

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHAFAZAKÂR İDEOLOJİ AÇISINDAN NURETTİN TOPÇU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FIRAT MOLLAER

ANABİLİM DALI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
PROGRAMI: SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER

TEZ DANIŞMANI: YRD. DOÇ.DR. GÜVEN BAKİREZER

KOCAELİ, 2006

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHAFAZAKÂR İDEOLOJİ AÇISINDAN NURETTİN TOPÇU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FIRAT MOLLAER

ANABİLİM DALI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
PROGRAMI: SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER

TEZ DANIŞMANI: YRD. DOÇ.DR. GÜVEN BAKİREZER

KOCAELİ, 2006

T. C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHAFAZAKÂR İDEOLOJİ AÇISINDAN
NURETTİN TOPÇU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: FIRAT MOLLAER

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve No'su:



Doç. Dr. Yılmaz Bingöl



Yrd. Doç. Dr. Güven Bakırezer



Yrd. Doç. Dr. Yücel
Demirer

KOCAELİ, 2006

SUNUŞ

Bu tez çalışmasında, Türkiye'nin çağdaş düşünce tarihindeki ilginç düşünürlerden biri olan ve son dönem siyasal bilim tartışmalarında gündeme gelen Nurettin Topçu'nun düşünceleri, muhafazakâr ideoloji açısından karşılaştırılmış ve analiz edilmiştir.

Çalışmanın konusu olarak Nurettin Topçu'nun ve karşılaştırma birimi olarak muhafazakâr ideolojinin seçilmesinin sebebi, düşünürün teorisi üzerine yapılmış analizlerde muhafazakârlığın bir analitik araç olarak ciddi bir biçimde ele alınmamış olması veya yüzeysel bir tasnifle geçiştirilmiş olunmasıdır. Nurettin Topçu, birçok açıdan sıradışı bir düşünür olarak itibar görmesine karşılık, düşüncelerindeki bazı temalar, Türkiye'nin düşünce iklimindeki yaygın faktörlerin etkisiyle, onun muhafazakâr bir düşünür olarak anılması için yeterli sayılmış ya da düşüncelerinin muhafazakâr ideoloji çerçevesinde tüketilemeyecek ayrıksılığı vurgulanmakla yetinilmiştir.

Nurettin Topçu'nun düşüncelerindeki teknolojik modernlik karşıtı tutum, onu Türkiye'nin çağdaş düşünce tarihinde özgün bir düşünür haline getirmektedir. Bunun yanında, muhafazakâr ideolojinin sosyo-ekonomik ilkelerine karşı eleştirel bir yaklaşıma sahip olması ve alternatif öneriler getirmesi, düşüncelerini daha da önemli kılmaktadır. Başka bir deyişle, Nurettin Topçu'nun düşünceleri, siyasi düşünce tarihimizin epistemik doğrultularını sorgulayan oldukça ilginç entelektüel girişimler olduğu gibi, muhafazakârlığın ideolojik ilkelerine yönelik analitik bir tutumun ve eleştirel bir perspektifin nasıl olması gerektiği konusunda bir ipucu olabilir.

Çalışma boyunca değerli katkılarıyla çalışmanın hem içerik hem de biçim bakımından olgunlaşmasını sağlayan ve sadece tez çalışmasında değil diğer akademik çalışmalarında da manevi desteğini yanımda hissettiğim danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Güven Bakırezer'e; çalışmalarımı baştan sona sıklımadan okuma sabrını ve zamanlarımızı çalma rızasını gösteren eşim Rabia Sağlam'a ve yazmış olduğu doktora teziyle Nurettin Topçu ile

karşılaşmamı sağlayan Süleyman Seyfi Öğün'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Kocaeli, Haziran 2006

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	I
İÇİNDEKİLER	III
ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VII
GİRİŞ	1

BÖLÜM I
TEORİK ÇERÇEVE:
İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

1.0. İDEOLOJİ VE MUHAFAZAKÂRLIK.....	16
1.0.0. İdeoloji.....	18
1.0.0.1. Sert-Yumuşak İdeoloji.....	19
1.0.1. İdeoloji ve Duruş Arasında Muhafazakârlık.....	21
1.1. ANGLO-SAKSON MUHAFAZAKÂRLIĞI.....	23
1.1.0. İdeoloji ve Muhafazakârlık.....	23
1.1.1. İnsan Aklının Yetersizliği	25
1.1.2. Gelenek: Tarihten Süzülen Bilgelik	27
1.1.3. Makul Olan Versus Akılcı Olan	28
1.1.4. Yeni Hiyerarşiler, Liberalizm, Kapitalizm.....	29
1.2. FRANSIZ MUHAFAZAKÂRLIĞI	32
1.2.0. Romantik Reaksiyonerlik: Maistre	33
1.2.1. Bilinçlenmiş Reaksiyonerlik: Bonald	34
1.3. MUHAFAZAKÂR BİREŞİM: HİYERARŞİK DÜŞÜNCE	37
1.3.0. Metodoloji Problemi: Çözülme mi, Bireşim mi?	37
1.3.1. İdeolojik Bireşim: Eşitlikçi Taleplere Karşı Tepkisel Retorik	41

BÖLÜM II
TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞINDA
İDEOLOJİ VE KAPİTALİZM

2.0. POLİTİK VE KÜLTÜREL KÖKENLER.....	44
2.0.0. Kalkış Evresi	44
2.01. Muhafazakâr Birikimler	47
2.0.1.0. Kültür ve Uygarlık Tartışması.....	47
2.0.1.1. Kısmi Modernleşme Tezi.....	49
2.1. MUHAFAZAKARLIKTA BÖLÜNMELELER	51
2.1.0. Bürokrasi, Kapitalizm ve Muhafazakârlık	51
2.1.1. Anti Pozitivizm ve Bergsoncu Muhafazakârlık.....	56
2.1.2. Sol Popülizm ve Sosyal Muhafazakârlar	61
2.2. BERGSONCU MUHAFAZAKARLIĞIN ÖĞELERİ	65
2.2.0. Muhafazakârlık ve Milliyetçilik: Tahammülü Güç Ayrılık.....	66
2.2.1. Kültürelcilik.....	68
2.2.2. İdeoloji Fobisi.....	69
2.2.3. Sessizce Geçştirilen Alan: Ekonomi.....	70
2.3. SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNDE MUHAFAZAKÂRLIK.....	72
2.4. İDEOLOJİK SENTEZ: KÜLTÜRALİZM, SOSYALİZM KARŞITLIĞI,	
KAPİTALİZM	74

BÖLÜM III
MUHAFAZAKÂR İDEOLOJİ VE NURETTİN
TOPÇU'NUN TOPLUM TEORİSİ

3.0. LİTERATÜR ARAŞTIRMASI.....	81
--	-----------

3.1.NURETTİN TOPÇU’NUN TEORİSİNE GİRİŞ: GEÇ MODERNLİK VE EPISTEMOLOJİK KOPUŞ	85
3.2. NURETTİN TOPÇUNUN DÜŞÜNCELERİNDE BAZI TEMALAR	90
3.2.0. Biyografi	90
3.2.1. Ahlak: Sosyal Determinizm ve Gelenekçiliğe Karşı.....	91
3.2.2. Din: Geleneksel ve Kurumsallaşmış Dine Karşı.....	94
3.2.0.2. Felsefe: Toplumsal Eleştiri Aracı ve Yaratıcı Benlik Kurucusu.....	96
3.2.0.3. Kapitalizm, Sosyalizm, Özgürlük ve Eşitlik.....	98
3.3. NURETTİN TOPÇU VE MUHAFAZAKÂRLIK.....	100
3.3.0. Farkçılığa Karşı Evrenselcilik	101
3.3.1. Duruşa Karşı İdeoloji.....	103
3.3.2. Kültür, Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu	107
3.3.3. Sosyalizm, Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu.....	111
SONUÇ.....	117
YARARLANILAN YAYINLAR	122
ÖZGEÇMİŞ.....	136

ÖZET

Muhafazakârlar kabul etmese bile, muhafazakârlık bir ideoloji olarak değerlendirilebilir. Muhafazakârlık, Fransız Devrimi'ne karşı ortaya çıkışından sonra, rasyonel politik bilgiye karşı kuşkucu, gelenek ile toplumsal hiyerarşi algısını birleştiren, toplumu yeniden kurma fikrine karşı tepkici bir ideoloji olmuş ve kapitalizmin dünyasına yakın durmuştur. Muhafazakârlık, aslında sosyal değişime ve kapitalist modernliğe değil, devrimlere karşıdır. Anglo Sakson ve Fransız muhafazakârlığının biresiminde, sonradan eşitsizlikçi ideolojilerin kullanacağı pek çok argüman bulunmaktadır: İnsan doğasının kötülüğü, aklın yetersizliği, insan toplumlarının düzenlenemez karmaşıklığı, sosyal hiyerarşilerin gerekliliği, rasyonel planlamanın ve eşitliğin toplumu felakete götüreceği.

Türk gelenekçi muhafazakârlığı da -Bergson felsefesinden alınan ilhamla-teori ve rasyonel politik bilgiye karşı bir fobiyle belirginleşmiştir. Muhafazakârlar, kültürel bir alanda etkinlik gösterme yanlısı olmuşlar ve teorik bir biçimlenmeden uzak durmuşlardır. Ne var ki, erken Cumhuriyet dönemindeki resmi iktisat politikalarıyla uyumsuz olmamışlardır. Kültürel tezlerindeki kimi farklılıkları, onları rejimin solidarist-korporatist ve kapitalist paradigmasına muhalefet etmeye sevketmemiştir. Soğuk Savaş döneminde ise ideolojik tutumları daha netleşmiş ve sosyalizme karşı seferber edilmiştir.

Böyle bir tarihsellikte, Nurettin Topçu Anadolu sosyalizmi teorisini ortaya atmış ve keskin bir kapitalizm eleştirisi sunmuştur. Muhafazakârların toplumsal değişimde etkili olan maddi faktörler karşısında ilgisiz tavrına karşılık, kapitalizme karşı analitik bir tutum almış ve Cumhuriyet döneminde kapitalist sistemin İslamî bir emperatifle yapılmış ender eleştirilerinden birini gerçekleştirmiştir. Muhafazakârların ekonomik modernliğe göz kırıp kültürel modernliği suçlamalarına karşı, dikkatini modernliğin ekonomik sorunlarına yöneltmiştir. Gelenekçi muhafazakârlığın teorik açıklarını ifşa ettiği gibi, bürokratik muhafazakârlığın pozitivist-kapitalist modernliğini de sorgulamıştır.

ABSTRACT

Conservatism can be evaluated as a political ideology although conservatives refuse to accept it. Following the French Revolution, the conservative thinkers, increasingly developed various ideological canons. Conservatism has been an ideology, doubtful of rational political knowledge, reactionary to the idea of reconstructing society in a rational way, and advocate of tradition and social hierarchy in combination. Conservatism is, in fact, opposed only to revolutions, not to social change or capitalist modernity. In Anglo-Saxon and French brands of conservatism are many assertions which are later to be used by non-egalitarian ideologies: sinful nature of human being, incapability of human mind, the complex and ungraspable nature of society, the necessity of social hierarchy, and the belief that rational planning and equality would lead society to a catastrophe.

The Turkish traditionalist conservatism, following Bergson's philosophy, emerged with a phobia to theory and rational political knowledge. Conservatives chose to study on culture and avoid theoretical efforts. Nevertheless they did not reject the official Kemalist political economy in the early Republican era, the solidarist-corporatist brand of capitalist paradigm. In the Cold War era, their ideological attitude became much more clear and they put their efforts against socialism.

During such a complex period of time, Nurettin Topçu put forward the idea of Anatolian Socialism, in his terms, and presented a sharp criticism of capitalism. While conservatives were not interested in the material factors of social changes, Topçu took an analytical stance against capitalism and materialized a criticism of capitalism through an Islamic imperative in the Republican Turkey. While the conservatives approved the economic modernity, he focused on the problems of economic modernity. Not only did he criticize the theoretical shortcomings of the traditionalist conservatism, but also questioned the positivist-capitalist modernity of bureaucratic conservatism.

GİRİŞ

Bu tezin amacı, Türkiye'nin siyasal düşünce literatüründeki tartışmalar içinde gündeme gelen ve çeşitli analitik kategoriler çerçevesinde değerlendirilen Nurettin Topçu'nun düşüncelerini muhafazakâr ideoloji açısından karşılaştırmak ve Anglo Sakson, Fransız ve Türk muhafazakârlıklarını gözden geçirerek muhafazakâr ideolojiye dair kapsamlı bir görüşe ulaşmaktır.

Muhafazakârlık, "ideolojilerin ölümü" ve "tarihin sonu" nutuklarına rağmen, dünya ekonomik sisteminde egemen varlığını sürdüren ve 1980'lerdeki ekonomik dönüşümlerden sonra gücü perçinlenmiş bir ideolojidir.¹ Bu tez çalışması, sağ-sol ayrımının geçerliliğini yitirmediği ve her tarihsel durumda eşitlik-eşitsizlik meselesine karşı alınan ideolojik tavırlar ekseninde kendini ürettiği varsayımından hareket ederek, muhafazakârlığı eşitsizlikçi-sağ bir ideoloji olarak kodlar.²

Muhafazakârlık, arkaik bir dünyanın dağınık fikirleri olarak değerlendirilemez; tam da yaşadığımız çağda hakim olan bir ideolojidir. Anglo Sakson dünyada güçlenmiş ve tanımlanmış bir ideoloji olarak muhafazakârlığın kapitalizmle ilişkisi sorunlu olmamıştır. Asıl sorun, genellikle siyasal liberalizm açısından yaşanmıştır. Tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak, muhafazakârlık bir ülkeden diğerine veya bir çağdan diğer çağa değişen ilkelere sahip olabilmıştır. Bu anlamıyla, bir Amerikan yeni muhafazakârlığıyla İngiliz muhafazakârlığı arasında ya da klasik (eski) ve yeni muhafazakârlık arasında bazı farklar bulunabilir. Sözgelimi, Amerikan örneği yerel otoriteleri, cemaatçılığı ve dinsel değerleri vurgularken, İngiliz muhafazakârlığının odağında seküler-siyasal ve toplumsal erdemler

¹ Wallerstein'a göre, muhafazakârlık, sadece 1980 sonrasında beri değil, "dünya sistemi"nin destekçisi olarak, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren hakim bir ideoloji olagelmiş ve liberalizmle bütünleşmiş ya da liberalizmin (sisteme) destek olamadığı tarihsel durumlarda bir ikame vazifesi görmüştür. Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, ss. 75-91.

² Bobbio'ya göre, eşitlik kavramı, sağ ve solu birbirinden ayırdetmeyi mümkün kılan bir ilke olarak işlevselliğini sürdürmektedir. Norberto Bobbio, **Sağ ve Sol, Bir Politik Ayrımın Anlamı**, çev. Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi, 1994, ss. 103-117.

bulunmaktadır. Ne var ki, sürekliliği aydınlatan nokta, ekonomik liberalizme yapılan vurgudur ve bu aynı zamanda klasik ve yeni muhafazakârlığı da kapsayan bir ilkedir. Diğer yandan, İngiliz muhafazakârlığı ile Fransız muhafazakârlığı arasında “mizaç” farklılığı olduğu bilinmektedir ama eşitsizlikçi retorik ve eşitlikçi taleplere karşı takınılan ortak tavır, düşünsel kopuşu sürekliliğe çevirmektedir. Muhafazakârlık ile (klasik) liberalizm veya muhafazakârlığın farklı türleri arasındaki ayırım noktaları, toplumsal düzenin eşitlikçi bir biçimde yeniden kurulması çağrılarını karşısında (ya da bu çağrılar ciddi bir talep şeklinde yükseldiğinde) buharlaşma eğilimindedir. Anglo Sakson muhafazakârlığının ilkeleri, sosyalizme karşı önceden görüşlü bir biçimde oluşturulmuştur. Keza, Türk muhafazakârlığı da kuruluş döneminde eşitlikçi bir söyleme karşı kayıtsız olmuş ve kayıtsızlık Soğuk Savaş döneminde şiddetli bir tepkiye dönüşmüştür. Bu bağlam itibarıyla, sağcılık her tarihsel durumda muhafazakârlık olmasa bile muhafazakârlık, sağ politikanın bir şeklidir-çağımızdaki en yaygın şekli.³

Muhafazakârlığın çağdaş Refah devletinin gerilediği 1980 sonrası dönemde dünya kapitalist sisteminin ideolojisi olarak yükselmesinin muhafazakâr ideolojinin ilkelerine ilişkin doğru bir kanaati oluşturması beklenirdi. Bu beklenti, evrensel gelişmelerin farkındalığına yönelik olduğu gibi, Türkiye'deki benzer karşılıkların çözümlenmesine ilişkindir. Türkiye, 24 Ocak 1980 ekonomik kararları sonrasında, yeni muhafazakâr ideolojiyle örgütlenmiş olan dünya sistemiyle bütünleşmiş ve dünyadaki yeni muhafazakârlığın Türkiye'deki karşılığı sayılan bir iktidar paradigması Türkiye siyasetine yerleşmiştir: Özalizm. Bu ideolojinin kültürü muhafaza etme ilkesiyle beraber kapitalizmi tutkuyla benimsemesi ve Refah devleti aşaması - Türkiye'de “ithal ikamecilik”- sonrasında kapitalizmin “tıkanıklıklarını aşma”ya yardımcı olarak belirmesinin muhafazakârlığın sosyo-ekonomik yüzleriyle tanınmasına olanak sağlayacağı umulurdu. Dahası, Türk muhafazakârlığı ön tarihinde de bu yüzlerini göstermiş, erken dönemdeki kültürel kuruluşundan sonra Soğuk Savaş döneminde eşitlikçi bir toplumsal-ekonomik sisteme karşı bilinçli bir reaksiyona yönelmişti. Bu göstergelere rağmen, bazı titiz siyasal

³ Nuray Mert, “Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakârlık”, *Toplumbilim*, 1997, 7.

bilim çalışmaları dışında, Türkiye’de muhafazakârlığın daha farklı karakteristiklerle algılandığı ve tanımlandığı bilinmektedir. Bu etkiler düşünüldüğünde, çalışmamızın zihinsel arkaplanında yer alan öğelerden diğeri, muhafazakârlığın Türkiye’nin köklü politik kodlamalarının etkisiyle çoğu zaman yanlış -ya da farklı yüzleriyle, ikincil düzeyleriyle- algılandığı varsayımdır.

Muhafazakârlığın “gericilik” ya da teknik anlamıyla reaksiyonerlikle özdeş olmadığı, muhafazakârlık çalışmalarının değinmeden edemeyeceği bir problemdir ve literatürde oldukça yaygın bir biçimde işlenmiştir. Oysa, muğlaklık bu analitik müdahaleyle düzeltilebilecek kadar basit değildir. Türkiye’nin politik kültürü düşünüldüğünde, muhafazakârlık üzerinde kavramsal açıklığı sağlamanın diğeri ülke örneklerinden daha çetin ve fakat daha zaruri olduğu görülmektedir.

Muhafazakârlığın çözümlenmesi, anılan düşünce geleneği ve paradigmlar yapı bozuma uğratılmadan ve yeni bir okumanın konusu kılınmadan başarılamaz. Zira, muhafazakârlık, laik-anti laik, Kemalist-anti Kemalist, liberal muhafazakâr sağ-cumhuriyetçi pozitivist sol gibi çok popüler bir şablonun etki alanında ve siyasetin temel çatışma maddelerinin merkezinde yer almaktadır. Tarihsel olarak daha gerilere gidilecek olunursa, Tanzimat’tan itibaren ağırlıklı bir mevki edinen kadimlik-ceditlik tartışmalarından bağımsız düşünülmemektedir. Geleneksel bir kanaate göre, muhafazakârlık, bu izleklerin anti laik, anti Kemalist, liberal muhafazakâr sağ tarafında ve cumhuriyetçi, pozitivist, sol’un karşıtı olarak, Tanzimatçı gelenek açısından ise kadimlik tarafında değerlendirilmektedir.

Bu şemaya göre yapılacak bir muhafazakârlık okuması, ilk bakışta sorunlu değildir. Sözgelimi, muhafazakâr ideolojinin, toplumsal düzen tutkusu, hiyerarşik sosyal kurgusu gibi özellikleriyle politikanın sağ tarafında yer aldığı bilinmektedir ve bu bakımdan muhafazakârlığın sağlığı yargısı analitik açıdan fazla problemlili değildir. Buna karşılık, Türkiye’de muhafazakârlığı ayırtırmak için kullanılan kriterler çoğu zaman bunlar

değildir. Öte yandan, önümüzde ayrıştırılmayı bekleyen bir problem hâlâ durmaktadır: Birincisi, Türk muhafazakârlığının zorunlu olarak anti Kemalist (veya anti modernist) olması ve -sağ bir ideoloji olduğu kabul edilse bile- karşısında yer alan akımın sol olarak değerlendirilmesi konusu esasen tartışmalıdır. Türk muhafazakârlarının erken Cumhuriyet döneminde Kemalist politikalara radikal bir eleştiri getirdiğinden sözedilemez. Kemalizm'den farklı kültürel önceliklere sahip olmalarına rağmen, rejime özünü veren solidarist-korporatist ve kapitalist politikalarla çelişki yaşamamışlardır.

İkincisi, muhafazakârlığın alter egosu sayılabilmesi için Kemalizm'in gerçekten sol'da bulunması gerekir. Fakat uzunca bir süre düşünülmemiş olsa bile, böyle bir ideolojik vaziyet alış Kemalist ideolojide mevcut değildir. Neyse ki, 12 Eylül 1980'de kendilerini "Atatürkçü" olarak tanımlayan "sağ Kemalist" bir darbeye karşılaşıldıktan sonra, darbecilerin Kemalizm'e kolaylıkla eklemelerinin nedenleri teorik açıdan daha ciddiye bir tutumla düşünölmeye başlanmış ve bazı sosyal bilimciler ideolojinin yapısında varolan muhafazakâr niteliklere değinmişlerdir. Yine 80'lerde sosyal bilimsel bir moda halini almaya başlayan pozitivism eleştirileri ve yeni sol tartışmalarıyla bütünleşince, özellikle, Şerif Mardin, Taha Parla, Levent Köker, Ahmet İnel gibi sosyal bilimcilerin çalışmaları Kemalizm'in çözümlenmesi hususunda yeni ufuklar açmıştır.⁴ Buna göre, organik ve eşitsizlikçi toplum tasavvuru, liberal kapitalizm eleştirisinin ardında kapitalizmin başka bir tarzını yedeklemesi, toplumsal ideallerini toplumsal eşitlik değil toplumsal düzen ekseninde kurması, modernliğin özgürleşme, katılım, halk mobilizasyonu gibi boyutlarından fazla düzen ve teknoloji yönünü önemseyen teknolojik (ya da araçsal) modernleşme paradigması, sosyal devrimlere karşı şüphesi (ya da "gardırop devrimcilik" veya "kozmetik devrimcilik" olarak anılan boyutu) gibi öğeler düşünöldüğünde, Kemalizm'in politikanın sol tarafında değerlendirilmesi oldukça güçtür. Ekonomik ilerlemeyi "iikel birikim" mantığına endekslemesi ve kalkınmanın

⁴ Şerif Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999; Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, yayına hazırlayanlar: Füsün Üstel, Sabri Yücesoy, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993; Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul: İletişim, 1993; Ahmet İnel, **Türkiye Toplumunun Bunahımı**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1990.

yöntemlerinde yerli burjuvazi üretme mitosuna bağlanması, organik topluluk teziyle çelişmesinin yanında, servet dağılımı ve sosyal adalet anlayışını şekillendirerek, halkçılık ilkesini sol idealler açısından yalınkat bırakmaktadır. Bu durumda, Kemalizm, muhafazakâr ilkelerle açık bir karşıtlık içinde değildir ve bürokratik muhafazakârlık çerçevesinde değerlendirilebilir. Durum buysa, Türkiye’de (indirgenmiş) tek bir muhafazakârlıktan söz etmek mümkün değildir.

Kemalizm-pozitivizm analizlerine ek olarak, muhafazakârlık-pozitivizm karşıtlığının yanılgılı bir yüzeysellik içerdiği, siyaset felsefesi tartışmalarında da vurgulanmıştır. Frankfurt Okulu’nun “Aydınlanmanın Diyalektiği” bahsi ile pozitivizm, öznel akıl ve kapitalizm bağlantıları üzerinde odaklanan çalışmaları, pozitivizm ve muhafazakârlık ilişkileri konusunda da farklı çerçeveler getirmiştir.

Bunun kadar önemlisi, muhafazakârlığın analitik tasnifi bakımından politik kültür geleneklerini elden geçirmektir. Erken Cumhuriyet döneminden sonra, genellikle, İslam-muhafazakârlık-Doğuculuk, pozitivizm-sol-Batıcılık gibi bir şablon etkili olmuştur ve 1980’lere kadar yukarıda anılan tarzda bir sorgulamanın yapıldığı söylenemez. Bu konuda akla gelen tek çıkış, İdris Küçükömer’in “Düzenin Yabancılaşması” adlı eserinde getirdiği varsayılan açılamdır.⁵ Küçükömer, sözü edilen Kemalizm araştırmacılarından önce, “sol” Kemalistleri sınırlendiren ve muhafazakârlık sağı cesaretlendiren bir şema ortaya atmıştır. Buna göre, İttihat ve Terakki Partisi’nden Cumhuriyet Halk Partisi’ne uzanan siyaset geleneği politikanın sağındayken, Prens Sabahaddin tarafından temsil edilen Teşebbüs-i Şahsi akımı ve Hürriyet ve İtilaf Partisi’nden Demokrat Parti’ye uzanan gelenek sol olarak konumlanır.

Bu çıkış, politik kültürümüzdeki ezberleri yıkan türdendir ama konumuz açısından değerlendirildiğinde, oldukça cüretli ve muğlak gözükmektedir. Bir kere, sağ ve solun ölçütleri olarak hangi öğelerin kullanıldığı ya tam olarak

⁵ İdris Küçükömer, **Batılılaşma, Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994 (ilk baskı: 1969).

belli değildir ya da değerlendirme ölçütleri bulanık ve tartışmalıdır. Örneğin, kapitalist pazarın genişlemesini hızlandıran Demokrat Parti'nin ya da Anglo Sakson tarzı bir paradigma içinde kapitalizmi özel teşebbüsçülük olarak savunan akımın neden solda yer aldığı açık değildir. Küçükömer'in yüzeysel analizinde, tek ölçüt üretim güçlerinin gelişmesidir ve yenilikçi bürokrasi bunu engellediği için sağ'da, karşısındakiler ise süreci tetiklediği için sol'dadır. Bunun gibi, ikinci geleneğin bölüşüm, dayanışma, servet dağılımı, sınırlı mülkiyet veya anti emperyalizmle belirginleşmiş bir özelliğinin bulunmadığı bilinmektedir.⁶

Muhafazakâr tarafı -sol değilse bile- "ilericilik" olarak işaretleyen bir sınıflandırma, muhafazakâr çevreleri cezbetmiş olabilir ve etmeye devam etmektedir.⁷ Muhafazakârlığın ılımlı değişimi kapsayan ilkeleri ve teknolojik modernlik algısı hatırlandığında, muhafazakâr tarafın görünürdeki "ilericiliği"nde şaşılacak bir durum yoktur aslında. Ancak, solun ölçütlerini dikkate alan bir siyasi düşünce analizine göre, yukarıdaki çözümleme epey eksik kalmaktadır.

Konumuzla ilişkisi bakımından stratejik olan, ilk bakışta önyargıları cüretle kıran bu stilin, iki akımın çatışmasını Türkiye tarihinin zembereği olarak ortaya koymasıdır. Ne ki, sadece görünürdeki çatışma gündemi (Kemalist-anti Kemalist, cumhuriyetçi sol-liberal muhafazakârlar), muhafazakârlığın iki biçimi tarafından kuşatılmıştır ve Cumhuriyet tarihinin büyük bölümünde geçerliliğini korumuştur. Bürokratik ve gelenekçi muhafazakârların bitmeyen polemiklerine tanıklık ediyoruz. Bu düşman ikizler, sahnenin çatışma maddelerini belirleme iktidarına sahipken, gündemi değiştirenlere karşı müsamahasız olabilmektedirler. Türkiye siyasetinin çatışma boyutu, bu ikili tarafından kültür, din, gelenek, (kültürel) modernlik gibi çerçeveler içinde

⁶ Benzer bir değerlendirme için bkz. Nuray Mert, "İdris Küçükömer ve 'Düzenin Yabancılaşması' ", **Doğu Batı**, 11, 2000.

⁷ Bu tezin yazıldığı sırada, bu şemanın somutlaştığı bir iktidar-muhalefet düzeneği kurulmuş bulunmaktadır: Adalet ve Kalkınma Partisi (iktidar)-Cumhuriyet Halk Partisi (muhalefet). Küçükömerci tezler -atıf yapılarak veya bağlamı itibarıyla- sürekli tartışılmakta ve devrimizin Küçükömer'leri, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin ilericiliği ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin bürokratik muhafazakârlığı konusunu tartışmanın çağdaş bir biçimi olarak sunmaktadırlar.

belirlenmiştir. Dolayısıyla, bu durumda asıl ezber bozmak, İdris Küçükömer tarzı belirsiz ve içi tam doldurulmamış şemalarla değil, siyasetin çatışma gündemini değiştirerek başarılabilir.

Nurettin Topçu'nun entelektüel yalnızlığı, sahne düzenine getirdiği keskin itirazlardan kaynaklanmıştır. Topçu, bu oyunu farkedene, bürokratik ve gelenekçi muhafazakâr ilkeleri birlikte sorunsallaştıran, çatışma maddesini ekonomiye kaydıran tutumuyla "tutunamayanlar"dan olmuştur.⁸ Ona göre, kültürel temelli olanlar da dahil olmak üzere birçok çeşitlemeleri vardır ama asıl sorunumuz kapitalizmdir-bürokratik ve gelenekçi muhafazakârın dokunulmazlarından olan bir ilke. Diğer tabu, teknolojik modernleşme konusundadır. Batı dışı toplumların siyasi düşünce tarihlerinde sıklıkla rastlanılan "gecikmiş modernlik" algısı dahilinde, muhafazakârlar, teknolojik modernliğe ilişkin derin bir hayranlık beslemişlerdir. Topçu ise Türkiye'nin düşünce hayatında teknolojiyi kapitalist açılımlarıyla birlikte problematize eden sıradışı düşünürlerden biri olmuştur.

Bütün bunlarla ilgili diğer bir münzevilik vesikası, Nurettin Topçu'nun politik kültürümüzdeki epistemik çatlakların içine düşmesi veya daha hafif bir yorumla iki farklı episteme'nin arasından geçmesidir. İlkinde yalnızlık acı vericidir; ikincisinde ise bir özgünlüğü çağırıştırır ve Topçu için her ikisinden de bahsedilebilir. O halde, bu nasıl bir boşluktur ya da birbirini kesmeyen iki farklı bilgi bloğu hangileridir?

Bu aşamada (yukarıda bürokratik ve gelenekçi muhafazakâr arasında olduğu iddia edilen ittifaktan ya da gizli sözleşmeden farklı bir biçimde), ilk düzeyde algısal bir parçalanma sözkonusudur ve teknolojik modernleşmeye hayranlıkla tebarüz eden Batı dışı toplumların birçoğunda geçerlidir. Daha açık bir deyişle, bu tür toplumlarda, muhafazakârlığın çeşitli biçimleri

⁸ "Tutunamayanlar" terimini gelişigüzel kullanmadım. Türkiye toplumunun keskin gözlemcisi, "Tutunamayanlar" adlı romanın yazarı Oğuz Atay'ın da sahnelenen oyunu keşfettiğine dair erken tarihlerde yaptığı gözlemler bulunmaktadır. Belki de Nurettin Topçu'nun Hareket Dergisi ekolünü "kendilerini solcu sanan şartlanmış burjuva aydınları"ndan farklı olarak kendisine yakın bulması da bundan kaynaklanmaktadır. Oğuz Atay, **Günlük ve Eylembilim**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, ss. 139-140, 256 (ilk yazıldığı tarih: 1975; 1976).

arasında, görünürdeki zıtlığın arkasında zımnî bir uzlaşma ve teknolojik modernleşme konusunda belirgin bir ittifak varken, başka bir düzeyde parçalanma ile karşılaşmaktayız.⁹ Bölünme, oryantalizmin gadrine uğramış pek çok toplum açısından geçerli görünmektedir.

Oryantalizm, kapitalizmin gelişim aşamaları içinde ve Edward Said'e göre "emperyalizmin keşif kolu" olarak ideolojik bir hüviyet kazandı ama Doğunun oryantalizisasyonu sadece belirli bir kültürel coğrafyanın marifeti değildir. Oryantalizm, zincirleme trafik kazası gibidir veya Batıdan başlayarak devam eder. Bir adım daha batıda olan, bir adım doğudakini oryantalize eder. Böyle bir bağlamda sarfedilen, "oryantalizm oryantalize eder" ya da "oryantalizm çifte anlatısal bir harekettir" savı, oryantalist söylemin nesnesi olmuş toplumlardaki bazı toplumsal tabakaların, bu söylemi açık ya da örtük bir biçimde içselleştirerek doğrultusunu kendi toplumlarına ve kendi doğusundakilere çevirmelerini anlatmaktadır. Ne var ki, mesele sadece "Doğulu" elitlerin kendi toplumlarını değil, "Doğu"nun biraz daha Doğuyu oryantalize etmesi biçiminde gerçekleştiği için oryantalizm "hegemonik bir söylem"dir.¹⁰ Bu, karşıtını ya da hegemonya kurduğu tarafı da kendine lehimleyen bir "yazım yüzeyi"dir. Her iki taraf da üzerine yazı yazabilir.

Böyle bir mekanda ötekilik, sürekli deneyimlenen bir toplumsal varoluş biçimidir ve kültürel çatışmaları daimi olarak gündemde tutmaktadır. İkincisi, kültürel gerilik algısının tetiklediği bir olgu olarak, politik açıdan kendini sol olarak tanımlayan ve fakat etkinliğini kültürel bir mecrada sürdüren ideolojilerin politik kültür içinde kapladığı yer ve konumla ilgilidir. Bu toplumsal durumda, sol'un ana motifinin iktisat ve bölüşüm olduğundan bihaberseniz, sorunu çözmeniz zorlaşır. Sağ-sol mefhumları o kadar kaypaklaşmıştır ki; vaziyet, etraf Marxçı olmaktan çok Weberyen ve Comtegil solcularla dolacak kadar trajik-komiktir.

⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni**, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 1991; Serge Latouche, **Dünyanın Batılılaşması**, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

¹⁰ Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", **Modernleşme ve Batıcılık**, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Bunun karşısında, sahnenin bir karmaşa görüntüsü arzemesine neden olan, farklı bir tepki daha var. İslamiyet'in terakkiye mani olmadığı refleksini atalarından devralan kuşaklar, dinsel metinlerinde seçici bir okuma sonucu buldukları bilimci pasajlardan ("İlim Çin'de de olsa alınır") pozitivist sonuçlar çıkaran aceleciliklerini, kapitalizmin dünyasına yanaşmak üzere yaptıkları diğer okumalarla ("rızkın onda dokuzu ticarettedir") tamamlamaktadır. Kendilerinden önceki kuşaklardaki düşünce ikizleri, Renan'ın ("İslam terakkiye manidir") tezine karşılık verme telaşı içinde Comte'un tezlerini benimsemişlerken, onlar Weber'e ("İslam, öbür dünyacı asketizmiyle kapitalizme engeldir") itiraz ederken Rodinson'u ("İslam kapitalizme müsaittir") doğrularlar. Atak teorik meşrulaştırmaların ötesinde, dini uyarlanmaya davet eden baskın ekonomik çıkarlar çoğu zaman böyle bir çabayı dahi gereksiz kılmaktadır.

Bütün bu açıklamalar düşünüldüğünde, çalışmanın arkaplanındaki ilkelerden diğerinin sol'un ölçütlerini ekonomik terimlerle tanımlayan ve Türkiye siyasetinin (kültürel çatışma-ekonomik uzlaşma) hakim ilişki biçimlerinin ve taraflarının dışına çıkma uğraşını içeren bir görüş açısına ait olduğu belirtilmelidir. Nurettin Topçu ve muhafazakârlık seçenekleri bu kaygının yönlendiriciliğinde seçilmiştir ya da açık bir deyişle çalışmanın derinlerindeki kaygı, siyasetin yüzeyindeki (kültürel) polemiklerle politik kültürdeki yüzeysel şablonların dışına çıkarak, üzeri örtülen (gerçek) sorunlarla yüzleşmek, şablonu yeniden farklı biçimlerde oluşturmak ve sol'un farklı imkanlarını teorik açıdan düşünebilmenin bir yolunu açmaktır.

Kemalizm, bürokratik muhafazakârlık olarak çözümlendiğinde gelenekçi muhafazakârlık ile kültürel çekişmenin ardalığında polemikten uzlaşmaya varıldığı yukarıda vurgulanmıştı. Nurettin Topçu'nun yalnızlığını ve düşünsel özgünlüğünü belirginleştiren diğer bir örnek, parametrelerini kültürel açıdan kuran pozitivist bir "sol" ile İslam ile kapitalizmi telif eden bir düşünce geleneği ve pratiklerinin çatlağında yer almasıdır. Topçu, ilk gruba karşı, adeta solun

stratejik önceliği ekonomidir diye seslenirken, İslamî kapitalistleri de yerden yere vurmaktadır.

Düşünürün “sol” pozitivistlere ve İslami pozitivistlere iddialı ve tutkulu karşı çıkışı, Türkiye siyasetinde bastırılan, unutturulmak istenen ve unutturulanın söylemidir. Ne gelenekçi ne de bürokratik muhafazakâr için uygun bir seçenektir. Çünkü, saklı birlikteliği deşifre ederken gerçek sorunlarla yüzleşmeye çağırmaktadır. Bu anlamıyla, Demokrat Parti geleneğine olduğu gibi Cumhuriyet Halk Partisi geleneğine de karşı çıkmakta veya politik kültürümüzü okumak açısından yeni ama eksik bir yorum sunan şablonu değişiklikler yaparak onarmaktadır. Nurettin Topçu'nun düşüncesi, bu şemanın -boşlukta kalan- sol ölçeğinin içeriği, miras ve mülkiyette köklü düzenlemeler, toprak reformu gibi öğelerle doldurulursa ve sağ'da konumlandırılmış olan bürokratik geleneğin yanına gelenekçi liberal-muhafazakâr gelenek de eklenirse (düzeltilmiş şemaya göre düşünüldüğünde) politikanın sol'unda yer alır.

Bu çalışma, muhafazakârlığın ve Nurettin Topçu'nun yerini belirleme gibi bir kaygıyla ve sol'un ölçütlerine dair böyle varsayımlarla başladı ama amacı konusunda daha iddialı olsa bile anılan varsayımı doğrulayacak yetkin bir siyaset teorisi tartışması olarak değerlendirilemez. Öncelikli olarak, muhafazakârlığın ne'liğine, kapsamına ve ideolojiler evrenindeki yerine dair bilgi verebilir; Nurettin Topçu'nun muhafazakârlık ölçeğinde değerlendirilmesinin sorunlarını da ortaya koyabilir. Fakat İslami-sol bir ideolojik çizginin analizi konusunda daha az iddialıdır. Bu konuda, sadece bir örnek vermekle yetinmektedir. En azından, İslami bir emperatifle sosyalist bir içeriğin zorunlu olarak birbirini ittiğine ilişkin hakim bir kanaatin yeniden değerlendirilmesini sağlayabilir. Dinler, tarih üstü nitelikleriyle uyarlanma kabiliyetine sahiptirler.¹¹ Zaten bir Hristiyan sosyalizmi, İslam sosyalizmi,

¹¹ “Şu dinin ilerlemeye “açık”, berikinin kapalı olduğu iddia edilir. Deney her zaman tersine döndürülebilecek bu yargıların kofluğunu kanıtlamıştır...Ortaya çıktıkları toplumsal koşullardan çok farklı toplumsal koşullarda da pekâlâ ayakta kalabildiklerine göre, dinlerin tarih üstü oldukları söylenebilir” (Samir Amin, **Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 1993, ss. 94-95). Dolayısıyla, en uygun yöntem, bu konuda bilinemezci bir tutum

Thomas Münzer veya Şeyh Bedreddin tarzında heterodoksi dinselliklerin sosyalist öğelerle buluşması, Latin Amerika ve Ortadoğu sosyalizmlerinin bazı türlerindeki dinsel içerikler bilinmektedir. Buna karşılık, dinler karşıt ideolojilere de uyarlanabilmiştir. Fakat bu aynı zamanda, tarihsel koşullara bağımlı olarak, dinlerin sağ'a meylettği gibi sol'a da eğilimli olabildiğini anlatmaktadır ve Türkiye'deki güçlü politik reflekslerden biri olan, İslamî bir içeriğin muhafazakârlıkla özdeşleştirilmesi hatırlandığında düşünölmeye değerdir.

Muhafazakârlık ve Türk muhafazakârlığına ilişkin metodolojik öncelikleri netleştirmek gerekirse, ilk bakışta, muhafazakârlığa bu terimin saygınlık taşıyan bir felsefi duruş sayılmadığı Türkiye gibi bir ölkede "anlama"ya yönelik bir yöntemle yaklaşılabilir. Ancak bu konuda bazı sorunların varolduğu gözlenmektedir: Bir kere, muhafazakârlık çoğu kez sanıldığı gibi mutlak bir biçimde "çevre"nin ideolojisi olmamıştır ne de "merkez"ın ideolojisiyle tamamen çatışkılı unsurlar içeren bir ideoloji (olmuştur). İkincisi, metodolojik olarak, konu ettiği malzeme ile özdeşleşen bir anlamanın gerçek bir anlama olduğu konusunda kuşkuya kapılmak mümkündür. Anlama, anlayan ile anlaşılan arasında belli bir uzaklığın varsayılmadığı durumlarda gerçekleşmeyebilir. Tarihsel metinlerde kullanılan anlamanın yakın amacı, yazarı (ya da yazarları) "kendi kendilerini anladığı kadar iyi anlama" veya yazardan daha iyi anlama olsa bile, onun kendi kendisini anladığı yönde anlamak değildir. İdeal bir anlama durumunda dahi, yorumlayıcı, yazarı ölçölü bir uzaklıktan kendisine konu edinmelidir. Diğer bir deyişle, daha iyi anlamak isteyen yorumlayıcı, eleştiriyi askıya almış ve konusuyla özdeşleşmiş bir onaylamacı değildir. İdeal anlama, yazarın yorumlayıcının düşünce gidişine karşı çıkabildiği durumlarda gerçekleşir. Dolayısıyla, bir yöntem bilimi olarak anlamanın gündelik hayatta kullanılan ve eleştirisiz onama çağrışımlarını taşıyan anlamından ayrılması gerekir. Teorik bir etkinlik olarak anlama, özne ve nesne arasında belli bir mesafeyi varsayar ve tasdik etmeye olduğu gibi

izlemek veya tündengelsel yargılardan kaçınarak tarihsel-toplumsal güçlerin konumlanması ve dinle olan ilişkilerini dikkate almaktır.

eleştiri imkanına sahiptir.¹² Anlama, gündelik hayatın sempati ve dostluk duygularından arındığında (görece olarak nesnelleştiğinde) eleştirel bir anlam kazanır. Anlamanın ideal formunda anlayan anlaşılardan çözülmüş olmalıdır.

Türkiye’de muhafazakâr ideoloji açısından varolan metodolojik problem, ideolojiye ilişkin birbirinden farklı (veya karşıt) ama konu edinilen malzemeyi anlama açısından eşdüzeyde kayıtsız iki tür metodolojik tutumun varolmasıdır. Birincisi, yukarıda ifade edilen eleştirisiz onama anlaması sorunlarıyla ilgilidir. İkincisi ise anlamanın varsayılmadığı durumlarla. İdeal anlama, nesnesinden çözülmeyi gerektirdiği gibi ona ulaşamayacak kadar uzak olmamayı da gerektirir. Konusundan büsbütün uzaklaşmış bir anlamada, konu ile yorumlayıcı arasında gerçek bir bağlantı kurulamaz. Bu yönüme “savaşçı anlama” denilebilir. Sözelimi, Alman Romantizmi’nde Aydınlanma Felsefesi’ne karşı açılmış ideolojik savaş veya muhafazakârlığın Devrim ve Aydınlanma’ya karşı savaşı, sonradan radikal modernler tarafından muhafazakâr ideolojiye karşı verilen mücadele, savaşçı anlamanın tarihsel örnekleridir.¹³ Burada, konu edinilen, gerçek potansiyelleriyle anlaşılmamıştır ve eleştirisiz anlamada ulaşılan sonuca benzer bir sonuca varılmıştır. Her iki anlama formu da nesnel bir değerlendirme noktasından yoksun bir metodolojik izleğin verimleridir. Biri, nesnesinden bağlantıyı koparacak kadar uzaklaşırken, diğeri nesnesini anlamayı engelleyecek denli yakınlaşmıştır. Türkiye’de muhafazakâr ideolojiye karşı anlamasız önyargı tutumuyla, anlamasız dostluk bu iki tarza misaldir. İkinde, pozitivist-modernist bir tutumun öncülüğünde, muhafazakârlık bir kültürel gerilik ve modern tarihlere ait olmayan bir dünyanın ideolojisi olarak değerlendirilecek kadar anlamsızlaştırılmış; ikincisinde ise bağlı bulunduğu toplumsal, ekonomik ve tarihsel koşullardan, toplumsal ve politik güç ilişkilerinden soyutlanmış veya tarihsizleştirilmiştir. Sonuçlar birbirine yakındır: İlk yorum, muhafazakârlığı aslında pre modern bir dünyanın mensubu olan kültürel bir reaksiyon hareketine indirgerken, muhafazakârlığın dostu olan anlamacılar, muhafazakârlığı kültürel örüntülerin doğal durumu olarak sabitlemektedir. Bir

¹² Kamuran Birand, **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, ss. 63-71.

¹³ Birand, a.g.e., ss. 75-76.

tarafından tarihsizleştirme diğer tarafta -tarihin gerilerine itme anlamında- modern tarihsizleştirme.

Her iki anlama da ideoloji tartışmasına kapı aralamaz. Muhafazakâr ideolojiyle özdeşleşen eleştirisiz anlama, ideoloji, yanlış bilinç, toplumsal hegemonya, toplumsal iktidar ilişkileri gibi olgu ve pratiklere karşı eleştirel bir yorumlama sunmaz.¹⁴ Bilakis çoğu zaman hiyerarşik sistemleri cesaretle ya da çekingen bir biçimde varsayar. Bu tutum, muhafazakârlığın toplumsal tabanına ve politik kültüre bağlı olarak değişebilir. Sözelimi, Amerikan yeni muhafazakârlığı, hiyerarşiler konusunda oldukça saldırgan-benimseyici bir tutum geliştirmiştir.¹⁵ Tarihselliği daha zayıf olan Türk muhafazakârlığı ise, bu konuda daha çekimserdir (ve bunun sonucu olarak muhafazakârlığı kültürel parametrelerle değerlendirerek sağ'da sınıflandıran karşı tutum daha da güçlenmektedir). Oysa, yorumsamacı bir okumayla bakıldığında, muhafazakârlığı sosyo ekonomik verilerle kurabilecek verilerden tamamıyla yoksun değiliz. İdeoloji tartışmasına dönülecek olursa, muhafazakârlık zaten bu kapıyı kapamaya dünden isteklidir. Bu nedenle, muhafazakârlığın gerçek mahiyetini belirlemek, eleştirel bir yorum etkinliğini kapsamalıdır.

Çalışmada, muhafazakârlık, Türk muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu literatüründen yararlanılmıştır. Nurettin Topçu ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda en az yığılmanın siyaset teorisi veya siyasi düşünce analizi kısmında olduğu belirtilmelidir. Topçu'nun düşünceleri, din felsefesi, tasavvuf düşüncesi, varolan din anlayışlarına karşı yönelttiği keskin eleştiriler ve eğitim sistemi üzerine getirdiği alternatiflerle, öncelikli olarak İlahiyat ve Fen-

¹⁴ Habermas'ın hermeneutik hakkında benzer yorumu ve alternatif epistemolojik projesi için bkz. Jürgen Habermas, **Bilgi ve İnsansal İlgiler**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1997. David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya** çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998, s. 112.

¹⁵ Neo muhafazakârlık içinde, meritokrasinin yeterli görülmediği durumlarda hiyerarşinin adaleti sosyo-biyoloji ve genetikten ödünç almalar yoluyla savunulabilmektedir (Daha fazla bilgi için bkz. Helmut Dubiel, **Yeni Muhafazakârlık Nedir?**, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, ss. 83-100). Özipek'e göre, Amerikan neo muhafazakârlığının özellikle dış politikadaki uzlaşmaz ve müdahaleci tutumu, klasik muhafazakârlıkta içerilmiş kültürel görecelilik savıyla çokkültürcülüğe karşıtlık ise kültürel çeşitliliğe saygıyla çatışma içindedir (Bekir Berat Özipek, **Muhafazakârlık, Akıl Toplum, Siyaset**, Ankara: Liberte, 2004, ss. 169-176). Buna karşılık, neo muhafazakârlıktaki saldırgan kapitalizm ve hiyerarşi yanlısı tutumun aynı biçimde kategorik bir sapmaya işaret ettiğinden söz etmek mümkün görünmüyor. Söz konusu olan, tarihsel koşullara bağlı olarak değişen derecesel bir tutum farkıdır. Sözelimi, Burke, kapitalizmi sadece bu kadar agresif biçimde savunmaz.

Edebiyat fakültelerindeki araştırmacıların ilgisini çekmiş gibi görünmektedir. Bu çalışmada, Topçu hakkında betimleme ve analiz yapılırken çoğunlukla düşünürün kendi eserlerine başvurulmuştur. Bunun yanında, konu hakkında şimdiye kadar yapılmış en titiz siyaset teorisi çalışması sayılabilecek olan Süleyman Seyfi Öğün'ün "Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu" başlıklı eserinde sağladığı bazı temel izleklerden yararlanılmıştır. Anılan eserde, Topçu "üçüncü dünya popülizmi"nin "gerilemecî" tarzı olarak analiz edilmiştir.¹⁶ Bu çalışmada ise "epistemolojik kopuş" gibi temalar sürdürülmekle birlikte, muhafazakâr ideoloji açısından çözümleme yapılmıştır. Diğer taraftan, son dönemde, Türk muhafazakârlığı hakkında ufuk açıcı çalışmalar yapan Nazım İrem'in analizlerinden de yararlanılmıştır. Bu çalışmalar, Türk muhafazakârlığının kavramsallaştırılmasına ve farklı bir felsefi dil olarak ("Türk gelenekçi muhafazakârlığı")¹⁷ değerlendirilmesine katkı sağlamıştır. Buna göre, muhafazakârlık, erken Cumhuriyet döneminde siyasal yelpazenin belirgin taraflarından biri olarak görünmektedir ve kökenleri Batı'da pozitivist modernliğe karşı bir tepki halinde gelişen felsefelerle bağlanmıştır.¹⁸ Bu çalışmada, muhafazakârlığın belirli bir ideolojik dil olarak değerlendirilmesine yönelik olarak getirilen bu öneriler değerlendirilmiş ama daha ziyade klasik muhafazakâr ideolojinin karakteristikleri bakımından bir çözümleme yapılarak muhafazakârlığın kapitalizmle ilişkileri üzerinde daha fazla durulmuştur.

Sonuç olarak, birinci bölümde, muhafazakârlık ideoloji kuramı açısından değerlendirilmiş, karakteristikleri ayırdedilmiş, Anglo Sakson ve Fransız muhafazakârlığının ideolojik birleşiminin ilkelerine ulaşılmıştır.

İkinci bölümde, Türk muhafazakârlığının varlığı, ön birikimleri ve sınıfsal tabanı araştırılmış, Bergsoncu-gelenekçi, bürokratik ve sosyal

¹⁶ Süleyman Seyfi Öğün, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

¹⁷ Çalışmanın ikinci bölümünde muhafazakârlıktaki bölünmelere değinilmiştir. Buna karşılık, özel olarak belirtilmedikçe, "Türk muhafazakârlığı", "gelenekçi" ya da "Bergsoncu" muhafazakârlık anlaşılmalıdır.

¹⁸ Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri", **Toplum ve Bilim**, 74, 1997 (İrem'in diğer eserlerine çalışmanın içinde atıf yapılmıştır).

muhafazakârlık olmak üzere üç tipi ayırılmış, Bergsoncu muhafazakârlığın öğeleri belirlenmiş ve bölümün sonunda erken Cumhuriyet muhafazakârları ile Tek Parti dönemi sonrası muhafazakârların meydana getirdiği ideolojik sentez tartışılmıştır.

Üçüncü bölüm, Nurettin Topçu'nun düşünce sistemine ayrılmıştır. Bu bölümde, ilk olarak, düşüncelerinde epistemolojik kopuşu yaratan bağlam değerlendirilmiş, daha sonra ahlak, din, felsefe, sosyal sorun, kapitalizm, sosyalizm gibi konulardaki görüşleri karşılaştırmalı olarak çözümlenmiştir.

BÖLÜM I

TEORİK ÇERÇEVE: İDEOLOJİ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIK

1.0. İDEOLOJİ VE MUHAFAZAKÂRLIK

Muhafazakârlığın özellikleri ilk düzey bir yorumda tahmin edilse dahi, ideoloji kuramı açısından "muhafazakârlık nedir?" sorusuna bir cevap bulmak bu kadar kolay olmamaktadır. Öncelikle, muhafazakârlığın bir ideoloji olup olmadığı tartışma konusudur.¹⁹

Mannheim'a göre muhafazakârlık, modern-sınıflı toplumlara özgü bir ideolojidir. Gelenekselcilik ve reaksiyonerlikten farklı olarak değerlendirilmeli ve onun doğuşunun "zorunlu tarihsel ve sosyolojik şartlarını yaratacak bazı faktörlerin ortaya çıkması" gerekliliği göz önünde bulundurulmalıdır. Muhafazakâr ideolojinin momentinden söz edebilmek için, tarihsel-toplumsal güçlerin konumu, toplumsal farklılaşma, farklılaşmış sınıflara karşılık gelecek çatışmacı dünya görüşlerinin doğması ve verili toplumsallığın politik bir özellik kazanması gerekir. Buna göre, muhafazakâr ideoloji, işlevsel olarak üst düzeyde farklılaşmış (modern) toplumlarda varlık kazanmaktadır.²⁰ Dolayısıyla, anahtar kelimelerin ilki tarihsel ve toplumsal arka plan, ikincisi ise ideolojilerin taşıyıcısı olabilecek toplumsal aktörler olmaktadır.

Muhafazakâr ideolojinin Aydınlanma Felsefesi ve Fransız Devrimi'ne gösterilen katı bir reaksiyonla şekillendiği klasikleşmiş bir tespittir.²¹ Literatürde yaygın olarak kabul gören bu görüşte, "modernitenin doruğu"

¹⁹ Macridis'e göre "muhafazakârlık belki bir politik ideolojiden çok zihinsel tutumdur" (Roy C. Macridis, *Contemporary Political Ideologies*, Massachusetts: Wintrop Publishers, 1980, s. 70). Kirk'e göre de, bir muhafazakâr ideolojiden çok muhafazakâr bir stil ya da zihin yapısından ("conservative mind") sözedilebilir. Muhafazakârlık, aşkın bir düzen inancı, dar bir rasyonalizm, insan doğasının gizemliliği ve karmaşıklığı, eşitlikçi tekbiçimci ideolojik sistemlere karşı insan doğasının çeşitliliği, toplumsal düzenin gerekleri için sınıflı bir toplum yapısının zaruri olduğu, özgürlük ve mülkiyetin yakından ilişkili olduğu, gelenek ve önyargının erdemleri ve değişim yolunda toplumun iç gelişim kültürü gibi kanonlara sahip bir düşüncedir (idea). Russell Kirk, *The Conservative Mind, From Burke to Eliot*, Chicago: Regnery Gateway, 1978, ss. 3-10.

²⁰ Karl Mannheim, *Conservatism, A Contribution to the Sociology of Knowledge*, çev. Volker Meja ve Nico Stehr, Londra: RKP, 1986'dan: Ahmet Çiğdem, *Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, ss. 15-16.

²¹ Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 12.

sayılan Aydınlanma Felsefesi'ne karşı kategorik bir tepkiyle biçimlenen "sert" bir ideolojiden sözedilmektedir. Başka bir anlatımla, muhafazakârlık, bilişsel düzeyi yüksek içeriğiyle modernliğe karşı toplumsal düşünceleri temalaştıran dünya görüşlerinin genel kategorisi olarak düşünülmektedir.

Öte yandan, muhafazakârlığın doktrinel bir fikir yapısı veya programatik çerçevesi gelişmiş bir ideoloji olduğundan kuşku duymak mümkündür. Muhafazakârlık ile modernliğin müzmin muhalifi olan reaksiyonerlik arasında bir farklılık bulunsa gerekir²² ki bu aralık, Fransız tipi muhafazakârlığın ("reaksiyonerlik") öncüleri olan Maistre ve Bonald ile muhafazakâr ideolojinin gerçek atası sayılan Burke arasındaki ton farklılığında ve başlangıç noktasında reaksiyonerlikten ısrarlı bir biçimde kopma çabasıyla bilinçlenen Türk muhafazakârlığında oldukça açıktır.²³

Muhafazakârlığın ideolojik düzeyinden ve yapısından duyulan kuşku metodolojik bir tercihtir ve bu tercih, onu bir "duruş yeri", "tutum alma" olarak tanımlar; ideolojiler arası geçişkenliği ile farklı ideolojilere eklenilebilme özelliğini vurgular. Bu kapsamda, muhafazakârlık, şekillenmiş, sistematik ve bilişsel düzeyi yoğun bir fikir anlatısı veya ideoloji değildir. Muhafazakârlığın bir duruş yeri olarak ideolojiler arasında yatay bir ekseninde hareket ettiği görüşü, muhafazakârlık ile modernlik arasında bir karşıtlıktan söz edilmesini şematik bulmakta ve ikisi arasındaki geçişlilikler, eklemlemeler ve denetim kurma çabalarına vurgu yapılmaktadır.²⁴

²² Vierck'in anlatımıyla, geçmişi bütünsel bir biçimde korumaya çalışan reaksiyoner ile geçmişin dokusunu korumak isteyen muhafazakâr arasındaki fark, tarihsel sürekliliğe yaklaşım konusundan kaynaklanır. Peter Vierck, **Concervatism Revisited**, Londra: John Lehman, 1950, s. 21'den: Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997, ss. 33-34.

²³ Bunun için Muhafazakârlık (ed. Ahmet Çiğdem) başlıklı derleme eserdeki muhtelif makalelere bakılabilir. Ayrıca bkz. Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", 1997; Tanıl Bora, "Muhafazakârlığın Çatallanan Yolları ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997. Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997.

²⁴ Tanıl Bora (ed.), **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997, s. 3.

1.0.0. İdeoloji

Kapsayıcı bir tanıma göre ideolojiler, "dünyayı belli bir biçimde sunan, yorumlayan, değerlendiren simgesel yüklü inanış ve anlatım örgüleridir; belli eylem tarzını biçimlendirecek, diğerlerini ise uygunsuz kılacak şekilde tasarlanmışlardır".²⁵

Tarihselliği dikkate alan başka bir tanıma göre ise, dünyayı anlamaya, yorumlamaya ve değiştirmeye yarayan "toplum haritaları"dır ve tarihsel olarak "geleneksel toplum haritalarının modern çağda işlevselliklerini yitirmelerinin sonucu olarak" varlık kazanmışlardır. Yeni toplumsal anlamlar ve bu anlamları gerçekleştirecek haritalar üretme çabası olarak görülebilir.²⁶

İdeolojilerin özsel niteliklerinden bilişsel yapılarını dikkate alan bir analize geçildiğinde, sorun daha karmaşık hale gelmektedir. İdeoloji, daima kesin ve açık bir haritayı anımsatmayabilir. Zihnimizdeki haritaların gerçek bir haritada olduğu gibi kesin çizgilerle çizilmemiş olabileceği kabul edilebilir bir argümandır. O halde, geniş bir aralık içinde tanımlandığında, karşımıza ideoloji olarak adlandırılan yapıların sınıflandırılması problemi çıkmaktadır: Kesin çizgilere sahip ve az çok belirli çizgilere sahip haritalar.

İdeolojinin ayırıcı özelliği olarak, bir eylemi koşullayacak biçimde örgülenmiş olan fikir yapılarına dikkat çekilir. Ancak bu bir eylem programı etrafında veya görece şekillenmemiş davranışlar biçiminde; ya da katı veya yumuşak bir program etrafında gerçekleşebilir. Manifestik fikri yapılar ile gündelik hayat içindeki "tutum alma" davranışlarının her ikisinin eylemi belirleme saiki bulunsa bile, iki ideolojik tarz ile sözkonusu eylem arasındaki mesafe arasında farklılık bulunmaktadır.²⁷

²⁵ David Kettler, "İdeoloji", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi-I**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kıracı (ed. David Miller vd.), Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994, s. 393.

²⁶ Şerif Mardin, **İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, s. 18; Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 25.

²⁷ "İdeoloji kavramının başlıca iki açılımı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, sosyal bir kapsam taşıyan ve günlük hayat içinde "tutum almalar" biçiminde karşımıza çıkar. Bu anlamda ideoloji, doktriner bir tutarlılık ve kararlılık göstermez. Yapısı itibarıyla son derece gevşektir. Bilişsel (cognitive) düzeyleri

1.0.0.1. Sert-Yumuşak İdeoloji

İdeolojinin bilişsel-yapısal özelliğiyle ilgilenen kimi kuramcılara göre, ideoloji araştırması için yerinde bir yaklaşım, iç yapısal yoğunluk derecelerine göre yapılmış bir sınıflandırmadır.

Bu çerçevede, Shills'in sınıflandırması -en yoğun biçimden başlayarak- şöyledir: ideoloji, görüş açısı, inanç sistemi, sistem, fikir hareketi ve program. Bunlar şu noktalarda sistematikleri bakımından farklıdır: a) anlatım kesinliği, b) merkezi bir ahlaki veya bilişsel eksen etrafında sistematik olarak kümelenme derecesi, d) geçmişin veya çağın düşünce türleriyle yakınlığı, e) yeni unsurlara veya çeşitliğe kapalılık derecesi, f) davranışı etkilemeye çalışma derecesi, g) beraberinde getirdiği etki, h) katılanlardan istenen fikir birliği, ı) fikrin meşruluğunun ne oranda bir otoriteye bağlandığı, i) inancı gerçekleştirmeyi üstüne almış bir kurumla ilişkisi.

Shills'e göre "ideoloji", bu özelliklerin yoğun olarak belirlediği bir bilişsellik düzeyinde bütünleşme gösteren düşünce yapılarıdır. Bunun yanında, sözgelimi, "görüş açısı" tam bir ideoloji sayılamaz. Özelliği meşruluk sağlayıcı bir otoriteye bağlı olmamasıdır; bunun örneklerini Protestanlıkta ve Budizm'de bulabiliriz. "İnanç sistemi" olarak tanımladığı ideolojiye benzer fikri yapılar da ideolojiden toplumsal içerikten yoksun olma noktasında ayrılır. Bu düşüncenin zaman içinde değişebildiğini de görürüz. Shills buna örnek olarak Katolikliği göstermektedir. "Fikir hareketi" aynı alanda çalışan kimselerin vardıkları benzer görüş açısidir, Hegelcilik ve Varoluşçuluk bunun örneği olarak verilebilir.²⁸

sınırlıdır. G. Sartori'nin tiplemesinde, bu anlamıyla ideoloji, pragmatik bir kapsama sahiptir. İdeolojinin ikinci anlamı, karşımıza ideolog düzeyinde çıkar. Burada entelektüel bir işlenme sözkonusudur. İdeologlar marifeti ile işlenen ideoloji, sert bir yapılaşma sürecine girer. Kendisinden günlük tutum almaların ötesinde bir kararlılık beklenir. Sert ideolojilerin bilişsel düzeyi yüksektir". Süleyman Seyfi Ögün, **Politik Kültür Yazıları**, Bursa: Asa Kitabevi, 1997, s. 12.

²⁸ Edward Shills, "The Concept and Function of Ideology", **International Encyclopedia of Social Sciences**, 1968, 7, s. 66 vd.'nden: Mardin, **İdeoloji**, s. 15.

Shills'in iç yapısal yoğunluk derecelerini dikkate alarak yaptığı sınıflandırma, muhafazakârlığı "tutum" olarak kavramsallaştıran görüş ile karşılaştırıldığında, muhafazakârlığın az şekillenmiş içeriğiyle ideolojinin sayılan özelliklerinden yoksun bulunduğu düşünülebilir. Buna göre, muhafazakârlık, teorizasyon katsayısı ve yoğunluk derecesi düşük yapısı ile ideoloji olarak sınıflandırdığımız fikir anlatılarından farklı bir yerde durmaktadır.

Öte yandan, muhafazakârlığı anti modern ilkeleri temalaştıran sert bir ideoloji olarak değerlendiren metodolojiden olduğu gibi, onu ideolojiler evreninin dışındaki bir fikir ögesi (ya da tutumu) biçiminde değerlendiren tercihten kuşku duymak da olasıdır. Dahası, muhafazakârlığın bilişsel düzeyi ve iç yapısal yoğunluk derecesine dair yapılan bu tespit, onun (ideolojik) kimliğine ilişkin soruları fazlasıyla karmaşıktır. Muhafazakârlığın varsayılan düşük yoğunluklu muhtevası, onun ideoloji olarak sınıflandırılmasını engeller mi? Düşük yoğunluklu olduğu varsayılsa dahi, ideoloji, "toplum haritası" olarak -geniş anlamıyla- ele alındığında, yoğunluk derecesi yüksek fikri yapılar olduğu gibi, bilişsel düzeyi daha düşük yapılar da ideoloji başlığı altında ele alınabilmektedir. Bu durumda, "nasıl bir ideoloji?" sorusu önem kazanmaktadır. Burada söz konusu olan, ideolojilerin yoğunlukları göz önünde tutularak yapılacak bir sınıflandırmadır. Bu sayede, fikri yapıların farklı yoğunluk derecelerini değerlendirebilen bir analitik araca sahip olunabilir.

Kullanılabilecek materyallerden biri, sert-yumuşak ideoloji sınıflandırmasıdır. Sert ideoloji denildiğinde, "sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapı", yumuşak ideoloji ile "kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilgisel (cognitive) sistemleri" kastedilir. Bu noktada, ideolojilerin incelenmesi, bir ucunda sert ideolojilerin, diğer tarafında vaziyet alışların toplandığı sürekli bir değişkenin analizi halini almaktadır. Dahası, yumuşak ideolojiler (veya vaziyet alışlar) insan eylemine yön veren ve eylemi

şekillendiren yapılar olmaları nedeniyle ideolojinin ayırıcı özelliğine sahip görünmektedir.²⁹

1.0.1. İdeoloji ve Duruş Arasında Muhafazakârlık

İdeoloji kuramı tartışması, muhafazakârlığın kategorize edilmesi sorunuyla doğrudan ilgilidir. Başlangıç düzeyinde birçok soru vardır: Muhafazakârlık, antropolojinin ya da psikolojinin araştırma nesnesine indirgenebilecek tarih dışı (evrensel) bir olgu, davranış biçimi ya da genel bir ontolojik tutum mudur? Tarihsellik düzleminde araştırıldığında, Fransız Devrimi'nin ürünü olarak ortaya çıkan bir ideolojik pota olarak gelenekselcilik ve reaksiyonerlikle özdeş midir? Varsayılan tarihsel miladı göz önüne alındığında, tarihin büyük devrimine karşı tepkileri billurlaştıran bir dünya görüşü, varolanı muhafaza etmeyi amaçlayan bir siyaset anlayışı ve pratiği ve esas olarak modernliğe karşı kaygıları temalaştıran bir sosyal teori midir? Dahası, yeniden başlangıç düzeyine geri döndüğünde, tarihsel kırılmaları olumsuzlamaya yönelik ve bütün zaman ve mekanlara genelleştirilebilecek bir tavır, değişim içinde konumları sarsılan birey, grup ve tabakaların tepkisel tutumları mıdır?³⁰

Bu soruların sayısı artırılabilir ve her birine uygun çeşitli açıklama tarzları sunulabilir. Sentez noktasında üzerinde uzlaşmaya varılabilecek olan, tartışmanın koordinatlarının muhafazakârlığın evrensel bir fenomen mi yoksa tarihsel bir ideoloji mi olduğu ve reaksiyonerlik ile farklı ideolojik formasyonlar olup olmadığı soruları tarafından çizildiğidir. Böyle düşünüldüğünde, tartışmanın alanı diğer ideolojileri de kapsar. Sosyalizm veya liberalizm için benzer yorumlar yapılmıştır. Bunların hepsi, entelektüel merakları kamçılayan ilginç araştırmalardır. Sözelimi, düşünce tarihin ilk liberalleri olarak Sofistlerle karşılaşmak, sosyalizminin kalkış noktalarını Platon'un "Devlet"inde bulmak, muhafazakârlığın izini Aristoteles'in ölçülülüğünde ya da

²⁹ Mardin, **Din ve İdeoloji**, ss. 13-40; s. 14.

³⁰ Ahmet Çiğdem, **Muhafazakârlık**, s. 13.

Çiçero'nun orta yolculuğunda sürmek sıra dışı bir entelektüel faaliyet olarak görülebilir.

Tüm bu ufuk açıcı yorumlara karşılık, ideolojileri evrensel fenomenler olarak değerlendiren yaklaşımda, iki tür sakıncanın varlığı göze çarpmaktadır. Birincisi, disiplinler çalışmalarda sıklıkla "şıklık" göstergesi olarak olumlanan bu yöntemin sıra dışılık gibi bir tutumdan toplum dışı bir metodoloji izleğine doğru sürüklenmesi. İdeolojilerin ana motiflerinin kadîm tarihlerde aranması, onların zaman ve mekan dışı (evrensel) fenomenler olduğu varsayımını çağırıştırır. Bazı antropoloji araştırmalarında, insanlığın tarihsel belleğine dair güçlü bir vurgu yapıldığı bilinmektedir. Başka bir disiplin açısından, politik kültürün süreklilik arzettiği söylenebilir.³¹ Ne var ki, süreklilik kadar kopuşlar ve tarihsel belleğin daha önce karşılaşmadığı olgularla tanışması görüşü de seçenekler dahilindedir. Kültürel antropolojinin belli bir kolundaki hakim paradigmayla düşünüldüğünde, belki, kozmik hafıza, yeni karşılaştığı büyük çaptaki dönüşümleri anımsama yoluyla anlamlandırabilmekte ve zamanın bölünmesine karşı bir direnç göstermektedir. Oysa, öznel tepkiler ve gösterilen dirençler ne olursa olsun, tarihin büyük mirasını nesneleştirdiğimizde büyük kırılmalarının varolduğu ve düşüncelerin antagonistik bir tarzda ve ideolojik bir mahiyette ortaya çıktığı görülmektedir. İdeolojiler, tarih dışı psikolojik olgular olmaktan çok belirli bir toplumsal-tarihsel arka plana sahip ve taşıyıcı toplumsal güçleri bulunan fikir yapılarıdır. Muhafazakârlık da tarihsel olarak ideolojiler çağının mensubudur.

İkincisi, muhafazakârlığın bir ideoloji olmadığı görüşü, muhafazakârlığı nesneleştiren bir tutumdan çok ideolojinin içinden gelmektedir.³² Birçok muhafazakâr düşünürün gözünde, ideolojiler uzlaşmaz bir tarihsel-toplumsal çatışmanın tarafları oldukları için, gerçekliği sadece kısmî bir açıdan yakalayabilirler. Buna karşılık, muhafazakârlık tarihin sunduğu mirasın kendiliğinden kıymetlendirilmesi ve tarihin derinliklerden gelen bir hakikat

³¹ Ali Yaşar Sarıbay-Süleyman Seyfi Öğün, **Politikbilim**, İstanbul: Alfa, 1999.

³² Öğün, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri", s. 107 vd. Çağdaş Amerikan muhafazakârlığının önemli isimlerinden Kirk'in "conservative mind" tezi buna bir misal olarak değerlendirilebilir. Bkz. dipnot: 1.

olması nedeniyle, zaten olması gereken doğal bir “duruş yeri”dir. Muhafazakârlık, nesnenin kendinde varolma özelliğiyle ideolojiler ötesi bir dünyanın ayrıcalıklı üyesidir.

Muhafazakârlığı aşkınlaştıran yorum, ilk olarak muhafazakârlığın sorunsallaştırdığı bazı çerçevelere aykırı bir görüşü içermektedir. Çünkü, muhafazakârların çok önemsedığı “kendiliğinden” tarihsel gelişim düşüncesine içkin olan uzlaşsallık düşüncesine karşıttır. Muhafazakârlığın ideolojiler arasındaki konumu, etkileşimleri ve çatışmaları dikkate alınmadan, adeta muhafazakâr fanusun içinden yapılmış bir yorumdur.

Diğer taraftan, duruş yeri iddiası, muhafazakâr ideolojinin bir (iç yapısal) gerektirmesidir. İdeoloji teriminin tarihsel bir konumlanması vardır ve muhafazakârlık tarihsel olarak ideoloji, teori, kuram gibi terimlerin taşıyıcısı olan toplumsal ve düşünsel hareketlere muhalefetle konumlanmıştır. Muhafazakârlığın kalkış noktasında bir karşı ideoloji olarak belirginleşmesi, görece düşük bilişsel yoğunluğuyla birleşince ilginç bir biçimde -ya da Marxizm’i çağırıştırırcasına- ideoloji bir tür “yanlış bilinç” -ya da eksik hakikat- durumu olarak damgalanmış ve muhafazakârlık karşıt bir ideoloji olarak yer almıştır. Ne var ki, muhafazakâr ideolojinin asli bileşenleri, bu tarihsel çatışmanın izlerini taşır ve muhafazakârlığın ideoloji(k) olmaktan kaçışının bir ideolojinin karakteristiklerinden biri olduğunu anlatır.

1.1. ANGLO SAKSON MUHAFAZAKÂRLIĞI

1.1.0. İdeoloji ve Muhafazakârlık

Rasyonel siyasi bilgiye karşı kuşkuculuk, muhafazakâr ideolojiyi karakterize eder.³³ Muhafazakâr ideolojinin kurucusu Edmund Burke, muhafazakârların insanların salt akli ölçü olarak yaşamalarından duyduğu

³³ Quinton’a göre, muhafazakâr ideolojinin üç temel doktrini organik toplum görüşü, rasyonel siyasi bilgiye kuşkuculuk ve gelenek’tir. Anthony Quinton, “Conservatism”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. R. E. Goodin, P. Pettit, A. B. D.: Blackwell Publishers, 1995.

endişeyi ve aklın yetersiz olduğu görüşünü sıklıkla dile getirmiştir.³⁴ İdeoloji tartışmasına geri dönülecek olursa, muhafazakârlığın ideoloji terimine duyduğu tiksintinin öncelinde -ideoloji teriminin epistemik ve politik birikiminde somutlaşan- rasyonel siyasi bilgiye yönelik şüphesi vardır.

İdeoloji terimi, epistemolojik açıdan duyumculuk, siyaset kuramı bakımından liberalizm, tarih felsefesi açısından ilerleme düşüncesi, toplumsal sınıf olarak burjuvazinin bulunduğu bir toplumsal ve düşünsel hat üzerinde tarihin sahnesinde görünmüştür. Fransız Aydınlanması'ndaki empirist ve rasyonalist bileşimi sürdüren -ve "ideologlar" olarak anılan- bir grup aydınının "doğru düşünmenin bilimi"ni kurarak tarihin özgürlük yolunda ilerlemesini belirlemek gibi "rasyonel" bir tasarısını anlatır.

Bu program, bilginin kaynağının dışsal olduğu ve insanların benliklerini içten gelen etkilerle değil dıştan gelen şekillendiricilerle kazandıklarını -duyumcu bilgi teorisini- varsaymaktadır. Buna göre, bilgi ruhsal ya da a priori yollardan değil (dışsallığa yönlendiren) tecrübe aracılığıyla kazanılır. Tasarının önemli maddeleri arasında, rasyonel bir dilin kurulması ile rasyonel düşünmenin mümkün olabileceği, insanın içsel bilgisinin olmadığı gibi içsel bir kötülük fikrinin boş olduğu, kötülüğün dışsal olduğu ve ideoloji bilimi tarafından rasyonel düşünmenin imkanlarının yaratılması ve eğitim aracılığıyla ortadan kaldırılabilmesi düşünceleri yer almaktadır.³⁵

³⁴ Fransız Devrimi'ni eleştiren ve muhafazakâr ideolojinin temel metinlerinden biri olarak kabul edilen "Reflections"ın (1790) sürükleyici teması budur. Burke, akli devrimci bir biçimde kullanan Fransızlar'a şöyle seslenmiştir: "...You, see, Sir, that in this enlightened age I am bold enough to confess that we are generally men of untaught feelings; that instead of casting away all our old prejudices, we cherish them to a very considerable degree; and, to take more shame to ourselves, we cherish them because they are prejudices; and the longer they have lasted and the more generally they have prevailed, the more we cherish them. We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that this stock in each man is small..." (Edmund Burke, **Reflections on the Revolution in France**, From Modernism to Postmodernism: An Anthology, ed. Lawrence E. Cahoone, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, ss. 68-69). Muhafazakar ideoloji, devrimci-eleştirel akla karşı "önyargıya karşı önyargılı olmama"yı ikame eder. Özipek, **Muhafazakârlık Akıl Toplum Siyaset**, ss. 49-54.

³⁵ Kötülük problemiyle ilgili bu temel ayrım noktası, muhafazakârlık ve Aydınlanma arasındaki çelişkiyi açığa kavuşturur: Muhafazakârlar için, insanın doğası gereği iyi olduğu söylenemez. Kötülük insana dışsal değildir veya Aydınlanma filozoflarının yorumunun hilafına, çevresel faktörlere bağlanamaz. İnsan doğasının derin bir ilkesidir. Marvin Perry, "Conservatism: The Value of Tradition", **Western Civilisation Volume II: From the 1400's**, Boston: Houghton Mifflin Company, 1990, s. 333.

İdeoloji, on sekizinci yüzyıl Fransız Aydınlanması'nın merkezi kavramlarından biridir. Burjuvazinin muhafazakâr ideolojinin doğum yeri olan İngiltere'ye oranla çok daha çatışmacı ve devrimci bir tarzda yükseldiği Fransa'da, feodalizme karşı verilen mücadeleler esnasında ortaya çıkmıştır. İngiliz ve Fransız burjuvaları arasındaki bu farklılık, Aydınlanma felsefesinin heterojen yapısına yansımıştır. İdeoloji terimi, Fransız Aydınlanması'nın kristalize olmuş temalarından biri olarak yeşerdiği tarihselliğin mizacını anlatmaktadır. Doğru düşünmenin bilimi, birincisi, akla derin bir inançtan yola çıkarak doğruya akılcı bir biçimde ulaşabileceğini varsayar. İkincisi, taşıyıcısı olan toplumsal güçlere eski düzene karşı mücadelesinde eleştirel bir silah verir: Toplum, akılcı bir biçimde yeniden inşa edilebilir. Tarih, özgürlüğe doğru bir ilerleme anlatısıdır. İnsan, bu tarihsel anlatının gerçekleş(tiril)mesine, akıl ve eğitim gibi pozitif müdahalelerle katkıda bulunabilir.³⁶

Burke, ideolojinin pozitif bir edimi ifade ettiğinin ve ardında yatan felsefi anlamların farkındadır. Kurucu ve eylemci ideolojiyi teoriyle özdeşleştirerek toplumu yeniden yaratma iddiasındaki fikir yapılarını baştan reddetmektedir. Kurulu düzenin bir teori aracılığıyla yıkılmasına karşı -nedenler ne kadar "makul" olursa olsun- tepkili olduğunu açıkça dile getirir.

1.1.1. İnsan Aklının Yetersizliği

Fransız Aydınlanması'nın ilerlemeci ve iyimser tarih felsefesine karşı, muhafazakâr ideolojide, insanın hiçbir rasyonel tasarımın çözümleyemeyeceği ontolojik bir kusurunun var olduğu düşüncesi yerleşmiştir. İnsanın mükemmelleşebilirliği yönündeki her program kaçınılmaz

³⁶ Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995, ss. 21-22. İdeoloji kavramının farklı kuramlardaki biçimlenmeleri için bkz. Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, İstanbul: Bulut, 2000. Tarihsel ve felsefi kökenleri üzerine bkz. Mardin, *İdeoloji*, ss. 9-69.

olarak eksiktir³⁷ ve büyük ontolojik gerçekliğe toslayarak başarısızlığının bilincine varmaya mahkumdur.

Burke, Fransız Devrimi'ne karşı meşhur karşı çıkışında giderilemez insani eksiklik düşüncesinin modern döneme özgü örneklerinden birini vermiştir. Devrimcilere karşı başlıca eleştirisi, onların spekülatif ("metafizik") tasarımlarla toplumu dönüştürmeye çalışmalarının ardında insan doğasına dair derin bir cahilliğin bulunduğu. Muhafazakarlığın atası, insan doğasının ve toplumun karmaşıklığını iddia ederek Devrimcilere ders vermektedir.³⁸ İnsan türünde ortak olan kaçınılmaz zayıflığın farkında olmayan birinin insan hakkında çok az bilgisi var demektir.

Eksiklik konusundaki cehalet, daha gerilere gidilecek olursa, Devrim'in bağlantılı olduğu Fransız Aydınlanması'nın tarihe bıraktığı kötü bir mirastır. Aydınlanmacıların insan doğasına karşı iyimser tavırları, kötülüğün dışsal veya toplumsal sisteme içkin olduğu yolundaki teorileri, muhafazakâr ideolojinin itiraz maddelerinden en geniş kapsamlı olanını oluşturur. Burke, Devrimci "çılgınlık"a ve "küstah gevezelikler"e değinmeden önce, ateistlerin yol göstericiliğini kabul etmediklerini ve muhafazakârların "Rousseau'nun müminleri", "Voltaire'in havarileri" ve "Helvetius'un iyileştirdiği kişiler" olmadığını özenle vurgular.³⁹

³⁷ Özipek, **Muhafazakârlık Akıl Toplum Siyaset**, ss. 45-49.

³⁸ "...This it is which makes the constitution of a state, and the due distribution of its powers, a matter of the most delicate and complicated skill. It requires a deep knowledge of human nature...These metaphysic rights entering into common life, like rays of light which pierce into a dense medium, are, by the laws nature, refracted from their straight line. Indeed, in the gross and complicated mass of human passions and concerns, the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections, that it becomes absurd to talk of them as if they continued in the simplicity of their original direction. The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity: and therefore no simple disposition or direction of power can be suitable either to man's nature, or to the quality of his affairs. When I hear the simplicity of the contrivance aimed at and boasted of in any new political constitutions, I am at no loss to decide that the artificers are grossly ignorant of their trade, or totally negligent of their duty...". Edmund Burke, **Reflections on the Revolution in France**, The Western Tradition: From the Renaissance to the Present, ed. Eugen Weber, USA: Heath on Company, 1972, s. 601.

³⁹ Burke, **The Western Tradition**, s. 605.

1.1.2. Gelenek: Tarihten Süzülen Bilgelik

Muhafazakâr ideolojinin ana ilkelerinden biri, toplumsal yaşamın rasyonel planlara değil geleneklere dayandırılması gerektiğini anlatır. Gelenek, tarihten damıtılmış bilgeliğin bugüne ve geleceğe aktarılması gibi anlamlar taşır.

Gelenek, muhafazakâr ideolojinin ontolojik kusuru telafi etmek için kullandığı bir araç niteliğindedir. İnsanın giderilemez eksikliği, sadece atalar tarafından tecrübe edilmiş bilgilerin deneyimlenmesiyle altedilebilir.⁴⁰ Gelenekte, rasyonel siyasi bilginin ulaşamayacağı derin bir bilgelik bulunmaktadır: "Çağların ve ulusların sermayesi".⁴¹

Ayrıca, teorik projelerle toplumu kökten dönüştürme planlarına karşı alternatif olabilecek özgün bir politik araçtır gelenek. Burke, Devrimcilerin politik bilgileri ve ilkelerine karşı geleneği önerirken, evrim sonucu kazanılmış tarihsel hakların koruyucusu olan bir Whig Parti üyesi edasında konuşur ve önyargı (prejudice), basiret (sagacity) ve bilgeliği (wisdom) öne çıkarır.⁴²

Gelenek, önemsenmemesi halinde sivil toplum üzerinde derin bir baskı yaratabilecek merkezi ve sorumsuz bir hükümete karşı güvenlik mekanizmasıdır. Burke, Devrimcilerin özgürlük programını bir tür "kölelik yolu" olarak tasvir eder ve sorar: "Erdem ve bilgelik eksikliğine dayanan

⁴⁰ Muhafazakârlara göre, insan doğasındaki kötülük, tarihsel olarak sınılanmış gelenekler, kurumlar ve inançlar ile telafi edilebilir. "Muhafazakârlar, atalardan kalan bu alışkanlıklar olmaksızın, sosyal düzenin günahkar insan doğası tarafından tehdit edildiğini söyler". Perry, a.g.e., s. 333.

⁴¹ "...We are afraid to put men to live and trade each on his own private stock of reason; because we suspect that this stock in each man is small...and that the individuals would do better to avail themselves of the general bank and capital of nations of ages...". Burke, **From Modernism to Postmodernism**, s. 68.

⁴² "...Many of our men of speculation, instead of exploding general prejudices, employ their sagacity to discover the latent wisdom which prevails in them. If they find what they seek, and they seldom fail, they think it more wise to continue the prejudice, with the reason involved, than cast away the coat of prejudice, and to leave nothing but the naked reason; because prejudice, with its reason, has a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence. Prejudice is of ready application in the emergency; it previously engages the mind in a steady course of wisdom and virtue, and does not leave the man hesitating in the moment of decision, sceptical, puzzled, and unresolved. Prejudice renders a man's virtue his habit; and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature...". Burke, **From Modernism to Postmodernism**, s. 68.

özgürlük ne anlama gelir? Bu, çılgınlık, rezalet ve delilik olduğundan olası kötülüklerin en büyüğüdür".⁴³ Geleneksel kurumları ve yaşam tarzlarını parçalayan ve teorik bir akıl yürütmenin sonucu olan devrim tiranlığa yol açacaktır.⁴⁴

Bu, ara kurumların önceliğini savunan tanıdık bir muhafazakâr temadır. Muhafazakâra göre, aracı kurumların zayıflaması veya kaldırılması, bir yandan atomize yığınlar, diğer yandan sorumsuzca merkezileşen siyasal iktidar biçimleri anlamına gelir ya da ikili olumsuz etkiye sahiptir. Burke, ara kurumlardan, bu küme ve toplulukların insan ruhunun "hanları ve dinlenme yerleri" olarak bahsederken muhafazakârlığın karakteristiklerinden birini anlatır.⁴⁵ İkinci olarak, salt aklın ürünleri ve siyasal otoriterizmi sebep-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlayan argüman, etkin akılcılık ve rasyonel planlamanın "kölelik yolu"na neden olacağı biçimindeki (çağdaş) liberal muhafazakâr tezi besleyen motiflerden biri veya onun ilk suretidir.⁴⁶

1.1.3. Makul Olan Versus Akılcı Olan

Rasyonalizm ve empirizm, bilginin kaynağı ve elde edilmesine ilişkin kabulleriyle bilgi teorisinin iki ayrı koludur ve epistemolojik konumlanışından bağımsız olmaksızın iki farklı paradigmayı yansıtır.⁴⁷

Rasyonalist paradigma, akılsal gerçeklerin toplumsal yaşama uygulanabileceği yönünde bir politik çerçeveyi ifade eder. Deneyimden çok aklın apaçık olduğunu düşündüğü ilkelerine güvenir. Tutarlılık kavramı, akılsal kategorilerin deneyime uydurulması ile gerçekleşir. Aklın kurucu bir rolü vardır.

⁴³ Burke, *From Modernism to Postmodernism*, s. 69.

⁴⁴ J. M. Cameron, "Edmund Burke", çev. Nejat Muallimoğlu, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, ed. Maurice Cranston, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, s. 95.

⁴⁵ Robert Nispet, "Muhafazakârlık", çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, ed. Tom Bottomore, Robert Nispet, Ankara: Ayraç, 2002, s. 114.

⁴⁶ Örnek olarak bkz. Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom*, London: Routledge, Kegan Paul, 1944.

⁴⁷ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan Ankara: Yetkin Yayınları, 1996, s. 53.

Empirist paradigma ise temkinliliği esas alır. Deneyim, gerçekliğe ulaşma yolunda başlıca edimdir. Akıl, kurucu değil düzenleyicidir. Gerçekliğe tecrübe ettikçe ulaşıyoruz ve akıl bu süreçte yardımcı bir konumdadır.

Empirist, muhafazakârın temel ilkesini dikkate alır: Akılcı olana karşı makul olan.⁴⁸ Burke, Devrimcilere yüklenirken ilginç bir biçimde onların empirik gerçekliği hiçe saydıklarından bahseder ve a priori düşünce tarzına karşı deneyimin değerini vurgular⁴⁹; rasyonalizm ve ütopyacılığı -makul olanın karşısında- naif ama tehlikeli girişimler olarak değerlendirir.

Empirist ve rasyonalist paradigmanın tarihsel ve ideolojik konumu Aydınlanma'nın heterojen özelliğiyle ilişkilidir. Fransız Aydınlanması'nın hakim rasyonalist eğilimine karşılık, İskoç Aydınlanması empirist paradigmanın anavatanı olmuştur. İskoç Aydınlanması'nda, muhafazakârlıkla liberalizmin akrabalığı belirgindir. Özellikle, David Hume ve Burke'ün teorileri arasındaki yakınlık göze çarpmaktadır. Hume, toplumsal yaşamı rasyonel açıdan temellendiren teorilere karşı en güçlü eleştirilerden birini temsil eder.⁵⁰ Ona göre, toplumsal yaşam rasyonel planlara değil, sadece geleneklere dayandırılabilir.

1.1.4. Yeni Hiyerarşiler, Liberalizm, Kapitalizm

Muhafazakâr ideolojinin İskoç Aydınlanması'ndan devşirdikleri, tecrübe fikrinin güçlü bir müdafasıyla sınırlı değildir. Klasik liberalizmin bütünü oluşturulan pek çok düşüncenin kökeninde adalı Aydınlanma'nın ana motifleri

⁴⁸ Özipek, **Muhafazakarlık**, ss. 41-58.

⁴⁹ "...The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be taught *a priori*. Nor is it a short experience that can instruct us in that practical science; because the real effects of moral causes are not always immediate...In states there are often some obscure and almost latent causes, things which appear at first view of little moment, on which a very great part of ist prosperity or adversity may most essentially depend. The science of government being therefore so practical purposes, a matter which requires experience...". Burke, **The Western Tradition**, s. 601.

⁵⁰ İlkay Sunar, **Düşün ve Toplum**, Ankara: Doruk Yayınları, 1999, ss. 81-88; Knud Haakonssen, "The Structure of Hume's Political Theory", **The Cambridge Companion to Hume**, ed. David Fate Norton, Cambridge: University Press, 1993.

bulunmaktadır: Toplumsal değişmede ani ve iradi kopmalara karşı geliştirilmiş evrim fikri, özel mülkiyetin kutsiyeti, kapitalist piyasa sisteminde yönlendirilen sivil toplumun erdemleri, kendiliğinden toplumsal gelişme ve ekonomik yaşamın önemi⁵¹.

İlk düzeyde bir çözümleme, muhafazakârlık ile (klasik) liberalizm arasında bir bağdaşmadan fazla çatışmanın var olduğunu gösterir. Muhafazakârlar, değişime reaksiyonerler gibi karşı olmasalar bile, muhafazakârların ideolojinin ilk çağrışımları değişim olgusuyla ilgili olarak koyulmuş bir çekinceyi ya da kaygıyı anlatır. Oysa liberalizm, kapitalist piyasa odaklı bağıntısında ekonomik hareketlilikle kısıktırılan radikal değişim süreçlerini kasteder. Dahası, liberalizmin toplumsal sözleşme ve negatif birey hakları gibi stratejik ilkeleri muhafazakârlığa oldukça yabancıdır. Muhafazakârlık, toplumun yaşamışlar, yaşayanlar ve yaşayacaklar arasında bir ortaklık olduğuna inanır. Toplum, somut bir organizmadır ve toplumun sözleşmeye dayandığı iddia edilemez. Liberalizmin fiksiyonlarındaki Robinson Cruso tarzı birey sadece fantastik romanların konusu olabilir. Birey, akılsal kusurları nedeniyle sadece birey üstü kolektiviteler aracılığıyla yaşamını sürdürebilir.

İkinci çözümleme, muhafazakârlıkla liberalizm arasındaki akrabalığı adım adım aydınlatır. Liberalizm, radikal değişim süreçlerini tetiklenmesine sempatiyle baksa bile ölçüsüzce bir dönüşümden yana değildir. Kapitalist piyasa şartlarına yer açılması için devletin sınırlı olması şarttır fakat devlet kurulan yapıların sürdürülebilmesi açısından zaruri bir organizasyondur. Sonra, değişim kalkış noktasındaki koşulları ortadan kaldıracak kadar radikal olmamalıdır. İkincisi, değişim kendiliğinden işleyen mekanizmalara dayanır. Epistemolojik temelinde deneyim yatar. Deneyim ise kuşakların birikimine dayanmaktadır.

Muhafazakârlık ve (klasik) liberalizm arasındaki ilişkinin kesiştiği noktalardan biri değişimin yönetimi alanıdır. Her iki ideoloji, değişimin bilinçli

⁵¹ John C. Robertson, "İskoç Aydınlanması", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I**, ss. 414-416.

insan iradesine dayandığı düşüncesine şüpheyle bakarlar ya da varsayıldığı koşulları bir sapma olarak değerlendirirler. İki ideolojinin, rasyonel planlamacılığa karşı tepkisinde bazı yaklaşım farkları bulunabilir. Sözelimi, Refah devletinin çağdaş eleştirisindeki (neo) liberal-muhafazakâr ittifak, liberallerin bireysel girişimi, muhafazakârların ise aracı kurumları koruma endişesiyle belirmiştir⁵²-ilki, özel girişimciliği tasfiye eden, ikincisi, ara kurumları işlevsiz kılan Refah devletinin eleştirisine yönelir. Her ikisi de Refah Devleti'ni rasyonalist paradigma ile sosyalizmin bir karışımı olarak algılamıştır: Ara kurumları işlevsiz kılarak toplumsal kendiliğindenlikleri kesintiye uğratan ve otoriterleşen bir genel irade ya da özel girişimi zayıflatan bir merkezi planlama.

Dahası, özel mülkiyet üzerindeki tarihsel ittifak benzer bir üslup farkını yansıtmaktadır. Muhafazakârlar, özel mülkiyete toplumsal düzen ve istikrarın harcı olarak yaklaşırken (klasik) liberaller bu kaygıya bireysel girişim özgürlüğünün erdemlerini eklerler. Fakat her iki örnek açısından sonuç aynıdır: Özel mülkiyete, şöyle ya da böyle, toplumsal yaşamın yapıcı unsuru olarak ve kendiliğinden kooridine edilen değişim süreçlerine tek geçerli değişim metodu olarak duyulan sempati.

Klasik liberalizmin çarpıcı önermesi, piyasanın insan iradesinin söz geçiremeyeceği ve hatta kavramakta zorluk çekeceği kanunlar tarafından yönetildiğidir. Liberalizm, bu düzeyde özgül gerçekliklere ve yerel deneyimlere sarılan muhafazakârlıktan farklı olarak evrenselcidir. Ancak, Burke'ün ideolojisi klasik liberalizmin bu "edilgen akılcılık"⁵³ yaklaşımını iki bakımdan cazip bulur⁵⁴: Birincisi, rasyonalist tarzda etkin bir akılcılığa ve

⁵² Çağdaş Refah devleti tartışmaları için bkz. Norman Barry, **Modern Siyaset Kuramı**, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları, 2004, ss. 283-299

⁵³ Gülten Kazgan, **İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, ss 42-48.

⁵⁴ Burke, "Reflections"ta hiyerarşi fikrini geleneksel kurum ve kurallar temelinde savunurken "Thoughts and Details on Scarcity" adlı eserinde yoksullar hakkındaki İngiliz yasalarını kınamak için ekonomik liberalizmin ilkelerinden esinlenir. "Dostu olduğu, kendisini müridi olarak gördüğü Adam Smith'ten alınan terimlerle, piyasanın, özel çıkarları genel çıkarlar yönünde birleştiren iktisadî faaliyetlerin kendiliğinden düzenini sağladığını açıklar. Adam Smith'ten ileri giderek Devlet'in piyasa düzenine her türlü müdahalesini dolayısıyla yoksullara her türlü yardımını mahkum eder. Yardım yalnızca, ekonomik yasalara ters düşmeyen ve hükümetin gayrı-meşru bir müdahalesini içermeyen,

toplumun kuruluşunu sorunsallaştırabilecek bir rasyonelliğe karşı bereketli bir argüman sağlamaktadır. Muhafazakâr ideolojide bu ayırım önemli ölçüde gözetilmiştir. Bu anlamıyla ideoloji, rasyonalist formda “akılcı olan” ile “makul olan” arasında dikkatle gözetilen bir ayırma dayanır. İkincisi, muhafazakârlığın ana temalarından bir olan toplumun işlevsel organizasyonu (‘toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı bağımlılığı’) için hiyerarşi fikrinin gerekli olduğu düşüncesine liberalizm tarafından daha dolaylı -meritokratik içerikli- bir karşılık gelmektedir.⁵⁵ Bu bakımdan, Anglo Sakson muhafazakârlığının temel ilkelerinin belirlenmesinde Aydınlanma’nın adaya özgü biçimi etkili olmuştur: Özel mülkiyet, kendiliğindenlik felsefesi, modern hiyerarşiler ve edilgen akılcılık.

1.2. FRANSIZ MUHAFAZAKÂRLIĞI

Muhafazakârlık literatürünün kayda değer bir bölümü, İngiliz ve Fransız tipi muhafazakâr gelenekler arasındaki farklı yönelişlere ayrılmıştır. Buna göre, ideolojinin kalkış noktasındaki karakteri devrime karşı evrim, toplumsal değişimi mevcut düzeni sarsmadan ve “yenilik” değil “süreklilik” temelinde (tedrici olarak) gerçekleştirme önerisi, rasyonalist akılcılığa karşı edilgen akılcılık, tarihsel devamlılığın armağanı olan geleneklerin muhafaza edilmesi ve toplumsal yaşamın temeli sayılması olarak değerlendirildiğinde aynı parametreleri bütünüyle taşımayan Fransız muhafazakârlığı örneğini bir kopuş olarak değerlendirmek gerekebilir.

Fransız tipi muhafazakârlığın önde gelen isimleri, Maistre ve Bonald, Burke’ü saygıyla anmıştır ama önemli ölçüde ayrılmıştır. Belki, devrimci aklın “küstahlığı”na karşı çıkma konusunda birleşiyorlardı. Ancak tarihe bakışları birbiriyle kesişmez veya gönderme yaptıkları aynı tarih değildir. Gelenek anlayışları farklı bir metodolojiye ve farklı geleneklere dayanır. Politik ideolojileri -(liberal) Whig Parti üyesi ve karma yönetim yanlısı (parlamentar monarşi) Burke ile mutlak monarşinin restorasyonunun savunusu- önemli

“bütün Hristiyanlar için bir ödev olan” kişisel merhametten doğmalıdır”. Benetton, **Muhafazakârlık**, s. 26.

⁵⁵ Nispet, a.g.e., ss. 112-113.

ölçüde ayrılır. Reaksiyonerlikte kilise ve monarşi taraftarlığı başlıca yeri tutar ve ayırıcı niteliği "tutucu bir ütopya-arayışı" olarak nitelenebilir. Aranılan ütopya bugünde veya bugüne süzülen gelenekte değil kaybedilmiş geçmişin düzenindedir.⁵⁶

1.2.0. Romantik Reaksiyonerlik: Maistre

Maistre, "devrimin ilahi bir yorumu"nu sunar. Devrim, kozmik bir gücün meydana getirdiği sarsıcı bir olaydır; insanlar tarafından değil insanüstü bir güç tarafından şekillendirilir. Devrimcilerin yorumu hilafına, Devrim gizemli bir gücün insanları kullanmasının sonucunda gerçekleşmiştir. Yönetici, insanlar değil, gizemli bir güçtür. Devrim, kendi başına yol alsaydı anlamsız değildir. Gizemi içinde, bir başka iradenin sözkonusu olduğunu anımsatır. İlahi güçler hiçbir olayda kendilerini bu kadar açık göstermemişlerdir. Maistre, "ilahların niyeti neydi?" sorusuna ikili bir cevap verir: "Suçlu Fransızları cezalandırmak, Fransa'yı kurtarmak...Fransa gök krallığından sonraki en güzel krallıktır".⁵⁷ Burke'ün düşünceleri, dolaysız bir biçimde milliyetçiliğin emrinde değildir.⁵⁸ Buna karşın, Maistre ve Bonald, reaksiyonerliği milliyetçi, mutlakiyetçi ve pozitivist bir potada harmanlayacak olan Maurras'a önemli veriler sağlayacaktır.⁵⁹

Maistre, Burke'ün karşı-Aydınlanmacılığını irrasyonalizme taşır. Bu, Whig Parti üyesinin İngiliz tipi hak ve özgürlükler koruyuculuğuna pek yakın değildir. Maistre'nin kötümserliği, Burke'daki (ılımlı) değişimi kabullenmeye de elvermez. Değişim, devrim öncesinden, yaşanması gerekli momentten uzaklaşmadır. Değişimin gerekliliği kabul edilse bile yönü ileriye değil, geriye doğru olmalıdır.

⁵⁶ Noel O'Sullivan, "Tutuculuk", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi II**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kırış, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994, s. 390; Beneton, **Muhafazakârlık**, ss. 29-30.

⁵⁷ Beneton, **Muhafazakârlık**, s. 31.

⁵⁸ Bilindiği gibi, ulusal egemenlik, Fransız Devrimi'nin önemli ilkelerinden biridir. Ulusal egemenlik kavramının Burke'ün düşüncesindeki yerine dair bkz. Ayferi Göze, **Siyasi Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Beta Yayınları, 1995, ss. 223-226.

⁵⁹ Beneton, **Muhafazakârlık**, ss. 52-65.

Maistre, ulaştığı sonuçlar bakımından değil ama kullandığı parametreler açısından, Burke'la uzlaşır: O'na göre de İnsan Hakları bir "teori hatası" ile yanıtılmıştır. Saf soyutlamalardan bahsedilemez. En bilinen pasajlardan birinde, Maistre, Devrim anayasasının insan için yaratıldığını ve fakat yeryüzünde insan diye bir şeyin var olmadığını iddia eder. Fransızlar, İtalyanlar, İngilizler veya diğer ulusların (veya özcü kültürel kategorilerin) üyeleriyle karşılaşılabilir belki ama Maistre insana rastlamadığını veya varsa bile bundan haberi olmadığını belirtir.⁶⁰

Maistre, diğer Fransız reaksiyonerleri gibi, Katolikliği ve mutlak monarşiyi savunur. O'na göre, Katolik kilisesi Avrupa uygarlığının kalbidir ve bu nedenle onu yeniden Avrupa'nın sivil dini haline getirmek gerekir. Bütünsel bir restorasyon umuduyla yazmış ve Devrim öncesi dönemi tutkulu biçimde savunmuştur: Şeylerin doğası ve Fransız ulusal karakterinin gerekleri mutlak monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu anlatmaktadır.⁶¹

Maistre ve Bonald, Devrim sonrasında sosyal konumları sarsılan kişilerdir. Ayrıca, İngiltere'nin seküler atmosferini solumuş Burke'dan farklı bir şekilde⁶², Devrim'in radikal laiklik hamlelerinin karşısında sınıfsal aidiyetleriyle uyumlu bir biçimde ikisi de koyu Katolik'tir. Koyu bir Katolisizm, Fransız reaksiyonerliğinin hakim renklerindedir.

1.2.1. Bilinçlenmiş Reaksiyonerlik: Bonald

Bonald, hem Burke'dan hem Maistre'den farklı bir bilişsel- ideolojik yoğunlukla çıkar karşımıza. Düşüncelerinin teorik ve bilişsel yoğunluğu - teoriden kaçınan Burke⁶³ ve tepkici bir romantik olan Maistre'nin aksine-

⁶⁰ Beneton, *Muhafazakârlık*, ss. 33-34.

⁶¹ Beneton, *Muhafazakârlık*, ss. 36-37.

⁶² Burke'ün üyesi olduğu Whigler, Püriten kökenliydi. Bkz. Philippe Reynaud, "Amerikan Devrimi", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 42.

⁶³ Oysa Burke'ün eseri, "siyaset felsefesi üzerine soyut, biçimsel bir inceleme değil, günün bazı gelişmeleri üzerine bir yorum" gibidir daha çok. C. W. Parkin, "Burke ve Muhafazakâr Gelenek", *Siyasi Düşünce Tarihi*, ed. David Thomson, çev. Ali Yaşar Aydoğan vd., İstanbul: Şule Yayınları, 1997, s. 140.

yüksektir.⁶⁴ Şekillenmiş reaksiyonerliğiyle Fransa'da birçok izleyiciye sahip olmuştur. Maurras'a kadar Fransız reaksiyonerliğinin en etkili isimlerinden biridir. Bunun yanında, Saint Simon, Comte gibi pozitivistleri etkilemiştir.⁶⁵

Bonald'ın en önemli özelliklerinden biri, bir muhafazakârın tedirginlik duyacağı bir biçimde kitabî bir düşünce yapısına sahip olmasıdır. Bonald, kurucu akli restorasyon yolunda kullanır. Muhafazakârlığın mevcut düzeni olumlaması, ortayolculuğu ve (ılımlı) değişime açık yapısı, reaksiyonerliğin kabul edemeyeceği bir şeydir. Reaksiyoner, yitirilmiş bir geçmişin peşinde, yitirilmişin ardındadır. Bu nedenle, status quo onu tatmin etmez; gözü status quo ante'dedir. Bunu gerçekleştirmek için de kurucu akla gereksinim duyar.

Bonald, pozitivist çağrışımlarla, insan toplumlarının doğasında varolan evrensel geçerliliği olan ilkelerden sözeder. Maistre'nin gizem fikrinin yanısıra insani şeylerin düzenlenemez karmaşıklığına dair Burkçü ilke, teorinin içinde kaybolmuştur. Burke'ün temkinliliği tek geçerli politik erdem olarak çağırması tamamlanmış bir toplumsal düzen teorisiyle karşılaşırken, anayasanın bir aritmetik ya da geometri işi olmadığına ilişkin muhafazakâr çekince Hobbesçu ardalana sahip bir ilkeye yerini bırakır: Bonald'ın restorasyon programı tutkulu olduğu kadar "bilimsel"dir. Siyasetin ilkelerinin "geometrinin ilkeleri kadar kesin" olduğunu düşünür. Bir anlamda, "düşmanlarıyla aynı silahları kullanır".⁶⁶ Paradoksal olarak, öteki karşı-devrimciler gibi bireysel aklın güçsüzlüğü sonucuna ulaştığında bile, bu programın bir parçasıdır. İlerlemecinin "imanlı" savunucularının bir karşı değişkeni, sözgelimi bir Robespierre'in düşünsel alter egosu gibi görünür.

Ateşli bir Katolik olarak, Fransız yoldaşı Maistre gibi, Protestanlığa eleştiriler yöneltmiştir. Ancak bu, itikadi, imani, mezhepsel bir tenkitten çok Protestanlığın felsefi ve toplumsal sonuçlarıyla ilgilidir. Bonald, Protestanlığı

⁶⁴ Bonald'ın başlıca eserlerinden birinin adı, kuram terimine duyduğu ilgiyi de yansıtabilir: *Theorie du Pouvoir Politique et Religieux Dans la Societe Civile* (Sivil Toplumda Siyasal ve Dinsel Erk Kuramı). Eserlerinin listesi ve özetlenmiş yorumları için bkz. L. A. Siedentop, "Bonald, Louis Gabriel de", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I**, ss. 83-85.

⁶⁵ Nisbet, a.g.e., s. 110 vd.

⁶⁶ Beneton, **Muhafazakârlık**, ss. 38-39.

bireyci bir mezhep olduğu için eleştirir. Ayrıca, "filozoflar"ın fikri temayüllerinin Protestanlığın getirdiği bozulmalarla ilişkili olduğunu düşünür.⁶⁷ Aydınlanma filozoflarının "kibri"ni insanı Tanrıdan kopardığını düşündüğü Protestan gelişmeyle ilişkilendirir.

Weber'in tezlerini⁶⁸ tersinden okumaktadır: Protestanlık, kapitalizm ve faydacı bireycilik arasındaki ilişkileri görür; ama bunlara olumlu bir değer atfetmez. Aksine, bir geçmiş tasarısı'nı inşa etmek isteyen reaksiyoner için bunlar yıkıcıdır. Bonald, bu bireycilik eleştirisinden "toplumsalın önceliği" olarak şekillenen ve pozitivistliği etkileyecek önemli bir ilkeye varır. Saint Simon, Aguste Comte, Emile Durkheim'ın Bonald'da buldukları en önemli ilke budur.⁶⁹

Toplumsalın önceliği, metodolojik bir toplumculuğa varmadığı durumlarda, bireysel olan'ın reddini doğurmayabilir. Ne ki, Bonald, bu düşünceyle bireysel'i hiçleştirir: "Bonald bu tahlilden, bireysel aklın kökten mahkum edilmesini çıkarır. Gelenekleri ve kolektif inançları eleştirel bir düşünceye tabi tutmak için bu sefil akla dayanmak, bizatihi gerçeğin temellerine saldırmak ve topluma karşı savaş ilan etmektir"⁷⁰. Bonald'ın bireycilik eleştirisinden sonra vardığı nokta, değişim karşıtlığı ile de tutarlıdır: Sonuç, "toplumsalın birey

⁶⁷ Nisbet, a.g.e., s. 113 vd.

⁶⁸ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999; Max Weber, "Protestan Mezhepleri ve Kapitalizmin Ruhu", **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1993.

⁶⁹ "17. yüzyıl toplum kavrayışını -bir kum yığını ya da atomların toplanması- resmetmek için dayadığı imge...sosyoloji tartışmalarında (hem tutucu hem liberal savlar üzerinde) önemli bir etkiye sahip olacaktır. Toplumsal atomlaşmanın nihai kaynağı Bonald'a göre, dini birliksizlik ya da Protestanlık'tı. Toplumsal birlik, ancak, aile, köylü cemaati ve yerel orta sınıf gibi ara kurumlara özgü, paylaşılan, yetkesel inançlar sayesinde yeniden kurulabilirdi". Siedentop, a.g.e., ss. 83-85. Muhafazakâr/reaksiyoner terminolojinin sosyolojiye etkisi için bkz. Philippe Beneton, **Toplumsal Sınıflar**, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, ss. 28-30.

⁷⁰ Bonald, insan aklını "parazit" bir faaliyete indirger. Beneton, **Muhafazakârlık**, s. 48. Bu nokta, reaksiyonerler ve Aydınlanma'nın diğer eleştirmenleri arasında bir ayrım yapmanın tam yeridir. Aydınlanmanın diğer eleştirmenleri, basmakalıp bir biçimde sınıflandıramaz: "Onlar, Aydınlanma düşüncesinin temel ilkelerinden bazılarını reddetmiş olsalar dahi, Aydınlanma'nın batıl itikatlara, dogma ve keyfi otoriteye yönelik hücumunun değeri ve gücüne olumlu bir kıymet biçmekten de geri durmadılar. Onlar, daha önce varolmuş dünyaya geri dönmek istemiyorlardı, ama bir yandan da modernizasyonun azgın dalgalarındaki tek yanlılığı ve hatta tehlikeleri görmekteydiler. Onların eleştirileri, bu sosyal ve entellektüel hareketi tersine çevirmekten ya da engellemekten ziyade, onun yönünü değiştirmeye çalışmaktaydı" (West, a.g.e., ss. 45-46). Sözgelimi, J. J. Rousseau'nun uygarlık eleştirisi, "ilerleme"nin tek yanlı, kapitalist-pozitivist boyutudur. O, modern bilimi ve kapitalizmi tenkit eder ama bir önceki dönemin hiyerarşik ve eşitsizlikçi toplumuna dönmek istemez. West, a.g.e., ss. 46-50.

üzerindeki, geleneğin yenilik karşısındaki önceliğidir. Gerçek akıl tümüyle toplumsal olduğuna göre, her özgün düşünce, her yenilik *a priori* zararlı ve tehlikeli görülmelidir...Toplumsal yaşamın kurulu ve geleneksel biçimlerini değiştiren her şeyden haydi haydi kuşkulanımalıdır".⁷¹

Bu, tam tutucu bir düşüncedir, muhafazakârlığın kavram kolajında bulunmayan bir tutuculuk. Muhafazakâr, değişmeye değil devrime karşı olduğunu ısrarla duyurur. Organik olan'a karşı ilgi, muhafazakârlıkta etkilidir ama değişimin inkârı sonucuna varmaz. Muhafazakâr için, tılsımlı sözcük, ılımlı değişim'dir.

Bonald'ın savunduğu siyasi program, "yeniden kurma" olarak adlandırdığı bütünsel bir restorasyonu hedef alır: Kutsal hakka dayalı mutlak monarşiye geri dönüş, soyluların ayrıcalıklarını geri vermek, bütün işlevleri ile birlikte din adamları sınıfını yeniden kurmak.⁷²

1.3. MUHAFAZAKÂR BİREŞİM: HİYERARŞİK DÜŞÜNCE

1.3.0. Metodoloji Problemi: Çözülme mi, Bireşim mi?

Bonald'ın tutkulu programı ilginç biçimde Liberal Parti üyesini ürkütecek unsurlar taşır. O, en azından Whig tarzı bir tarih yorumunu benimsemiştir.⁷³ İlerleme karşısında ilk düzeydeki kuşkusu ilerlemenin kategorik reddiyle değil düzeysel denetimiyle sonuçlanır. Soyut birey haklarını "bütünsel olarak yıkıcı" bulduğunda bile, İngiliz şanlı tarihinin evrimsel kazanımlarına ve "endüstrinin meyvesi" olan somut tarihsel hak ve özgürlüklere karşı isteklidir.⁷⁴ Organik

⁷¹ Beneton, **Muhafazakârlık**, s. 43.

⁷² Beneton, **Muhafazakârlık**, ss. 44-45.

⁷³ Iain Hampsher-Monk, "Burke, Edmund", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I**, ss. 94-98. "Tarihin Whig yorumu" üzerine bkz. Edward Hallett Carr, **Tarih Nedir?**, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 148 vd.

⁷⁴ Burke, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin programını ahlâki ve politik açıdan yanlış, aşırılığa meyilli (gerçeklikten uzak) metafizik soyutlamalar olarak görür ve "gerçek" (somut) hakları öne çıkarır: "...The pretended rights of these theorists are all extremes: and in proportion as they are metaphysically true, they are morally and politically false...Far am I from denying in theory, full as far is my heart from withholding in practice (if I were of power to give or to withhold) the *real* rights of men. In denying their false claims of right, I do not I do not mena to injure those which are real, and

toplum önceliğine karşılık kapitalist toplumun öğelerine karşı inatçı değildir. Kimi yönleriyle bilakis sahiplenir. Bu anlamıyla muhafazakârlık, Anglo Sakson empirist, kuşkucu, liberal kapitalist politik kültürünün asli bileşenidir. Kapitalist modernliğe karşı değildir, aksine onun tamamlayıcısıdır ya da modernliğin dallı budaklı ideolojik yelpazesi içindeki öğelerden biridir.⁷⁵

İdeologlar ölçeğinde bir anlatımla, Bonald ve Maistre, Hume ve Burke tarzı bir muhafazakârdan ayrılır veya aynı anlamda tutucu değillerdir. Zaten, toplumsal arka plan, toplumsal sınıfların durumu ve diğer toplumsal ideolojiler arasındaki yeri açısından düşünülürse, tarihsel taşıyıcılar ve ideolojik formasyonun birbirinin kopyası olması düşünülemezdi. Reaksiyonerin savunduğu kurumlar, yazdıkları sırada Fransız İhtilali ve Napolyon İmparatorluğu tarafından esasen ortadan kaldırılmış bulunuyordu. Onlar teker teker ancien regime'e (Devrimden önceki düzene) dönmeyi, ortadan kaldırılmış olanı yeniden getirmeyi, geçmiş düzeni bir doku olarak değil daha bilinçli bir tasarımla ve bütünsel-yapısal olarak istiyorlardı. Buna göre, "yenilik" kavramına kuşkuyla bakan ve fakat sürekliliğe dayanan bir reform fikriyle uzlaşan İngiliz tipi bir muhafazakâr ile Fransız tipi muhafazakârın kategorileri arasında esaslı bir fark göze çarpmaktadır.

Yine de muhafazakâr ve reaksiyoner ideoloji bazı siyasi düşünce incelemelerinde genellikle birbirine indirgenerek değerlendirilmektedir. Bunun sebebi ne olabilir? Bilimsel yöntemin gerekleri düşünülürse, her indirgeme belli ölçüde bir yüzeyselliğe karşılık gelir ve sosyal bilim araştırmaları için kullanılan negatif bir sıfattır. Öncü bilim insanı ve filozofların en büyük öğütlerinden biri, bilimsel araştırma yönteminin analitik bir programa sahip

are such as their pretended rights would totally destroy. If civil society be made for the advantage of man, all the advantages for which it is made become his right. It is an institution of beneficence...They have a right to the fruits of their industry; and to the means of making their industry fruitful. They have a right to the acquisitions of their parents; to the nourishment and improvement of their offspring; to instruction in life, and to consolation in death" Burke, **The Western Tradition**, ss. 602, 599-600.

⁷⁵ Thoughts and Details on Scarcity adlı eserinde "doğanın ve bu nedenle de Tanrı'nın yasaları olan ticaret yasaları"ndan dem vurarak klasik liberalizme hürmetini sunmuş ve toplumsal yeniden dağıtım, kolektif otorite ve planlamaya değil Hristiyan merhametine bırakmıştır (Bkz. Dipnot 38). Ama bu konuda dahi tereddütlüdür. Aynı eserin bir başka pasajında şu sonucu çıkarmıştır: "Takdir-i İlahinin yoksullardan bir süre için esirgenmesini uygun gördüğü ihtiyaçları onlara vermek, ne hükümet olarak hükümetin ne de zengin olarak zenginlerin elindedir". Bkz. Carr, a.g.e., s. 69.

olması gerektiğidir. Ayrıca, bilimsel araştırmanın sürükleyici motifi olarak kuşkunun işlevleri üzerinde epey durulmuştur.⁷⁶

Ö halde, muhafazakârlık ölçeğindeki indirgeyici yorumlar nasıl değerlendirilebilir? Birincisi, teknik bir farklılıkla. Metodolojik açıdan sentez yöntemini önceledikleri söylenebilir. Bu programda, analiz düzeyinde muhafazakâr ve reaksiyoner ideolojilerden söz edilebilir fakat sentez düzeyindeki metodolojik ilke, parçalara ayırma (kopuş tespiti) yönteminden çok sürekliliklerin meydana getirdiği bireşim olmaktadır.

İkincisi, aynı öncü bilim yazarlarının söylevlerinde, kuşkunun ontolojik değil metodik bir formu önerilmiştir. Kuşku, gerçek gerçekliğe ulaşma yolunda yöntemsel bir araç olarak ortaya konulmuştur. Keza, sosyal bilim araştırmalarında ideolojik tutumların yeri, en az yürütme programının temel ilkeleri kadar tartışılan bir konu olagelmiş ve pozitizmin nesnellik ilkesi eleştirinin başlıca nesnelere birini oluşturmuştur. Bir araştırmayı yönlendiren evrensel geçerliliği olan ilkeler bulunsa dahi, bilim insanının ideolojik inançları devreye girdiğinde programın sunduğu makul sınırlar veya sonuçlar zorlanabilir. Burada bilim-ideoloji ayrımı buharlaşmasa bile -çünkü bir sosyal eleştiri aracı olarak bilimin de eleştirinin olduğu gibi ilkeleri vardır ve bilimsel araştırmaların ölçümünü sağlayacak ölçütler mevcuttur- pozitivist yansızlık teorisindeki dereceden bir kopuş sözkonusudur. Bu, bilimi sosyal eleştirinin aracı olarak değerlendiren bir metodolojik duruşa işaret eder. Kuşkunun metodik fonksiyonu düşünüldüğünde, bu tarz bir bilim anlayışının genel kabul görmüş bilimsel yürütme kuralları çizgisine aykırı olmadığı düşünülebilir.

Olgucu betimleme tarzının eleştirisi üzerine kurulan eleştirel yöntemin kusurlarından ilk akla geleni ise, muhafazakârlığın kadîm bir dünyanın fikirlerine indirgenmesi, evrensel bir form olarak değerlendirilmesi ya da

⁷⁶ René Descartes, **Usu Doğru Yönetmek ve Gerçeği Bilimlerde Aramak İçin Yöntem Üzerine Söylem**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1997; René Descartes, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1986.

arkaik bir unsur olduğu kabulüyle analiz düzeyi hızlı bir biçimde atlanarak baştan reddedilmesidir: Muhafazakârlığın evrensel bir fenomen olmaktan çok tarihsel olarak ideolojiler çağının bir üyesi olduğunu yukarıda açıklamıştık. Muhafazakârlık, tarihsel arka planı modern toplumun sağladığı olanaklara bağlı olan ideolojiler evreninin bir parçasıdır. Buradaki ikileme dikkat çekmek gerekir. Muhafazakârlık, ideolojinin çağrıştırdığı epistemolojik ve politik anlamlara karşı bir reddiye geliştirirken ideoloji hüviyetine bürünmektedir.

Bu eksiklik giderildiğinde, eleştirel yöntemin bir muhafazakârlık araştırması açısından taşıyabileceği ilk tereddüt ortadan kalkmış olur. Analizden sonra senteze geçilebilir: Buna göre, muhafazakâr ve reaksiyoner ideoloji ortak bir programın ton ve üslup farklılığına sahip iki biçimdir. Hiyerarşi düşüncesi, Anglo Sakson ve Kıta Avrupası muhafazakârlığı arasındaki kesişim noktasını aydınlatır. Bu iki muhafazakârlık, farklı toplumsal sınıf biçimlenmelerine ve politik kültür geleneklerine karşılık geldiği için “mizaç” itibarıyla farklıdır. Buna karşılık, muhafazakâr ideolojinin temel karakteristiklerinden biri olan hiyerarşi konusunda uzlaşma eğilimindedir.

Burke’ün ılımlı değişim ilkesi, eski toplumsal düzenden ve eski hiyerarşi biçimlerinden yüz çevirdiğini anlatabilir. Kapitalizmin öncü kuramcılarına saygılarını iletirken ise, modern ekonomik formasyonlarda hiyerarşik düşüncenin yeni bir tarzını bulmaktan duyduğu keşif duygusu hakimdir. Bu, ilk bakışta Maistre ve Bonald’ın üslubuna aykırıdır. Onlar, kapitalizmin yılmaz eleştirmenidir. Bu konuda sağ düşünceye olduğu gibi sola da önemli izlekler sağlamışlardır. Fakat Burke’ün genel homo hiyerarşik düşüncesine saygılar sunmaktan geri kalmazlar ya da -muhafaza etmekle hiyerarşileri sürdürülebilir kılmayı özdeş tutan- aynı yönlendirici ilkenin düşünürleridirler: Hiyerarşi, insan doğasının bir parçası ve mevcut toplumsallıkların devamının yegane unsurudur.⁷⁷

⁷⁷ “Muhafazakarlar, eşitliği bütün bir tarihsel deneyimi tekzip eden zararlı soyutlamalardan bir diğeri olarak görürler. Muhafazakarlar için, toplum doğası gereği hiyerarşiktir ve muhafazakarlar bazı insanların zeka, eğitim, zenginlik ve doğum gibi faktörlerle, bu erdemlere daha az sahip olanlara göre, kural koymak ve yönetmek için en yetenekli olduğuna inanırlar”. Perry, a.g.e., s. 334.

1.3.1. İdeolojik Bireşim: Eşitlikçi Taleplere Karşı Tepkisel Retorik

Burke'ün savunusunda Jakobenizme karşı İngiliz tarihsel gelişim kültürüne dayanan bir somut özgürlükler veya varsayımsal bir Jakoben devlet karşısında sivil toplumun kendiliğindenliklerinin korunması düşüncesi vardır ama eşitlik fikri kuşkuyla karşılanır. Bonald ve Maistre kapitalizm eleştirisinin popüler argümanlarının bir kaynağıdır fakat modern eşitsizlikçi ideolojilerin karşısına ataların eşitsizlikçiliğini idealize ederek çıkarlar.

Sonuç, eşitlik ve yeniden dağıtımcı adalet gibi terimlerle onların yürütücüsü olan ideoloji programlarının önüne zırhları ve kast duvarlarıyla kuşanmış bir biçimde çıkan ortak bir programdır. Sosyalist ideolojinin ütopyacılık seyrini takip ettiği bir tarihsel toplumsal durumda zırhlar önceden kuşanılmıştır. Bundan sonra, eşitlikçi ideolojilerin yıkımı için seferber edilebilecek sıra argümanlar bu ideolojik yataktan kolaylıkla çekilip alınabilir. Tarih bunu göstermiştir: Marxizm, Sosyalizm ve Refah devletine çevrilmiş eleştirilerin önemli bir bölümü, muhafazakâr ve reaksiyoner düşünürlerin tepkisel retorik hattından kotarılmıştır.

Bu hattı tanımlayan üç tepki veya tepkisel tez bulunmaktadır: İlki, on sekizinci yüzyılın sonlarında modern yurttaşlık haklarının yükselen bir talep ve uygulama haline geldiği aşamada ortaya çıkmıştır ve soyut bir eşitliğin yadsınması üzerine kurulmuştur. Burke'ün Devrim'e ve İnsan Hakları Bildirgesi'ne tepkisinde daha sonradan sol ideolojilerin ilkesi haline gelecek birçok ilkeyi hedef alması dikkat çekicidir. Muhafazakârlığın saygın düşünürü, soyut insan haklarını tartışmanın aptalca olduğunu belirttikten sonra, sivil toplumun kendiliğinden gelişiminden ve endüstrinin meyvesi olan gerçek haklardan bahseder ve pozitif haklara karşı koyar: "Bir insanın soyut yiyecek veya ilaç hakkından sözemenin ne anlamı vardır?".⁷⁸ İkinci dalga, on dokuzuncu yüzyılda genel oy hakkının genişletilmesiyle ilgili tartışmalar

⁷⁸ "...they cannot be settled upon any abstract rule; and nothing is so foolish as to discuss them upon that principle...What is the use of discussing a man's abstract right to food or medicine?". Burke, *The Western Tradition*, s. 601.

esnasında ortaya çıkmıştır. Bu aşamada halk egemenliği, liberal demokratik kurumlar ve kitlelere yönelik derin bir toplumsal paranoya durumu gözlenmektedir. Üçüncü tepkisel dalga, Refah devletinin çağdaş eleştirisidir.

Hirschman'a göre, bu üç dalga, ortak bir ideolojik tepki retorüğini meydana getiren üç spesifik tez üzerine kurulmuştur⁷⁹: "Aksi tesir (ya da ters etki) tezi", "boşunalık tezi" ve "tehlikeye atma tezi". Aksi tesir tezine göre, toplumsal mükemmelleştirme yönündeki bilinçli insan eylemleri çözümü aranan durumun daha kötüleşmesine hizmet eder. Aksi tesirin tasarlanmamış insani eylemlerin olumlu etkisine verdiği pozitif statüde Aydınlanma'nın adalı çeşitlemesinin etkisi belirgindir. Boşunalık tezi, iradi toplumsal yenilik girişimlerinin eninde sonunda sonuçsuz kalacağını iddia eder. Tehlikeye atma tezinde ise, değişimin çeşitli maliyetleri sözkonusu edilir ve önceki değerli uygulamaları tehlikeye atacağı gerekçesiyle rasyonel müdahalelerden vazgeçilir.

Bu tarihsel-panoramik tablo doğrultusunda, Burke'ün Devrimcilere yönelik eleştirisinde, aksi tesir tezinin örneği görülmektedir. Maistre, gizemci ilahi takdir yorumuyla aksi tesir tezine katılmaktadır. Bonald ise toplumu yöneten ve çoğu zaman Devrimcilerin bilmediği hayatın yasalarından söz ederken daha çok boşunalık tezine uygun görünmektedir. Devrimci eylem, hayatın demir yasasına çarpıp sonuçsuz kalmaya mahkumdur. Buna karşılık, tezler arasındaki sınırlar çok belirgin değildir veya tezler arası geçişkenlikler mümkündür. Sözgelimi, Burke'ün mekanik iktisat yasalarına duyduğu güven, aksi tesir ile boşunalık tezleri arasındaki elastikiyeti yansıtır.

Tepkisel tezlerin gösterge tablosu, muhafazakârlık ve liberalizm arasındaki ittifakı göstermektedir.⁸⁰ Muhafazakârlıktaki, insani şeylerin karmaşıklığının mükemmelleştirme girişimlerinin durumu kötüleştirmeye hizmet edeceğine dair tepki, klasik liberal çizgide bilinçli rasyonel tasarıların

⁷⁹ Albert O. Hirschman, **Gericiliğin Retoriği**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

⁸⁰ Burke ve Hayek örneğinde analizi üzerine bkz. Linda C. Reader, "The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F.A. Hayek: A Critical Comparison", **Humanitas**, Washington: National Humanities Institute, Cilt X, No. 1, 1997.

yaratacağı tehlike korkusuyla ikame edilir. Bu anlamda, entelektüel gelenekleri arasında Burke'ü ve bir dizi adalı Aydınlanmacıyı gösteren⁸¹ Hayek'in Refah devletinin çağdaş eleştirisi döneminde tehlikeye atma tezini kuşanarak retoriği devralması şaşkırtıcı değildir. Hayek'e göre, refah devleti girişiminin fikri arkaplanındaki sosyal liberalizm, liberalizmin negatif bir değer taşıyan bölünmesine işaret eder. Sosyal liberal girişimler, liberal teoriyi tanınmaz hale getirmiştir, dahası rasyonel girişimler liberalizmin kendiliğindenlik felsefesine dayanan değerli mirasını tehlikeye atmaktadır.⁸²

⁸¹ Atilla Yayla, **Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi**, Ankara: Liberte Yayınları, 2000, ss. 97, 109, 197, 198.

⁸² Yayla, a.g.e., s. 169.

BÖLÜM II

TÜRK MUHAFAZAKARLIĞINDA İDEOLOJİ VE KAPİTALİZM

2.0. POLİTİK VE KÜLTÜREL KÖKENLER

2.0.0. Kalkış Evresi

Muhafazakârlık, modern çağın sistematik fikirlerinin bir üyesidir. Diğer ideolojiler için olduğu gibi, muhafazakar ideolojinin değişik zaman ve mekanlarda şekillenmesi bazı farklılıklar taşımaktadır. Türkiye’de muhafazakar bir ideolojinin Batı Avrupa’daki izlekleriyle varolup olmadığı sorusu birtakım özgül koşullarla birlikte düşünülmesi gereken bir konudur.

Muhafazakârlıktan modern bir ideoloji olarak bahsedildiğinde ideolojilerin yeşermesi için gerekli olduğu düşünülen toplumsal durumların üzerinde geliştiği varsayılır. Buna göre, muhafazakârlık, sınıflı toplumsal yapı, az ya da çok sınıf çatışması, antagonistik düşünce biçimlerinin ortaya çıkışı ve ideolojilerin tarihsel taşıyıcıları gibi unsurların var olduğu bir tarihsel zemin üzerinde gelişmiştir.

Bir Türk muhafazakarlığının mevcudiyeti sorunu bu unsurları gözetmek durumundadır. Oysa tam bu noktada, tarihsel farktan kaynaklanan bir problem ortaya çıkmaktadır. Türkiye’nin toplumsal tarihi üzerine yapılmış yorumların birçoğunun paylaştığı bir tez, Osmanlı Devleti’nin son döneminde ve Cumhuriyetli yılların başlangıcında Türkiye’de toplumsal sınıfların şekillenmiş bir biçimde gözlenemeyeceğidir.

Bu düzeyde, birinci bölümdeki metodoloji sorunlarının bir benzeriyle karşılaşmaktayız. Muhafazakârlığın bir ideoloji olmadığı tartışması, nasıl ideolojik tercihlerden bağımsız değilse, Türkiye’nin sınıflı bir sosyal tarihe

sahip olmadığı tartışmasının yapıldığı alan da politik ve ideolojik bir biçimlenmenin üzerinde kurulduğu bir sahaya işaret eder. Sınıfsız topluluk iddiası, Türkiye'nin siyasi tarihinde birçok ideolojinin meşruiyet kaynaklarından biri olagelmıştır. Sözgelimi, Kemalizm'e sert ideolojik bir içerik verme çabasındaki bazı ideologlar, homojen toplumsal yapı ile üniter-ulus devlet ve tekçi-otoriter bir siyasal sistem modeli arasında bağlantı noktaları olduğunu iddia etmişlerdir.⁸³

Daha sofistike bir yorum, tarihsel olarak, Türkiye'de en azından Batı Avrupalı anlamıyla bir toplumsal sınıflar tablosunun bulunmadığını varsayar. Adı geçen tarihlerde, modern toplumsal sınıflar -aristokrasi, burjuvazi ve işçi sınıfı- Batı Avrupa'daki gibi şekillenmiş biçimleriyle Türkiye toplumunda bulunmamaktadır. Fakat bu yorum, Türkiye toplumunun sınıflı bir toplum olmadığı yargısına kuşkuyla yaklaşır. Mutlak karşılıklar olmasa bile, örneğin bir Türk burjuvazisinin veya işçi sınıfının tarihinden söz edilebilir. Batı Avrupa tarzında değilse de sosyal sınıf kavramını çağrıştıran toplumsal yapılanmalar bulunmaktadır.⁸⁴

Türk muhafazakarlığı odağında çözümlenmesi gereken ikinci problem, muhafazakarlığın tarihsel taşıyıcılarıyla ilgilidir. Görece sınıflı bir toplum yapısı varsayıldıktan sonra muhafazakar ideolojilerin Batı Avrupalı taşıyıcılarının varlığından söz edilebilecek midir? Türkiye'de güçlü bir aristokrasi veya burjuvazinin var olmadığı tanıtık bir değerlendirmedir. Eğer bir Türk muhafazakarlığından söz edilecekse, bu ideoloji İngiliz muhafazakarlığının aristokrasi ve burjuvazinin tarihsel ittifakına dayanan taşıyıcılarından veya Fransız reaksiyonerliğinin Devrim sonrasında eski sosyal güçlerini kaybeden taşıyıcılarından yoksundur.

⁸³ Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, ss. 7-15. Kemalist ideolojinin resmi düzeyde kabul görmüş metinlerinden biri için bkz. Recep Peker, **İnkılâp Dersleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1984 (ilk baskı: 1935).

⁸⁴ Osmanlı Devleti'nde, Sanayi Devrimi'yle birlikte çöküşe geçen bir orta sınıf vardı. Tanzimat sonrasında, ticaret ve sanayi ile uğraşan orta tabakanın düşüşüne rağmen, bürokratik bir orta tabaka gitgide gelişti ve Osmanlı-Türk modernleşmesinin sınıfsal tabanını oluşturdu. Şerif Mardin, "Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri", **Türk Modernleşmesi**, der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, ss. 337-342.

O halde bir Türk muhafazakarlığı nasıl varsayılabilir ya da kavramsallaştırılabilir? Problemi çözebilmek için, bu düzeyde hipotetik Türk muhafazakarlığına bir milat atamak gerekmektedir. Muhafazakar ideolojinin olası kalkış noktalarını ilk düzeyde tahmin etmek toplumsal bir kahinlik hüneri gerektirmez. Muhafazakar ideolojinin devrime karşı tepkisi hatırlandığında, soy muhafazakarlığın miladı nasıl Fransız Devrimi ise, Türk muhafazakarlığının Kemalist Devrim'le kendi bilincine ulaştığı başlangıç düzeyinde söylenebilir.⁸⁵

Türk muhafazakarlığı üzerine yapılmış analizler göz önünde tutulursa, nispeten şekillenmiş bir muhafazakarlığın Cumhuriyet Devrimleri gibi bir milada sahip olduğu, genel kabul görmüş bir tezdır. Fakat bunun kadar geçerli ve yaygın bir yorum daha bulunmaktadır: Türk muhafazakarlığı, soy muhafazakârlıkla bazı sürekliliklere sahiptir. Mesela, çoğu zaman anti modern bir karakter taşımaz. Devrimlere ve tarihsel kopuşlara karşı kuşkulu ve tepkilidir ama başlangıç noktası ve bilişsel düzeyi Batı Avrupalı örneğinde olduğu kadar belirgin değildir. Bunun anlamı, muhafazakar düşünürler ile Fransız Devrimi arasındaki uzlaşmaz çelişkinin Türk muhafazakarlığı ve Cumhuriyet Devrimleri açısından -aynı derecede ve ideolojik kararlılıkta- sözkonusu olmamasıdır.

Türk muhafazakarlığı kalkış noktasında cumhuriyetçi ve ulus devlet yanlısı olmuştur. Modernliğe karşıt bir ideoloji kategorisi olmadığı gibi, çoğu zaman Kemalist Devrimler'in içeriğine yönelik sistematik bir tepki geliştirmemiştir.⁸⁶ Hatta, erken Cumhuriyet dönemi muhafazakarları, Kemalizm'in veya modernitenin Cumhuriyet tarihinde sonradan popülerleşecek özgün bir yorumunu yaparak, "sağ Kemalizm" veya "muhafazakar modernlik" olarak sınıflandırılacak bir ideolojik çizginin öncüleri olmuşlardır.⁸⁷

⁸⁵ Ahmet Çiğdem, *Muhafazakârlık*, s. 16 vd.

⁸⁶ Nazım İrem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal", *International Journal Middle East Studies*, 34, 2002.

⁸⁷ Tanıl Bora, Yüksel Taşkın, "Sağ Kemalizm", *Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

2.0.1. Muhafazakar Birikimler

2.0.1.0. Kültür ve Uygarlık Tartışması

Türk muhafazakarlığının moment noktası varsayılsa bile bir pre-muhafazakar deneyimden bahsedilebilir mi? Böyle bir birikimin nesnel koşullarının on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumundaki varlığından sözedilebilir. Bu asır, genel ve özel tarihler arasında görece bir karşılığa işaret eder. Osmanlı'nın en uzun yüzyılı olduğu gibi dünyanın en uzun yüzyılıdır.⁸⁸

Bu yüzyılda, ideolojilerin varlık kazanacağı toplumsal arka plan, Batı Avrupa'daki toplumsal değişmelerle birlikte yaratılmıştır. Osmanlı'daki karşılıkları daha belirsiz olsa dahi, bu koşulların önemi konusunda toplumun bazı kesimlerinde bir bilinçlenmenin varlığı gözlenmektedir. Osmanlı modernleşmesi, bir bakıma böyle bir bilinçlenmeyi deneyimleyen elitlerin taşıyıcılığında gerçekleşmiştir veya ideolojilerin varlık kazanacağı nesnel koşulların yeterli görülmediği bir toplumda öznel çabalarla bir toplumsal arka plan üretme çabası olarak okunabilir.⁸⁹ Bu, yönetici elitlerin farkındalığının yüksek olduğu ya da ideolojilere yönelik derin bir ilginin sürükleyiciliğinde eylemde buldukları anlamına gelmez. Çünkü, kimi durumlarda toplumsal değişimi hızlandırmak için yapılan girişimler, değişimin tetikleyicisi olan toplumsal aktörlerin ideolojik programlarını aşan veya bu programı ortadan kaldıran noktalara varabilmiştir. Bunun sonucunda başlangıçta kısıtlanan değişim süreçleri, sonradan sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, bunun asıl anlamı, Batılı karşılıklarıyla toplumsal sınıflar olmasa bile güçlü bir yönetici elitin varlığı ile modern ideolojilere uygun zeminler yaratılabileceği ya da bunun önlenebileceğidir.

⁸⁸ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

⁸⁹ Mehmet Ö. Alkan (ed.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, muhtelif makaleler.

Toplumsal modernleşme ve “kamusal alanın yapısal dönüşümü” ideolojilerin yeşerdiği mekanları hazırlar.⁹⁰ On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunda bu yöndeki en önemli değişimler, bürokratik bir grup ya da bürokrasiye yakın aydınların girişimleriyle, Batı Avrupalı örneklerini andıran bazı toplumsal sınıfların gelişmesi, toplumsal mobilizasyonun aracısı olarak gazete ve dergilerin sayısındaki artış, belli bir okuyucu kitlesinin ortaya çıkması, toplumsal sorunlar üzerinde kafa yoran bir aydın azınlığın belirmesi, toplumsal bütünleşme yolunda ulaşım ve eğitim ağının modernleştirilmesi, sınırları belirsiz ya da (henüz) dar (ve gerçek anlamda “sivil” olmayan) bir kamusal alanın yaratılması.⁹¹

Belirmeye başlamış bir sosyal arka planın yol göstericiliğinde, örneğin İkinci Abdülhamit dönemindeki modernleşme hareketlerinin (özellikle eğitim ve ulaşım alanında sağladığı toplumsal bütünleşme ile) İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemine sağladığı birikimden dolayı bir “ön milliyetçilik” işlevi gördüğü söylenebilir.⁹² Bunun gibi, Osmanlı Devleti’nin dağılma dönemindeki “devleti kurtarma” misyonu çerçevesinde serdedilen düşüncelerin Cumhuriyet dönemi muhafazakarlığının zihniyet ve ideolojisi için bazı önemli birikimler sağladığını düşünmek mümkündür. Osmanlı modernleşmesinin Cumhuriyet dönemi muhafazakarlığına etkisi, maziyle irtibatını sürekli vurgulayan bir ideoloji -muhafazakârlık- açısından stratejiktir.

Ön muhafazakar birikimin takip edilebileceği başlıca nokta, kültür ve uygarlık üzerine yapılan tartışmalardır. Osmanlı modernleşmesi içinde Batılılaşmaya yönelik iki farklı görüş varolmuştur. Bazı düşünürler, Batılılaşmayı bütüncül bir tarzda değerlendirmiş ve kültür ile uygarlığın birbirinden ayrılmadan alınması gerektiğini iddia etmişlerdir. Diğer bir kısmı ise Batılılaşma meselesine eklektik bir tarzda yaklaşarak, kültür ve uygarlık arasında bir ayırım yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu iki yaklaşım için önemli figürler olarak anılabilecek düşünürlerin isimlerini belirtmek gerekirse,

⁹⁰ Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

⁹¹ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, muhtelif makaleler.

⁹² Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 41.

ikinci görüş Ziya Gökalp ve Mehmet Akif Ersoy; birincisi ise Abdullah Cevdet tarafından temsil edilir. Bu üç isim, aynı zamanda, Meşrutiyet döneminin başlıca düşünce akımları olan Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık'ı temsil yeteneğine sahip düşünürlerdir.

Cumhuriyet dönemi muhafazakarlığının Osmanlı modernleşmesiyle temel akrabalığı, kültür ve uygarlık konusundadır. Burada, muhafazakarlığın kültür ve uygarlık ayrımı görüşüne epey yakın durduğu ve hatta temel izleğini bu doğrultuda belirlediği söylenebilir. Türk muhafazakarlığı Osmanlı'nın düşünce mirasının etkisiyle "medeniyetçi" ve "modernist" gibi öneklerle kullanılabilen bir muhafazakârlık olmuştur.

2.0.1.1. Kısmî Modernleşme Tezi

Türkiye'nin aydını, düşünselliğini kurduğu toplumsal mekanın Batıyla ciddi bir biçimde karşılaşmasından itibaren ortak doğrultuları paylaşan bir sosyolojik profile sahip olmuştur. Siyasi düşünce dünyamızda, sınırları az ya da çok belirli, hakim bir "epistemik cemaat"i ayırdetmeyi mümkün kılan bir koordinat bulunmaktadır.⁹³

Profilin dahilinde, aydın gurubun siyasi çöküşe engel olma uğraşısıyla başlayan serüveninde gelişen, bilgiye yönelik anlayıcı ve sorgulayıcı bir ilgiden çok eylemeye ve yapmaya yönelik doğrudan teknolojik bir merakın bulunduğu söylenebilir. Epistemik cemaatin şekillenmesinde teorik-spekülatif bir bilgi anlayışından çok pratik-teknolojik bir epistemolojik seçim hakim olmuştur.⁹⁴ Epistemolojik tutumla ilişkili biçimde, düşüncenin soykütüğündeki üst başlık "ilerlemeye duyulan inanç" olarak ele alınabilir. Alt başlıklar ise

⁹³ "Epistemik cemaat", bir "linguistik cemaat", "norm cemaati" ve "dogmalar cemaati"dir ve bilginin kaynağında varolan toplumsal etkenlere işaret eder. Bilgi sosyolojisi açısından açıklaması için bkz. Hüsamettin Arslan, **Epistemik Cemaat**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992, ss. 56-121.

⁹⁴ "Bu düşüncenin belirgin özelliklerinden biri, kısa vadeli, pratik, "devlet için geçerli" çözüm yolları aramasıdır. Halkımız arasındaki mantık da bundan farklı değildir. "İşe yarayan adam", pratik hal çareleri öneren kişidir. Böylece Türkiye'de "felsefesizlik" çağdaş zamanlarda yalınkat bir pragmatizm haline gelmiştir". Şerif Mardin, **JönTürklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989, s. 14. Ayrıca bkz. Ali Yaşar Sarıbay, "Aydın Kimliği", **Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, ss. 145-146. Pratik ve teorik bilgi anlayışı arasındaki ayrımın Antik Yunan'dan modern düşünürlerle analizi için bkz. Sunar, a.g.e.

bunun araçlarını içerir: Sanayileşme, kentleşme, kapitalizmin türlü biçimleri (liberal, korporatist vd.), teknolojik ilerleme.⁹⁵

Türkiye'deki fikir hareketlerinin ilk analizlerinden birinde⁹⁶ Batılılaşma hareketleri içinde iki farklı görüşün varlığından söz edilmiştir: Topyekün ve kısmî Batılılaşma. Yukarıda da ifade edildiği gibi, topyekün Batılılaşmacıların "batıyı gülüyle dikeniyile alma" tutumuna karşılık, kısmiciler, Batıya seçmeci bir tarzda yaklaşır ve Batının kültürü ve uygarlığı arasında bir ayırım yapılması gerektiğini söylerler. Kısmicilere göre, Batının Hristiyanlık tarafından yoğrulmuş kültürü değil; kapsamı modern bilim, teknoloji, ekonomik kalkınma gibi ("nesnel") kavram ve olgular etrafında belirlenen uygarlık alınmalıdır.

Topyekün ve kısmici batılılaşma taraftarları arasında başlangıç düzeyindeki (kültürel) fark, uygarlığın maddi getirilerine ilişkin bir düşünsel süreklilikle tamamlanır. Epistemik cemaatin topyeküncü şubesi, ilerleme'yi doğrudan Batılı referanslarla, uygarlığın materyal boyutuna kültürel transferi dahil ederek savunmuştur. İkinci Meşrutiyet ile Cumhuriyet döneminin Batıcıları bu bölüme örnek teşkil eder. Bu anlamda, "gülüyle dikeniyile Batılılaşmacı" Abdullah Cevdet ile "Batıya rağmen Batılılaşmacı" Mustafa Kemal Atatürk arasında kopuştan fazla düşünsel süreklilik vardır.⁹⁷ Diğer bir bölümü ise, ilerleme'yi İslam'ın "sahih" haline referans yapmak suretiyle meşrulaştırma yoluna gitmiştir. İlerleme'nin meşruiyetini ve toplumsal tabanını üretme uğraşını İslam uygarlığının "altın çağı"na atıf yaparak veren modernist İslamcı çizgi bu gruba örnektir.

⁹⁵ Daha fazla bilgi için bkz. İlhan Tekeli, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

⁹⁶ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Arba Yayınları, 1996 (ilk baskı: 1960).

⁹⁷ Abdullah Cevdet'in "Garplılaşma ütopyası" için bkz. Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, ss. 357-374; Tarık Zafer Tunaya, "Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983; Kamil Park, "Kültür ve Uygarlık Arasında Türkiye", **Düşünen Siyaset**, 9, 1999.

Türk muhafazakârlığındaki ana damar, sözü edilen iki tavra bazı ihtirazî kayıtlar getirmişse bile epistemik cemaate eklenmiştir. Muhafazakârlar, yeni bir yorum getirerek cemaatin paylaştığı değerlerin sağlamlaşmasına katkıda bulunmuşlardır. İlerleme ile kültürel devamlılığı harmanlayan muhafazakâr anlatı, evrenselci-öykünmeci tavrın pozitivist Batılılaşma yaklaşımını eleştiren ve “diğer Batı” perspektifi öneren⁹⁸; modernist İslamcıların ise evrenselci algısallığını yerelci, gelenekselci ve millici bir çizgide değiştiren bir yorum⁹⁹ olsa da epistemik cemaatin bir bölümüdür. Belki, toplumsal karşılığı veya meşruiyeti en fazla olan bölümü. Kemalizmin “Batıya rağmen Batılılaşma” yaklaşımına karşı son tahlilde öykünmeci tutumunun, İslamcıların “sahih” İslamı bulma yolunda toplumun alışkanlıklarını, geleneklerini dışlayan tavırlarının ideolojik meşruyetlerini azaltmaya aday olduğu düşünülebilir. Bu bakımdan, muhafazakâr ideolojinin epistemik cemaate eklenmesi, ilerleme ideolojisinin etki alanını artırıcı ve kitleselliğini teşvik edici nitelikte olmuştur. Cumhuriyet dönemi Türk muhafazakarlarının kayda değer bir bölümü, kısmici Batılılaşma mirasını yüklenmişler, kültür ve uygarlık arasında özenli bir ayırım yapılması gerektiğini savunmuşlar ve kültür konusunda muhafaza edici, tanımladıkları biçimiyle uygarlık açısından “modernist” olmuşlardır.

2.1. MUHAFAZAKÂRLIKTA BÖLÜNMELELER

2.1.0. Bürokrasi, Kapitalizm ve Muhafazakârlık

Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın varlığını sağlayacak nesnel koşulların Türk muhafazakârlığının kalkış evresinde Batı Avrupalı karşılıklarıyla bulunmadığı yukarıda ifade edilmişti. Türkiye toplumunun sınıfsızlığı tezinden politik sonuçlar çıkaran ideolojik tutumların basitleştirilmiş ve araçsal sosyolojik analizlerine karşılık sofistike yorum, Türkiye’de klasik toplumsal sınıfların güçlü temsilleri varolmasa bile, özgül bir toplumsal tabakalaşmanın

⁹⁸ Nazım İrem, “Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve Diğer Batı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Nisan-Haziran 2002, 2 (57); Nazım İrem, “Muhafazakar Modernlik ve Türkiye’de Bergsonculuk”, *Toplum ve Bilim*, 82, 1999.

⁹⁹ Yasin Aktay, “İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye”, *Muhafazakârlık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, ss. 236-361.

varlığını vurgular. Bu bağlamda, Türkiye'nin toplumsal tabakalaşma yapısını açıklayabilecek bir analitik araç arayışında bürokratik sınıf özellikleri gösteren bir toplumsal tabakanın varlığıyla karşılaşmaktayız.

Bürokrasinin sosyal tabakalaşma evreninde bağımsız bir konuma sahip olup olmadığı, tabakalaşma analizinin klasik toplumsal sınıflar gibi yerleşik bir ögesini teşkil edip edemeyeceği ya da bürokratların bir toplumsal sınıf davranışı gösterip göstermediği siyaset sosyolojisinin tartışma gündemlerinden biri olmaya devam etmektedir. Modern toplumlarda tabakalaşma profili oldukça karmaşık bir görünüme sahiptir ve klasik toplumsal sınıflara yeni üyeler eklenmektedir. Bürokrasinin toplumsal sınıf olma özelliği tartışma konusu olmaya devam etmesine rağmen, sosyal sınıf davranışını taşıyan özellikler gösterdiği ifade edilmiştir. Bu konuda orta yol bir açıklama tarzına göre, üretim süreci, sosyal statü ve prestij değişkenlerini gözönüne alarak yapılan bir sınıflandırma dikkate alındığında, bürokratların daha yüksek statü, ücret gibi konularda toplu hareket etmeye dayanan bir sosyal sınıf davranışı gösterebileceklerini ileri sürmek mümkün olsa bile, bu özellik onların tek başına farklı bir sınıf teşkil ettiklerini açıklamak için yeterli değildir. Bu durumda bürokratların yeri "orta sınıflar" olarak belirlenmelidir. Bu sınıfın çeşitli kesimleri arasında, tüketim normları, yaşantı biçimi ve meslek statü anlayışları arasında paralellikler vardır. Ancak konu bununla sınırlı kalmamakta, bürokrasinin belirli bir toplumsal grup olarak temel toplumsal ve ideolojik eğilimlerinin ne olduğunu araştırmak gerekmektedir.¹⁰⁰

Bürokrasinin değişik toplumsal coğrafyalarda, ideolojik eğilimlerinin ve sınıfsal niteliğinin farklılıklar gösterebildiği görülmektedir. Özellikle klasik toplumsal sınıflar profilinin temsil olunmadığı Batı dışı toplumlarda, bürokrasinin ideolojik ve sınıfsal karakterinin güçlendiği sıklıkla vurgulanmıştır. Merkez-çevre analizinin "dünya sisteminin ülke düzeyindeki sınıf mücadelesinin hangi bağlam ve hangi kısıtlar içinde süreceğini belirlediğini" varsayan bir yorumuna göre, bürokrasi Batı dışı toplumlarda

¹⁰⁰ Gencay Şaylan, **Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji**, Ankara: Verso Yayınları, 1986, ss. 23-29.

merkez sınıfı olarak adlandırılabilir bir olguya işaret etmektedir. Bu anlamıyla, Osmanlı Devleti'nin son döneminde politik gücü perçinlenmiş bir bürokrat sınıfın mevcudiyetinden sözedilebilir. Bürokrasinin yönetici sınıf olarak özel bir konumda olması, "toprak sahibi bir oligarşinin bulunmaması", "varolan azınlık burjuvazisinin siyasi iktidarı istememesi veya isteyememesi" Osmanlı toplumunun gelişimini diğer örneklere benzer bir yol izlemekten alıkoymuştur ve "Türkiye'de devletin ve yönetici sınıfların daha sonraki gelişimini belirleyen en önemli etmendi".¹⁰¹

Bürokrasinin yönetici sınıf olduğu bir toplumsal durumda, ideolojik eğilimleri bir "bürokratik stil" in karakteristikleriyle ortaya çıkmaktadır ve Mannheim'ın terimleriyle "bürokratik muhafazakâr düşünce" tarzı olarak ete kemiğe bürünmektedir. Mannheim'a göre, toplumsal sistemin içinden çıkan fikirler iki türdür: "İdeoloji ve ütopya". İdeoloji, bulunduğu sistemle tam olarak uyumlu olmadığı halde köklü bir toplumsal dönüşümü gerçekleştirilmeyen fikirler iken, ütopya belirli bir sistemle uygunluk içinde olmayan ve "içinden çıktığı sosyal realiteyi değiştirmeye çalışan" fikirlerdir.¹⁰² Buna göre, bürokratik muhafazakârlığın toplumsal düzeni dönüştürmeye yönelik ("ütopyacı") nitelikleri zayıfken toplumun organik bütünlüğünü ve istikrarını muhafaza etmeye dair ("ideolojik") bir eğilimi vardır.

Türkiye'nin modernleşme tarihinde bürokrasinin yönetici sınıf olarak merkezi rolü düşünüldüğünde, bürokratik tarzda bir muhafazakârlığın Türkiye'nin siyasi düşünce tarihinde önemli bir yer kapladığı anlaşılmaktadır. Sözgelimi, Osmanlı modernleşmesi içinde Batılı fikirler arasında en geniş kabul gören -bürokratik muhafazakârlığın teorik kökeni sayılabilecek- pozitivizmdir. Pozitivizm, toplumun organik bütünlüğüne dair tutkusu, "değişmeye değil devrime karşı olması", toplumu "düzen ve ilerleme" içinde devrimlere yol açmadan tutma çabası, toplumsal değişimi evrime bağlaması, toplumsal hiyerarşileri toplumsal istikrar için gerekli görmesi, ilerleme idealleri arasında eşitsizlikçi bir toplum tasarımı kurması, kapitalizmin solidarist bir

¹⁰¹ Çağlar Keyder, **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul: İletişim, 2003, ss. 72, 73, 109, 110.

¹⁰² Karl Mannheim, **Ideology and Utopia**, New York: Harcourt, Brace and Co., 1936, s. 194'ten: Mardin, **İdeoloji**, s. 56 vd.

biçimini varsayması ile muhafazakâr ideolojinin özelliklerini taşımaktadır. Bu anlamıyla, pozitivism, ondokuzuncu yüzyılda "liberalizmle muhafazakârlığın düşünsel birleşme noktası"dır.¹⁰³

Yukarıda ifade edildiği gibi, muhafazakârlık Osmanlı modernleşmesindeki merkezi temalardan kısmîci ve teknolojist modernleşme yorumlarının meydana getirdiği bir ön birikime sahiptir. Buna ek olarak, Osmanlı aydınlarının modernlik sorunuyla başa çıkma çabaları dahilinde, "devleti koruma ve kurtarma" misyonu çerçevesinde, pozitivist içerikli bir bürokratik muhafazakâr stil gelişmiştir. Osmanlı modernleşmesinin ilk yetkin analizlerinden birinde, son dönem Osmanlı aydınlarının tüm farklı düşünce tarzlarına karşın, çoğunluğunun "devletin bekâsını koruma" düşüncesi ile hareket ettikleri ve bürokratik muhafazakârlığa yakın duruş sergiledikleri ifade edilmiştir. Özellikle Jön Türkler'de temalaştırılan hürriyetçilik -Yeni Osmanlılar'ın kavramsal içeriği daha fazla doldurulmuş hürriyetçiliğine göre- aslında "pek düşünülmemiş"tir veya Jön Türkler ve İttihat Terakkiciler genellikle hürriyetten (ve toplumsal eşitlikten) fazla devletin muhafazasını düşünmüşlerdir. Batıdan aldıkları fikirler, "Osmanlı'da zaten mevcut bir ümmetçi yapıya uygun seçilmiştir" ya da organik toplum yapısını ve devletin bekâsını (teknolojik) modernleşme ile birlikte sürdürebilecek unsurlar öncelikli olarak değerlendirilmiştir. Radikal toplumsal dönüşümcü olmaktan çok muhafazakârdırlar. Toplumsal değişimi çoğunlukla idari bir reform fikriyle sınırlamışlar ve devrime karşı ortak bir kuşkunun itkisiyle evrimi savunmuşlardır.¹⁰⁴

Birinci bölümün sonunda belirtilen tepkisel retoriğin özellikleri, bürokratik muhafazakârlığın çerçevesinde de görülmektedir. Anglo Sakson

¹⁰³ Levent Köker, "Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine", **Demokrasi Üzerine Yazılar**, Ankara: İmge Kitabevi, 1992, s. 91 vd. Pozitivizmin bilgi ve siyaset sosyolojisi açısından analizi için bkz. Hüsamettin Arslan, "Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, ed. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995. Osmanlı ve Türk modernleşmesindeki etkileri için bkz. Doğan Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", **Modernleşme ve Batıcılık**, ss. 452-465. Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali", **Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, ss. 214-223. Ahmet İnsel, "Düzen mi Kalkınma mı?", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 616-622.

¹⁰⁴ Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, ss. 219-223.

muhafazakârlığı, klasik liberalizm ve Fransız reaksiyonerliğinin bireşimindeki tepkisel retorik hattında, modern yurttaşlık haklarına yöneltilmiş eleştiri, “kitle korkusu”, eşitlikçi toplumsal sistemlere ve sol ideolojilere karşıtlık stratejik temalar olarak bulunmaktaydı. Osmanlı bürokratik muhafazakârlığında bu retorikle bazı kesişmeler göz çarpmaktadır. Modern yurttaşlık haklarının, genellikle ayrılıkçı akımların önünü kesmek gibi bir endişeyle sınırlandırılması gerektiği sıklıkla ifade edilmiştir. Devletin sağlığına odaklı düşünce tarzı, başlıca temalardan olan halkçılığı çoğunlukla yüzeysel bırakmış; dahası, bazı durumlarda bürokratik elitizm kitlelerin şuursuz varlıklar olduğunu savunan Gustave Le Bon gibi düşünürlere karşı ilginin sürüklediği kategorik bir elitizme varabilmiştir. Sözelimi, pozitivistin başlıca temsilcisi, İttihat Terakki'nin önde gelen figürlerinden, Ahmed Rıza'nın fikirlerinde on dokuzuncu yüzyıl kötümserliğinin ve kitle korkusunun izleri bulunmaktadır ve “tam örgütlü bir seçkinler teorisi” ortaya atmıştır.¹⁰⁵ Dolayısıyla hakim Aguste Comte etkisi (bürokratik muhafazakârlık) Le Bon etkisiyle (tepkisel retorik) buluşmuştur.¹⁰⁶ İkincisi, son dönem Osmanlı aydınlarının çoğu bürokratik kökenli kişilerdir ve düşünce ayrılıkları onları devletin bekâsı noktasında birleştirmektedir. Sınıfsal konumlarının bir gereği olarak köklü toplumsal dönüşümlere karşıdırlar. Modernleşme düşüncesindeki birçok farklı fikre rağmen, (pozitivist güdülü) ihtilal aleyhtarlığı merkezi bir tema, Marxisizm ve sosyalizm ise en az gündemde olan ideolojilerdir. Ayrıca, İslam dininin “toplumsal pekiştirici” ve sosyal kurum olarak devam etmesi gerektiğine dayanan işlevselci-sosyolojist-muhafazakâr bir karakteristik¹⁰⁷, pozitivist Ahmed Rıza'da olduğu gibi Batılılaşmanın en uç karakterlerinden birini temsil

¹⁰⁵ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 158 vd. Ahmed Rıza, gerek ondokuzuncu asra özgü kötümserliği ve “insan kötü bir varlıktır” varsayımı, gerekse sistematik elitizmiyle “totaliter öncesi” veya “otoriter” görüşler taşımaktadır. Teorisinin bu kısmında, insan doğasına dair açıklamalarda da bulunmuştur: “İnsan tabiatını incelemiş olan herkes, insanın ihtiyaçlarını en kolay yoldan gidermeye çalışan egoist ve tembel bir hayvan olduğunu bilir. Allah ve jandarma korkusu olmasa hırsızlık tabii temayüllerine en uygun davranış olurdu”. *Mechveret*, 1 Kasım 1905, s. 1'den: Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, ss. 155.

¹⁰⁶ Hirschman'a göre, Le Bon, tepkisel retorik hattında, (genel oy hakkının genişletilmesi aşamasında) özgürlük ve eşitlik yönündeki iradi çabaların durumu daha da vahim bir vaziyete sevkedeceğini savunan “aksi tesir tezi” tarafında yer almıştır -bu iddiayı Devrimcilere yönelten Burke ve Maistre gibi-. Hirschman, a.g.e., s. 149.

¹⁰⁷ Nispet'e göre, dinin toplumsal işlevlerine yapılan vurgu veya salt topluluğun fonksiyonu olarak değerlendirilmesi, muhafazakâr bir karakteristiktir. Nispet, a.g.e., s. 113 vd.

eden biyolojik materyalist Abdullah Cevdet'te de dikkate çarpan temalardan biridir.¹⁰⁸

2.1.1. Anti Pozitivizm ve Bergsoncu Muhafazakârlık

İkinci Meşrutiyet devri fikir tartışmaları içinde, pozitivist sosyolojinin öncü isimlerine duyulan bürokratik ilginin yanında bir başka akım daha gelişmekteydi: Batı Avrupa'da on dokuzuncu yüzyıl sonu metafizik-pozitivizm çatışması içinde pozitivizme karşı konumlanmış olan Bergsonculuk.

Osmanlı Devleti'nin çöküşü, bir bakıma pozitivist sosyolojinin Türkiye'deki başarısızlığı anlamına da geliyordu ve Mütareke yıllarında ilk tepki birbirinden farklı felsefi kaynaklara sahip olan iki akımdan geldi. Devletin enkazı üzerinde beliren akımlar, tarihsel maddecilik ve Bergson felsefesidir. Biri materyalist, diğeri ruhçu olan iki akımın ortak noktası, zihinci ve entelektüelist felsefelere getirdikleri eleştiriydi.

Henry Bergson, -Aguste Comte, Emile Durkhéim, Le Play, Gabriel Tarde, Alfred Fouillée gibi- İkinci Meşrutiyet'in canlı fikir ortamı içinde tanınmış ve yoğun bir ilgiye mazhar olmuştu. Bergson felsefesine duyulan ilgi, sonraları, bir aydın gurubu tarafından sistemli bir biçimde (Bergsonculuk olarak) ve 1905-1918 yılları arasında egemen olmuş pozitivism ve mekanik evrimcilik akımına karşı tepki olarak savunuldu. Bu gurup Milli Mücadele yıllarında "Dergâh" adlı dergiyi çıkarmıştır.¹⁰⁹

Dergâh, geniş bir aydın topluluğu tarafından desteklenmiştir ve derginin çevresindeki aydınlar, yekpare bir fikir yapısı oluşturmazlar. Felsefi kavramları sağlayan kalemlerden biri olan Mustafa Şekip Tunç'un koyu Bergsoncu eğilimine karşılık, Mehmet Emin Erişirgil, William James'in pragmatizminin etkisi altında kalmış, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ise sosyolojik ve pedagojik formasyonunun yönlendirmesiyle Bergsonculuk ile sosyoloji

¹⁰⁸ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 178.

¹⁰⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken, Yayınları, 1994, ss. 375-382.

arasında eklektik bir tutum takınmıştır.¹¹⁰ Dahası, sonraları derginin fikri çerçevesinden uzaklaşıp 1930'lu yıllarda Kadro Dergisi'nde farklı bir ideolojik hareketin öncülüğünü yapacak olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi isimler dergide yazılar yazmaktadır.

Dergah'taki ana temalardan biri, eski Şark'a duyulan hasret ve fakat onun bir daha dirilmemek üzere öldüğüdür.¹¹¹ Dergah etrafında toplanan aydınlar, Kuva-i Milliye yıllarının coşkusuyla yeni bir diriliş ve Bergson felsefesinin terimleriyle, yeni bir "hayat hamlesi"ni (élan vital) müjdelemektedir.¹¹²

Bergson, modern felsefenin merkezindeki entelektüalist ve rasyonalist çizginin bütün realitelerin sadece zeka tarafından bilinebileceği görüşünü eleştirip sezgi ve içe bakış yöntemini geliştirmiş, mekanik evrim kuramına karşı "yaratıcı evrim"i (l'évolution créatrice) getirmiş ve "Yaratıcı Tekamül"¹¹³ başlıklı eserinde işlemiştir. Yaratıcı evrim, evrimi mekanik faktörlerle açıklayan önceki teorilere (Lamarck, Darwin, Spencer, Comte) karşı evrimin "hayat hamlesi" ile idare edildiğini tartışır ve mekanik evrim teorilerinin önceden düşünülen evrim görüşü (finalizmi), yaratıcı evrimin kuramcısının başlıca eleştirisini oluşturur.¹¹⁴ Evrim, yalnızca mekanik terimlerle açıklanamaz. Teleolojik bir süreçtir ve sürekli bir yaratıcılığı içeren bu süreç, organizmaların içinde bulunan -duyu organlarıyla değil sezgiyle kavranabilen- "yaşam gücü" tarafından yönlendirilip yönetilir.¹¹⁵ Bergsoncu muhafazakârlar da, Anadolu'da süren Milli Mücadele'yi yeni bir doğum ya da hamle olarak İstanbul'da "hissetmekte" ve desteklemektedir.

Diğer taraftan, Şark'ın çöküşü teması, muhafazakârlara göre Şark'ın yaşadığımız süre içinde hissedilemeyeceği veya tarihsel olarak geçmişten mutlak bir kopuş yaşadığımız anlamına gelmez. "Yaratıcı evrim"in diğer

¹¹⁰ Ülken, a.g.e., ss. 376, 377.

¹¹¹ Levent Yılmaz, "Şarkın Sonbaharı: Geçmiş Ölürlen", **Modernleşme ve Batıcılık**, ss. 239-251.

¹¹² Metin Çınar, "Dergah Dergisi", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, s. 85.

¹¹³ Henry Bergson, **Yaratıcı Tekamül**, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: MEB Basımevi, 1986.

¹¹⁴ Frederick Mayer, "Bergson Felsefesi", **Yirminci Asırda Felsefe**, çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992, ss. 111-112.

¹¹⁵ Edward McNall Burns, **Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950**, çev. Alaaddin Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984, s. 260.

bileşeni “süre” (la durée) kavramıdır. Bergson’a göre, zihinci filozofların zaman ve mekan algıları, soyut ve ölçülebilirdir. Bu şekilde, evrimin gerçek manasını anlamının olanağı yoktur. Oysa hakiki hareket, “oluş halinde bulunan bir aksiyon; bir keyfiyet, bir şiddet, bir kelime ile somut ve canlı bir realitedir”. Matematik zaman ile yaşanan zaman arasında giderilemez bir ayırım vardır. Bergson, yaşanan zamanın kaynağını “Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri”¹¹⁶ adlı eserinde tartışmıştır. Buna göre, somut zaman, ancak şuurumuzda görülebilir. Hakiki zamanda sürekli bir oluş, hareket ve değişim olduğu için ölçülüp parçalanması mümkün değildir. Canlı şuurun her halinde geçmiş hisseder ve geleceği duyarız.¹¹⁷ Bergsoncu “süre” kavramı muhafazakâra tarihsel sürekliliği kurmanın ve zamanın geçmiş boyutunu bugünde hissedebilmenin anahtarını sunmaktadır.

Dergah yazarlarını farklı ideolojik birikimlerine rağmen bir koro haline getiren, Kurtuluş Savaşı’na verdikleri destek ve Ziya Gökalp’in düşüncesine karşı gösterdikleri muhalif duruştur.¹¹⁸ Milli Mücadele, Bergson’un pozitivizme bir tür “yeni metafizik”le karşı çıkışında olduğu gibi, maddi ölçülere karşı maneviyatın, niceliğe karşı niteliğin ve bir “ölüm kalım anının gerginliğinden türeyen yaşam hamlesinin sonucudur”, Gökalp’in pozitivizminin maddi ölçümleri ortaya çıkan yaşam enerjisini açıklayamamaktadır.¹¹⁹

¹¹⁶ Henry Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. M.Şekip Tunç, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

¹¹⁷ “Yaşanan zaman, şuur hallerinin mütevali akışı, daimi oluş ve değişimlerdir...şuur hallerimizden başka bir şey değildir. Bunun için hakiki zamanın ne olduğunu anlamak istersek şuur hallerimizin akışını bilmek yeter...gerçek zaman şuur halleridir. Bunlar arasında hiçbir boşluk ve açıklık yoktur. Ruhun bütün geçmişi hem şuur hallerinin toplamında, hem de her birisinde tamamıyla saklıdır...Şuur halleri hesap ve ölçü kabul etmez, çünkü kemiyet değildirler...hiçbir suretle ne parçalanır, ne ölçülür, ne de hesaba gelir”. Bkz. Mustafa Şekip Tunç, “Bergson’un Felsefesi”, *Yaratıcı Tekamül’e Önsöz*, İstanbul: MEB Yayınları, ss. XIV-XV.

¹¹⁸ Ülken, a.g.e., s. 375.

¹¹⁹ Yorum, Einstein’ın ünlü kuramındaki enerjinin materyal dışı yapısallığı ile benzerlik taşımaktadır. İzafe teorininin, Kuantum Teorisinin, Heisenberg’in belirsizlik teorisinin anti pozitivist, anti materyalist ve ruhçu bir biçimde yorumlanması, Dergah’ın politik eğitiminden geçen bazı yazarların sonradan sıklıkla kullanacağı bir argüman olacaktır. Özellikle Peyami Safa’da gördüğümüz “alternatif Batı” perspektifi, materyalizm ve pozitivistizm on dokuzuncu asrın köhnemiş felsefeleri olarak ele alır ve yeni yönelişin bu akımların yadsınması üzerine temellendiğini dillendirir. Dergah yazarlarının Batı’da bir alt dalga biçiminde gelişen felsefelere ilgisi üzerine bkz. Nazım İrem, “Undercurrents of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect”, *Middle Eastern Studies*, Vol.40, No.4, July, 2004, ss. 79-112.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, yenilginin sorumlusu olarak İttihatçılığın zayıflaması, Kuva-i Milliye hareketi içinde daha başlangıçta Misak-ı Milli'nin kabul edilmesi, Turancılığın mahkum edilmesi ve yeni milliyetçiliğin dayandığı temel olarak Anadolu'nun biricik fiziki dayanak olarak kabul edilmesi, başka bir deyişle sınırları tanımlanmış bir vatan anlayışının belirlenmesi¹²⁰ ve yeni rejim içinde Gökalp'in düşünceleriyle ideolojik sürekliliğin -varsa bile- vurgulanmamasına özen gösterilmesi¹²¹ Anadolu bir milliyetçiliği savunan Dergah hareketine meşru bir zemin hazırlamıştır

Siyasi ve konjonktürel olanakların yanında felsefi meşruiyet, ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren gelişen yeni metafizik ve idealist felsefeler, anti determinist, belirlenemezci ve tekilci tarih teorileri ve bilim felsefesindeki dönüşümler aracılığıyla gelişmiştir.¹²² Doğa bilimlerindeki yeni gelişmeler, pozitivistin başlıca güvencesi olan doğa bilimlerinde sarsılmaya başlaması, Kuantum teorisi, İzafiyet Teorisi ve Belirsizlik Teorisi, anti pozitivist, anti materyalist, ruhçu-metafizik felsefelere kapı aralamış, gelenekçi muhafazakârın algısına felsefi geçerliliği olan argümanlar kazandırmıştır.¹²³ Dergah'ın anti pozitivist çizgisinde, -pozitivistin "kuruluş teorisi" olarak belirleniminin ardağınardaki- toplumun doğanın dolaysız yansıması olduğu savı, milletin yaşam hamlesinin iradesine dayandığı teziyle geçersiz kılınmaktadır.¹²⁴ Materyalizme ise yaşam enerjisinin meydana çıkardığı hamlenin materyal değil, ruhsal temellere dayandığı görüşüyle karşılık verilmektedir.

Derginin tarih ve edebiyat görüşü, özellikle Mükremin Halil Yınanç ve Yahya Kemal, felsefi çizgisi Mustafa Şekip Tunç tarafından işlenmiştir.

¹²⁰ Ögün, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, s. 22.

¹²¹ Kemalist önderlerin Gökalp'e karşı tutumu "ikircikli" olmuştur. İdeolojik miras tartışılmaz olsa bile, 1924'te vefat eden Gökalp'in hiçbir yapıtı, Tek Parti devrinde Latin alfabesine çevrilmemiş ve eserlerinin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından çevrilmesi ve yayını için 1973 yılına kadar beklemek gerekmiştir. Parla, **Ziya Gökalp**, s. 210 vd.

¹²² On dokuzuncu yüzyılın metafizik felsefelerinin Almanya ve Fransa'daki panoraması ve Bergsoncu muhafazakârlara etkisi üzerine bkz. Nazım İrem, "Muhafazakar Modernlik...", ss. 141-154.

¹²³ Bekir Berat Özipek, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 82-83.

¹²⁴ Pozitivistin kuruluş teorisi boyutuyla ilgili olarak bkz. Sunar, a.g.e., ss. 105-159.

Türklerin tarihini Anadolu'ya girişle başlatan ve yeni hamleyi bu tarihi kesintiye uğratmayan bir halka olarak gören Anadoluçu tarihçilik, Gökalp'in pozitivizmine olduğu gibi radikal kopuşçu tarih yaklaşımına yönelik bir itirazı da içermektedir.¹²⁵ Olguculuğun yerine ruhçuluk, mekanik evrim kuramının yerine Bergsoncu "yaratıcı evrim" ve zamanı gelecekte somutlaştıran mekanik zaman anlayışına karşı Bergson'un zamanın üç halini sentezleyen ve tarihsel sürekliliği savunan "süre" (kavramı) geçirilmiştir.

Dergah, politik olarak, yeni rejimle uzlaşma konusunda iyimser bir aydın çevresinin Kemalizm'e gelenekçi muhafazakâr bir yorum getirme uğraşlarını içermektedir. Dergah çevresindeki aydınlar, Kemalizmin görece çoğulculuğunun da etkisiyle¹²⁶, Kemalist "yazım yüzeyi"ne eklenilebilmektedirler.¹²⁷ Ayrıca, önde gelen Dergah yazarları, rejimin önemli mevkilerinde olan, siyasi ve idari elitin yanında yer alan kimselerdir. Entelektüel gündemleri, ulus inşası üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ulus inşası süreci, onlar için yeni bir yaşam hamlesidir veya onlar bu sürecin muhafazakâr yorumcularıdır. Kemalizm'le kültür politikaları hakkında bir düşünce ayrılığı bulunmasına rağmen, rejime özünü veren anti sosyalist, solidarist-korporatist ideolojik tutum¹²⁸ konusunda radikal bir farklılık bulunmamaktadır. Bergsoncu muhafazakârlar, önde gelen Kemalist kanonlarda görüldüğü gibi, toplumu atomize edici bir liberalizme karşı çoğu zaman eleştirel yaklaşmışlar ve Kemalizmin toplumun organik bütünlüğünü muhafaza etmeye çalışırken kapitalizmin liberal olmayan bir biçimini geliştiren politikalarıyla ayrı düşmemişlerdir.

¹²⁵ Mithat Atabay, "Anadoluculuk", **Milliyetçilik, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 4, editör: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

¹²⁶ Taner Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakar Modernleşme Eğilimleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", **Modernleşme ve Batıcılık**, s. 219.

¹²⁷ Kemalist ideolojinin dönemin ideolojilerinin kendilerini eklemleyebildiği bir "yazım yüzeyi" olarak analizi için bkz. Nur Betül Çelik, "Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm", **Doğu Batı**, 8, 1999.

¹²⁸ Taha Parla, **Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku**, cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, ss. 41-44. Levent Köker, "Kemalizmi Yeniden Düşünmek: Solidarizm, Korporatizm ve Demokrasi", **Demokrasi Üzerine Yazılar**, ss. 184-194.

2.1.2. Sol Popülizm ve Sosyal Muhafazakârlar

Bergsoncu muhafazakârlar, ekonomi politika olarak Kemalizm'den farklı bir izleği takip etmemekte ve Kemalizm'in daha solunda yer almamaktadırlar. Esasen onların kaygısı ve ayrılığı, ekonomi politika değil kültür politika doğrultusunda olmuştur.

Tek Parti döneminde yürürlükteki ekonomi politika anlayışının solunda yer alan aydınlar vardı. Bunların bir kısmı, ekonomik ilerlemenin veya sermaye birikiminin işçi sınıfının toplumsal durumunu geriletken politikalarla yapılmasına karşı farklı fikirler geliştiren "sosyal liberaller"dir. Liberaller, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda liberalizmin sosyal sorun karşısında "bölünmesi" ve klasik liberalizmin terkedilmesiyle oluşan yeni liberalizm ("new liberalism") akımını hatırlatmaktadır ve Kemalist solidarizmden farklı bir akıma işaret etmektedirler.¹²⁹

Ekonomi politika olarak Kemalist bürokratik muhafazakârların ve Bergsoncu muhafazakârların solunda yer alan bir başka akım daha sayılabilir. Bunlar, ortodoks Kemalistler gibi milli birlik ve bütünlük, organik toplum gibi ilkeleri savunmalarına karşılık eşitlikçi bir toplumsal organizasyon üzerinde durmayı ihmal etmeyen sosyal muhafazakârlardır. Muhafazakârlığın bölünmesinin mimarları, Kemalist ideolojinin pozitivist-ilerlemeci ve solidarist kapitalist kanadına karşı teknik anlamda "gerilemeci"dir ama hem Bergsoncular hem de diğer Kemalistler'den daha köktenci bir kapitalizm eleştirisi ile ortaya çıkmışlardır. Yeni muhafazakârların ideolojik programındaki madde başlıklarından özellikle köycülük, kooperatifçilik ve sosyalizm dikkat çekicidir.

Nusret Kemal Köymen, erken Cumhuriyet döneminde köycülük düşüncesinin öncülerindedir. Ona göre, toplumların temel çelişkisi ve "bozulma"nın nedeni köy ve kent arasındaki yıpratıcı diyalektikten

¹²⁹ Güven Bakırezer, "Turkish Liberalism and The Social Question (1908-1945)", (Basılmamış Doktora Tezi, Boğaziçi University, The Atatürk Institute for Modern Turkish History, 2001).

kaynaklanmaktadır. Köy, organik yapısı ve kendi kendine yeten (otarşik) özellikleriyle sınıflı toplum yapısının oluşturduğu sıkıntılardan uzaktır. Kent ise "sömürücü" toplumsal sınıflara ev sahipliği yapmasıyla "köyü asırlardan beri "istismar" etmektedir". Modernitenin destansı mekanları olan kentler, kültür, ekonomi ve yönetim mekanizmasını elinde tutmakta ve köyü istismar ederek "kansızlığa" mahkum etmektedir. Kent, bu eşitsiz ilişki düzeninde ideolojik bir hegemonyaya da sahiptir. Köy, genellikle "muhafazakârlık" yuvası olarak damgalanırken "şuurlanmasının ve teşkilatlanmasının önüne set çekilmektedir". Köyün muhafazakârlığı bir açıdan faydalıdır aslında. Çünkü "bir medeniyetin milli hususiyetlerini asli kuvvetiyle, katıksız olarak muhafaza eden köylere. Aynı zamanda köyler...içtimai salgınlara karşı...en büyük sigortayı teşkil etmektedir ve...köyün akliselimi şehrinkinden çok daha kuvvetlidir". Sonra, dünyada köy temelinde bir toplumsal kalkınmanın örnekleri olduğu bilinmektedir ve "yeni köycü medeniyetin alemdarı, garp yarım küresinde Meksika ve şark yarım küresinde Türkiye olabilir".¹³⁰

Köycülük, tarihin determinist ve maddeci yorumuna karşı iradeciliği çıkarır. Toplum atomize eden liberal kapitalizme olduğu gibi toplumun çatışmacı teorisini sunan Marxizm'e de karşıdır. Bir köy ütopyasında "muzaffer olan kapitalizm veya komünizm olmayacak, insanı madde, makine iktisat, cemiyet kanunları üzerinde hakim kılacak şuur ve irade olacaktır".¹³¹ Ayrıca, "köy tarım demek değildir" ve mâkül ölçülerde bir sanayileşme, köycü bir toplumsal kalkınmayla, sanayileşmenin köylere dengeli bir dağılımı yapılarak yürütülmelidir.¹³² Böylece, toplumun organik yapısı muhafaza edilirken gerçekleşen bir sanayileşme veya düzen içinde bir ilerleme elde edilmiş olur.

Köycü düşünce, solidarist vurgusuyla ve sanayileşmeye kategorik olarak karşıt olmamasıyla, Kemalist yazım yüzeyi içinde kendine yer bulabilmiştir. Ancak, kentsel bir proleterleşmeyi önleme çabasının ve hem liberalizme hem Marxizm'e karşı çıkışının yanında, kimi yerde, köyün feodal-eşitsizlikçi

¹³⁰ Nusret Kemal, "Köycülük Esasları", *Ülkü*, 20, Ekim 1934.

¹³¹ Nusret Kemal, "İradecilik ve Köycülük", *Ülkü*, 21, Kasım 1934, s. 236.

¹³² Nusret Kemal, "Köy Tarım Demek Değildir", *Ülkü*, 28, Haziran 1935.

yapısına dair eleştiriler ve düzeltimine ilişkin öneriler de getirmiştir. Bu tarz önerilerde, resmi popülizm gerçek bir halkçılık düzeyine çekilmeye çalışılmaktadır ve nispeten pragmatik bir duruş sergileyen resmi popülizme karşı daha sol bir popülizm çağrısı yapılmaktadır.¹³³

Resmi popülizmdeki pragmatik duruşla anlatılmaya çalışılan, koşullar gerektirdiğinde, Kemalist politikaların feodal olarak adlandırılabilir sınıflarla olan bağlaşımıdır. Bu yargı, resmi laiklik ilkesinde olduğu gibi halkçılık için de geçerlidir ve bu anlamıyla pragmatik resmi popülizm “yalınkat bir halkçılık” anlamına gelmektedir. “Feodaliteyle bağlaşımından ötürü”, Kemalist laiklik nasıl “din üstünde devlet denetimini öngören bir çatışma ilkesi” olarak “Kaesarizm” haline gelmişse, toprak reformunun yapılamaması, nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan köylülerin maddi karakterini değiştirmekte etkisizliğe neden olmuş ve halkçılık ilkesi de kısıtlı kalmıştır.¹³⁴ Kemalist halkçılık ilkesinin yüzeyselliği, Osmanlı ve Türk modernleşmesinin süreklilik noktalarından biri olan bürokratik tarzda bir muhafazâkarlıktan ileri gelmektedir.¹³⁵ Kemalizm’in bürokratik muhafazakârlığının unsurları, içinde geliştiği toplumsal koşulları dönüştürmeyen ve değişime değil devrime karşı

¹³³ “Ağaların bu kuvvet ve nüfuzu halkçılık rejimimizin ve köy kanununun emrettiği üzere köyde mahalli idareyi halkın ele almasına da engel olmaktadır...Hükümetle, fırka ile temas eden, her işte köyü temsil eden, köye gelenleri karşılayan, misafir eden köyün en düzgün evine sahip en düzgün kıyafetli, en düzgün sözlü, en kurnaz adamı olan ağadır. Ağalar bazen fırkacı ve inkılâpçı rolü de oynarlar...”. Nusret Kemal, “Köycülük Programına Giriş”, *Ülkü*, Nisan 1935, ss. 135-136.

¹³⁴ Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1981, ss. 213-214. Buna göre, CHP’nin köycülüğü, “birlik ve düzen içinde ilerleme” ideolojisini yansıtan “tarımsal kalkınmanın yanında kırsal kesimde de sosyal istikrar isteyen”, “fonksiyonel bir ikircikliliğe sahip”, yani “hem küçük ve orta köylüye hitap eden hem de esas itibarıyla büyük toprak sahiplerini kollayan” boyutuyla solidarist-korporatizminin tipik bir boyutunu oluşturmaktadır. Parla, *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, ss. 235-236.

¹³⁵ “Türkiye Cumhuriyeti’ni kuranlar, devletin güçlendirilmesini ilk amaç olarak benimsediler ve eşrafa bağımlı kalmayı gerektirse bile bundan vazgeçmediler...bu karar, akılcı irdelemelerden değil de, bürokratik düşünüş ve davranış tarzından kaynaklanmış gibi görünüyor...herşeyden önce merkezin güçlendirilmesi...gerektiği düşünülüyordu. Cumhuriyetin geliştirdiği halkçı temalara rağmen, kökten devrimci olmayan yan, bürokratik düşünüş ve davranış tarzının işte bu özelliği...Kemalistlerin enerjisi, köylülerin sistem içindeki yerini değişikliğe uğratmaktan çok, ulusal kimlik simgelerinin yaratılmasına yönelmişti...bürokrat sınıfın, köylülerle özdeşleşme konusundaki düşüncesi yetersizdi...Bu programa göre köylüler “geri kalmış”tır ve ancak, gerçekliğe hiç uymayan köy yasası (Marxçılar buna üstyapı diyeceklerdir) gibi toprak yasalarıyla dönüşüme uğratılabilirler. Yasalar koyarak tepeden inme bütünleştirmeyi sağlamak, Osmanlı toplumsal yöneticiliğinin temelinde bulunan bir davranıştı...Kemalistler, yönetmeliklerin ve tüzüklerin önemini çok iyi biliyorlardı, ama bazı çağdaş modernleştirme şemalarında, toplumun yeniden kurulması için kitlelerin harekete geçirilmesi gerekliliğini ortaya koyan devrimci ve harekete geçirici yanı gözden kaçırmışlardı”. Şerif Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, ss. 50-52.

anlayışı, toplumsal düzenin ve devletin sağlığı için gerektiğinde hiyerarşileri gerekli bulması, liberal kapitalizme karşı çıkarken solidarist kapitalizmi yedeklemesi, din olgusunu bir “toplumsal pekiştirici” olarak kullanmaya devam etmesi, ilerleme hedefinde eşitlikçi bir toplumsal düzene yer vermemesi gibi pozitivist öğelerdir.¹³⁶

Sosyal muhafazakârların diğer kaydadeğer ilkesi, kooperatifçilik ve sosyalizm olmuştur. Bu bağlamda, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu sosyal sorun konusunun üzerinde düşünen bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Fındıkoğlu, Bergsoncu muhafazakârlar gibi, İkinci Meşrutiyet’in üç ideolojisi olan İslamcılık, Turancılık ve Osmanlıcılık’a karşı tepki halinde doğan Anadoluçuluk (ya da “Memleketçilik”) akımının içinde yer almıştır. 1934’te “İş” 1938’de “İş ve Düşünce” adlı dergileri çıkarmış, sosyal sorun, kooperatifçilik, çalışma ahlakı, sosyalizm gibi meseleler hakkında birçok eser kaleme almış ve Türkiye’de sosyal siyaset disiplinine akademik katkılarda bulunmuştur. Anti-Marxist bir sosyalizm ya da liberal kapitalizmle Marxizm dışında bir “üçüncü yol” düşünmüştür ve cemaat tarzı bir toplumsal yapılanmanın sanayileşmenin etkileriyle çökmesini önleme gibi bir hedefle, küçük mülkiyeti sorgulamayan, küçük üretici ve köylünün ezilmesini önleme amacı taşıyan kooperatifçiliği sosyal meselelerin çözümü için öne çıkarmıştır. İslam dininin sosyal mesele açısından yorumlanması gerektiğini belirtmiş, sosyal adalet, sosyalizm ve İslam arasındaki bağlantıları vurgulamıştır. Sanayi kapitalizmi

¹³⁶ Kapsamlı bir analiz için bkz. Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, ss. 125-237; Ahmet İnel, **Türkiye Toplumun Bunahımı**, ss. 19-170. Aslına bakılırsa, ya da Türkiye’deki basmakalıp “cumhuriyetçi-sol/liberal muhafazakâr-sağ” tasnifinin dışına çıkılırsa, erken Cumhuriyetin Bergsoncu-gelenekçi muhafazakârlarının egemen bürokratik muhafazakârlığa eklemenebilmesi şaşırtıcı bir teorik sapma değildir. Bazı yaygın kanaatlere göre Türkiye’de gerçekleştiği varsayılan Cumhuriyet Devrimi, hiyerarşileri alt üst eden, toplumsal düzeni sarsan ve yerinden oynatan, eşitlikçi bir politik projeyi yürürlüğe koyan bir toplumsal devrim olsaydı, muhafazakârların bu kadar kolay lehimlenmeleri beklenemezdi. Hal böyle olunca, muhafazakârların tek kaygısı, varolan dönüşümün bir “devrim” değil (muhafazakâr tarzda) “inkılâp” olduğunu birinci önermeyi iddia eden bazı “sol” Kemalistlere kanıtlamak olmuştur. Peyami Safa’nın “Türk İnkılâbına Bakışlar” (1938) başlıklı eseri, Türkiye’de muhafazakâr-Kemalist (gelenekçi-bürokratik muhafazakâr) ittifakın sol Kemalistleri (“devrim”cileri) hedef almış manifestosu sayılır. Kemalizmin bürokratik muhafazakâr niteliklerine dair argümanlar gözönünde tutulduğunda (muhafazakâr) Kemalizm okuması, sol Kemalistler’inkinden çok daha gerçekçi görülebilir.

yönünde gelişen bir toplumun meseleleri üzerinde işçi sınıfını dikkate alan bazı öneriler sunmuştur.¹³⁷

Fındıkoğlu, 1928'de doktora öğretimi için gittiği Fransa'da solidarist fikirlere ilgi duymuş ve sonradan Fransız solidarizminin temsilcilerinden biri olan Charles Gide'in eserini Türkçe'ye çevirmiştir.¹³⁸ Bu dönemde, Fransa ekolünden gelen bazı düşünürlerde sol-solidarist ya da sosyal liberal temalara rastlanmaktadır. Sözelimi -sonradan (1950'lerden itibaren) muhafazakâr laiklik" yorumunun önderi haline gelecek olan¹³⁹- Ali Fuad Başgil, Fransız solidarizminin bazı isimlerine ilgi duymuş, kooperatifçi ve dayanışmacı bir ekonomik modelin üzerinde durmuş ve sosyal haklardan gerçek insan hakkı olarak söz etmiştir.¹⁴⁰

2.2. BERGSONCU MUHAFAZAKÂRLIĞIN ÖGELERİ

Erken Cumhuriyet döneminin önde gelen muhafazakârları, Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal Beyatlı ve Peyami Safa olmuştur. Akademik bir kişilik olan Tunç, Bergson felsefesinin öncülüğünü yaparak

¹³⁷ "...çalışanlar ve çalıştıranlar arasında tarihin her devrinde görülen istismar, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda çok daha gergin bir vaziyet arzetti ve hala da devam ediyor. Bu gerginliğin izalesi çaresini düşünmek, ancak her milletin kendi meselesidir...sanayileşmemizin temposu arttıkça daha çok ehemmiyet kazanan ve kazanması da gereken Türk işçi sınıfı, eğer alın teri ve göz nurunun başka sınıflar tarafından istismar edildiğini görüyorsa, bunu önleme çarelerini de mesela İngiltere işçi sınıfı gibi kendisi arayıp bulabilir". Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İstismar Nazariyesi ve İşçi Sınıfı*, İstanbul: İ. Ü. İkt. Ve İçt. Ens. Yayınları, İsmail Akgün Matbaası, 1951, s. 5'den: Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 1987, s. 173.

¹³⁸ Charles Gide, *Kooperasyonun Faziletleri*, çev. Ahmet Halil müstear adıyla Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İstanbul: Türkiye Kooperasyon Semineri Neşriyatı, Fakülteler Matbaası, 1969. Fransız solidarizmi, sosyal sorun, işçi sınıfı, sosyal haklar gibi konularda erken Cumhuriyet döneminin resmi solidarizminden daha duyarlı olmuştur. Resmi solidarizm, Avrupa solidarizmleri arasında Fransız solidarizminden etkilenmiştir ama Fransa'da dayanışmacı ve bölüşümcü olan, işçi hakları ve mülkiyetin sosyalleştirilmesi konusunda etkin tavır sergileyen Fransız solidarizmine karşılık resmi solidarizm, "ilkel birikim" sürecinin itkisinde, yerli burjuvazi üretime ve işçi haklarını sınırlama vasatında yer almıştır. Bakirezer, a.g.e., ss. 255-258.

¹³⁹ Tuncay Önder, "Ali Fuad Başgil", *Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ss. 291-302.

¹⁴⁰ "...Tarihe bakacak olursak, medeniyet ve terakkinin (collaboration) rekabetten çok barışık çalışmanın ve (Coopération) işte ve emekte birleşmenin eseri olduğunu görürüz...rekabet...bazılarını bükük bellere basarak yükseltir. Bazılarının refahını diğer bazılarının kahrı ve sefaleti üzerine kurar. Yarışmanın faydalı ve teşvik edici olması için yarışçıların az çok muadil şartları haiz olmaları gerekir. Halbuki bugünkü ekonomik yarışmada yarışçılar birbirine muadil şartlarda değildir...Bir yanda veraset kanunundan istifa etmiş, elde fikri ve ekonomik bir sermaye ile işe girişenler var. Öbür yanda bundan mahrum sefiller var". Ali Fuad Başgil, *Esas Teşkilât Hukuku Dersleri*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1940 (ilk basım: 1935), s. 148'den: Bakirezer, a.g.e., s. 142.

gelenekçi muhafazakârlığı felsefi açıdan inşa etmiş; Beyatlı ve Tanpınar gibi edebiyatçılar kendi alanlarında tarihsel süreklilik ve yeni gelenekçilik temasının örneklerini vererek muhafazakârlığın “kültürel ve estetik kuruluşu”nu sağlamışlar¹⁴¹; Safa ise “Türk inkılâbı” üzerine yazılarıyla daha politik bir figür olarak öne çıkmıştır. Tunç’un Bergson çevirileri ve yorumu, Beyatlı’nın şiirleri, bir dergâh toplantısı havası taşıyan dost meclisleri, bu meclislerden birinde sarfettiği ve sonradan muhafazakâr bir parola haline gelen “kökü mazide olan atiyim” deyişi¹⁴², Tanpınar’ın özellikle “Huzur” ve “Beş Şehir” adlı yapıtları, eserlerinde sık sık tekrarladığı ve sonradan ilkeselleştirilecek olan “devam ederek değişmek değişerek devam etmek” teması¹⁴³, Safa’nın “Türk İnkılâbına Bakışlar” isimli eseri ve “devrim”e karşı “inkılâp” önerisi, “sol” Kemalistlerle polemikleri önde gelen muhafazakâr metinler ve tanıklıklar olarak tarihe geçmiştir.¹⁴⁴

2.2.0. Muhafazakârlık ve Milliyetçilik: Tahammülü Güç Ayrılık

Milliyetçi ideolojinin ortaya çıkışı hakkında öne sürülen teorilerden en fazla yankı uyandıranı, milliyetçiliğin yeni bir topluluk biçiminin icadı ya da politik topluluğun hayal edilmesi olduğudur.¹⁴⁵

Bu perspektiften bakıldığında, milliyetçilik gerek “icat” edilmesiyle gerekse belirli bir cemaati “hayal” etmesiyle, kendini konstrüktivizm ve ütopyacılık eleştirisi üzerinde kuran muhafazakârlıktan ayrılır. Ne var ki, Türkiye açısından durum biraz farklıdır. Türk muhafazakarlığı, kendisinin muhafazakârlık olarak belirlenebilmesini mümkün kılan özellikler taşır ya da

¹⁴¹ Beşir Ayvazoğlu, “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu”, **Muhafazakârlık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, ss. 509-532; Hasan Bülent Kahraman, “Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakar Modernliğin Estetik Düzlemi”, **Doğu Batı**, 11, 2000.

¹⁴² Yahya Kemal Beyatlı, **Siyasi ve Edebi Portreler**, İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1986, s. 16.

¹⁴³ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Huzur**, İstanbul: YKY, 2003 (ilk baskı: 1949); Ahmet Hamdi Tanpınar, **Beş Şehir**, İstanbul: YKY, 2001 (ilk baskı: 1946).

¹⁴⁴ Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995 (ilk baskı: 1938); Peyami Safa, **Din İnkılâp İrtica**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1971 (ilk baskı: 1959).

¹⁴⁵ Mustafa Armağan (der.), **Tartışılan Sınırlar, Değişen Milliyetçilik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Şehir Yayınları, 2001.

soy muhafazakârlık açısından belli bir süreklilik olarak görülebilir ama “koruma”nın yanı sıra “kurma”ya yönelmiştir.¹⁴⁶

Fransız Devrimi'nden sonra Maistre ve Bonald'da görüldüğü gibi bir mutlak monarşi yandaşlığı ve ancien regime savunusunu sözüedilen Türk muhafazakârlarında aramak beyhûde bir çabadır. Hilafet savunusunu ve güçlü bir Osmanlıcılığı taşıyacak bir sosyal sınıfın temelleri zayıftır. Burjuvazinin Batı Avrupa'daki gibi serpilmediği bir toplumda yeni kurumlar, varlıklarını modernleşme sürecinin başlarından itibaren öncü bir sınıf haline gelen bürokrasinin tarihin çarklarını hızlandırma istemi ile kurulabilmektedir ve muhafazakârlık renklerinden biri milliyetçilik olan vetireyi belli bir açıdan desteklemektedir.

Muhafazakarlığı doğuracak bir toplumsal bağlamın nesnel ya da öznel anlamda kurulmaması bir yana, toplumun sınıfsal olarak farklılaşması ve bunun politikaya yansması solidarist-korporatist politikalarla iradi bir biçimde önlenmektedir. Bunun sonucu olarak, soy muhafazakarlığın aksine, Türk muhafazakarlığı kendisini etkili bir siyasi düşünce olarak konumlandırmamış ve Devrimlerin politik olarak sert eleştirisine yönelmemiştir.¹⁴⁷

Muhafazakârlık siyasallaştığı anda bile, milliyetçilik üzerinden konuşmaktadır. Sözgelimi, “Türk inkılabı”, Türkler'in tarihsel haklarını korumak üzere ve tarihsel sürekliliğe uygun bir biçimde ulus devleti kurma amacını taşımaktadır; süreklilik çizgisine aykırı olmadığı ve geleneğe uygun bir yapı arzettiği muhafazakarlar tarafından özellikle vurgulanır.¹⁴⁸

Muhafazakârların kurmaya yönelmesi, değişmeye değil devrime karşı olan Burkçü bir muhafazakârlıkla ilişkisiz de değildir. Bilindiği gibi, Burke Fransız Devrimi'ne karşı 1688 İngiliz Devrimi'ni çıkarmış ve bu devrim

¹⁴⁶ Ahmet Çiğdem, “Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı”, *Taşra Epiği, 'Türk' İdeolojileri ve İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001, s. 57.

¹⁴⁷ Ahmet Çiğdem, *Muhafazakârlık*, s.18.

¹⁴⁸ Bu görüşün belirgin örneklerinden biri olarak bkz. Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, ss. 190-217.

“1789’un acımasız devriminden farklı olarak geçmişi ile tutarlı bir değişimin (muhafazakâr) idealtypus”u haline gelmiştir.¹⁴⁹

2.2.1. Kültürelcilik

Türk muhafazakarlığı, politik biçimlenmeden görece uzak kültürel bir alanda kurulmuştur. Bu tercihin, ilk düzeyde, muhafazakarlığın politik varlığını engelleyen nesnel koşullardan kaynaklandığı düşünülebilir. Diğer bir açıklama tarzı, muhafazakarlığın kalkış noktasındaki politik koşullarla ilişkilidir. Muhafazakârlık, Kemalizm’e meydan okuyacak bir siyasal direnci -ki bu da ilk düzeydeki yorumla ilişkilidir- gösteremediği için kültürel alana “geri çekilmiştir”.¹⁵⁰ Oysa, siyasi tarih açıklaması sadece muhafazakârlık için geçerli sayılamaz. Dönemin diğer ideolojileri de az veya çok geri çekilmişler ya da “hegomonik bir söylem” olarak Kemalist yazım yüzeyine eklenmişlerdir.¹⁵¹

Muhafazakârlık, evrensel bir fenomen ya da davranış stili olarak kabul edilirse, muhafazakarlığın kadim özelliği sayılan ölçülülük erdemine üçüncü açıklama biçimi olarak itibar edilebilir.¹⁵² Muhafazakarlığın “siyaseten çekingen kültürel olarak atak bir gelişim çizgisi izlemesi”, ölçülü tutumunun nedeni ve sonucudur ya da politik radikalizmin gadrine uğramadan varlığını sürdürebilmek sadece ölçülülük erdeminin işletilmesiyle olasıdır.

Diğer yandan, geri çekilme terimi bir açıdan yanılsamaya sevkedicidir. Çünkü muhafazakârlar, klasik anlamıyla belirli bir toplumsal sınıf tabanına dayanmasalar bile dönemin hakim elitinin etrafında konumlanmışlardır. Muhafazakârlık taşıyıcı toplumsal sınıflar tarafından sürüklenmediği

¹⁴⁹ Süleyman Seyfi Ögün, “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakâr Yanılıgısı”, **Politik Kültür Yazıları**, s. 163.

¹⁵⁰ Ahmet Çiğdem, **Muhafazakârlık**, s. 19.

¹⁵¹ Kemalist ideolojinin “hegomonik söylem” olarak değerlendirilmesi üzerine bkz. Nur Betül Çelik, “Kemalizm: Hegomonik Bir Söylem”, **Kemalizm**, ss. 75-91.

¹⁵² J. W. Stankiewicz, **In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of the Twentieth Century**, Londra, New York: Routledge, 1993, s. 64’ten: Ögün, “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri”, ss.160.

durumlarda seçkinler düzeyinde yürütülen bir proje halini alır.¹⁵³ Kültürel muhafazakarlığın bir başka açıklaması da budur.

Bu analizleri kapsayan daha doyurucu bir açıklamaya göre ise kültürel performans, muhafazakar ideolojinin karakteristiklerini yansıtmaktadır. Burkeçü muhafazakarlığın lügatına başvurulduğunda, kültür, geleneğin evidir-kadim bilgeliğin süzüldüğü yer. Muhafazakar söz dağarcığında bulunan birçok kavram doğrudan kültür ile ilişkilidir. Aynı zamanda, ekonomiye karşı kültüre yaslanma gibi bir eğilim söz konusudur. Kültürel ve siyasal olan arasındaki ayırmda olduğu gibi, kültürel ve ekonomik (olan) arasında yapılan bir ayırımın muhafazakârlık tarafından normalleştirildiği söylenebilir.

2.2.2. İdeoloji Fobisi

Muhafazakarların kültürel alanın "evi"ne sığınıp ideolojik bir biçimlenmeden kaçışının bir nedeni daha vardır: İdeoloji kavramına analitik aklın ürünü, soğuk bir fikir yumağı olarak bakılması.

Öncü Türk muhafazakarları, genellikle Bergsoncu sezgicilikten gelen bir "ilham"la ideoloji teriminin (rasyonalist) epistemolojik-politik çağrışımlarına mesafeli durmuşlardır. Sezgicilik, rasyonalizmin "soğuk" yapısına karşı alternatif olarak çıkarılmıştır.

Bunun sonucunda, Türk muhafazakarlığının erken döneminde sezgisel ve empirik içeriklerin rasyonalist-analitik öğelere karşı üstünlüğü vurgulanmış ve ideoloji terimine karşı genel bir kuşkuyla yaklaşılmıştır. Türk muhafazakarları, Avrupa'nın düşünce hayatında rasyonalizme karşı bir "alt dalga" halinde gelişen ve fakat modernliğin farklı bir kolunu oluşturan Bergsonculuğa bağlı düşünce hattının üzerinde konumlanmışlardır. Aynı zamanda, rasyonalist ilke siyasetine karşı gelenekleri öne çıkaran Türk

¹⁵³ Ahmet Çiğdem, **Muhafazakârlık**, s. 19. Erken Cumhuriyet dönemi Türk muhafazakarlarının mesleki kariyerleri göz önüne alındığında durum açıklık kazanmaktadır. Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yahya Kemal Beyatlı gibi öncü muhafazakarlar dönemin kalbur üstü edebiyatçılarıdır. Mustafa Şekip Tunç ise akademik seçkinlerdendir.

muhafazakârı¹⁵⁴, ideoloji teriminin anlam dizisine tutkuyla karşı çıkıp geleneği tek siyaset aracı haline getiren Burkeçü soy muhafazakârlıkla bir ardılığı yansıtmaktadır.

2.2.3. Sessizce Geçştirilen Bir Alan: Ekonomi

Ekonomi, Türk muhafazakarının “evi” değildir. Muhafazakar düşünürler, ekonomi alanını sessizce geçştirirler. Burke, kapitalizmin kuramcılarına - organik toplum görüşüyle çelişkiye düşmek pahasına- övgülerini iletmiştir. Kapitalizm, Batı Avrupalı muhafazakârlık için denetlenmesi gereken fakat nimetler sunan bir ideolojidir. Başlıca sunumu, hiyerarşiler konusunda muhafazakâr duyarlılığa hitap etmesidir. Bunun gibi, 1980 sonrası neo muhafazakârlığın kapitalizm konusundaki saldırgan savunusu göz önünde tutulduğunda, Türk muhafazakârlarının -ilk bakışta gözlenen- suskunluğu dikkat çekicidir.

Türk muhafazakarlarının doğrudan ekonomi üzerine yazdıkları metinler pek azdır. Ancak yabancı bir alan üzerinde dolaşmış deneyimi yaşasalar bile bazı a priori'lere sahiptirler. Yukarıda Dergah hareketiyle ilgili kısımda belirtildiği gibi, Erken Cumhuriyet döneminde, kapitalizmin belli bir biçimine yakın durmuşlar, resmi ideolojinin solidarist korporatist tezlerini benimsemişlerdir.¹⁵⁵

Ekonomi üzerinde örtük kabullerinin yanısıra yorumsamacı bir okuma, klasik liberalizmin atomize edici etkilerine karşı bir tepki geliştiren muhafazakârların kapitalizmin etik ve ontolojik dünyasına o kadar da uzak durmadıklarını anlatmaktadır. Rasyonalist bir siyaset anlayışına ve ideolojinin anlamlarına karşı çıkan Bergsoncu muhafazakârlık, bunun insan doğasıyla bağdaşmazlığını vurguladıktan sonra Burkeçü muhafazakârlıkta olduğu gibi eşitlik, kardeşlik, adalet gibi ideal kavramları doğa kanunlarına aykırı bulmaktadır. Muhafazakârlar, on dokuzuncu yüzyılın metafizik felsefelerinde

¹⁵⁴ İrem, “Muhafazakâr Modernlik”, s. 156.

¹⁵⁵ Beşir Ayzavzoğlu, “Doğu Batı Açmazında Peyami Safa”, **Doğu Batı**, 11, 2000, s. 127.

pozitivizme karşı ideolojik savaşta geliştirilen, toplumun (kültürün) doğanın dolaysız bir yansıması olmadığı ve doğadakinden ayrı kanunlara tabî olduğu tezine bağlanmalarına rağmen, çelişik bir biçimde, kapitalizmin Sosyal Darwinist temelinde yer alan, toplumun türlerin savaşımına dayandığı ve "güçlü olanın ayakta kaldığı"¹⁵⁶ argümanına da bir insan ilişkileri sistemi ve toplumsal düzen kurgusu olarak sarılabilmektedir.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Kapitalizmin etik-ontolojik temelleri ve eleştirisi üzerine bkz. Ahmet İnel, **İktisat İdeolojisinin Eleştirisi**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1993.

¹⁵⁷ Tunç, "aklı mabud yapan ve metodla mücerret prensiplere iman ederek" toplumu rasyonel ilkelere göre düzenlemeye çalışan siyaset anlayışının zihinci kusurlarına değindikten sonra "mutlak eşitlik, mutlak adalet, mutlak kardeşlik davaları tabiat kanunlarına aykırı oldukları gibi cemiyet bünyesine de tahakkuk edecek gibi değildir" demektedir (Mustafa Şekip Tunç, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika" **Türk Düşüncesi**, 1, 1, s. 12'den: İrem, "Muhafazakar Modernlik", ss. 155-156). Bu makalenin yayınlandığı "Türk Düşüncesi" dergisinin öncüsü Peyami Safa ise 1930'ların sonunda Nietzsche'nin "süper insan" kavramının ve Faşizm, Nazizm gibi yükselen ideolojilerin tartışıldığı bir sırada, Nietzsche'nin insan ilişkileri anlayışını ideal bulmayan bazı yazarlara karşı şöyle yazmıştır: "...beşeri nizamda kuvveti haktan bu kadar ayırmaya imkan yok. Etini yemeğe mecbur olduğumuz koyunu kesmek için kendimizde bulduğumuz hak, nasıl hayati ve bir zaruretin hukuki bir istihalesi ise, müdafaasız bir miskine yaşama hakkını çok gören eski Roma ve yeni Anglo-Sakson görüşü de, daha mükemmelin ve daha lâıyıkın bekasını temine çalışan, korkunç fakat zaruri bir ıstıfa prensibidir...her köşe başında bir darülâceze açmak değil, miskine çelik enjeksiyonu yapmak ve koyuna aslan gaddesi aşlamak lazım" (Peyami Safa, "İnsan ve Aslan", **Cumhuriyet**, 17 Mart 1939). Safa'nın bu yazıları, totaliterizme karşı konjonktürel bir ilginin ifadesi olarak yorumlanabilir. Fakat Tunç'un yıllar sonra kendi dergisinde yazdıklarıyla birleştirildiğinde ekonomi politika alanında kendini açmaktan sakınan muhafazakârın ideolojik gizlerini aydınlatır gibidir. Erken Cumhuriyet dönemi ve Tek Parti sonrası muhafazakârlarından Safa, temsil kabiliyeti yüksek bir figürdür ve sözü edilen konuyla ilgili olarak buna benzer başka yazılar da kaleme almıştır (Peyami Safa, "Kuvvet ve Ahlâk", **Cumhuriyet**, 21 Mart 1939; Peyami Safa, "Zamanımızın En Canlı Makinesi", **Cumhuriyet**, 22 Mart 1939). "Güçlünün haklı olduğu" argümanı, her ne kadar Nazizm ve Faşizmi çağırırsa da toplumsal olarak güçlü ve zayıfların varlığını idealize ettiğinden toplumsal düzen için hiyerarşilerin mevcudiyetini ülküleştiren eşitsizlikçi ideolojilerin ortak temasıdır. Bu bağlamda, daha önce Ahmed Rıza'dan yapılan alıntıyla (bkz. 23. dipnot) karşılaştırıldığında aynı sonuca ulaştıkları görülmektedir: Hobbesçu tarzda bir kötümserlik. C. B. Machperson'un rekabetçi insanı doğal insan sayan Hobbes'u kapitalist toplumun habercisi olarak yorumlaması hatırlanırsa, bürokratik ve gelenekçi muhafazakârın ideolojisindeki ortak damar aydınlanmaktadır (Machperson için bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları vd., **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 256). Ayrıca, Safa'nın yazdıkları Burkeçü bir muhafazakârlıktan sapma olarak değerlendirilemez. Keza, pasajda da yeni Anglo Sakson görüşünü önemseydiği görülmektedir. Tunç'un deyimiyile "şuurlu muhafazakârlık" her ne kadar liberal bireyciliğe kuşkuyla yaklaşırsa da tarif ettiği modelin anavatanı İngiltere'dir (Mustafa Şekip Tunç, "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 723-724). Safa ve Tunç, Türkiye'nin Anglo-Amerikan dünya sistemine entegrasyonunun hızlandığı 1950'den sonraki yazılarında İngiliz tipi bir toplumsal değişimi ve organizasyonu ideal bulduklarını yazmaya başlamışlardır: "Eskiye yeninin karışması ile vuku bulan kısmî değişme...İngiliz cemiyeti böyle değişiyor...İngiliz misali üzerinde duruşum, gelenekçiliği ve devrimciliği en ahenkle telife kavuşturmuş bir millet oluşundandır. En eski değerleri bağrına basarak muhafaza eden İngiltere en yeni icat ve keşiflerin de devamıdır" veya "Muhafazakârlık, tarihçi ve gelenekçidir. Bugünü düne bağlayan zengin tecrübe ve kültür mirasının beklisidir...inkılâp, muhafazakârlıkla uzlaşır ve İngiltere gibi ileri cemiyetlerde görüldüğü tarzda, geçmişin ve geleceğin temsilleri arasında ahenkli bir işbirliği ve medeni bir mücadele hali beraber teessüs eder" (Peyami Safa, "Eski-Yeni Kavgası" (1956) **Yirminci Asır Avrupa ve Biz**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990, s. 245; Safa, "İrtica Nedir?" (1959), **Din İnkılâp İrtica**, ss. 187-188). O zamana kadar, muhafazakârların ideal tipi, kültür ve uygarlığın başarılı bir sentezini yansıttığını düşündükleri Japonya idi. İngiltere'nin daha önceleri idealize edilmemesinin nedeni politik konjonktürle ilgili görülebilir. Zira Tek Parti döneminde İngiltere'nin

2.3. SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNDE MUHAFAZAKÂRLIK

Erken dönem muhafazakarları, belki düzenli bir koro oluşturmuyorlardı fakat birleştikleri noktalar, muhafazakarlığın ideolojik-felsefi bir dil olarak kavramsallaştırılabilmesine yetmiştir. Bu dönemde muhafazakarlığın önde gelen düşünürlerinde, ulus devlet ve kapitalizm ikilisinin cisimleştiği Kemalizm'e -bazı kültürel meselelerde koydukları ihtirazî kayıtlara rağmen- verdikleri onay ve onu denetleyip eklemlenme çabası önemli bir etkinliktir.

Kemalizm'in liberalizme, sosyalizme, pozitivistliğe, Aydınlanma evrenselciliğine kapalı bir yorumunu yapmışlar; gözlerini Batı'da alternatif bir düşünce hareketi olarak gelişen ve ilerlemeci ideolojinin uğradığı kan kaybıyla güç kazanmış olan ruhçu-romantik felsefelere çevirmişlerdir.

Bu düşünürlerin muhafazakar bir inkılap yorumunu, Tek Parti devrinde yapabilmiş olmaları, Kemalizm'in sınırlı çoğulculuğu ile izah edilebileceği gibi, muhafazakar düşünürlerin millîlik kavramına atfettikleri önem ve "Türk'e göre" olanın tespit edilmesinde ısrarları ile de açıklanabilir.¹⁵⁸

Erken dönemdeki birikimin Türk muhafazakarlığındaki etkisi önemli olmuştur. Özellikle tarihsel süreklilik fikri üzerine yapılan vurgu, Tek Parti dönemi sonrası muhafazakarlığın hakim özelliklerindedir. Bunun gibi, Kemalist pratiklere karşı geliştirilen ihtirazî kayıtlar, Demokrat Parti döneminde başlayan "tutan ve tutmayan devrimler" tartışmasına olanak vermiştir. Bu ürünler, Türkiye sağının Kemalizm'i değerlendirirken önünde bulunan hazır bir reçete olmuştur.¹⁵⁹

Buna karşın, iki kuşak arasında bazı farklar vardır. İkinci kuşak çok partili hayat ile birlikte artan siyasal katılım nedeniyle geniş kitlelere hitap eden,

toplumsal yapısını idealleştirmek Prens Sabahaddin taraftarlığı ya da vatan hainliği olarak görülebilirdi. Dolayısıyla, muhafazakârların Burke'ye atıf yapmış olmamaları Anglo Sakson tarzı bir muhafazakârlıktan bütünüyle uzak oldukları anlamına gelmez. Dahası, Bergson, zaman, gelenek ve kültür konusunda felsefi çıkarımlarıyla bir tür filozof İngiliz Burke gibidir.

¹⁵⁸ Demirel, a.g.e., s. 219.

¹⁵⁹ Nazım İrem, "Türk Muhafazakarlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, 2004, ss. 9-19.

daha popüler bir dili benimsemiştir. Bunun sonucunda, muhafazakar modernlik düşüncesi, erken dönemindeki felsefi dil çerçevesinden uzaklaşmıştır.¹⁶⁰

Soğuk Savaş ortamında ideoloji karşıtı tutum, anti komünizme dönüşmüş ve komünist ideoloji karşıtlığı ile sürdürüldü. Muhafazakarlığın popülerleştirmek istediği dilin kültürel olduğu, burada netlik kazanır. Komünizm karşıtlığının gerekçeleri olarak dinsel-kültürel nedenler gösterilmiştir. Buna karşın, antikomünist ideolojideki ana damarın eşitsizlikçi bir toplum görüşünü barındırdığını ve bu anlamda sosyo-ekonomik bir yüze sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Tek Parti dönemi sonrasında muhafazakâr düşünürlerin komünizmle mücadele fikri ve gayretiyle ortaya çıkmaları, komünizm ile ateizmin özdeşleştirilmesinin sonucu olduğu gibi, bu örtüşme ve tepkiler, eşitlik fikrini ve onu siyasetin sahnesine çıkaran ideolojileri önleme hedefine yönelik bir manipülasyon olarak değerlendirilebilir.¹⁶¹

1940'ların sonlarına doğru yerleşen ve ideoloji korkusunun yerini alan komünizm fobisinin harsçı muhafazakarlığı güçlendirdiği, bunun gibi, kalkınmanın yöntemleri hususunda sosyalist olmayan bir yol üzerinde örtük ya da açık bir ittifaka yönelttiği aşıkardır. Demokrat Parti döneminde muhafazakârlık, "milliyetçi, serbestici, cumhuriyetçi, özel mülkiyetçi ve komünizm karşıtı bir minvalde gelişmiştir".¹⁶²

Muhafazakarlığın, materyalizm, pozitivizm ve sosyalizm karşıtı ruhçu bir çizgide inşası, muhafazakârlıkla milliyetçiliğin Soğuk Savaş döneminde birleşmesinin kuvvetlendirdiği anti komünist ideolojiye bir temel sağlamış olabilir. Bununla birlikte, bu iki kuşak arasında bir üslup farkı vardır. Tek parti döneminde, materyalizm karşıtlığı çerçevesinde felsefi bir içerik kazandırılan sosyalizm karşıtlığı "Soğuk Savaş döneminde popülerleştirilerek, değişik

¹⁶⁰ İrem, "Türk Muhafazakarlığı Üzerine", ss. 9-19.

¹⁶¹ Nuray Mert, "Muhafazakârlık ve Laiklik", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, s. 345.

¹⁶² İrem, "Türk Muhafazakarlığı Üzerine", s. 17.

siyasal cereyanlar vasıtasıyla doğrudan sosyalizm ve sol hareketlere karşı seferber edilmiştir".¹⁶³

İkinci kuşağın karakteristikleri, hızlı bir toplumsal değişimin faktörleriyle biçimlenmiştir. Özellikle İkinci Genel Savaş sonrası dönemde başlayan köyden kente göç ve dış tehdit algısı bu kuşağın özelliklerini etkilemiştir.

Komünizm tehdidi ve toplumsal hareketliliğin artan hızı, ikinci kuşağın hars konusundaki muhafazakarlığını kamçılamıştır. Ziya Gökalp'in harsçı muhafazakârlığı, Türkiye'nin muhafazakar modernleşmeci bir rota takip etmesi açısından yeniden önemsenmiştir. Muhafazakarlar, Türkiye'nin hızlanan değişiminin travmaya yol açmadan gerçekleşmesini, ekonomik modernleşmesinin kültürel açıdan takip edilecek muhafazakar politikalarla yol almasını savunmuşlardır. Anahtar cümle, sanayileşmek ve hızla kalkınmak ama yerel, geleneksel, dinsel değerleri muhafaza etmektir.

2.4. İDEOLOJİK BİREŞİM: KÜLTÜRALİZM, SOSYALİZM KARŞITLIĞI, KAPİTALİZM

Kurucu Türk muhafazakarlarıyla ikinci neslin düşünceleri arasında, yukarıda belirtildiği gibi, belli farklar vardır. Fakat birinci bölümde değinilen Anglo Sakson ve Fransız muhafazakârlığı bireşimi hatırlandığında, muhafazakar ideolojiye rengini veren olgunun sürekliliği meydana getiren noktalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamıyla, Türk muhafazakârlığını, ister liberal ekonomik politikalara -liberalizme karşı araçsal bir yaklaşımla- onay versin, ister ılımlı bir devletçilikten ya da karma ekonomiden yana olsun, hayatın maddi yönlerinin manevi yönleri üzerindeki etkisini ıskalayan ya da geçiştiren bir ideolojik ilke anlatır.

¹⁶³ İrem, "Türk Muhafazakarlığı Üzerine", s. 17. Bu dönemde, erken Cumhuriyet muhafazakârlarının eserlerinin selektif bir okumaya tabî tutulduğu söylenebilir. Mesela, Yahya Kemal Beyatlı'nın eserlerinin Soğuk Savaş döneminde yapılan okumaları, yazarın eserlerinde doğrudan ve hararetle muhatabı olmamasına karşın, anti komünizm çerçevesinde olmuştur. Nihad Samî Banarlı, 1954 yılında, Beyatlı'nın 1913 ve 1954 yılları arasında yazdığı yazıların bir bölümünü biraraya getiren "Aziz İstanbul"un önsözüne şöyle yazmıştır: "Baştan sona bir vatan sevgisi kitabı olan bu eser, vatansız ve komünist fikirlere karşı vatan fikrinin derin duygu ve düşünceleriyle süslüdür". Nihad Sami Banarlı, *Aziz İstanbul'a Önsöz*, Ankara: MEB Yayınları, 1992.

Kalkınma meselesi, özellikle ikinci kuşak muhafazakarların gündemini oluşturmuştur. Tek Parti dönemi sonrası muhafazakarların Türkiye'nin düşünce tarihinde oldukça etkili olan "bilim ve eğitimi kurtuluş reçetesi olarak görme eğilimi"nden fazlasıyla etkilendikleri görülmektedir.¹⁶⁴ Ekonomik kalkınmanın nasıl olacağına, toplumun eşitsiz kuruluşunun sorunsallaştırılmasına ya da toplumsal yeniden dağıtıma dair tartışmalar bulmak ise oldukça güçtür. Bunun yerine, dini reforma kadar varan dinde yenilik tartışmaları, toplumun aydın din adamlarına ve doğru din anlayışına olan ihtiyacı gibi kültürel-dinsel konularda yapılan "manevi kalkınma" tartışmaları vardır ya da Doğu-Batı sentezleri.¹⁶⁵

Pratiğin teoriye karşı üstünlüğünü dile getiren muhafazakarlar, ilk bakışta paradoksal görünecek bir biçimde, maddi hayatın dönüştürücülüğü konusunda kayıtsız kalmışlardır. Belki bu yüzden, çok önem verdikleri pratik hayatın mahiyetini de tam olarak kavrayamamaktadırlar. En hafif bir deyimle, muhafazakar düşünürlerin iktisadi süreçleri kavrama konusunda kısıtlı oldukları söylenebilir.¹⁶⁶ Bu konuda en fazla yazmış muhafazakarlardan biri, Peyami Safa, 1950'lerin hızlı ekonomik-toplumsal değişimi sırasında "ahlak buhranı"ni vurgulayan birçok makale kaleme almıştır. Ne var ki, Safa'nın

¹⁶⁴ Demirel, a.g.e., s. 237.

¹⁶⁵ Peyami Safa, Ziya Gökalp'ten sonra muhafazakâr sentezciliğin önde gelen düşünürü olmuştur. Gökalp'in hars-medeniyet sentezi, Safa'da Doğu-Batı sentezine dönmüştür. Türkiye'nin kurtuluşunun reçetesi Safa'ya göre, Doğu ile Batı'nın muhafazakâr ölçülülük gereğince uygun dozlarda karıştırılmasıdır. Batı, esas olarak Doğu'yla bireşimini bekleyen bir ide'dir (Peyami Safa, **Doğu Batı Sentezi**, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1978 (ilk baskı: 1963)). Safa, bu düşüncenin gösterişli örneklerini "Türk Düşüncesi" dergisinde vermiştir (Murat Yılmaz, "Türk Düşüncesi Dergisi", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 216-233). Bir başka yön ise, Necip Fazıl Kısakürek'in "Büyük Doğu" dergisi temsilinde yer alan Doğuculuk'tur (Levent Cantek, "Büyük Doğu", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 645-656). İki ideolojik yönelişin ortak noktası, kültüralizmi merkeze almalarıdır. Bu dönemin muhafazakârlarında, kültürelci argümanlara dayanan "kültür emperyalizm"i tartışmaları da popüler olmuştur. Ne var ki, muhafazakâr ideologlar, emperyalizmi çoğu zaman kültürelci tezler ile yorumlamış, ekonomi ve politik bir açıklama getirmemişlerdir. Oysa Avrupamerkezcilik ve kültür emperyalizmini çözümleyen bazı yazarlar, dar bir kültürelcilğin çelişkilerine değinirlerken, kültürel odaklanmanın ve ekonomi-politik geçiştirmenin (Avrupamerkezcisi) ideolojinin iktidarını sorgulamadığını, dayandığı "fiilen varolan kapitalizm"i sarsmadığını, bir tür "tersinden Avrupamerkezcilik" ürettiğini ve bilakis onun çıkarlarına uygun olduğunu dile getirmişlerdir (Amin, a.g.e., ss. 128-138). Muhafazakârlıktaki kültüralizm, çekişen -ve bazen de atak- bir kapitalizm tercihiyle birleşince, ideolojik tercihler ete kemiğe bürünmektedir. Anti komünizm, muhafazakârlığın tarihinde, belirli iktidar pratiklerinin zımnen ya da aleni olarak kabul edildiği böyle bir evreye işaret etmektedir.

¹⁶⁶ Demirel, a.g.e., s. 237.

ahlaki çöküntüyü hızlı ekonomik değişimle açıklama veya kapitalizmle bir neden-sonuç ilişkisi kurma gibi bir tutumuna pek rastlanmaz.¹⁶⁷

Bunun bir başka tezahürü, kültür ve teknik arasındaki ilişkiyi ele alışında görülebilir. Peyami Safa, tipik muhafazakar bir tutumla yaklaşır konuya: Kültürün veya ahlâkın denetimine alınmış teknik. Bu tutum "muhafazakarlığın belki en gösterişli, ama içerik itibarıyla da o denli naive olan bakışının yansımasıdır. Ama burada muhafazakârlığın beklentisinin tam tersi sonuçlarla karşılaşmaktayız. Hayatın maddi cephesinin manevi cephesi üzerinde şaşırtıcı sonuçlar yaratabileceğini görmek için Marksist olmak gerekmez".¹⁶⁸ Muhafazakarlığın temel doğrultusunu, bu anlamda, idealist bir düşünce tarzı belirler.

Diğer yandan, muhafazakâr için idealizm nitelemesi yapmak, bazen sorunlu olabilmektedir. Sözelimi, Peyami Safa'nın daha açık bir iktisadi çözümleme değeri taşıyan yazıları da vardır. Bu tarz yazılarda, muhafazakârların iktisadi olayları kavrama konusunda yukarıda bahsedilen

¹⁶⁷ Benzer biçimde, Yahya Kemâl (Beyatlı), "geceleri Beyoğlu ziyâlar içinde yanarken eski İstanbul zifiri karanlıkta mâtemini çekiyor" diye hayıflandıktan sonra, şöyle devam eder: "İstanbul'un zevâli yalnız vird-i zebân edilen iktisadî sebeplerden midir? Hayır, bin kere hayır!" (Yahya Kemal, "Sayfiyede Pâyitaht", **Aziz İstanbul**, Ankara: MEB Yayınları, 1992 (ilk baskı: 1922), ss. 150-151). Muhtemeldir ki, bir "dünya sitemi" kuramcısı ya da en azından iktisadi antenleri duyarlı bir analizci, Beyoğlu'nu bir "çevre" (ya da "yarı çevre") ülkesinin "merkez"le bağlantısını sağlayan metropolü olarak ele almak suretiyle eleştirirdi. Peyami Safa'nın 1930'lu yıllarda Kadro Hareketi'ne tepkisi de bu minvaldedir. Safa, "bir kültür ve medeniyet hamlesi" olarak gördüğü Kemalizm'i iktisadî bir açıdan yorumlayan Kadro'ya çatariken de iktisadî analitiği zayıf bir muhafazakarın portresini çizer. Keza, İ. Hakkı Baltacıoğlu -hem de kalkınmayı büyük ölçüde ekonomik gelişme olarak anlayan Demokrat Partili yıllarda- Batının kalkınmasının ekonomik bir temel üzerinde değil, İncil'in ana dile çevirisi ile başladığını belirterek, Türkiye'nin kalkınmasının ana eksenini olarak dinde reformu vurgulamıştır: "Türkiye Dinle Kalkınacaktır". Bu, Baltacıoğlu'nun 1957 yılının başında "Türk Düşüncesi" dergisinde yazdığı bir makalenin başlığıdır. Yazar, buna benzer birçok makale kaleme almıştır (Mert, "Muhafazakarlık ve Laiklik", ss. 316-327). 1980'lerin "yeni muhafazakarlık"ı için de buna yakın bir yorum yapılabilir. Habermas, "bilinçli toplumsal değişim ümidini terkettiler ölçüde 'genç muhafazakarlar'dır" dediği postmodernistlere yönelttiği eleştiride, bu yeni muhafazakarların ekonomik modernleşmenin "suç"unu kültürel modernleşmeye yüklediklerini belirtir. Habermas'a göre, "yeni muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmesinin rahatsız edici yüklerini kültürel modernizmin sırtına yükler". Ayrıca, iktisadî duyargaları da gelişmiş değildir: "Yeni muhafazakar, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlar için ekonomik ve toplumsal nedenler aramaz. Sonuç olarak da, hedonizm, toplumsal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilmenin sorumluluğunu kültür alanına yükler. Gerçekte ise, kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı ve aracı bir yoldan katılır". Besim F. Dellaloğlu, "Habermas'ın Postmodern Muhafazakarlığı Eleştirisi", **Toplumbilim**, 7, Ekim 1997, s.106.

¹⁶⁸ Ögün, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kökleri", s. 204.

kısıtlara sahip olduğu söylenemez. Safa'nın, maddi koşulların etkisinin farkındalığını taşıdığına dair işaretler vardır veya bazı yazılarında daha net bir ekonomi ve politik tutum almıştır. İlk olarak, anti komünist propagandanın önde gelen metinlerinden olan "Kızıl Çocuğa Mektuplar"da hipotetik bir sosyalisti karşısına alıp, iş bölümü ve meritokrasinin erdemlerinden dem vuran liberal bir ekonomi politika dersi vermektedir:

İnsafın varsa kabul edersin ki burjuva refahı gökten inmiş değildir. Onun vücuda gelmesinde, elbette ki, yekûnu liyakat olan çeşitli kabiliyetlerin payı vardır. O halde...şimdi sen de refahın liyakat eseri olduğunu kabul edeceksin...Görüyoruz ki, refahı vücuda getiren iktisadî şartlar birer sebep olmadan evvel neticedirler ve görüyoruz ki, bu neticelerin âmîli olan liyakat, artık iktisadî şartları aşan daha derin sebeplere bağlanmaktadır...fertler arasındaki liyakat ve kabiliyet farklarını meydana getiren amil işbölümüdür...Her uzviyetleşme, uzuvlar arasında, yaptıkları işlerin farkından doğan bir işbölümü meydana getirir...baş ve ayak arasındaki liyakat ve kabiliyet farkı bir uzviyetleşme kaderidir...bundan bir liyakat hiyerarşisi doğar...Eğer anlayışın kadar insafın da varsa, büyük ve çapraşık nazariye oyunları içinde çırpınmağa lüzum kalmadan kabul edeceksin ki, refah liyakatin liyakat işbölümünün, iş bölümü taazzuvun, taazzuv tekâmülün neticesidir. Kabul edeceksin ki, iş bölümünün vücuda getirdiği liyakat ve kabiliyet farkları arttıkça gerçek müsavat azalmaktadır ve son tahlilde varacağı hüküm şu olacaktır. Nerede tekâmül varsa orada müsavat yoktur ve mutlak müsavata doğru gidiş geriye doğru gidiş demektir. Artık senin "sol" ve "ileri" olmak iddianın ne haysiyeti kaldığını var sen söyle.¹⁶⁹

Muhafazakârlığın büyüdü dili kırılmış ve muhafazakâr (kişi), çekimserliğini atmıştır artık. Kapitalizmin dünyası üzerindeki misafirlik duygusu yerini sahiplenmeye bırakmış ve kültürelci tezler geçici bir süre askıya alınarak ekonominin alanına girilmiştir. Muhafazakâr, sosyaliste dersini verdikten ve "gerilemeci" bir ideolojinin müdafii olduğunu kanıtladıktan sonra, kapitalizm ile sosyalizmi karşılaştırır ve onun naif ama tehlikeli bir biçimde karşı çıktığı ideolojik sistemin (kapitalizmin) nimetlerinden bahseder:

Kapitalizm, hür bir düşünce sistemi içinde kendi kendini her an tenkit ve takbih edebilmektedir. Dinlere, hedefi güzellikten başka bir şey olmayan hür ve yaratıcı sanat anlayışına, hakikat aşkına ve yalnız işçi sınıfının menfaatlerini değil, bütün insanların haklarını hesaba katan bir ahlak telakkisine hâlâ bağlı kalan kapitalizm, kendi bünyesi içinde maddecilikle mücadele halindedir...Bugünkü dünyayı karıştıran, sağa, sola meyyal düşünceler arasında nifak sokan ve her memlekette yer altı fitnessinin kazanını kaynatan komünizm olmasaydı, dünya çoktan nekahet devrine

¹⁶⁹ Safa, "Kızıl Çocuğa Üçüncü Mektup" (1963), *Doğu Batı Sentezi*, ss. 129-132

girecek ve maddenin tahakkümüne karşı giriştiği mücadeleyi zafere ve devamlı barışa doğru götürecekti.¹⁷⁰

Kapitalizm, iki ideoloji arasında, varolan en iyi ideolojidir ve diğerine karşı, barış, yaratıcılık, ilerleme ve özgürlük anlamına gelir. Muhafazakârlar, her zaman bu kadar pervazsız yazmasalar bile anti komünist dönemde, kapitalizmi komünizme karşı ehven-i şer bulmuşlardır.¹⁷¹ Kötünün iyisi olarak kapitalizm argümanı, Peyami Safa'yla sınırlı olamayacak kadar yaygın bir muhafazakâr ilke olmuştur. Sosyalizm karşıtlığının diğer önderi ve Tek Parti dönemi sonrası muhafazakârlığı temsil yeteneğine sahip bir figür olan Necip Fazıl Kısakürek, sosyalizmi Sovyet komünizmiyle özdeşleştirmiş ve Safa'nın önerisinde olduğu gibi, kapitalizmin model ülkesi olan Amerika Birleşik Devletleri'ni ideolojik savaş ortamında yeğ tutmuştur. İran İslam Devrimi ve Sovyetler'in Afganistan'ı işgal etmesinden sonra, İran'ın zayıf düştüğünü varsayarak, güney bölgesinin ABD tarafından işgal edilmesi teklifini getirmiştir. Çünkü ona göre, İran'ın ABD tarafından işgali, Türkiye'nin iç politikasına etkileri düşünüldüğünde, SSCB tarafından işgaline göre tercih edilebilirdir veya yakın arkadaşı Safa'nın belirttiği tarzda kapitalizm ehven-i şerdir.¹⁷² Kısakürek, sosyalizmin tüm biçimlerini anti-komünist dönemde sıklıkla görülen bir yorumla ve bu cephenin tutkulu lideri olarak Sovyet komünizmine indirgemiş, sosyalist ideolojiye kavramsal olarak karşı çıkmış¹⁷³ ve yazdığı dönemde gelişen "İslam sosyalizmi" tartışmalarına karşı tepkisini gizlememiştir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Safa, "Dünyanın Hastalığı", **Yirminci Asır Avrupa ve Biz**, s. 167.

¹⁷¹ Ögün, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kökleri", s. 204.

¹⁷² Murat Güzel, "Necip Fazıl Kısakürek", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 334-346.

¹⁷³ Necip Fazıl Kısakürek, **Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1998.

¹⁷⁴ Kısakürek, sosyalizmi yerelleştirme çabalarına dahi karşı çıkmış ve sosyalizmi dış tehditle özdeşleştirmiştir. Oysa Türkiye'de evrenselci sol, çoğu zaman, yerelcilikten daha az etkili olmuştur ve yazdığı dönemde Türkiye sosyalizminde -özellikle ulusal ve bağımsızlıkçı bir sosyalizmi savunan Mehmet Ali Aybar'ın Türkiye İşçi Partisi, anti emperyalizmi merkeze alan Yön Hareketi gibi-yerelci-ulusalci sosyalizm akımları oldukça etkiliydi (Jacob M. Landau, **Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar**, çev. Erdiç Baykal, Ankara: 1979, ss. 72-211; H. Bayram Kaçmazoğlu, **Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri**, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1995, ss. 40-165). Bunun gibi, sosyalizmin İslamlaştırılmasına de şiddetle karşı çıkmış ve sosyalizmin İslami temalarla telif edilmesini eleştirmiştir (Necip Fazıl Kısakürek, **Babi-ı Ali**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976, s. 359). Buna karşılık, Nurettin Topçu, bir makalesinde sosyalizm kavramından duyulan tiksintinin "iktisat ve sosyoloji cehaleti ile vicdan ve kalp terbiyesinin yokluğu" olarak nitelemiş (Nurettin Topçu, "Hareket'in Otuz Yılı", **Hareket**, Ocak 1969, s. 6) ve "sosyalizme karşı koyan kuvvetler"in

Muhafazakârlığın ikilemi, bu itiraf edilmeyen kapitalizm taraftarlığından kaynaklanmakta ve -kültürel modernliğe kuşkulu veya tepkili olmasına karşın- (kapitalist) modernliğe verdiği onay, bazı çelişkileri beraberinde getirmektedir. En önemlisi, liberal-muhafazakârlık, muhafazakârlıkla kapitalizmi özdeşleştirdiği ölçüde, materyalist tüketim toplumu değerlerinin savunusunu çağırır. Oysa bu değerler, pekala muhafazakârlığın savunmaya çalıştığı ahlaki, toplumsal ve siyasal değerlerle çatışabilir.¹⁷⁵ Özellikle 1980'lerin neo-muhafazakârlığı için geçerli görülebilecek bu yargı, diğer dönemler ve muhafazakârlıklar için de geçerlidir.

Peyami Safa'nın bir ahlak telakkisine bağlı olduğunu düşündüğü kapitalizm, diğer yazılarının birçoğunda şikayet ettiği ahlak buhranının müsebbibi olarak düşünölmeye değerdir-ki bu geçişirme aslında Safa'nın değil muhafazakarlığın "yanılgısı"dır. Muhafazakar, kapitalist modernliğin "yerleşik ve katı şeylerin ergidiği" dünyasında buharlaşmayı değil, gaz bulutlarını neden olarak görmektedir.¹⁷⁶ Bu anlamda, bir ideoloji olarak muhafazakârlık, nasıl eşitsizlikçi ideolojilerin tepkisel retorik hattındaki bireşimde yer alıyorsa, bir zihniyet olarak muhafazakarlığı, ilk neden aramayı "boş uğraş" olarak kabul eden pozitivizm ile kültürü kendiliğinden-aşkın bir bütünlük olarak değerlendiren idealist bir düşünce stiline ifade ettiği söylenebilir.

bilgisizliklerinden ya da çıkarıcılıklarından keskin bir dille bahsetmiştir: "Sosyalizme düşmanlık, öncelikle onu komünizmle karıştırmaktan geliyor...sermaye sahibi zenginler kendi servet iştihaları hesabına davranırlarken sosyalistler fakirlerle mazlumların ve çalışanların hakkını kurtarmak için mücadele ile tehlikeye atılıyorlar. Bu farkı görmeyen gözler, kapitalist ile sosyalisti aynı adalet terazisine koyarak muhakeme etmek şaşkınlığı içinde hâlâ bocalıyorlar...Bizde İslam kültürüne bağlı zümrenin İslam'ı daima ve ters tarafından anlamış olması onu sosyalizme karşı koymaktadır. Hakikatte...sosyalizm, çiğnenmesi halinde Allah'ın da affedemeyeceğini bildirdiği kul hakkının müdafaasıdır" veya "Yürekler acısı bir cemiyet düzeni karşısında duygusuz gönüllerle paslı vicdanların durup durup "ne için sosyalizm?" dediklerini duyuyoruz...Bizim sosyalizminiz İslam'ın ta kendisidir" (Nurettin Topçu, "Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler" (1970), **Ahlâk Nizâmı**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, ss. 175, 176, 180; Nurettin Topçu, "Ne İçin Sosyalizm" (1968), **Ahlâk Nizâmı**, ss. 169, 174).

¹⁷⁵ Noel O'Sullivan, "Tutuculuk", s. 394.

¹⁷⁶ Marx ve Engels'in kapitalist modernliği betimlerken kullandığı bir cümledir: "Yerleşmiş olan ne varsa eriyip gidiyor, kutsal olan ne varsa lanetleniyor, ve insan kendi toplumsal durumlarına ve karşılıklı ilişkilerine sonunda ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor". Marx-Engels, **Komünist Parti Manifestosu**, çev. Sol Yayınları, Ankara: Sol Yayınları, 1998, s. 14. Ayrıca bkz. Marshall Berman, **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor, Modernite Deneyimi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Nihayetinde, İngiliz muhafazakârından farklı olarak bürokratik bir sınıf tabanına dayanan ya da muhafazakârlığını politik olmaktan fazla kültürel olarak kuran Türkiyeli (Bergsoncu ve bürokratik) muhafazakâr, bu faktörlerin de etkisiyle, özgül bir tarihsellikte, eşitlik taleplerine ve onu yürürlüğe koyan ideolojilere karşı mesafeli hale gelmiş ve kuruluş döneminde beslediği kuşkular, eşitlik taleplerinin daha geliştiği bir dönemde, keskin bir ideolojik karşıtlık ve antagonizma biçimini almıştır.

BÖLÜM III

NURETTİN TOPÇU'NUN TOPLUM TEORİSİ VE MUHAFAZAKÂR İDEOLOJİ

3.0. LİTERATÜR ARAŞTIRMASI

Nurettin Topçu'nun teorisi üzerine yapılmış çalışmalar, birbirinden farklı yorumların meydana getirdiği bir yelpazeyi andırmaktadır. İkinci Meşrutiyet döneminin başlıca düşünce akımları olan Turancılık ve İslamcılık ile Cumhuriyet döneminin resmi milliyetçiliğine karşı alternatif bir ekolü temsil eden Anadolu akıma mensup olduğu¹⁷⁷, geleneğin ve geleneksel tepkinin iyice güçten düştüğü bir ortamda muhafazakârlığın özüne ters görünen "kuruculuk" ve "devrimcilik" iddiasıyla ortaya çıkan (tarihsel olarak bir süre sonra Nazizme dönüşen) Alman "muhafazakâr devrimciliği" etrafında düşünülebileceği¹⁷⁸, derinlikli bir düşünce yapısına yönelmek yerine çoğunlukla tepkisel ve romantik kalan, popülist ve muhafazakâr bir dünyanın temsilciliğini yapmakta olan Soğuk Savaş dönemi İslamcılığından ayrı bir çizgi oluşturduğu¹⁷⁹, muhafazakârlığın uzlaşmacı tutumundan farklı bir biçimde Cumhuriyet ideolojisiyle bağlarını koparan¹⁸⁰ bir muhafazakâr olduğu, başyazarlığını yaptığı Hareket Dergisi'yle "aydınlanmaya karşı"

¹⁷⁷ Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik*, ss. 83-93.

¹⁷⁸ Tanıl Bora, "Muhafazakarlığın Çatallanan Yolları", ss. 25-26. Nurettin Topçu'nun düşüncesini çözümlemek için teorik bir çerçeve arama sürecinde, "muhafazakar devrim" in ilk bakışta kullanışlı olduğu düşünülebilir. Ancak, gerek muhafazakar devrimin tarihsel olarak Nazizme eklememesi gerekse eleştirilerin "sol karşıtlığına transfer edilmesi", devrimin düşmanı olarak sol'un görülmesi, Topçu ile paralellikler kurmayı güçleştiren faktörler olarak belirmektedir. Ayrıca, Nasyonal sosyalizmin sosyalizmini küçük harfle yazmak veya tırnak içine almak için birçok neden olduğu düşünülebilir. Nazizm, görünüşte güçlü bir anti kapitalizm ile ortaya çıkmıştır ve kapitalizm dışında bir yol arayışında olmuştur. Oysa, üçüncü yol arayışında birinci yola yakalandığı rahatlıkla söylenebilir: "Temelde Nasyonal sosyalist planlama, kapitalist konsantrasyonun hızlanmasına yarıyordu. Hitler ekonomisinin sosyalizmden ne kadar uzak olduğunu anlamak için ticaret ve sanayiden elde edilen kârların rakamlarının ne kadar yüksek olduğunu görmek yeter" (Claude David, *Hitler ve Nazizm*, çev. Hüseyin Boysan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 87). Topçu'nun Nazi ideolojisinden ayrılan yönleri ise hem genel ideolojik evreninden (örneğin, özgürlük, ahlâk, personalizm vd.) hem de keskin anti kapitalizminden çıkarılabilir.

¹⁷⁹ Ahmet Çiğdem, "Yüzyıl Biterken Türk İslamcılığı", *Taşra Epiği*, s. 136.

¹⁸⁰ Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı", *Taşra Epiği*, s. 59.

özellikler taşıyan¹⁸¹ muhalif bir düşünce okulu kurduğu¹⁸² bunlardan bazılarıdır.

Düşüncelerinin sosyalist çizgisinin muhafazakârlık açısından ve hümanizminin etnosentrik eğilimi kuvvetli milliyetçilikler çerçevesinde çözümlenmeyi problemlili kıldığına¹⁸³, Ziya Gökalp'in muhafazakâr tınılı kimi düşüncelerinin Cumhuriyet dönemindeki eleştirmenlerinden biri olduğuna¹⁸⁴, muhafazakâr ideolojinin yumuşak karnını eleştirmeye yöneldiğine¹⁸⁵, Türk muhafazakârlığındaki modernist çizgiden farklı biçimde "akıntıya karşı yüzen" bir entelektüel olduğuna¹⁸⁶, "Üçüncü Dünya popülüzmi" gibi bir analitik çerçeve içinde analiz edilebileceğine¹⁸⁷, Türk sosyalizminin Hikmet Kıvılcımlı¹⁸⁸ ve Mehmet Ali Aybar gibi önemli isimleriyle düşünsel akrabalığına¹⁸⁹ ve Türk solunun tarihi içinde yerinin bulunduğu da¹⁹⁰ değinilmiştir.

Görüldüğü gibi, literatürdeki yorumların bir bölümü Nurettin Topçu'nun muhafazakârlığını tırnak içine almaktadır. Dahası, bireylerin kendi dünyalarını inşa etmeye yönelik "entelektüel tasavvufçuluğu"nun -İsmail Fenni Ertuğrul ve Kenan Rıfai ile birlikte- İslamcı düşünce içinde bir kopukluk oluşturduğundan söz edilmiştir.¹⁹¹

¹⁸¹ Arslan Kaynarca, "Cumhuriyetin Felsefeye 75. Yılında Getirdiklerine Dergiler Açısından Bir Bakış", **Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 47.

¹⁸² Saadettin Elibol, "Muhafiz Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi", **Muhafizakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, s. 267.

¹⁸³ Süleyman Seyfi Ögün, "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler", **Nurettin Topçu'ya Armağan**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

¹⁸⁴ Orhan Türkdoğan, **Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi**, İstanbul: Türk Kültür Yayıncılığı, 1978, ss. 97-113.

¹⁸⁵ Ögün, "Türk Muhafizakarlığının Kültür Kökleri", s. 204.

¹⁸⁶ Şükrü Argın, "Siyasetin Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", **Muhafizakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, 466 vd.

¹⁸⁷ Ögün, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik**, ss. 97-191.

¹⁸⁸ Sadık Göksu, "Topçu ve Kıvılcımlı Buluşması", **Tarih ve Toplum**, Temmuz 1996.

¹⁸⁹ Ögün, "Zor Zamanda İlkeli Düşünmek Ya da Nurettin Topçu ve Mehmet Ali Aybar", **Politik Kültür Yazıları**.

¹⁹⁰ Aclan Sayılğan, **Solun 94 Yılı (1871-1965)**, Ankara: Mars Matbaası, 1967, s. 9.

¹⁹¹ Şerif Mardin, "İslamcılık", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998. Buna ek olarak, Ercüment Kuran Cumhuriyet dönemi fikir hareketleri, Zeynep Direk Türkiye'de varoluşçuluğun gelişimi, İlhan Darendelioglu Türkiye'de milliyetçilik hareketlerini irdelerken Nurettin Topçu'nun düşüncesine değinmiştir. Ercüment Kuran, **Türk Çağdaşlaşması-Çileli Bir Yolda İlerleyiş**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, ss. 280-281; Zeynep Direk, "Türkiye'de

Bütün bu titiz çalışmalara, analizlere veya değerlendirmelere karşılık Nurettin Topçu'nun anlaşılammamış bir düşünür olduğundan söz etmek mümkündür. Bazı Türk muhafazakârlarıyla kişisel yakınlığının¹⁹² teorisinin muhafazakârlık içinde sınıflandırılmasının sorunlarının, yazılarındaki İslami vurguların ise İslamcılık tarihi içinde bir kopuş olma özelliğinin geçirtilmesine neden olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, basitleştirilmiş ve yüzeysel bir bakış açısının yönlendiriciliğinde, "İslamcılığı"nın ve "muhafazakârlığı"nın düşünürün politikanın sağ ölçeğinde konumlanması yanılığısına sebep olma olasılığı hala mevcuttur.¹⁹³

Teoriye yönelik eksik bir kavrayış, tasavvufa karşı anlayışsız ve derinliksiz bir İslamcılıktan geldiği gibi¹⁹⁴, İslami temaları herhangi bir ayırım gözetmeden "sağ İslamcı (şeriatçı) hareket" olarak indirgeyen bir tutumdan

Varoluşçuluk", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, s. 446; İlhan Darendelioglu, **Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri**, İstanbul: Toker Yayınları, 1975, s. 231.

¹⁹² Nurettin Topçu, liseden mezun olduktan sonra Avrupa imtihanlarını kazanarak Fransa'ya gitmiştir (1928). Fransa'da bulunduğu dönemde anti pozitivist felsefelere ilgi duymuştur. Türkiye'ye döndüğünde, Fransa'da edindiği felsefi birikimin kendisini dolaysız bir biçimde olmasa da yakınlaştırdığı cenah, Cumhuriyet devrimlerinin yapılış tarzından ve mahiyetinden rahatsızlık duyan muhafazakâr çevreler olmuştur. Topçu'nun biyografisi için bkz. Mustafa Kutlu, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", **Hareket**, 112, 176.

¹⁹³ Türk siyasetinde sağ-sol ölçeğinin özensiz kullanımı, sözü edilen ilüzyonu destekleyici niteliktedir. Harcı alem kullanıma sadece gazetecilik düzeyinde değil, Akademinin sınırlarında rastlamak sorunun boyutlarını açıklayabilir. Örneğin, Türkiye'de varoluşçuluğu irdeleyen bir çalışmada, Nurettin Topçu'nun varoluşçuluğa duyduğu sempatinin ve bu felsefeye yaptığı katkının "sağdan" bir katkı olduğu belirtiliyor. Burada, sözü edilen skalayı sorunlu hale getiren, Topçu'nun varoluşçuluğa yaptığı katkının mahiyetini ve sağdan ya da soldan olduğunu çözümleme çabasına girmeden hizmetin "sağdan" olduğunun bir gazeteci kolaycılığıyla belirlenebilmesidir. Bkz. Direk, a.g.e., s. 446.

¹⁹⁴ Kenan Alpay, "Hareket Dergisi'ndeki Yazılarıyla Nurettin Topçu ve Anadolu Milliyetçilik", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), s. 72 vd. Yazar, Nurettin Topçu'nun düşünce sistemini milliyetçilik özelinde ele almasına ve tasavvufun İslami bir perspektif olup olmadığı yolundaki teolojik-teorik tartışmalara girmemesine rağmen, çalışmasının sonuç bölümünde ortodoksi İslam anlayışının heterodoksilere karşı kuşkusuyula hareket ederek şunları yazıyor: "Allah'ın vahyine bağlılık esası üzerine oluşturulması gereken "İslam ideali"nin yerine Topçu, "vatan", "millet", "tarih", "dil" vb. unsurları kutsamakta ve Kur'an idelinin yerine geçirmektedir. Sapkın din anlayışını savunan...istismarcı din adamlarını eleştirirken, Topçu'nun kendisi de Kur'an'da olmadığı gibi Kur'an anlayışına tamamen ters bir anlayış olan "Vahdet-i Vücut" felsefesini, sufizmi ve Hristiyan mistisizmini İslam diye öne sürmektedir. Tevhid'in "temel değerler"i yerine geçirilen vahiy dışı inanışlar da ister istemez bu tür yanlışlara sürükleyecektir". Yazar, aynı yerde, Topçu'nun anti kapitalizminin Hareket Dergisi'ndeki banka reklamlarıyla birlikte yer almasının düşüncenin teorik tutarlılığını zedeleyeceği gibi bir tutarsız bir yöntem de izlemektedir. Topçu'nun düşünce sistemindeki evrenselcilik görülebilmüş olsaydı, millet vd. kavramlara karşı son tahlilde kuşkulu yaklaşımı da anlaşılabilirdi.

da gelebilmektedir.¹⁹⁵ Siyasi düşünce analizinde ağırlıklı bir yer tutan İslamcı formalizmin ve sağ-sol ölçeğini iktisadi bir çerçevede olmaktan çok laiklik minvalinde kullanan -sol'u ekstra laiklik olarak ele alan- anlayışın Nurettin Topçu'nun düşüncelerini bağlamından koparabileceğini düşünmek hâlâ mümkündür.¹⁹⁶ Böyle bir sonuç, düşünürün yaşadığı dönemde yeterince anlaşılammışlığının getirdiği entelektüel yalnızlığını bir başka yalnızlıkla tamamlamak olur. Oysa düşünce tarihinin işlevlerinden biri "münzevi yıldız"ların yalnızlığına son vermektir.

¹⁹⁵ Sina Akşin'in editörlüğünü yaptığı "Bugünkü Türkiye" dizisinin son cildinde, Nurettin Topçu, "Sağ-Şeriatçı Hareket" içinde ele alınmaktadır. Böyle bir sınıflandırma, okuyucuyu gerçek bir kafa karışıklığına sevkeder niteliktedir. Hatta, "Şeriatçılık"ın çağrıştırdığı negatif anlam dizisi hatırlandığında, yargılayıcı ve Topçu'nun düşünceleri göz önünde tutulduğunda yanılısamaya götürücüdür. Topçu'nun sol düşüncelerini görmemizi engelleyen, sol'u pozitivizme indirgeyen bu tarz bir tutumdur. Topçu üzerine bir doktora çalışması yapmış olan Ögün ise, Topçu'nun hümanist, sosyalist, çevreci düşünce tarihlerinde rahatlıkla adının geçebileceğinden söz etmektedir. Sina Akşin, **Bugünkü Türkiye 1980-1985**, İstanbul: Cem Yayınları, 1995; Ögün, **Nurettin Topçu'ya Armağan**, s. 71.

¹⁹⁶ Türk muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu hakkında son dönemde yapılan çalışmalardan biri de Baran Dural'ın eseridir. Dural, Türk muhafazakârlığını "uyum", Nurettin Topçu'yu "başkaldırı" paradigması etrafında ele almıştır. Bu değerlendirme, ilk bakışta sorunlu değildir ama daha önce yapılmış analizlerden farklı bir perspektif ya da katkı da getirmemektedir. Asıl problemlili olan, çalışmanın muhafazakârlığın Kemalizm'e karşı ikircikli yaklaşımındaki sinsi ve ikiyüzlü tutumda odaklanmasıdır (s. 346). Dural'a göre, Topçu, bu tutumun dışına çıkarak açık bir (kültürel) karşıtlık sergilemektedir (ss. 339-341) ve Kemalist ilkeler açısından bir "yanlış bilinç" durumu gibi gözükebile, doğrudan "başkaldırı"sıyla (gericiliği) rahatlıkla ayırddedilebilir, görünür ve cesur bir (muhafazakâr) hasım olmaktadır. Çalışmada, muhafazakârlığın sosyo-ekonomik yüzlerine ve karakteristiklerine ilişkin teorik boyut oldukça zayıf kalmaktadır. Muhafazakârlık, "devlet, otorite, millet" kapsamında indirgenmiş, kapitalizmle ilişkisizleştirilmiş, kültüralist bir tutum alınmıştır (ss. 15-56). Muhafazakârlık, bu ilkeler etrafında değerlendirildiğinde bile, benzer özellikleri paylaşan Kemalizm'le bağlantısı düşünülebilirdi. Ne var ki, çalışmada "bürokratik muhafazakârlık"ın adı geçmemektedir. Çalışmanın ufku Akşin'in adı geçen eserindeki Kemalim'in sol'da olduğu iddiasıyla sınırlıdır (ss. 62-63) ve giriş bölümünde sözünü ettiğimiz, ek olarak bürokratik muhafazakârlık kısmında değindiğimiz parlak Kemalizm analizlerine kapalıdır. Bu metodolojik tercih, çalışmanın ufkunu ve analitik kapasitesini daraltmaktadır. Diğer taraftan, çalışmanın bir izleği de "muhafazakârlığın masum bir anlatı olmadığı"dır ama bunun açılımları muhafazakârlığın Kemalizm'e yönelik çelişkili ve yozlaştırıcı tutumunda sınırlandırılmıştır. Muhafazakârlık, dünya ekonomik sisteminin egemen ideolojilerinden biri olduğu için değil, Kemalizm'e karşı örtük bir kültürel tepkiyi somutlaştırdığı için masum bir anlatı değildir (ss. 76-80, 346). Çalışma, muhafazakârlık hakkındaki yanlış algılamaları kırma gibi örtük bir iddia taşımasına rağmen (s. 15), Türkiye'nin politik kültüründeki basmakalıp şablonların dışına çıkmamaktadır: İlerici-sol Kemalizm/(gerici) sağ muhafazakârlık. Muhafazakârlığın "sağ"lığına ise Kemalizm'e karşı bilinçaltındaki gizli kültürel reaksiyonu nedeniyle hükmedilmiştir. Topçu da bu reaksiyonu radikalleştiren bir figür olarak "sağ-şeriatçı-ulusçu" akımlar içinde yer almaktadır ve Akşin'in değerlendirmesinden olduğu gibi, Necip Fazıl Kısakürek ile birlikte değerlendirilmiştir (s. 76). Dural, Akşin'in yukarıda işaret edilen görüşlerini tekrarlamakta ve gözle görülür bir analitik katkı sağlamamaktadır. Yazarın, Topçu hakkındaki doktora tezinde yoğun bir analiz getirmiş olan Ögün'ün sağladığı perspektiflere -ya da Kemalizm hakkında yeni açılımlar sunan analistlere- değil de Topçu'nun düşüncelerine üç sayfada, sadece bir eserine atıf yaparak, yüzeysel bir biçimde değinen Akşin'in görüşlerine itibar etmesi ise ayrıca şaşırtıcıdır (ss. 306, 344). Baran Dural, **Başkaldırı ve Uyum, Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Birharf Yayınları, 2005.

3.1. NURETTİN TOPÇU'NUN TEORİSİNE GİRİŞ: GEÇ MODERNLİK ve EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ

İkinci bölümde değinilen "Türk epistemik cemaati"nin temelleri, Osmanlı Devleti'nin Batı uygarlığıyla ilişkisinin dönüştüğü tarihlere gider. Osmanlı, uzunca bir süre, çok kutuplu olmayan bir uluslar arası ilişkiler modeline uygun bir biçimde varlığını sürdürdü. Bu en azından Osmanlı'nın kendi rasyonelliği açısından böyleydi. Ptolemeci tarih yaklaşımı, Osmanlı Devleti'nin yaklaşımını açıklamakta yardımcı olabilir: Kozmolojik açıdan, nasıl dünya evrenin merkezi ise, Osmanlı dünyanın merkezidi.

Bu arada, Batı'da "dünya sistemi"ni temelinden değiştirecek bir dizi, iktisadi, siyasi, dini, kozmolojik, askeri gelişmeler yol almaktaydı. Modernite'nin dönüştürücü dalgası, Osmanlı'nın çöküşünü hazırlayan iç faktörlerle buluşunca devletin son dönemlerinde Batıyla karşılaşması ilk bakışta bir etken-edilgen ilişkiler düzeni içinde gelişti.¹⁹⁷

Devletin üst kademelerinde, bu ilişkiler düzeninin bir üyesi olmaktan çıkma yönünde sıralanan çözüm yolları belirmekte gecikmedi. İlk reformlar askeri alanda yapıldı. Bu ilk ıslahat denemeleri, Türkiye'nin düşünce tarihindeki bir sürekliliği kodluyordu: Eksiklik, maddi sahada idi ve burada bulunan çözümler, manevi alanda verili olan üstünlükle perçinlenebilirdi.¹⁹⁸ Osmanlı, Sanayi Devrimi'nin aşamalarını tüketen muhatabını dikkate alarak, sanayi alanına yönelik bir iktisadi gelişme politikasını Tanzimat'tan itibaren yürürlüğe koydu.¹⁹⁹ Dahası, düşünce dünyası benzer bir eğilimi gitgide

¹⁹⁷ Osmanlı'nın moderniteyle karşılaşmasının düşünce dünyasındaki yankıları üzerine bkz. Mehmet Ö. Alkan (ed.), **Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, muhtelif makaleler.

¹⁹⁸ Jön Türk liderlerinden Ahmed Rıza'nın Fransa'da çıkardığı *Meşveret*'in 1 Aralık 1895 tarihli Fransızca ekinde şöyle yazılmıştı: "Şark medeniyetinin orjinalitesini muhafaza etmek ve bu sebeple Gaptan yalnız ilmi gelişmelerin genel neticelerini almak, yalnız hakikaten mecedilebilecek ve bir milletin hürriyete doğru yürüyüşünde lazım olacak" unsurları ithal etmek. Burada, Ahmed Rıza'nın Comtecu bir düzen ve evrim fikrinin getirdiği sosyal gelenekçilik ile "Osmanlılığın şanını kurtarma isteği aynı yönde çalışıyordu". Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 148. Ayrıca bkz. Ögün, "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler", s. 66.

¹⁹⁹ Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", **Siyasal ve Sosyal Bilimler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999. Ayrıca bkz. Yakup Kepenek, "Türkiye'de Sanayileşme Süreçleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, ss. 1760-1762.

içselleştirdi²⁰⁰. Devletin duraklamasının farkedilmesinin ilk sonucu olan askeri islahatlar, Batının teknolojisi ile mevcut İslami kültürün birbirine karışmadığı yolundaki bir varsayımı barındırıyordu. Batılılaşma'nın kalkış noktalarından olan Tanzimat, döneminde Batılı fikirler/kurumlar Doğulu olanlar kaldırılmadan onların yanına kuruluyordu. Tanzimat'ın yenilikçi bürokrasisine eleştiriler getiren modern anlamda "ilk muhalefet" kuruluşu Yeni Osmanlılar kurtuluşu Doğu-Batı sentezinde arıyordu.²⁰¹

Arayışın politik kültürel ardalana doğru gidildiğinde, Osmanlı aydınlarının bu konuda yalnız olmadıkları görülür. Modernite ve modernleşme süreçlerini eşzamanlı yaşamaya başlayan İngiltere ve Fransa'nın dışındaki toplumlarda politik kültürün şekillenmesi benzerlik özellikler taşımaktadır. (Bir idea olarak) Modernite ve (bir deneyim olarak) modernleşmenin birbirine tekabül etmediği "geç modernlik" durumu üzerine, özellikle on dokuzuncu yüzyıl Alman sosyolojisinde önemli bir düşünsel birikim meydana gelmiştir. Problemin tematiği, evrenselci modernitenin yerel düzeyde karşılanmasıyla ilgilidir. Modernitenin iktisadi ve sosyo-kültürel yapılanmasında doğrudan söz sahibi olmayan toplumların düşünce tarihlerinin ana motifi, (yerel) kültür ve (evrensel) uygarlık tartışmaları ve iki mefhumun kategorize edilmesidir.

Sömürge idaresine girmemiş Almanya, Türkiye, Rusya gibi toplumlarda modernitenin karşılanmasında "özgünlük", "sentez", "başkalık", "üçüncü yol" gibi olumlu yaklaşımlar ağırlıklı bir yere sahip olabilmıştır. Moderniteyle sömürgeci yüzüyle tanımış, Batıyla ilişkisine dolaysız bir etken-edilgen ilişkiler düzeneği içinde başlamış toplumlarda ise, problem daha yıpratıcı olmuştur. Bu farka rağmen, iki kategoride yer alan ülkelerin politik kültür kodları birbirine yakındır. Sözelimi, Hindistan'ın modernleşme deneyimi,

²⁰⁰ Özlem, Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", **Modernleşme ve Batıcılık**. Aslında, benzer gelişmeler, Rusya'da yaşanıyordu. Rusyada da Batı'yla diyalojik olmayan bir uluslar arası sistem modeli içinde iletişim kuruyordu ve aradaki tarihsel açığı kapatmanın bir reçetesi olarak, sanayileşmenin sonuçlarına karşı büyük ölçüde iyimser bir hava hakimdi. Diğer bir deyişle, iki ülkede de Batıyla olan ilişkilerin yapısı, sanayileşmeyi "denkleştirici bir sihirli değnek" olarak işaretliyordu. Ögün, "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler". Rus düşüncesi üzerine daha fazla bilgi için bkz. Andrzej Walicki çev. Alaaddin Şenel, **Rus Düşünce Tarihi (1760-1900), Aydınlanmadan Marksizme**, Ankara: Verso Yayınları, 1987.

²⁰¹ Mümtaz'er Türköne, **Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri**, İstanbul: Yeni Şafak Kitapları, 1995.

Asya ve Afrika'daki diğer deneyimlerin karakteristiğini taşımıştır. Burada, erken dönem Hristiyanları'nda olduğu gibi manevi-maddi dünya, özel-kamusal alan ve içsel-dışsal benlik arasında bir ayırım mekanizması işlemektedir. Manevi ve özel alan'ın içsel benliği, yerel'in kendini kurguladığı alan iken, maddi ve kamusal alandaki dışsal benlik sömürgecinin üstünlüğünün iade edildiği yerdir. Yerelin herhangi bir yapısal eksikliği değil, bilakis fazlası vardır. Modernitenin "kibirli rasyonalitesi"ne karşı, Veblen'in terimleriyle bir tür "geç kalmışlığın avantajı" ya da Romein'in deyişiyle "rötar yapmış olan"ın sıçrayışı dillendirilir.²⁰² Buna göre, erken (yaşlı) modernliğin mahzurlarına yakalanmadan özgün ve etkili (genç) bir kalkınma çizgisi tutturabilmek mümkündür. Yerel ile evrenselin karşılıklı terapisi, yerel özelliklerin savunusundaki rasyonel bir argüman olarak öne çıkarılır. Evrensel'in geçerliliğini ortaya koymaya yönelik argümantasyon süreci ise evrensel'in değerlerden bağımsızlığının açıklanmasıyla seferber edilir. Modern bilim, teknoloji, (kapitalist) sanayileşme gibi öğelerin nesnelliği veya bağlı buldukları kültürün kodlarından bağımsız oldukları (ya da bilimsel uygarlığın kökenlerinin Batı dışı kültürlerde varolduğu) sürekli vurgulanır ve uygarlık nötralize edilir.²⁰³

Benzer bir tarzda, Osmanlı modernleşme çabalarında "bu devlet nasıl kurtulabilir?" sorusuna cevap arayışında "teknik" terimi üzerinde, tartışmaya katılan tarafların farklı ideolojik birikimlerine rağmen, mutâbakat sağlanmıştı. Tunuslu Hayreddin Paşa'dan Namık Kemal'e, Said Halim Paşa'dan Ziya Gökalp'e; Yeni Osmanlılar'dan Jön Türkler'e ve İttihat Terakki'den Cumhuriyet'e başlıca sürekliliklerden biriydi bu. Muhafazakârlık içinde ele alınması tartışmalı olsa bile, Gökalp'in "hars-medeniyet" formülasyonunda, modernleşmeci muhafazakâr anlayışa verilen onay bu birikimin taşıyıcısı olmuştur. Kavramsal zemin, on dokuzuncu yüzyıl Alman sosyolojisine aittir.

²⁰² Peter L. Berger (vd.), **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları, 1985, s. 253.

²⁰³ Milliyetçilik literatürünün yetkin isimlerinden Chatterjee'nin Batıdışı milliyetçilikler üzerine ortaya koyduğu tezler, geç modernliğin politik kültürünü açıklayıcı niteliktedir. Daha fazla bilgi için bkz. Partha Chatterjee, **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996. Partha Chatterjee, **Ulus ve Parçaları**, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Tönniesci terimlerle, medeniyet, (modern) bir "cemiyet" haline gelmeyi anlatırken; hars, "cemaat" e ilişkin arkeik yapıların (modernleşme sürecinde) muhafaza edilmesi (hatta bu yolda "gelenek icad edilmesi")nin gerekliliğini belirtmektedir. İlerlemenin düzen içinde gerçekleşmesi açısından, medeniyet alınırken hars ihmal edilmemelidir. Dolayısıyla, modernite karşılanırken, aynı zamanda "terapi edilmeli" veya dizginlenmelidir. Uygarlığın transfer edilmesi ve kültürün korunması arasında öncelik sırası tarihsel-toplumsal koşullara bağlı olarak değişebilir. Ancak, Gökalp'in düşünceleri modernleşmeyi karşılamayı büyük harfle yazarken, dizginlemeyi ikincilleştirmektedir ya da "cemiyet"i "cemaat"e önceleyen bir eğilim taşımaktadır.²⁰⁴

Cumhuriyet döneminde, etkili seçkinler tarafından geliştirilen köycü akımlara rağmen²⁰⁵, sanayileşme, etkinliğini teoride ve pratikte sürdürdü. Özellikle, İkinci Genel Savaş'ın sonrasında ortaya çıkan "az gelişmişlik" tartışmaları, sanayileşmenin önemini pekiştirdi. Öyle ki, yaklaşık olarak, 1950'lerden 80'lere kadar olan dönem, sanayileşmenin -Devlet Planlama Teşkilatı tarafından ele alınmasının yanında-, Türkiye'nin siyasi düşünce tarihinde adeta resmi geçit yaptığı bir dönemdir. Bu devamlılık çizgisinde, siyasetin çatışmacı aktörleri bir uzlaşma zemininde yer almaktadır. Demokrat Parti'den Cumhuriyet Halk Partisi'ne ya da Bülent Ecevit'ten Necmettin Erbakan'a, Alpaslan Türkeş'ten Doğan Avcıoğlu'na ve Mehmet Ali Aybar'a kadar çoğu düşünsel-politik önderin söylemi "ağır sanayi hamlesi" üzerine kuruludur.²⁰⁶

Bu dönemde, Batı'nın entellektüel hayatı ise birikimini sanayileşmenin sorgulanmasına vakfeden düşünürlerle doludur. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, "Aydınlanma'nın Diyalektiği"ni yapmış, Herbert Marcuse sanayileşmenin sonucu olarak gördüğü "Tek Boyutlu İnsan"ı betimlemiş ve

²⁰⁴ Ögün, "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler". Alman sosyolojisinin teorik-tarihsel gelişimi ve modernite mefhumuyla ilişkisi için bkz. Ahmet Çiğdem, **Bir İmkan Olarak Modernite-Weber ve Habermas**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, ss. 83-113. Gökalp'in düşüncesinde kültür ve uygarlık kavramlarının yeri ve Alman sosyolojisiyle (özellikle Tönnies) bağlantısı için bkz. Uriel Heyd, **Türk Ulusçuluğunun Temelleri**, çev. Kadir Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, ss. 75-81.

²⁰⁵ M. Asım Karaömerlioğlu, "Türkiye'de Köycülük", **Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 284-298.

²⁰⁶ Ögün, "Nurettin Topçu Üzerine Dikkatler", s. 69.

eleştirmiş, 68 Hareketi içindeki çevreci, anti sovyetik, anti bürokratik eğilimlerden başka, Roma Klübü "Sıfır Büyüme Tezi" ile sanayileşmenin mahzurlarına dair söylenenleri bir bakıma teyid etmişti.

Bu hakim düşünce hattı düşünüldüğünde, Nurettin Topçu'nun teorisi epistemolojik bir kopuşu içermektedir ve Aydınlanma felsefesinin -tüm çoğulluklarına karşı "düzenli bir koro" mahiyetini kazanmasını sağlayan - ilerlemeci ideolojisinin karşısında yer alan J. J. Rousseau'nun muhalif tutumunu anımsatır. Entelektüel çevrelerde modern bilime duyulan inancın bir paradigma halini aldığı bir dönemde, modern bilimsel gelişmelerin ruhsal ve toplumsal sefalet yol açtığı tezini ortaya atan Rousseau gibi, sanayileşmenin "zamanın ruhu" olduğu bir dönemde "tüten fabrika bacaları"yla ahlâki ve sosyal ilerlemenin birarada yol alamayacağını savunur. Başka bir deyişle, Topçu'nun teorik özgünlüğünün başlıca nedenlerinden biri, teknolojinin nötr bir olgu olduğunu içselleştirmiş bir düşünce geleneğine karşı ideolojik muhtevasına dikkat çekmesindedir.²⁰⁷ Onun teorisinde teknoloji, kapitalist uygarlığın sistematik sömürsünü ve yabancılaşmayı gizleyen bir şal kabilindedir.

Makine hem çalışarak onu işleten işçiyi cehennem hayatına mahkum etmiş, hem de bol kazancı saadet kapısı sanan patronu robotlaştırmıştır. Yüzlerce ışıkların kaynaştığı ve renkli kadehlerin çatıştığı bir muhteşem salonda güya saadetlerini taşıyan insanlar o mutluluklarını evet makineye borçludurlar. Ancak bu sahneyi seyrederken, bunların ayaklarına serilen dünya nimetlerinin ve ihtişamların meydana getirilişinde yüzlerce mazlum işçinin mahkum edildiği çileli hayatı düşünmek lazımdır. O kadehlerde içilen binlerce gözyaşındır. Sırttan lüksün arkasında boşuk feryatların iniltisi gizlidir. Buradaki insanların hepsi birer zalimdirler de bilmezler.²⁰⁸

²⁰⁷ Akademik felsefe dünyasında teknik ve teknoloji kavramlarına karşı spekülâtif-eleştirel bir tavrın daha güçlü olması beklenebilirdi. Ne ki, ilerleme ideolojisinin ve "geç modernlik" in etkisi akademik felsefede de görülmektedir. İsmail Tunalı, Bedia Akarsu gibi felsefecilerin sorunsala kısmen değinmelerine rağmen, akademik felsefeciler arasında ciddi bir teknoloji eleştirisi bulunduğu söylenemez. Böyle bir duruşu, ancak -Batıda modernliğin felsefi eleştirisi biçiminde gelişmiş-varoluşçu felsefenin genişlemesinden itibaren görebiliriz. Teknik ve teknoloji kavramlarının akademik felsefedeki yeri üzerine bkz. Arslan Kaynardağ, "Düşünce Tarihimizde Teknik ve Teknoloji Kavramları", **Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe**. Türkiye'de varoluşçuluğun gelişimi üzerine bkz. Direk, a.g.e.

²⁰⁸ Nurettin Topçu, "Büyük Sanayi" (1970), **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998, s. 176.

Nurettin Topçu, düşünce hayatının tümünde teknoloji kavramı üzerinden bir ideoloji eleştirisi gerçekleştirmiştir. Bu anlamıyla Türkiye siyasetinde geniş bir tabanı olan kısmîci modernleşmeden veya medeniyetçi (modernist) muhafazakârlıktan ciddi anlamda ayrılır.

3.2. NURETTİN TOPÇU'NUN DÜŞÜNCELERİNDE BAZI TEMALAR

3.2.0. Biyografi

Nurettin Topçu, 1909 yılında İstanbul'da doğmuştur. Lise öğrenimi sonrasında Avrupa burslarına başvurmuş ve 1928 yılında sınavları kazanarak Fransa'ya gitmiştir. Öğrenim yıllarındaki sosyalleşmesi ve kişilik özellikleri dikkate alındığında, düşünsel yapısını etkileyen bazı karakteristikler; tarih, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlere yoğun bir merakın yönlendirdiği kitap kurtluğu, içe dönük ve ketum bir mizaç, işgal yıllarında Türkiye'nin içinde bulunduğu durumdan kaynaklanan yurtseverlik fikri ve sosyal sorumluluk duygusu, Mehmet Akif Ersoy ve Hüseyin Avni Ulaş gibi ulus devletin sancılı kuruluşunda yönetim kademelerinden uzaklaş(tırıl)mış kişilere duyulan hayranlık, Vefa İdadisi'nde başlayan felsefe merakının yanı sıra din bilimlerine duyduğu ilgi olarak sıralanabilir.

1928 yılında Vehbi Eralp, Ziya Somar, Hamdi Akverdi gibi isimlerle birlikte Paris'e gitmiştir. Remzi Oğuz Arık, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Cevdet Perin, Bedrettin Tuncer bu dönemde Paris'tedirler ve Fransa yıllarında özellikle Arık ve Fındıkoğlu ile görüşmeleri olmuştur. Nurettin Topçu, Fransa'da başladığı öğrenimi sırasında ilk yazı denemelerini kaleme alır ve üyesi olduğu Sosyoloji Cemiyeti'ne gönderir. Filozof Maurice Blondel'le tanışır ve mektuplaşmaya başlar. Felsefe, sanat tarihi, sosyoloji ve psikoloji öğretimi alır ve tamamlar.

Fransa'daki yaşamı, okul, ev, kütüphane ve dernek toplantıları arasında geçer. Türk öğrencilerin düzenlediği bu toplantılarda, Samet Ağaoğlu, Ömer Lütfü Barkan, Besim Darkot gibi önemli isimler bulunmaktadır. Yine bu dönemde, ünlü oryantalist Louis Massignon'la tanışır. Sorbon'da felsefe

doktorası veren ilk Türkiye vatandaşı olarak yurda döner ve Galatasaray Lisesi'nde-felsefe öğretmeni olarak görev alır (1934).

Galatasaray'daki öğretmenliği sırasında, ayrıcalık yapılarak dersten geçirilmesi için kendisine verilen öğrenci listesini dikkate almadığı için İzmir'e atanır. İzmir'de Hareket Dergisi'ni çıkarmaya başlar. Derginin ilk sayılarında yer alan bir yazı üzerine soruşturma açılır ve İzmir'den Denizli'ye bir daha tayini çıkar. Daha sonradan Haydarpaşa Lisesi'ne atanır ve bir süre sonra Vefa Lisesi'ne geçer. Ardından felsefe öğretmenliğine İstanbul Lisesi'nde devam eder. Robert Kolej'de tarih öğretmenliği yapar. İmam Hatip Lisesi'nde din psikolojisi dersleri verir. Hilmi Ziya Ülken'in eylemsiz doçentliğinde bulunur ancak -Hareket Dergisi'nin başyazarı, eylemli felsefeci- akademik felsefe dünyasına kadrolu bir şekilde katılamaz. Nurettin Topçu'nun kurduğu dergi çeşitli kesintilere uğramasına rağmen 1950 sonrası Türkiye'nin düşünce hayatında bir ekol olmuş, genellikle (ve çoğu zaman gelişigüzel bir biçimde) "sağ" olarak anılan bir akımın entelektüellerinin "pir"lerini bir araya getirmiş²⁰⁹ ve Anadoluçuluk, Anadolu Sosyalizmi, İslam Sosyalizmi, yeni tasavvufçuluk gibi isimlerle anılan bir akımın temsilciliğini yapmıştır. Topçu, 10 Temmuz 1975'te -alternatif bir üniversite ve bir düşünce akımının öncü düşünürü olarak- vefat etmiştir.²¹⁰

3.2.1. Ahlâk: Sosyal Determinizm ve Gelenekçiliğe Karşı

Nurettin Topçu, esas olarak bir ahlâk kuramcısıdır. Paris Üniversitesi'ndeki öğretimini bir ahlâk felsefesi teziyle tamamlamıştır. Kuramı, tezinin danışmanı olan Maurice Blondel'in "hareket felsefesi" kuramına dayanır. Topçu, hareket felsefesinin kavramlarını düşünce hayatının tümünde özenle kullanmaya çalışmış, 1939 yılından itibaren çıkardığı dergiye Hareket Dergisi adını vermiş ve bu ünvanla anılan bir ekolün önderi olmuştur. Ayrıca, teorisinin temel kavramlarından biri olan ve hareket felsefesinden çıkardığı ahlâk kuramından "hareket ahlâkı" ve "isyan ahlâkı" olarak da söz etmiştir.

²⁰⁹ Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik*, s. 52.

²¹⁰ Mustafa Kutlu, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi".

Doktora tezinin özgün adı olan “Conformisme et Révolte” Türkçe’ye “İsyan Ahlâkı” olarak çevrilmiştir.

Hareket felsefesi, Kant sonrası çağdaş ahlâk felsefelerinin içinde yer alır.²¹¹ Determinist, sosyolojist ve faydacı ahlâk teorilerine karşı yeni bir ahlâk teorisi kurma girişimidir. İsyan ahlâkında hareket açık ve kesin bir anlam kazanır. Pozitif bir edim ve değer olarak görülür. Kaba güç, içgüdü ve basit reflekslerden ayrılmıştır.²¹² Hareket, özgürlüğün ve ahlâkın temelidir.

İnsanın psikolojik varlığında Tanrısallaşma potansiyeli taşıyan yönünün karşısında bazı güçler vardır. Toplumsal hayatın alışlagelmiş kuralları, örfler, adetler, gelenekler de insan özgürlüğünün önündeki engellerdir. İnsanı çelişik ve yüce bir varlık kılan, hayatı boyunca engellere karşı verdiği ahlâki mücadeledir. İnsan, hareket ederek kendisini sınırlayan engelleri, özgürlüğün düşmanı olan toplumsal baskıları aşar ve yüce bir varlık haline gelir. Hareket, bu anlamıyla özgürleşmedir. Uyum ise özgürlüğün güvenliğe teslim edilmesi ya da güvenliğin özgürlüğe tercih edilmesidir:

...nesilden nesile bize ulaşan tecrübeler, toplumdaki kaynaklanan peşin hükümler, kabul edilmek için her birimizde şahsi bir kontrolü, az çok sıkı bir tenkidi gerektirir...hür hareketi, isyan vasıtasıyla ve isyan içinde tanımlamaya çalıştık. Tabii determinizmin ve sosyal uysallığın karşısına dikilen her hareket, aslında hakiki bir isyandır...belki de “isyankar bir varlık” olduğunu söylersek insanın en iyi tarifini yapıyoruz...insanlığımızın özünü isyan teşkil ediyor...²¹³

İsyan ahlâkı, gelenekçi ve bürokratik muhafazakârlık tarafından önerilen gelenekçilik ve sosyal uysallığa karşı gelişmiştir. Uysallığa isyanda, ahlâk ile gelenek arasındaki fark özellikle vurgulanır: İdeal açıdan, şimdikiye kadar benimsediğimiz bütün alışkanlıklar, ahlâki bir yapının inşa edilmesi için eleştiri süzgecinden geçirilmelidir. Oysa gelenekçi, güvenliği özgürlüğe tercih etmiş, yaratıcı potansiyellerinden vazgeçmiş bir “cemiyet adamı”dır.

²¹¹ François Grégoire, **Büyük Ahlâk Doktrinleri**, çev. Cemal Süreya, İstanbul: Varlık, 1971, ss. 154-156.

²¹² Ali Osman Gündoğan, “Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi”, **Hece**, 109, 2006; Mustafa Kök, “Nurettin Topçu’nun Felsefesi Bağlamında İsyan Ahlâkı”, **Hece**, 109, 2006.

²¹³ Nurettin Topçu, **İsyan Ahlâkı**, çev. Mustafa Kök, Musa Doğan, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002, ss. 31, 211, 212 (Doktora tezi: Nurettin Ahmet, **Conformisme et Révolte, Esquisse D’une Psychologie de la Croyance**, Licencie es-Lettres Docteur de l’Université de Paris, 1934).

Cemiyet adamı, bütün teferruatıyla tespit edilmiş kaideler ister; asırlarca aynı alışkanlığı tekrarlamaktan huzur duyar. Örfler, adeta insanı ateşten kurtarırlar. Örflerini değiştirmeye kalkmak, onun bir uzvunu kesmek gibidir...Bu alışkanlıkların değerli olup olmadıkları mühim değildir. İnsanı kıskıvrak kuşatmış olmaları kafidir...Örflerle yaşayan cemiyet uysallığa hayrandır.²¹⁴

Diğer taraftan, bürokratik stil'in ahlâk anlayışı ile uyumsuzluk ön plandadır. Bürokratik muhafazakârlığın öğütlediği ahlâk, pozitivizmin Türkiye'deki öncülerinden Ziya Gökalp'in "Vazife" adlı şiirinde somutlaşır: "O gönlüme Arş'tan inen bir sestir/Milletimin vicdanına ma'kestir!/Ben askerim, o üstümde kumandan/Baş eğerim her emrine sormadan!/Gözlerimi kaparım!/vazifemi yaparım!" der Gökalp ya da "Ahlâk" başlıklı şiirinde yazdığı gibi "Ahlâk yolu pek dardır/Tetik bas önü yarıdır/Sakın "Hakkım var" deme/Hak yok, vazife vardır!²¹⁵ Gökalp'te ahlâk ulusa aşkın değildir veya sosyolojik olarak, toplum tüm ahlâki değerlerin kaynağı ve modeli ya da tek "ahlâki otoritedir".²¹⁶

İsyan ahlâki, on dokuzuncu yüzyılda Fransa'da Kant'ın yeni bir yorumunu yapan Renouvier'in "personalizm"i ve Blondel'in ahlâkta eylemin önceliği fikri üzerinde temellenmiştir. Personalizm, Kant'ın özerklik fikrinin ve amaç-birey tasarımının derin etkisinin yanında, sosyal determinizme şiddetli bir tepki verirken, özgürlüğü "kendimizi yaratmanın prensibi haline sokarak", "olmak değil yapmak, yapmak ve fakat yaparken kendini yapmak" biçiminde değerlendiren spirütüalist-pozitivist Lequier'den de etkilenmiştir. Personalizm'in temel açıklaması "özgür ve yaratıcı kişilerin varoluşu"dur. "Bu, insan aksiyonu ile insana karşı ortak bir tutum takınılan kişiler arasında bir

²¹⁴ Nurettin Topçu, "Cemiyetin Ruhu" (tarih yok), *Yarıncı Türkiye*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, s. 41.

²¹⁵ Ziya Gökalp, *Yeni Hayat/Doğru Yol*, hazırlayan: Müjgân Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976 (ilk baskı: 1915), ss. 13, 14.

²¹⁶ Gökalp'in sosyolojist ahlâkının olası sakıncalarına Nurettin Topçu'dan önce Gökalp araştırmacıları değinmiştir: "Ulusal toplumun bu denli Tanrısallaştırılmasının çok yaygın sonuçları olmaktadır. Gökalp toplum ne isterse yapılır demekle yetinmemekte, toplumun tüm isteklerini tüm isteklerinin ahlâki yönden doğru sayılacağını da eklemektedir. Tüm ülkelerin kaynağı olan toplum aen yüce ahlâk otoritesidir...Bu görüşteki tehlike açıktır. Şayet, belirli bir toplumun çıkarlarından daha yüksek değerler yoksa, bu takdirde toplum diğer toplumlarla olan ilişkilerinde de herhangi bir ahlâki yükümlülük altında olmayacaktır". Durkheim, toplumun "Tanrı" olması olgusunun "yüce bir ülkü sayılabilmesi için ancak insanlığın amaçlarını da gerçekleştirmesi halinde mümkün" olduğunu söyler. Oysa, "bu koşul Gökalp tarafından kabul edilmemiştir". Heyd, a.g.e., ss. 68, 70.

anlaşmadır: "Kişi, kendisine bakılan bir nesne değil, nesnel evrenin yeniden yönelim merkezidir".²¹⁷

İsyan ahlâkı kuramcısı, Ziya Gökalp'in yukarıdaki dizelerinde pozitivist bürokratik muhafazakârlığın sosyal uysallık ahlâkının kristalize olmuş bir ifadesini bulmuştur. Nurettin Topçu, birçok yazısında Gökalp'in dizesindeki nakaratın ("gözlerimi kaparım/vazifemi yaparım!") çağrıştırdığı anlamları keskin bir dille eleştirmiştir. Bir bakıma, spekülâtif ahlâk teorisinin basitleştirilmiş bir ifadesini bu dizelerin yergisi üzerinden getirmiştir.

Kainatın büyük ve aşınmaz kanunları varsa, insanın da büyük ve usanmaz hürriyeti vardır, yaratıcılığı vardır...İnsan yeryüzüne yaratıcılığı getirdi..Hakiki mesuliyet adamı, şuurunun ulaştığı bütün sefaletlerden mesul olmasını bilen ve kuvvetlerini harekete geçiren insandır. Ahlâklı adam ne kadar fedakar nefesli, ne kadar kendinden geçmiş olursa olsun, herşeyden önce hareketlerinin hangi gaye için ve kim için olduğunu bilen insandır. Biz ne için ve kim için çalıştığımızı bilen insan istiyoruz. Gözlerini kapayıp vazifesini yapan cemiyet gönüllüsü, köle ahlâkı yaşatan bu namuslu adam, bizim için hem şuarsuz, hem de tehlikeli bir oyuncu, bir zorbaya esir ve bir esire zorba olabilir...Bu anlayışa göre, fert, cemiyetin her taraftan kendini çeviren bir tazyik cihazı içerisine sıkışmış bir otomat olarak kalıyor...tam bir determinizm sistemi içinde bir iradenin varlığını bile izah müşküldür. Ferde hangi kuvvet kalıyor ki cemiyete intibakı istenebilsin?...Dürkeym'in kabul ettiği, böyle tam bir içtimai determinizm veya kadercilik sistemidir. Sosyoloji mektebinin ortaya koyduğu içtimai determinizm anlayışı bizde Ziya Gökalp tarafından benimsendi...Gökalp "fert yok cemiyet var" diye formüleştirdiği bu davadan, ferdi egoizmlerden feragat ahlâkı çıkaracak yerde ferî şahsiyeti inkar ettiren ve bazı fertlerle kuvveti temsil eden zümrelerin arzularını, üluhiyeti bile temsil eden cemiyetin arzusu gibi göstermek gayesini güttü.²¹⁸

3.2.2. Din: Geleneksel-Kurumlaşmış Dine Karşı

İsyan ahlâkı, İslam dininin özgül bir yorumunu getirmektedir. Nurettin Topçu, din felsefesi üzerine yazdığı metinlerde, İslam tasavvufunu hareket ahlâkının genel bir çerçevesi olarak ortaya koymuş veya hareket felsefesinin açılımını tasavvuf felsefesinde aramıştır. Tasavvuf, düşünen bir varlık ve evrenin yegane değeri olan insanın içsel tecrübesine dayanan bir ruhsal

²¹⁷ Roger Daval, **Fransız Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Angın, İstanbul: Kıtış-Akşam Kitap Klübü, 1968, ss. 83, 93.

²¹⁸ Nurettin Topçu, "Hareket Felsefesi" (1966), **Yarıncı Türkiye**, ss. 18, 19; Nurettin Topçu, "Hareket Ahlâkı" (1939), **Yarıncı Türkiye**, s. 26; Topçu, "Cemiyetin Ruhü", ss. 34-35.

“atletizm” ve insan diyalektiğinde Tanrılık yönün negatif ahlâki boyutuna galebe çalmasıdır:

Modern antropoloji insanı, “iki ayaklı, dik yürüyüşlü düşünen varlık” diye tarif ediyor. Bu tarif onun hem yerde sürünen sefaletini, hem etrafına saldıran iştihalarını, hem de Allah'a uzanan azametini ifade etmektedir...İnsanın küçük ve sefil dünyası olan nefsinden onu Allah'a yaklaştıran düşünen varlığına yükselmek, hayatın manası olsa gerektir. Bu iki atletizm, önce tezatlarla dolu olan varlığı, tezatlarında sıyrıyor, hür ve büyük bir eser, bir büyük kainat olan ruhuna kavuşturuyor...Tasavvuf ehlinin tuttuğu riyazet yolu gerçek bir atletizmdir...tasavvuf, Kur'an'da esaslarını bulduğu derin bir insan felsefesini ele almıştır...İslam'ın ahlâki özünü mistik tecrübenin konusu yapan derin bir felsefi yaşayıştır.²¹⁹

Tasavvufî seçim, fıkıh merkezli, hukuki-biçimsel bir din anlayışının eleştirisini beraberinde getirmektedir. Bu, “bireylerin kendi dünyalarını inşa etmeye yönelik” bir entelektüel tasavvuf yorumudur ve kurumsallaşmış ve gelenekselci bir din yorumunun karşısında yer alır. Dini toplumsal işlevselliğin bir aracı olarak değerlendiren veya bir kurum olarak ele alan sosyolojist ve faydacı bakış açısına karşı bir doğrultuda gelişmiştir. Din, insanın kendi içindeki Tanrıyı keşfetme çabası ya da sınırlı bir varlık olmaktan çıkıp Tanrısallaşma girişiminin parçasıdır. Ahlâk gibi, gelenek ve benzeri kurumlardan özenle ayırdedilmelidir.

Entelektüel tasavvufçunun özlemini duyduğu din, toplumsal olarak yaratılacak bir olgu ve varolan (dinsel) düzeni değiştirmeye yönelik “ütopya”cı bir öneridir. Bu yüzden, kaleminin en fazla keskinleştiği alanlardan biridir din üzerine yazıları. Sadece dinsel bir ütopyayı değil siyasal bir ütopyayı da kapsar ve Mannheimci anlamda “ideoloji”(nin) eleştirisini içerir. Mevcut dinselliklerin eleştirisi, toplumsal eleştirinin bir parçasıdır veya bu ikisi birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu kapsamda, bozulma, idealist felsefenin terimleriyle açıklanmaz. Toplumsal-iktisadi içeriğe ve öze sahip bir analiz olarak sunulur. Nurettin Topçu, pozitivistin ilerleme şemasında yer alan varsayımlardan biri olan, ilerlemenin “pozitif” aşamasında dinin yerini bilime bırakacağı argümanını başka bir biçimde okumaktadır. Dinin bıraktığı boşluk,

²¹⁹ Nurettin Topçu, “İnsan” (1963), *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002, s. 15; Nurettin Topçu, “Tasavvuf” (1970), *İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, s. 126; Nurettin Topçu, “Felsefe ve Cemiyet” (1961), *Yarımkı Türkiye*, s. 60.

ne bilim tarafından doldurulmakta ne de din ortadan kalkmaktadır. Tam tersine, pozitivist terminolojiyle, tarihsel olarak ilerideki değil gerideki bir aşama olan “teolojik çağ”ın karakterlerini taşıyan bir din anlayışıdır veya “irtica”. O halde, son tahlilde, pozitivistin öngöremediği sonuçlarla karşılaşmaktayız; pozitivistin analiz dışı bıraktığı köklü bir olgu olarak kapitalizm nasıl yaşam alanını derinden etkilemişse dini hayat da bundan kurtulamamaktadır ya da din “buharlaşmak” yerine kapitalizmin çeperlerine tutunarak varlığını sürdürmektedir:

Bugünkü Müslümanlar, birtakım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişesi olmayan, ilk çağın ve ilkel devrin sihirbazlarını andırıyorlar...Ahlâk idealine karşı ruhlarda işlenen bu zulmün tarihte çok tekrarlanan tehditleri, bugün büyük sanayi medeniyetinin insanı makineleştiren ve makineye esir yapan zulmüyle elele vermiş bulunuyor...İnsanlığın beş bin yıllık ruh ve vicdan eserini inkâr ederek, düşünmeyi günah sayan taassup, bu zulme sığınmış durumdadır...Bunlar yirminci asırda ve bu yaşadığımız anlarda olmaktadır, sakın maziden bahsediyorum sanmayın...Açgözlü mevlidcinin dinsiz ruhundaki dilencilik piyasaya çıkınca rekabetlerle öfke yaratmış. Sanki bir şey alıp satıyorlar ve rakip satıcılar gibidirler. Şimdi son yıllarda dini neşriyat serbest olunca ortaya öyle bozuk öyle çürümüş bir maya çıktı ki...Bu neşriyatın cehalet, ticaret ve düşüklükten berbat bir eser verdiğini hiç çekinmeden söyleyeceğim. Bunlar, yirminci asrın buhranlı hayatının, halli fikir ve felsefe meziyetlerine şiddetle muhtaç olan meselelerinin karşısına ilk çağların insanlarını bile güldürecek bir iptidailikle çıktılar...kimi küçük çocuklar için masal değerinde olabilen...meseleler bunların sermayesidir. Lâkin esas mesele ticaret yapmaktır. Bunlar alıcılarını ya camideki saf ve muti cemaat arasından veya taşrada dolaşmak suretiyle tedarik ederler. Bu din piyasasında yalnız kalmak ve rakiplerini gözden düşürmek için de türlü şekillerde birbirlerini küçültmeyi, lekelemeyi göze almışlardır.²²⁰

3.2.3. Felsefe: Toplumsal Eleştiri Aracı ve Yaratıcı Benlik Kurucusu

Sosyal isyancının teorisinde felsefe, insanın özgürlük mücadelesinin ve toplumsal eleştirinin önemli bir parçasıdır. Felsefe, insan ve evren arasındaki yakın bağları tanıtır ve toplumsal çarpıklıkları düzeltmek üzere duyarlılık kazandırır. Bu anlamıyla, isyancıda felsefi düşünüş, “pozitif felsefe” olarak klasik felsefi düşünüşün, spekülatif düşünce ya da toplum eleştirisi olarak

²²⁰ Topçu, *İslam ve İnsan'a Önsöz*, s. 13; Nurettin Topçu, *Amerikan Mektupları/Düşünen Adam Aranızda*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004 (ilk baskı: 1949), ss. 59-60. Topçu, “Amerikan Mektupları”nda, toplumsal eleştiri edebiyatının bilinen örneklerinden birini kullanmıştır. Burada, “kocaman yaralı bir vücut” olan Türkiye toplumu bir yabancıнын tenkitçi gözüyle anlatılır.

felsefenin sonunu getirdiği iddiasında olan pozitivist teorinin karşısında geliştirdiği gibi, felsefenin dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmek konusunda daima geç kaldığını, akıl Tanrısı ve felsefi düşünüş imgesi olan "Minerva'nın baykuşunun ancak gün batarken uçmaya başladığı"nı söyleyen Hegelyen felsefenin de karşısındadır.²²¹ Başka bir deyişle, pozitif felsefe olarak bilimin "önceden bilme"yi sağlayabileceğini iddia eden Comte'a ve "felsefenin hayata geç kaldığı"nı bildiren Hegel'e karşılık verir gibidir:

Akıbetimizin düşüncesi de bir felsefeye bağlanacaktır. "Yarınımız ne olacak? Nereye gidiyoruz?" sorusu şuurda önceden açılmış yollar arar. Nereye gitmede olduğumuzu takdir için, cemiyetimizin temayüllerini, ideallerini, kabiliyetlerini, yani bütün hayati kuvvetlerini yüksekten bakışla görebilmemiz lazımdır. Hayat tecrübesinin yaşandıktan sonra vereceğini, o yaşanmadan önce felsefe tanıtır, sezdirir, hem de zaruretler halinde ortaya koyar. Önceden bilmenin büyük faydası, yanlış yolda isek dönmek, doğru yolu aramak için bize imkan bağışlamasıdır.²²²

Felsefe, insanın hakikati tanıma tutkusunun bir parçasıdır. Bu yönüyle, insanın ruhsal dünyasını kurar ve aydınlatır:

Felsefe, herşeyden önce biricik kılavuzumuz olan aklın kullanılmasını öğretir...aklın saltanatını kuracak olan felsefe, iç hayatımızın bütün hareketlerini ve bütün unsurlarını birleştirmek suretiyle ruh yapımızdaki ahenk ve nizamın da kurucusu olacaktır...Aklımızın alemi bütün halinde kavrayışı demek olan felsefe ahlâkımızın da sanatkarıdır...Eğer dünyanın bütün halinde görüşüne, yani felsefi görüşe sahip değilsek, etrafta klişe halinde ahlâk çerçeveleri araştırır, yabancı veya hurda haline gelmiş örfleri hiç tenkit etmeden benimseriz ve her birimizin hurda çarşısından tedarik ettiği örflerin kırıntısıyla birbirimize çarpar deviririz... Felsefe, dini inanışlarımızın da üstadıdır. O olmazsa din adı altında halka sunulan her efsaneyi dini inanış yaparız. İbadet hareketleri yapan herkesin din adamı diye arkasından gideriz. Daha mabedlerini bir gulgule ticarethanesi olmaktan kurtaramayan adamların telkinlerine kıymet veririz.²²³

Diğer yönüyle ise toplumsal gerçekliğe düzen vermenin yöntemini verir. Verili bir tarihsel durumda varolan toplumlar, tarihin temel çelişkilerini taşırlar: Eşitsizlik, adaletsizlik, ahlâki çöküş, çevresel bozulma gibi felaketler "zorba-esir" diyalektiğindeki toplumların çelişkisidir.²²⁴ Felsefe, tarihin çelişkilerini

²²¹ Aguste Comte, **Pozitif Felsefe Kursları**, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001; G. W. F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çec. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991, s. 31.

²²² Nurettin Topçu, "Felsefe ve Cemiyet" (1961), **Yarımkı Türkiye**, s. 62.

²²³ Topçu, "Felsefe ve Cemiyet", ss. 55, 56, 57, 59.

²²⁴ "...Medeniyetlere bu ölüm rüzgarı nereden geliyor?..sade kuvveti temsil eden bir içtimai sınıfın zaferi bugün bu yerlerin hepsinde alkışlanıyor. Bunların her birinde zorbalıkların çarpıştığını ve

çözme yolunda insanın temel güçlerinden biridir. Felsefesiz bir çıkış, gerçek gerçekliği arama yolundaki engellerden biridir. Felsefenin aracılık yapmadığı bir toplumsal değişim mümkün değildir. Felsefenin bir işlevi, psikolojik dünyaya bir düzen vermek ve karşı karşıya olunan özgürlüğün düşmanlarına karşı uyarmak ise diğer işlevi toplumsal dünyaya özgürlük ve eşitliğe engel olan durumları düzeltmek üzere biçim vermektir. Dolayısıyla felsefe, iç ve dış engelleri göstermesiyle insanın ruhsal ve toplumsal mücadelesinin temel bileşeni haline gelmektedir:

Felsefe hürriyetimizin de kaynağıdır. Düşünen adam hürriyetini anlar, hareketini doğurmuş olan sebepleri bilen insan, o sebeplerin idaresini kendi eline alabilmekle hürriyetini gerçekleştirir. Bizi hayat yolunda durdurup düşündüren felsefe, her adımda hürriyet sunmaktadır. Biz gördükçe düşünüyoruz, düşündükçe görüyoruz. Ve her an görüşümüzün ufukları genişledikçe insanlığın her derdine deva olmak isteğiyle doluyoruz. Kendi kendimize hem teklif hem de kabul ettiğimiz mesuliyetimizin sahası genişliyor...O yoksa hürriyetimiz bir vehim, bir kibir, bir benlik ifadesidir, o kadar...Hür olan insan dünyalardan değerlidir. Zalim esir insanın eşyadan farkı yoktur. İnsan anlaşılmadan insanlık aleminde inkılap yapılamaz...İnsanı tanıtan felsefe olduğuna göre, inkılaplarımızın hepsi ona muhtaçtır...Binayı yapan mimar filozof olacaktır. Yapı malzemesiyle sanat eseri olan binanın farkı düşünülürse, felsefenin bizi ulaştıracağı hedefin kurtarıcı oluşu kolaylıkla anlaşılacaktır.²²⁵

3.2.4. Kapitalizm, Sosyalizm, Özgürlük ve Eşitlik

Felsefi düşünüş, "akıl düzenli işleyişini sağlayan metodlu düşünme prensibi" ile toplumsal çarpıklıklara ışık tutar ve yeni bir toplumsal düzenin kuruluşunun yolunu açar. Sözgelimi, yaşadığımız çağda ziyadesiyle artan,

Zorbalığın sebebi daima artan işbölümü ile sınıf farklarının doğması, sınıf kavgalarının daima bir tarafın lehine halledilmesidir. İşbölümü ile ayrılan sınıflar, ayrı ayrı kuvvet merkezleri kuruyorlar ve kuvvet daima hakim yaşamak, daima yalnız yaşamak ihtiyacında olduğunda, değeri ayaklar altına alıyor.²²⁶

muzaffer olanın, cemiyetin diğer sınıflarını yalnız kendi zalim kuvvetini yükseltmek için çalıştırdığını ve yalnız kendi menfaatlerini gerçekleştirmek için yaşattığını görüyoruz". Nurettin Topçu, "Zorba Esir Medeniyetleri" (1939), *Yarımkı Türkiye*, s. 210.

²²⁵ Topçu, "Felsefe ve Cemiyet", ss. 61-62. Felsefe ve çeşitli felsefe ekolleri konusundaki görüşleri için ayrıca bkz. Nurettin Topçu, *Felsefe*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002 (ilk baskı: 1952).

²²⁶ Nurettin Topçu, "Zorba-Esir Medeniyetleri", s. 211.

Bu çözümlenmeyle Anadolu coğrafyasına bakıldığında, "Anadolu'nun sefaletlerinden idealizmimize hisse çıkarmamak normal bir beynin samimi düşüncesinin mahsulü olamaz". O halde, felsefenin görevi bozulmuş bir topluma işaret etmek ve dönüştürmektir. Toplumsal kaygının sonuçlarından biri, yeni bir toplumsal düzen yaratacak olan,

Çoğunluğu çiftçi olan Anadolu'nun, kendi içinden gelen evrimini takip eden toprağa bağlı insanını, toprağın sahibi, hakimi yapacak ve alın terinin meyvesi olan mülke hürmet ederek sade üretimi sosyalleştirici bir çalışma nizamıdır). Bu Anadolu'nun sosyalizmidir.²²⁷

Felsefi düşünüşün inşa ettiği teori binasının merkezi kavramlarından ilki, sosyalizmdir. Nurettin Topçu, özellikle 1950'li yıllardan itibaren yazdığı yazılarda sosyalizmi vurgulamış ve geliştirmiştir. Sosyalizmin özgül bir yorumunu benimsemiş, tek biçiminin Marxizm olmadığını vurgulamış ve teorisini Marxist sosyalizmden özenle ayırmıştır. Bu anlamıyla, sosyalizm anlayışını ulusal sosyalizm ya da İslam Sosyalizm olarak sınıflandırılan teorilerin içinde değerlendirmek mümkündür.²²⁸

Nurettin Topçu'nun teorisinde, ilk bakışta ruhçu bir felsefenin varlığı göze çarpar. Ruhsal özgürlük başlıca temalardan biridir. Bununla birlikte, özgürlüğü (ruhsal deneyimler yaşayan) bireylere olumlu bir müdahalede bulunulmaması olarak yorumlamaz. Özgürlük, bireye müdahale etmeme durumuyla varolabilen negatif özgürlük ya da özgürlüğü kapitalist bir piyasa ortamındaki serbest girişime indirgeyen bir özgürlük değildir. Ayrıca, refah devleti eleştirilerinde sıkça karşılaşılan muhafazakâr argümandaki gibi -devletin yeniden dağıtımçı müdahalesinin sadece aracı kurumlarda yaşanabilen özgürlüğü zedelediği-, devlet müdahalesinden uzak tutulmuş aracı kurumlarda yaşanan bir özgürlük de değildir. Anadolu sosyalizminin teorisini, sosyalizmin ulusal biçimini önerdikten sonra felsefi düşünüşün kabul ettirdiği bir diğer ilke olarak "şahsiyetçilik"i öne sürmektedir. Renouvier'ın düşünceleri hatırlandığında, personalizm, negatif bireycilikten farklı bir biçimde, özgürlüğü pozitif ve toplumsal bir edim olarak anlar.

²²⁷ Topçu, "Felsefe ve Cemiyet", s. 63.

²²⁸ Nurettin Topçu, "Felsefe ve Cemiyet", s. 63.

Özgürlüğün pozitif bir karakteri vardır ve insanın özgürlük mücadelesi, özgürlük yolundaki iç ve dış engellerden kurtulmak için yapılan pozitif bir müdahaleyi kapsar.

Eşitlik, pozitif bir değer ya da etik bir ideal konumundadır.²²⁹ Kapitalizmin sınıflı toplum yapısının yol açtığı toplumsal eşitsizlikler temel tarihsel-toplumsal çelişkilerden birini oluşturur.²³⁰ Nurettin Topçu'nun anti kapitalist düşünce sisteminde özgürlük, eşit özgürlük anlamındadır. Özgürlük, eşitleyici bir toplumsal müdahaleyi içerir. Kapitalist ideolojinin özgür seçim-hür mukavele ilkesi varsayılmaz:

Cemiyetin zımnı de olsa bir mukaveleye dayandığı, fertlerin topluluğa söz vermek suretiyle birarada yaşadıkları fikri, gerçeği olmayan bir zihni tasavvurdur...işbölümü ilerledikçe fertler arasında mukavele, yani sözleşme başlıyor...Lakin mukavele ne zaman sağlam esasa dayanır? Taraflardan birinin zorlamasıyla yapılan veyahut bir tarafın üstün kuvvetiyle tatbik edilen mukavele hakikatte varsayılabilir mi? Elbette sayılamaz...Şu halde cemiyetin bütün hukuki hadiselerinin dayanağı olan mukavelenin meşru olması için, taraflar arasında eşitlik bulunmalıdır. Eşitlik cemiyet içinde hürriyetimizin temelidir.²³¹

3.3. NURETTİN TOPÇU VE MUHAFAZAKÂRLIK

Nurettin Topçu, Türkiye'nin düşünce tarihindeki Batı uygarlığına yaklaşım tarzlarıyla epey ilgilenmiştir. Bu konuda bilinen şablonu kullanır: "Bunların bir kısmı, Avrupa'dan yalnızca teknik, diğerleri ise hem teknik hem kültür alınmasını istediler". İlk gruptakiler bir "sosyoloji hatası"na düşmüştür. İkinci grup ise daha tutarlı bir görüşü savunmaktadır.²³²

Sosyolojist ahlâk kuramıyla birleşince, teknolojist (kısmî) modernleşme anlayışının karikatürü olarak yine Ziya Gökalp belirlemektedir. Gökalp, pozitivist sosyoloji yaklaşımını ve Türkiye düşünce tarihinin teknolojist eğilimlerini billurlaştıran bir figür olarak Nurettin Topçu'nun ilgisini yoğun bir

²²⁹ Nurettin Topçu, "Eşitlik Davası" (1951), **Ahlâk Nizâmı**.

²³⁰ Nurettin Topçu, "İstismarı Kaldıran Adalet" (1951), **Ahlâk Nizâmı**.

²³¹ Nurettin Topçu, "Adalet Davası" (1953), **Ahlâk Nizâmı**, s. 93.

²³² Topçu, "Avrupa" (1943), **Yarımkı Türkiye**, s. 163 vd.

biçimde çekmiştir. Yukarıda isyan ahlâkı ile ilgili bölümde belirtildiği üzere, Gökalp'in sosyolojist içerikli ulusal dayanışma ahlâkı, bürokratik stilin bir örneğini sergilemektedir ve isyan ahlâkı kuramının tepkisini tematize eden bir ahlâk figürünü çağrıştırmaktadır. Öte yandan, bürokratik muhafazakârlığın sosyal uyumculuk öğütleyen temalarının yanında, hars-medeniyetçi tutumun yergisi üzerinden geliştirilen analiz, gelenekçi muhafazakârların başlıca gündemini oluşturan sentezciliği ve teknoloji, kapitalizm, sanayileşme gibi bir dizi olgunun problematize edilmesini sağlamaktadır. Topçu'nun sentezci düşüncede gördüğü naiflik, muhafazakârların toplumsal olayları açıklamadaki (kültürcü-idealist) yanılgıları ile benzerlik taşımaktadır ya da bu ikisi adeta muhafazakâr düşüncenin "yumuşak karnı" olarak görülmektedir. Daha açık bir deyişle, Anadolu sosyalizmi kuramcısının gözünde, "hars-medeniyet" ne kadar çocuksu bir sentezi tarif etmekteyse, toplumsal bozulmanın nedeni olarak kültüre başvurmak bir totoloji anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Topçu'nun Türkiye toplumunda gördüğü bozulmayı Marxizm'e yaklaşan tahlillerle çözümlemesi hatırlandığında, karşımıza muhafazakâr düşüncede karşılaşmaya hiç de alışık olmadığımız bir manzara çıkmaktadır.

Epistemolojik kopuş, başlıca üç noktada göze çarpmaktadır: Birincisi, Nurettin Topçu'nun ahlâki evrenselciliği, ikincisi, muhafazakârların teoriye karşıtlığının ya da "ideoloji-dışılık" iddiasının Topçu'da doktrinal bir fikir yapısının önemi ile karşılaşması, üçüncüsü, muhafazakârlıktaki kültürcü retoriğin yerini iktisadî analizlere bırakması. Temeldeki farklılığın yönlendirdiği çok daha çarpıcı ayırım ise Anadolu sosyalizmi içinde geliştirdiği sosyal sorun, miras, mülkiyet, toprak reformu, özyönetim, kooperatifçilik, yabancılaşma gibi olgu ve kavramlara ilişkin analizleri ve ortaya koyduğu grotesk toplumsal tablodur.

3.3.0. Farkçılığa Karşı Evrenselcilik

Muhafazakârlık, pek çok çeşitlemeye sahiptir fakat tarihsel bir ideoloji olarak muhafazakârlığın her örneğinde görülen bazı temel karakteristiklerin

varlığından sözedilebilir. Bir kere, muhafazakâr ideolojide kültürel farklılığa dayanan bir özgünlük savı kuvvetli bir biçimde içerilmiştir.

Kültürel farkçılığın dereceleri, muhafazakârlığın bağlı bulunduğu toplumsal ve politik tabana bağımlı olarak değişiklik gösterebilir. Sözgelimi, Alman romantizminde ileri aşamalarına ulaşmıştır. Aydınlanma ideallerine karşı rölativizmin tutkulu savunucusu Herder, insanların indirgenemez kültürel farklılıklara sahip bulunduğuna inanır.²³³ Maistre'nin belirli bir ulusa ve kültürel topluluğa bağlı insanlar gördüm ama insana rastlamadım biçimindeki deyişi, muhafazakâr manifestonun başlıca ilkelerinden birine işaret etmektedir. Daha temkinli olan Burke dahi, Devrimciler'in taleplerine ve Fransız İnsan Hakları Bildirgesi'ne benzer bir açıdan karşı çıkmıştır: İnsanlık yoktur.

Nurettin Topçu, Türkiye'nin düşünce tarihinde Anadolucu akımın içinde yer alır. Hayatı boyunca bir Türk romantizminin imkanları üzerinde düşünmüştür. Buna karşılık, ahlâk kuramındaki evrenselcilik, dar bir ulusçulukta saplanıp kalmanın bencilliğin belirli bir türüne işaret ettiğini anlatır. Topçu, Kant'ın ahlâk yasalarına hayran ahlâki bir evrenselcidir.²³⁴ İnsanlık fikri, çalışmalarının sürükleyici kavramlarından biridir. Evrensel sorumluluk, ortak insanlık, insanlığın kurtuluşu gibi temalar Topçu'nun teorisinde önemli bir yer tutar.

Hareketlerimin zamanda ve mekanda uzaklıklara el vermesi, denizin içinde kendini kurtarmaya çabalayanın başkalarını da kurtarmak için el atmasına benziyor. Kurtuluşun ancak kurtarıyla hakikat olacağına inanıyoruz. İnsan farkında olsun ya da olmasın, kurtarmak için zamanda ve mekanda uzaklara el uzatmadan yaşayamıyor; en hasis, en hodgam varlıklar bile hareketlerini sade hayatlarını korumak insiyakı içine hapsedemiyorlar. Kainatın mesuliyeti ellerimize verilmiştir...Mesuliyetimin şahidi hareketlerimdir...hareket dediğim bu ilk hakikat, benim elimle kainatı ve hem de beni değiştiriyor...En aşikâr hakikat şu ki, hareket, benim hayatımda en devamlı ve en umumi bir vakiâdir, bende âlemşümul muayyeniyetin ifadesidir...Müşahhas ve âlemşümul olan hareketi olduğu gibi tanımak lazımdır...Ferdî alemde hareket tamamlanmış değildir. Hareket, bütün kainata yayılmak iştiağındadır. Böyle dalga dalga genişleyen hareketin safhalarını tanımak lazım...Âlemşümul birliğe kavuşmak için irade, sanki bu ıstıraplı yürüyüşünde imdadına çağırarak için

²³³ West, a.g.e., s. 51 vd.

²³⁴ Nurettin Topçu, "İslam Ahlâkı" (1967), **İslam ve İnsan**, ss. 82, 88, 89.

başka iradelere el uzatır. Alemşümul birliğe ermek için birçok safhalardan geçer...Ferdden aileye, aileden vatana, vatandan insanlığa...hepsinde alemşümul birliğe kavuşmak isteyen irade gizlidir...başkası için duyulan hakiki bir hissin, kendi varlığından lezzet bulmak isteyen hodgamlıktan daha doyurucu olduğunu o derinden sezer...Hareketin içtimaî muhite yayılışı, son ve en geniş yayılışı değildir.²³⁵

İsyan ahlâkında, diğergamlık (altruizm, özgecilik) ve ahlâki evrenselcilik, kendisinden diğer bütün ilkelerin çıkarıldığı bir postülat olarak durmaktadır. Bu düşünce, evrensel bir insanlığın alt birimlerine bakış tarzını da aydınlatır. Buna göre, muhafazakâr ideoloji tarafından önemsenen yerel-özgül toplumsallıklar, evrensellik düşüncesi bakımından bir daralmaya da işaret edebilirler. Daha açık bir deyişle, yerel bütünlükler, gerçek ideal olan evrenselliğin yardımcısı olabileceği gibi engeli de olabilir. İsyan ahlâkı, özgürleşme yolunda evrenselliğe açılan bir iradenin önündeki engellere işaret ederken sözüedilen olası daralmalara dikkat çeker. İsyan ahlâkını deneyimleyen varlık, evrensel(ci) ahlâki bir varlıktır. Burada, "insanın sorumluluğu, evrensel olmaya can atan düşünceye tabidir".²³⁶

3.3.1. Duruşa Karşı İdeoloji

Birinci bölümde belirtildiği gibi, bir ideoloji olarak muhafazakârlığın ana eksenini, rasyonalist ilke siyasetine ısrarlı bir karşı çıkıştır. Erken Cumhuriyet'in gelenekçi muhafazakârlarını ortak bir zeminde buluşturan da, çoğu zaman Bergsoncu terminolojiyle ifade edilen, rasyonalist zihniyete geliştirilen itirazlar ve kendiliğinden gelişim kültürüne dayanan bir tür hayat felsefesidir. Kendiliğindenlik felsefesi, empirist ve anti-ideolojik duruş, muhafazakârlığın atası Burke'ün çizgisidir.

²³⁵ Nurettin Topçu, **Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999 (ilk baskı: 1939), ss. 45, 48, 50, 51 (Bu eser, Topçu'nun Maurice Blondel ve Paul Foulquie'den yaptığı serbest tercüme-uyarlamadır).

²³⁶ Mustafa Kök, **İsyan Ahlâkı'na Önsöz**, s. 24. Farklılık ve özcülüğe karşı duruşu, isyan ahlâkının evrenselci tematiğinden olduğu gibi Anadoluculuğundan da çıkarılabilir. İsyan ahlâkçısının Anadoluculuğu, kendisini yine Ziya Gökalp figürü üzerinden karakterize eder. Turancılığa, soyucu ve ırkçı milliyetçiliğe karşıdır. Milleti oluşturan aynı üretim koşulları, aynı zaman ve mekanın paylaşılması gibi özcü olmayan kategorilerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Nurettin Topçu, "Benliğimiz" (1939); "Millet ve Milliyet" (1943); "Bizde Milliyet Hareketleri" (1939), **Yarımkı Türkiye**.

Muhafazakâr “üstad” Yahya Kemal’in, Ziya Gökalp’in teorik milliyetçiliğine yönelttiği eleştiride²³⁷, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın hayatla kitabın ayrılığını anladıktan sonra asıl önemli olanın -ne teori, ne Batı, ne de Doğu- önümüzde duran hayat olduğunu telaffuz edişinde²³⁸, Mustafa Şekip Tunç’un Bergsoncu birikimiyle yaşam felsefesini izm’lere tercih edişinde²³⁹, Peyami Safa’nın “hayattan doğan ihtilaller”i yüceltip “kitaptan doğan ihtilaller”i mahkum etmesinde ve hayatı doktrine karşı yüceltmesinde²⁴⁰, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun “fikre dayalı aksiyon siyaseti”nin yerine “ananeyle dayalı siyaset”i onaylamasında²⁴¹ muhafazakâr bir karakteristiğin sürekliliği hakimdir: Rasyonalist paradigmaya karşı empirizmin, kitaba karşı hayatın savunusu.

Muhafazakârlığa içkin empirizme karşılık, Nurettin Topçu’da toplumsal felsefe açısından rasyonalist paradigmaya yakın bir tutum alma belirgindir. Hayatın teoriden üstün olduğu yolundaki muhafazakâr tema, burada, doktrine verilen önem ve empirizmin malzemesinin çıkarıldığı şimdî’nin Platoncu bir bakışla “bozulma” olarak algılanması ile yer değiştirir ki, paradigmatik bir dönüşümdür.

Empirist ve pragmatist paradigma arasında, daha yakından değerlendirildiğinde, bir uzlaşmazlıktan çok “dede-torun ilişkisi”nin varolduğu görülmektedir. Rasyonalizm ile karşı karşıya geldiklerinde, dede (empirizm) ve torun (pragmatizm), birbiriyle uzlaşma eğilimindedir. Çünkü rasyonalizm, pragmatizme olduğu kadar empirizme de uzaktır.²⁴² Nurettin Topçu’ya göre, pozitivizm ve sosyolojizm, pragmatizm ve empirizmin akrabalarıdır ve bunlar

²³⁷ Yahya Kemal, “Yeni Bir Ufuk”, *Aziz İstanbul*, s. 144 vd.

²³⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mahur Beste*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2003 (ilk baskı: 1945), s. 91 vd. Ahmet Hamdi Tanpınar, “Asıl Kaynak”, *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.

²³⁹ Mustafa Şekip Tunç, “Peyami Safa ve ‘Türk İnkılâbına Bakışlar’”, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 26. Tunç’un Bergsoncu “yaşam hamlesi”ni kavrayışı üzerine bkz. Tunç, “Bergson’un...”, s. XXXIII-XXXVIII.

²⁴⁰ Peyami Safa, “İnkılâp, Hayat ve İdeal”, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, ss. 190-192.

²⁴¹ Aylin Özman, “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu”, *Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, ss. 74-82.

²⁴² Sartori, a.g.e., s. 53 vd.

düşünce evreninde “hakikat düşmanı” felsefeler olmakla olumsuz bir anlama sahiptir.²⁴³

Nurettin Topçu, Sorokin’in terimleriyle²⁴⁴, “bir bunalım çağının toplum felsefecisi”dir. “Bugün”, tüm bozulma örüntüleriyle, acımasızca eleştirilmesi ve terk edilmesi gereken bir zaman dilimidir. Konformizme karşı isyan ahlâkını savunduğu doktora tezi yaşayan hayata uymanın bir tenkidi ve ilkelerini hayata uydurmanın bir savunusudur. “Huzur”da baş kahraman Mümtaz’ın şimdi’nin bilincine sahip olmaması “yekpare” bir zamanı yaşamasını bilen Nuran tarafından “Niçin bugünü yaşamıyorsun Mümtaz? Neden ya mâzidesin ya istikbaldesin. Bu saat de var”²⁴⁵ diye eleştirilirken, Topçu, bugünün bilincini kaba bir realizm ya da “hayat adamı” olmakla özdeşleştirerek sert bir biçimde eleştirir. Hayat adamı, realiteyle çıkarları gereği uzlaşmış “realitenin usta sanatkarı”, “yalnız pratiğe bağlanan kurnaz realist” ve “nemelazımcılığın samimi müridi”dir.²⁴⁶

Rasyonalist paradigmanın bileşenlerinden biri, tutarlılık ilkesidir. Bu ilke, aklın ilkelerinin ortaya koyduğu bir bütünlüğün empirik gerçekliği denetlemesini yönlendirmektedir. Nurettin Topçu, muhafazakârların aksine bir düşünce sistemi kurmanın veya düşüncelerini bir sisteme bağlı biçimde düzenlemenin önemine inanır. Muhafazakârın teori karşısında pratiğe, kitap karşısında hayata önem veren, doktrin sahibi olmanın donmak anlamına geleceğini düşünen anti-entelektüelist yönelimine karşı teori sahibi olmanın değerini vurgular, doktrinel olmayı donmuş kalıplara girmek yerine bir fikir nizamının ve disiplininin olmazsa olmazı, “Yarınki Türkiye”ye gidişin bir jimnastiği olarak görür.²⁴⁷ Muhafazakârlığın temelden karşı olduğu “kurucu

²⁴³ Nurettin Topçu, “Hakikat Düşmanı İç Felsefe: Pozitivizm-Pragmatizm-Sosyolojizm” (1943), **Yarınki Türkiye**, s. 67.

²⁴⁴ Pıtırım Aleksandroviç Sorokin, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mehmet Turhan, İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.

²⁴⁵ Tanpınar, **Huzur**, s. 173.

²⁴⁶ Nurettin Topçu, “Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlâk Görüşü” (1955), **Kültür ve Medeniyet**, s. 36.

²⁴⁷ Argın, a.g.e., s. 466. Rasyonalist tutarlılık ilkesinin politik yaşamdaki karşılığı olarak, siyasi partiler belirli ideolojik ilkelerin üzerinde kurulmalıdır ve sahip olmaları gereken belli özellikler bulunmaktadır. Siyasi partiler, her toplumda görülen çeşitli sosyal sınıfların temsilcileridir. İdeolojiye dayanmayan politika, yozlaşmış bir politika biçimidir. Nurettin Topçu, Türkiye’nin çok partili siyasi hayata adım attığı yıllarda, popülist ve pragmatik bir siyasi parti örgütlenmesine karşı ideolojik

rasyonalizm”in atası olan Descartes’in²⁴⁸ gerçek gerçekliğe ulaşma yolunda kullandığı metoda, bir fikir sistemi tesis etmek bakımından hakkını verir. Descartes, “şuurumuzla eşya arasında her türlü menfaatle alakasız bir münasebetin kurulması” ve “hakikati tanıma arzusu ve aşkı” olan ilmi düşüncenin metodunu öğreten, felsefede Rönesans açan ve Türk Rönesansı’nın metodu konusunda örnek teşkil edebilecek “ilimde bir ilk isyan hareketinin kurucusu”dur.²⁴⁹

Nurettin Topçu, bir Türkiye ütopyasına sahip²⁵⁰, bunu gerçekleştirmek üzere sistematik düşünmenin önemini kavramış bir felsefe hocasıdır. Entelektüel hayatının tümünde belirli ilkelerin oluşturduğu bir bütüne varmaya çalışmış ve doktriniyle tutarlı olmaya özen göstermiştir. “Anadolu” ya da “İslam sosyalizmi” olarak formüle ettiği görüşlerini yazdığı makaleleri, gerek savunduğu ideolojiyle, gerekse (ideolojik) manifestik niteliğiyle bir muhafazakârı ürkütmeye veya tepkisini almaya adaydır.

içerikli bir modeli öne sürmüştür: “Tam manasıyla particilik, Fransa’da 1848 İhtilaliyle ortaya çıkan Louis Blanc’ın sosyalist partisiyle doğmuş sayılabilir. Bizim aradığımız bu manada siyasi parti, herşeyden evvel, bir cemiyet içindeki muhtelif zümrelerden yalnız birinin menfaatlerini ele alarak bu menfaatleri diğer zümrelerin menfaatlerine üstün tutan ve onlara hakim kılmak isteyen, cemiyetin selametini bu zümrenin menfaatlerine diğerlerinin tabi olmasında bulan bir kuruluşun adı olmalıdır. Eşit hukuki şartla içerisine sosyal sınıfın davasının şuur kazanmamış olduğu yerlerde siyasi partinin manası yoktur...Siyasi partileri, n felsefesi ve ideolojik temellere dayanan programları vardır. Bir partinin programında parlak, şatafatlı vaatlerin hiç biryeri ve mânası olmadığı gibi, aklımıza geldiği tarzda, ‘biz şunu yapacağız’ demekle de parti programı meydana gelmez. Yapacağımız şeyler, başta kabul ettiğimiz felsefi ve sosyal prensiplerin zaruri neticeleri olmalıdır...Bir parti programının prensipleriyle bütün teferruatı ahenktâr bir bütün halinde olmalı, en ufak bir tezat veya çelişme bulunmamalıdır...Partilerin gayesi, her ne pahasına olursa olsun iktidar mevkilerini ele geçirmek olmamalıdır...Bir partinin gayesi, bir fikir ve davaya aynı fikir ve ihtiyaçlar devam ettikçe her zaman hizmet etmek, bir fikri böylece mütemadiyen tekamül ettirmektir...Parti, düşman gemisine isabet edip onu batırdıktan sonra kendisinin de yok olup ortadan kalkması tabii görülen bir torpil gibi değildir. Parti, fikirden ibaret kabzası içinde her zaman kullanılır değere sahip, asla paslanmayan, kırılmayan bir kılıç gibidir” (Nurettin Topçu, “Siyasi Partiler-I” (1948), **İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998, ss. 156-159). Topçu, bu yazı dizisinin devamında, Türkiye’de siyasi partilerin toplumsal tabanlarının ve ideolojilerinin yokluğundan, pragmatik tutumlarından yakınırken gerçek hüviyetiyle siyasi partilerin Türkiye’de kurulmadığından hayıflanmaktadır: “Gerçekten siyasi parti denecek teşekküller, bir içtimaî doktrin sahibi olmalıdır. Onların çalışma metodları, isimlerinden ve programlarından anlaşılmalıdır. Öyle terakki partisi, saadet partisi, hürriyet partisi gibi adlar taşıyan parti olmayacağı gibi, millet bahçesi, yeni dünya karpuzu gibi ifadelerin benzerleri de partilere isim olamaz” (Nurettin Topçu, “Siyasi Partiler-II” (1965), **İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi**, ss. 163-164). Topçu’nun 1965 seçimlerinde Mehmet Ali Aybar’ın başkanlığındaki Türkiye İşçi Partisi’nin meclise girmesini sevinç ve övgüyle karşılaması bu bağlamda dikkat çekicidir. Ögün, **Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik**, s. 152.

²⁴⁸ Nispet, a.g.e., s. 94.

²⁴⁹ Topçu, “Garbın İlim Zihniyeti”, s. 32.

²⁵⁰ Ögün, **Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik**, ss. 161-187.

3.3.2. Kültür, Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu

Kurucu Türk muhafazakârları, düşüncelerini kültürel bir alanda kurmuşlardır. Bu tercihin “muhafazakâr” terimine kuşkuyla yaklaşan paradigmanın radikal tavrıyla ilgisi olduğu düşünülebilir. Konjonktürel bir açıklama biçiminin yerine tercih edilecek ideoloji çözümlemesi ise farklı bir yorum tarzı sunmaktadır. Önceki bölümde değinildiği gibi, kültürel odaklanmanın muhafazakâr ideolojinin genel karakteristikleriyle yakından ilgili bir boyutu vardır. Muhafazakâr ideolojide iktisadî alandan kültürel alanın “sıcak iklimi”ne kaçış ile gerçekliğin kültürel algılanışı ve kuruluşu başlıca temalardandır. Muhafazakârlık, kültürü “özel mülkiyeti olarak algılayan” bir aydın profiline sahiptir. Bu düzeyde, kültürel performansın elverdiği estetik bir açılımla, toplumsal değişimin nedenlerini sınırlı bir kavrayış arasında salınımdadır.

Muhafazakâr düşüncedeki (iktisadi) çözümleme zayıflığı, Anadolu sosyalizmi kuramcısında anti kapitalist bir ideoloji ve sanayileşme karşıtlığıyla yer değiştirmiştir. Nurettin Topçu'nun anti kapitalizminin arkasında, maddi kuvvetlerin manevi cepheyi dönüştürücü (“yozlaştırıcı”) etkisinin sıklıkla işlenmiş, derinlikli bir çözümlemesi yer almaktadır: “Dünyamızda insanın insanı istismar edişi, yani kendi menfaatleri hesabına kullanması nereden ve nasıl doğdu?”:

İstismarın kaynağı işbölümüdür. İçerisinde işbölümü yapılan topluluklar, fertlerin arasında işleri bölerlerken, kiminin payına kolay işler, kimine de ağır işler düştü. Kimi az, kimi çok çalıştı. Lakin hep aynı sofrada yediler, aynı kulübelerde oturdular. İşler arasındaki bu fark başlangıçta büyük değildi ve bir adaletsizlik halinde gözlere batmıyordu. Lakin zamanla, her işe harcanan emek farkları büyüdü ve insanları sınıflar halinde birbirlerinden ayırdı...mülkiyetin gittikçe ferdileşmesi ve herkesin kendi kazancıyla başkalarından ayrı hayat sürmesi, insanlar arasında servet ve geçim bakımından uçurumlar açtı. Adeta herkesin dünyası birbirinden ayrıldı. Böylece meydana çıkan hayat kavgası sahnesinde çarpışma korkunç denebilecek hale geldi ve bu devride hakikaten “İnsan, insanın kurdu” oldu. On dokuzuncu asırda, büyük sermayeye dayanan kapitalist rejim, bu kurdu yenilmez bir canavar haline getirmiştir.²⁵¹

²⁵¹ Nurettin Topçu, “İstismarı Kaldıran Adalet” (1951), *Ahlâk Nizâmı*, ss. 37-38.

Peyami Safa'nın "Kızıl Çocuğa Mektuplar"da işbölümü ve toplumsal sınıflaşma meselesi hakkındaki liberal bir ekonomi-politik söylevi hatırlanırsa, yukarıdaki ifadelerle teşkil ettiği tezat anlaşılabilir. Nurettin Topçu, bu makalenin ilerleyen sayfalarında²⁵², özgül bir tarihsellikte (anti komünist dönemde) hipotetik bir sosyalizm tehdidi algısıyla, kültürcü retorliğini yedekleyip liberal ekonomi politika dersi veren gelenekçi muhafazakârı da hedef almış olmaktadır. Diğer yandan, 1939 tarihli bir makalesinde, bürokratik muhafazakârın ekonomi ve politik ilkesi solidarizm de eleştiriden nasibini almaktadır. 1930'ların sonunda, Hareket Dergisi'nin ilk sayılarından birinde, Ziya Gökalpçi-Kemalist solidarist korporatizmin ve kapitalizmin bu tarzda eleştirilmesi dikkat çekicidir. Yazar, bu üslubu veya metodolojiyi düşün hayatının devamında sürdürmüş, Türkiye siyasetinde sıklıkla rastlanan Kemalist-anti Kemalist/laik-anti laik gibi polemiklerin çekimine girmeden yergisinin doğrultusunu pozitivism ve kapitalizmi bütünleştirerek çizmiştir:

Sosyologlar eski dayanışmaya karşı yeni dayanışmayı överler. Yeni dayanışmanın işbölümünün artması yüzünden insanları birbirine yaklaştırdığını, insanlık içinde karşılıklı kefalet ve mesuliyet yarattığını söylerler. Yeni devlet bu dayanışmayı ellerine almıştır. Hakikatte ise, işbölümünün artması ve çok grift bir bağlılığın doğması, yeni cemiyetlerde amir ile memur bağlarını kuvvetlendirmiştir. Devlet ise daima bir sınıfın diğer sınıflara tahakkümünü, zorbalığını kolaylaştırmış ve milletleri her yerde bir sınıfın emrinde çalışan ırgatlar haline koymuştur...Hükümet gerçek gayesini kaybetmiştir. Devrimizin önderleri ahlâk mümessili değildirlir...Ferdî menfaatler aralarında sıkı sıkıya bağlanmış, birleştirilmiş büyük menfaatleri kuvvetli eller topluyor. Bu kuvvet, maddi ve iktisadi kuvvettir. İşbölümü ilerlemiş, işler birbirine bağlanmış, gayeler birkaç merkezde toplanmıştır. Bu büyük dayanışmayı idare eden devlet mümessilleri, içimizde en kuvvetli olanların kurduğu cihazdır. Bunlar, tahakküm eden içtimai sınıfı meydana getiriyorlar...Bugünkü cemiyette mefkûreci denilen adam, hakim sınıftan aldığı kuvvetle etrafındaki sesleri susturacak kadar kuvvetlenmiş ve yine bir sınıfın menfaatlerini temsil eden adamdır...Hak sesleri, bugün hakim sınıfın mümessili ve bekçisi olan devletin teşkilatlanmış kuvveti karşısında sönmüştür, sönmeye de

²⁵² "...bir yıl topraklarla didişmenin mahsulü..bir düğün salonu sahibinin bir gecelik kârına değişiyor. Bunlar tabi karşılıyor ve istismar sayılmıyor. Köylü, sahipsiz olduğu için fakirleşmiş, toprağı verimsiz kalmış, nakil güçlüğü hatta imkansızlığı yüzünden mahsulü para etmiyor. Bu halde, halk yer yer; ticaret spekülasyonlarıyla kolayca milyonlar yapan büyük şehirlerin tüccar ailelerinin yanına hizmetçi oluyor. Bu da gayet tabi karşılıyor ve ortada bir istismar eseri görülüyor. Zenginler çocuğunu deniz aşırı kıtaların güzide mekteplerinde okutuyor. Onlardan ziyade alnı terleyen fukara ise çocuğunu, köyde öküzün yanbaşında koşturuyor; şehirde işportacılıkta ve sokak kaldırımlarının yanı sıra süründürüyor. Bunda da istismarın alameti sezilmiyor...Görüyorsunuz ya, bunların hiçbiri istismar sayılmıyor! Zira bütün bunlar onlar için haktır. İşte burada en şen'i darbe hakka vurulmaktadır. Koca bir memleketin harabe haline gelişinin müsebbibi olan büyük arazi sahipleri, soysuzlaşmış derebeyi çocuklarıyla bu hakların sahipleri elele verebiliyorlar; böylece istismar teşkilatlanmış oluyor ve bu hal, zulmün ta kendisidir". a.g.e., ss. 38-39.

mahkumdur...Her yerde istibdat, bir zümrenin istibdadı. Cemiyet kuvvetinin arkasına saklanan, gayıyla alakasını kesip menfaatlerine sarılan bir zümre fert görüyoruz...İktisadi tahakküm yok edilmelidir. Ancak bu yoldan gidişle insanlığın hayat ve vicdanını istismar eden zalim kuvvetler parçalanıp atılabilecektir. İnsanlığın üstünde yer yer heyula gibi bağdaş kurmuş oturan kuvvetler yıkılırken ancak yeni ruhi değerler zaferini yükseltebilecektir.²⁵³

Entelektüel tasavvufçunun din konusunda yazdıkları, kültüralist ve gelenekçi parametrelere sahip bir ideolojinin doğrultularından uzaktır. Empiristlerin yaşayan hayata yaptıkları methiyeyi, yaşayan dinsel örüntüler konusunda sürdürmeleri Nurettin Topçu'nun eleştirilerinin keskinleştiği konulardan biridir.

Empirist paradigmanın din üzerine anlatısı, muhafazakârlığın bir basitleştirildiği düzeylerden birini içerir. Muhafazakârın varolana yönelik tutkusunun arka planında, mevcut toplumsal formların pragmatik değerlendirilmesine dayanan bir ilgi vardır. Pragmatik ilgi, mevcut toplumsallıkların "yararlı olduğu için varolduğu" tarzında bir ilkeyi varsayar. Muhafazakârlığın her türünde yer bulabilen bu ilkenin ana vatanı Anglo-Sakson muhafazakârlığıdır ve bu ilke muhafazakârlığa temalarından birini sağlamıştır. Muhafazakâr ideolojinin tarihinde fayda teorisinin en güçlü savunusu David Hume'da bulunmaktadır. Hume'un rasyonalist epistemolojiye ve toplum teorilerine açtığı tutkulu savaşta reformist fayda teorileri yerini "muhafazakâr fayda teorisi"ne bırakmıştır. Hume, rasyonalist toplum teorilerine karşı toplumun temelini geleneklere dayandırmış ve gelenekleri gelenek dışı bir gerçekliğe (fayda ve ihtiyaçlar) geleneksel mantığı da gelenek dışı (pratik-pragmatik) bir mantığa bağlamıştır. Hume'un muhafazakâr fayda teorisi, muhafazakâr ideolojinin güçlü içeriklerinden birini oluşturmaktadır.²⁵⁴ Öyle ki, kimi durumlarda empirist-pragmatist paradigmanın ontolojik ve teolojik seçimlerle dahi bir ilgisi bulunmayabilir. Daha açıkçası, "varolan yararlı olduğu için vardır" biçimindeki pragmatist-işlevselci argüman, ateist bir muhafazakâr tarafından dinselliği açıklamak

²⁵³ Topçu, "Zorba-Esir Medeniyetleri", ss. 212-214. Nurettin Topçu'nun biyografisinde yaşamı ve mücadeleleri içinde ilk "sürgün"ün "Çalgıcılar" (1939) adlı yazı nedeniyle olduğu söylenmektedir. Burada liderlik kültürünü sembolik bir biçimde eleştirmiştir. Oysa, yukarıda bazı pasajları alıntılanan aynı tarihli yazı da bu sürgünde etkili olmuş olabilir.

²⁵⁴ Sunar, a.g.e., s. 81-88; Knud Haakonssen, a.g.e., s. 182-214.

üzere kullanılabilir. Ateist muhafazakârın buradaki yaklaşımı, dinselliğe rasyonel sayılabilecek bir ilke- sağlamak pahasına empirist-pragmatist paradigmanın sağladığı muhafazakâr ilkeleri terk etmeme uğraşdır.

Empirist paradigmanın din anlatısına benzer örnekleri Türk muhafazakârlığında takip etmek mümkün görünmektedir. Epistemolojik gücünü yaşayan hayattan alan "Türk Müslümanlığı", Yahya Kemal'in Türk muhafazakârlığının lügâtına kattığı kavramlardan biridir.²⁵⁵ Yahya Kemal, bu konuda, bid'at ve hurafeleri gelenek olarak meşrulaştırması gerekçesiyle, İkinci Meşrutiyet dönemi İslamcılarında Babanzade Ahmed Naim'in hışmına uğramıştır. Muhafazakârlıkta İslamcılarının suçladığı "geleneksel İslam"ı bir kültürel zenginlik olarak görme eğilimi daha belirgindir.²⁵⁶ Buna karşılık, tasavvufi bir emperatiften destek alarak, varolan dinsel örüntülere seferber edilmiş bir eleştiri dizisi, Nurettin Topçu'nun eserlerinde geniş bir yer tutar ve iktisadi bir muhtevaya sahiptir:

Kaide makinası gibi her devrin ceberrutuna elverişli kaideler koyan sahtekârlar iktidar ile elele verip halkı uyutma yolunda çalışırken ruhları uyuşturucu ilaçlar kullanıyorlar, bol bol Kur'an okuyorlar, dua diye kopardıkları feryatlarla halkı ağlatıyorlar ve ibadet diye çok çok tekrarlanan beden hareketleri tavsiye ediyorlar...Onlar cennetin anahtarlarını böylece biraz daha pahalıya satmakta fayda buluyorlardır.²⁵⁷

Nurettin Topçu'nun "entelektüel tasavvufçuluğu", dini topluluğun gerekleri açısından işlevselleştiren muhafazakâr ideoloji geleneğinin²⁵⁸ -ve kurum olarak değerlendiren Durkheimci bir düşünce geleneğinin- yadsınmasını kapsadığı gibi, dini, kalkınmanın aciliyeti bakımından ele alan modernist İslamcılık'a da koyulmuş bir kayıttır. Bu, hem dini sosyolojist bir marifetle işlevselleştiren duruşa karşı (dini/bireysel) varoluşsal bir değerlendirme, hem de İslam modernizminin tasavvufu monolitik bir bakışla ele alışı ve hatta ötekileştirmesine bir karşı çıkıştır (ya da "sahih" tasavvuf/İslam arayışı), denilebilir. Modernist İslamcılık'taki sanayileşmeci-kalkınmacı tavrın rasyonelliği, yerini sanayileşmenin varlıkla bütünlük hissini ("gerçek

²⁵⁵ Sait Başer, **Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı**, İstanbul: Seyran Kitap, 1998.

²⁵⁶ Aktay, a.g.e., s. 351.

²⁵⁷ Topçu, "İslamı Sömüren Siyaset" (1971), **İslam ve İnsan**, s. 106.

²⁵⁸ Nispet, a.g.e., s. 113.

dindarlığı) ortadan kaldıracacağı gerekçesine dayanan "gerilemeci" bir tavra bırakmıştır. Burada varolan, aslında, terakki kavramına "sihirli değnek" araçsallığı yükleyen bütün terakkiperver Türk ideolojilerinin ve pozitivism, reel sosyalizm gibi ilerlemeyi maddi dünyadaki fetihlerde gören felsefelerin ya da "ilerlemeci" tezlerin inkârıdır. Bu bakımdan, muhafazakârlığın bölünmesi olduğu gibi, başlıca koordinatlarıyla ele alındığında İslamcı düşünce açısından da bir bölünmedir. İslamcılığın ana damarı olan modernizm, tasavvufa karşıt bir doğrultuda gelişmiştir. İslamcılar bir bakıma "İslam terakkiye manidir" tezine cevap verebilme sancısıyla hem tasavvufi birikimlerinin üzerini örtmüşler hem de üretmek istedikleri toplumsal hareketlilik ve katılmak istedikleri terakki treni açısından tasavvufun olumsuzluklarına değinmişlerdir.²⁵⁹

3.3.3. Sosyalizm, Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu

Nurettin Topçu'nun düşünceleri üzerine şimdiye kadar yapılmış çözümlerlerin ortak noktası, anti modernizmdir. Gerçekten anti modernizmin sürükleyici motif olduğunu söylemek mümkündür. Burada, ilerleme karşıtı baskın tema, "Üçüncü Dünya popülizmi"nin bir çelişkisi aracılığıyla değerlendirilebilir.

Populizmin bu tarzı, Tanrı Janus figürünü anımsatmaktadır.²⁶⁰ Üçüncü Dünya popülizmi birbiriyle çelişik iki toplumsal düşünceyi barındırmaktadır. İlki, sanayileşmenin sonuçlarına duyulan hayranlık, ikincisi ise sanayileşmenin toplumsal ve ahlâki eleştirisidir. Populizmin modernist yorumunun karakteristiği, kültür ile medeniyetin rahatlıkla ayrıştırılabileceğini ve sanayi medeniyetinin verimlerinin Batılı olmayan kültürlerle aktarılabileceğini içeren iyimser bir yorumdur. Bu, populizmin Batı dışı toplumlarda ve özellikle de Türkiye'de sıklıkla rastlanan bir türüdür. Topçu'nun teorisiyse, Rusya'nın düşünce tarihindeki "gerilemeci"

²⁵⁹ İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, ss. 234-265.

²⁶⁰ Andrzej Walicki, "Russia", *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, (Der: E. Gellner, G. Ionescu), New York, 1969, s. 72'den: Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik*, s. 98.

popülistlerden Mikhailovski'yi andırmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru yazan Mikhailovski, kapitalist toplumu analiz yöntemi olarak Marxizm'e yakındır. Ancak, Marxizm, ilerlemeci felsefenin çizgisinde, kapitalizmin daha ileri bir uygarlık ve üretim biçimi olduğunu kabul etmesine karşın Mikhailovski, kökenleri J. J. Rousseau'da bulunan, işbölümünün ahlâki ve toplumsal açıdan sorgulanması tezine sarılır.²⁶¹

Popülizm analizinden muhafazakârlık mukayesesine dönüldüğünde, stratejik olan, bu eleştirinin, modernliğin ekonomik sorunlarını geçiştirirken kültürel modernizme karşıt bir tavır alan muhafazakâr ideologlardan oldukça farklı bir yönlendiriciye sahip olmasıdır. Nurettin Topçu, modernliğe karşı çıkarken anti kapitalist bir ideolojiyi sosyalist bir ideolojinin sağladığı imkanları kullanarak inşa etmektedir. Argüman, ilk bakışta sanayileşmenin organik toplum yapılarını kişiliksizleştirdiği biçimindeki tanıdık muhafazakâr söylevi andırmaktadır ama Topçu'nun çözümlenmesi -bu edebiyatın dikkate almadığı- eşitsizlikçi toplumsal yapıların sorunsallaştırılması etkinliğini de kapsamaktadır. Sanayileşme, ileri kapitalizmle ve kapitalizm de toplumsal olarak hiyerarşik ideolojilerin ortak bir formuyla özdeşleşmiştir. Büyük sanayi veya kapitalizm, insanlığın yıkımının en önemli nedeni olarak görülmektedir. Kapitalist kalkınma, bir ideal değil insanlığın sırtından atamadığı bir beladır:

Sanayileşme davasını savunanların farkında olsunlar ya da olmasınlar, asıl dayandıkları temel şudur: "Büyük sanayi çok kazandırıyor, tarımın verimi ona nispetle küçüktür. Bugünün bütün ihtiyaçlarını karşılayacak olan büyük kazançtır. Ondan geçilmez". Büyük kazanç ikiye bölünüyor. Biri kazancın sıkıntısı olarak çalışan kalabalığın elinde kalan; öbürü, büyük sanayi çalışmalarının başında bulunan patronların yani çağımızın sanayi krallarının payına düşen lokmadır.²⁶²

Nurettin Topçu'nun sosyal soruna dair düşünceleri sosyalist ideolojinin yönlendiriciliğindedir. Sınıf çatışması, modern toplumların tarihsel bir çelişkisidir. Bir çelişki olarak yer almasının nedeni, toplumun eşitlik ideallerine aykırı bir biçimde iktisadi olarak bölünmesi ve mülkiyetin düzenlenme tarzıdır. Toplumsal yaşamın temelini emek olduğu çağlar geride kalmıştır.

²⁶¹ Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik*, s. 102 vd.

²⁶² Topçu, "Büyük Sanayi", s. 178.

Devrimizde dünyanın mutlak hakimi olan büyük sermaye, serbest iktisat rejiminin tabii çocuğudur. Serbest değişim, küçük sanayi devrinde emeği emekle karşılıyordu...Büyük sanayi devri el ve zihin emeğini birlikte sermayeyle karşılıyor ve bir ferden her türlü iktidarını geçen ne beden ne de ruhun eseri olmayan yabancı bir canavar unsuru emeğin karşısına koyuyor: Bu yeni trampa usulü sermayedir...Kapitalizmi yaşatan devrimizde çalışan insanlık işte böyle bir esaret zinciriyle bağlanmış bulunuyor. Sermaye sahibinin kullandığı bir sosyal siyasettir ve onun kazanç dediği şey sadece siyasetin, açık adıyla medeni bir dalaverenin mahsülüdür. Bu, malın üreticinin elinden doğrudan doğruya tüketicinin eline geçemeyişinden faydalanarak kurulmuş bir tuzaktır. Sermaye sahibi, üreticiyle tüketicinin arasına dolambaçlı geçitlerle dolu bir cihaz, bir dalavere cihazı kurmuş bulunuyor. Servetin özünü bu cihazın içinde kendi eline geçiriyor, yalnız tortusunu her alanda çalışan ellere, üreticilere dağıtıyor. Büyük sanayinin ilerlemesi de ancak böyle bir sistemle mümkün oluyor. Bu sistemde yalnız emeğini kazancına karşılık satan namuslu adam, sermaye sahibinin makine esaretine teslim ettiği bir mahkum durumundadır.²⁶³

Emek, yaratıcı bir faaliyet olarak ekonomik ve toplumsal yaşamın temeli olmalıdır. Oysa, insanlık birbirine bağlı iki yabancılaşma biçiminin taarruzu altındadır. Biri, emekçilerin sermayedarların boyunduruğu altında yaşaması, diğeri ise "büyük üretim eşyasına esir olması".²⁶⁴

Sosyalizm, kendisine karşı koyan toplumsal kuvvetlere rağmen meşruiyetini kapitalist düzende buharlaşan insanlık ideallerinden kotarır. Nurettin Topçu'ya göre, insanlığın ideal toplum biçimi, sosyalist bir toplumsal sistemle düzenlenmiş, emeğin temel üretken faaliyet olduğu, sanayileşme düzeyi optimum ölçülerle sınırlanmış bir birimdir. Bu toplum esas olarak - emeğin geçerli bir birim olduğu-tarımsal faaliyete dayanacaktır.²⁶⁵ Dolayısıyla Topçu'nun sosyalizmi, ağırlıklı olarak tarımsal (ya da kırsal) bir sosyalizmdir.²⁶⁶

Emek, temel toplumsal değer olarak kabul edildikten sonra, bunu toplumsal yaşamda gerçekleştirimin yolu olarak, özyönetime yakın bir çözüm önerilir. Buna göre, üretim planlaması toplumsal yaşamın temeli olan emek gücünün elinde bulunmalıdır. Emekçi, emeğinin sonucu olan toplumsal çıktı üzerinde insiyatif sahibi olmalı, üretim mülkiyeti merkezsizleştirilmeli

²⁶³ Nurettin Topçu, "Kapitalizmin Dünyası" (1970), *Ahlâk Nizâmı*, ss. 181-182.

²⁶⁴ Nurettin Topçu, "Kapitalizmin Dünyası", s. 185.

²⁶⁵ Topçu, "Sosyalist Cemiyet Nizâmı" (1966), *Ahlâk Nizâmı*, ss. 164-168.

²⁶⁶ Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik*, s. 183.

veya emek gücü yönetime katılmalıdır. İnsanlık, sınıfsal bölünmenin yarattığı sistematik zulümden sermayenin merkezleşmesinin önüne geçilerek kurtulabilir. Bu, özellikle, yıllardır büyük sermayedarlar, fabrikatörler, tüccarlar ve toprak ağalarının esiri olarak yaşayan Anadolu halkı için zaruridir.²⁶⁷

Sermaye yoğunlaşmasına karşı diğer öneri, kooperatif sistemidir. Nurettin Topçu, sosyalizmini "İslam sosyalizmi" ve "Anadolu sosyalizmi" olarak tanımladığı gibi, kimi yazılarında "kooperatifçi sosyalizm"i telaffuz etmiştir.²⁶⁸ Kooperatifçiliğe dayanan sosyalizm ile "üretim yerlerinde "bir araya gelen fertler, yarattıkları emek gücü ile hem toprağın işlenmesini en verimli seviyeye çıkaracaklar, hem de sermayenin belli ellerde toplanmasını önlemiş olacaklardır".²⁶⁹

Muhafazakâr ideolojide mülkiyet gibi miras da toplumun temeli olan istikrar ve toplumsal organların işlevsel karşılıklı bağımlılığını sürdürülebilirliği açısından değerlendirilir. Klasik liberaller ve muhafazakârlar, ilki bireysel özgürlük diğeri toplumsal istikrar ve hiyerarşi önceliklerini taşısalar bile, özel mülkiyetin kutsallığı konusunda birleşirler. Nurettin Topçu'nun sistematik analizinde ise özel mülkiyetten sonra miras kurumunun sorgulanması gelir. Miras, günümüzde insanlığın üzerine bir karabasan gibi çöken emeksiz kazanç biçimlerinden biridir. Mirasın toplumsal bir olgu olduğu ve toplumcu bir düzenlemeye konu edilmesi gerektiği kabul edilmelidir. Yoksa, bir toplumun "kendi içinden sömürülmesi gibi asırlar geçtikçe birbiri üzerine yıkılarak biriken içtimaî bir beliyeye olur".²⁷⁰

Türkiye'nin siyasi tarihinde toprak reformu, 1940'lı yılların başlarından 80'lere kadar temel sorun maddelerinden biri olagelmıştır. Tek Parti döneminde getirilen reform önerisi muhalefetle karşılaşmış, Demokrat Parti döneminde Türkiye'nin kapitalist büyümesinin hızını düşüreceği, tarımsal verimliliği azaltacağı veya tarımın piyasaya açılmasını engelleyeceği gibi

²⁶⁷ Cemil Kıvanç, "Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışında Ekonomik Görüşler", **Nurettin Topçu'ya Armağan**, s. 78.

²⁶⁸ Topçu, "İş Hayatı" (tarih yok), **Ahlâk Nizâmı**, s. 108.

²⁶⁹ Kıvanç, a.g.e., s. 78.

²⁷⁰ Nurettin Topçu, "Maaş, Miras ve Kazanç Şekilleri" (1953), **Ahlâk Nizâmı**, s. 102.

nedenlerle gündem dışına itilmiştir. Demokrat Parti'nin toprak reformu önerisine karşı aldığı tavır, milliyetçi ve muhafazakâr çevreler tarafından reel sosyalizm ile özdeşleştirilerek sürdürülmüştür. Bir başka deyişle, reformun şiddetli bir biçimde reddedilmesi milliyetçi-muhafazakâr koalisyonun gündeminin baş sıralarında yer almıştır. 1961-1980 yılları arasındaki tartışmalarda, toprak reformu talepleri Türkiye solunun çeşitli bölümlerini ortak bir söylem etrafında birleştiren maddelerden biri olmuştur. Nurettin Topçu, toprak reformunu sermaye yoğunlaşmasının önüne geçmenin yöntemlerinden biri olarak hararetli bir biçimde savunmuştur:

Evvela toprak reformunun lüzumsuzluğu iddiasını tahlil edelim. "Memleket toprağında bir ıslah hareketine lüzum yoktur" demek, toprağın ideale en uygun şekilde halk arasında dağıtılmış bulunduğunu kabul etmek demektir. İddianın altında şu mana saklıdır: "Öylesine mükemmel bir toprak dağıtımı var ki dokunmaya gelmez; kemalinden kaybeder. Bu yurttaki toprağı sanki ilahi bir el dağıtmış bulunuyor". Durum hiç de böyle olmadığına göre hangi reformu reddediyorlar? Belli değil. Amerika'da yapılan reform hareketleri fiyasko vermiş. Küçük parçalara ayrılan toprakta üretim azalıyor. Devlet toprağı dokunmasın, sade büyük toprak sahiplerine yardım etsinmiş. Mesele böylece ağalar saltanatını destekleme mahareti oluyor. Ağalar mı dediniz? O efendiler olmasa köylü aç kalırmış. Biz, devlet zihniyeti ve hukuk haysiyetiyle bağdaşmayan bu düşüncelerin temelsiz, ilim zihniyetiyle alakasız olduğunu, sadece kuvvetliye hizmet ve yaranma emellerine dayandığını göstermeye çalışacağız.²⁷¹

Toprak reformunun ayrıca önemi vardır. Birincisi, toprak reformu, Nurettin Topçu için, iktisadi sömürüyü engellemenin en önemli yollarından biri olarak görülmektedir. İkincisi, toprak reformu tartışmasındaki karşı argümanları kapitalist rasyonelliğin bariz izlerini varsayarak eleştirmektedir. Toprak reformuna karşı toplumsal-politik muhalefeti klasik liberal kuramın "görünmez el" ilkesini sorunsallaştırarak takdim ettikten sonra sistematik bir hırsızlık olarak suçlamaktadır:

Memleket sefaletinden ıztırap duymayan bu mesuliyetsiz ve merhametsiz burjuva zihniyeti, vatan toprağını sefil ihtiraslara feda ederken, bir de karşımıza ilim ve din maskesiyle çıkmak istemektedir...Toprak meselesi bir...insan hakkıdır. Köylünün hakkı olduğu topraktan mahrum bırakılmasıyla toprağın bugünkü haksız sahipleri hırsız sayılırlar; kendi toprağına sahip bulunamayan köylü ise esir durumundadır...Toprakta yapılacak reform, hırsızın tövbesi, esirin hürriyet mücadelesi olacaktır. Cemiyet nizamında ise toprak sahibi ağalarla ırgatlar, yarıcılar, marabalar

²⁷¹ Nurettin Topçu, "Toprak Reformu" (1965), *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, ss. 176-177.

ayrılığına dayanan sınıf farkları ancak böyle bir mücadeleyle ortadan kalkacaktır.²⁷²

Toprak reformu üzerinde önemle durmasının diğer nedeni, kırsal sosyalizmi ya da toprakta çalışmanın emeğin yaratıcı bir faaliyet olarak kendini en fazla gösterdiği saha olduğunu düşündüğü için reforma ihtiyaç duyulan en önemli alan olarak görmesidir:

Fabrika bacaları altında kümelenen amele, hergün hukukunda yeni ıslahat istiyor; ama köyde dağınık yaşayan çiftçi aynı dille istemesini bilmiyor. Bu hal, onun daha çok yardıma ihtiyacı olduğunu gösterir. En büyük reform onun varlığında yapılacak olandır.²⁷³

²⁷² Topçu, "Toprak Reformu", ss. 177-178.

²⁷³ Nurettin Topçu, "Reform Derdi" (1965), *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, s. 183.

SONUÇ

Muhafazakârlık edebiyatının tanıdık polemiklerinden biri, muhafazakârlığın ideolojik niteliğine duyulan kuşkudur. Muhafazakâr düşünürlerin çoğu ve muhafazakârlık araştırmacılarının bir bölümü, muhafazakârlığın bir ideoloji karakterine sahip olmadığı görüşünden hareketle onu bir tutum alma, evrensel bir fenomen, antropolojik bir köken olarak kodlamaktadır. Buna göre, muhafazakârlık, her insanda, her çağda ve her mekanda izlenebilecek evrensel bir yapı taşıdır.

Bu yorum, ilk olarak, muhafazakâr ideolojinin tarihsel yükünü atma olarak nitelendirilebilecek bir tutumu barındırmaktadır. Bilindiği gibi, ideoloji, bir dikkat, seçim, tercih meselesidir ve belirli bir ideolojiye yönelik seçici bir yaklaşma, o ideolojinin seçim nesnelere ilişkin bir sorumluluğu beraberinde getirir. Muhafazakârlık, zaman ve mekan üstü bir davranış kodu olarak değerlendirildiğinde, (ideolojik) dikkat konusunda şüpheli bir tutum alınmış, tercihin getireceği tarihsel yükümlülükten feragat edilmiş ve muhafazakârlık doğal bir duruş yerine tercüme edilmiş demektir. Dahası, muhafazakârlığın yaşam alanında zorunlu olarak karşılaştığı iktidar ilişkilerinin sorumluluğu dışsallaştırılmış ve negatif maliyetler önlenmiştir: Muhafazakârlık, evrensel bir fenomen ve insanbilimsel bir kalıtım ise onu dünya ekonomik sisteminin hâkim ideolojisi ya da toplumsal iktidarın üretilmesinin aracı olarak çözümlemenin bir gereği yoktur. Zira, bu tip bir çözümleme ekonomik etkinliklerle biçimlenen belli dikkat olgularını varsayar.

Ne var ki, muhafazakârlığın tarihin sahnesine çıkışı, çeşitli kabul ve redlerin şekillenmesini gerektirmiş, bir tür seçici algı programının yoğunlaşmasını tetiklemiştir. Fransız Aydınlanması ve Devrim'in ilkelerine karşı girişilen mücadele, muhafazakârlığın ideolojik künyesini belirginleştirmiştir: İnsan aklına ve rasyonel toplum planlamasına duyulan kuşku, hiyerarşik düşünce dizgesi, kapitalizmin dünyasına yönelik benimseyici tutum. Hiyerarşik düşünce dizgesi, muhafazakârlığın iki ana

damarı olan Fransız ve İngiliz muhafazakârlığı arasındaki tematik farkları üst düzeyde bir bireşime dönüştürmektedir.

Türk muhafazakârlığı konusunda da benzer problemler sözkonusudur. Batılı toplumsal sınıf karşılıklarının bulunmaması ve muhafazakârlığın kültürel kuruluşu nedeniyle, Türkiye'de muhafazakârlığı bir ideoloji olarak kavramsallaştıracak ilkelerin kıtlığına hükmedilebilmektedir. Ancak ne mutlak karşılıkların eksikliği muhafazakâr ideolojinin yokluğu anlamına gelir ne de muhafazakârlığın kültürel meyilleri sosyo-ekonomik dünyayla büsbütün ilişkisizdir. Türkiye'nin gelenekçi muhafazakârları, bürokratik sınıf tabanına dayanan türde bir muhafazakârlıkla kategorik olarak sorunlu olmamışlar, sosyo-ekonomik açılımlarını pozitif açıdan varsaymışlardır. Gelenekçi muhafazakârlık, ideoloji fobisi, kültürelcilik gibi özelliklerle tebarüz etmiş, ekonomik tercihlerden uzak durmaya çalışsa bile belirli ekonomi politika tercihlerini (bazen örtük bir biçimde bazen de açıkça) kabullenmiştir.

Nurettin Topçu'nun düşüncelerinde ise, muhafazakârların ideoloji fobisine karşı net bir ideolojik seçim, muhafazakâr ideolojinin çeşitli biçimlerinde farklı düzeylerde varolan farkçılığa karşı evrenselcilik, kapitalizmin belirli tiplerine verilen onaya karşı ciddi bir kapitalizm eleştirisi ve sosyalizm önerisi, kültürelciliğe karşı keskin bir iktisadî görüş açıklığı ile karşılaşmaktayız. Topçu, kararlılıkla benimsediği iktisadî dil ve sosyalizm seçeneği ile hem gelenekçi hem de bürokratik muhafazakârlığın ilkelerini karşısına almıştır.

Muhafazakâr ideolojide, kültür ve ideoloji arasında bir ayırım içselleştirilmiştir. Bir bakıma, kültürel olan ile uğraşmak -çoğu zaman bir suçlamanın ifadesi sayılan- ideoloji karşıtı bir tutum olarak anlaşılır. Kültür, ideolojilerin dünyasına ne kadar uzaksa, ekonominin "soğuk", öngörülemez ve denetimsiz dünyasından o kadar uzaktır. Bu bağlam itibarıyla, kültürcü söylem ile anti ideolojik ve iktisadi duyarlılığı gelişmemiş bir dil uzlaşmaktadır.

Muhafazakârlık örneğiyle karşılaştırıldığında, klasik liberal ideolojik dil, toplumsal güç ve çıkar ilişkilerini ortaya koymakta -toplumsal ilişkilerin gerçek .

mahiyetini gizlemekte başarılı olsa bile- daha fütursuzdur. Muhafazakâr dil, bu konuda daha çekimser veya büyüldür.²⁷⁴ Muhafazakârlığın gerçekliği kültürel kurgulayışının bu çekimserlikle ilgisi vardır ve bu anlamıyla muhafazakârlık, ekonomik kategorileri kültürel içeriklere dönüştüren erken bir post modernist teoriyi andırır.²⁷⁵ Klasik liberal ideoloji, toplumsal ilişkileri mekanik işleyen ve doğa yasalarının uzantısı olan iktisat yasalarında eritir.²⁷⁶ Toplumsal olan iktisadi olanda içerilmiş, görünür ya da görünmez kılınmıştır. Muhafazakâr ideoloji ise toplumsal ilişkileri kültürün içinde ele alır.

Kültürel ve anti ideolojik tercihe karşın, toplumsal düzene karşı somut bir tehdit hissedildiğinde muhafazakâr düşünürler, liberal ekonomi-politiğin üstadları olarak söylevler verebilirler ve kültürcü retoriği askıda tutabilirler. Burke'ün Fransız Devrimi idealleri arasında sol bir tehlike görmesi, sadece burjuva devrimcileri değil, daha sonraki dönemlerdeki olası sol devrimcilerin ilkelerini de eleştirmesi ve liberal ekonomiyi -organik toplum ilkesiyle çelişkiye düşmek pahasına- onaylaması; Türk muhafazakârlarının erken dönemde resmi politikanın kapitalist toplum tahayyülüyle ters düşmemesi ve Soğuk Savaş döneminde sosyalizm tehdidi algısıyla liberal kapitalizmi sosyalizme karşı kötünün iyisi olarak görmesi kültürcülüğün yedeklendiği dönemlerdir.

Nurettin Topçu da kültür üzerinde durmuştur. Kültürel reform veya kültürel yeniden doğuş ("rönesans") görüşü yazılarında sıklıkla rastlanan motiflerden biridir ve bir "Türk Rönesansı" ve romantizminin yaratılması hakkında tutkulu çağrıları vardır. Ayrıca, Türkiye'nin yirminci yüzyılın başlarında yaşadığını düşündüğü kültürel-iradeci tarihi kırılmanın ve travmanın sonuçlarına karşı kültür temelli eleştiriler de yöneltir. Bu konuda muhafazakârlığın lügâtına başvurur bazen ama muhafazakâr üslubu aşındırarak. Muhafazakârlığın Kemalizme eklemelenmeye çalışması, yerini kopuşa bırakır. Bu, Türkiye'nin siyasi hayatındaki Kemalizm eleştirilerinde sıklıkla karşılaşılan polemiğe üsluba sahip olduğu anlamına gelmez. Kopuş felsefi ve çoğu zaman

²⁷⁴ Yüksel Taşkın, "Muhafazakar Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ss. 381-402.

²⁷⁵ Dellaloğlu, a.g.e., s. 106.

²⁷⁶ Newtoniyen paradigma ve klasik liberalizm ilişkisi için bkz. Necip Çakır, "Piyasa ve Demokrasi", **11. Tez**, 6, 1987.

dolaylıdır. Topçu, kültürel travmayı muhafazakârlığın popülerleşmiş temalarından farklı tarzlarda eleştirir. Eleştirisi sadece kültürel sürekliliğin kesintiye uğraması temasını izlemez; özellikle kapitalizme yönelir. Ziya Gökalp'in düşünceleri ve onun ideolojik ardılı olduğunu düşündüğü Kemalizm'e, sanayileşme, kapitalizm, sosyolojizm ve pozitivism gibi olgu ve kavramların eleştirisi aracılığıyla yüklenir. Bunun ilk bakışta, "gerilemeci" izleğiyle bilinçlenmiş bir muhafazakârın eleştiri potasında yer aldığı düşünülebilir. Fakat kapitalizm eleştirisi üzerindeki ısrarı, bilinçlenmiş bir muhafazakârın yakınlık duymayacağı bir ideolojik üslubu yansıtmaktadır.

İster toplumsal iktidar ilişkilerini dillendirmekten çekinen bir tavrıyla, isterse estetizmin kültürel güzelliği ekonominin çarpıklıkları resmedebilecek dünyasına tercih eden tavrıyla ilgisi olsun, muhafazakârlığın dünyası çatışmacı bir dünya değildir. Muhafazakâr, ya selektif bir bakışla çirkinliği güzellikten ayıklar ya çirkinliği görmez ya da görse de dillendirmez veya kültüre dönüştürür. Sonuç olarak, bir çatışma (çirkinlik) varsa bile kültürel bir seyir izlemektedir. Oysa, muhafazakârların yazdığı dönemde toplumsal formasyonlarda modern-sınıflı toplum yapısı gittikçe yerleşiyordu. Erken Cumhuriyet döneminde sınıflı toplum yapısını iradeci bir biçimde önleme çabalarına rağmen paradoksal bir biçimde yerli bir burjuva sınıfı devlet eliyle yaratılmaya çalışılmıştı. Bu etkiyle, Tek Parti döneminden Demokrat Partili yıllara geçilirken Türkiye modern-sınıflı bir toplum görünümüne oldukça yaklaşmıştı.

Böyle bir tarihsellikte, erken Cumhuriyet'in muhafazakârları, resmi iktisat politikalarını sorgulamadılar. Kültür ve medeniyet meselelerine odaklandılar ve konuyu dünya ekonomik sisteminden bağımsız bir biçimde ele aldılar. Rejimin solidarist-korporatist tezlerini büyük ölçüde onayladılar. Tek Parti dönemi sonrası muhafazakârları ise yer yer paranoya görünümü arzeden sosyalizm tehlikesi algısıyla kapitalizmi eleştiri malzemesi kılmadılar. Kapitalizme görece eleştirel yaklaşan ve "üçüncü yol" arayan bazı muhafazakârlar bile kapitalizmi sosyalizm karşısında "ehven-i şer" buldular. Erken Cumhuriyet'in muhafazakârları için asıl mesele kültür ve medeniyet

meselesi olarak görülüyordu. Daha farklılaşmış bir toplumda yaşayan diğerleri içinse ahlâk buhranı olarak. Ne var ki, muhafazakâr sülâlenin genç üyeleri de ahlâk problemini soyut bir biçimde ele aldılar. Analitik bir bakış eşliğinde, modern dünyanın ilk nedenlerine değinmediler. O nedenleri istekli ya da isteksiz kabul ettiler; Weber'in terimleriyle (kapitalizmi onaylayarak) "dünyanın büyüsünü bozdular"; bundan ayrı düşünemeyecek kültürel sıkıntılardan ise hayıflandılar. Bu dönemde, Türkiye ve dünyanın diğer toplumları, toplumsal değişimin daha eleştirel bakılmasını ve eleştirinin daha derinlere götürülmesini gerektirecek kadar karmaşıklaşmıştı. Muhafazakârlığın gerek genel teorik performansı gerekse Türkiye'deki tecrübesi buna uygun değildi.

Karşılaştırma düzeyine geri dönecek olursa, muhafazakârlık yukarıda belirtildiği gibi pitoresk bir ideolojik dildir. Bazı araştırmacılara göre, muhafazakâr ideoloji, ilerleme felsefelerine karşı çıkışıyla uygarlığımızın eleştirel rezervlerinden birini barındırmaktadır. Özellikle bilinçlenmiş muhafazakâr düşünürler, uygarlığın esenliğinin eleştirel garantileridir. Bu yorum veri olarak kabul edildiğinde, Nurettin Topçu'nun bu düşünce kervanına katıldığı düşünülebilir. Ancak muhafazakârlık kapitalist modernliğin azgın dalgalarına karşı itirazsızdır veya kapitalizmin farklı türde dalgalanmalarının tetikleyicisidir. Muhafazakâr ideolojinin uygarlığımızın esenliği için sağladığı imkanlar (tarihsel sürekliliğin kesintiye uğratılmaması ve topluma akılcı müdahalelerde bulunulmaması) sınırlıdır ve Topçu analitik-eleştirel tutumuyla bu ideolojinin dahilinde düşünemeyecek kadar grotesk toplumsal tablolar ortaya koymaktadır. O, ekonominin yıkıcı etkilerine karşı Platoncu bir tepki taşır ve manevi olanı savunur; sonsuzluğa ulaşmanın, ruhsal yükselişin yollarını arar ama altınçağ özlemiyle yaşayan, bugünden geçmişe sığınan, kurtuluşun metodolojisini idealizmde sabitleyen bir düşünür portresi çizmez. Ütopyası olan ruhsal yükselişin başlıca düşmanlarının maddi kuvvetler olduğunu anlamıştır. Maddeyi sevmez belki ama önemsemeden de etmez. Hatta, acımasız ve bir o kadar da analitik bir eleştiriye tabi tutar.

YARARLANILAN YAYINLAR

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (vd.), **Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- AKTAY, Yasin "İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- AKŞİN, Sina (ed.), **Bugünkü Türkiye 1980-1985**, İstanbul: Cem Yayınları, 1995.
- ALPAY, Kenan, **Hareket Dergisi'ndeki Yazılarıyla Nurettin Topçu ve Anadolu Milliyetçilik**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- AMİN, Samir, **Avrupamerkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi**, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 1993.
- ARGIN, Şükrü, "Siyasetin Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Çiğdem, Ahmet, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- ARMAĞAN, Mustafa (der.), **Tartışılan Sınırlar, Değişen Milliyetçilik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Şehir Yayınları, 2001.
- ARSLAN, Hüsamettin, **Epistemik Cemaat**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.
- ARSLAN, Hüsamettin, "Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, ed. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- ATABAY, Mithat, "Anadoluculuk", **Milliyetçilik, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 4, ed. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- ATAY, Oğuz, **Günlük ve Eylembilim**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- AYVAZOĞLU, Beşir, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- AYVAZOĞLU, Beşir, "Doğu Batı Açmazında Peyami Safa", **Doğu Batı**, 11, 2000.
- BAKIREZER, Güven, **Turkish Liberalism and The Social Question (1908-1945)**, Basılmamış Doktora Tezi, Boğaziçi University, The Atatürk Institute for Modern Turkish History, 2001.

- BANARLI, Nihad Sami, **Aziz İstanbul'a Önsöz**, Ankara: MEB Yayınları, 1992 (ilk baskı: 1954).
- BARRY, Norman, **Modern Siyaset Kuramı**, çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- BAŞER, Sait, **Yahya Kemal'de Türk Müslümanlığı**, İstanbul: Seyran Kitap, 1998.
- BENETON, Philippe, **Muhafazakârlık**, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- BENETON, Phillippe, **Toplumsal Sınıflar**, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- BERGER, Peter L. (vd.), **Modernleşme ve Bilinç**, çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- BERGSON, Henry, **Yaratıcı Tekamül**, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: MEB Basımevi, 1986.
- BERGSON, Henry, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. M.Şekip Tunç, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- BERMAN, Marshall, **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor, Modernite Deneyimi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- BEYATLI, Yahya Kemal, "Yeni Bir Ufuk", **Aziz İstanbul**, Ankara: MEB Yayınları, 1992 (ilk baskı: 1922).
- BEYATLI, Yahya Kemal, "Sayfiyede Pâyitaht", **Aziz İstanbul**.
- BEYATLI, Yahya Kemal, **Siyasi ve Edebi Portreler**, İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1986.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 1987.
- BİRAND, Kamuran, **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- BOBBİO, Norbert, **Sağ ve Sol, Bir Politik Ayrımın Anlamı**, çev. Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi, 1994.

- BORA, Tanıl (ed.), **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997.
- BORA, Tanıl, "Muhafazakârlığın Çatallanan Yolları ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997.
- BORA, Tanıl; Taşkın, Yüksel, "Sağ Kemalizm", **Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 2, ed. Ahmet İnel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- BURKE, Edmund, **Reflections on the Revolution in France**, From Modernism to Postmodernism: An Anthology, ed. Lawrence E. Cahoone, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- BURKE, Edmund, **Reflections on the Revolution in France**, The Western Tradition: From the Renaissance to the Present, ed. Eugen Weber, USA: Heath on Company, 1972.
- BURNS, Edward McNall, **Çağdaş Siyasal Düşünceler 1850-1950**, çev. Alaaddin Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- CAMERON, J. M., "Edmund Burke", çev. Nejat Muallimoğlu, **Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri**, ed. Maurice Cranston, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- CANTEK, Levent, "Büyük Doğu", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- CARR, Edward Hallett, **Tarih Nedir?**, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- CHATTERJEE, Partha, **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- CHATTERJEE, Partha, **Ulus ve Parçaları**, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- COMTE, Aguste, **Pozitif Felsefe Kursları**, çev. Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- ÇAKIR, Necip, "Piyasa ve Demokrasi", **11. Tez**, 6, 1987.
- ÇELİK, Nur Betül, "Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm", **Doğu Batı**, 8, 1999.
- ÇELİK, Nur Betül "Kemalizm: Hegomonik Bir Söylem", **Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 2, ed. Ahmet İnel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

- ÇINAR, Metin, "Dergah Dergisi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce** cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- ÇİĞDEM, Ahmet, **Bir İmkan Olarak Modernite-Weber ve Habermas**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- ÇİĞDEM, Ahmet, "Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı", **Taşra Epiği, 'Türk' İdeolojileri ve İslamcılık**, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.
- ÇİĞDEM, Ahmet, Önsöz, **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Çiğdem, Ahmet, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- ÇİĞDEM, Ahmet, "Muhafazakârlık Üzerine", **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997.
- DARENDELİOĞLU, İlhan, **Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri**, İstanbul: Toker Yayınları, 1975.
- DAVID, Claude, **Hitler ve Nazizm**, çev. Hüseyin Boysan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- DESCARTES, René, **Usu Doğru Yönetmek ve Gerçeği Bilimlerde Aramak İçin Yöntem Üzerine Söylem**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1997.
- DESCARTES, René, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1986.
- DELLALOĞLU, Besim, "Habermas'ın Postmodern Muhafazakarlığı Eleştirisi", **Toplumbilim**, 7, Ekim 1997.
- DEMİREL, Taner, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakar Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değinmeler", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- DİREK, Zeynep, "Türkiye'de Varoluşçuluk", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- DUBİEL, Helmut, **Yeni Muhafazakârlık Nedir?**, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- DURAL, Baran, **Başkaldırı ve Uyum, Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Birharf Yayınları, 2005.
- ELİBOL, Saadettin, "Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Çiğdem, Ahmet, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

- GÖKALP, Ziya, **Yeni Hayat/Doğru Yol**, hazırlayan: Müjgân Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976 (ilk baskı: 1915).
- GÖKSU, Sadık, "Topçu ve Kuvvümlü Buluşması", **Tarih ve Toplum**, Temmuz 1996.
- GRÉGORIE, François, **Büyük Ahlâk Doktrinleri**, çev. Cemal Süreya, İstanbul: Varlık, 1971.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman, "Nurettin Topçu ve Hareket Felsefesi", **Hece**, 109, 2006.
- GÖZE, Ayferi, **Siyasi Düşünceler ve Yönetimler**, İstanbul: Beta Yayınları, 1995.
- GÜZEL, Murat, "Necip Fazıl Kısakürek", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Çiğdem, Ahmet, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- HAAKONNESSEN, Knud, "The Structure of Hume's Political Theory", **The Cambridge Companion to Hume**, ed. David Fate Norton, Cambridge: University Press, 1993.
- HABERMAS, Jürgen, **Bilgi ve İnsansal İlgiler**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Küyerel Yayınları, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- HAYEK, Friedrich A., **The Road to Serfdom**, London: Routledge, Kegan Paul, 1944.
- HANIOĞLU, Şükrü, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 357-374.
- HEGEL, G. W. F., **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- HEYD, Uriel, **Türk Ulusçuluğunun Temelleri**, çev. Kadir Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- HIRSCHMAN, Albert O., **Gericiliğin Retoriği**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- İNSEL, Ahmet, "Düzen mi Kalkınma mı?", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Çiğdem, Ahmet, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

- İNSEL, Ahmet, **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1990.
- İNSEL, Ahmet, **İktisat İdeolojisinin Eleştirisi**, İstanbul: Birikim Yayınları, 1993.
- İREM, Nazım, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve Diğer Batı", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Nisan-Haziran 2002, 2 (57).
- İREM, Nazım, "Muhafazakar Modernlik ve Türkiye'de Bergsonculuk", **Toplum ve Bilim**, 82, 1999.
- İREM, Nazım, "Undercurrents of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect", **Middle Eastern Studies**, Vol.40, No.4, July, 2004.
- İREM, Nazım, "Türk Muhafazakarlığı Üzerine Bazı Gözlemler", **Karizma**, 2004.
- İREM, Nazım, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal", **International Journal Middle East Studies**, 34, 2002.
- İREM, Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri", **Toplum ve Bilim**, 74, 1997.
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, **Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri**, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1995.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent, "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakar Modernliğin Estetik Düzlemi", **Doğu Batı**, 11, 2000.
- KARA, İsmail, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi", **Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 1, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- KARAÖMERLİOĞLU, M. Asım, "Türkiye'de Köycülük", **Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce**, cilt 2, ed. Ahmet İnel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- KAYNARDAĞ, Arslan, "Cumhuriyetin Felsefeye 75. Yılda Getirdiklerine Dergiler Açısından Bir Bakış", **Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- KAZGAN, Gülten, **İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- KEPENEK, Yakup, "Türkiye'de Sanayileşme Süreçleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

- KEYDER, Çağlar, **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul: İletişim, 2003.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, **Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1998.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, **Babı-ı Ali**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976.
- KETTLER, David, “İdeoloji”, **Blackwell’in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi-I**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kırac (ed. David Miller vd.), Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- KIVANÇ, Cemil, “Nurettin Topçu’nun Devlet Anlayışında Ekonomik Görüşler”, **Nurettin Topçu’ya Armağan**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- KIRK, Russell, **The Conservative Mind, From Burke to Eliot**, Chicago: Regnery Gateway, 1978.
- KORLAELÇİ, Murtaza, “Poizitivist Düşüncenin İthali”, **Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, cilt 1, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- KÖK, Mustafa, “Nurettin Topçu’nun Felsefesi Bağlamında İsyah Ahlâkı”, **Hece**, 109, 2006.
- KÖK, Mustafa, Önsöz, **İsyah Ahlâkı**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002.
- KÖKER, Levent, “Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine”, **Demokrasi Üzerine Yazılar**, Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- KÖKER, Levent, **Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul: İletişim, 1993.
- KÖKER, Levent, “Kemalizmi Yeniden Düşünmek: Solidarizm, Korporatizm ve Demokrasi”, **Demokrasi Üzerine Yazılar**.
- KÖYMEN, Nusret Kemal, “Köycülük Esasları”, **Ülkü**, 20, Ekim 1934.
- KÖYMEN, Nusret Kemal, “İradecilik ve Köycülük”, **Ülkü**, 21, Kasım 1934.
- KÖYMEN, Nusret Kemal, “Köy Tarım Demek Değildir”, **Ülkü**, 28, Haziran 1935.
- KÖYMEN, Nusret Kemal, “Köycülük Programına Giriş”, **Ülkü**, Nisan 1935.
- KURAN, Ercüment, **Türk Çağdaşlaşması-Çileli Bir Yolda İlerleyiş**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

- KUTLU, Mustafa, "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", **Hareket**, 112, 1976.
- KÜÇÜKÖMER, İdris, **Batılılaşma, Düzenin Yabancılaşması**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994 (ilk baskı: 1969).
- LANDAU, Jacob M., **Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar**, çev. Erdinç Baykal, Ankara: 1979.
- LARRAIN, Jorge, **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**, çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.
- LATOUCHE, Serge, **Dünyanın Batılılaşması**, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- MACRIDIS, Roy C., **Contemporary Political Ideologies**, Massachusetts: Wintrop Publishers, 1980.
- MARDİN, Şerif, **İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- MARDİN, Şerif, "İslamcılık", **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- MARDİN, Şerif, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- MARDİN, Şerif, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)", **Siyasal ve Sosyal Bilimler**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- MARDİN, Şerif, **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- MARDİN, Şerif, "Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri", **Türk Modernleşmesi**, der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- MARDİN, Şerif, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.
- MARX Karl; ENGELS, Friedrich, **Komünist Parti Manifestosu**, çev. Sol Yayınları, Ankara: Sol Yayınları, 1998,
- MAYER, Frederick, "Bergson Felsefesi", **Yirminci Asırda Felsefe**, çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- MERT, Nuray, "Muhafazakârlık ve Laiklik", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- MERT, Nuray, "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakârlık", **Toplumbilim**, 1997, 7.

- MERT, Nuray, "İdris Küçükömer ve 'Düzenin Yabancılaşması' ", **Doğu Batı**, 11, 2000.
- MONK, Iain Hampsher, "Burke, Edmund", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kırac (ed. David Miller vd.), Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- MUTMAN, Mahmut, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", **Modernleşme ve Batıcılık**, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- NİSPET, Robert, "Muhafazakârlık", çev. Erol Mutlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, ed. Tom Bottomore, Robert Nispet, Ankara: Ayraç, 2002.
- ORTAYLI, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- O'SULLIVAN, Noel, "Tutuculuk", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi II**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kırac, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", **Toplum ve Bilim**, 74, Güz 1997.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", **Politik Kültür Yazıları**, Bursa: Asa Kitabevi, 1997.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Zor Zamanda İlkeli Düşünmek Ya da Nurettin Topçu ve Mehmet Ali Aybar", **Politik Kültür Yazıları**.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler", **Nurettin Topçu'ya Armağan**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- ÖNDER, Tuncay, "Ali Fuad Başgil", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- ÖZBEK, Sinan, **İdeoloji Kuramları**, İstanbul: Bulut, 2000.
- ÖZİPEK, Bekir Berat, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

- ÖZİPEK, Bekir Berat, **Muhafazakârlık, Akıl Toplum Siyaset**, Ankara: Liberte, 2004.
- ÖZLEM, Doğan, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- ÖZMAN, Aylın, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- PARLA, Taha, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, yayına hazırlayan: Füsun Üstel, Sabri Yücesoy, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- PARLA, Taha, **Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku**, cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- PARK, Kamil, "Kültür ve Uygarlık Arasında Türkiye", **Düşünen Siyaset**, 9, 1999.
- PARKİN, C. W., "Burke ve Muhafazakâr Gelenek", **Siyasi Düşünce Tarihi**, ed. David Thomson, çev. Ali Yaşar Aydoğan vd., İstanbul: Şule Yayınları, 1997.
- PEKER, Recep, **İnkılap Dersleri**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1984 (ilk baskı: 1935).
- PERRY, Marvin, "Conservatism: The Value of Tradition", **Western Civilisation Volume II: From the 1400's**, Boston: Houghton Mifflin Company, 1990.
- QUINTON, Anthony, "Conservatism", **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, ed. R. E. Goodin, P. Pettit, A. B. D.: Blackwell Publishers, 1995.
- READER, Linda C., "The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F.A.Hayek: A Critical Comparison", **Humanitas**, Washington: National Humanites Institute, Volume X, No. 1, 1997.
- REYNAUD, Philippe, "Amerikan Devrimi", **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- ROBERTSON, John C., "İskoç Aydınlanması", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kıraç (ed. David Miller vd.), Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- SAFA, Peyami, **Türk İnkılabına Bakışlar**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997 (ilk baskı: 1938).

- SAFA, Peyami, "Eski-Yeni Kavgası" (1956), **Yirminci Asır Avrupa ve Biz**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990.
- SAFA, Peyami, "İrtica Nedir?" (1959), **Din İnkılap İrtica**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1971.
- SAFA, Peyami, "Kızıl Çocuğa Üçüncü Mektup" (1963), **Doğu Batı Sentezi**, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1978.
- SAFA, Peyami, "Dünyanın Hastalığı" (1955), **Yirminci Asır Avrupa ve Biz**.
- SAFA, Peyami, "İnsan ve Aslan", **Cumhuriyet**, 17 Mart 1939.
- SAFA, Peyami, "Kuvvet ve Ahlak", **Cumhuriyet**, 21 Mart 1939.
- SAFA, Peyami, "Zamanımızın En Canlı Makinesi", **Cumhuriyet**, 22 Mart 1939.
- SARIBAY, Ali Yaşar "Aydın Kimliği", **Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- SARIBAY, Ali Yaşar; Öğün, Süleyman Seyfi, **Politikbilim**, İstanbul: Alfa, 1999.
- SARTORI, Giovanni, **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan Ankara: Yetkin Yayınları, 1996.
- SAYILGAN, Aclan, **Solun 94 Yılı (1871-1965)**, Ankara: Mars Matbaası, 1967.
- SHAYEGAN, Daryush, **Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- SIEDENTOP, L. A., "Bonald, Louis Gabriel de", **Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I**, çev. Bülent Peker, Nevzat Kıraç (ed. David Miller vd.), Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- SOROKIN, Pıtırım Aleksandroviç, **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mehmet Turhan, İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997.
- SUNAR, İlkay, **Düşün ve Toplum**, Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
- ŞAYLAN, Gencay, **Türkiye'de Kapitalizm, Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji**, Ankara: Verso Yayınları, 1986.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, **Huzur**, İstanbul: YKY, 2003 (ilk baskı: 1949).
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, **Beş Şehir**, İstanbul: YKY, 2001 (ilk baskı: 1946).

- TANPINAR, Ahmet Hamdi, **Mahur Beste**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2003 (ilk baskı: 1945).
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, "Asıl Kaynak", **Yaşadığım Gibi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.
- TAŞKIN, Yüksel, "Muhafazakar Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- TEKELİ, İlhan, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- TOPÇU, Nurettin, "Hareket'in Otuz Yılı" (1969), **Hareket**.
- TOPÇU, Nurettin, "Sosyalizme Karşı Koyan Kuvvetler" (1970), **Ahlak Nizamı**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- TOPÇU, Nurettin, "Ne İçin Sosyalizm" (1968), **Ahlak Nizamı**.
- TOPÇU, Nurettin, "Büyük Sanayi" (1970), **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- TOPÇU, Nurettin, **İsyan Ahlâkı**, çev. Mustafa Kök, Musa Doğan, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002.
- TOPÇU, Nurettin, "Cemiyetin Ruhı" (tarih yok), **Yarınki Türkiye**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- TOPÇU, Nurettin, "Hareket Ahlâkı" (1939), **Yarınki Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, "İnsan" (1963), **İslam ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002.
- TOPÇU, Nurettin, "Tasavvuf" (1970), **İslam ve İnsan**.
- TOPÇU, Nurettin, "Felsefe ve Cemiyet" (1961), **Yarınki Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, **Amerikan Mektupları/Düşünen Adam Aranızda**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004 (ilk baskı: 1949).
- TOPÇU, Nurettin, "Zorba Esir Medeniyetleri" (1939), **Yarınki Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, "İslamı Sömüren Siyaset" (1971), **İslam ve İnsan**.
- TOPÇU, Nurettin, "Kapitalizmin Dünyası" (1970), **Ahlâk Nizamı**.
- TOPÇU, Nurettin, "Sosyalist Cemiyet Nizamı" (1966), **Ahlâk Nizamı**.

- TOPÇU, Nurettin, "İş Hayatı" (tarih yok), **Ahlâk Nizamı**.
- TOPÇU, Nurettin, "Maaş, Miras ve Kazanç Şekilleri" (1953), **Ahlâk Nizamı**.
- TOPÇU, Nurettin, "Reform Derdi" (1965), **İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- TOPÇU, Nurettin, "Toprak Reformu" (1965), **İradenin Davası**.
- TOPÇU, Nurettin, "Siyasi Partiler-I" (1948), **İradenin Davası**.
- TOPÇU, Nurettin, "Siyasi Partiler-II" (1965), **İradenin Davası**.
- TOPÇU, Nurettin, **Felsefe**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2002 (ilk baskı: 1952).
- TOPÇU, Nurettin, "Eşitlik Davası" (1951), **Ahlâk Nizamı**.
- TOPÇU, Nurettin, "İstisnaları Kaldıran Adalet" (1951), **Ahlâk Nizamı**.
- TOPÇU, Nurettin, "Adalet Davası" (1953), **Ahlâk Nizamı**.
- TOPÇU, Nurettin, "Avrupa" (1943), **Yarıncı Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, "İslam Ahlâkı" (1967), **İslam ve İnsan**.
- TOPÇU, Nurettin, **Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999 (ilk baskı: 1939).
- TOPÇU, Nurettin, "Benliğimiz" (1939), **Yarıncı Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, "Millet ve Milliyet" (1943), **Yarıncı Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, "Bizde Milliyet Hareketleri" (1939), **Yarıncı Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, "Hakikat Düşmanı İç Felsefe: Pozitivizm-Pragmatizm-Sosyolojizm" (1943), **Yarıncı Türkiye**.
- TOPÇU, Nurettin, "Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlak Görüşü" (1955), **Kültür ve Medeniyet**.
- TUNAYA, Tarık Zafer, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Arba Yayınları, 1996 (ilk baskı: 1960).
- TUNAYA Tarık Zafer, "Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

TUNÇ, Mustafa Şekip, "Peyami Safa ve 'Türk İnkılâbına Bakışlar' ", **Türk İnkılâbına Bakışlar'a Önsöz**, 1938.

TUNÇ, Mustafa Şekip, "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 5, ed. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

TUNÇ, Mustafa Şekip, "Bergson'un Felsefesi", **Yaratıcı Tekamül'e Önsöz**.

TUNÇAY, Mete, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi**, İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1978.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er, **Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri**, İstanbul: Yeni Şafak Kitapları, 1995.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken, Yayınları, 1994.

WALICKI, Andrzej, çev. Alaaddin Şenel, **Rus Düşünce Tarihi (1760-1900), Aydınlanmadan Marksizme**, Ankara: Verso Yayınları, 1987.

WALLERSTEIN, Immanuel, **Liberalizmden Sonra**, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

WEBER, Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

WEBER, Weber, "Protestan Mezhepleri ve Kapitalizmin Ruhu", **Sosyoloji Yazıları**, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1993.

WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya** çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998.

YAYLA, Atilla, **Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi**, Ankara: Liberte Yayınları, 2000.

YILMAZ, Murat, "Türk Düşüncesi Dergisi", **Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce** cilt 5, ed. Ahmet, Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

YILMAZ, Levent, "Şarkın Sonbaharı: Geçmiş Ölürken", **Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, cilt 3, ed. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.