeçilmez bağlamı olarak dinin gerekliliği konusunda ortak bir inanca sahiptir”(Köker,1992:89).¹¹ Dinin etimolojisine başvurulduğunda ise, Bonald, farklı bir bakış açısı sunar. Onun için din, bir inanç ve daha da önemlisi bir toplum ve cemaat biçimidir. Bu bağlamda, din Latince religare (birbirine bağlamak) fiilinden türemiştir. Bonald buradan hareketle Protestanlığın, dini, toplumsal örgütten ayırarak bireyselleştirmeye çalıştığını ve bunun günah olduğunu söyler (Nisbet, 2002:108). Nisbet (2002:113) ise, aydınlanma ve muhafazakârlık çatışmasında dini eksenleştirerek şunu der :

“Aydınlanmanın özü Hristiyanlığa ve bir ölçüde bütün dinlere karşı sistematik bir saldırıysa, muhafazakârlığın özünün ya da bu özün büyük bir bölümünün (...) bir çeşit dinden ayrı kalamayacağını söylerken haksızlık etmiş olmuyoruz.”

Muhafazakârlığın karakteristiklerinin kutsanması, ahlâki açıdan önemi haiz olması, dini motiflerin veya motive edici dinamiklerin de muhafazasını zorunlu kılar ve Katoliklikle karşılaştırıldığında Protestanlık gibi kolların heretik bir sosyal problem olmasının zeminini hazırlar. Fransız din adamı

¹¹ Bir amerikan muhafazakârı olan John Adams'ın “bize yeter ki Tanrı'yı verin, bunlar eski Yunanlıların Tanrıları da olabilirler” sözü bu anlamda dikkate değerdir (Yalçın 1999:294).

Lemainnes' in Protestanlığın bireyi kilise disiplininin koparıp, modern siyasal despotizme yol açtığı biçimindeki görüşü bunu izah eder. Bu noktada, toplum, kutsallık ve otorite açısından Lemainnes şu tasıma varır : "Hükmeden bir kutsal duygusu olmaksızın toplum olmaz; toplum olmazsa kutsallık duygusu kalıcılışmaz" (Nisbet, 2002:113). Dine olan bu gereksinme ve derin güven , bir anlamda Beneton' (1991:44) un vurguladığı gibi "her otoritenin dini kökenli olmasında yatar. Otoritesiz bir toplum olamayacağına göre, din zorunlu olarak her toplumsal durumun anayasasıdır." Fransız İhtilali'nin yerel karşı devrimcilerinden Joseph de Maistre, providentialist bir yaklaşımı benimseyerek, siyasetin ancak dinin müttefiki olarak işe yarayacağına ısrar eder. Otoriteyi elinde bulunduran, yönetimi Tanrı adına gerçekleştirir. Fransız Devrimi'ni, insanın Tanrı'nın yerine geçmeye yeltenmesinden dolayı "şeytani" bir şey olarak adlandırır. Dinin araçsallığı muhafazakârlar için değerlidir. Din salt kendisi olarak değil, bir tamamlayıcı olarak vardır. Sembollerin bu aşamada katkısı ön plandadır. Chateaubriand¹², dini ibadetin topluluksal anlayışını ve simgesel boyutunu belirten ya da ifade eden dinin veçhelerine – usul, sıra, törenler, papaz giysileri – vurgu yapar (Beneton, 1991: 110). Connor Cruise O'Brian, muhafazakârlığın seküler gelişmelerle son derece tutarlı olacak bir tür ilahiyattan arınmış (detheologized) din anlayışına sahip olduğunu belirtmiştir (Öğün , 1999 : 341) .

Bu sembolik düzeydeki kullanım, sorgulanmaması gereken bir kutsallığa sahiptir. Günah inancı da bu vetire içinde otoritenin sağlanmasına önayak olan temel bir unsura dönüşür. Bu araçsallık, G.K.Chesterton'un ' Allah'a inancın yitirilmesinin tehlikesi, bu durumda artık hiçbir şeye inanılmaması değil, herhangi bir şeye inanılmasıdır' sözüyle dinin merkezi referansı olan Tanrı inancına kadar varır (Beneton, 1991:110).

¹² Francois Rene de Chateaubriand (1767-1848): Fransız yazar ve politikacı.

Dinin toplumdaki cereyanı bireysellikten tamamen bağıştır. Tanıl Bora'nın (1999 : 59) "özgöl cemaatlerin, dini geleneklerin meşruiyetlerini ve makuliyetlerini yeniden üretip sürekli kılmalarının zaruri vasıtası olduğu"na dair saptaması yerindedir. Cemaatler yalnızca dini fonksiyonelliklerinden müteşekkil değıl; aynı zamanda muhafazakârlığın kendi değeri ile ilgili oluşturduğu zincirsel yapının elzem kıldığı devlet ve aile arasındaki ara katmanların varlığını toplum içinde sabitleyen oluşumlardır. Burada muhafazakârlığın nadiren ahlaki veya ilahi kutsallık atfetmeden gerekliliğine inandıkları bir yapılanmayla karşı karşıyayız. Bonald'ın dediğı gibi "ara katmanlar hem meşrulaştırır hem de siyasal iktidarın sınırını belirler. İnsanlar servet ve statü belirsizliğine mahkum edildiğinde aidiyet ve önemli hissedilme duyguları da ortadan kalkar "(Nisbet, 2002 : 107). Bonald, burada ara katmanlardan sınıfsallaşmayı da kast etmektedir. Önceden de değindiğimiz gibi eşitsizliğin kuralsallaştırılmasının bir sonucu olarak, sınıf ayrımı da korunacak değeri 'aura' sındaki yerini alır . Ara katmanlar (sınıflar, loncalar, cemaatler, dini kuruluşlar) öncelikli olarak dini atıflarla zapt edilmiş olarak vardır. Sonuçta "din-cemaat-gelenek üçlüsü, muhafazakârlığın dini konumunu belirler" (Bora, 1999: 59). Muhafazakârlık düşünöldüğün de cemaati açmak gereklidir. Tönnies'in gemeinschaft (cemaat) ve gesselschaft (toplum)¹³ ayrımı açıklayıcı bir kroki olarak kullanılabilir. Beneton'un da (1991 :102-103) hatırlattığı üzere;

"Bu karşıtlık bütün muhafazakâr düşüncenin can damarıdır Gesselschaft, aklın ve iradenin eseridir; özerk ve egemen olan bireyden yola çıkarak kavranır;gemeinschaft ise tarihin meyvesidir, bireysel iradelere kendini dayatan toplumsal bir evrimin ürünüdür. Gesselschaft -haliyle- bireylerin birliğı iken(...) , gemeinschaft kendi öz hayatı olan bir bütündür ve kendisini meydana getiren unsurların toplamına indirgenemez. Sonuç olarak muhafazakârlar,toplumu aile modeli (Topluluğun hem tarihi hem simgesel ana

¹³ Tönnies'in kavramsallaştırmasında dil farklılığından kaynaklanan kargaşanın giderilmesi amacıyla, *gesselschaft* kavramının Türkçe'ye ' toplum' olarak yapılan çevirisi yerine, orijinali kullanılacaktır. Dolayısıyla cemaatte gemeinschaft olarak yer alacaktır.

örneği),modernler ise irade birliği modeli çerçevesinde görür”

A . 4 Muhafazakâr Düşüncede Devlet ve Millet Algısı

Muhafazakâr terminolojide devlet, otoritenin araçlarını kullanma hiyerarşisinde “baba” rolünün bir gereği olarak , üst kademede yer alır. Geleneklerin , asayişin, ahlaki ödevlerin daimiyetinin kesintiye uğramaması ve sorgulamaya açık bir hedef haline gelmemesi için koruyuculuk göreviyle toplumun yanında saf tutar. Burke (1993 :96) göre devlet aynı zamanda toplumunda kaynağını oluşturan sözleşmeye dayanarak meşruiyet kazanırken, bu sözleşme hiçbir zaman tütün, kahve vb. ticari ürünlerdeki sözleşmeyi andıran bir birlikteliği çağrıştırmamalıdır. Böylesine bir birliktelik nesiller boyu elde edilemeyeceği gibi, aynı zamanda salt yaşayanlar arasında da cereyan etmemektedir. Bu, yaşayanlar, ölenler ve doğacak olanlar arasındaki bir ortaklıktır. Bu kaynaktan güç alan devletin İcra ettiği otoritenin bir tiran ve istibdat yönetimine dönüşmemesinin önlemi ise devlet ve aile/bireyi birbirine mesafeli tutan kurumsallaşmış geleneksel ara yapılarla alınır.

Devleti mülayimleştirerek ağırlığının altında ezilmeme teminatı biçiminde görülen bu ara oluşumlar¹⁴, Aydınlanma düşüncesinin sınıfsal var oluşlara karşı olan duruşunun tersine (...) birey ve devlet arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla toplumsal bütünlüğü sağlayıcı ve pekiştirici bir niteliktedir. Muhafazakârlar (bu tür) toplumsal farklılıkları ve bu farklılıklara saygı gösterilmesini böyle bir istikrar açısından gerekli görmektedir.

¹⁴ Bu muhafazakâr argümanlar düşünsel köken olarak Hegel' e kadar dayanmaktadır. Hegel, aileyi devletin ön koşulu haline getirirken sınıf ayrımı da ikincil koşul olarak karşımıza çıkar. Hegel için kent, sivil iş yaşamının bulunduğu yerdir. Burada düşünce kendisine döner ve atomlaştırıcılık görevini yerine getirir. Diğer yandan kır, doğaya ve aileye yaslanan etik bir yaşamın bulunduğu yerdir (Nisbet 2002 :115).

Toplumsal sınıflar ve aracı cemiyetlerin varlığı , yığınlaşma tehlikesinin bir önlemi olarak görülür. Zîra yığınlara dayanan merkezi , her şeye gücü yeten bir iktidarın sebebi doğmuş olacaktır. Bunun için toplumsal karşılıklı bağımlılık salt yatay değil , aynı zamanda dikeydir de (Köker, 1992 : 90 , Nisbet 2002 : 116). Devletin ılımlılaştırılması, muhafazakâr toplum tahayyülünün denge noktalarından birini meydana getirir. Çünkü devlet muhafazakârlar için dinin bahsettiğimiz, benzersiz ve vicdan muhasebesine dayanan otoriter baskısının dünyevileşmiş sert yüzüdür.¹⁵ Devlet , kendisi olarak varlığını kazandığında toplumun mezkur zincirleme değerler yapısında olduğu gibi kendi kendini çeşitli mekanizmalarla idare etmez ; din, cemaat , aile, geleneksel mecburiyet, tarihi yüceltme v.b. bütünleyici biricik unsurlara tezat, toplum üzerinde bireyi de silikleştirecek denli total ve yalnızca kendinden menkul meşruiyete sahip bir hareket kabiliyetine sahiptir. Devlet, muhafazakârlar için de bu anlamda hem tehlikeli hem de olmazsa olmaz bir kurumdur. Onun içindir ki bu devâsa yapı toplumsal fayda üretebilecek biçimde dizginlenebilmelidir. Fayda, toplumsal bekânın kurallar içinde muhafaza edilmesi anlamına gelmektedir. Benzetirsek, devletin kuvveden fiile çıkmış bir muhafız olduğunu söyleyebiliriz. Zîra muhafazaya lâayık olanın nasıl muhafaza edileceği sorusunun yanıtı kalmasına karşı, 'kimle' ve 'neyle' muhafaza edileceği sorusu "devlet" cevabıyla karşılığını bulur. Tabî ki devletin "görevini" yerine getirmesinde onunla ilahi kudret arasında bir bağ da kurulmuştur. Monarşi geleneğinden bu yana kendisini ifade ettiği üzere kralın / yöneticinin / genel anlamda muktedir öznenin Tanrının gölgesi oluşuna dönük kurulan irtibatlandırma, muhafazakâr fikriyat için yabancı değildir. "Berger,

¹⁵ Bu noktada anlatmak istediğimiz otoritenin biricik kaynağı olarak devlet değildir. Zira Medved, "verili bir zamanda devlet otoritesine karşı çıkışın bile daha üst bir otoriteye olan bağıllıkla dengelendiğini" belirtir (...) Bu anlamda otoritenin mutlaka gözle görülür bir iktidarda somutlaşması gerekmez ; yaşamın sürekliliği içinde kendisine başvurulabilecek üstün bir kurallar sistemi de muhafazakârların saygı duyduğu bir otoriteyi simgeleyebilir. Bu nihai kurallar , aynı zamanda , siyasal olanı da dahil çeşitli otoritelerin meşruluğunun değerlendirilmesinde de bir kıstas olarak görülebilir (Özipek 2004 : 102-103).

insanların devlete ait olmakla (...) ilahî kozmosa da katılmış oldukları, gelip geçiciliği, dünyevi ufku aştıkları varsayılır demektedir” (Bora, 1999 : 60) .

Bora (1999:60) , devlet ve otorite çiftine milleti de dahil ederek, muhafazakârlık için es geçilmeyecek bir olguya dokunmuş olur. Bu üçlünden hareketle din – cemaat- gelenek ilintilendirmesinin dini kolu oluşturduğu gibi, devlet – millet – otorite de milliyetçi kanadı oluşturur. Milliyetçiliğin muhafazakârlığa (ya da tersi) içkin oluşu modern zamanlara karşı gösterilen bir uyum çabasının göstergesidir. Söz konusu kavram gruplarının aynı gövdeye bağlı olmasına kanıt olarak yine Bora’nın (1999 : 60) milletin, cemaate yüklenen anlam ve önemin bir başka anlatısı olduğunu ve bir çok toplumda milletin oluşumunun dini cemaatin kendini yeniden tanımlamasının bir ürünü olduğu fikrini anmak isabetlidir. Millet ve oradan da milliyetçilik nosyonunun muhafazakârlığa dahil edilişi, liberal – ılımlı Ada geleneği ile değil, Fransa tarihinde önemli bir hareketin Action Française’ nin en önemli temsilcisi Charles Mourras¹⁶ ile olmuştur. Mourras, İhtilal tarihinde ayrıksı bir konuma sahiptir. Zîra *Ancien Regime* geleneğinin tekrar ihdasının istemi olarak adlandırılan restorasyon (taht ve kilisenin canlandırılması) faaliyetleri dışında (Bora, 1991:61) Mourras farklı bir çaba üzerinde mesai harcamıştır. Zihniyet bakımından müttefik olan figürlerin monolitik bir görüntü sergilemesinin kanıtlarından biridir bu.¹⁷ Mourras uzlaşmaz ve gerici bir tavırla milliyetçiliği vatanseverlik ölçütüne bağlar. Bu durumun uzantısı ise kralcılıktır (...). Kralın menfaatleri ile ulusun menfaatleri birbirine bağımlı olduğu için milliyetçilik olumlanmalıdır. Kiliseye şüpheyle yaklaşırsa dahi işlevsel bazda onu değerli bulur. Action Française , dogmatik , yarı militan tavrıyla anti-semitizm fanatikliğine kadar varacak olan bir sürece yol açmıştır. Beneton’un (1991 : 50 v.d.) deyiimiyle “ Fransa’dan nefret eden Fransızların” muhafazakârlık kavramına

¹⁶ Charles Mourras (1868-1952): Fransız yazardır ve Cumhuriyet sonrası Vichy hükümetinin savunucusu olmuştur.

¹⁷ Restorasyon döneminin sağ partisi ultraların monarşiden yana olan tavrı, Maistre’nin din ile siyasete ortak bir yol çizen anlayışı ile metafizik ve teolojik eksenden koparak , gelenekselciliğin dünyevileşmesi sonucuna varan Mourras, muhafazakârlığın aynı coğrafya içindeki farklı yüzleridir.

hediyeleri, kavramı bütünleyen milliyetçilik olmuştur. Yeni bir dayanak olarak ortaya çıkan milliyetçiliğin doğrudan kolektivizme, dayanışmaya , topluma, cemaate, ortak değerlere yaptığı vurgu “devletin , milletin cisimleşmiş hali olarak da kutsanması” na (Bora, 1999 : 60) giden kestirmeci bir yolu da açmıştır. Devlet, millet ve otorite her ne kadar milliyetçi mizaca anlam kazandırır da muhafazakârlar için bu kavramsallaştırmanın temelinde dinin nüfuzu söz konusudur. Milliyetçilikle bütünleşme hiçbir zaman Mourras ekolünün buyurduğu gibi muhafazakârlık için sekülerist bir muhteviyata sahip olmamıştır. Bunu bir katkı olarak görmek zorunludur. Keza aynı tarihi çizgi üzerinde Manş’ ın öte yakasında Kara Avrupası’ nın gelenekleriyle uzlaşması pek mümkün görünmeyen bir zihniyet de yaşamını sürdürür. Ürettiği tarz siyasî liberalizme içkindir. Reaksiyonerliğini uzlaşmacılığın güzergâhlarına yakın tutan, monarşi ve aristokrasi mirasları kesintiye uğramamış olmasından ötürü ölçülü bir tutumu benimseyen bir yapıdadır. Gelenekselciliği, kurucu akla, rasyonalizme karşı oluşu, demokrasiye şüpheyle yaklaşması bakımından görevini yerine getirir. Tüm bunların sonucu, muhafazakârlığın özünü oluşturan her bir gelenekselci, kurulu düzeni bozan, sarsan hareketlerin yaşandığı dönemlerde kendisine tutunulması ve savunulması gereken değerler bulabilme refleksini canlı tutan reformcu bir tepkiselciliğin geliştirilmesidir. Bu durum İngiliz geleneği için doğal seleksiyonu çağrıştıran bir özelliktir. Aslında bu bakış açısı anglo-sakson geleneğinin kendileri için bir gurur payesi olarak gördükleri demokratik siyasî geleneklerinin bir gerekçesidir. Faşizm, nasyonal-sosyalizm ve komünizm gibi totaliteryen yönetim örneklerinin kendi ülkelerinde görülmemesini ve demokrasi standartlarının yüksekliğini kendi muhafazakâr tarihlerine bağlarlar (Özipek, 2003 :83).

Bu karşılaştırmalı dökümün sonucundaki çıkarımımız, muhafazakârlığın ana geçitlerini belirlerken tek bir geleneği temel alma yanılıgına düşmeden, her kolun bir konuda/noktada katkıda bulunarak geçtiğini ortaya koymaktır. Muhafazakârlığın tanımının zorluluğunun da

buradan kaynaklandığı aşikârdır. Bir yanda Fransız etnosantrizminin doruğuna ulaşmış ve “faşist” olarak nitelenen Mourras (Viereck, 1956 :56), diğer yanda sanayi devriminin İngiliz toplumunda yol açtığı parçalanma/kutuplaşma tehlikesine karşı toplumsal barışı ve ulusal mirası korumak için aristokrasinin ve halkın ittifakına inanan; tavrı siyaset ve uzlaşmacılığın aynı imbikten geçirilmesiyle oluşmuş, sınıf ayrımını gözeterek, halkın refahını yükseltmekten mürekkep bir siyaseti savunan Benjamin Disraeli (Beneton, 1991 :66 vd.).

Bu farklılıklar Disraeli'nin “uluslar bireyler gibi özel karakterlere sahiptir” sözüyle bütünleşir. Bir modeli diğerine teşmil etmek olanaksızdır.¹⁸ Ancak bu noktada yaptığımız açıklamaların yalnızca muhafazakârlık kavramı çerçevesinde muteber olduğunu ; taşıdığı müphemliğin sadece kendisine özgü sofistike bir yapıdan kaynaklandığını belirtelim. Buna göre bir çıkış noktası olarak ortaya koydukları pasif mücadelelerini şimdiki zamanın dahilinde canlı tutmaya çalışmayı, gelenek ve otantikliği sahiplenmeyi, toplumu yüceltmeyi; ancak tarihin yaratımında insan müdahalesinin bir veri ve gerçeklik olarak kabulünü onaylamayı muhafazakârlık öngörür. Buradan yola çıkılarak daha da açılabilir: Bahsi geçen müphemliğin başka bir nosyona iliştileremeyeceğini belirtmelidir. Şöyle ki : “Geçmişle araçsal bir ilişki kurarak , statükonun status quo ante 'ye ihtiyaç duymayacak biçimde stabilizasyonu halinde;

¹⁸ Bu iki temel geleneğin yanı sıra, kırılmaya uğramış, kökleri geleneklerden mahrum, ideolojik dirençlerden uzak, tamamıyla kurucu akıl ürünü anayasalarını oluşturmuş, kopuştan çok kuruluşa karşılık gelen, Protestan ahlakını yücelten (Beneton 1991 : 77-80) fakat muhafazakârlıklarında ısrarcı olan Amerikalılar ile kendi tarihlerini kurgulayıp , bu doğrultuda hızla radikalleşen Alman Romantiklerini de es geçmek olanaksızdır. Özellikle Amerikan muhafazakârlığı istisnai bir yapı teşkil eder: “Amerikalıların dindarlığı, (...) modernliği gelişmesiyle “ dünyanın büyüünün bozulması” konumuna uymaz. Amerikan istisnası sosyologlar için bütünüyle yanıtlanmamış bir soru olmaya devam eder. Bir yanda modern bilimin en ileri uygulamalarını gerçekleştiren, bilimin gerçeklerine uyum sağlayan, bazı cepheleriyle son yüzyılın en modern toplumu olan, maddiyatçı değerlerin günlük yaşamda hakim olduğu bir toplum, yani Weber’ in tespiti uyarınca dünyayı, varoluşu yorumlamakta dini kerteye en az başvuracak toplum olması lazım gelen ABD’liler , iktisaden gelişmiş modern Batı toplumları içinde en dindar olmaya devam etmektedirler. (İnsel, 2002 : 24)

yani geçmişin araçsallığını yitirmesi durumunda teorik kayıtlarını bir tarafa bırakıp, kendini mevcut duruma göre pratik olarak ayarlayabilir” (Çiğdem, 2001 : 37). Pratik olduğu ölçüde de gericilikten arınmış olur. Gericilik, uyarlayabilme/uyarlanabilme çabasından çok katışıksız bir reaksiyonerliktir. Viereck, muhafazakârlıkla ayrımını şu şekilde ortaya koyar: “her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle, bazı şeyleri bilinçli olarak korumaya çalışan muhafazakârlık” (Çiğdem, 2001:38). İkincisi eleştirel bir yaklaşımı benimserken, birincisi kronolojik bir kaygı haline karşılık gelmektedir. Muhafazakârlığın daha çok İngiliz kanı taşıyan ‘ılımlı’, ‘tedrici’ ve ‘reform ile evrime’ olanak tanıyan tarzı ile bir araya gelemeyecek bir tezat oluşturur. Bir muhafazakâr anlayış timsali olarak Mustafa Şekip Tunç’un (1953 : 12)

”Zaman ve mekanlar içinde açan vakıaların tabi seyri sürekli bir akıştır. Mazinin vakıaları olduğu gibi halin de vakıaları vardır,istikbalin de olacaktır. Bunlardan yalnız birine imtiyaz vermek tek taraflı kalmak, tek taraflı politika gütmekten başka ne olabilir? “

saptaması ve sorusu muhafazakârlığın gericilikle benzeştiriminin yanlışlığına dikkat çekmeye çalışan tespitlerdir. Bu noktadan hareket edildiğinde Schettinger, bir ayrım belirlemeyi deneyerek, Hume , Montesquieu, Burke, vd düşünürlerin “dogmatizmin ve mutlakçılığın saptırmasına karşı” akılcı olmaktan çok makul olmaya çalıştıklarını belirtir (Özipek, 2004 : 42).

Fakat bu açıklamaya bir antıparantez ekleyelim: Gericiliği genel-geçer bir tanımlamaya kavuşturmak muhafazakârlıktan daha da zordur. Zîra, muhafazakârlık hem toplumsal işlev görüp hem de buna bağlı olarak iktidara tâlip siyasî bir aktör ve meşruiyet kaynağı olabilirken, gericilik tam tersi bir yere konumlanır. Hattâ bu konumlanış muhafazakâr iktidarın belirleyiciliğine tâbi de olabilir. İktidarın her zaman için kendisini haklılaştırımında ve rıza üretiminde karşıt olanı suçlama aracı ola

gelmektedir. Bunun için gericilik iktidar olana göre belirlenir, muhtevasında dine özdeş bir görünüm arz etmesine rağmen, salt dine / dinciliğe indirgenmesi mümkün değildir. “Hem gündelik iktidar mücadelesinin hem de genel anlamda siyasal iktidarın toplumsal eleştirilere karşı direncinin konusu olmak zorundadır” (Mert, 1998:18). Geçmiş ve tarih vurgularının , reaksiyonerlikle (gericilik) benzer olması her ikisinin de birbirleriyle geçişken bir yapıya sahip olduklarına dair bir illüzyon yaratsa da muhafazakâr zihniyet, “geçmişe geleneklere dönük duyarlılıklarının kendilerini reaksiyonerlerle aynı düzlemde göstermelerinden endişe ederler. Üstelik (...) geleneklere karşı reaksiyonerler kadar hassas değildirler. Koşullara uymayan gelenekler pekala değiştirebilir. (Öğün, 1999 : 321) Bu, yukarıda da değindiğimiz gibi muhafazakârlığın uyarlanmacı mizacına içkin bir özelliktir.

B. Pragmatist Bir Eklemlenme Örneği: Muhafazakârlık Ve Liberalizm

Muhafazakâr üslup karşı çıkma noktasında -belirttiğimiz gibi- ilk olarak toplumsalı baz alır. Bireyin kurgucu aklı, gelenekselleşmiş davranış kalıplarına karşı olan devrimci eleştiri ve buna ek olarak bireyi birey yapan toplumun kendi ürettiği bir varlığın, gereklilik olduğuna inandığı özgürlük istemi, muhafazakârlığın birincil retleridir. Tarihsel bir olgu olarak bu tepki aynı zamanda ve tabii olarak liberalizm fikri ile başlangıçta tezat yönlerde ve fakat karşılıklı direnç gösterme noktasında aynı düzlemde yer alırlar. “Muhafazakârlık açısından –hümanistlerin “evrensel insanlık”ı veya sosyalistlerin “sınıf”ı gibi- kolektif bütünler ne kadar gerçek dışı ise liberal “birey” de o ölçüde gerçek dışıdır” (Özipek 2004 : 70). Yani

muhafazakârlık, liberalizmin özgürlük üzerine belirttiği teorilere sert bir eleştiri getirir. "Liberalizm ve muhafazakârlık modern topluma geçişte karşı karşıyadır: Cemaatten topluma, kitleden bireye, ruhaniden cismaniyeye, kudsi meşruiyetten dünyevi meşruiyete gidilen dünyada" (Insel, 1995 : 66). Muhafazakârlık liberalizm gibi "evrenselleştirilebilir" ilkelerle temellendirilmemektedir. Bunun yerine gelenekleri sahiplenme total "mutlak bilgi"ye kuşkuyla yaklaşma ve buna güvenmeme (Köker ,2003 : 275) gibi, ilkeler listesinden çok kabuller ve temayüller terkibiyle kendini tanımlamaya çalışır. Fakat bu çelişki ve çatışma ilk başta kendisine teorik bir arka plan hazırlayarak bir uzlaşma yolu bulmuştur.

"Pozitivizm, eskinin teolojik ve metafizik kutsallığının yerine, akla ve gözleme dayanan yeni bir 'kutsallık' getirmek istemiştir. Bu yeni kutsallık Aydınlanma düşüncesinde ifadesini bulan 'araçsal rasyonalite' anlayışını esas almakta; bilimin insan yararına azamiştirilebilecek problem çözümünün pratik bir faaliyet olarak görülmesini içermekte; toplumsal düzenin de ancak böyle bir pozitif anlayışın ilkeleri tarafından sağlanabileceğini öngörmektedir" (Köker, 1992 : 93) .

Bu durum karşısında muhafazakârlar, Fransız ve Sanayi Devriminin geleneksel bağları ve cemaati çözmesine karşı, yeni bir düzen içinde "miras"larını restore etmeyi amaçlamıştır. Böylelikle. Köker (1992 : 93) 'in ifadesiyle :

"Pozitivizmin Aydınlanma rasyonalizmi ile muhafazakârlığın toplumsal düzene olan bağımlılığı pekiştirilmiştir. Ayrıca pozitivizm, bireysel olanı aşan bir toplumsal varlığın olduğunu , bu varlığın da tarihsel olarak ve geleneklerle kurumların işlevsel birlikteliğiyle oluştuğunu metodolojik ilke olarak benimsemiştir. Buna pozitivist ilerlemenin evrimsel ve toplumu zaman içinde daha iyiye (mükemmele) götüreceği inancı eklenince liberalizm ve muhafazakârlık sentezi oluşmuştur ."

Pozitivist paradigma, liberalist yaklaşımın felsefi temelini oluşturmakta ve onun ilerlemeci ve daha iyiye ulaşmacı çabası , toplumun kusursuzlaştırılması için projeler üretmesi, toplumu insan yaşamının en önemli varlığı olarak gören muhafazakârlığın onayını almıştır.¹⁹ Bu, daha sonra ele alacağımız bir sorunsalı ortaya çıkaracaktır : liberalizmin muhafazakârlık açısından teorik ve pragmatist meşruluğunu birlikte hareket edebilecekleri ve ortak direnç gösterecekleri bir alanda var etmesi. Bu arada iki görüşün birbiriyle olan yakınlaşması, liberalizmin özgürlük tanımının da revizyonunu gerekli kılmıştır. 19. yüzyılda Thomas Hill Green özgürlüğün “yapmak ve zevk almaya değecek bir şeyi yapmak ve ondan zevk almak konusundaki pozitif bir güç ya da kapasiteyi ve de başkalarıyla ortak olarak yaptığımız ve zevk aldığımız bir şeyi ” ifade ettiğini savunur. Bu durum, birey vurgusunun değerinden yitirmesi anlamına gelmekte ve “böylelikle toplumsal - siyasal yaşama aktif katılımın artması yönünde genişleyen pozitif özgürlük anlayışı önem kazanmakta, negatif özgürlükten farklılaşım doğmaktadır.” Liberalizm ve muhafazakârlık bağdaştırımının başka bir örneği ise, bireysel ‘iyi’ kavramından ziyade, bu ‘iyi’ye de varlık kazandıran bir ‘ortak iyi’ kavramının geliştirilmesidir. ‘İyi’nin bu yorumu böylelikle muhafazakâr düşünceye doğru yönelimi sağlamaktadır. (Köker, 1992 : 92-93) . T.H. Green ile başlayan ve bir tür “ sosyal liberalizm “ anlayışını yansıtan bu yeni akım, özgürlüğü aynı zamanda istediği şeyi yapabilme, refah olanaklarından bilfiil yararlanabilme olarak da görmüş, onun fiili bir imkanı ifade ettiğini ileri sürmüştür. Buna göre özgürlük bireye ait olup, devletin ihlallerine karşı korunması gereken bir şey olmaktan çok, topluma ait olup, devlet tarafından genişletilip geliştirilebilecek olan bir değerdir (Cranston’dan aktaran Erdoğan , 1991 : 46). İki görüş arasındaki esas hareket noktasını ise, eşitsizliğin gerekliliği olarak belirtebiliriz . Zîra

¹⁹ Liberalizmle doğrudan bir uzlaşma yolu ise, muhafazakârlar için mülkiyet hakkının toplumun ihtiyaçlarıyla sınırlı oluşu, böylece arazi ve mülk sahiplerinin geleneğin (kültürün) taşıyıcıları olarak anlaşılmaları ve bu geleneği korumada belli görevleri olduğu inancıdır (Durgun , 1991 : 74). Böylelikle bir muhafazakâr için en önemli değer olan gelenekler, liberalizmin esaslarıyla primitif bir telife ulaşmaktadır.

gerek liberalizmin özellikle ekonomik pratiklerde hayat bulan anlayışı, gerekse muhafazakârlığın geleneksel yapının bir unsuru olması dolayısıyla bireylerin eşitsizliğinin olumlanması ikisinin de aynı ifadelere müracaat etmesinin yolunu açmıştır. Muhafazakâr tezlerin savunucularından Russel Kirk²⁰,

“uygar ve düzenli bir hayat için toplumun farklı sınıflara bölünmüş olması gerekir; zeka, kültür ve yetenekler bakımından doğal bazı farkların bulunmadığını iddia etmek oligarşiye sebep olmak demektir ” der (Yalçın, 1999 : 291) .

Muhafazakârlığın “biz”e ilişkin bu ısrarlı vurgusu, onu bireyciliğin temel değerlerinden biri olduğu klasik liberalizmden ayırır; ancak söz konusu “biz”e yüklenen manevi/metafizik anlam da marksizim gibi seküler kolektivist ideolojileri de kendisinden uzaklaştırır ²¹ (Özipek 2004 :88). Fakat bu sınırlar liberalizmin farklı pratik formlarıyla silikleşir. Bu bağlamda muhafazakâr düşünce söz konusu savların ekonomik çıkarımını bulmakta da zorlanmaz. Ekonomide yer alan aktörler için bir eşitlik istemi de yanlıştır. Kirk, özel mülkiyet ve kişisel özgürlük arasında da sıkı bir bağın mevcudiyetine vurgu yaparak ; ekonomik eşitlik yaratmaya kalkan teşebbüslerin sonunun ekonomik gerilik ve fakirlik olduğunu belirtir (Yalçın, 1999 : 291) . Bu, aynı zamanda ve doğal olarak sınıfsal varlıkların ve bir ucuyla da insan ve devlet arasında yer alan ara kurumların varlığının bir teyididir . Eşit olmayan bireylerin varlığı toplumsal düzenin istikrarını sağlar. Bu, geçmişte aristokrasi, ruhban, ve avam v.b. biçiminde bir görünüm arz ederken, şimdi de sermayedar, bürokrat, ara sınıflar ve en alt tabakadan müteşekkil bir sınıflamayı gösterir. Burada makbul olan statüko, toplumsal bir iskeleti işaret etmektedir. Yani devasa bir toplum şablonunun muhafazasına dair proje geliştirilmiştir.

²⁰ Russel Kirk (1918-1994): Modern kültür, siyasî düşünce, edebiyat eleştirileri, etik üzerine eserler veren Amerikan muhafazakâr düşüncesinin önemli isimlerindendir.

²¹ James Kalb (2002 : 159) , basit bir tasnife giderek, günümüzde solcuların bürokrasinin, liberallerin pazarın, muhafazakârların ise geleneğin partisi olarak siyasette boy gösterdiğini söyler.

Ayrıca David Hume, Adam Smith ve Friedrich A. Hayek gibi evrimci bir liberalizmi savunan teorisyenlerin toplumların tarihî bir akış süreci içinde yer aldığını, fakat bunun “önceden keşfedilebilecek menzillerinin” olmadığını ileri sürmeleri iki düşünce arasındaki köprüünün kuruluşunu kolaylaştırmaktadır. İnsanları kural izleyen varlıklar olarak düşünerek bu kuralların akıldan çok, aklı da içeren tarihî tecrübeden türediğine inanırlar. “Buna göre toplumlar kural olmadan yaşayamaz ve liberalizm toplumların bu kuralları içinde işleyen, doğal güçlerin önünün kesilmemesini isteyen bir teoridir” (Yayla, 1998:23). Liberalizm, muhafazakârlığın toplumun tarihî bir süreçte şekillendirerek meydana getirdiği “doğal” ortam içinde oluşan ekonomik ve siyasî şartların geleneksel bir yapı olduğunun kabulüyle, kendisini muhafazakarlıkla bağdaştırır.

Seksenli yıllarda ise, artık dünya siyaset tarihinde kapitalizmin krizine ilişkin, sistemin arınmasını ve restorasyonunu amaç edinen yeni bir anlayış vardır. ‘Yeni muhafazakârlık’ olarak adlandırılan bu akım, dünya siyasetinde de etkin bir rol oynamıştır. Liberalizm ve muhafazakâr düşüncenin birlikteliğine ortak yön çizme çalışmaları son bulmuş, hattâ kanıksanmış ve kapitalizmin krizini ortadan kaldırmak adına birliktelik, kendine şartlara uygun yeni bir pozisyon edinmiştir. Öyle ki Dubiel(1998 : 18)’in deyişiyle “yeni muhafazakârlıkta, burjuva modernliğinin kendisi muhafazakâr hale gelmiştir”. Dubiel (1998 159-164), bunu daha da açarak

“Eski muhafazakârlığı niteleyen, her defasında, ulaşılmış burjuva gelişme düzeyini tepkisel geriden izleyiş günümüzde sona ermiştir. Entelektüel muhafazakârlığın burjuva toplumunda yetişmiş olması, onu liberalizmden ayırt edilmez hale getirmiştir” der.

Özellikle Reagenizm ve Thatcherizmle reel politik bir vücuda bürünen yeni muhafazakârlığın düşünsel öğeleri klasik muhafazakârlıkla aynıdır ; lakin farkını, liberalizmin bireysel özgürlüğünün içeriğini negatif özgürlükle telif ederek ortadan kaldırır. Devletin ekonomiye müdahalesinin asgarîye indirilmesi, hattâ tamamıyla ortadan kaldırılmasını ifade eden

idealleştirilmiş “serbest piyasa ekonomisi”ni meşrulaştırmak üzere bireysel özgürlük var kılınmaya çalışılır. Yeni muhafazakârlık, Macpherson’un deyişiyle, sistemin temelindeki değerlerle sistemin mevcut işleyişi arasındaki kopma olarak ; Habermas’ ın formülasyonu ile de bir meşruluk krizi (legitimation crisis) olarak adlandırılan bunalımı aşmaya yönelik ideolojik bir girişimdir. Yeni muhafazakârlar için toplumda eşitliğin sağlanması yolunda giderek artan istemler, bunalımın ana faktörlerinden biri olarak gözükmektedir. (Köker, 1992 : 94-97; Durgun , 1991 :74).Sonuç olarak,

“Yeni muhafazakârlar toplumsal ve ahlaki muhafazakârlıkla demokratik liberal kurumların karışımı olan bir sistemi savunurlar. Piyasa ekonomisine temelde karşı çıkmaz ama geleneksel ahlak üzerindeki “olumsuz” etkilerinin önlenmesi gerektiğini düşünürler” (Erdoğan , 1991 : 54)

Diğer taraftan yeni muhafazakârlık bu yapıyla seçkinci ve âri bir iktidarın sağlanması için gerekli kazanımı elde etmeye çalışmaktadır; bu, kapitalizmin piyasa istikrarından yana malûl olmamasını sağlamak ve fakat aynı zamanda siyasî iktidarın bu sistemdeki önemli işlevini (istikrarın kesintisiz devamı için aygıtlarını harekete geçirmesi) yerine getirmesi maksadıyla, geleneksel ritüellerinin ve amacının gerçekleştirilmesi içindir. Tüm bunlardan olarak yeni muhafazakârlık, kapitalist sürecin evrensel uhdelerini yerine getirmek için geliştirdiği geleneksel değerlerle harmanlanmış bir politik açılım olarak adlandırılabilir²². Bu geleneksellikten yola çıkış, haliyle, iktidarın bir kriziğinin yapılmasının zorunlu olduğu şartlarda buna belli bir sınır çizmek ister. Çünkü liberalizmin yerinden kıpırdatılmayacak asgarî bir devlete her zaman ihtiyaç duyacaktır ve bu

²² Kate Dixon, (2000 : 60) bu politikanın sol partilerce de sahiplenildiğini belirterek, “Yeni İşçi Partisi’nin yeni iktisadi ortodoksisi, Stuart Hall’in hatırlattığı gibi, “bırakınız yapsınlar” doktrinini benimseyerek, Keynes’in fikirlerinin egemen olması öncesindeki; yani 1920’lerin sonu ve 30’ların başındaki sağ işçi partilerin savunduğu ortodoksiye benzediğini” ifade etmektedir. Bu politika haliyle belli bir kesimin özelinde kalarak izole olmamaktadır. Benzer bir değerlendirme için bkz : Bekir Berat Özipek “Muhafazakârlık , Devrim ve Türkiye” 2003 s:73-74

bakımdan her liberalizmin ciddi bir muhafazakârlık dozu taşıması gerekecektir ve liberal muhafazakârlık baştan beri devletçi modeli, devleti, zaten varolan toplumun tarihi geleneklerinin, kurumlarının, değerlerinin sentezleyicisi bir üst kurum / değer olarak görmektedir. Böylece liberalizm tam aksini yaptığını vazederken gerçekte devleti meşrulaştırmaktadır (Baker , 2003: 103-104 ; Köker 2003 : 281 ; Mahçupyan, 1997 :19-20). Her muhafazakâr iktidar için genelleştirilebilecek olan bu durumun önemli bir örneğini Dubiel (1998 : 58-60) belirtir. Buna göre yeni muhafazakârlık için liberal toplumun tehditlerinden biri “demokrasi aşırılığı” tezidir. Geleneksel olmayan siyasî tutumlara duyulan isteğin ya da en azından bunlara gösterilen anlayışın artması; kadınların , etnik ,dini azınlıkların ve ekolojik mağdur hareketleri gibi yurttaş girişimlerinin siyasî etkinliklerinde görülen sıçrama ; ahlaki, kültürel ve ekonomik alanlardaki (kürtaj, işyerinde yönetime katılma) taleplerin ve yüksek oranda seçmen hareketliliğinin artması, siyasî partilerle özdeşleşme bağlarının azalması v.s. bu tezin argümanlarıdır. “Yönetilemezlik” formülüyle ifade edilen meşruiyet krizinde devletçe öngörülmüş siyasî irade oluşumu kurumlarının parlamento dışı akımların çekimine kapıldıkları ileri sürülür. Bu, devletin liberalizm ve muhafazakârlık skalasında önemli bir mevki edindiğinin bir kanıtı olarak görülebilir. Bu bakımdan diğer liberal ve muhafazakâr yapı taşları arasında devlet temayüz etmiş olur.

II. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂRLIK

A. Tarihsel Arkaplan : Türk Muhafazakârlığının Tarihî İzlekleri

Modernleşme sürecinin doğal sonucu olarak karşımıza çıkan muhafazakârlığın Türkiye'de takip ettiği yol izlerini incelemek, başlıca iki tarihsel döngüye karşılık gelir. Muhafazakâr tavrı, kavramın içeriğine atfen, bilimsel olmak ve anakronik bir hata yapmamak için tarihsel döngülere müracaat ederek değerlendirmek, modernleşme hareketinin birinci dönemeci olan Tanzimat'ı ve ondan daha keskin bir viraj olan Cumhuriyeti ele almakla olacaktır. Ancak muhafazakâr üslup olarak adlandırılabilcek asıl tarih, Cumhuriyetin ilanı ve ertesinde yaşananlarla başlar. Tanzimat dönemi , başlangıcı ve devamında genel olarak siyaset bilimi ve tarih metinlerinde bir batılılaşma hareketi olarak adlandırılır ve sürecin sistematik ve dirençli bir tepkiyle karşılandığını söylemek zordur. Her şeyden önce sert bir kırılma noktası olmadığı için (zira Padişahın isteği ve onayı ile gerçekleşmiştir.) devamlılığın içinde yer alan düzenlemeler silsilesi biçiminde algılanmıştır. Salt bir tepki hareketi daha ziyade devletli erkandan yönelmiş, daha entelektüel düzeyde cereyan etmiştir. Meselenin özünde Mustafa Reşit Paşa ve halefleri Âli ile Fuat Paşaların devlet yönetimindeki bürokratik ağırlığı artırmaları, padişahın yetkilerinin kuvvetsizleştirilmesi yatmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa, Said Halim Paşa, Yeni Osmanlı Hareketi tamamıyla bu süreci eleştirel bir bakışla değerlendirmiş; olgunun sosyolojik bir dönüşüm meselesi haline gelişini belirginleşmemiştir. Söylediğimiz gibi, her ne kadar Tanzimat'ı toplumsaldan soyutlamak gibi bir açıklama imkansız olsa da söz konusu olan bir "devletli" sorundur.

Şiddetli bir reaksiyon vak'asının yaşanabileceği bir durum ancak Hristiyan tebaanın haklarının güvence altına alınıp, eşitlikçi bir yaklaşımın benimsenmesinde yaşanabilirdi. Fakat daha sonra bunu da aratacak 1856 tarihli Islahat Fermanı dikkatleri bu yönde toplayabilme yetisine daha çok sahipti. Bu bağlamda muhafazakâr üslubu işaret eden, genelleştirilebilecek bir çevreden bahsetmek en azından Cumhuriyet ele alındığında göreceli olarak olanaksızdır. Ancak Tanzimat hakkında, buradan hareketle yenileşme ve gerektirdiklerine olan tepki biçiminde bir algılama, muhafazakârlığı açıklarken mezkur bilimsel olma mecburiyetine aykırılık taşıyacağından, "sahih" muhafazakârlık kavramı çerçevesine oturan açıklamalar bütünü Tanzimat'la başlatılmalıdır.²³ Tanzimat, adı üstünde bir yaklaşımla devletin ağır aksak işleyişindeki sorunları çözme arayışına tekabül eden "düzenlemeler" bütününe, Batı tekniğinin ithaline dayanmaktadır. Bu durum mevcut idari yapının da Batılılaşması anlamında görülecek bir problemdi. Padişah "Allah'ın izni"yle orada bulunup, üstelik bir de dünyevi yasalar bütününe bağlı kalacaktı. Başlı başına bir zihniyet evrilimini mimleyen "düzenlemeler" haliyle gelenekte ısrarcı olanları da aktif hale getirecekti. Anafikir, "matbaanın dinen caiz olup olmaması" na odaklanan pragmatist yakınmalardan çok, bir inanç kurumunda meydana gelen değişikliklerin sarsıcılığıydı. Böylelikle muhafazakâr tepkinin nüvelerini buradan aramaya başlamak doğaldır. Bu cümleden olarak Osmanlı ve Cumhuriyet arasındaki temel farkı, şu şekilde açıklayabiliriz:

"Osmanlı döneminde gerçekleştirilen reformlarda ifadesini bulan "ıslahat" fikrinin Cumhuriyet döneminde "inkılâp" fikrine dönüşmesiyle, toplumun gelenekçi hayat tarzını, fikirlerini ve müesseselerini baştan sona değiştirme amacı güden bir devlet teorisinden doğan inkılâplar, önceki dönemde kültürel ve siyasî nitelikte olan bu değişimi, zorunlu olarak iktisadi ve sosyal alanlara da yaymıştır." (Karpat'tan nakleden Özipek, 2003 :79 – 80)

²³ Mert (2003 : 75), bu konuda, muhafazakârlığın köklerinin ikinci meşrutiyete kadar gidebileceğini belirtse de daha ziyade cumhuriyet sonrasının bir siyasî akımı olarak kabulünün daha doğru olacağını ifade eder.

Bu köklü değişimin Cumhuriyet takvimine denk gelmesi, haliyle, karşılaşacağı tepkinin de buna orantılı olarak doğmasına yol açmıştır. Her ne kadar Cumhuriyet , Tanzimat'ın bir devamı niteliğine sahip görülse de “inkılâplar ve ilkeler” başlığıyla yürütülen resmi politika Tanzimat “düzenlemeleri” nden fazlasını ifade eder. Tezel (2003 : 25) bunu şu şekilde açıklar:

“Cumhuriyet, Osmanlı devlet yapılarında Lale Devri 'nin yeni 'tasarım' arayışlarıyla başlamış ve İkinci Mahmut'la birlikte geniş çaplı 'yeniden inşa' uygulamalarına dönüşmüş değiştirme süreçlerinin 'mantiki' ve 'olgusal' tarihinin ' uzantısı' gibi görülebilir. Bu eksenle bakıldığında Cumhuriyet neredeyse iki yüz yıllık bir transformasyon, [eski] biçimi aşma sürecinin devamlılığı üstündedir; Bu nedenle bir kırılma , kopuş söz konusu olamaz denebilir. Ne var ki hilafetin kaldırılması (1924), “ devlet dini İslam'dır” hükmünün anayasadan çıkartılması (1928), kanuni alanda İslam'a yapılan referansların ayıklanıp atılması, Türkiye'de yeni devletin dayanmak zorunda olduğu meşruiyet iddiası ve algılamasında, eskiyle yeni arasında 'ontolojik' bir kırılmaya yol açmış gibi görünmektedir. Osmanlı Devleti'nin eski meşruiyet 'ethos' undaki ilk çatlakları 19. yüzyılda hukuk yapılarında yapılan değişiklikler başlatmış olsa da kırılmayı cumhuriyetçilerin, devletin meşruiyet tasarımında İslam'a referans yapılmasını iptal etmeleri gündeme getirmiştir.”

Bu bağlamda Cumhuriyet' in özellikle İslamîyet'le yaşadığı gerilim muhafazakâr düşüncenin direnç noktasını da oluşturur. Daha önce değindiğimiz gibi Padişahlığın bir inanç sembolü olması ve sarsılmasının muhafazakâr tepkiyi ateşleyebilecek bir unsur olarak kabulünden de anlaşılacağı üzere, toplumun yapı taşı olarak dinin (İslamın) idarenin referansı olmaktan çıkması, hatları belirginleştirip keskinleştirmiştir. Muhafazakâr düşüncenin kendini ifade etmesinde önemli bir dil olan dinin

önceliğini yitirmesi, Osmanlı gibi gündelik yaşamın rutinine kadar nüfuz etmiş yaşamsal bir parçanın ortadan kaldırılması demektir.

“Cumhuriyet’i kuran kuşağın doğduğu dönemde Osmanlı Devleti, doğan çocuklarının kulağına ezan okumalarından ölenlerini mezara gömmelerindeki İslamî rutinelere kadar, yaşadıkları hayatın kutsallık alanları ve süreçleriyle iç içe geçmiş, din ile devletin ayrılmadığı, kaynaştığı bir dünyanın devletiydi. Ya da başka türlü ifade edersek, Türkçe konuşan Sünni Müslümanların Osmanlı dünyası, ‘kamusal olan’la ‘kutsal olanın iç içe geçtiği bir devletin dünyasıydı” (Tezel , 2003 : 33).

“Kamusal olan”la “kutsal olan”ın içiçeliğinin bir yaşam formu biçiminde algısı, bu iki alanın birbirinden bağımsızlaştırılması ile yaşamsal ve ontolojik bir problem mahiyetine bürünmüştür. Bu, aynı zamanda gelenekselliğin tahribi olduğundan hem muhafazakârlığı hem de reaksiyonerliği tetiklemiş, bazı zamanlar ortak payda bile oluşturmalarına sebep olmuştur. Bu nedenle Cumhuriyet ve Tanzimat arasında doğrusal bir çizgi çekmek, her ikisinin de Türkiye’deki modernleşme sürecini tanımlayan kavramlar olmasından kaynaklanmaktadır. Lakin düşüncenin tatbiki konusunda Cumhuriyet’in radikalizmi bu halef –selef ilişkisinin kuruluşunu kolaylaştırmamaktadır. Alkan(1998: 19)’ in belirttiği gibi

“Cumhuriyet döneminin , halkı ve ülkeyi modernize etmek gayretiyle giriştiği radikal inkılâp hareketleri, ilk defa kitle arasında yaygın tepki ve hoşnutsuzluk doğurarak bazı insanların kendilerini ‘başka taraf’ ta hissetmelerine sebep olmuştur.(...)“Eski değerler”in mutlaka muhafazasını arzulayan ve ona daima saygı gösterilmesini bekleyen bir muhafazakâr blok oluşmasına yardım etmiştir .”

İslamiyet’in özellikle modernleşme sonrasında islamcılığa uyarlanması, sürecin biraz daha keskin ve gerilimli yaşanmasına sebep olmuştur. Tanzimat döneminin yurt dışındaki aydınları, devlet görevlileri, ulemalarında görülen muhafazakâr tepki, farklı bir formda, bu sefer siyasi sürecin de değişik bir mecra belirlemesinden kaynaklı olarak siyasîleşip

kitleselleşmiş ancak daha da kararsızlaşmıştır. Zîra bu sefer salt Cumhuriyet karşıtlığı değil, onu da kendine dahil eden bir muhafazakâr anlayış ortaya çıkmıştır. Muhafazakârlığı bir tercih değil ; fakat şartların mecburi sonucu olarak gelişen bir psikoloji olarak görmek,; bu şartları haiz dönemi de Cumhuriyet olarak belirtmeyi zorunlu kılar. Bunda Cumhuriyet'in siyasî muhalif perspektifinde sunduğu/çıkmasına sebep olduğu seçeneklerin artması da etkilidir²⁴ Seçenekler tüm Cumhuriyet tarihi boyunca gerek birbirine eklemlenerek gerek farklı formlarda ortaya çıkmaya devam edecektir. Bu farklılık , Cumhuriyet tarihini içselleştirirken, karşısına yalnızca Tanzimat'ı alabilecek kadar değişken bir yapı arz edecektir. Peyami Safa (1953:4), Batı' yı daha iyi anlamak için Tanzimat'tan beri yapılan tercümelerle bölük pörçük bilgiler elde edildiğini ve bunların bir araya gelişinden oluşan bütünün, Batı'nın dinamik tarihi karşısında "ekleme ve çarpık bir gölge" halinde kaldığını belirtir. Safa, politik bakımdan safını belirlerken özellikle Cumhuriyet' in Atatürk'le yâd edilen tarihleri konusunda hassas davranmıştır.²⁵ Türkiye'de kendine yaşam alanı yaratabilen muhafazakârlık bu minval üzere gelişimini sürdürecektir. Daima, hayalî bir Batı ikonuna karşı olup, kemalist bakışın önemli bir düsturu olan "muasır medeniyetleri aşmak" ilkesini sahipleneceklerdir.

Türkiye şartlarına özgü olduğunu kabul edebileceğimiz bu muhafazakârlık, kendi "düşmanını" yaratırken, muhafazakâr argümanların önemli bir kaynağını oluşturan tarih-millet –devlet üçlüsünü köşe taşları olarak kullanmıştır. Modernleşmenin ürünü olarak muhafazakârlık

²⁴ Alkan (1998:18) bu noktada Osmanlı'da farklı siyasî kanalların açılmamasının (açılamaması) sebebini sosyal sınıfların yokluğuna değil , sadece kitle içinde farklılık yaratacak siyaset felsefesinin ve programlarının yokluğuna bağlar. Gündelik hayat tarzının içinde erimiş halde bulunan İslam' ın , hâlâ bütün toplum projelerinin tek referans kaynağı olduğunu belirtir.

²⁵ Safa'nın bir muhafazakâr olarak tarafını seçerken içinde bulunduğu sıkıntılı durum "İnkılâbın iki büyük prensibi" (Safa, 1999:90-97) başlıklı makalesinde belirgindir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya koyulan siyasetin savunusunu yaparken, genel bakış açısının sınırlarının dışına çıkmaktadır. Bunu mantığa büründürürken genel muhafazakâr tavrına layık olacağı düşüncesiyle Tanzimat ve meşrutiyeti reddededip Atatürk'ü müstesna bir yere koymaya çalışır.

düşünüldüğünde asıl itiraz başlığının Cumhuriyet ve uygulamaları olması öngörülebilecekken, Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç gibi önemli figürler Tanzimat zihniyetiyle yüzleşmeyi doğru bulmuşlardır. Özellikle ulus olarak yürütülen bir savaş, savaş ertesinde yeni bir devlet ve ulus yaratma çabası ve bu sürecin milli kahramanlar sayesinde gerçekleştiğine olan inanç, Cumhuriyet'e kendiliğinden olumlu bir atıfta bulunma mecburiyetini doğurmuştur. Muhafazakâr düşünce için bir milletin veya devletin "şanlı tarih"e ve anonim olmayan, bilâkis mevcut bir kahramana sahip olması, bu değerler aurasını içselleştirmiştir. Sonucunda, ilke olarak modernizmle çatışma mecburiyeti olduğuna inanan, bunu sert bir üslupla kritike eden ; ancak diğer taraftan aynı kavramın/olgunun dahilinde millî hisleri ayakta tutan bazı kuvvetli imgelere de rastlayarak bunun meşru gerekçelerini arayan bir muhafazakârlık meydana gelmiştir. "Öyle ki, Türkiye'de muhafazakâr yönelimlerin meşruiyeti, neredeyse, moderniteyle ilişkilerinin sorunsuzluğunu ne derece ispat edebildiklerine bağlı olmuştur " (Bora-Onaran, 2003 : 240). Gelenek kavramının yukarıda bahsettiğimiz geniş sınırları içerisinde yer alabilecek bu değerleri savunmakta, meşrulaştırmakta hiçbir sakınca kalmamaktadır.²⁶ Eleştirilerin istikâmeti bazı konuları yanlış anlayan zihniyet üzerine yoğunlaşmıştır. Yapılanların iyi niyetli, lâkin anlayışın eksik kalması modernleşmeyi menfi görmek için yeterlidir. Safa (1953 : 5), bunu "bu medeniyeti hâlâ elektrik süpürgesiyle çamaşır makinesi arasındaki günlük yaşama kolaylığına indirenlerin devrim anlayışıyla kuşatılmış bir haldeyiz" diyerek açıklamaya çalışır. Daha önce değindiğimiz gibi "muâsır medeniyeti aşmak " şeklinde belirlenen idealin yarattığı atmosfer, Batı' yı "tek dişi kalmış canavar" olmaktan çıkarıp - doğru anlaşılıp, yorumlanırsa- önemli bir modele dönüştürmüştür. Yine Safa (1953 :9), bu cihetle Avrupa'nın ilmî görüşünü dogmatikleştirmeden "hem Avrupalılaşmayı hem de bunu yaparken şarklıya ait kuvvetli seziş

²⁶ Bora ve Onaran (2003 : 244-245), Bergson'un özellikle süre (duree) kavramının , Cumhuriyet'in ilk döneminin muhafazakâr modernistlerinin modern zaman algısı ile gerilimlerini çözmekte ve geçmişin konacağı yerle ilgili endişelerini gidermekte bire bir işlevsel olduğunu belirtir. Bergson'a göre süre parçalanamaz; parçalanması niteliğini kaybetmesi demektir. Bu Tunç'un " canlı şuurumuzun her anında geçmişin bütün şuur halleri çınlar, geleceğin sesleri duyulur" ifadesinin kaynağıdır.

gücünü geliştirmeyi” tavsiye eder. İrem (2003 : 109)’in deyişiyle inkılâbın bu muhafazakâr yorumu Mustafa Şekip Tunç’un -önceki bölümlerde bahsettiğimiz- “ananeye dayalı aksiyon siyaseti” ile de çakışmaktadır. Tunç, modernleşme süreci içerisinde takip edilecek siyasette esasın gelenekler olduğunu belirterek; dikotominin diğer kavramlaştırması olan “fikre dayalı aksiyon” siyasetini malum “akıl”ın yıkıcılığına bağlayarak reddeder. Son tahlilde , muhafazakâr fikriyatın asil tarihe olan inancıyla benimsenen Cumhuriyet, aynı zamanda gelenekselin tahrifini de içerdiği için Türk muhafazakârlığının en temel çelişki noktasını teşkil etmiştir. Cumhuriyetin kurucu iradesinin bu anlamda Osmanlı’dan belki de en büyük farkı, yalnız “yeni” kurmaya çalışmakla yetinmemesi , “eski” ve “işe yaramaz” olanları da ortadan kaldırmaya dair bir amaç edinmiş olmasıdır (Belge, 2002 : 98) ki, bu politika, muhafazakârlık için doğrudan bir açık hedeftir. Özipek (2003 : 81) -özellikle- “dil devrimi” ile yapılanın bir muhafazakâr için temel bir duyarlılık noktası olan tarihin ve onun sürekliliğinin kesintiye uğratılması olduğunu söyleyerek, “bunun yaşayan bir organizmayı öldürmek” anlamına gelebileceğini belirtir. Zira “dil devrimi” ile mirasın/tevarüsün iletilmesi için en büyük öneme sahip olan dilin, iletişimin biçimi değiştirilmiş ve böylelikle aktarılmaya çalışılan her ne ise, önceki kodlarla değil yeni icat edilen veya keşfedilen kodlarla gerçekleştirilme çabasına girilmiştir. Netice, gelenek ve tarih için vahimdir. Muhafazakâr olabilmenin ve bu tutum dahilinde bir yaşam tarzı üretmenin başlangıcı olan yeni kuşaklara değer aktarımına ket vurulmuş; gerekli olan asgarî şartlar dahi hükmünü yitirmiştir. Yeni ulus-devletin inşa sürecinde “tarihsel süreklilik” ihtiyacını karşılayacak bir “gelenek icadı”na gidilmesi söz konusudur. İnşa sürecinde ulus-devletin üzerinde yükseldiği bir “zaman-mekan” birliği oluşturulurken, hedeflenen neredeyse “kadim” bir “zaman-mekan” birlikteliğidir (Atay ,2003 : 158).

Cumhuriyet, yalnızca yeni isimli bir devlet meydana getirme çabasında olmamış, aynı zamanda “yeni bir tarih”i de şiar edinmiştir. Copeaux (1998:22)’in “İnsan yeni bir gelecek istediğinde kendine yeni bir geçmiş

arar” ifadesiyle örtüştüğü üzere, bu çabanın ürünü olarak Türk Tarih Tezi , Güneş Dil Teorisi yenilenme fikrinin önemli parçaları olarak Cumhuriyet tarihindeki yerlerini almışlardır. Cumhuriyet ’in ilk muhafazakârları ise, tarihi yeniden yazma girişimlerine hiç sıcak bakmamışlar , ancak bu zor durumdan kurtulma yolunu da kemalizmi modern fikriyat aleminden “soyutlayarak” gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu mantığa büründürme çabalarının sonucunda Türk inkılâbı ve kemalizm sosyalizm ve liberalizm gibi modern ideolojilere kapalı bir hareket olarak kabul edilmiştir . Aksi yönde ilerlemek, Batı’da yaşanmakta olan hakikat buhranının Türkiye’ye de taşınması anlamına gelecektir (İrem, 2003 : 110).

Yine İrem (2003 : 111) ’in belirttiği gibi:

“Bu kesim liberalizmi özel mülkiyete dayalı bir iktisat politikası olarak görmekte ve kemalizmin hedeflediği sosyal reformizmin liberal ideolojinin insancı ve faydacı prensiplerine bağlanmasını toplumda bencilliğe ve eşitsizliğe yol açacağı gerekçesiyle reddetmektedir . (...) devleti liberalizmin piyasa adamını disipline edecek bir kuvvet olarak görmektedirler. Milleti yutmayacak büyüklükte bir devletin müdahaleci korumacı siyasetini de toplumsal disiplini sağlamak açısından zorunlu bulmaktadırlar.”

Söz konusu devlet tahayyülü, önceki bölümlerde²⁷ değindiğimiz liberalizm ile devlet arası bağların sağlamlığını da içermekte ve liberalizm için sarsılmaz bir devlet yapısını gerekli görmektedir. Bir disiplin kaynağı olarak devlet, hem muhafazakâr bir değer unsuru hem de kavrama mündemiç diğer değerler üzerinde güvenliği sağlayan bekçidir. Devlet sadece teknik ve bürokratik bir gereklilik olmaktan çıkmakta, kendisine ait bir kutsallık edinmektedir. Halkın genel duyarlılığı çerçevesinde bir umut kapısı olan devlet , bu özelliğini tarihî bir millî değer olarak kabulünden alır. Merkezî devletin kırsala kadar yaşamın bir çok alanında oynadığı rol; “geleceği olan” istihdam olanakları yaratmaktaki başarısı ve asayışı

²⁷ bkz. Pragmatist Bir Eklemlenme Örneği: Liberalizm ve Muhafazakârlık

sağlamaktaki sert tutumu ile Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadar süregelen imajını "baba" biçiminde belirlemiştir. Devlet bu "kişileşmiş" haliyle mevcut ve var olacak politikasını devlet aklı (raison d'état) üzerinden de belirleyebilmekte, bunun sonucunda kendi bekası için tamamıyla kendine ait kurallarla hareket edebilmektedir. Türköne (1997 : 39)'ye göre uzun ömürlü bir devlet olarak Osmanlı'nın sırrı da burada yatmaktadır. Varlığı ile milleti de var kıldığına dair bir çıkarımla, hikmet-i hükümet ile oluşturduğu politikalar mezkur kutsiyeti perçinlemektedir. "Allah devlete , millete zevâl vermesin" deyişiyle sembolikleştirilebileceği üzere, muhafazakâr bakışın nezninde de demokratik eğilimlerin dışına çıkabilecek olan bu devletli tavrı, aynı zamanda bir Osmanlı geleneği olarak takdire şayan bulunabilmektedir. Zira bilinçli hale gelmiş gelenekçilik veya geleneklerin bilinçli seçimi diye adlandırabileceğimiz muhafazakârlık, bahsi geçen kavramları da dağarcığında tutmayı kabul eder²⁸.

Türk muhafazakârlığı açısından bu bakış açısının çok büyük bir değişime uğradığını söylemek mümkün değildir, ancak, 1950'li yıllarda ve özellikle devamında muhafazakâr yaklaşım zihinlerde yer alan koruyucu kollayıcı devlet imgesini, daimi surette iktidar peşinde koşan siyasî, muhafazakâr partiler yoluyla belli bir dönüşüme uğratmıştır. Demokrat Parti'nin uygulamış olduğu politikalar bu yıllardan itibaren bir siyasî mühendislik kurumuna dönüşmüştür. Bu tarih itibariyle Türkiye'de muhafazakâr partiler, iktidarda olabilme yeteneğini kolaylıkla sağlayabilecek bir potansiyeli keşfedip kullanmışlardır. Artık,

"Peyami Safa ve Ali Fuad Başgil gibi isimlerin mutedil taleplerini aratacak, en gelişkin ifadelerini sonraları Özal'ın mühendis muhafazakârlığında ya da Milli Nizam Partisi ve ardıllarında bulan 'ağır sanayi hamleleriyle' somutlaşan bir kalkınmacı teknokratik tarz ağırlığını hissettirecektir. Muhafazakârlığın belirgin düşünsel talepleri yerine, daha çok kültürel politikalarla yürütülmesi

²⁸ Mehmet Ali Kılıçbay (1997 :15) derin devlete yakınlaştıkça milliyetçilik, ulus-devlet, ümmet vb. gibi "kutsal" kavramlarla karşılaştığını ; (...) özellikle ulus-devletin (modernizm sürecinin y.n.) örneğin ümmet gibi kedisinden çok öncesine ait eski kavramları da kutsallık halesi içine aldığı belirtmektedir.

ve bütünüyle devletle birlikte hareket edecek bir işbirliğine evet demesi (...)" (Çiğdem, 2001 :62-63)

muhafazakâr fikrin ve figürlerin yeni anlayışı olacaktır. Devlet kendisine saygı duyulması gereken bir kurum olmaktan çıkmış, bizzat kendisine sahip olunarak saygı duyulacak ve yönlendirilecek bir organizasyon haline gelmiştir. Cumhuriyet' in ilk yıllarını eleştirel olarak değerlendiren edebî içerikli duyarlı metinlerin yerine doğrudan reel politığe göre hareket eden ve sert bir siyaset izleyen partiler muhafazakâr düşüncenin yeni savunucuları haline gelmiştir. Bu değişimin kökenindeki, diğer bir deyişle muhafazakâr zarafetin kırılma noktasına gelmesindeki temel sebep, taşralılıkla açıklanabilir. Ögün (1998 : 79), bunu şu şekilde temellendirir:

"Türk muhafazakârlığı taşralı bir zihniyetin zincirlerini kırabilmiş değildir. (...) Muhafazakârlık bir düşünüm olarak burjuva düşünce tarihinde köklenir(...) Türk muhafazakârlarının burjuvalaşması ya da gelişmeleri burjuva zihniyetinin optikleriyle okunmalıdır. Türk muhafazakârlığı burjuva bir akıl yürütme geleneği kazanarak, tecrübe , etik ve estetik arasındaki süreklilikleri kavrayabilir."

Türkiye'deki sağ ve sol kavramları çerçevesinde duruma bakıldığında "sağ" olarak değerlendirilen partilerin genel politik temasını muhafazakâr olabilme/kalabilme üzerinden belirlediği görülecektir. Birbirine benzer söylemlere sahip olma, birini diğerinden ayırt edebilecek farklı ideolojik belirleyicilerin olmaması, halef-selef ilişkisi içerisinde anılmaları, söz konusu vaziyetin farklı bir açıklamasıdır. Bu da geniş spektrumlu bir muhafazakâr çeşitliliğin oluşmasını engellemiştir. Ahmet Turan Alkan (1998 : 24), bu konuda "Türk sağının taraftar olduğu şeylerden ziyade, muhalif olduğu unsurlarla belirlendiğini" belirtir. Sonuçta bu özelliğini "bir şeylere karşı olmak ve evvelce sahip olduğu mevzileri korumak endişesine borçlu olduğu" ortaya çıkmaktadır.

Sağ partiler muhalif olarak var kalma çabası içerisinde de kendileri açısından verimsiz bir politik düzleme yerleşmiştir. Modernleşme içerisinde yaşanan rahatsızlıklara genel olarak en doğal direnme yolunun muhafazakârlık olması, reaksiyonerliğin tüm tarih boyunca sahip olduğu sevimsiz yüzü, Cumhuriyet tarihi içerisinde en tercihe şayan siyasî ifade yolunun da muhafazakâr üslûp olmasını gerekli kılmıştır. Alkan' ın açıklamaları dahilinde "Türk sağ" ve muhafazakârlık arasındaki temel bağların bir ayağını muhalif olma tavrı belirlemektedir. Bu muhalif tavır daima belirli hassasiyetleri ve tedirginlikleri canlı tutarak ayakta kalmaktadır ki her ikisinin de etrafını kuşatan ana hat dinî duyarlılıklardır. Türk muhafazakârlığının ikinci ayağını ise bu bağlamda İslamî kabuller oluşturmaktadır.

B.Türk Muhafazakârlığının İçeriğini Oluşturması Bakımından Dinî Değerler

Muhafazakârlık, özü gereği muhafaza refleksi ile hareket ederken, ilk başta dini referans alır ve ona araçsal bir işlev yükler. Din, muhafazakârlık için önceki bölümlerde belirttiğimiz üzere salt kendi başına var olan bir değer değil; ancak toplum için tamamıyla fonksiyonel bir unsurdur. Ritüeller, dini adetler, din menşeli gelenek kalıpları, dinin yalnızca Tanrıya ulaşmak için gerekli olan çok değerli bir yol oluşundan daha önemlidir. Bu nedenle muhafazakârlık, reaksiyonerlik/gericilik/irtica gibi diğer kendine benzetilme riski taşıyan hareketlerden bu yönüyle ayrılır.

Çünkü din kökenli reaksiyoner davranış, dini yalnızca kendisi olduğu için kabul etmektedir. Her ne kadar İslamîyet de bu aşamada muhafazakâr düşüncenin yaklaşımına kaynaklık etmekle ; salt kendisi için var olma noktasında bir çizgi de dursa da²⁹, genel geçer muhafazakârlık açıklamalarında olduğu gibi, Türkiye’de de bazı inançları sabitleyip dokunulmaz kılması bağlamında önemli bir model olarak muhafazakârlarca kendisine sık sık müracaat edilir. Buna ek olarak Mardin (2001 : 17) ’in deyişiyle 19. yüzyılda İslam dininin artık kendini “Allah’a teslim etme” anlamını kaybetmeye başlamış olması da İslam’ın toplumsal ve siyasal referans kabiliyetini artırmıştır. Müslümanlar daha geniş bir üretim sürecine katıldıklarında İslam’ı artık sırf kendi mahallî çevrelerini anlamak için değil daha geniş bir dünya içinde entegre olmak için kullanma zorunda kalmıştır. Böylece İslam’a bir “toplum pekiştiricisi” görevi [de] yüklenmiştir (Mardin , 2001 : 17).

Türkiye’de cereyan eden muhafazakârlığın reaksiyonerlikten uzak durmasının önemli bir sebebi Cumhuriyet’in muhafazakâr yorumunu benimseyen kuşağın Türk modernleşmesinin 1923 durağında yaşadığı çatışmadır.³⁰ Kurucuların laiklik kavramının toplumsal düzeydeki tezahüründen taviz vermeyen sert politikası ve bunun ulusal bir savaş sonrasının “büyülü” havası içersinde gerçekleşmesi, hiçbir zaman zelotizmle yollarının kesişmesine izin vermemiştir. Bu sebeptendir ki din

²⁹ İslamîyet’in bu iki sahiplenilişi hakkında bazı yazarlar muhafazakârlık ve İslamîyet arasında bir irtibatın kurulamayacağını savunurlar. Şevket Kotan (2002 : 82), İslamî öğretinin referans noktasını vahiy, muhafazakârlığın temel referans noktasının ise “en anlamlı ifade şekliyle” “akıl” olduğunu savunur. Referansın akıl olmasının anlamı ise, bütün zamanlarda korunması gereken her hangi bir “değerin” olmamasıdır. Fakat İslamîyet’ in kabul edildiği toplumlarda yalnızca kendisi için var olduğunu , bir fonksiyon yerine getirici olarak algılanmaktan uzak durduğunu belirtelim.

³⁰ Yaşanılan ikircikli durumun yarattığı önemli bir kaygı da bu noktada devreye girmektedir. “Gelişen ve değişen değerler karşısında modernleşmenin ilk geleneğini oluşturmuş önderler, kendi ilkelerinin değişmesini ve kendi ayrıcalıklı konumlarının paylaşılmasını veya yok olmasını istemeyerek bu değişime direnmektedirler “(Çetin 2003 : 21). Bu, muhafazakârlığın en geniş tanımı içerisinde yer alan bir yaklaşımla, elitişt yönetici grubun da muhafazakârlığa yaklaştığı andır; yani, “kadim” geleneklerin değil ; ancak, kurucu akıl ve iktidar eliyle oluşturulmuş “yeni gelenek”lerin savunusudur.

siyasî karar alma sürecinde etkin olmayıp, adap ve terbiye kuralları ve arınma için önemli bir merciidir.

Diğer yandan Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki laikliğin uygulanımına dair alınan sert kararlar , dinin devletin denetimi haricinde yaşam sahası bulmamasına yönelik siyasetle, dini merkezine oturtabilen muhafazakârlığı karşı karşıya getirmiştir. Neticede, muhafazakârlar ile bir bütün halinde İslamî yaşam kurallarına riayet ederek yaşayanlar siyasî bir platformda sadece "muhalif" kanatta olma gerekçesiyle dahi bir araya gelebilmişlerdir. Serbest Fırka deneyimi de bunun erken dönem örneklerinden birisidir (Belge 2003 : 99). Türkiye'de geçerli olan sağ ve sol ayrımında ve siyasi parti seçeneklerinde de din en büyük belirleyicilerden biri olmuştur. Serbest Fırka deneyiminde gerçekleşen tarihî vak'adan günümüze kadar geçen zamanda bu durumun örneklendirmelerini yapmak mümkündür. Alkan(1998 : 28), bahsi geçen sosyo-politik gerçekliği

"Türkiye'de sağ sol ayrımını , iktisadi ve sosyal siyasetler, felsefeler değil ; din karşısında takınılan tavır tayin etmiştir. Türk sağı asla protest , isyankar ve tahrip edici olmamıştır ki bu genetik tutumu ancak daima bir şeyleri korumak ve yaşatmak ihtiyacının inşa ettiği muhafazakârlıkla izah edebiliriz. "

diyerek açıklar. Alkan'ın görüşlerinden çıkarabileceğimiz gibi sağ görüşün temayülü genelde din merkezli muhafazakârlıktır. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) döneminin tek parti politikaları, 1945 ve 1950 seçimlerinde muhalefetin dinî bir eksenini benimseyerek siyasî yelpazedeki yerini belirlemesini kolaylaştırmıştır. Demokrat Parti (DP)'nin iktidara gelişini, CHP.'nin yalnızca din üzerinde izlediği siyasetle açıklama hatasına düşmeden, bunun CHP.'nin genel olarak sergilediği politik tavrın sonucunda hâsıl olduğunu belirtmek gerekir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, DP'nin başlatmış olduğu tarihin çok fazla kırılmaya uğramadan, tereddütsüz halefi olarak adlandırılacak partilerce de devam

ettirildiğidir.³¹ 60'lı ve 70'li yıllarda Adalet Partisi (AP), 1980lerde Anavatan Partisi (ANAP) ve 1990larda Doğru Yol Partisi (DYP) bu siyasî mizacın en büyük temsilcileri olmuşlar ve iktidara gelmeyi başarmışlardır. 1950'den 50 yıl sonrasına kadar ki geçen süre içerisinde benzer ideolojik yapıdaki siyasî partilerin hükümet oluşturabilecek potansiyeli daima etkin kılınmaları, genel ekonomik, sosyal ve siyasî konjonktürel gidişatın izlerini taşısa da bir önceki partinin uygulamalarına olan tepkiyle açıklanamayacaktır. Bu bağlamda DP dönemi de aynı okumaya tabi tutulabilir. İslamî hassasiyetlerin korunması veya kaale alınmasıyla gerçekleştirilen siyasetin ilk örneklerini ele almak bakımından süreç Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na kadar götürülebilir. Partinin programında yer alan "halkın ittihad -ı diniyesine hürmet" ifadesinin halk arasında ciddiye alınması ve teşkilatlanmanın hızlanması, meselenin kökeninin yakın tarihe ait olmadığına kanıttır (Alkan 1998 : 24).

1945 sonrasının yayın hayatında da bu değişimi gözlemlemek mümkündür. Belirttiğimiz yıl itibariyle Millet, Orhun, Kopuz, Büyük Doğu, Hareket vb. milliyetçi-mukaddesatçı yayınların sayısı hızla artmış, Necip Fazıl Kısakürek' in şahsında kendini gösteren daha dinsel bir eğilim belirmiştir (Copeaux, 1998 : 57). Son tahlilde politik zeminin İslamî duyarlılıkların oluşturduğu zeminle çakışmadan çizeceği bir yolun var olmadığı gerçeği, Türk siyasal yaşamının önemli bir olgusudur. Ancak bu ortam içerisinde dikkat edilmesi gereken diğer husus, pür dinsel gerekçelendirmelerden müteşekkil bir siyasa anlayışının olmadığıdır³². Zira

³¹ Muhafazakâr görüş açısından söz konusu haleflik –seleflik ilişkisi basitçe algılsa da Mustafa Şekip Tunç gibi önemli bir muhafazakâr isim tarafından CHP gibi partiler de muhafazakâr olarak adlandırılabilir. Tunç bunu, liberalizm orijinli bir açıklamayla ifade eder : "1950 seçimlerinden sonra CHP, DP'nin daha liberal mücadeleleri karşısında muhafazakâr bir durum almış, bu yeni partinin zaferinden sonra da eski durumda ısrar etmekten kendini alamamıştır" (Tunç , 1953:88).

³² Belge (2003 : 99), bu kutsallaştırma ve dinsel gerekçelendirmeleri tam zıt yönde yer alan düşünceye de teşmil eder : "Kemalizm de Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli merasimlerle kutsallaştırılmış ve ayinleştirilmiştir. Bunu, kendi doğal evrimiyle bir sekülerleşme aşamasına gelememiş bir toplumsal bilincin, seküler bir dünya görüşünü de ancak yarı dini kalıplara tercüme ederek temellük edebilmesi olgusuna bağlayabiliriz. Geçiş aşamalarında , karşıt dünyaların öğeleri çelişik bir biçimde içiçe geçmiştir."

Cumhuriyetin muhafazakâr yorumunu yapan aydın kesim dinin başat konumuna karşı olarak milliyetçi argümanlarla “kemalist siyaseti, bu karşıtlıklar ekseninde geliştiren yeni bir muhafazakâr değişim anlayışına uygun bir hale getirme çabalarına yön vermiştir” (İrem 2003 :108). Türk muhafazakârlığının güzergâhını belirlemede bu veriler önemini daima koruyacaktır. Milliyetçilikle-din arasında başta var olan gerilimli ilişki de bile aslolan, milliyetçiliğe oranla toplumsal varoluşunu temellendirmesi bakımından daha önemli bir mevkiîye sahip olan dindir(İslam). Öğün (1999 : 293), İkinci Meşrutiyet sonrası Türkçülerle İslamcılar arasındaki paylaşılamayan meselenin de basit bir din-milliyet sorunu olmadığını ifade ederek, milliyet kavramının, bu anlamda tartışmaların bağımsız değişkeni değil ; dinin ihyası konusuna endekslenmiş bağımlı bir değişken olarak ortaya çıktığını belirtir. Ancak 1960lardan sonradır ki Türkçü ve İslamcı siyasal farklılaşması artmaya başlamış, her ikisi de değişik zeminler üzerinde durmaya çalışmıştır. Fakat aralarındaki bağ hiçbir zaman kopmamıştır (Çetinsaya, 2001: 36). Yüzlerce yıllık tarihî birikimin sonucunda birbirleri arasında kesin ayırt edici çizgiler bulmaya çalışmak kolay değildir. Bundan yüz yıl önce kaleme aldığı “Üç tarz-ı siyaset” isimli eserinde Türkçülüğü savunan bir entelektüel olarak Yusuf Akçura (1988 : 32-33),”kuvvetine hâle veren (...) vakalar ile beraber” İslam’ın gücünü koruduğunu ifade ederek, her müslümanın Türk veya İranîyim demeden evvel “elhamdülillah müslümanım” dediğini söyler. Tüm bunlara ek olarak

“(...)şu da unutulmamalıdır ki, zamanımızda birleşmesi muhtemel Türklerin büyük bir kısmı müslümandır. Bu cihetle, İslam dini, büyük Türk milliyetinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Milliyeti tarif etmek isteyenlerden bazıları, dine bir âmil gibi bakmaktadır” (Akçura , 1998 : 34) der.

Türk muhafazakârlığının din karşısındaki duyarlılığı, bu zihniyete yakın değerler üzerinden bir perspektif oluşturabilecek fikrî seçeneklerce de anlaşılmıştır. Muhafazakârlık esas bakımından uyumcu/uyarlanmacı bir

yapı arz etmesi sebebiyle de liberalizm, milliyetçilik, İslamcılık gibi birbirinden tamamıyla farklı ideolojilerle ortak plan geliştirmekte zorluk çekmemiş, bu “tarz”, Türk siyasal yaşamını biçimlendirmede büyük bir rol oynamıştır.³³ Fakat İslamî öğeler üzerinden yürütülen siyaset, daima halkın bu duyarlılıklarına karşı geliştirilen saygının bir gereği olarak var olmayıp, çoğu zaman araçsal bir anlam ifade etmiştir. Din, tam da bu mealde her düzeyde iktidarın dili olmaya zorlandığında, dinsel olmayan herhangi bir şeyin meşrulaştırıcısı konumuna düşüp, din olmaktan çıkarak bir iktidar teknolojisine dönüşmektedir (Çiğdem,2001:158). Özellikle Türkiye’de dinî referanslar hakkındaki bu yandaş, karşı ve tarafsız olmak noktasındaki müphem gerilim, İslam’ın tek boyutlu bir algılamaya izin vermemesinden de ileri gelmektedir. Mardin (2001 :83), bu çok boyutluluğu şöyle tarif eder :

“1940’lardan sonra Türkiye’de İslam’ın yeniden doğuşunu ele alacak olursak, laik entellektüeller bunu *obscurantizmin* bilime karşı zaferi, yüksek bürokratlar devlet yapısının dağılması ve anarşinin artması, fundamentalist sünî müslümanlar toplum üzerinde İslamiyet’in kontrolünü kurmanın aracı, Diyanet İşleri Başkanlığı’ndaki görevliler, ülke çapında sünî müslümanlık için sağlam zemin oluşturmak yolunda altın bir fırsat , mahalli tarikat liderleri veya karizma sahibi şeyhler (...) kendi çevreleriyle birlikte aynı şeyi kendi etki alanlarını genişletmek açısından memnuniyet verici bir gelişme ve şîî —alevîler ise, kendi dini kimliklerine bir tehdit olarak görüyorlar.”

³³ Cumhuriyet’in ilkeler bazında takip ettiği katı politikanın çok partili yaşama geçtikten sonra gözden geçirilme ihtiyacı CHP. tarafından da hissedilmiştir. 7. Cumhuriyet Halk Partisi Kongresi’nde (1947) buna ithafen dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesi ileri sürülmüştür (Mardin, 2001:29).

Özellikle Türkiye’de var olan İslam anlayışı, doğrudan ideolojik bir yaklaşımın ürünü olmaktan çok Osmanlı’dan bu yana süre gelen, taşıyıcı merkez tutmuş bir tarzdir. Fakat gelişim çizgisi daimî surette İslamcılık ile birleşmiş, devlet düzeyinde İkinci.Abdülhamid zamanında ve ertesinde ideolojik gücü değerlendirilmeye çalışılmıştır. Birinci Dünya Savaşı’nda İttihat ve Terakki’nin “Cihad Fetvası” da bunun önemli bir örneğidir (Mardin, 2001:20). İslam’ın bahsi geçen çok boyutluluğuna paralel olarak işlevselleşmesi de bu perspektiften bakıldığında farklılaşarak, günlük ibadetlerin yerine getirildiği tamamıyla bireyselleşmiş bir formasyondan devletin reel politikte eylemlerini meşru kılma yöntemlerinin bir uzantısı olarak kullanılan tam zıt yöndeki bir formasyona kadar çeşitlenmektedir. Çiğdem (2001:150), Türkiye’de dinin kaba bir ayrım ile üç pozisyona sahip olduğunu belirtir: Dinle devletin özdeşleştiğini vurgulayan fundemantalist konum ; İslâm’ın kültür olarak anlamlandırıldığı kültüralist konum ve İslam’ın devletten ve siyasetten ayrıştırıldığı bir zemine dayanan moralist (ahlakçı) konum. Bu üçlü tasnif her daim net çizgilerle birbirinden kolaylıkla ayrılamamaktadır. İslam’ın farklı algılanışları içerisinde yer alan figürlerin birbirlerine olan karşıt yöndeki duruşları geçişken olduğu içindir ki muhafazakâr tavır daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır ve siyaseten daha tercihe şâyandır. Bun noktada Mardin bilinen muhafazakâr figürler arasındaki farklılaşımı da vurgular. “Doğrudan doğruya dinci olmayan, özellikle dinin toplumu pekiştiren , ona ahlakî bir temel veren sosyal araç sayılması gerektiğini” savunduklarını belirttiği Yahya Kemal Beyatlı ve Fuat Köprülü ile “aynı akımın dini daha belirgin bir şekilde ön plana alan, basit ve demagojik plandaki ifadesi” olarak gördüğü Necip Fazıl Kısakürek’i farklı çerçevelere oturtur (Mardin , 2001 :29). Kuşkusuz ki Mardin’in “aynı akım” olarak kastettiği muhafazakâr fikriyattır.

Tüm bu süreç içerisinde İslamiyet’in konumu, “toplumsal pekiştiricilik” in yanı sıra, bir siyaset mekanizması biçiminde işlev görmek üzere de belirlenmiştir. İktidar mücadelesi dahilinde ve devletin bekası hususunda, hikmet-i hükümetin bir sonucu olarak da din olgusu fonksiyonel bir unsur

haline gelebilir. Özellikle 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin yaşadığı var kalma buhranına getirilen çözümlerden birisi olan İslamcılık bu minval üzere önemsenmiştir. Mardin (2001 : 14) bu konu hakkında şunları belirtir:

“İkinci Abdülhamid'in islamcılığa ilgisi 1860'lardan itibaren değer kazanır. Padişah bundan sonra İslamlığı gerek kendi ülkesindeki tebaasını birleştirmek için bir 'bayrak' olarak, gerek ülke dışındaki Müslümanlar için emperyalizme bir karşı koyma aracı olarak düşünmeye başladı. (...) Kendi ülkesinde ise, aynı taktiği, Batı Anadolu'da Müslüman nüfusun gerilemesi karşısında yayılan bir Rum tüccar, çiftçi ve zanaatkâr dalgasına karşı kullanıyordu.”

Çiğdem (2001 : 129) ise, bu konuyu “İslamcılık hangi taleplerle ortaya çıkarsa çıksın, hareketin siyasal çağrışımları her zaman toplumsal ve düşünsel çağrışımlarına baskındır” diyerek açıklar ki bunun sonucu İslamcılığın, temelde tamamıyla malum geleneksel din motifleriyle örülü uhrevî bir yaşama odaklanmış normlar silsilesi değil ; fakat devlet ve iktidar odaklı bir akım olduğudur. Ahmet Turan Alkan (1998 : 26) da benzer bir yaklaşımla İslamcılığı “İslam değerlerini başta siyaset mekanizması olmak üzere hayatın her safhasında işlek hale getirme tasavvurunda bulunmak” biçiminde tanımlar. İslamcılığın siyasal olandan uzaklaşmaması, bilâkis siyasetle birlikte geliştirilen ortak “eylem planı”, din-siyaset ilişkileri açısından, İslamî sembollerin kullanımından, Cumhuriyet'in mevcut kıldığı tarihsel otoriteyi karşısına alacağı din referanslı sosyo-politik taleplere kadar bir çok meseleyi Türk siyasal yaşamının önemli bir parçası haline getirmiştir.³⁴ Belirgin olarak 1950 sonrasında hükümeti oluşturmuş

³⁴ Ancak Ahmet Çiğdem (2001: 110-111) Türkiye'deki islamcı direncin bir eleştirisini yaparak, islamcılığın siyasete değgin amacına dair bir açıklamada bulunur: “Bugün İslami hareket ortak paydasında toplanan çeşitli oluşumların önemli bir kısmı, gerçekte sanılanın aksine İslamî bir hayat biçiminin savunulmasına ve bu yönde bir siyasal sistem oluşturulmasına değil, reel politik kaygılarla siyasal iktidarın paylaşılmasına ve bu paylaşım ile birlikte laik cumhuriyet ideolojisinin en azından geriletilmesi amacına yönelik hareketlerdir. Her ne kadar cumhuriyet ideolojisi “seküler” boyutunu her zaman çok radikal bir şekilde öne çıkarmamış ve taviz vermek zorunda kalmış olsa bile, Cumhuriyetle birlikte giderek siyasallaşan ve Müslümanların kamusalılık teşebbüslerinin önünde duran ve tutum ve alışkanlıkların engellenebilmesi dini hareketlerin en büyük amacı olmuştur. Buna ilave olarak belirli dönemlerde islamî hareketlerin çeşitli kesimlerinde başat bir eğilim haline gelen anti-komünizmin de siyasal iktidara ortak olmak ve devleti geriletmek bir

partilerin genel siyasî yapısına bakıldığında da pratikte olmasa dahi, söylem bazında dinî vurgulamalara çokça rastlanılmaktadır. Şerif Mardin (2001 : 29), çok partili hayata geçişte İslam'ın rolünün altını çizen partilerin görüşlerinin -bu bağlamda- "köksüz"lüğe karşı koymanın bir ifadesi olduğunu söyler. Bu, adeta bir mecburiyet olarak vardır. 1947 yılında 7. CHP Kongresi'nde dinin ihmal edilmiş bir toplumsal pekiştirici olduğu ilkesinin ileriye sürülmesinden başlayarak, ertesinde, DP zamanında din derslerinin müfredatta yer alması, imam hatip kurslarına izin verilmesi gibi gelişmeler, bu durumu örneklemektedir.³⁵

C. Türk Muhafazakârlığının Açıklanmasında Türk - İslam Sentezi Örneği

1970'lerden sonra siyasî iktidar düzeyinde Türk politik yaşamını ele almak, aynı zamanda Türkiye'deki o tarihten sonraki 30 yıl içerisindeki muhafazakâr kültürün ağırlıklı olarak incelenmesi anlamına da gelmektedir. Zira 70'lerdeki dünya çapındaki toplumu ve tarihi ideolojik düzeyde yorumlama çabaları Türkiye'de de kendini hissettirmiş; bir taraftan sosyalizm gibi evrensel değerler bütününe sahip olduğu iddiasındaki bir

yana devletin işlemesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla devlete rağmen varlığını koruyabilen ve yeniden üretebilen bir pratik olarak İslamî hareket gerçekliğinden bahsetmenin tarihsel temellerini bulmak pek kolay olmasa gerekir."

³⁵ Cumhuriyet'in ilk yıllarında aksi yönde duran Kurucu İradenin de dinin Türkiye'deki algılanış biçiminden kendi politikalarını yürürlüğe sokmak için faydalandığı, ileri sürülen görüşlerden biridir. Türköne (1994 : 32-33), "Türk İslam'ının esnek yorumlar üretme geleneği, ulemanın asırlar boyu devletin bir uzvu ve tamamlayıcısı olması, Sünni İslam'ın aktivist bir muhalefet geleneğinin bulunmaması ve son olarak Osmanlı döneminde yaşanan siyasî laiklik, Cumhuriyet aydınlarının laiklik prensibini devletin anayasal temeline yerleştirmelerine imkan sağlamıştır" demektedir.

ideolojinin hız kazanmasına tanıklık edilirken, diğer taraftan anti-komünist bir ideolojik düşünce çerçevesinde karakterini oluşturmaya çalışan ve bunu yaparken de kendi dinsel ve tarihsel kaynaklarına başvuran başka bir ideolojik yapılanma ortaya çıkmıştır. Sosyalist hareketin karşısında yer almak üzere kurgulanmaya çalışılan fikrî mesai tamamıyla geleneksel ve tarihî değerlerden oluşturulmuş bir kolaj olarak varola gelmiştir. Sosyalizmin evrenselci tavrı karşısında gelenekleri ve mitleriyle oluşturulan ideolojik yapılanma, hem İslamî öğeleri hem de milliyetçiliğe dair var olan inançları dağarcığına almış; bu iki yol birbirlerine paralel ilerlerken aynı zamanda ortak bir hedef geliştirme çabasına da girişmiştir. Türk siyasi tarihinin son otuz küsur yıllık döneminde Türk-İslam sentezi olarak kendine yer bulan bu hareket, muhafazakâr tarih açısından da Türkiye ölçeğinde özgül bir politik duruşu simgelemektedir. Türk-İslam sentezi 14 Mayıs 1970 yılında “milli kültür ve şuuru geliştirmek suretiyle Türk milliyetçiliği fikrini yaymak” amacıyla kurulan Aydınlar Ocağı çevresinde bir araya gelmiş siyasetçi ve fikir adamlarının birkaç yıl sonra ortaya koyduğu, onların deyişle bir “terkib”, “ülkü” ya da “sentez” dir . Bu sentezin sistematik çerçevesi ilk kez Aydınlar Ocağı’nın yazdığı kültür raporunda 1973 yılında belirlemiştir (Dursun, 2003 : 61). Türk-İslam sentezinin Aydınlar Ocağı bünyesindeki bir fikir akımı olarak işlenmiş hali ise, tarihçi İbrahim Kafesoğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. Kafesoğlu’nun senteze dair çıkış noktası “Türk inançlarıyla İslam arasındaki benzerliklerin sergilenmesi (Bu benzerlikler İslam’ın kabulünün açıklanmasını sağlamaktadır); sonra olayların akışını hızlandırarak, ileriki yüzyıllarda Türklerin İslam’a yaptıkları hizmetlerin anlatımı “(Copeaux, 1998 : 219) dir. Kafesoğlu (1996:144), Türklüğün ve İslam’ın birlikteliği ile ortaya çıkacak düşüncenin gerekçesini şöyle açıklar:

“Ancak İslamîyet’tir ki Türkleri candan tatmin edici bir iman sistemi olarak görünür, zira Türklerin İslamîyet’teki kadar başka hiçbir dine kendilerini mutlu hissetmelerini, bu dine hayatları boyunca sıkı sıkıya sarılması ve hattâ bu dinin mübeşirlerinin hizmetlerinin çok üstünde bir enerji ile koruyuculuğunu ve yayıcılığını yapmaları göstermektedir.

(...) Bunun açıklaması çok basittir: İslamî itikadlarla, eski Türk dinî inanç sisteminin esasları arasında şaşılacak ölçüde bir mutabakat mevcut bulunmaktadır”

Fikrin temelleri ise, daha gerilere götürülmektedir.

“Türk - İslam sentezinin ilk kez 11. ve 12. yüzyıllarda Türklüğün, İslamiyet'in ve günümüz Türkiye toprağının buluşmasıyla gerçekleştiği düşünülmektedir. Özellikle biçimsel de olsa İran ve Arap toplumlarının yönetimi de ele geçirilerek bu topluma Türkler kendi kişiliklerini kazımışlardır: Bu ilk Türk - İslam sentezidir; tek eksik o sırada hâlâ Ermenilerin ve Bizanslıların elinde bulunan Anadolu toprağıdır” (Copeaux, 1998 : 149-150).

Fikrin nüvelerinin ifade edildiği Yusuf Akçura (1998 : 34-35)'nin “Üç tarz-ı siyaset”i de bir farkla aynı meseleye deyinmektedir:

“Zamanımız tarihinde görülen umumî cereyan ırklardadır. Dinler, din olmak bakımından gittikçe siyasî ehemniyetlerini, kuvvetlerini kaybediyorlar. İçtimai olmaktan ziyade şahsileşiyorlar. (...) Dolayısıyla , dinler ancak ırklarla birleşerek, ırklara yardımcı ve hattâ hizmet edici olarak, siyasî ve içtimai ehemniyetlerini muhafaza edebiliyorlar.”

Bahsi geçen fark, Akçura'nın önceliği, İslam'a değil Türklüğe dayandırmış olmasında yatmaktadır. Akçura'nın esas bakımından Türklüğe verdiği değer yanında, dini es geçememesinin aslî sebebi de Türklerin İslam'a olan bağlılığının kuvvetli olduğunu düşünmesidir. Bu düşünceden olarak, şunları söyler:

“İslam hala pek güçlüdür. Müslimin arasına, dinlerinde şüphelilik veya daha beteri olan imansızlık henüz girmemiş denebilir.(...) Hala her müslüman, Türk veya İranîyim demekten evvel 'elhamdü-lillah müslümanım' diyor” (Akçura, 1998 : 32-33).

Ancak Türk-İslam sentezi için dominant olanın İslam olduğunu belirtmek daha doğru olacaktır. Zira sentez, salt bir ırkın varlığını kafi

görmediği için, geleneksel değerler arası eklektik bir geçişkenliği savunarak, Müslüman bir Türk'ün daha başarılı bir ideolojik profil olacağını tasarımlar. Böylelikle ;

“Senteze karakteristiğini, Türk olabilmeyin koşulunu İslamîyet'te gören fantezi çerçevesi vermektedir. Yani Müslümanlık ve Türklük arasındaki tarihsel bir araya gelişin, yegane, seçeneksiz, tek doğru ve makbul bir araya geliş olarak öne sürülmesi, bu ideolojiye özelliğini veren temel fantezidir “(Dursun, 2003 :60).

Sentez bu bağlamda kendine ideolojik bir mizaç kazandırmaya çalışırken aynı zamanda Türk muhafazakârlığının en karakteristik adlandırılışı olarak da tarihteki yerini alır. İdeolojik rengi, Türkçülüğe ve islamcılığa olan yaklaşımı ile hayat kazanırken, muhafazakâr yönü ise bir “milli kültür” ahlaki çerçevesine oturur. Böylelikle sentezin eklektisizmi kendini ortaya koyar. İdeoloji ve kültür kavramları doğrultusunda Copeaux (1998:56) ise, sentezin ideolojik içeriğini İslam'a olan yaklaşımıyla kazandığını da belirterek şunları söyler:

“Türk-İslam sentezi kısmen Batı karşıtı bir tepki olarak tanımlanabilir.İslam'ın ideolojileştirilmesinin bir biçimidir, ancak sadece Kur'an'daki değerlere kapanmak yerine, Türklerin kendi geçmişleriyle İslamiyet arasındaki sentezin bir ürünü olarak görülen Türk 'milli kültürü'ne dönüşü öne çıkartmaktadır. Bu görüşe göre İslam, Türk kültüründen üstündür. Ve o olmasaydı Türk kültürü yaşayamazdı; ama Türk kültürü de İslam'ı korumuş ve güçlendirmiştir. Aral- Hazar, İran-Afgan yaylası Türklükle İslam'ın buluştuğu yerler olarak önemlidir.”

Zikredilen “millî kültür”³⁶ duyarlılığı aynı zamanda kendisine anti-komünist bir mevzi seçerek, kültürü her şeyin temeline oturtmaya da çabalayarak tutarlı bir yapı oluşturmaya dener. Akımın önemli isimlerinden Ahmet Kabaklı bu anlamda şunu ifade eder.

“Bir tek iktidar vardır, o da kültür iktidarıdır. Yani, hükümetler hattâ devletler kültür üzerine kurulurlar. Ekonomi üzerine kurulmazlar (...) Adam Smith’çi ve Marksçı görüşlerin zıttına kültür, ekonomi üzerine değil, ekonomi kültür üzerine kurulur. Yani ‘altyapı’ iktisat değil kültürdür” (Taşkın , 2003 : 395).

Türk-İslam sentezi Kabaklı’nın da görüşlerinden anlaşılacağı üzere “millî kültür” bağlamında kendisine, karşı cephede hedef olarak komünizmi belirlemiştir. Bu da Türk muhafazakârlığının en karakteristik özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Devrim ve beraberinde sebebini oluşturduğu zatiyetler için bir karşı duruş halet-i ruhiyesi olan muhafazakârlığın Türkiye Cumhuriyeti ile başlayan sürece karşı net bir biçimde belirleyemediği tepkisel tutumunu 1970’lerde ithal bir devrim anlayışı olarak görülen komünizme, hem muhteviyatı dolayısıyla hem de kökü dışarıda bir hareket olduğu için daha kolay göstermiştir.³⁷ Kafesoğlu bu noktada

³⁶ Her ne kadar tezimizin incelediği dönemin dışında kalsa da temel özelliklerini anlatmak bakımından DPT’nin 1983’te yaptığı “millî kültür” raporunda yer alan kültür planlaması, açıklayıcı olacaktır : “1) İnsanı ve onun manevi ihtiyaçlarını merkez alan bir kültür meydana getirilmelidir. 2) Din ve ahlak planlaması yapılmalı, bir an önce, Türkiye’nin dini haritası çıkarılmalıdır. 3) Kitle haberleşme araçlarıyla, yaygın ve örgün eğitimde dinin ve ahlakın önemi sürekli işlenmelidir. 4) İşçilerin ibadet şevkiyle çalışmalarının sağlanması planlanmalıdır 5) Cumhuriyet döneminin kültür politikası değiştirilmelidir. Dine hayat hakkı tanımayan o politika yüzünden sanayileşme sürecinde ortaya çıkan karmaşık meselelere tavır almayı beceremez duruma düştük. 6) Maneviyat eğitimi, dini ve ahlaki terbiye, millî ve tarihi şuurla insanımızı teşvik etmeliyiz. 7) Pragmatizm, pozitivizm dolayısıyla çeşitli maddeci görüşlerin eğitim müfredatlarından çıkarılmalıdır” (Millî Kültür raporundan aktaran Timuroğlu, 1991 : 89). Diğer taraftan buna ek olabilecek bir bakış açısını da Copeaux belirtmektedir: “AKDİTYK’nın 10. oturumuna sunulan ve kabul edilen rapor (20 haziran 1986), tarih tezleri mirasını da örtülü biçimde koruyarak, Türk kültürünün Asyalı ve müslüman iki unsurunu hatırlatmaktadır: ‘Türkiye dünyanın en zengin kültür mirasına sahip ülkelerinden biridir. Türk milleti bozkır ve İslam medeniyeti ve sentezlerinin kurucusu ve temsilcisidir. (...) Rönesans’tan önce Anadolu medeniyetini tanımış ve tanıtmıştır. Çin , Mısır, İndus, Mezopotamya gibi bir çok medeniyet ile en azından temas halinde olmuştur.” (Bozkurt Güvenç’ten naklen Copeaux ,1998 : 61)

³⁷ Türk-İslam sentezinin kültür bazında belirlemeye çalıştığı kuramsal gerekçelendirme, dönemin evrensel politik atmosferi ile şekillendiği için, kendisine en kısa yoldan karşıt görüş olarak komünizmi seçmiştir. Bu yaklaşım, reel sosyalizmin gidişatı nedeniyle,

“İnsanın doğuştan beraber getirdiği ve herkeste belirli vasıflarda beliren akıl, zeka, çalışkanlık, maharet melekelerini dış müdahalelerle bütün insanlarda eşit kılma teşebbüsleri elbette hiçbir netice vermeyecektir” (Taşkın, 2003 : 389)

diyerek, sentezin esasına uygun şekilde anti-sosyalist tutumu ortaya koyar. Tarihi bir dönüm noktası olmak bakımından mezkur fikir, Türk politika tarihinde sağ-sol ayrımı olarak cereyan eden çatışmacı ortamda önemli bir farklılaşım aracı da olacaktır.



hareketi daha sonrasında ideolojik bir çıkmaza sokacağı için kendi meşruiyetini de sarsacaktır. Ancak, bu durum, muhafazakâr üslubun -Türkiye’de seçtiği yol, gerek milliyetçilik, gerekse dini temeller üzerinden belirlenmeye çalışılmış olsun- kendisini tanımlamasında çok elverişli ideolojik ve pragmatist bir propagandanın aracı olacaktır. 1970’lerde Adalet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi, 1980’lerde Anavatan Partisi bunu siyasî düzlemde işlevsel olarak kullanmayı denemiştir. Bu bağlamda genellikle “sağ” sıfatıyla anılan her türlü açılımın paylaştığı ortak zeminin anti-sosyalizm/komünizm olmasında, sentez önemli katkılarda bulunmuştur.

III. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKÂR BİR PARTİ ÖRNEĞİ OLARAK ADALET PARTİSİ

A. Tarihçesi

Adalet Partisi³⁸ (AP), 1960 darbesi ve ertesinde ortaya çıkan siyasî ve sosyal manzaranın şartlarına koşut bir kuruluş olarak 11 Şubat 1961'de kuruldu. Demokrat Parti (DP) 'nin âkıbetinin yol açtığı kırgınlık ve öfke hissi AP'nin kuruluş sürecindeki en önemli etkidir. Partinin kendisine seçmiş olduğu ismin, 27 Mayıs'ın mağdurları olarak kabul edilen DP'liler için istenen adaletten ve amblemin ise Demokrat Parti' nin halk arasında "*demir kırat*" olarak telaffuz edilmesinden kaynaklanması, durumun sembolik olarak ifadesidir. Diğer yandan DP'ye yakınlığıyla bilinen isimlerin parti kadrosunda yer almaya başlaması bunun önemli bir göstergesi oldu. 27 Mayıs'ın devamında ordu içindeki hareketliliğin neticesinde başlayan tasfiye hareketi ile emekli edilerek saf dışı kalan eski genel kurmay başkanı Ragıp Gümüşpala partinin kuruculuğunu üstlendi. Başlangıçta partinin genel yapısı her ne kadar DP çizgisini devam ettirse de genel olarak homojen bir yapı arz etmemiştir. Bu bağlamda eski DP'liler, emekli edilen askerler, eski Türkiye Köylü Partisi kökenliler ve Cumhuriyet rejimine ortalama DP'li den daha çok eleştirel yaklaşan islamcı ve milliyetçi çevreler partinin tek bakışta adlandırılacak ideolojik bir görünümünden uzak olmasının sebebidir³⁹ (Demirel, 2004:30).

³⁸ Bu bölümde Adalet Partisi'nin tarihi için kaynaklara genel olarak başvurulmuştur. Bkz. Tanel DEMİREL: Adalet Partisi:ideoloji ve Politika, İstanbul:İletişim,2004); Filiz Demirci GÜLER : Türkiye'nin Yakın Siyasetinde Bir Örnek Olay:AdaletPartisi, (Ankara : TODAİE, 2003) ; Büyük Larousse sözlük ve ansiklopedisi (İstanbul: Interpress , 1992) 82 -83.

³⁹ Partili bazı isimler ve kökenleri şöyledir: Ragıp Gümüşpala'nın yaveri Şinasi Osmâ, generaller Mehmet Ali Aytaç ve Necmi Öktem; 1954'te DP'nin kapattığı pan -türkist gençlik örgütünden gelen Gökhan Evliyaoğlu, Hami Tezkan ; Köylü Partisi'nden gelen Tahsin Demiray, Ethem Menemencioglu , Muhtar Yazır.

15 Ekim 1961'de yapılan ilk seçimlerde AP, selefi DP'nin geleneğine sahip çıkabilecek en güçlü aday⁴⁰ olarak Meclis'e en fazla oyu alan ikinci parti olarak girip, Cumhuriyet Senatosu'nda ise birinci parti oldu. Devamında CHP ile ilk koalisyon ortaklığı oluşturulmuş ancak Başbakan İsmet İnönü'nün istifası ile bu ancak yedi ay sürmüştür. Bu süreçte tartışılan ve temel çatışma eksenini oluşturan mesele ise genel affa DP'lilerin de dahil edilmeye çalışılmasıydı. Hükümetin içinde bulunduğu bunalım ve çıkmaz, ortaklığın bitmesine yol açtı. AP bu aşamada 27 Mayıs'çılar olarak bilinen asker-bürokrat-akademisyen cephesine karşı hem kendi meşruiyetini ispatlama gayreti, hem de bu meşruiyet çabasını zora sokacak tarihsel bir devamlılığı sağlama mecburiyeti arasında kalarak Türk siyasetine bir başlangıç yapmış oldu. 1962'deki sonuçsuz kalan Talat Aydemir' in darbe girişimi ise AP 'nin meşruiyet sınavının ne denli zorlu olduğuna dair önemli bir vaka olarak tarihteki yerini aldı. Bu vaziyet AP 'nin kendi içindeki bölünmelerin de altını çizince AP Birinci Büyük Kongre'sini gerçekleştirdi.

1964 yılı AP için bir dönüm noktası oldu. Genel başkan Ragıp Gümüşpala'nın ölümü ile AP yeni bir liderin arayışına girerek, hem Türkiye'nin hem de partinin geleceğinde büyük bir role sahip olacak olan Süleyman Demirel'i aynı yılın kasım ayında partinin başına getirdi. Yapılan İkinci Büyük Kongre (Kasım 1964) 'de diğer aday Sadettin Bilgiç 'e karşı yarışan ve kazanan Demirel bu tarih itibarıyla AP kapatılana kadar genel başkan olarak kaldı. 1962 ve 1963'te muhalefet olarak meclisteki yerini koruyan AP (ikinci iktidar koalisyonu: CHP, YTP, CMKP ve üçüncü iktidar koalisyonu: CHP ve bağımsızlar) Demirel'in 1964'te parti lideri olmasından sonra İnönü'nün kurmuş olduğu koalisyon hükümetini düşürme girişiminin öncülüğünü yaptı ve "uzun zaman hükümete kalınmaması" gerekçesiyle geçici bir "bekçi hükümet" kuruldu. AP listesinden bağımsız senatör seçilen Suat Hayri Ürgüplü 'nün başbakanlığı konusunda uzlaşmaya

⁴⁰ Diğer adaylar Yeni Türkiye Partisi ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'dir.

varılarak AP,YTP,CKMP,MP 'den mürekkep yeni bir koalisyon daha kurulmuş oldu. Başbakan yardımcılığını Süleyman Demirel 'in yaptığı koalisyonun ömrü 8 ay sürdü. Güler (2003 : 68), bu hükümetin milliyetçi cephe formüllerinin öncüsü olduğunu belirtir.

1965 genel seçimleri, oylarını istikrarlı bir biçimde artıran AP' nin tek başına iktidara geldiği zamandır. 1965 diğer taraftan AP' nin CHP' nin kendisini "ortanın solu" nitelemesiyle sunduğu tarihte kendi ideolojik yaklaşımını belirlemeye çalıştığı ve buna yönelik daha bâriz ifadelerin ve tutumların sergilendiği yılların başlangıcı olacaktır. Koalisyon hükümetlerinin çetrefilliliğinin ortadan kalkmasına karşın Sadettin Bilgiç ve grubunu kabine listesine almayan Süleyman Demirel, böylelikle CHP ile gerçekleştirilmiş olan hükümet ortaklığının sebep olduğu parti içi fikir ayrılıklarından sonra, bu defa parti içi iktidar mücadelesinden kaynaklanan çatışmalarla mücadeleye başlamıştır. Bu sefer ki hizip hareketinin dayanağı Demirel'i destekleyen "yeminliler" karşı olan Sadettin Bilgiç 'in başını çektiği milliyetçi ve islamcı kanattır.

1966'daki Üçüncü Büyük Kongre' de Demirel Sadettin Bilgiç Grubuna gereken kabine "taviz"ini vererek Bilgiç 'in de desteği ile genel başkanlığını perçinlemiş oldu. Artık Meşruiyet kaygılarının bir nebze giderildiği bir ortamda bu hali destekler nitelikte kararlar almaya çalışan AP, Cumhurbaşkanlığı'na eski Genel Kurmay Başkanı emekli Orgeneral Cevdet Sunay 'ın seçilmesinde rol oynamış, böylelikle AP 'den ordu ile barışmasını isteyenlerin arzusu yönünde hareket etmiştir.

1968'deki Dördüncü Büyük Kongre ise 1964'de başlayan parti içi hareketlenmenin doruğa ulaşmış bir hesaplaşmanın yaşandığı nokta oldu. DP' lilere siyasal haklarının geri verilmesi yönündeki parti içi talep, Demirel'e göre kendi liderliğine bir saldırıydı. Demirel tekrar başkanlığa seçildi. Ancak akabinde bir yıl içerisinde yirmibeş üyeden oluşan kabinenin oniki bakanı değiştirilmek zorunda kalındı. Bilgiççiler ve Demirel arasındaki

gerilim birincilerin gidip ikincilerin gelmesiyle son buldu. Tablo Süleyman Demirel'in liderliği açısından lehine oluşmuştu.

1969 seçimlerinde AP'ye oy veren seçmen sayısı azalırken Meclis'teki milletvekili sayısı arttı. Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay tarafından hükümeti kurmakla görevlendirilen Demirel, kabineye yine parti içi muhalefet kanadından kimseyi almayınca tepkiler büyüdü ve artık başkanlık için Ferruh Bozbeyle' nin de ismi geçmeye başladı. Bu tarih AP'nin oy kaynaklarının paylaşımının da gündeme geldiği yeni bir zaman diliminin de başlangıcıydı. Alparslan Türkeş 1965'te başına geldiği CMKP'nin klasik politikasından farklı bir çizgiyi benimsemiş ve partinin ismi de Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) olmuştu. Bunun dışında İslamî argümanlara dayalı bir siyaseti yürütmeye çalışan ve benzer oy potansiyelinden faydalanan Milli Nizam Partisi (MNP) söz konusuydu. Tüm bunlara ilaveten parti içi ayrılıklar gücünü ve şiddetini artırmaya devam etti. Genel İdare Kurulu üyesi olan Sadettin Bilgiç kanadından Ethem Kılıçoğlu ve Cevat Önder gibi isimlerin ihracını öngören kararın 72 milletvekili ve senatör tarafından protestosu ve kararın geri alınmasına dönük muhtıra ; ve Demirel'in buna olumsuz cevabı hükümetin düşmesine sebep oldu : 11 Şubat 1970'de AP'nin bütçesi daha önce istifa eden 5 milletvekili ve 41 kişilik Bilgiç grubu tarafından da reddedilince Demirel hükümeti istifa etti . Bu partinin tek adam hakimiyetine girmesine karşı bir tepkiydi.

Akabinde Demirel Cumhurbaşkanı Sunay tarafından tekrar hükümeti kurmakla görevlendirildi. Demirel güvenoyu alabilmek için istifa edenler ve 41'leri tekrar kazanabilme maksadıyla söz konusu gruba hafif cezaların verilmesini sağladı. Bunun üzerine Üçüncü Demirel Hükümeti 14 Mart 1970'de tekrar güvenoyu aldı. Ancak bu güvenoyunun rüşvet ve nüfuz dayalı olduğuna dair ithamlara karşı Demirel'in yanıtı 26 AP 'li milletvekili ve senatörün partiden ihraç edilmesi şeklinde oldu. Partiden ihraç edilenler

Demokratik Parti'yi⁴¹ kurdular. 21-23 Ekim 1970 Tarihli Beşinci Büyük Kongre' nin de Demirel'in ezici üstünlüğü ile kazanılması partiden aralarında Ferruh Bozbeyli' nin de olduğu istifaları da beraberinde getirdi.

Partinin hızla erimesi ve güçsüz bir hükümet görüntüsünün oluşması, artan karşıt görüşteki öğrenci çatışmaları, grevler, kitlesel protestolar, öğrenci eylemlerinde ordunun "faşist ve emperyalist" olarak addedilmesi , 15-16 Haziran eylemi⁴² ve bu eylemi bir "ihtilal provası" kabul eden AP hükümetinin İstanbul, Kocaeli ve Gebze ilçesinde sıkıyönetim ilan etmesi 12 Mart 1970 muhtırası ile sonuçlandı. Ordunun yüksek komuta kademesindeki subayların tümünün imzasını taşıyan ültimatoma, gerekçe olarak hükümet ve Parlamento' nun toplumu anarşi , kardeş kavgası ve sosyo-ekonomik huzursuzluğa itmesini ve anayasada öngörülen reformları yapmamasını göstererek, taleplerin yerine getirilmemesi durumunda yönetime el konulacağını belirtiyordu. Hükümet bu durumu "anayasa ve hukuk devleti ilkeleriyle bağdaştırmanın mümkün olmadığı"nı söyleyerek istifa etti. Böylelikle Üçüncü Demirel Hükümeti düşmüş oldu.

Adalet Partisi Nihat Erim başbakanlığındaki partiler üstü hükümete destek vermekten kaçınmadı. Amaç parlamentoyu açık tutabilmektir. Ara dönemde AP' nin gerçekleştirmek istediği ve fakat gücünün yetmediği bazı Anayasa değişiklikleri ordunun baskısıyla değişmiş oldu. Bunlar temel hak ve özgürlüklerin kullanımında belirli bir sınırlamaya gitmek ve yürütmenin gücünü yasama ve yargı aleyhine artırmak oldu. Söz konusu dönem, anti-komünist hareketin ordu katında da destek bulduğunu ortaya koyarken ordu ve AP arasında bu esas üzerinde ilk uzlaşma belirmişti.

⁴¹ Süleyman Demirel Demokrat Parti isminin bu grup tarafından sahiplenilmemesi için kendisine bağlı olan bazı kişilere daha evvel Demokrat Parti isminde bir parti kurdurtmuştur.

⁴² DİSK'in önünün kesilip , küçük sendikaların TÜRK-İŞ' in etkisi altına girmesinin amaçlandığı iddia edilen yasanın işçiler tarafından protestosu esnasında, güvenlik kuvvetleriyle çıkan çatışmalar, üç kişinin ölümü, yüzlerce kişinin yaralanması ve bir çok binanın tahribiyle sonuçlanan olaylar.

1973 genel seçimleri ise AP'nin tek başına iktidara geldiği yılların bitim yılı oldu. Parti CHP'nin %33,3 oyuna karşılık, %29,8'lik bir oy oranına sahip olabildi. Oyların büyük bir kısmı Ferruh Bozbeyli liderliğindeki Demokratik Partiye (%11,9) ve Necmettin Erbakan liderliğindeki Milli Selamet Partisi' (%11,8)ne gitmişti. AP muhalefete düşerken CHP ve MSP koalisyon hükümeti kuruldu. 1973'de AP'nin anti-komünizm ağırlıklı söylevlerini giderek arttırmaya başladı. Bunda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin soğuk savaş döneminin korku kaynaklarından birisi olması ve Bülent Ecevit başkanlığındaki CHP'nin giderek sol cenaha yakınlaşması etken oldu (Demirel, 2004 :68-69).

Ecevit-Erbakan koalisyonunun daha fazla dayanamaması ve Bülent Ecevit'in istifasından sonra, 31 Mart 1975'te ülkenin sol cemahta harareti yükselen ortamına karşı olarak AP, MSP, MHP ve Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP), ortaklığı ile Milliyetçi Cephe (MC) hükümeti kuruldu . Aynı zamanda bir CHP iktidarı daha yaratmamak adına gerçekleştirilen bir girişim olarak MC hükümeti bölünmüş sağ bir araya getirmiş oldu.

CHP'nin 1977 seçimlerinde tekrar üstünlüğü ele geçirmesi (%41,4) lakin tek başına iktidara geçememesi ikinci bir MC hükümetinin kurulmasına yol açtı. CHP'ye karşı oluşturulan ve 6 ay dayanabilecek bir koalisyona giden AP' nin diğer ortakları bu sefer MHP ve MSP oldular. AP' den ayrılan 12 milletvekilinin desteğini sağlayan CHP, CGP ve Demokratik Parti' nin de yardımıyla ikinci MC hükümetini düşürdü.

1978'de CHP yeniden iktidara geldi. Ancak AP dönemin şiddet olaylarıyla geçen günlerinden CHP'yi sorumlu tutarak ve diyalog girişimlerini reddederek 1979'daki ara seçimlere gidilmesini sağladı ve büyük farkla kazandı. Bu defa MHP ve MSP, hükümeti dışarıdan destekleyerek 12 Kasım' da hükümeti kurdu. AP'nin en bunalımlı iktidar yılı olan 1979'da Demirel, Meclis'i bir seçime daha ikna edemedi ve sıkıyönetim ortamı içerisinde 24 Ocak 1980 tarihli kararları aldı. Bu tarihe gelene kadar Genel Kurmay Başkanı Kenan Evren 'in 1 Ocak 1980'de

Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk' e gönderdiği uyarı mektubu AP ve CHP'ye de iletilmiş lakin uzlaşmaya dair adım atılmamıştı.

Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk' ün görev süresinin dolması ve yerine yeni bir cumhurbaşkanının aday gösterilip seçilememesi; şiddet ve kargaşa ortamının son bulmaması üzerine 12 Eylül 1980'de Türk Silahlı Kuvvetleri yönetime el koydu. Tüm siyasi partilerin etkinlikleri durduruldu. AP' nin 19 yıllık yaşamı 16 Ekim 1980'de feshedilmesiyle son buldu.

B. Türk Muhafazakârlığı Bağlamında Adalet Partisi

27 Mayıs 1960 ertesinde DP' nin çizdiği hattın devamını sağlamak üzere siyaset platformundaki yerini alan AP' nin genel ideolojik yapısını klişe argümanlar çerçevesinde doğrudan tespit etmek olanaksızdır. Literatürde başvuru olan klasik sağ ve sol ayrımının Türk politik yaşamını izah etmede geçer kalıplar olmadığını ileri süren kalıplaşmış yaklaşımlardan⁴³ ziyade. Adalet Partisi'nin dönemin soğuk savaş gerçeği içerisindeki belirlemek istediği tavrı, diğer taraftan 12 Mart 1970'e kadar ordu ile yaşadığı gerilimli ilişki ve AP'nin zaman zaman kendisine biçilen siyasi tipolojinin dışına

⁴³Tanel Demirel (2004:338) bu yaklaşımın geçersizliğini vurgulamak üzere şunları söyler: "Sağ sol ayrımlarının batı toplumlarına özgü olup, Türkiye için anlamlı olmadığı görüşü, tek bir Batı olduğu düşüncesine dayanır ve herşeyden önce bu nedenden ötürü eleştirilmelidir. Fransız sağ (veya solu) ile İngiliz veya Alman sağ (veya solu) arasında ülkelerin gelişme dinamiklerinin seyrinden kaynaklanan çok önemli farklılıklar söz konusudur." Ayrıca farklı bir değerlendirme için Norberto Bobbio'ya müracaat edilebilir: Bobbio (1999 : 116) "sol" olarak adlandırılan ve böyle kabul edilen öğretisi ve hareketleri en iyi tanımlayan unsurun eşitlikçilik olduğunu söyler. Bu herkesin eşit olduğu bir toplumun hayalini kurmak değil ; lakin insanları eşit kılan şeyleri farklı kılan şeylerden daha fazla yüceltmek anlamındadır. Bu bağlamda "sağ" ise doğal olan şeyi kabul etmeye hazırdır ve bunun yanısıra alışkanlık, gelenek ve geçmişin gücünden ibaret olan ikinci doğayı da kabul etmeye hazırdır" (1999:112). Bobbio' nun bu tanımı "sağ"ı muhafazakâr dünya görüşüne koşut kılmaktadır.

çıkması, hakkındaki genel geçer nitelikteki saptamaları hükümsüz kılmaktadır. Zira sağ ve sol akımlara göre yapılacak bir değerlendirmede birbirinden çok farklı çıkarımlar oluşturulabilmektedir. Örneğin literatürde istisnai bir yere sahip olan “Düzenin Yabancılaşması”⁴⁴ adlı eserinde İdris Küçükömer , Hürriyet ve İtilaf Fırkası (HİF) ile İttihat ve Terakki Fırkası (İTF)’ndan beri süregeldiğini iddia ettiği bir ayrımın günümüz siyasetine kadar yansıdığını belirtir. Buna göre İTF geleneğinden gelen CHP yeterli derecede üretim güçleri yaratamayan bir parti olduğu için “sağ”; yeterli üretim güçlerini yaratabilmede daha başarılı olduğuna inandığı HİF kolunda yer alan DP ve geleneğini takip eden partiler ise “sol”dur.

Bu noktadan hareketle AP’ nin muhafazakârlık kavramı içerisine ne kadar yerleştirilebileceği önemlidir. Zira dünyadaki muhafazakâr fikriyat ekollerine göre bir tasnife gidilerek AP’nin (veya AP geleneğini) politik duruşunu teorik olarak kurgulamak, yöntem açısından sorun yaratacaktır. Sonuç olarak, AP ’yi değerlendirirken Türkiye şartlarına özgü bir muhafazakârlığı referans almak gerecektir.

B.1. Adalet Partisi’ nin Meşruiyet Kaygısı

Adalet Partisi siyasî hayatına Demokrat Parti’ nin devamı⁴⁵ olarak başladığı için esas olarak, elitist, bürokratik yönetici gurubunu temsil eden

⁴⁴ Bkz. İdris KÜÇÜKÖMER: Batılılaşma: Düzenin Yabancılaşması (İstanbul: Bağlam, 2001) 72-119

⁴⁵ Kurulduktan sonra ilk yılların, Yassıada mahkemeleri sonucunda çeşitli hürriyet cezalarına çarptırılanların affını sağlamaya çalışmakla geçmesi (Abadan,1966:119) Yapılan konuşmalarda Adnan Menderes, Hasan Polatkan ve Fatin Rüştü Zorlu’ nun idamlarından duyulan üzüntünün ve mağduriyetin üstü örtülü bir ifadesi olarak “gözlerimize bakarsanız anlarsınız” ifadelerinin kullanılması (Çavdar, 2000:120); partinin kuruluş aşamasında DP’den kalan örgütleri sahiplenip yeniden canlandırması(Demirel,2004:28). idamları hatırlatmak için hoparlörlerin darağaçlarını

CHP'nin karşısındaki yerini henüz başlangıçta almış oldu. AP, DP'nin halefi olarak algılanmakta güçlük çekmedi. DP'nin içinde yer alan büyük toprak sahipleri kendisini sola konumlandırmış olan CHP karşısında AP'yi seçmekte tereddüt göstermedi. Buna ilaveten AP'nin topraksız çiftçiye topraklandırmayı öngören Toprak reformu yerine, tarımsal üretim verimliliği artırmayı öngören Tarım Reformu adı altında farklı bir düzenlemeye gidecek olmasının da önemi büyük oldu (Demirel, 2004:84-85). Ayrıca Cumhuriyet'in ilk yıllarında "dinin ve dinsel sembollerin kamusal hayattaki görünürlüğünü azaltmayı" hedefleyen modernleşme projesini reddeden siyasî bir seçeneği simgeleyen AP, açık bir tercih haline gelmiştir (Demirel, 2004:85). Adeta tarihî bir misyonun kesintiye uğratılmaması olarak algılanabilecek biçimde AP' nin varlığını açıklamak, aynı zamanda modernleşme ve gelenekselcilik üzerinden elde edilecek dikotomik kavramsallaştırmaya başvurmaya gerektirecektir. Bu sebeple hali hazırda AP'yi kavramlardan ikincisiyle ilişkilendirmek doğrudur. Ancak, diğer taraftan ikinci bölümde açıklandığı üzere, Türk muhafazakârlığına ait çelişkili durum (aynı zamanda Türk muhafazakârlığının özü) AP'yi de kapsamaktadır. Özellikle AP için durum biraz daha farklılaşarak, modernleşme çabasının en pür biçimde temsilini üstlenen orduyla kurulan ilişkiler bazında, Türk muhafazakârlığı için –iktidar düzeyinde- daha ileri bir meşruiyet sağlama yöntemi ortaya çıkmıştır. Bilindik , Atatürk'ün tarihî kimliği vasıtasıyla sağlanmaya çalışılan modernizmle uzlaşma çabası, bu sefer, dönemin tüm dünyayı şekillendiren şartlarına paralel olarak farklı bir yol seçmiştir. 12 Mart muhtırası ertesinde yaşananlar AP ve ordu arasındaki ayrıklığı anti-komünizm ortaklığında⁴⁶ eskiye oranla ortadan kaldırmıştır. Tanel Demirel (2004:65) bağlantıyı şu şekilde açıklar:

andıran kalaslara asılması; intihar eden eski içişleri bakanı Kemal Gedik 'in eşi Meliha Gedik' in mitinglerde kürsüye çıkarılması bu durumun göstergesiydi (Demirel,2004:34).

⁴⁶ Ümit Cizre Sakallıoğlu (2002:119), AP ve ordu arasındaki anti-komünist ittifakın sebebini, AP' nin , Türk demokrasisi üzerindeki ordu vesayetini kırmak istemesi, olarak açıklar. Sakallıoğlu (2002:123)' na göre ittifak, askerî payandaya gerek duymayacak denli güçlü bir devletin inşası için, ordunun otoritesinden faydalanmaktadır. Zira parlamenter ortamda hayata geçiremediği yasalar, ordu baskısıyla yürürlüğe girmektedir.

“Ara dönemde AP'nin yıllardır arzuladığı fakat pratiğe geçirmeye gücünün yetmediği Anayasa değişikliklerinin bir kısmı ordu baskısıyla gerçekleştirildi.(...)ara rejim dönemi anarşi ve kaosu, sosyo-ekonomik meseleler veya Anayasa'nın öngördüğü varsayılan reformların yapılıp yapılmaması ile ilişkili olmayıp, Türkiye Cumhuriyeti Devletini yıkmak isteyen dış destekli komünist kışkırtmaları ile bağlantılı olduğu görüşünün –ki bu görüş AP' liler tarafından dile getirilmekteydi- ordu katında da destek gördüğünü ortaya çıkardı. Bu aynı zamanda AP ile ordu arasında komünizm karşıtlığı temelinde ortaya çıkan yakınlaşmanın ilk işaretiydi”

Fakat AP' nin bu tavrının sebeplerinden birini dönemin iki kutuplu soğuk savaş atmosferi biçiminde görmek yanlış olmayacaktır. Kendisine karşı politik mihrak olarak tamamıyla komünizmi belirlediği için, bu tavrını destekleyecek politikalara da açık olmaktan kaçınmamıştır. Diğer taraftan AP' nin kurulduğu günden beri önemli bir sorunu olan “meşruiyetini 27 Mayısçı cepheye kabul ettirebilme” (Demirel, 2004:29) gayreti de temelde halledilmiştir. Bu açıdan muhafazakâr bir perspektife tabi tuttuğumuzda AP'nin yol haritası genelden bir sapma olarak görülse de Türk muhafazakârlığının birikimleri açısından şaşırtıcı değildir. Zira , Süleyman Demirel'in “demokratik otorite” olarak nitelendirdiği yeni yetkilerle devletin donanması bunalımı aşmak için yeterli olacaktır (Sakallıoğlu, 2002:123). Demirel, var olan istikrarsızlığın önemli bir sebebi olarak gördüğü 1961 Anayasası'nın getirdiği kuvvetler prensibinin, uygulamada adeta “kuvvetler kopukluğu”na yol açtığını belirterek, devletin tekliğinin bozulduğundan, demokratik otoritenin etkisiz hale geldiğinden şikayet etmiştir (Demirel, 1979:10). Bu süreçte o yetkileri devlete sağlayacak güç olarak orduyu görmüştür. Buna ek olarak belirtmek gerekir ki AP ve ordu ilişkisi muhafazakârlık ve devlet bağlantısıyla irdelendiğinde, AP için, ordunun radikal modernleşme çabasının Türkiye Cumhuriyeti tarihi açısından temsilci olarak görüldüğü kabul edilebilir. Aynı anda ordu, Cumhuriyet' in kuruluş aşamasına duyulan tarihsel saygının merkezine yakındır. Hem bir çatışma objesi hem de devletin önemli bir ayağı ve tarihî bir mirasın

simgesi olarak sahip çıkılması gereken kaçınılmaz bir kurumdur. AP için bu, zorlu bir ideolojik gerilim ve politik bir sınavdır.

B.2. Adalet Partisi'nin Muhafazakâr Söylem ve Tavrı

Adalet Partisi, Cumhuriyetçi ve modernleşmeci çizginin göreceli olarak karşısında duran siyasî odaklaşmanın devamı niteliğinde kabul edildiğinde, başlı başına muhafazakâr değerler örüntüsü içinde yer alan bir parti olarak görülebilir; böylelikle Cumhuriyet' in kurucularının sert bir üslupla uygulamaya çalıştığı inkılâpların karşısındaki geniş bir tabana yayılı muhalif hareket, geleneksel olarak AP' yi de kapsadığından, muhafazakâr tepkiyi harekete geçiren temel saikler ele alındığında AP'yi de bu şekilde nitelenmek doğaldır. Özellikleri itibariyle genel bir tanımlamaya gidildiğinde AP için, millî iradeyi esas kabul eden, muhafazakâr, ekonomide liberal bir yaklaşımı benimseyen, devlete tarihsel bir önem atfeden bir parti diyebiliriz.

AP, örgütün içinde yer alan figürlerin geneline bakıldığında geleneksel değerlere önem veren, tarihî yücelten maneviyatçı bir profile sahiptir. Türk-İslam sentezi düşüncesinin önemli isimlerinden Osman Turan ve radikal milliyetçiliğin bir diğer ismi Osman Yüksel Serdengeçti (Demirel, 2004:53); Pan-türkist gençlik örgütünden gelen Gökhan Evliyaoğlu, Hami Tezkan; yazdığı kitap dolayısıyla "ismi ile aşırı solcuların tüylerini diken diken eden yazar" olarak lanse edilen Ali Elverdi ; Komünizmle Mücadele Derneği başkanlığı yapmış olan İlhan Darendelioğlu (Demirel, 2004:248-250) ve demokrasinin ahlaki temele sahip "maneviyatçı" bir rejim olduğunu ileri süren Ali Fuad Başgil (Önder 2003 :295), AP'de belirli dönemlerde milletvekilliği yapan ve bahsi geçen profile örnek olarak gösterilebilecek bazı isimlerdir. Herşeyden önce ismi partiyle özdeşleşmiş olan genel başkan Süleyman Demirel, sembolik bir kimlik olarak parti tabanının gözünde muhafazakâr bir imajı temsil etmekteydi. Köken itibariyle

Cumhuriyet' in seçkin devlet adamı veya bunu besleyen potansiyele ait sınıftan olmayıp, Isparta'nın köyünde doğup büyümüş birisi olarak, halkın kendisiyle rahatlıkla özdeşlik kurulabilmesini sağlayan bir sınıftan çıkmıştı. Demirel'in mühendis oluşu ve yaşam tarzı, modernizm ve geleneksellik arasındaki bağı kurabilen bir kişi olarak da algılanmasını kolaylaştırmaktaydı. Mühendis olmak, ileri teknoloji ile özdeşleştirilen modernlik ile yakınlaşmak onun dilinden konuşabilme anlamına geldiğinden ve Batı' yı görmüş, giyim kuşamı ve aile ilişkileri ile bu tarza uygun bir yaşam süren Demirel'in aynı zamanda geleneksel değerlerden vazgeçmemesi (Demirel, 2004 : 41-42), onun bu durumunu pekiştiren faktörler oldu.⁴⁷ Buna ilaveten, seçim konuşmalarında yalnızca iç ve dış politikadan değil , mahallî sorunlardan da bahsetmesi, AP'nin halkçı bir parti olduğu izlenimini sağlamıştır ⁴⁸(Abadan,1966:125). Demirel kendi vaziyetinin farkında olarak, bir seçim konuşmasında şunları söyler:

“Aziz vatandaşlarım, benim için nereden çıktı diyorlar; çok basit. Bunun için gözlük takmaya bile lüzum yok. İşte senin içinden ben çıktım ! Benim babam da eli nasırlı bu toprağın adamı. Ben bu toprağın içinden çıktım “
(Demirel, 2004 :42).

Bu cümleden olarak, AP, görünümü itibariyle muhafazakârlığa diğer başka hiçbir siyasî seçeneğe yakın olmadığı kadar yakındır. Ancak AP' nin bir örgüt olarak muhafazakâr yanını belirtmek, var olduğu zaman dilimi içindeki söylemlerinde tespit edilebilir. Ve AP, bu süreçte politik duruşunu muhafazakâr düşünce etrafında inşa etmiştir. Değirmek gerekir ki Tanel Demirel'in AP' nin ne derece muhafazakâr addedilebileceği konusundaki

⁴⁷ Süleyman Seyfi Ögün 'ün “imanlı bir mühendislik” olarak sıfatlandığı bu durum, ilginç bir biçimde aynı zamanda halkın gelenekselci yaklaşımının yanı sıra tam tersinde yer alan modernleşmeci kemalizme bakışını da şekillendirmektedir. Bu, muhafazakârların modernleşme ile izafi olarak barışık olmalarının bir ürünüdür. Ögün, bunu şu biçimde izah eder : “Alt tabaka çocuklarının bizzat ebeveynleri tarafından mühendis mekteplerine yöneltilmesi ve buradan mezun olanların yüksek bir prestijle baba ocağına dönmeleri, kemalizmin pozitivist yanının, halk katmanları arasında kazanmış olduğu yaygın desteğin en tipik göstergesi sayılmalıdır” (Ögün, 1999 : 314).

⁴⁸ Abadan(1966:125), Demirel'in bu davranışını “grassroots politician” kavramıyla nitelendirir. Kavram ,siyasî oluşumları mahallinde, yerinde ustalıkla izleyebilen politikacılar için kullanılmaktadır.

uyarısı önemlidir. Demirel (2004:341-342), muhafazakârlık derken, AP'nin eski rejimi, bununla özdeşleşen krallık, kilise ve aristokrasiyi ; feodal dönemin hiyerarşik yapılanmasını savunan bir yaklaşım içerisinde hilafet ve hanedanlık kurumunu canlandırmayı hedefleyen bir parti olmadığını belirtir. Bu anlamda muhafazakârlıkla bir bağlantı kurulamayacaktır. Ancak muhafazakârlığın, dini değerler, aile, otorite ve geleneklerle anılan ve asıl içeriğini oluşturan kavramlarına baktığımızda, AP açık bir muhafazakâr parti konumundadır.

Parti' nin programı bu bağlantıyı kurmayı daha da kolaylaştırır. Programın “temel görüşlerimiz” başlığı altında anılan ilk maddesinde Parti kendisini şöyle tanımlar:

“Adalet partisi (...), hürriyetçi milliyetçi, memleketçi, medeniyetçi, barışçı, ıslahatçı, hamleci, manevi değerlere ve inançlara bağlı ve saygılı, komünizme karşı bir teşekkül olarak (...), Türk gençliğini milliyetçi, hürriyetçi ve Cumhuriyete bağlı olarak yetiştirmek, Millî tarih şuuruna sahip olarak ve Türkiye'yi hürriyetçi demokratik cumhuriyet düzeni içinde dünyanın en müreffeh bir ülkesi haline getirmek için hizmet amacı ile kurulmuş bir partidir” (AP Programı, 1978 : 6).

Muhafazakâr bir üslupla siyasette yer alma gayesini ifade eden açıklama, AP' nin gelenekleri yücelten, maneviyatçılığa önem veren, “millî tarih şuuruna sahip gençler” yetiştirmek arzusundaki bir parti olduğunu belirtirken, sıkça başvurulan “hürriyetçilik, demokratiklik ve cumhuriyete bağlılık” la ilgili kelimeler, modernleşme projesine toptan karşı olmadığını vurgulamak üzere kullanılmıştır. Süleyman Demirel kendi partilerinin devrimcilik ve evrimcilik tercihlerinden ikincisine yakın olduğunu açıklar:

“Biz revulusyoncu değiliz. Ben şahsen ve partim olarak söylüyorum. Revulusyoncu, yani yıkıcı, ihtilalci değiliz. Biz ıslahatçıyız, evolasyuncuyuz, biz düzelticiyiz” (Demirel, 2004:166)

Bu durum tipik bir muhafazakâr düşünce örneğidir. Birinci bölümde muhafazakârlığın “ne olduğu” sorusu cevaplanırken, reaksiyonerlikle

arasındaki temel farkın modernleşmeye/değişime/zamana yaklaşım biçeminde olduğu vurgulanmıştı. Bu anlamda bakıldığında AP zamanın mevcut müktesebatını reddetmeden gelenekselci olmaya çalışan bir partidir. Genel muhafazakâr yönelimli partilerin programlarına bakıldığında bu bir çelişki olarak değerlendirilmemektedir. Güler (2003:19), bunu bir beceri olarak ele alıp, muhafazakâr partilerin çizgi değişikliği anlamına gelse bile yeni maddeleri programlarına alarak, temsil ettikleri “ulusal gelenek” ile bütünleştirebildiklerini söyler.

1961 tüzüğünde Parti'ye üye olabileceklerde aranılan özellikler sıralanırken adeta kişilerin manevî ve ahlakî değerlere uygunluğu sınanmıştır. 3.maddede yasaların öngördüklerinin dışında “askerlik görevini yapmış ve halkça kötü şöhretle tanınmamış olmak (bunlar 1968 tüzüğünden çıkarılmıştır); vatana hıyanetten, komünistlikten, irticadan, mukaddesata hüumsizlikten hüküm giymemiş olmak ve 1964'teki tüzükte yer alan Türk kültürünü benimsemiş olmak ” üye adaylarında aranan şartlardan bazılarıdır (Güler, 2003:33).

Fakat Parti' ye girme başarısı gösteren adaylar arasındaki cinsiyet farklılaşması Türk siyasetinin genel manzarasından farklı olmadığı için, AP içerisinde kadın milletvekillerine rastlamak kolay değildir. Tanel Demirel (2004:96)'in ifadesiyle “AP, tabir-i caizse, bir erkek partisidir. (...) Kadın siyasetçiler AP davasını kadınlar arasında daha iyi anlatabilme potansiyeline sahip neferler olarak görölmektedir.” AP'den seçilen kadın milletvekillerinin kökenine bakıldığında ise bir çoğunun bilinen DP ve AP' lilerin yakınlarından ve kadın ve aile konusundaki ataerkil parti politikaları ile ters düşmeyecek isimlerden seçilmiş oldukları görölmektedir (Demirel,2004:97). 1961 tüzüğünde yer alan ve fakat daha sonra çıkarılan bir diğer ifade (mad:23) AP' nin kadına ve aile hayatına genel bakışını ifade etmektedir:

“Parti (...) kadınlara, bilhassa yuvalarında ve sosyal hayattaki vazifelerini kolaylaştırmak ve bu suretle yeni nesillerin daha iyi yetişmelerini temin için kendilerine her

türlü yardımı yapmak lüzumunu, milletin istikbali bakımından hayati görür" (Güler, 2003:45).

Ancak, muhafazakâr değerler skalasında AP'nin gerçek muhafazakâr karakteristiğini ortaya koyduğu politikalar genellikle din ve anti-komünizm propagandası üzerinden olmuştur. Tarihsel bir çatışma konusu olarak laiklik, siyasî genleri itibarıyla AP'nin de gündeminde yer almıştır. Parti programındaki laiklik anlayışı (mad:10)

"Laikliği din aleyhtarlığı, dine saygısızlık veya dinsizlik şeklinde anlamıyoruz. Devletin laik olması, vatandaşların dinleri ile alâkalarını kesmeleri demek değildir. Her vatandaş, mensup olduğu din ve ibadet şekillerini icrada serbest olmalıdır" (AP programı,1978:10)

cümleleriyle ifade edilmiştir. İfadedeki dikkat çeken nokta, açıklamanın, laikliğin ne olduğu hususundan çok ne olmadığı noktasında yoğunlaşmasıdır. Bu anlamda, laikliğin demokratik yönetime sahip bir ülkede neyi ifade ettiğinden veya tanımından ziyade, partinin tabanını oluşturan kitlenin din konusundaki endişelerini giderme yönünde bir izah çabasına gidilmiştir. Din ve laiklik arasında kurulmaya çalışılan muvazenenin din aleyhine değişmeyeceğinin teminatı verilmeye çalışılmaktadır.

"Din ve dinle özdeşleştirilen gelenek ve değerler, AP' linin hayata bakışını, zihniyet dünyasını biçimlendiren, hayatı anlamlandırmaya yardım eden önemli amillerdendir. Bir parti belgesindeki ifadeyle 'Adalet Partisi, İslam Dininin büyüklüğüne ve önemine her zaman inanan bir siyasî teşekkül olma niteliğini taşımıştır' " (Demirel, 2004 :100-101)

Bu anlamda AP, muhafazakârlığın Batı'daki dominant yorumundan farklı, İslam toplumlarına özgü olabileceğini düşünebileceğimiz bir üslubu kabullenir. Din, Anglo-sakson veya Kara Avrupası geleneğinde toplumsal bir harç görevindedir. Tamamıyla kendisi olduğu için değil, yerine getirdiği işlev için değerlendirilir⁴⁹. Ancak, İslam'ın kendisi başlı başına bir var olma

⁴⁹ Bu konuda daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. 1.bölüm A.2

sebebi olarak, fonksiyonel bir fayda sağlayan, toplumdan sonra adı anılan tâli bir unsur olmaktan ziyade aslıdır . Elbette ki AP' nin siyasî aktörlerini ve tabanını, Batı' nın belirli bir Tanrı inancı yerine herhangi bir Tanrı inancını savunan ve hattâ ateizmle bütünleştirilmiş bir dünya görüşünü kabul eden muhafazakâr düşüncesiyle bağdaştırmak imkansızdır. Partiyle herhangi bir düzeyde bağlantısı olan herkes bu anlayışın dışındadır. Süleyman Demirel için din, “ferdî ahlaka yön veren, insana belli bir dünya görüşü kazandıran, bir hayat felsefesi yaratan belli başlı içtimai etkenlerden birisidir” (Demirel, 2004:101). Bir çok konuşmasında bunu örneklerini veren Demirel ve temsilini üstlendiği kitle için bu bir hassasiyettir. Demirel, “bir kimsenin Müslüman olduğunu söylemesinin veya Tanrı'dan bahsetmesinin” dinin siyasal amaçlarla kullanılmış olması olarak yorumlanmış olduğunu ileri sürmüştür (Mardin, 2001:133). Belirtmek istediği mesele, bir Müslüman için yer ve zaman fark etmeksizin bunları ifade etmenin doğallığıdır. Ona göre, bu gibi ifadeler gericilikle özdeşleştirilemez. “Her Müslüman Türk, göğsünü gere gere Müslüman olduğunu söyleyebilir”(Mardin,2001:133). Abadan (1966:133), özellikle seçim propagandalarında izlenen yöntemlerden birinin partinin bağlı olduğu ana fikir ve müesseselerin kutsallığı üzerinde ısrar etmek olduğunu belirtir⁵⁰. Böylelikle AP'nin gerçek bir millî siyasetin koruyucusu olduğu intibainın seçmenler üzerinde oluşturulduğunu söyler. AP yönetiminin büyük bir kesiminin taşra⁵¹ kesiminde doğup büyümüş olmaları da bu düşünce kalıbının önemli bir sebebidir.

“Büyüklerin otoritesine saygı/itaat ve bireyliğin güdük kalması, hemşerilik temelli küçük grup dayanışması, kadın-erkek ilişkilerinde tutuculuk, müsamaha eksikliği” (Demirel, 2004 : 96)

⁵⁰ Nermin Abadan(1966:134) ilmi düşünce, millî şuur ve imânın temsilcisi olarak halkı ve aileyi, otorite ve kurulu düzen üzerinde yapılan baskılardan kurtarma amacının AP'nin seçim platformunun özelliklerinden birisi olduğunu belirtmiştir.

⁵¹ Taşralılık burada merkezin dışında yer almak olarak ele alınmıştır. Bu merkez coğrafi bir durumu kastettiği kadar, aynı zamanda elite ait olduğu iddia edilen rafine olmuş adetlerin, davranış kalıplarının gerçekleştiği vasatı da temsil etmektedir.

taşralı olma durumunun belirgin özellikleridir. Adalet Partisi temel olarak bu düşünce biçimini kabul eden bir kaynağın desteğini görmüştür. Sosyolojik perspektif açısından bu süreç içerisinde mahallî parti önderleri de din veya aşiret bağlarına dayalı geleneksel himayecilik biçimlerinin zayıflamasıyla yeni lider konumuna yükselmişlerdir (Demirel, 2004 : 124). Bu sosyal örüntü içinde var olan AP, haliyle elitist Cumhuriyet kadrosuyla doğaları gereği uyuşamaz. Aynı mevzu, akademik ve entelektüel gruplar karşısındaki durumlarının da yol haritasını belirler. Dönemin İzmir milletvekili Cemal Babaç , AP' nin bakışını ifade eden şu sözleri söyler:

“CHP’ de profesörler, doçentler, iktisatçılar, iktisat doktorları var. Onlar Almanya, Fransa, İngiltere, Amerika gibi daha başka memleketlerde okumuşlar. Fakat onların kitaplarını okumuşlar. Biz evvela Kur’an’ı sonra da sizlerin yani köylülerin kitabını okuduk” (Demirel, 2004:129).

Bu bağlamda AP' nin seçimlerde desteğini aldığı kesim de, entelijansiyadan –doğal olarak- çok farklıdır. Taşralılık konseptine bağlı olarak, Ege, Marmara ve Karadeniz bölgesinde ortaya çıkan toprak sahibi köylüler (örn: yeni zengin olan tütün üreticileri) (Sherwood’ dan aktaran Güler, 2004 : 51) , meslek sahibi yeni kentliler ve yükselme arzusundaki küçük burjuvazi (Çağlar Keyder’den aktaran Güler, 2003: 163) AP' nin potansiyel seçmen tabanını oluşturmuştur.

Averaj, orta sınıfa ait bir Müslüman ve Türk için, AP' nin bu politikaları seçmen tercihlerini belirleme de güçlü bir etken olarak karşımıza çıkmıştır. Bu çizgi, AP' yi üç kere tek başına iktidara getirecek gücü taşımıştır. Ancak, AP' nin yaşadığı iktidar deneyimlerini salt, bu çerçeveye oturtmak olanaksızdır. AP' nin anti-komünist tavrı ve buna eklemlediği ekonomi programı, ona iktidarı ve büyük bir kitle partisi olma özelliğini kazandırmıştır. AP' nin ekonomik yaklaşımını, “iktisadî kalkınma (büyüme), karma ekonomi, planlı ekonomi, sanayileşme kabulleri belirlemektedir” (Güler, 2003:89). Kalkınma yolunda seçilen yol ise, “özel mülkiyete dayalı piyasa rejimidir” (Demirel, 2004 :147). Hattâ planlı bir ekonomi çevresinde yürütülecek sanayileşme ve buna bağlı kalkınma hevesi, parti içinden bile

muhalafet görecek derecede ileridir. Temel tenkit noktası, AP' nin kalkınmayı, yol, su, elektrik, baraj, fabrika yapımına indirgeyip, manevî kalkınmayı ihmal etmesidir (Demirel, 2004 : 55). AP, ekonomik anlayışları içerisinde devlete de önemli bir rol biçerek,

“iktisadî kalkınmada devlet teşebbüsünü, ferdî teşebbüsü kıskanan ve ona rakip çıkan menfî, kıskanç ve kısır bir devletçilik şeklinde değil, fakat büyük monopollerin kurulmasını önleyen, onların faaliyetlerini düzenleyen öncü olarak” kabul etmektedir (AP programı, 1978:15).

Tüm bunlar dahilinde, sanayileşme temelli kalkınma ideali, AP'yi muhafazakâr bir tutum içerisinde ülkenin girişimcilerini desteklemek ve korumak gerektiği fikriyle buluşturduğu için ithal ikameci bir sistemi kabul etmiştir. Bununla hedeflenen “yerli sanayii özendirmek, desteklemek, yabancı sanayi ile rekabetten korumak; devletin, dolayısıyla da iktidar partilerinin aslî görevi” olmasını sağlamak olacaktı (Güler, 2003 :105). Ekonomi politikasının zemini belli bir ideolojik kurallar ve teoriler bütününe yönlendirilmesine uyarak seçilen bilinçli bir karar olmaktan daha çok, tamamen pragmatist bir politikanın ürünüdür. Bu da AP'nin politikasında belli bir ekonomi kuramına uymaya çalışmaya çaba göstermemesi, fikirleri gereği neye gerek duyuluyorsa onu gerçekleştirmeye çalışmak biçiminde tezahür etmiştir. Türköne (1994:117-118) bunu, sağ temayülün ekonomi alanını boş bıraktığı için ekonomik tercihlerinde pragmatik olmasına bağlayarak; “sağın ekonomiyi teknik bir mesele olarak görmesi ‘üretim’ faslına kafa yormaya sevk etmiş, bölüşüm faslı ekonominin teknik gereklerinin bir uzantısı olarak anlam kazanmıştır” der. Böylelikle varılan sonuç, AP' nin iktisadî açılımının karşılığını muhafazakâr görüşe sığdırmanın hem doğru olacağını hem de belli ölçütler dahilinde kabul edilemeyeceğini belirtmek gerekliliğidir. Zira, muhafazakârlığın tarihsel gelişimi içerisinde temelde liberal bir ekonomiyle bağlantılı olması doğrultusunda AP bu misyona karşı gelmemiş; ancak, sanayileşme hamlelerinin, hızla büyümenin sebep olacağı sosyal bozgunun sonuçlarını düşünmemek ve buna yönelik herhangi bir spesifik tedbire yönelmemek anlamında muhafazakârlıktan uzaklaşmıştır. Nüveyi teşkil

eden cemaatvari ilişkilerin korunmasının gerekliliği üzerine her hangi bir politik çözüm arayışına gerek duyulmamıştır. Tanel Demirel (2004:343), AP' nin sosyo-ekonomik konularda akılcılığa dayanan bir sosyal mühendislik anlayışından yana olduğunu belirterek, bu anlamda modernist olduğu savını ileri sürer; sosyal mühendislik anlayışını kültürel ve siyasî alanlardan çok ekonomi alanında uygulamış olsa da bunun bir çok muhafazakâr tarafından eleştirileceğini söyler. Çünkü “ekonomik kalkınma ve millî iradeyi hakim kılma şiarlarıyla özetlenebilecek (...) misyon, toplumsal yapının hızlı bir biçimde dönüştürülmesini gerektirecektir” (Demirel, 2004 :343).

AP' nin kendi ekonomi politikası içinde sosyal adalet kavramına yaklaşımı da bu düşünce çerçevesine uygun olarak ortaya konulmuştur. “Sosyal adalet ideali” başlığı altında programlarında sosyal adalet, temel olarak şu şekilde tanımlanmıştır:

“fertlerin çalışma ve kazanma arzularını köreltmeyen, iş yapma imkanlarını baltalamayan, servet ve geliri müsadere ve keyfî müdahalelere açık bırakmayan bir maliye ve sosyal politika görüşü çerçevesinde “sosyal adalet” idealinin en tesirli bir şekilde gerçekleştirilebileceğine inanıyoruz” (AP programı, 1978:15).

Bu, AP'nin “Büyük Türkiye” düşüncesinin bir parçası olarak kabul edilerek, yalın biçimde Demirel tarafından şöyle ifade edilmiştir:

“Müreffeh bir Türkiye istiyoruz. Çalışmak isteyen herkesin iş bulabildiği, kimseye muhtaç olmadan kendisini ve ailesini besleyebildiği, fukaralığı, işsizliği, çaresizliği yenmiş, fertleri bugün korkusundan yarın korkusundan ve gelecek korkusundan; velhasıl her türlü korkudan kurtulmuş, siyasî, iktisadî, sosyal kişiliğini kazanmış, her ailenin insan haysiyetine yaraşır bir evde oturduğu (...) bir Türkiye istiyoruz” (Demirel, 2004: 273-274).

Ancak yukarıdaki satırla da anlatılan sosyal adalet ilkesinde AP'nin her fırsatta altını çizdiği önemli bir mesele vardır. AP giderek ağırlığını hissettiren anti-komünist düşünceye bağlı olarak ve zaman zaman vülgerleştirerek söylemini kurgular. AP programında sosyal adalet, fakirlik

ve sefalette eşitlik değil, artan gelir ve yükselen refahtan herkesin yeteneği ve gördüğü hizmet oranında adil bir pay alması olarak açıklanır; mülkiyeti ortadan kaldırarak, servet düşmanlığı yaparak, biriken gelir ve sermayeyi devlet zoruyla fertler arasında bölmeye kalkarak sosyal adalet sağlanamayacağı inancındadır (Güler, 2003:91). Bu ve benzeri ifadeler AP'nin geleneksel siyasî çizgisinden de beslenen bir özellik taşımaktadır. CHP'nin 1965'te kendini "ortanın solu" na yerleştirmesi, siyasî mevkiîni elitist (askerî-bürokratik-akademik) sınıfın karşısında olmak üzere saptayan DP-AP çizgisini de ortanın sağına yerleştirmiştir.⁵² Bu, AP'nin kat'i bir sağ ideolojik ve kuramsal birikimin gösterdiği yolun doğrultusunda gitmek istemesinden değil , tamamen CHP'nin temsil ettiği zihniyetin karşısında olmak sebebiyledir. Zamanın soğuk savaş ortamı, mecburî iki kutuplu dünya algısı, SSCB'nin reel-sosyalizm uygulamaları çevresinde sebep olduğu korku bu durumu pekiştirmiştir. Ayrıca, 1970'lerde şekillenen Türk-İslam sentezi gibi, bu karşıtlığı destekleyen akımlar da belli bir düşünce kalıbının biçimlenmesinin yolunu açmıştır.⁵³ Bu durum AP'nin milliyetçilik nosyonuna bakışını da etkilemiştir. Demirel'in partide etkisinin giderek artması, partinin önde gelen Fethi Tevetoğlu , Osman Turan ve Osman Yüksel Serdengeçti gibi milliyetçi isimlerinin ağırlığını yitirip partiyi terk etmesine sebep olmuşken, 1970'lerin sıcak gündemi anti-komünizm paydasında MHP ile birlikte hareket etmelerinin önünü açmıştır. AP'nin 1 Mayıs 1978 kutlamalarında bayrak açılmayıp , İstiklal Marşı'nın söylenmediğini iddia ederek başlattığı "Bayrak Mitingleri" ve bu olay dahilinde kullanılan üslup⁵⁴ , yakınlaşmanın en bâriz belirtisidir (Demirel, 2004:199). AP temel hak ve

⁵² 1950 yılında Adnan Menderes'in "biz bugünün şartları içinde aşırı sol cereyanları fikir ve vicdan hürriyeti mevzuunda mütaala etmek gafletinde bulunmayacağız. Bugün aşırı sol cereyanlara mensup olanların, mücerret bir fikir ve kanaat sahibi olmaktan ziyade yıkıcı cereyanların aletleri olduklarına şüphe yoktur" biçimindeki sözleri bu geleneği en iyi temsil eden ifadelerden biridir (Demirel, 2004:243).

⁵³ Dahası, doğruluğu kesin olmamakla birlikte, AP yönetiminin parti programına Türk-İslam sentezinin içeriğini dahil edeceği de dönemin basınında yer almıştır (İlhan, 1996:184).

⁵⁴ 26 Mayıs 1978'de Taksim Meydanı'ndaki mitingde Demirel şu sözleri sarf eder: "Kızıl yılan bu meydanda baş vermiştir. Bu başı koparmaya ve mutlaka ezmeye kararlıyız. Allah'a , millete, devlete, vatana, bayrağa inananlar doğru yolun yolcularıdır" (Demirel, 2004:199)

özgürlükler konusunda “özgürlükçü olmaktan çok kurulu düzeni esas alan sınırlayıcı bir yaklaşımdan yana olmuştur” (Demirel, 2004:244). Komünizm herşeyden önce “geleneksel düşman” Rusya’nın hakimiyeti altına girmek olarak yorumlanmıştır (Demirel, 2004:244). Anti-komünizm aynı zamanda AP’ nin anti-ideolojik bakış açısıyla bütünleşmiş bir tavidir.⁵⁵ Muhafazakâr fikrin en klişe unsurlarından biri olarak ideoloji karşıtlığı Demirel’in

“ideolojik kutuplaşma dünyamızdaki hayatın bir hakikatidir. Belli ideolojik hareketler moda gibi çeşitli yabancı memleketlerde yayıldı. Memleketimiz de tiksindirici olacak derecede aşırıya kaçtığını fark ettik. Düşünce ifade ve eleştiri özgürlüğünün(...) özgürlükleri tehdit edebilecek kadar genişletilmesine izin verilmemesi gerekir” (Ahmad, 1996:200)

sözleriyle söz konusu söylemler içindeki yerini alır. AP için tüm bu “aşırılık”ların sebebi 61 Anayasası ile (buna AP’liler “yeni nizam” demektedir) sağlanan geniş hak ve hürriyetlerin zaman zaman ölçsüz bir şekilde kullanılmasıdır . Bu ortam ideolojik maksatlarla istismar edilmiştir (1969 hükümet programından aktaran Güler, 2003:93).

Muhafazakâr olmanın tabii sonucu olarak devrim karşıtlığı, mevcut konfigürasyonun savunulması mecburiyetinden kaynaklı olarak, devrimci muhteviyatı dolayısıyla komünizmi reddetmek ve düşman olarak görmek de zorlanmamıştır. Demokratik teamüller gereği bilinen ideolojik kutuplaşmanın yerine bu durum AP’de bir tahammülsüzlük örneği şeklinde kendisini hissettirmiştir. AP’li İçişleri Bakanı Faruk Sükan’ın “bilimsel sosyalistlerin nefes alışlarını bile izliyoruz” (Demirel, 2004:244) biçimindeki vülger anti-komünist tepkisinin bir husumet içinde gerçekleşmesinin dayanaklarını bu noktada aramak çok da yanlış olmayacaktır. Bahsi geçen tahammülsüzlük, mecliste temsil edilen Türkiye İşçi Partisi’nin komünist olduğu gerekçesiyle kapatılması gerektiğine kadar varmıştır (Demirel, 2004:246). Komünizmin din hakkındaki görüşleri ve SSCB’nin uygulamalarının sonucunda manevî

⁵⁵ Burada anti-ideolojikliğı, AP’nin hiçbir siyasî kararına veya uygulamasında izine rastlanmayan bir durum olarak değil; yalnızca AP’nin komünizm karşısındaki muhafazakâr yaklaşımının “gereği” biçiminde düşünüyoruz.

değerlerden yoksunluk ve ateizmle özdeşleştirilmesi, millî ve manevî değerleri vazgeçilmezlik mertebesinde kabul eden muhafazakâr AP için muhalefet edilmekten daha ağır yaptırımları hak eden bir ideoloji olarak görülmesine sebep olmuştur.⁵⁶ Zira sol eğilime sahip olmak yalnızca siyasi bir görüşe sahip olmak değil, 1969'da AP'den milletvekili seçilen İlhan Darendelioğlu'nun ifade ettiği gibi "dine, Allah'a ahlaka, tarihe, ve geleneklere karşı olmaktan da öte düşman" olmaktadır⁵⁷ (Darendelioğlu'ndan aktaran Demirel, 2004:250).

Tüm bu tepkisellik, basit bir ideolojik çatışma vasatına ait olmayıp, muhafazakâr değerler süzgecine tabi tutulan görüşlerin dolaysız sonucudur. Bu sebeptir ki söylemlerin ve pratiğin içine, hoşgöründen uzaklaşma, muhalefet olarak algılamamanın yerine düşman bir odak belirleme ve dinî inançlar vesilesiyle meydana getirilen politik bir duruş⁵⁸ dahil edilmiştir. Ancak belirtmemiz gereken bir başka önemli husus, AP'nin anti-komünizme bu kadar çok meyiletmesinin altında modernleşme ile yaşadığı gerilimli yaklaşma-kaçınma çatışmasının yattığıdır. Sakallıoğlu (2002:44-45), bu konuda şunu belirtir:

"AP'nin 'batılılaştırma', 'medeniyetçilik', 'çağdaşlaşma' kavramlarının ortak ve en yaşamsal unsuru anti-komünizmdir. Çünkü AP gözünde 'batılılaştırma' en önce siyasal bir süreci içerir. (...) Partinin 1964'teki İkinci Büyük Kongresi'nde çizilen programın 'Temel Görüşler' bölümüne bakıldığında, Batıcı kavramların ilk dört maddede ardı ardına sıralandığı görülmektedir. (...). Kısacası, 'batılılaştırma', AP'nin hem geçmişi hem de kuruluş döneminin içerisinde

⁵⁶ Süleyman Demirel'in Nazım Hikmet için "bu gibi sapıkların Türk cemiyeti içinde yeri yoktur" cümlesi bu manada ele alınması gereken bir örnektir (Demirel, 2004:244).

⁵⁷ Benzer örnekler için bkz. Tanel DEMİREL: Adalet Partisi:ideoloji ve Politika, (İstanbul:İletişim, 2004) s:250

⁵⁸ Din içerikli politikayı, AP'nin siyasette yalnızca spesifik bir muhafazakâr ideal çerçevesinde kullandığını söylemek doğru değildir. Zaman zaman bu ifadeler popülist olmaktan daha ileri gitmeyen cümleler olarak kalmışlardır. Örneğin sıradan bir parti faaliyeti olan ikinci büyük kongrede Süleyman Demirel'in, kürsüye çıkar çıkmaz "bize, hepimize bu muhteşem kongreyi nasip eylediği için Allah'a şükrediyorum" diyerek memleketi komünizmden kurtarmayı Allah'tan niyaz etmesi; (Kazdağlı, 1999:117-121); ayrıca 1965 seçim gezilerinde Giresun'daki "sizi cehaletten kurtarmak için hak yolunda millet uğrunda yola çıkmışım, millet uğruna cehenneme bile gitmeyi göze almışım"(Demirel, 1966:74) gibi sözleri, mutlak politik söylevin bir parçasıdır.

oluşturduğu genel siyasî iklimin bir gereği olarak, daha çok siyasal bir süreç olarak algılanmaktadır. Çünkü, parti hem koyu batıcı bir yeni düzende çalışmak zorundadır, hem de zaten batıcı bir öncül bir partinin devamıdır. (...) Batıcılığı savunmak AP için hem doğaldır, hem de özellikle gereklidir. AP'nin 'batılılaşma' ya bağlılık taahhüdü DP'den daha yoğun olduğu ölçüde, partinin anti-komünizmi de doğal olarak daha çok vurgulanmaktadır"

İkinci bölümden itibaren vurgulandığı üzere Türk muhafazakârlığının bu iki seçenek –yani kurucu iradenin şahsına duyulan saygıyla birlikte toplumu/vatanı/devleti daha iyiye ulaştıracağına inanılan bazı modernleştirme eylemlerine sahip çıkmakla; aynı havzadan doğan, geleneksel yapıyı sarsıcı ve dönüştürücü eylemler- arasındaki gidip gelmeleri, zihniyet açısından yaşanan bunalımı aşma girişimlerinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. AP anti-komünizmi geleneksel ve manevî değerlere sahip çıkma adına bir tutunacak dal ve önemli bir meşruiyet sağlama aracı olarak kullanmıştır. Bu veriler dahilinde Atatürk'ün şahsında yüceltilen bir Cumhuriyet ; fakat neredeyse O'ndan soyutlanmış elitist ve düşman bir grup tahayyülü oluşturulmuştur. Bu hem tarihe karşı bir sorumluluk ve bir misyon hem de kendilerine özgü muhafazakâr “tarz”ın yansımasıdır. Parti programında (1978:31) da “millî eğitim politikamız” başlıklı kısımda önemle belirtildiği üzere, AP'nin bu konudaki yaklaşımını temsil eden düşünce özetle şudur:

“Millî eğitimde müspet ilimler yanında, sosyal ve manevî ilimlerin öğretimine de önem verilmesi gerektiğine inanıyoruz. Millî tarihimizde yer tutan, millî benliğimizin teşekkülünde rolü büyük olan, tarihî kültürel mirasın ve millî geleneklerimizin, güzel sanatların, millî folklörün ihmal edilmemesini isteriz”

SONUÇ

Cumhuriyet tarihinin dönüm noktalarından biri olan çok partili yaşama geçiş, uzun yıllardan beri kendini siyasî düzlemde ifade etmekte güçlük çeken muhalif tepkilerin kurumsal olarak hayat bulduğu bir ortamı inşa etti. Bürokratik-askerî, elitist, yönetici grubun toplumsal dönüşümü kabullenmesi, önceden beri denenmekte olan çok partili yeni siyasî yaşama geçiş pratiklerinin artık kalıcı olarak hayata geçirilmesi gerektiğini işaret eden dinamikler yeni bir yaşam biçimine geçişi de ifade etti. Yıllardan beri iktidarda görölmeye alışık olunan CHP'nin yerinde, yeni bir iktidar yüzünü görmek mümkün olacaktı. Hep merkezin dışında kalma rolünü üstlenen çevrenin aktörleri iktidar/hükümet faaliyetlerinin öznesi olarak kendilerini yasal olarak gösterebilecekleri bir imkanın sahibi oldular. Bu, modernleşmenin radikalizminin yıllardan beri yapılan çevre menşeli eleştirilerinin merkeze taşınması anlamına gelmekteydi. Böylece modernleşmeye karşı gösterilmesi gereken tepkisel davranışların icrasına olanak tanıyacak iktidar araçlarına da sahip olunabilecekti.

DP bu ortamın içinde kendine yaşam alanı bulabilen ilk parti oldu. Modernizm-muhafazakârlık dikotomisi içinde özellikle dini referans alan uygulamalar ve popülist söylemler aşıkâr bir şekilde sergilendi. Ancak, karşıt uçta duran ordunun bu süreçteki süregelen uygulamalar karşısında 27 Mayıs darbesini gerçekleştirmesi DP'nin sonunu getirdi. 1961'te bu tarihe tanıklık edenlerin kurduğu ve DP çizgisini bir ideal olarak devam ettirmeyi amaçlayan Adalet Partisi, mevcut çatışmayı canlandırabilecek şartların farkında olarak deyim yerindeyse daha tedbirli davranmaya çalışmış, "merkez"nin en güçlü konumuna sahip ordu ile uzlaşmacı bir arayış içine girmiş, 12 Mart muhtırasına rağmen ilişkilerini olumlu bir çizgi üzerinde tutmayı denemiştir. AP, süreç içerisinde orduyu kurumsal karşıt bir güç

olarak görmediği için bu uzlaşma çabasının çelişkisini yaşamamıştır. Zira AP için ordu birey temelli inşa edilmiş bir kurum değil, tarihî ve millî değerler içinde varlığını kazanmış kutsal bir değerler simgesidir. DP ve AP gibi partilerin var olmasını sağladığına inanılan millî iradenin “kahraman ve karizmatik” kişiliği ile Mustafa Kemal Atatürk tarafından gerçekleştirildiğinin kabul edilmesi ve Onun şahsında temsil olunan ordunun, geleneksel değerlerin savunusunu yapan AP için bir düşman güç olarak algılanmasının olanaksızlığını vurgulamak hatalı olmayacaktır. AP, burada Türk muhafazakârlığının ayırt edici özelliği olarak, modernleşmenin failine karşı geliştirilen ikircikli düşüncenin içinde yer almaktadır. Dinin toplumsaldan sökülerek yalnızca bireyseli kapsayacak şekilde devlet erkanı tarafından yönlendirilmeye çalışılması ve bu süreçte birçok değer zedelendiğine ve yok olduğuna inanılması yalın bir muhafazakâr tepkinin ortaya konulmasını sağlamıştır. Ancak tarihî birikimlerin millî kültüre eklenmemiş reddedilemez öğelerine sarılmak bakımından da Cumhuriyeti kuran ve millî iradeyi hakim kılan gücün ordu olduğunun kabul edilerek içselleştirilmesi, Türk muhafazakârlarının bâriz özelliği olarak görünmektedir. Bu ikilem AP için de geçerlidir.

Açıkladığımız veriler altında AP tipik bir muhafazakâr kitle partisi olarak adlandırılabilir. Özellikle eski DP'liler, büyük toprak sahipleri, orta sınıfa ait tüccarlar ve sanayicilerden oluşan bir tabana sahip olan AP, haliyle akademik-bürokratik-askerî bir seçmen topluluğuna dayalı bir tabandan çok fazla oy alamamaktadır. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi AP, bu minvalde bir taşra partisi olarak siyasette ayakta durmuştur. Bu aynı anda anti-elitist grubun temerküz ettiği bir yapı özelliğini de taşımaktadır. Ancak savunusunu yaptığı zihniyet aşırılaşmamıştır. Bunu, dönemin milliyetçilik üzerinden siyaset yürüten MHP'si ve din referanslı bir siyaset yürüten MSP' si üstlenmiştir.

AP, böylelikle alışlagelmiş muhafazakâr bir parti tavrı göstererek sistemle herhangi bir derdinin olmadığını; tam tersine statükoyu korumayı

hedefleyen bir amaca sahip olduğunu ispatlamıştır. Gerçekleştirmeye çalıştığı ekonomi uygulamaları ise, sistemin devamını sağlayabilecek bir işlerliğe sahip olan özel mülkiyete dayalı liberal bir ekonomidir. AP, burada ulusal üreticiyi destekleyecek ve güçlendirecek ithal ikame sistemini ve sanayileşme odaklı kalkınmayı hedeflemiştir. Mevcut liberal düzeni devam ettirebilmek içinde güçlü devlet düsturunu benimseyerek, “demokratik otorite”nin sağlanmasına çalışmıştır. Özellikle yürütme erkinin güçlenmesi AP için önemlidir. Temel hak ve özgürlüklerin kullanımında aşırılığa kaçıldığını düşünen Süleyman Demirel için mevcut sistemin devamının sağlanması, bu aşırılıkların her ne olursa olsun törpülenmesinde yatmaktadır. Sosyal adalet de aynı bakış açısına göre yorumlanmıştır. Sosyal adalet uygulanırken herkes kendi yeteneğine göre değerlendirilmelidir. Biriken sermayenin fertler arasında bölünmesiyle sağlanmaya çalışılacak bir sosyal adalet imkansızdır. AP buradan anti-komünizmi mesnet alan bir sonuca varmaya çalışmaktadır.

AP’ nin politikasının ideolojik bir söylemle yüklendiği argümanlar, ekseriyetle komünizm karşıtlığında oluşturulmuştur. Önceki bölümlerde değinildiği gibi, komünizmin devrimci yöntemi, din anlayışı, sınıfsal ayrımı vurgulayan kuramsal yaklaşımı, hali hazırda kendisine tamamen tezat gördüğü bürokratik-akademik-askerî cenahla yüzeysel de olsa eşleştirebileceği bir içeriğe sahiptir. Özellikle komünizmin kurulu düzeni ortadan kaldırmayı hedeflediğine olan inanış ve ahlakî değerleri dejenere edeceğinden korkulması, AP için belirgin bir düşman mihrak oluşturmada kolaylık sağlamıştır. Buna yönelik siyaset daima sert ve muhafazakâr bir üslûp vasıtasıyla ifade edilmiştir. Dönemin ideolojik akımları arasında özellikle komünizmin reddedilmesi ve Süleyman Demirel’in deyimiyle “ideolojilerin tiksindirici derecede” aşırıya kaçması, aynı zamanda muhafazakârlığın anti-ideolojik tutumunun da bir sonucudur. Fakat bu durum, AP’ nin “ideoloji”den uzaklaşırken, kendisinin tüm ideolojik yaklaşımlara karşı bir itiraz meydana getirdiği anlamına gelmemelidir. AP, dönemin koşullarına paralel olarak bu gerçeğin farkındadır ve bunu kabul

etmektedir. Milliyetçi Cephe hükümetleri sırasında sistematik bir anti-komünist hareketinin oluşturulmasında katkıları olmuş ve bu çerçevede milliyetçilik gibi bâriz bir ideolojik taraf desteklenmiştir .

Doğal yapısı itibariyle AP' nin bu siyasetini muhafazakârlığa matuf bir düşünce biçimi olarak değerlendirmek normaldir. Zira muhafazakârlığın temelini oluşturan geleneksel yapının sürekliliği, dinî (İslamî) esasların her ne olursa olsun ahlakî bir çatı oluşturmamasından dolayı savunulması (ancak burada dinin bilindik muhafazakâr yaklaşımın işlevsel bakışının dışında , salt kendisi için var olduğunu belirtelim), demokratik de olsa otoriter bir devlete duyulan gereksinim, aile hakkındaki düşünceler, modernist Cumhuriyet yönetiminin radikal karar ve uygulamalarının sert eleştirisini yapan bir geleneğin devamı olmak noktalarında AP'yi muhafazakâr bir konuma yerleştirir. Bu sınırlar içinde alternatif bir adlandırmaya gitmek yanlış olacaktır. Ancak, özellikle İngiliz ve Fransız muhafazakârlıkları temel alındığında AP'nin bu tarz muhafazakârlığa dahil edilebilecek özelliklerinin çok da belirgin olmadığı görülecektir. Zira AP, ne Avrupalı muhafazakârların Fransız İhtilali'nin karşıtlığında diriltmeye çalıştığı krallık (restorasyon dönemi) hasretini çekmekte ne de endüstriyel devrimin yıkımından kaynaklanan bâriz bir şikayeti dillendirmektedir. Kurtuluş Savaşı, Türk Ulusu'nun yüceltilmesi, tarihsel gurur kaynağı oluşturacak başarıların kazanıldığına olan inanç vb. nitelikteki tarihî olayların ve buna bağlı olguların temelinde "Cumhuriyeti inşa eylemi"nin yattığına inanılması; millî ve "mukaddes" değerlerin savunucusu ve takipçisi olarak AP ve aktörlerini Avrupalı bir muhafazakârdan soyutlamaktadır. Söz konusu Cumhuriyete ait hâtırat, bizzat sahiplenilmesi gereken, muhafazaya uygun bir değer olarak kabul görür. Diğer taraftan gerek partinin figürlerine gerekse ekonomi pratiğine bakıldığında Cumhuriyetin ilk yıllarında başlatılan kalkınma hareketinin desteklenip sürdürüldüğü, tüm ülke çapında yürütülen bir "mühendislik" faaliyetinin merkeze alındığı göze çarpmaktadır. Bu maksatla sanayileşme, yol, baraj, fabrika gibi kalkınmanın temel dinamiklerini sembolize eden yapıların üzerinde sıklıkla durması AP 'yi bilinen klasik

muhafazakâr düşüncenin uzağına yerleştirmektedir. Zira Sanayi Devrimi sonrasında cemaat tarzı yaşamın yıkılması neticesinde gerçekleşen büyük yıkım ve hızlı göç dalgaları, yalnız kentli insanın içinde bulunduğu bunalım İngiliz muhafazakârlarının hareket noktalarından birini oluştururken, Adalet Partisi'nin bu bağlamda herhangi bir kaygısının olduğunu söylemek olanaksızdır. Hızlı sanayileşme, çok kısa bir sürede kalkınıp, “çağdaş medeniyetler seviyesini” yakalama hırısı, hem bilinen muhafazakâr argümanların dışında kalmakta hem de bu argümanlara kaynaklık eden ve sebebini hâsıl eden Cumhuriyetle aynı çizgiye gelmek anlamında okunmalıdır.

Son tahlilde Adalet Partisi, Cumhuriyet dönemi içinde hayat bulan siyasî farklılaşmanın meydana getirdiği tipik ayrımın bir tarafını oluşturarak, temel özellikleri bakımında muhafazakâr olarak niteleyebileceğimiz ancak Türk muhafazakârlarının çelişik olarak değerlendirdiğimiz karakteristiğine de sahip bir partidir : Cumhuriyeti bir bütün olarak reddetmeyip, senkronize bir şekilde aykırı olarak var kalmaya çabalamış ve onun dinamiklerini devam ettirmeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

ABADAN, Nermin

- 1966 *Anayasa Hukuku ve Siyasî Bilimler Açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili*.
Ankara:Ankara Üniversitesi SBF Yayınları

ADALET Partisi

- 1978 *Program* İstanbul:İsmail Akgün Matbaacılık

AHMAD, Feroz

- 1996 *Demokrasi sürecinde Türkiye (1945-1980)*. çev.Ahmet Fethi,
İstanbul:Hil yayınları

AKÇURA, Yusuf

- 1998 *Üç tarz-ı siyaset*.Ankara:Türk Tarih Kurumu Basımevi

AKTAY, Yasin

- 2003 "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları.346-360

ALKAN, Ahmet Turan

- 1998 "Türkiye'de 'sağ gelenek' in kısa tarihi" *Türkiye Günlüğü*, 51: 17-28

ATAY, Tayfun

- 2003 "Gelenekçilikle, Karşı-gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlığı". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları.154-178

BAKER, Ulus

- 2003 "Muhafazakâr Kisve". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları.101-104

BELGE, Murat

- 2003 "Muhafazakârlık Üzerine". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları.92-100

BENETON, Philippe

- 1991 *Muhafazakârlık*. çev. Cüneyt Akalın, İstanbul:İletişim Yayınları

BOBBİO, Norberto

- 1999 *Politik Ayrımın Anlamı: Sağ ve Sol.* çev. Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi

BORA, Tanıl

- 1999 *Türk sağının üç hali.* İstanbul: Birikim

BORA, Tanıl ; Burak Onaran

- 2003 "Nostalji ve Muhafazakârlık". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık.* İstanbul: İletişim Yayınları. 234-260

BURKE , Edmund ,

- 1993 *Reflections on the revolution İn France.* London: Oxford University Press

BÜYÜK Larousse

- 1992 İstanbul: Interpress

COPEAUX, Etienne

- 2000 *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih tezinden Türk-İslam Sentezine.* çev. Ali Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

ÇAVDAR, Tefik

- 2000 *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1950-1995.* Ankara: İmge Kitabevi

ÇETİN, Halis

- 2003 "Gelenek ve değişim arasındaki kriz : Türk Modernleşmesi" **Doğu-Batı**, 25:11-40

ÇETİNSAYA , Gökhan

- 2001 "Türk Muhafazakârlığının Temelleri Üzerine Bir Deneme" **Türkiye Günlüğü**, 70:34-37

ÇİĞDEM, Ahmet

- 2001 *Taşra epiği : "Türk" ideolojileri ve İslamcılık.* İstanbul: Birikim Yayınları

DEMİREL, Süleyman

- 1979 *1970'li Yılların Muhasebesi ve Türkiye'nin Geleceğine Bir Bakış.* Ankara: Başbakanlık Basın ve Halkla İlişkiler

DEMİREL, Tanel

- 2004 *Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika.* İstanbul: İletişim Yayınları

DUBİEL, Helmut

- 1998 *Yeni Muhafazakârlık Nedir?* İstanbul: İletişim Yayınları

DURGUN, Şenol

- 1991 "Sağ'daki Değişmeler ve Sağ'ın Yeniden Yükselişi" **Türkiye Günlüğü**,16:70-78

DURSUN, Çiler

- 2003 "Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Nesnesi" **Doğu-Batı**,25:59-82

DİXON, Keith

- 2000 "Küreselleşmeyle Uyumlu Üçüncü Yol" çev: Ahmet Insel,
Birikim,139:60-61

ERDOĞAN, Mustafa

- 1991 "Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk sağı ". **Türkiye Günlüğü**,16:44-56

GÜLER, Filiz Demirci

- 2003 *Türkiye'nin Yakın Siyasetinde Bir Örnek Olay: Adalet Partisi*.Ankara:TODAİE Yayınları

İLHAN, Attila

- 1996 *Hangi Sağ?*. Ankara:1996

İNSEL, Ahmet

- 1998 *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. İstanbul:Birikim Yayınları

İNSEL, Ahmet

- 2002 "Olağanlaşan Demokrasi ve Modern Muhafazakârlık". **Birikim**,163-164:21-25

İREM, Nazım

- 2003 "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık".A.Çiğdem(Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları.105-117

KAFESOĞLU, İbrahim

- 1996 *Türk-İslam Sentezi*. İstanbul:Ötüken Yayınları

KALB, James

- 2002 "Understanding Conservatism and Tradition".**Telos** 124:158-16

KILIÇBAY, Mehmet Ali

- 1997 "Devletin Yeniden Yapılanması". **Doğu-Batı**,1:11-16

KOTAN,Şevket

- 2002 "Muhafazakârlık, Değişim ve İslam" **Tezkire**.27-28:78-87

KÖKER, Levent

1992 *Demokrasi Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge Kitabevi

KÖKER, Levent

2003 "Liberal Muhafazakârlık Ve Türkiye". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları. 274-290

KÜÇÜKÖMER, İdris

2001 *Batılılaşma: Düzenin Yabancılaşması*. Ankara: Bağlam

MAHÇUPYAN, Etyen

1997 "Devlet, Liberalizm ve Kapitalizm". *Doğu-Batı*, 1: 17-24

MARDİN, Şerif

2001 *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları

MERT, Nuray

1998 "Gericilik" *Doğu-Batı*, 3: 9-20

MERT, Nuray

2003 "Muhafazakârlar Neyi Muhafaza Etmeye Çalışır?" *Tezkire*, 27-28: 72-77

NİSBET, Robert

2000 "Muhafazakârlık" çev: Erol Mutlu. M. Tunçay, A. Uğur (Haz), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. İstanbul: Ayraç Yayınevi. 93-128

OAKESHOTT, Michael

2004 "Muhafazakâr Olmak Üzerine" çev: İsmail Seyrek. *Muhafazakâr Düşünce*, 1: 59-84

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi:

1998 "Türk muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine" *Doğu -Batı*, 3: 75-84

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi

1999 *Türk Politik Kültürü*. İstanbul: Alfa Yayınları

ÖNDER, Tuncay

2001 "Ali Fuad Başgil" A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları. 291-301

ÖZİPEK, Bekir Berat

- 2002 "Muhafazakârlık , Devrim ve Türkiye". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce:Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları.66-84

ÖZİPEK, Bekir Berat

- 2004 *Muhafazakârlık: Akıl,Toplum,Siyaset*. Ankara: Liberte Yayınları

SAFA, Peyami

- 1953 "Türk düşüncesi ve Batı medeniyeti". **Türk Düşüncesi** , 1:5-9

SAFA, Peyami

- 1999 *Türk İnkılâbına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Yayınları,

SAİD Halim Paşa

- 1998 *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. M.Ertuğrul(Haz.), İstanbul:İz Yayıncılık

SAKALLIOĞLU, Ümit Cizre

- 2002 *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*. İstanbul:İletişim Yayınları

SHİLS,Edward

- 2003 "Gelenek".**Doğu-Batı**, 25: 101-134

TAŞKIN, Yüksel

- 2004 "Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi". A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce:Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları. 381-401

TEZEL, Yahya Sezai

- 2003 "Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye’sinde Muhafazakârlık Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar". A.Çiğdem (Ed.), *Türkiye’de Siyasî Düşünce:Muhafazakârlık*. İstanbul:İletişim Yayınları.21-39

TİMUROĞLU, Vecihi

- 1991 *Türk-İslam Sentezi*. Ankara:Başak Yayınları

TUNÇ, Mustafa Şekip

- 1953 "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika" **Türk Düşüncesi** .1:10-12

TÜRKÖNE , Mümtaz'er

1994 *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*. Ankara:Ark Yayınları

TÜRKÖNE , Mümtaz'er

1997 "Derin Devlet" **Doğu-Batı** , 1:37:45

VİERECK, Peter

1956 *Conservatism : from John Adams to Churchill*. Princeton: An Avil Books

YALÇIN,Aydın

1996 "Çağdaş Muhafazakârlık ve Siyasî İstikrar". A.Yayla (Haz.), *Sosyal Ve Siyasî Teori: Seçme Yazılar*.Ankara:Siyasal Kitabevi.289-299

YAYLA, Atilla

1998 *Siyaset Teorisine Giriş*. Ankara:Siyasal Kitabevi



ÖZET

18 . yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başı Aydınlanma , Fransız İhtilâli ve Sanayi Devrimi'nin sebebi olduğu yeni bir tarihî sürecin başlangıcıdır. Modernizm olarak adlandırılan bu büyük ve radikal süreç, bireyin aklına öncelik veren , krallıkların yıkılıp milliyetçiliğe dayalı yeni devletlerin kurulduğu ve cemaat yapılarının çözüldüğü bir atmosfer yarattı. Geleneklerin, toplumun önceliğinin, Tanrı'nın otoritesinin sorgulandığı bir çağa girildi. Fakat modernizm aynı zamanda bir düşünce stili olarak kabul edilen muhafazakârlığı da oluşturdu.

Muhafazakârlık, modernizmin radikal hareketine karşı gelenekleri, otoriteyi, toplumsal aklı savunan, dini değerleri yücelten tepkisel bir düşüncedir. Özellikle 1789 Fransız İhtilâli'ne karşı hem İngiltere'de hem Fransa'da şiddetle eleştirilmiştir. Muhafazakârlar , toplumun değişiminin hızlı ve sert bir biçimde gerçekleştirilmeye çalışılmasının yanlış ve problemli olduğunu ileri sürerek evrimci bir değişimden yana hareket ederler. Değişim, eğer toplum bunu gerekli kılıyorsa gerçekleşmelidir. Muhafazakârlar toplum her şeyin üstünde bir yere konumlandırırken, toplumsal sınıfların varlığını da sabitlerler. Buna göre eşitlik talepleri toplumsal ahengi bozacak unsurlardır. Bu anlamda hiyerarşinin önemli bir işlevi vardır. Hiyerarşik yapı diğer taraftan belli bir otoritenin de varlığını gerektirmektedir. Belirli bir düze içerisinde otorite, d,n ve ara yapılar işlevsel bir görev üstlenirler. Din, toplumu bir arada tutan, *a priori* bir cezalandırıcı ve düzen sağlayıcı harç görevini görür. Ara yapılar ise bu düzenin içinde devlet ve aile arasındaki ilişkinin mutedil olmasını sağlayarak, devletin veya otoriter yapının ezici olmasını engeller

Muhafazakârlık, toplumun daha iyiye gitmesi , iyileştirilmesi noktasında belirli duyarlılıklara sahip bir düşünce olarak, pozitivizmin insan aklına merkeze alan felsefesi ile uzlaşarak liberalizmle kendisine ortak bir yo çizer. Pozitivizm de toplumu kendi mantığı çerçevesi içinde ıslah etmeyi amaçlar. Böylelikle muhafazakârlık başlangıçta pozitivizm üzerinden liberalizmle bir uzlaşma noktası yakalar. Diğer yandan liberalizmin bireyselin iyiliğinden

toplumsalın iyiliğine geçişi ve yeni muhafazakârlık hareketi sebebi ile hem liberalist anlayışın korunması hem de ahlakî değerlerin devamlılığının sağlanması için liberal ve muhafazakâr bir sentez yakalanmaya çalışılmıştır.

Türkiye'deki muhafazakârlık ise Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra bir dilemmayla karşılaşmıştır. Bir yandan radikal modernleşmeye karşı olmuş ancak Cumhuriyeti kuran figürlerin tarihî kimliklerine olan saygı ve yaptıkları işlerin önemine inanma aynı zamanda Cumhuriyeti desteklemeleri için de bir gerekçe oluşturmuştur. Türk muhafazakârlığı bu anlamda gerilimli ve çelişik bir yapı arz eder. Türk muhafazakârlığının bu bağlamda düşüncelerinin temel referansını din oluşturur. Din, Anglo-sakson ve Fransız muhafazakârlığından farklı olarak fonksiyonel değil ; salt kendisi olduğu için kabul edilir. Bunun için dokunulmaz bir kutsallığa sahiptir. Bu referans ile 1970'lerden itibaren İslam'ın temayüz ettiği, Türklüğü ve İslam'ı birleştirmeye çalışan Türk-İslam sentezi Türk siyasetinde önemli bir ideolojik anlam kazanmıştır.

Cumhuriyetçi bürokratik, askeri, akademik sınıflar partisi olarak kabul edilen CHP'ye karşı kurulan DP'nin 1960'da kapatılması ve 1961'de kurulan AP' nin onun yerini alması, Türk siyasetinde farklı bir kulvar açmıştır. Bu da sanayileşme destekli kalkınmanın savunularak, liberal bir ekonomi anlayışının sahiplenildiği ancak siyasi rengini anti-komünizmle belirleyen ve bunu açıkça destekleyen bir siyasî parti türünün ortaya çıkmasının önünü açmıştır. AP, 1964'ten sonra Süleyman Demirel liderliğinde anti-komünizm propagandasıyla dinî unsurlara sık sık vurgunun yapıldığı bir söylem oluşturarak muhafazakâr ve taşralı bir politik mizansen meydana getirmiştir. Diğer yandan hızlı ve sarsıcı bir sanayileşme hamlesiyle de muhafazakâr taraftan koparak hareket etmiştir. Kapatıldığı 1980 yılına kadar ordu ile gerilimli bir ilişki sergileyen AP, hem Türk muhafazakârlığının ikilemli karakteristiğine sahip olmuş, hem de muhafazakâr düşüncenin dışına istisnai de olsa taşan özellikler göstermiştir.

ABSTRACT

The last of 18th century and the beginning of 19th was the start of a new historical process that The Enlightenment, French Revolution and Industrial Revolution caused. This great and radical process called modernism created an atmosphere which gives priority to individual reason and in which kingdom was demolished and established new States based on nationalism and in which configuration of *gemeinschaft* broke up and drifted to civic life. It was an age that tradition, priority of society and divine authority was being questioned but at the same time modernism constituted conservatism accepted as a thought style.

Conservatism is a reactionary thought that defends tradition, authority, collective reason and exalts religious worthes against radical acts of French Revolution. Specially 1789 French Revolution was criticized hard either in England and France. While conservatives propounding that trying to materialize changing of society fast and hard is wrong and having problems, they defend evolution. Changing must realize if society entails it. While conservatives are positioning society above everything, they believe obligation of social classes. Therefore demanding equality will harm social harmony so hierarchy has an important function. Besides hierarchical configuration requires particular authority. In the definite system authority, religion and secondary social formations has a functional duty. According to conservatives religion is *a priori* punisher and social mortar which puts in order. When secondary formations are facilitating moderation of relationship between State and family, it hinders pressure of State and authoritarian formations.

Conservatism constituted a common denominator with liberalism. Thus, positivism is a thinking that aims society to get better like conservatism and contributed philosophy of liberalism. Either of them believes individual reason. Because of that conservatism and liberalism agree with each other via positivism. In the other hand liberalism has changed its understanding

about goodness and it has passed from individual goodness to collective goodness. Besides a liberal and conservative synthesis was tried to bring forth for either protecting liberal thought and providing continuity of moral worth thanks to new conservatism

Conservatives in Turkey run into dilemma after establishment of Turkish Republic. They are against radical modernism and in the same time have justification for supporting Republic because of showing respect historical personality of men who established Republic and because of believing importance of their works. In this context Turkish conservatism presents a contradictory characteristic with tension. It essentially refers religion. Religion in Turkey has more difference than conservatism in England and France. It is only accepted as itself not for its functions. Therefore it has untouchable holiness. In this way from 1970s on Turk-Islam synthesis that try to unite Turkishness and Islam which was distinguished has an important ideological meaning in Turkish politics.

After Democrat Party that was against Republic People Party that brought forth by bureaucratic, military, academic class, had closed in 1960. Then Justice Party (JP) was founded in 1961 and this process opened a different lane in Turkish politics. Justice Party defended progress propped against industry and liberal economy but this situation shaped a party type that expressed its ideological perspective with anti-communism. After 1964 JP along with Süleyman Demirel constituted provincial political direction and religious expressions stressed frequently. At the same time they left conservatism because of fast and intense industry action. Till 1980 when JP was eliminated, While JP was exhibiting a relation with army under tension it had either conservative character with dilemma that belongs to Turkey and had peculiarities which are sometimes exception of conservative thinking.