



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR MİLLİYETÇİLİK: EROL
GÜNGÖR ÖRNEĞİ**

Veysel Ergüç

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR MİLLİYETÇİLİK: EROL GÜNGÖR
ÖRNEĞİ

Veysel Ergüç


Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

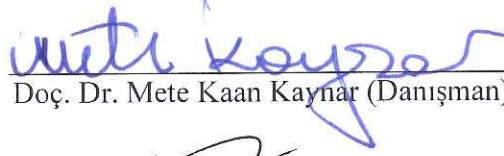
Ankara, 2013

KABUL VE ONAY

Veysel ERGÜÇ tarafından hazırlanan "Türkiye'de Muhafazakar Milliyetçilik: Erol Güngör Örneği" başlıklı bu çalışma, 11.06.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. H. Simten Coşar (Başkan)



Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar (Danışman)



Doç. Dr. Berrin Koyuncu Lorosdağı



Yrd. Doç. Dr. Nalan Soyarik Şentürk



Dr. Doğançan Özsel

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

11.06.2013



Veysel ERGÜÇ

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın hazırlanmasında değerlendirme ve yönlendirmeleriyle katkıda bulunan, ilgisini ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar'a teşekkürü borç bilirim.

Siyaset Bilimi eğitimime katkıda bulunan ve ufkumu genişleten tüm bölüm hocalarıma, yazdıklarımı okuyarak eleştiri ve yorumlarıyla çalışmama katkıda bulunan Dr. Doğançan Özsel'e ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak, yüksek lisans eğitimi ve tez çalışması boyunca benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen annem Cevahir, babam Mahmut Ergüç'e teşekkürü borç bilirim.

ÖZET

Ergüç, Veysel, *Türkiye’de Muhafazakar Milliyetçilik: Erol Güngör Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Kemalist modernleşmenin, aydınlanmaya dayalı toplumsal mühendislikçi projelerine karşı olarak gelişen Türk muhafazakarlığı, 1960’lı yıllarda yükselen sol hareket karşısında anti-komünizme savrulmuştur. Milliyetçi-muhafazakarlık olarak tanımlanan bu gelenek, solun yükselişini önlemenin yolunu milli kimliği İslami temele oturtmakta bulmuştur. Bu çalışmanın konusu, milliyetçi muhafazakar geleneğe önemli bir isim olan, bu geleneği yenileme arayışına giren Erol Güngör’dür. Çalışma, Erol Güngör’ün modernleşme, milliyetçilik, İslam ve kültür değişimleri gibi konulardaki düşüncelerini incelemektedir. Bununla birlikte bu çalışma Erol Güngör örneği üzerinden milliyetçi muhafazakar geleneğin eleştirel bir incelemesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda varılan sonuç milliyetçi muhafazakarlığın toplumsal sorunlar karşısında Türk-İslam Sentezi gibi eklektik, sorunları çözemeyen bir alışımla hegemonyayı sürdürmeye çalıştığıdır.

Erol Güngör, milliyetçi muhafazakarlığın reaksiyoner ve ortodoks tarafını aşmaya çalışmıştır. Bu yönüyle Güngör, modern çağla uyumlu bir milli kimlik arayışına girmiştir. Bu yönüyle Güngör, milliyetçi muhafazakar geleneği özüne bağlı kalarak yenilemeye çalışmıştır. Güngör’ün bu arayışları, 1970’li yılların verimsiz ortamından dolayı ancak 1980’lerin ikinci yarısından itibaren milliyetçi muhafazakar geleneği yenilemede etkili olmuştur. Erol Güngör, milliyetçiliğini İslam’ın önemli role sahip olduğu, modernleşmeyle eklemlenmiş, Osmanlı geçmişiyle süreklilik üzerine kurmuştur. Güngör’ün milliyetçiliğinde kültürel etkileşimler olumlu karşılanırken, yerlilik reaksiyoner olmayan bir niteliğe kavuşmuştur. Tabiatıyla Güngör, milliyetçi muhafazakarlığa bu konumundan katkıda bulunmuştur.

Anahtar Sözcükler:

Erol Güngör, modernleşme, milliyetçilik, muhafazakarlık, İslam.

ABSTRACT

Ergüç, Veysel, *Conservative Nationalism in Turkey: The Case of Erol Güngör*, Master's Thesis, Ankara, 2013.

Being shaped opposed to Kemalist modernization and its community engineering projects based on enlightenment Turkish conservatism dispersed to anti-communism, against to improving leftist movement. This tradition, defined as nationalist-conservatism, put the national identity into Islam orbit in order to prevent the leftist movement. The topic of this thesis is Erol Güngör. Because of try to maintain nationalist-conservative movement and worked hard to exceed this tradition on the some points, he has been an important person in nationalist-conservative tradition. This thesis is analyzes Erol Güngör's views on modernization, nationalism, İslam and cultural changings. Moreover this thesis aims to do a critical reading of nationalist-conservatism through the case of Erol Güngör. In this context, the conclusion is that nationalist-conservatism tried to maintain hegemony through eclecticism such as Turkish-İslam Synthesis on the face of social problems. However, it had not been successful.

Erol Güngör tried to exceed the reactionary and orthodox side of nationalist-conservatism . From this aspect Güngör begin a quest on nationalism, being eligible for modernization. In this context, Güngör tried to redefine the nationalist-conservative conservatism by abiding its essence. Because of barren atmosphere in 1970's, Güngör's thoughts have been succesful as from second half of 1980's. Güngör shaped his nationalism on Islam, interacted with modernity and continuity on Ottoman inheritance. When Güngör reacted positively acculturation, defined indigenusness non-reactionary context. Finally, Güngör contributed to nationalist conservatism from this position.

Key Words:

Erol Güngör, modernisation, nationalism, conservatism, İslam.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	
MODERNLEŞME KARŞISINDA BİR ENDİŞE: MUHAFAZAKARLIK	8
1.1. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCENİN OLUŞUMUNUN ARKA PLANI, ANA TEMALARI VE TARİHİ GELİŞİMİ.....	8
1.1.1. Muhafazakar Düşüncenin Oluşumunun Arka Planı.....	8
1.1.2. Muhafazakar Düşüncenin Ana Temaları.....	16
1.1.3. Muhafazakar Düşüncenin Tarihi Gelişimi.....	25
1.2. MUHAFAZAKARLIK VE MİLLİYETÇİLİK: SOSYALİZM VE DEMOKRATİK TALEPLER KARŞISINDA SİHİRLİ BİR TERKİP OLARAK MUHAFAZAKAR MİLLİYETÇİLİK.....	30

II. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKARLIK VE MİLLİYETÇİLİK.....	35
2.1. TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCENİN TARİHSEL BAKİYESİ: İSLAMCILIK, MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK MUHAFAZAKARLIĞI.....	35
2. 2. MODERNLEŞME, KEMALİZM VE GELENEK: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK MUHAFAZAKARLIĞI.....	47
2.3. 1946’dan 1980’e TÜRK MUHAFAZAKARLIĞI’NIN SERÜVENİ.....	58
2.3.1. Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi.....	61

III. BÖLÜM

TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKAR MİLLİYETÇİLİK: EROL GÜNGÖR ÖRNEĞİ.....	69
3.1. BİR SOSYAL BİLİMCİ OLARAK EROL GÜNGÖR’ÜN PORTRESİ.....	69
3.1.1. Erol Güngör’ün Hayatı ve Eserleri.....	69
3.2. EROL GÜNGÖR VE MODERNLEŞME.....	72
3.2.1. Erol Güngör’ün Modernleşme Görüşünde Öne Çıkan Kavramlar...72	
3.2.2. Erol Güngör’ün Türkiye’deki Modernleşme Sürecine Bakışı.....80	
3.2.2.1. Erol Güngör’ün Osmanlı Dönemi Modernleşmesine Bakışı.....80	
3.2.2.1. Erol Güngör’ün Cumhuriyet Dönemi Modernleşmesine Bakışı.....89	

3.2.2.2.1 Süreklilik ve Kopuş Ekseninde Cumhuriyet Dönemi Modernleşmesi	90
3.2.2.2.2. GÜNGÖR'ÜN KEMALİST TARİH YAZIMINA BAKIŞI.....	94
3.2.2.2.3. GÜNGÖR'ÜN DİLDE MODERNLEŞMEYE BAKIŞI.....	100
3.2.2.2.4. GÜNGÖR'ÜN DİNDE MODERNLEŞMEYE BAKIŞI.....	106
3.2.2.2.5. GÜNGÖR'ÜN EĞİTİMDE MODERNLEŞMEYE BAKIŞI.....	110
3.2.2.3. Çarpık Modernleşmenin Ürünü Kozmopolit Aydınlar: Erol Güngör'ün Türkiye Soluna Yönelik Eleştirileri.....	114
3.2.2.4. Modernleşme Sürecinde Erol Güngör'ün Milli Kimliğe Dönük Arayışları.....	125
SONUÇ.....	139
KAYNAKÇA.....	148

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
AB	Avrupa Birliği
Bkz	Bakınız
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DP	Demokrat Parti
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
RP	Refah Partisi
TİS	Türk-İslam Sentezi

GİRİŞ

1920’li yılların ikinci yarısından başlayıp 1930’larda derinleşen Cumhuriyet modernleşmesi, dayandığı pozitivist metodolojiden dolayı geçmişten köklü bir kopuşu amaçlamaktaydı. Bu amaç doğrultusunda çeşitli reformlar yapan Kemalist rejim, toplumsal değerler sistemini kuramadı. 1940’lı yıllardan itibaren rejim, resmi ideolojinin bu meşruiyet açığını kapatma arayışına girdi. Bu doğrultuda rejim, dini, milli kimliğin ve ahlakın önemli bir unsuru olarak tanımlamaya başladı. Dini, milli kimliğin önemli bir unsuru olarak gören bu anlayış 1960’larda billurlaşan milliyetçi muhafazakarlığı doğurdu.¹

1960’lı yıllardan itibaren Türk sağının ideolojik koordinatlarını çizen milliyetçi muhafazakarlık, geniş bir koalisyona dayanmaktaydı. Bu koalisyon içinde milliyetçi muhafazakarlığın ideolojisini formüle eden çeşitli düşünce adamları da bulunmaktaydı. Bu düşünce adamları kendi konumlarından milliyetçi muhafazakarlığa katkıda bulunuyorlardı. Bu düşünce adamlarından biri de Erol Güngör’dü.

Erol Güngör, hocası Mümtaz Turhan’la birlikte milliyetçi muhafazakar gelenek içinde sosyolojik bakış açısına sahip bir düşünürdü. Her iki düşünür de sosyal bilimlere dayalı milliyetçilik anlayışını benimsemekte ve modern değerlerle uyumlu milli kültür inşasının gerekli olduğunu düşünmekteydiler. Düşüncelerini sosyolojik bakış temelinde ifade etmeleri her iki düşünürü de milliyetçi muhafazakar cemahtaki kayda değer

¹ Bora (2007: 127), *Türk Sağının Üç Hali* isimli kitabında milliyetçi muhafazakarlığı “İslam’ı birincil milliyet unsuru olarak görme” hali olarak tanımlar. Bu bağlamda milliyetçi muhafazakarlık, milli kimlik ve dinin kopmaz biçimde mecz olduğu, Türklükten bağımsız Müslümanlık, Müslümanlıktan bağımsız Türklük olamayacağı fikri üzerine kuruludur. Editörlüğünü yaptığı *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* kitabının *Milliyetçilik* cildinde Bora (2009: 20), yazdığı sunuş yazısında milliyetçi muhafazakarlık için yaptığı tanımlamayı *muhafazakar milliyetçilik* olarak kavramsallaştırır. Bu bağlamda Bora’ya göre muhafazakar milliyetçilik, “Çoğunlukla İslamcılıkla rezonans halinde, dine milli kimliğin aslı ya da ‘eşitler arasında birinci’ unsuru konumunu veren, genel olarak milliyetçiliği Geleneğin yeniden inşa yolu olarak anlamlandıran yönelimler” dir. Bora’nın muhafazakar milliyetçilik tanımına benzer bir tanım Uzer’de de görülmektedir. Uzer (2011: 105), Türk milliyetçiliğinin yurttaşlığa ve etnisiteye dayalı milliyetçilikten, muhafazakar milliyetçiliğe evrilişini anlattığı makalesinde muhafazakar milliyetçiliği “Ulusun çoğunluğunun mensup olduğu dine dayalı milliyetçilik” olarak tanımlamaktadır. Bu tanım milliyetçi muhafazakarlık tanımıyla da örtüşmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, Bora’nın iki kavramı aynı anlamda kullanması örnek alınmış, çalışma boyunca her iki kavram aynı anlama gelecek şekilde birbirinin yerine kullanılmıştır.

kılıyordu. Zira gerek Turhan gerekse Güngör benimsedikleri sosyolojik bakış sayesinde reaksiyonerliğe, pragmatizme ve popülizme dşmyorlardı. Milliyetçi muhafazakar cenah içinde Turhan, ılımlı bir milliyetçilik doğrultusunda görüşlerini Kemalizm’le uyumlaştırmaya çalışıyor, makul bu şekilde bulabileceğini düşünüyordu. Bununla birlikte Turhan, esas olanın ilim zihniyeti olduğunu düşünüyor, rasyonel akla önem verilmesi gerektiğini düşünüyordu. Tabii bu durum onu pozitivizme savuruyordu. Yanı sıra milli kimliğin önemli bir unsuru olarak dini gören Turhan, İslam’a ayrı bir önem atfetmiyordu. Turhan’ın bu durumuna karşılık Güngör Kemalist pozitivizmin eleştirisinde daha ileri gidiyor, Turhan’ın bilimci zihniyetini paylaşmıyordu. Yanı sıra Güngör, Turhan’dan daha ileri giderek doğrudan İslam zerine eğiliyor, onu milli kimliğin ana unsuru olarak görüyordu. Bununla birlikte Güngör, Turhan’dan farklı olarak İslam zerine düşünsel arayışlara giriyor, milliyetçilik ve İslamcılığı popülist zeminden uzak şekilde inşa çabasına giriyor, modernleşmeyle uyumlaştırmaya çalışıyordu. Bahsi edilen konularda kıyaslama yapıldığında Turhan’dan daha fazla İslam’a önem vermesi, İslam ve milliyetçiliği esas kabul etmesi, modernleşme safhasına İslam’ı da dahil etmesi gibi sebepler Güngör’n bu tez çalışmasının konusu olmasının sebebini açıklar. Güngör, milliyetçi muhafazakarlığın İslam’ı milli kimliğin ana unsuru olarak görmesini aynen kabul ederken bu geleneği çağın gerektirdiği koşullarla uyumlaştırmaya çalışmıştır. Milliyetçi muhafazakar gelenekte Güngör, kendi konumundan milliyetçi muhafazakarlığa katkı sunmuş, bu gelenek içinde özgün bir örnek olmuştur.

Erol Güngör zerine yapılan literatür taramasında çalışmaların üç gruba ayrıldığı gözlemlenmiştir. Birinci grup, Güngör’ milliyetçi muhafazakar geleneğin yesi olarak görüp o bağlamda inceler. Bu grupta üç kaynak mevcuttur. Söz konusu üç kaynak Erol Güngör’e farklı bağamlarda yaklaşmıştır. Bunlardan ilki Yüksel Taşkın’ın “*Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*” (2007) adlı eseridir. Taşkın, milliyetçi muhafazakarlığı konu edindiği çalışmasında Erol Güngör’e de eğilir. Güngör’ milliyetçi muhafazakarlığın sosyolojik ekolü olarak gören yazar, onun bu sosyolojik bakışı sayesinde reaksiyonerlikten uzak durduğunu belirtir. Taşkın, Güngör’n bu sosyolojik bakış sayesinde milliyetçi muhafazakar geleneği eleştirdiğini belirterek, onun milliyetçi muhafazakar ortodoksiyi aşmaya çalıştığını

belirtir. Erol Güngör' milliyetçi muhafazakarlık bağlamında inceleyen ikinci kaynak Mehmet Akıncı'nın *“Türk Muhafazakar Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-80 Dönemi”* (2008) başlıklı doktora tezidir. alışmasında Türk muhafazakarlığının bir bütünlük içerip içermediğini sorunsallaştıran yazar, Güngör'n düşüncelerine bu çerçevede eğilmektedir. Türk muhafazakarlığının bütünlüğünü temalar düzeyinde inceleyen yazar, Güngör' bu temalar bağlamında incelemektedir. Güngör' milliyetçi muhafazakar gelenek içinde inceleyen üçüncü çalışma ise Aytekin Ersal'ın *“Türkiye’de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan-Erol Güngör”* (2012) adlı kitabıdır. alışmasında milliyetçi muhafazakarlığın ulus-devlete bakışını sorunsallaştıran yazar bunun izlerini bahsi edilen üç düşünür üzerinden sürmektedir. Söz konusu çalışmada Erol Güngör, Türkiye’de ulus-devletin oluşumuna bakışıyla ele alınmakta, bu bağlamda modernleşme, etnisite, ulus ve ulus-devlet kavramlarına yaklaşımı incelenmektedir.

Erol Güngör zerine yapılan ikinci grup çalışmalar, doğrudan ona odaklanmıştır. Bu grupta yer alan muhtelif alışma Güngör'n din, milliyetçilik, kültür, kültür değişmesi ve modernleşme gibi konulardaki görüşlerine eğilirler. Çalışmamızın Erol Güngör' milliyetçi muhafazakar bir düşünür olarak incelediği dikkate alındığında bu çerçevede dikkate alınabilecek bazı çalışmalar mevcuttur.² Bahsi edilen bu alışmalar, Erol Güngör'n milliyetçiliğe ilişkin görüşlerine milli kimlik, milli tarih, milli kültür, millet gibi kavramlar ekseninde odaklanmış, yapılan değerlendirmelerde Güngör'n Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ın takipçisi olduğu, bu geleneğe İşlam ve Osmanlı geçmişi unsurlarını eklediği belirtilmiştir.

Erol Güngör zerine yapılan üçüncü grup çalışmalar, onun için hazırlanan armağan eserlerden onun anısına ithaf edilen kongre ve sempozyumlara kadar uzanan bir yelpazeyi kapsar.³ Güngör ansiklopedisi olarak da nitelenebilecek bu alışmalar

² Bkz. Ahmet Turan Alkan, *Halefi Olmayan Bir İlim Adamı: Erol Güngör*, Doğu Batı, 2000, Sayı: 11; Cihan Kara, *Erol Güngör’de Milliyetçilik*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde, 2007; Murat Yılmaz, *Erol Güngör*, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, cilt-4: Milliyetçilik, içinde, derl. Tanıl Bora, (İstanbul, 2009); Nimet Balkanlı, *Cumhuriyet Dönemi’nde Milliyetçi Düşüncede Dini Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.

³ Bkz. Prof. Dr. Erol Güngör'n Anısına Armağan, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Konya, 1998; “Erol Güngör”, derl. Murat Yılmaz, T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2006; *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir: Erol Güngör*, Kocav Yayınları, İstanbul, 2009; Prof. Dr. Erol

Güngör'ün kişiliğine, ilgi alanlarına ve düşüncelerine eğilmektedir. Bahsi edilen bu çalışmalarda genel olarak Güngör'e karşı övgü niteliğinde yazılar yazıldığı gözlenmiştir.

Türkiye'de siyasi düşünce hayatında Erol Güngör, tarih, kültür, modernleşme, aydınlar, milliyetçilik, İslam, eğitim gibi birçok alana yönelik ilgi duyan bir düşünürdür. Söz konusu alanlar arasında Güngör'ün tüm düşünce mesaisini teşkil eden iki alan öne çıkarken diğer alanlar bu iki alanı besleyici görev üstlenmişlerdir. Güngör'ün bütün düşünce hayatını meşgul eden iki alan modernleşme ve milliyetçiliktir. Bu bağlamda Güngör, akademik yaşamı boyunca modernleşme ve milliyetçilik üzerine düşünmüş, bu iki alan üzerine arayışlara girmiştir. Bütün akademik yaşamı boyunca düşünsel mesaisini modernleşme ve milliyetçilik üzerine yoğunlaştıran Güngör, problematiğini modernleşme ve milliyetçilik arasındaki ilişki ve bunun Türkiye düzlemindeki gelişimi üzerine kurmuştur. Bu bağlamda Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi modernleşme mantalite ve pratiklerini çeşitli yönleriyle analiz etmiş, sonraki dönemlere yansımalarını tartışmıştır. Osmanlı dönemi modernleşme pratiğini yerel değerleri temel alan bir modernleşme hareketi olarak tanımlayan Güngör, Cumhuriyet modernleşmesini milli kültürün tahrip edildiği, modernleşme ve milliyetçilik arasındaki bağın doğru kurulamadığı bir olay olarak tanımlamıştır. Güngör'e göre sağlıklı olmayan Cumhuriyet modernleşmesinin yansımaları kültürel bozukluk olarak yaşadığı döneme kadar varmıştır. Bu noktadan yola çıkan Güngör, modernleşme ve milliyetçilik arasında yeni bir zeminde etkileşim kurmaya çalışmıştır. Milliyetçiliğin önemli bir unsurunun kültür olduğunu düşünen ve bu anlamda kültürel milliyetçiliğe taraf olan Güngör, modernleşme, milliyetçilik ve kültür arasında bir etkileşim kurmaya çalışmış, Kemalist ideolojiden devreden pozitivist bakıyeye alternatif bir paradigma oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Güngör, kültür ve gelenekle birlikte bir modernleşmeden taraf olmuş, bu özelliğiyle muhafazakar bir tavır sergilemiştir. Nihayetinde modernleşmenin esas şekilleneceği alanlar olan kültür ve milliyetçiliğin Türkiye düzleminde nasıl şekilleneceği üzerine eğilmesiyle Güngör, düşünce hayatında önemli bir düşünür olarak yerini almıştır.

Modernleşme ve milliyetçilik arasında yeni bir zeminde etkileşim kurmaya çalışan GÜNGÖR'ÜN vardığı sonuç modern çağın gerçekleriyle uyumlu milli kültür inşa etmenin gerekli olduğudur. Bu düşünce doğrultusunda GÜNGÖR, milli kültürün iki esas ögesi olarak gördüğü İslam ve Türklüğü modernleşmeyle uyumlaştırmaya çalışır. Söz konusu iki öğeden müteşekkil geleneği yenilemeye dönük arayışlarıyla GÜNGÖR, milliyetçi muhafazakarlığı ana damara sadık kalarak restore etmeye çalışır. Bu anlamda GÜNGÖR'ÜN yapmaya çalıştığı şey, milliyetçi muhafazakarlığın kültürel sermayesini yeni döneme uygun biçimde yenilemektir. Bu çabalar semeresini 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren verecektir.

Modernleşme, kültür ve milliyetçilik arasında yeni bir zeminde etkileşim kurmaya çalışan ve bu anlamda yeni bir modernleşme paradigması geliştirmeye çalışan GÜNGÖR, milliyetçi muhafazakarlığın algısındaki milli kültürün reaksiyoner ve ortodoks taraflarını eleyerek, onu çağa uygun biçimde yenilemeye çalışmıştır. GÜNGÖR, bu çabayı daha canlı, sivil ve modernleşmeyle uyumlu bir milliyetçilik için sergilemiştir. Bu noktadan hareketle bu çalışmanın konusu milliyetçi muhafazakarlık ve Erol GÜNGÖR'dür. Bu bağlamda çalışmamız Erol GÜNGÖR'le ilgili literatürde birinci grup çalışmalarla aynı bağlamda yer almaktadır. Bununla birlikte çalışmamız GÜNGÖR'ÜN sosyolojik bakışa sahip olduğu, reaksiyonerlikten uzak durduğu, düşünsel arayışlar içinde olduğu hususunda Taşkın'ın (2007) eseriyle ortaklaşmaktadır. Çalışma milliyetçi muhafazakarlığı ve Erol GÜNGÖR'ü incelemekte ve onun özelinde milliyetçi muhafazakarlığa eleştirel bir yaklaşım getirmeyi amaçlamaktadır. GÜNGÖR'ÜN modernleşme ve milliyetçiliğe dönük arayışları kendisine ayrılan bölümde incelenirken sonuç bölümünde bu arayışların milliyetçi muhafazakarlığa etkisi 1980'den sonraki gelişmeler ekseninde tartışılmaktadır. Bu bağlamda tezin yukarıda bahsettiğimiz literatüre sunacağı katkı GÜNGÖR'e modernleşme temelinde yaklaşım, modernleşme, milliyetçilik ve kültür arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirme ve bu konumdan milliyetçi muhafazakarlığa yaptığı katkıları ve 1980 sonrasındaki seyrine etkilerini tartışmaktır. Bu çerçevede yaklaşıldığında Erol GÜNGÖR, milliyetçiliğini, İslam'ın belirleyici role sahip olduğu, Osmanlı geçmişiyle süreklilik halinde olan, modernleşmeyle eklemlenmiş, yerel kültürden temel alan ve bu yerliliğin reaksiyoner olmayan bir niteliğe kavuştuğu bir çizgi üzerine oturtmuştur. Bununla birlikte Erol

Güngör'ün milliyetçiliğinde milli kültürün diğer kültürlerle ilişkisi bir karşıtlık değil etkileşim ilişkisi olarak kurgulanmıştır.

Çalışmanın temel bağlamı muhafazakar düşüncedir. Bu anlamda hem milliyetçi muhafazakarlığa hem Erol Güngör'e muhafazakarlık temelinde yaklaşmıştır. Muhafazakar düşüncenin referans noktası olarak modernleşmeyi aldığı ve gelenekle birlikte bir modernleşmeyi arzuladığı göz önüne alındığında Güngör'e bu temelde yaklaşmanın daha yararlı olacağı düşünülmüştür. Zira, Güngör'ün düşünsel mesaisinde odak noktasının modernleşme olduğu ve yerel değerlerle birlikte modernleşme taraftarı olduğu görülmüştür. Bununla birlikte milliyetçi muhafazakar geleneğin Türk muhafazakarlığının bir parçası olduğu göz önüne alındığında, çalışmanın ana bağlamının muhafazakarlık olması gereklilik arz etmektedir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Kuramsal temel olarak hazırlanan birinci bölümde muhafazakar düşüncenin oluşumunun arka planı, temaları, tarihi gelişimi ve milliyetçilikle ilişkisi incelenmektedir. Bu bölümde amaçlanan, Türk muhafazakarlığı ve Erol Güngör'ü anlamada yararlı olabilecek bir zemin sunabilmektir.

Çalışmanın ikinci bölümü Türk muhafazakarlığının gelişim sürecine ayrılmıştır. Bu bölümde öncelikle Türk muhafazakarlığının kodlarını anlama amacıyla İslamcılık ve milliyetçilikle olan ilişkisine yer verilmiştir. Daha sonra bu kodların görülebileceği erken Cumhuriyet dönemi muhafazakar düşüncesi incelenmiştir. Üçüncü olarak Türk muhafazakarlığının 1946'dan 1980'e seyri incelenmiştir. İkinci bölümde milliyetçi muhafazakarlığı ve Güngör'ü belirleyen, etkileyen yapı ve miras anlatılacaktır.

Tezin üçüncü bölümü milliyetçi-muhafazakar gelenekte önemli bir isim olan Erol Güngör örneğine ayrılmıştır. Çalışmada Güngör'ün düşüncelerinin kaynağının modernleşmeden doğduğu iddia edilmiş ve Güngör'e bu bağlamda yaklaşmıştır. Modernleşme ve milliyetçilik ilişkisini Türkiye düzleminde sorunsallaştıran Güngör'ün arayışlarına odaklanılmış, onun başta İslam olmak üzere yerel değerleri içeren muhafazakar bir modernleşmeden taraf olduğu belirtilmiştir. Güngör'ün modernleşme sürecinde milli kültürü özüne sadık kalarak modernleşmeye uygun biçimde inşa etme çabasında olduğu böylece milliyetçi muhafazakarlığın kültürel sermayesini yenilemek

istediği, bu geleneği modern Şartlarda sũrdũrmek istediği iddia edilmiştir. Bu bağlamda çalışmada Gũngŕr'ũn kendi zaviyesinden milliyetçi muhafazakarlığa katkı sunmaya çalıştığı iddia edilmiştir.

Çalışmanın sonuç bŕlũmũnde ise genel değerlendirmeler yapıldıktan sonra milliyetçi muhafazakarlığın 1980'den sonraki durumu tartıŐılmıŐ, burada Erol Gũngŕr'ũn dũŐũnsel arayışlarının etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

I. BÖLÜM

MODERNLEŞME KARŞISINDA BİR ENDİŞE: MUHAFAZAKARLIK

1.1. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCENİN OLUŞUMUNUN ARKA PLANI, ANA TEMALARI VE TARİHİ GELİŞİMİ

1.1.1. Muhafazakar Düşüncenin Oluşumunun Arka Planı

Muhafazakarlık terimi, Latince conservare kelimesinden türetilen korumak ya da muhafaza etme anlamına gelmektedir. Conservator, Ortaçağ devletlerinde yasaları ve belli grupları koruyanlar (guardians) anlamında kullanılmıştır (Gordon, 2009: 512 ; Akkaş, 2004: 33). Muhafazakarlık kavramının bugünkü anlamı, on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerine ait olsa da, temelinin Aristo'ya kadar götürülebileceği iddia edilmektedir. Bu bakış açısına göre muhafazakarlığın en büyük erdemi itidal ya da ölçülülüktür (Öğün, 2000: 378). Bu nedenle Aristoteles'in her konuda aşırılığı yasaklayıp ılımlılığı tavsiye eden yaklaşımının, muhafazakarlığı anlamak bakımından halen iyi ve uygun bir örnek oluşturduğunu düşünmek mümkündür. Bu bağlamda muhafazakarlığın düzen kaygısı ve düzen arayışı da sözü edilen ölçülülük tutumuyla doğrudan ilişkili olarak görülebilir (Argın, 468-9). Ancak bir düşünce biçimi ve tavır olarak muhafazakarlığın siyasal bir akım olarak belirmesi Fransız Devrimi ile olmuştur.

Muhafazakar terimi, siyasal anlamı ile önce Fransızcada ortaya çıktı. Restorasyon'da doğdu ve ilk ifadelerini 1818'de Chateaubriand tarafından kurulan uçtaki bir gazeteye, Muhafazakar'a borçludur. İngiltere'de Conservative Party -bu adlandırma, ilk kez J.W Croker'in Ocak 1830'daki bir makalesinde görülür- 1830'lu yıllarda Tory partisinin yerine geçti. Terim, aynı sıralarda Almanya'daki siyasetin günlük sözcük dağarcığına girdi ve birkaç yıl sonra Batı Almanya'nın bütününe yerleşen bir terim haline geldi (Beneton, 1991: 7).

Siyasal bir akım olarak muhafazakarlık Fransız Devrimi sonrası billurlaşmış olsa da esasında onu biçimlendiren on sekizinci yüzyılın değişim ve dönüşüm ortamı olmuştur. Bir diğer anlamda on sekizinci yüzyılın büyük çaplı değişimlerin, bir diğer anlamıyla modernleşmenin yüzyılı olduğundan yola çıkarsak muhafazakarlığın böyle bir ortamda biçimlendiğini göz önüne almak gerekir. Bu denli değişimlerin yaşandığı bir ortamda

biçimlenen muhafazakarlığın da modern bir ideoloji olduğu düşünülebilir. Ahmet Çiğdem'in tabiriyle “[m]uhafazakarlığın temel yönelimi modern olmamakla birlikte, muhafazakarlık modern bir ideoloji” dir (Çiğdem, 2001: 40) . Bu bağlamda on sekizinci yüzyılın düşünce ortamında modern bir kavram olarak muhafazakarlığın oluşmasını etkileyen üç tarihsel olgudan söz etmek mümkündür. Birincisi, rasyonalizm temelinde, geleneğin yerine akıllı esas alan Aydınlanma hareketidir. İkincisi, pek çok ülkede meydana gelen devrimlere öncülük eden, toplumsal değişimi hızlandıran Fransız Devrimi'dir. Üçüncüsü de, durağan bir iş bölümü, sınırlı bir üretimden seri üretime ve sermaye birikimine dayalı piyasa ekonomisine geçişi sağlayan Sanayi Devrimi'dir (Ergil, 1986: 111).

Aydınlanma, geleneksel yapıya ve dine karşı derin bir şüphe duyan, insanlığın ilerlemesinde insan aklına olan inancı ifade eder. Bu bağlamda aydınlanma düşüncesi, din, gelenek gibi toplumsal değerlerin insanların özgürleşmesinin önünde engel oluşturduğunu, bu durumdan kurtuluşun ise aklın egemenliğinde bir düzenin kurulmasıyla gerçekleşeceğini düşünür. İnsan akıllı karşısında dinin ve geleneğin gerilemesi kurumsal bağlamda kilise otoritesinin gerilemesini getirecektir. Bu durumda doğacak otorite boşluğunu ise aklın otoritesi dolduracaktır. Aydınlanma çağı ile akıl, insanların tüm ihtiyaç ve beklentilerini karşılamaya yetkili olarak görülür. Bu bağlamda aydınlanma çağında akıl dünyayı anlamak, yorumlamak ve dönüştürmek için tek referans kaynağı olarak görülür (Türköne, 2006: 487-88).

Aklın rehberliğinde dünyayı anlama ve düzen inşa etmeyi savunan aydınlanma düşüncesi, siyasal yapıları da akıl temelinde oluşturma çabasıyla geçmişin teolojik ve geleneksel anlam dünyalarına karşı çıkmıştır. Bu bağlamda aydınlanma, bireyi geçmişin *köleleştirici* mitlerinden ve ön yargılarından kurtararak, *iyi ve özgürleştirici* olduğu kabul edilen *aklın düzenine* sokma girişimidir (Çiğdem, 2011: 13-4). Aydınlanma düşüncesine göre akıl, insana bu dünyanın karmaşık doğrularını anlama ve bu doğruları evrene uygulama imkanı vermiştir. Akıl sahibi olan insan, doğada yaptığı deney ve gözlemlerden edindiği bilgilerle doğaya hükmedebilme imkanına erişmiştir. Aydınlanma düşüncesine göre bu müdahale yalnızca doğayla sınırlı değildir. Aydınlanma düşüncesinde doğaya olan bu müdahale toplumsal olanı da kapsar. Zira

insan, doğuştan getirdiği aklıyla toplumsal düzeni de anlayabilir. Nasıl doğada akıl yoluyla keşfedilen bir düzen varsa, toplumsal düzenin de keşfedilebilir kuralları vardır. Bu manada, akıl sahibi bir varlık olarak insan nasıl doğadaki karmaşıklığı anlayıp daha iyi bir dünya için ona müdahale etmeye, onu dönüştürmeye çalışıyorsa toplumsal alanda da daha iyi bir yaşam için, içinde yaşadığı düzeni aklı yoluyla daha iyiye götürebilir (Akıncı, 2008: 31).

Akıl aracılığıyla doğa ve toplumsal alandaki karmaşıklıkları anlama, çözme ve bu sayede daha iyi bir dünya inşa etme düşüncesinin vardığı yer *ilerlemedir*. İlerleme fikri, aydınlanma düşüncesinin temel yapı taşlarından biridir ve düşünce tarihinde en üst noktasına Aydınlanma döneminde kavuşmuştur. Aydınlanma düşüncesinin ideali, bilginin ilerlemesine dayalı entelektüel bir kültürdür. Aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür, sonsuz bir ilerlemeye adaydır. Akla beslediği bu güven yüzünden Aydınlanma düşüncesi, insanın geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini kendi eliyle düzenleyeceğine, özgürlük ve mutluluğunun sürekli artacağına inanır; bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın eleştirinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeniden düzenlemeye girişir; nihayet, yolunu aklın gösterdiği, bu durmadan gelişip ilerleyen entelektüel kültür temeli üzerinde insanlığın birleşeceğine inanır (Gökberk, 2003: 291).

Aydınlanma düşüncesinin akla bu denli önem atfetmesi, onu dünyayı anlamada başvurulacak tek kaynak olarak görmesi muhafazakar düşünürlerce onaylanmaz. İnsanı sınırlı bir varlık olarak gören muhafazakarlar, insan aklının da sınırlı olduğunu düşünürler. Bu anlamda muhafazakar düşünce, sınırlı varlığıyla var olan insanın, sınırlı aklıyla evreni ve insanlığı tek başına anlayamayacağını iddia eder. Muhafazakarlara göre, aklın sınırlı bir kavrayış gücü vardı ve bundan dolayıdır ki akıl, hiyerarşik olarak diğer tüm insani değerlerin üstünde yer alan ve onlardan bağımsız bir biçimde kendisine başvurulmasını haklı kılacak yüce ve yanılmaz otoriteyi temsil etmiyordu (Özipek, 2010: 64). Muhafazakar ideolojinin kurucu babası Edmund Burke'un şu sözleri muhafazakarların akla bakışını özetler:

İnsanların sadece aklı ölçü olarak yaşamalarından ve hareket etmelerinden endişe duyarız; çünkü biz her insandaki aklın yetersiz olduğunu ve insanların bu küçük akıl yerine,

ulusların ve çağların birikiminden ve sermayesinden yararlanması gerektiğini düşünmekteyiz (Burke, 2005: 11-12).

Muhafazakar düşünürlerin aklın kurucu özne olduğu bir dünya düşüncesine olumlu bakmamalarının sebebi insanın entelektüel gücünün sınırlı olduğu inancıdır. Bu anlamda muhafazakar düşünürler, aklın tek kurucu olduğu düşüncesini kabul etmezler. Muhafazakarlara göre soyut akıldan yola çıkarak dünyayı dönüştürmek bir tür projeciliktir. Bu projeci mantıkla toplumu düzenlemek mümkün değildir. Böyle bir çabaya girişmenin sonucu, Fransız Devrimi örneğinde olduğu gibi terör ve baskı olmaktadır (Erdoğan, 2004: 7). İngiliz muhafazakarlığının önemli düşünürü Oakeshott, saf akılı temel alan bir rasyonalistin karakterini mühendisin karakteriyle özdeşleştirir ve siyasetin de mühendislik olarak algılandığını iddia eder. Bu anlamda rasyonalist politikada yönetim, alışkanlık, gelenek ve tecrübenin sorunu değil tekniğin problemidir. Oakeshott'a göre (1962: 4), "*Rasyonalistin politik aktivitesinin büyük bir kısmı kendi toplumunun sosyal, politik, yasal ve kurumsal mirasını kendi zihin mahkemesine çıkartmayı içerir.*" Bu bağlamda rasyonalist için toplum, geçmişin mirasından arındırılması ve aklın gerekleri doğrultusunda yapılandırılması gereken bir yapıdır. Muhafazakarlar, rasyonalistlerin akılı fetişleştirmelerine karşı çıkararak onu tüm geleneklerin ve kurumların düşmanı olarak görürler. Zira, muhafazakarların bu şekilde düşünmelerinin sebebi aydınlanmanın geçmişin etkilerinden kurtarılmış birey tahayyülünde bulunmasıdır.

Aydınlanma düşüncesinin akla verdiği öneme karşılık muhafazakarların akla yönelik eleştirileri, onların akıl karşıtı oldukları anlamına gelmez. Zira muhafazakarlar aklın rolünü tamamen inkar etmez ve aklın rehberliğindeki tüm değişimlere ve ilerlemeye karşı çıkmazlar (Erdoğan, 2004: 7). Muhafazakarların akıl konusundaki düşüncesi toplumsal ve siyasi konularda aklın sınırlı olduğudur. Burke'a göre (2005: 11-12), muhafazakarlar, insanların sadece akılı ölçü olarak yaşamalarından ve hareket etmelerinden endişe duyarlar. Zira muhafazakarlar, insandaki aklın yetersiz olduğunu ve insanların bu akılla birlikte, ulusların ve çağların birikiminden faydalanması gerektiğini düşünürler. Muhafazakarların akla karşı olmadıklarını anlamının yolu, onların bilgi anlayışları konusunda yaptıkları ayırım üzerinde durmayı gerektirir.

Oakeshott, bilginin iki türünden bahseder ve gerçekliğin kavranabilmesinde bu iki tür bilginin gerekli olduğunu düşünür. Bu iki bilgi türünden ilkinin teknik bilgi olarak adlandırılır. Teknik bilgi, birçok faaliyette öğrenilebilen, hatırlanabilen ve uygulanabilen kurallar olarak ifade edilir. Oakeshott'a göre bu bilgi türünün bir örneği İngiltere kara yollarında motorlu taşıt sürme tekniği ve otoyol yasasıdır. Bunun gibi bir başka örnek ise yemek pişirme tekniğinin yemek kitabından edinilebileceğidir. Pratik bilgi olarak tanımladığı ikinci bilgi türü ise sadece kullanımda mevcuttur; teknik bilginin aksine kurallarla ifade edilemez (Oakeshott, 1987: 19). Teknik bilgi öğrenilebilir ve öğretilir bir bilgi türüken pratik bilgi ise ne öğrenilebilir ne öğretilir. Bu bilgi ancak tecrübeyle kazanılabilir. Bu bilgi pratiğin içindedir ve onu edinmenin yolu bir ustaya çıraklık yapmayla mümkündür (Oakeshott, 1987: 20). Bu anlamda pratik bilgi gelenekte köklenmiştir ve gelenekle kuşaklar boyunca aktarılır (Güngörmez, 2004: 14).

Oakeshott, teknik ve pratik bilginin öz itibarıyla birbirinden ayrıldığını düşünür. Ancak her iki bilgi türü de insanın dünyadaki faaliyetlerinde birbirini tamamlar. Bu iki bilginin birbirini tamamlaması bilim, sanat, din ve daha birçok alanda görülebilir (Oakeshott, 1987: 19). Oakeshott, buradan yola çıkarak, her faaliyet için gerekli olanın sadece teknik bilgi olmadığını, bu anlamda rasyonalistlerin büyük yanılgısının teknik bilgiyi tek doğruluk kaynağı olarak görmeleri olduğunu belirtir. Oakeshott'a göre, rasyonalistlerin soyut akla dayalı bilgisi tek başına yarım bilgiden ileri gidemeyecek ve dolayısıyla yarı haklı olmaktan daha iyi bir duruma varamayacaktır (Oakeshott, 1987: 21).

Oakeshott'un ve diğer muhafazakarların insanın dünyayı anlamasında ve eylemesinde soyut aklın tek başına yeterli olamayacağı düşüncesi muhafazakarların akla karşı olmadıklarını gösterir. Bununla birlikte insan faaliyetlerinde pratik bilginin önemine yapılan vurgu, bizi pratik bilgiden kastedilenin ne olduğu sorusuna götürmektedir. Muhafazakarlar pratik bilginin önemli bir kaynağının önyargı olduğunu düşünürler. Muhafazakar düşünürlere göre önyargıyla beslenmiş bir akıl, gelişme ve değişmeyi daha uyumlu gerçekleştirebilecektir.

Muhafazakar düşüncede önyargı bütün bilginin, anlamının ve duyguların damıtılmasıdır. Damıtma yoluyla gelenek ve deneyim, toplumda canlılık kazanmakta ve geleceğe olan

ümitler güçlenmektedir. İnsanoğlunun ilerleyebilmesi için çeşitli yollar vardır. Bunlar temelde duygularla heyecanlara ve deneyimlere dayanır. Önyargı; hazır bir reçetedir. Aklın karmaşıklığını ve çözülmez niteliklerini erdemle yönlendirerek ve şüpheciliği ortadan kaldırarak aklın doğru yolu bulmasına yardımcı olur (Akkaş, 2004: 126).

Aydınlanma düşüncesinin soyut akılcılığına karşı muhafazakarların pratik bilgiyi ön plana çıkarmasının sebebi, insani eylemin temelini teorik aklın değil, gelenek, ön yargı ve alışkanlıkların oluşturduğu düşüncesi olmasıdır. Pratik aklın kaynağı olan bu ön yargı, gelenek ve alışkanlıklar tarihsel şartlar içinde oluşmuşlardır, bundan dolayıdır ki irrasyonel değildir. Aksine ön yargıdan müteşekkil pratik bilgi kuşaklar boyunca aktarılır ve bu aktarım sonucu biriken tecrübenin sonucudur (Akıncı, 2008: 42).

Nihai olarak muhafazakarlar, aydınlanmanın yücelttiği *tabula rasa* akla eleştiri getirir. Aydınlanmacıların yücelttiği *tabula rasa*, insan aklının boş bir levha olduğunu, aklın tarihsel farklılıklardan münezzehe olduğu anlamına gelir. Bu noktada muhafazakarlar aklın tarihsel farklılıklardan ve ahlaki sorumluluklardan kurtarılıp tek bir akıl potasında eritilmesine tepki duyarlar. Muhafazakar düşünce burada tarihsel ve geleneksel farklılıkları yüceltmeye başlar. Bu anlamda soyut akıl, muhafazakarlarca tarihsel esaslara bağlanarak disiplin altına alınır. (Öğün, 2009: 554). Muhafazakarlık, aydınlanmacıların yücelttiği soyut akli tarihsel harçla ehlileştirmeye çalışır. Böylece, muhafazakarlar tarihi ve geleneksel farkları içeren daha mutedil bir akli aydınlanmanın soyut aklına karşı savunurlar.

Muhafazakar düşüncenin oluşumunda dikkate alınması gereken diğer bir etken Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi'ne muhafazakarların neden karşı olduğunu anlamak için devrim ve Aydınlanma'yı beraber düşünmek gerekir. Bu bağlamda Aydınlanma'nın temel görüşlerinin Fransız Devrimi'ni tetiklediğini düşünebiliriz. Bu ilişkiyi keşfetmek, Aydınlanma'nın devrime nasıl bir etki yaptığını ortaya çıkarmakla mümkündür. Aydınlanma düşüncesi, Hıristiyan teolojisinin insan doğasını açıklayan düşüncelerini ve dinsel cezalandırma fikrini reddetmiştir. İnsanların özgür ifade ve keyfi olarak tutuklanmama gibi haklarının olduğunu belirtmiştir. Bu fikirler, esasında Aydınlanma'nın insanların akılcı ve bilimsel ilkeler doğrultusunda inşa edilen toplumsal düzende mutlu yaşayacakları düşüncesine dayanmaktadır. Bununla birlikte Aydınlanma'nın öne sürdüğü bir diğer önemli görüş ise ayrıcalıkların ve toplumsal

düzenlemelerin uzun yıllar var olmakla meşru olamayacaklarını belirtmesidir (Akıncı, 2008: 34).

Otorite, gelenek ve dinin anlam verdiği her şeyi eleştiren ve sorgulayan Aydınlanma düşüncesinin akıl anlayışı (Çiğdem, 2011: 19), toplumsal, siyasal ve idari tüm yerleşik ilişkileri eleştirmiş ve Fransız Devrimi'nin kaynağını oluşturmuştur. Bununla birlikte, Aydınlanma temelinde gelişen devrimin 1792 yılından sonra şiddete kaynaklık etmesi ve terör döneminin başlaması muhafazakarlığın doğmasında önemli bir etken olmuştur (Akıncı, 2008: 34). Öyle ki Özipek'e göre (2010: 47), Aydınlanma sadece entelektüeller arasında sınırlı bir tartışma olarak kalmış olsa ve Devrim'i doğuracak sonuçları olmasa muhafazakarlarca bu denli eleştirilmezdi. Özipek bu düşüncesini muhafazakar ideolojinin kurucusu Edmund Burke'un *Reflection on the Revolution in France* adlı eserini Devrim'den hemen sonra yayınlamasıyla destekler.⁴ Bu anlamda muhafazakarlığın, karşı çıktığı önemli noktanın Aydınlanmanın radikal siyaseti olduğunu düşünebiliriz.

Muhafazakar ideolojinin doğuşunda etkin olan ikinci bir etken ise Fransız İhtilali'nde görünen devrimci siyaset tarzıdır. Muhafazakarlar, Fransız Devrimi'nin oluş tarzına ve sonuçlarına karşı çıkmışlardır. Muhafazakarlara göre devrim, geçmişten gelen kurum ve değerleri bir tarafa iterek, toplumsal dengeyi ve uyumu bozarak, toplumun binlerce yıllık organik yapısını bozarak, salt akıldan hareketle toplumu yeniden inşa etme küstahlığıydı (Özipek, 2009: 69). Bu bağlamda Fransız Devrimi'ni muhafazakarların gözünde eleştirel hale getiren, devrimin tarihin zincirini kırma iradesi, zamandan kopması, zamanın ruhunu değiştirmesi, ülkesini beyaz bir kağıt gibi görmesi, olağanüstü kibirliliği ve siyaseti *çıplak akıl* la inşa etmesidir (Beneton, 1991: 16). Böyle bir şeye cüret etmek, diğer bir ifadeyle Tanrısal aklın ürünü yapıya dışarıdan müdahale etmenin zararları ya da olumsuz sonuçları da olacaktır. Devrimin temelini güce dayandığını, devrimcilerin intikam duygusuyla geçmişi silmeye çalıştıklarını düşünen Burke'a göre devrim iki paradoks içerir: Devrimin öncüleri, radikal siyasetleriyle karşı

⁴ Burke, devrimin öngörülemez sonucunun, ürettiği şiddet olduğunu düşünür. Bu bağlamda Burke'a göre devrim, başta karşı çıktığı şiddeti kendi eliyle üretti ve eski rejimin yanlışını tekrarladı. Bu şekilde insanlar devrim jakobenlerince tanımlanan genel iradenin esareti altına girdiler. Fransa'daki insanlar savaş devletinde yaşadılar. Burada devlet, militan bir toplum inşa etmiştir (Blakemore, 1997: 50-58).

devrime sebep olduklarından kendi devrimlerinin kurbanı olurlar. İkinci olarak, tarihsel süreçte gerçekleşen somut özgürlük yerine, devrim sonucunda siyasi hür irade ve ekonomik eşitlik olarak getirilen soyut özgürlük talebi, uygulamada zorbalıkla nihayet bulur (Freeman, 1978: 288).

Toplumsal dengenin ve organik yapının bozulmasına karşı bir duruş olarak beliren muhafazakarlığın doğuşunda etkili olan bir diğer faktör Sanayi Devrimi'dir. Sanayi devrimi ile köyden kente artan göç ve bunun sonucu oluşan yeni sosyolojik yapı, muhafazakarların önem verdiği aile, akrabalık ve komşuluk ilişkilerini tahrip etmiştir. Geleneksel toplumun bütün değerlerinin çürümeye yüz tuttuğu bu yeni toplumsal düzen, beraberinde anomi (normsuzluk, kuralsızlık, toplumsal sancılar), yabancılaşma ve çözülmeyi ifade eden toplumsal kargaşaya doğru giden bir sosyolojik yapıyı da getirmekteydi. Sanayi devrimine bağlı olarak oluşan yeni toplumsal düzenin seyri, cemaatin etkin olduğu köylerden parçalanmış bireylerden oluşan şehir yapılarına doğru gitmekteydi. Haliyle bu durum dayanışma türünü de değiştirmişti. Sanayileşme ya da modernleşme öncesi taşrada sıcak ilişkilere dayanan mekanik dayanışmanın yerini şehirde toplumsal işbölümüne dayalı organik dayanışma almıştı. Bu durum şehirlerde cemaatin yerine atomize bireyi koymuştu. Bu anlamda muhafazakarların savundukları organik toplumun kurumlarında çözümler başlamış ve geleneksel değerlerde de yozlaşma meydana gelmişti (Çaha, 2012: 115-6). Bu sebeple muhafazakarlar Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne karşı çıktıkları kadar geleneksel yaşayışı ve organik toplumu yok ettiği gerekçesiyle Sanayi Devrimine de karşı çıkmışlardır (Nisbet, 2010: 105).

İnsan aklına dayanarak dünyayı yorumlama ve dönüştürme anlamına gelen Aydınlanma düşüncesinin Fransız Devrimi ve bir ölçüde Sanayi Devrimi'ni doğurduğunu yukarıda belirtildi. Fransız Devrimi'nin 1792 yılından itibaren şiddet içerir hale geldiğini ve bu durumdan şikayet edenlerin seslerinin duyulmaya başladığını, böylece muhafazakar düşüncenin doğduğundan bahsettik. Bu anlamda muhafazakarlık, *“Aydınlanmaya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan; rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci dönüşüm proje(cilerinden*

korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir.” (Özipek, 2010: 18).

1.1.2. Muhafazakar Düşüncenin Ana Temaları

Muhafazakar düşünceyi anlatırken ilke ve yaklaşımlarını kesin biçimde ortaya koymak kolay değildir. Bu zorluğun sebebi muhafazakarlığın zamana ve bölgeye göre farklılıklar gösteren muğlak doğasıdır. Yine de rasyonel aydınlanmanın köklü değişim düşüncesine karşı şüpheyile yaklaşan muhafazakar düşünceyi anlatırken onu ayırt edecek, tanımaya yarayacak özellikleri temaları yoluyla açıklanır (Akıncı, 2008: 35). Bu yöntemi seçen yazarlar muhafazakarlığı tanımlayacak birçok temadan söz etmişlerdir. Nisbet (2010: 125-32) muhafazakarlığın ana temalarını şu şekilde sıralamıştır: 1) Toplumsal olanın önceliği, 2) Toplumsal unsurların işlevsel karşılıklı bağımlılığı; 3) Kutsal olanın gerekliliği 4) Aracı cemiyetler, 5) Toplumsal mühendislik hayaleti, 6) Tarihselcilik, 7) Hiyerarşi. Heywood (2010: 86) ise muhafazakarlığın ana temalarını şu şekilde sıralamaktadır: 1) Gelenek, 2) Beşeri eksiklik, 3) Organik toplum, 4) Hiyerarşi ve otorite, 5) Mülkiyet. Bora ise muhafazakarlığın ana temalarını üç başlık altında toplar: 1) Din, 2) Devlet ve 3) Otorite.

Muhafazakar bir düşünür olan Kirk ise muhafazakar düşüncenin altı kriteri olduğunu düşünür;

- 1) Aşkın bir düzene, vicdanı olduğu kadar toplumu da yöneten doğal hukukun bütününe inanç. 2) Sınırlayıcı aynılık(uniformity), eşitlik ve daha radikal sistemlerin faydacı amaçlarına karşıt olarak çeşitliliğin çoğalmasına ve insan varlığının gizemine duyulan sevgi. 3) Uygur toplumun sınıfsız toplum nosyonuna karşı düzen ve sınıfları gerektirdiği kanaati. Bu nedenle, muhafazakarlar sık sık “düzen partisi” olarak adlandırıldı. 4) Özgürlük ve mülkiyetin birbiriyle yakından ilişkili olduğuna inanç; mülkiyet, özel mülkiyetten ayrılırsa ve leviathan hepsinin efendisi haline gelir.Onlar ekonomik açıdan aynı düzeye getirmenin ekonomik ilerleme olmadığını ileri sürerler. 5) Buyruğa inanç ve toplumu soyut bir tasarıma göre yeniden inşa etmek isteyen sofistlere, hesap yapan kişilere ve ekonomistlere güvensizlik. 6) Yaralı reform olmayabilecek değişimi tanıma; aceleci yenilik ilerlemenin meşalesi olacağı yerde mahvedici bir yangın haline gelir. Ölçülü değişim sosyal korumanın aracı olduğundan toplum değişmelidir; ancak, devlet adamı hesaplamalarında ihtiyatı elden bırakmamalıdır ve devlet adamının temel erdemi, Platon ve Burke’e göre sağduyudur (Kirk, 2005: 140).

Burada muhafazakarlığın temaları tanımlandığında farklı yazarların değişik yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Bu anlamda bu temalar farklı yazarlarca farklı sayıda ve isimle tanımlanıp aralarında önem derecesi yapılmaktadır. Bu yaklaşım tarzları karmaşıklığa sebebiyet verebilir. Akıncı'nın (2008: 37-51) konuyu genel bir kategori içinde düşünmesi, meseleyi genel hatları ile ele alma açısından toparlayıcı olacaktır. Akıncı (2008: 37), muhafazakarlığın temalarını irdelerken bunun iki ana başlık altında incelenebileceğini düşünür. Bu iki ana başlıktan ilki değişimdir. Muhafazakar düşüncenin değişim karşısında *çekingen yenilikçi* isimlendirmesi ile özetlenebilecek tanımı farklı yazarlarca belirlenen birçok temayı içerir. Soyut akla karşı olan güvensiz tutum, aşkın bir düzene inanış, insanı sınırlı bir varlık olarak kavrayış muhafazakar düşüncenin değişim karşısındaki tavrını tanımlayan temel ilkelerdir. Buna ek olarak değişim başlığı altına muhafazakar düşüncenin toplumu organizma olarak gören bakışını da dahil etmek mümkündür.

İkinci ana başlık ise muhafazakar düşüncenin farklı yazarlarca belirtilen organik toplum, otorite, mülkiyet, toplumsal düzensizlik hayaleti, aracı cemiyetlerin önemi, sınıfsız topluma karşı oluş gibi temaları içerir. Bu temalar her ne kadar birbirlerinden farklı olsalar da muhafazakarların siyasal alana ilişkin normatif önerilerini açıkladıkları düşüncelere işaret etmektedir. Burada hatırlatılması gereken bir husus, her ne kadar temaların iki ana başlık altında tasnif edilebileceği iddia edilmiş olsa da bazı temaların her iki başlık altında yer alabileceğidir. Bu hatırlatmadan sonra muhafazakar düşüncenin ana temalarını incelemeye geçebiliriz.

Muhafazakar düşüncenin ana temalarını irdelerken üzerinde durulması gereken ilk tema, muhafazakarlığın insanı sınırlı bir varlık olarak görmesidir. (Akıncı, 2008: 38). Muhafazakarlığın bireyi bu şekilde ele alışı hem onun epistemolojisini hem de toplum anlayışını belirlemiştir. Heywood (2010: 88-90) bu yaklaşımı *beşeri eksiklik* olarak tanımlar ve bunun birkaç şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir. Bunlardan ilki, insanın psikolojik bakımdan sınırlı ve bağımlı bir varlık olarak ele alınışdır. Muhafazakar düşünceye göre insanlar, yalıtım ve istikrarsızlıklardan korkarlar. Psikolojik olarak aşına olanı ve güveni ararlar. İnsanın eksik bir varlık olmasının ikinci boyutu ahlaki alanla ilgilidir. Muhafazakarlar insanın ahlaken eksik bir varlık olduğunu düşünürler ve

insanın doğası hakkında Hobbes'un kötümser görüşünü paylaşırlar. İnsanın doğuştan bencil ve açgözlü olduğunu düşünürler. İnsanın eksik bir varlık oluşunun üçüncü boyutu ise zihinsel becerilerinin sınırlı olduğu görüşünü içerir. Bu bağlamda muhafazakar düşünceye göre insan aklının gücü sınırlıdır ve insanın akli dünyayı daha iyi bir yere getiremeyecektir. Muhafazakar düşüncenin insanı sınırlı bir varlık olarak tanımlamasının doğal sonucu bireyin, liberal düşüncede olduğu gibi en temel ve en gerçek varlık olarak kabul edilmemesi, ondan yola çıkarak bir ideoloji inşa edilmeye kalkışılmaması ve bireyin potansiyellerinin geliştirilmesinin veya kendisini gerçekleştirmesinin önündeki tüm engellerin kaldırılmak istenmemesidir. Muhafazakarlık açısından kolektif bütünler ne kadar gerçek dışı ise liberal birey de o ölçüde gerçek dışıdır zira bunlar hayal gücünün safsatalarıdır (Özipek, 2010: 92).

Muhafazakar düşüncenin insanı sınırlı bir varlık olarak görmesi, akıl anlayışı ve toplumu bir organizma olarak görmesiyle ilgilidir ve iki kaynağı vardır. İlk kaynak teolojiktir ve Hıristiyanlık inancında var olan ilk günah doktrinine dayanır. Bu inanca göre insan günahkar olarak doğmuştur ve yaratılış olarak kötülüğe eğilimlidir. İnsanın eksik olarak görülmesinin ikinci kaynağı ise pratiktir. Bu çerçeveden insan doğasına bakan muhafazakarlar, ilk günah doktrini ile insan doğasının kusurlu olduğu tezini savunmamaktadır. Onların, insan doğasını eksik görmeleri muhafazakar düşüncenin epistemolojisi ile ilgilidir. Bu anlamda seküler muhafazakarlar insanın akıl gücü ile dünyayı tam olarak anlayamayacağını iddia etmektedirler (Akıncı, 2008: 38). Muhafazakarlar, ister ilk günah doktrini kaynaklı düşünsünler, ister seküler kaynaklı bir akıl yürütmesine başvursunlar, insanı sınırlı bir varlık olarak ele almakta ve bunu yaratılışı ve doğası gereği böyle olduğunu ve asla değişmeyeceğini vurgulamaktadırlar (Özipek, 2010: 92).

Muhafazakar düşüncenin teolojik ya da epistemolojik kaynaktan beslenmiş olsa da insanı mükemmel olmayan sınırlı bir varlık olarak görmesi akla bakışını da etkilemiştir. Muhafazakar düşüncenin akla nasıl yaklaştığını önceki kısımda detaylarıyla aktardığımız için burada kısa bir özetle yetineceğiz. Muhafazakar düşünce, ikinci tema olarak, Aydınlanma'nın akıl konusundaki iyimser düşüncesinin aksine, insan aklının sınırlı olduğunu düşünür. Bu anlamda muhafazakarlara göre, sınırlı varlığıyla var olan

insanın, sınırlı aklıyla evreni ve insanlığı tek başına anlaması mümkün değildir. Muhafazakarlara göre aklın sınırlı bir kavrayış gücü vardı ve bundan dolayıdır ki akıl, hiyerarşik olarak diğer tüm insani değerlerin üstünde yer alan ve onlardan bağımsız bir biçimde kendisine başvurulmasını haklı kılacak yüce ve yanılmaz otoriteyi temsil etmemekteydi (Özipek, 2010: 64).

Muhafazakar düşünürler tek geçerli bilgi kaynağının akıl kaynaklı teknik bilgi olmadığı ve aklın tek başına dünyayı anlamakta zorlanacağı düşüncesiyle akla tümünden karşı olmadıklarını göstermektedirler. Muhafazakarlar, gerçekliğin kaynağının akılla birlikte gelenek, tecrübe ve tarihe dayandığını düşünürler. Bu bağlamda, Aydınlanma'nın akli yücelten yaklaşımına karşı muhafazakar düşünce, geleneğin ve alışkanlıkların da önemli olduğunu savunmaktadır. Muhafazakar düşüncede önemli bir tema olarak gelenek geçmişin bilgelik birikimini yansıtır. Geçmişin kurum ve uygulamaları zamanın sınavından geçmiştir; bundan dolayı yaşayanların ve gelecek kuşakların menfaati için korunmalıdırlar (Heywood, 2010: 87).

Muhafazakar düşüncenin geleneği anlamlandırırken geçmişi önemsemesi bu geçmişi hangi bağlamda tanımladığı sorusunu akla getirmektedir. Biraz daha açarak sormak gerekirse muhafazakarlar, geçmişten devreden her şeyi gelenek olarak mı kabul etmişlerdir? Bu soruyu cevaplayan Nisbet (2011: 55), muhafazakarların geçmişten devreden fikirlerin her birini onaylamadıklarını belirtir. Bu anlamda muhafazakar düşünce seçicidir. Muhafazakarlar için bir gelenek geçmişten devretmelidir; ama aynı zamanda çekici olmalı yani kabul görmelidir. Muhafazakarlar için tüm gelenekler sadece geçmişten devrettikleri için değerli değildir; önemli olan o geleneğin şimdiki zamanda ne derece çekici olduğu, şimdiki kuşaklar nezdinde ne ölçüde arzu edilir olduğudur (Akıncı, 2008: 43).

Muhafazakar düşüncenin geleneğe verdiği önemden bahsederken değinilmesi gereken bir husus da muhafazakarlık ve gelenekçilik arasındaki ayrımdır. Philippe Beneton (1991: 113) bu durumu her muhafazakarın gelenekçi olduğu fakat her gelenekçinin mutlaka muhafazakar olmadığı düşüncesiyle açıklar. Muhafazakar düşüncede geleneğin önemli bir tema olduğu ve bunun geçmişle ilintili olduğu aşikardır. Ancak

muhafazakarların önem verdiği gelenek sadece geçmişe ait, bugünle sorunlu bir gelenek değildir. Aksine önem verilen bu gelenek ve geçmiş, bugünün bir parçası olan ve gelecek imkanları sunan bir geçmiştir. Bu bağlamda gelenek geçmişten bugüne gelirken ve geleceğe yol alırken aynı, sabit ve değişmeden kalmaz. Gelenek, bugünün toplumsal aktörleri ve dinamikleri tarafından belirlenir. Bu anlamda gelenek, bugünün belirleyiciliği altında seçilir ya da inşa edilir. Geçmişten bugüne devreden gelenek bugünün ihtiyaçlarına göre seçilir ve ayıklanır (Atay, 2009: 157). Karl Mannheim'ın muhafazakarlığı *bilinçli bir gelenekçilik* olarak tanımlarken kastettiği de budur (Mannheim, 1953: 98). Bu anlamda muhafazakarlık, geleneği bir realite olarak benimser, ancak geleneğin içinden o günün şartlarına uygun olanı seçer. Nihayetinde gelenek, geçmişten bugüne devrederken ilk haliyle kalmaz, geçmiş bugün içerisinde ve bugüne göre biçimlendirilir. Haliyle her gelenek her yeni çağda o çağın gereklerine göre yeniden yorumlanır. Muhafazakarlığın karşısında konumlandırılan gelenekçilik ise geleneği statik, değişmez, geçmişe ait bir içerik şeklinde alır ve bugünü hesaba katmaz. Bu bağlamda gelenekçilik, geleneğin değişmesine direnme, geleneği değişmeden sürdürmede ısrar etme anlamı kazanmaktadır. Gelenekçilik düşüncesi modern dönemin *son Karanlık Çağ* ile özdeşleştiğini düşünmektedir ve selametini modern dünyaya sırt çevirerek ve bugünü yıkarak geçmişten ne kaldıysa ona sığınmada olduğunu iddia etmektedir (Atay, 2009: 160-2).

Muhafazakar düşüncenin geleneğe önem vermesinin önemli bir sebebi de geleneğin hem toplum hem de birey için bir kimlik duygusu yaratmasıdır. Bu kimliğin özü yerleşik örfler ve uygulamalardır. Nihayetinde gelenek insanlara aidiyet ve köklü olma hissini verir. Geleneğin tesis ettiği bu hisler tarihsel temellidirler ve toplumu birbirine bağlamada önemlidirler. Örneğin, monarşi kurumu insanları geçmişe bağlayarak ve kim olduklarına ilişkin müşterek duygu sağlayarak toplumsal bağlılık yaratır (Heywood, 2010: 88). Bu bağlamda, muhafazakarların önemli bir tema olarak gördükleri gelenek, tarihsel temeller esasında toplumu birbirine bağlayarak birlik ve bütünlüğü oluşturur ve istikrarın varlığını bu birlik ve bütünlüğe havale eder.

Geleneğin insanlara aidiyet ve köklü olma duygusu vermesi bakımından muhafazakar düşüncede önemsenmesi, muhafazakarlığın bireye karşı toplumu önceleyen görüşünün

de bir göstergesidir. Muhafazakarlık, liberalizmin bireye tanıdığı ayrıcalıkların bir kısmını ondan geri alarak topluma devreder. Bireysel aklı tarih, tecrübe ve aşkın olanla sınırlandırmasının bir sonucu olarak bireyi de toplumla sınırlandırır. Muhafazakarlığın bu tarz bir yol izlemesinin sebebi bireyi sınırlı bir varlık olarak görmesidir. Yine de muhafazakar düşünceye göre birey değerli bir varlıktır ve parçası olduğu toplumdan ayrı bir değer taşır; ancak insan bu değerini toplumun içinde bulmaktadır. Muhafazakar düşünce, toplumun kökenini rasyonel bir toplum sözleşmesine dayandıran sözleşme kuramlarına da sıcak bakmaz. Zira bu sözleşme kuramları, aklın ışığı altında rasyonel kültür ve rasyonel yönetim tesis edilmiş olacağı ve böylelikle insanların geleneksel toplumsal düzenin bağlarından kurtularak rasyonel bireyler olacağı görüşündeydi. Oysa muhafazakarlara göre böylesi bir toplumda insanlar köksüz, yabancılaşmış ve güvensizlik içinde yaşayan yığınlara dönüşeceklerdir (Güngörmez, 2004: 17). Bu eleştirilerin yapılmasının nedeni, topluma dönük algılarıdır. Farklı muhafazakarlık görüşlerine karşın toplum tanımı konusunda muhafazakarlar büyük oranda aynı görüşü paylaşırlar. Muhafazakar düşüncede önemli bir tema olarak toplum, yaşayan, gerçek bireylerin oluşturduğu bir bütün değil, geçmişten geleceğe uzanan şimdiki zamanda yaşayanların bireysel varlığını aşan bir *bütündür* (Özipek, 2010: 97). Bu özelliğiyle toplum, dışarıdan hiçbir şekilde müdahale edilmemesi gereken organik ve canlı bir yapıdır. Bu organik yapı içinde toplumsal gruplar insan eliyle yapılmış bir sözleşmeden değil; tersine doğal bir zorunluluktan doğarlar. Bu bağlamda toplum, bireyden daha eskidir ve birey üzerinde belirleyicidir (Heywood, 2010: 91).

Organik toplum yapısı ile muhafazakarlar toplumsal kurumların şu ya da bu oranda birbiri ile bağlantılı olduklarını savunurlar (Nisbet, 2010: 126). Açık bir ifade ile yaşayan organizmanın içindeki organlar arasında iş bölümü, hiyerarşi, karşılıklı bağımlılık ve en önemlisi uyum vardır. Toplumu oluşturan bu parçalar arasındaki bu karşılıklı bağımlılık ve birbirini tamamlama ilişkisi çatışmacı değil uzlaşmacı ve dayanışmacı bir toplum anlayışını yansıtır.

Sınıflar ve sosyal gruplar, insan bedeninin çeşitli organları gibi birbirleriyle uyum içindedirler. Biri diğerinden ayrılamaz; onlar olmadan çalışamaz. Aralarındaki ilişki uyumlu ve dengeli olmak zorundadır, her grup ve her sınıf, bütünün sıhhati için diğer parçaların ihtiyaç duyduğu fonksiyonları(nı) icra etmelidir (Macridis'den aktaran Özipek, 2010: 99).

Muhafazakar düşüncede toplumun temel kurumlarının başında aile gelmektedir. Muhafazakar düşünceye göre aile, hem toplumun temel birimi hem de geleneksel ahlakın koruyucusudur. Bunun nedeni, muhafazakarlara göre ailenin toplumu bir arada tutan bağların bir kısmını yaratması ve pekiştirmesidir. Aynı zamanda aile, toplumun atomize olmasını önler; dayanışmayı sağlar, insanlarda toplumlarına mensubiyet ve aidiyet duygularını kuvvetlendirir (Vural, 2003: 121-22).

Muhafazakar düşünceye göre toplumun temel kurumlarından biri de dindir. Dinden soyutlanmış bir toplum, muhafazakarlara göre ruhandan ve canından olmak üzere olan bir organizmaya benzer. Muhafazakarların dine önem vermesinin nedeni, dini, toplumu bir arada tutan bir çimento olarak görmeleridir (Akıncı, 2008: 46). Bu anlamda muhafazakarlar için din, devlete ve topluma hakim olması gereken bir yapı olmaktan ziyade toplumsal dayanışmayı sağlayan manevi bir bağdır. Muhafazakar düşünce geleneğinde toplumsal dayanışmayı ve birliği sağlayan yapı cemaat olarak görülmektedir (Çaha, 2004: 79).

Toplumsal kurumlar, muhafazakarların özgürlük anlayışları için önemlidir. Muhafazakarlara göre toplumsal kurumların, insanın atomize olmasını önleme ve onu devletin baskısından koruma gibi işlevleri vardır. Ancak, muhafazakarlara göre Sanayi Devrimi ile birlikte toplumsal kurumlar tahribata uğramıştır. Devrimin ortaçağın toplumsal yapısını uğrattığı bu tahribat, geleneksel cemaat yapılarının ve toplumsal kurumların çökmesine neden olmuştur. Bu tahribat sonucu merkezi devletin gücü genişlemiş, devlet ile halk arasında bulunan toplumsal kurumlar ise ortadan kalkmış ya da işlevini yitirmiştir. Bu kaybolan cemaat yapılarının yerini ise yeni cemaat yapısı olan Rousseau'nun toplumsal sözleşme sonucu oluştuğunu belirttiği politik cemaat adını verdiği yapılar almıştır (Akıncı, 2008: 47). Muhafazakarlara göre, toplumsal düzende toplumsal kurumların ortadan kaldırılması veya sayılarının azaltılması bir yandan atomize yığınların diğer yandan giderek merkezileşen siyasal iktidar biçimlerinin yaratılmasını ifade etmektedir. Burke, aracı cemiyetleri *insan ruhunun hanları ve dinlenme merkezleri* olarak görmüş; devrimin yasa koyucularının, cemiyetleri ortadan kaldıran *geometrik* sistemine güvensizliğini dile getirmiştir. Bu nedenle Burke, merkezinde mutlak bir Paris'in bulunduğu ve Fransız sosyal, ekonomik eğitim ve kültür

yaşamının tüm ayrıntılarında hüküm sürmeye çabalayan bir yönetim sistemini alaya almıştır (Nisbet, 2010: 128).

Muhafazakar düşüncenin topluma, toplumsal kurumlara ilişkin görüşlerine eğilmişken özgürlüğe de nasıl baktıklarına eğilmek gerekir. Muhafazakarlar, toplumun bireye öncel olduğunu, toplumun birey ya da diğer unsurlardan ayrı olarak bir amacı olduğunu düşündüklerinden özgürlüğü toplum üzerinden değerlendirirler. Muhafazakar düşüncede özgürlük, bireyi belirleyen bir otoriteye, kuruma, topluma tabi olmaktır. Bu bağlamda muhafazakar düşüncede özgürlük toplumsal bir sonuç olduğunda anlaşılırdır. Bu bağlamda liberal düşüncenin bireyin özgürlüğünün toplum, otorite gibi yapılardan bağımsız olduğuna ilişkin düşüncelerine karşı olarak muhafazakar düşünce bireyin özgürlüğünü topluma bağlı olmakta görür (Scruton, 1989: 18).

Muhafazakar düşüncenin topluma dair görüşleri onun değişimi nasıl değerlendirdiğini de etkilemiştir. Toplum yapısının bozulmasından endişe duyan muhafazakarlar toplumun herhangi bir kurumuna dışarıdan bir müdahale ve bunun sonucunda meydana gelecek bir değişime karşı çıkarlar. Zira, muhafazakarlara göre böylesi bir durum toplum yapısında köklü bir değişime neden olabilir. Ancak, muhafazakarların bu tarz yaklaşımı onların tümünden değişim karşıtı oldukları anlamına gelmez. Zaten toplumu çeşitli organlardan müteşekkil canlı bir organizma olarak tanımlayan bir düşüncenin, değişimi tümünden reddetmesi mümkün değildir. Muhafazakar düşüncede değişim, toplumsal yapıyı birden yok etmeyecek ılımlı bir değişimdir. Muhafazakarlara göre, toplumu oluşturan geleneksel yapıların birden değişime uğraması siyasal iktidarın gücünün aşırı ölçüde genişlemesine, dolayısıyla da despotizme ve tiranlığa neden olur (Güngörmez, 2004: 19).

Muhafazakar düşünürlerin değişime ilişkin görüşlerinde temel dürtü doğal süreçlerin işletilmesi düşüncesidir. Böylesi bir bakış açısı muhafazakar düşünürlerin değişime karşı ihtiyatlı yaklaşımlarını getirir. Özipek'in belirttiği üzere (2010: 116) *“Kendiliğinden oluşan toplumsal kurumlara duyulan saygı ve evrimsel sürece yapılan vurgu ve hepsinden önemlisi hızlı ve büyük değişimlerin yarattığı hayal kırıklığının biriktirdiği tecrübeler, muhafazakar ihtiyatlılığı açıklamaktadır.”*

Muhafazakar düşünürlerin değişim karşısındaki bu ihtiyatlı yaklaşımı, çoğu zaman muhafazakarların değişimi hiçbir şekilde olumlamadıkları ve eski yapıların aynen korunmasını savundukları gibi yanlış anlamalara yol açmaktadır. Muhafazakarlığın temel güdüsü kurulu düzeni tamamen değiştirmeye karşı bir tavır almaktır. Muhafazakar düşünce, değişime karşı istikrarı sağlamak için mevcut durumun devamından yanadır. Bu yüzden de muhafazakar düşüncede değişim, muhafaza etmeye göre ikincil önemdedir. Ancak muhafazakar düşünceye göre “[h]iç kimse kurulu düzenden mutlu değilse ve değişime karşı geçerli bir savunma yapılamaz ise, muhafazakar düşünce, durumu korumaya çalışmaz.” (Akkaş, 2004: 39). Bu bağlamda, objektif şartlar altında değişim yapılması zorunluluğu söz konusu olduğunda muhafazakarlar buna itiraz edemeyecektir.

Muhafazakar düşüncenin değişimin istikrarsızlığa ve toplumsal huzursuzluklara yol açabileceği endişesi onun otoriteye eğilimini de açıklar (Akıncı, 2008: 49). Muhafazakarlar, liberallerin otoritenin özgür bireylerce yapılan toplumsal sözleşmeden doğduğu tezine karşı çıkarlar. Muhafazakarlara göre otorite teması, toplum gibi doğal olarak gelişmiştir. Bu, babanın ebeveynin çocukları üzerindeki otoritesine benzer. Ebeveynler herhangi bir sözleşmenin yükümlülüğü altına girmeden çocuklarının hayatları üzerinde denetim sağlarlar. Bu otorite, çocuğun iyi beslenmesi, tehlikelerden korunması gibi sebeplerle somutlaştırılabilecek doğal bir zorunluluktan doğmuştur. Bu örnekten yola çıkarak muhafazakarlar, otoritenin zorunlu ve faydalı olduğuna inanırlar. Zira herkesin rehberliğe ve güvenliğe ihtiyacı vardır; bunu sağlayacak olansa otoritedir (Heywood, 2010: 93-4). Nihai olarak muhafazakarlar için otorite, toplumsal düzenin ve istikrarın sağlanması için elzemdir ve bu otorite her alanda vardır.

Yukarıda da değinildiği gibi muhafazakarlar, otoritenin kaynağını liberaller gibi toplum sözleşmesine dayandırmazlar. Onlara göre, otorite de toplum gibi tarihsel süreç içerisinde gelişmiştir. Liberallerin bireyi önceleyen tavrı karşısında toplumu önceleyen muhafazakarlara göre, toplum her şeyin kaynağı olduğu için siyasal otoritenin topluma müdahale hakkı vardır (Akıncı, 2008: 50). Ancak bu düşünce siyasal otoriteyi ceberut hale getirebilir ve bireyi siyasal otorite karşısında savunmasız bırakabilir. Muhafazakar

düşünürlerle göre bunu önlemenin yolu, toplumsal yaşamda siyasal otoritenin gücünü dengeleyecek aracı kurumların olmasıdır (Akkaş, 2004: 136).

Muhafazakarlık, modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapılara atfedilen anlamların devamlılığı adına gösterilen modern bir tepkidir. Söz konusu tepkinin modern olmasının temelinde muhafazakarlığın eski ve yerleşik olanın, geleneksel ve kutsal olanın sürekliliğini modern koşullarda sağlamaya çalışması yatar. Bu özelliğiyle muhafazakarlık restorasyonculuk ve gelenekçilikten farklılaşır. Karl Mannheim'in belirttiği üzere muhafazakarlık, kendi hakkında bilinçli olan, rasyonelleşmiş bir gelenekçiliktir (Mannheim, 1953: 98). Bu anlamda muhafazakar ideolojinin rotası modernleşmedir. Modernleşmenin seyrine göre muhafazakarlık da değişir ve dönüşür.

Karl Mannheim, muhafazakarlığı bir *düşünce üslubu, düşünüş stili* olarak tanımlar.⁵ Bu stil, kaybolmakta olan bir sınıfsal realitenin aydın zümresince dile getirilmesinden doğar (Çiğdem, 2001: 36). Bu bağlamda muhafazakar düşünce, bir programdan ziyade bir tavır, modern hayatın karşısında analitik olmayan bir duruşa dayanır (Bora, 2007: 57). Aydınlanma'nın fetişleştirdiği akla karşılık duyuş gücünü savunur. Aklın dünyayı anlama, yorumlama ve dönüştürme iradesine şüpheyle yaklaşır. Bu bağlamda muhafazakarlık, aklın evrene dair projelerini ve uygulamalarını reddeden ve buna karşı mücadele eden bir düşüncedir. Devrimci değişime karşı evrim içinde değişim, geleneksel toplumsal kurumların, dayanışmacı toplum yapısının yıkılmasına karşı çıkış ve tarihi bir süreklilik halinde görme muhafazakar ideolojinin ana temaları olarak kabul edilebilir.

1.1.3. Muhafazakar Düşüncenin Tarihi Gelişimi

Yukarıda da tartışıldığı gibi, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi muhafazakar düşüncenin tarihsel arka planında yer alan üç temel ögeyi

⁵ *Düşünce üslubu*, toplumsal grup ya da sınıfların kendilerinden önceki gerçekliği veri alarak onu yeni bir yönelim, yeni bir odak etrafında formüleştirmeleri anlamına gelir (Mannheim, 1953: 74-78) . Bu bağlamda muhafazakarlığı bir düşünce üslubu yapan, aristokratların modernleşen dünyada aristokratik değerleri veri alarak onları modern dünyanın gerçeklerine göre yaşatmaya çalışmasıdır.

oluşturmaktadırlar. Muhafazakar düşünce tarihin akışını değiştiren her üç olayın sonuçları karşısında geliştirdiği savlarla siyasal düşünce tarihi içindeki yerini almıştır. Muhafazakar düşünce bu olaylara karşı tavrını geliştirirken içine doğduğu toplumun kültürel, siyasal ve tarihsel çerçevesi içinden bu tavrını belirtmiştir. Tabiatıyla bu durum muhafazakar düşüncenin tarihsel gelişimini de etkilemiştir. Bu çerçevede iki yüz yıla varan gelişim sürecinde ana çizgileri itibarıyla farklılık gösteren üç temel çizgiden söz edilebilir: İngiliz, Fransız ve Alman muhafazakarlıkları. Çalışmanın ikinci bölümünde üzerine eğileceğimiz Türk muhafazakarlığının hangi tip muhafazakarlıktan etkilendiğini tespit etmek için Kıt'a Avrupa'sının üç özgün yorumuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Tarihi olarak erken bir zaman aralığında ortaya çıkan İngiliz muhafazakarlığı, Fransız ve Alman muhafazakarlıklarından iki yönden farklı bir gelişim çizgisi izlemiştir. Birinci fark epistemolojik temelden kaynaklanmaktadır. İngiliz muhafazakarlığının epistemolojik kökenleri İskoç Aydınlanması'na dayanır. İskoç Aydınlanması'nın İngiliz muhafazakarlığının epistemolojisine tesir eden düşünceleri; Hume'un bir insanın geleceğin bilgisine sahip olamayacağından hareketle aklın tek başına ortaya orijinal bir fikir ortaya koyamayacağı düşüncesi ile Adam Ferguson'un kalabalığın her adım ve hareketinin gelecekteki sonuçlarının bilinmeden yapıldığı ve milletlerin sahip olduklarının planlı bir uygulama ile değil, insani eylemin sonucu tesadüfle oluştuğunu belirten görüşleri üzerinde temellenmiştir (Başdemir, 2005: 29).

İngiliz muhafazakarlığını Alman ve Fransız muhafazakarlığından ayıran diğer yön ise ülkelerin gelişim açısından gösterdikleri farkla ilgilidir. İngiltere'de başlangıçtan beri kral önemli yetkileri elinde bulundurdu ve Ada'da Kıt'a Avrupa'sındakinden daha çok barış, güvenlik ve toplumsal barış sağlandı. Böylece, güçlü bir monarşi sayesinde, özerk İngiliz kurumları çok seyrek bozulan bir düzen içinde gelişme olanağına sahip oldular. Dolayısıyla, İngiltere'deki kurumların bu evrimsel gelişme çizgisi, Ada'nın bu tarihsel özelliğinden kaynaklanmaktadır (Sander, 2007: 74). Bu evrimsel gelişim çizgisi içinde yer alan İngiliz muhafazakarlığı liberal bir muhafazakarlık olarak tanımlanabilir. Bu muhafazakarlık, Burke'ün sahip çıktığı ve parlamenter ve sınırlı monarşiye yol açan liberal İngiliz geleneğinden ayrılamaz. Parlamentarizm, güçler ayrımı, habeas corpus

(kişi özgürlüğü ve güvenliği hakkı), rule of law (hukukun üstünlüğü), İngiliz muhafazakarlığının sahip olduğu mirasın parçalarıdır (Beneton, 1991: 50). Bununla birlikte İngiliz muhafazakarlığı pragmatik bir eğilim de sergilemektedir. Tarihi bağlamda canlı ve donmamış geleneğe bağlı olan bu muhafazakarlık, kurallara uyum sağlamak ve bunları yorumlamak için geniş bir alan bırakır. Bu bağlamda İngiliz muhafazakarlığı, Burke'un bıraktığı mirası geniş anlamda yorumlayarak, reformcu bir özelliğe sahip olacaktır (Beneton, 1991: 67).

Muhafazakarlığın siyasal bir akım olarak belirlediği Kıt'a Avrupa'sında diğer bir temel akım olan Fransız muhafazakarlığı, İngiltere'dekinden farklı gelişmiştir. Onları birbirinden ayıran, her şeyden evvel tarihtir. Fransız tarihi, İngiliz tarihin aksine, kopuşun olduğu ve liberalizmin kök salamadığı bir tarihtir. İngiliz muhafazakarlığı, aristokrat karakterini savunduğu kurulu bir rejim içinde geçerken ve liberalizm eski ve yeni kurumların bir arada yaşamasını mümkün kılarken, siyasal liberalizmin devrim öncesi kök salamadığı Fransız tarihi ise devrimci bir kopuşa maruz kalmıştır ve bu kopuş liberallerle muhafazakarları karşı karşıya getirmiştir. Gelenekleri önemsemeyen liberaller Fransız Devrimi'ne bel bağlarken, muhafazakarlar da iktidarlarını her türlü örgütlenmeyi mahkum eden bir geleneğe bağladılar ve eskiye dönüşü önerdiler (Beneton, 1991: 50-1). Bu farklılıkların yanı sıra, Burke'un İngiliz tarihine örnek bir değer atfederken, Maistre ve Bonald'ın Fransız tarihine bağlı kalmaları da iki muhafazakar gelenek arasında fark yarattı. Ayrıca, Maistre ve Bonald'ın Fransız monarşisinin restorasyonu taraftarı olmalarına karşın Burke'un karma sayılabilecek bir çözümü, parlamenter monarşiyi savunması da önemli bir fark olarak düşünülebilir (Beneton, 1991: 29-30).

Fransız Muhafazakarlığı'nın en belirgin iki yönünden biri dini duyarlılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fransız muhafazakarlar, monarşist rejim ve dini dünya görüşüne dayalı katı görüş ve uygulamalarını uzun süre savunmuşlardır. Bu bağlamda Çaha'ya göre (2012: 117), "*Özellikle Fransız İhtilal'i'nin, geleneği, monarşik rejimi, kiliseyi hasım güçler olarak karşısına almasına tepki gösteren Frankofon muhafazakârlık, geleneği, monarşiyi, kilise eksenli cemaat yapılanmasını savunan; devrim ve ilerleme düşüncesini şiddetle reddeden bir yaklaşım geliştirmiştir.*" Fransız muhafazakarlığı

değerlendirmelerinde karsımıza çıkan belirgin diğer bir yön de devrim öncesi yapıya geri dönüş arzularına yöneliktir. Bu yönü ile Fransız muhafazakarlığı İngiliz Muhafazakarlığı'ndan ayrılmaktadır. Fransız Devrimi, monarşinin hakim olduğu eski rejime son vermiştir. Fransız muhafazakarları ise mutlakıyetçi yapıyı yani devrim öncesi dönemi hararetle savunmaktadırlar (Beneton, 1991: 52).

Kıta Avrupa'sı muhafazakarlığı denince literatürlerde yer alan başka bir yaklaşım da Alman muhafazakarlığıdır. Alman muhafazakarlığının ilk özgül biçimi Romantizm akımıdır. Bu akım erken döneminde devrimi sahiplenip sonradan muhafazakarlığa yöneldi. Bu muhafazakarlık, soyut bir düşünce tarzını içermekteydi. Söz konusu soyut düşünce, pratiği ve somutu felsefî önermelerden yola çıkarak oluşturmaya çalıştı. Biraz daha açarsak, Alman muhafazakarları kendi ilkelerine somut gelenek üzerinden değil çıkarsama ve romantize etme yoluyla vardılar. Bu bağlamda gelenek ve onun söylemi kendi içinden dönüşerek değil, dışarıdan bir bakış açısıyla tanımlanmaya başlandı. Bu durum, modern rasyonalizmin öznelciliğinin, her şeye muktedir özne fikrinin muhafazakarlaşması anlamına gelmekteydi. Öznenin muhafazakarlaşması öznenin aşkınlaşmasını ve kutsallaşmasını beraberinde getiriyordu ancak bu kutsallaştırma Fransız Devrimi'ndeki gibi aklın kutsallaşmasının yerine milleti kutsallaştırıyordu (Bora, 2007: 64-5). Bu bağlamda Alman muhafazakarlığının soyut düşünce üslubunun çok net iki amacı olduğu söylenebilir: Almanya'nın tarihsel farklılığının vurgulanması ve bu farklılıkların korunması (Çiğdem, 2001: 50-1).

Muhafazakarlık toplumsal bir tavır olarak Almanya'da her daim varlığını devam ettirmekteydi, ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında önce Aydınlanma sonra da Fransız Devrimi'ne olan muhalefeti nedeniyle kendini güçlendirdi ve daha bilinçli ve tutarlı bir hareket olmaya başladı. Fransız Devrimi'ne karşıtlığın temelinde Jakoben dönemin radikalliği olduğu söylenebilir. Böylece Alman muhafazakarlığı, Alman statükosunun Fransız Devrimi'nin saldırgan siyasetine karşı korunması olarak belirmiş oldu. Bu statüko oldukça heterojen bir muhafazakarlığı içermektedir ve burada muhafaza edilecek şeyin ne olduğuna dair bir fikir birliği vardır. Bu anlamda Alman muhafazakarlarına göre evvel emirde muhafaza edilmesi gereken ilk şey devlettir. Devlete verilen bu önem, Alman muhafazakarların sınırlı devleti savunan

düşüncelerinden ötürü liberalizme tepkilerini getirmiştir. Bu anlamda Alman romantik muhafazakarları liberal doktrini ya da doğal hukuk doktrinini ilk günah olarak tanımlamışlardır.

Muhafazakarlığın Almanya’da siyasal hakimiyeti 1848 yılında liberallerin başarısız girişiminden sonra Bismarck’ın ve Prusya’nın önderliğinde sağlanan Alman birliği ile garanti altına alındı. Bu dönemde Bismarck, milliyetçiliği liberallerin tekelinden alarak muhafazakarlara devretmiş; 1870-71’deki Sedan Savaşı’nda Fransa’yı yenilgiye uğratması ile de otoriter yönetimini garanti altına almıştı. Ancak Bismarck’ın sağladığı siyasal birlik ve bunun sonucunda Almanya’nın bir ulus-devlet olarak Avrupa tarihinde yer alması muhafazakarları tatmin etmedi. Bu dönemden itibaren muhafazakarlık, liberal, seküler ve endüstriyel uygarlığı içeren moderniteye karşıtlığı içermeye başlamıştır. Bu bağlamda Alman muhafazakarlığı artık modernite eleştirisi olarak işe başlamış, bu modernite eleştirisi sonraki aşamada sağın siyasal ideolojisi olmuştur. Bu dönem, kültürel eleştirinin milliyetçilikle birleşmesine tanıklık etmiştir. Muhafazakarların modernite eleştirisi, aynı zamanda bir sanayileşme ve modernite eleştirisiydi (Çiğdem, 2001: 51-3). Alman muhafazakarları, Alman toplumunu *özel* koşulları olduğunu iddia ederek, modernitenin evrenselliğini reddediyorlardı.

Liberal düşüncenin savunduğu bireyciliğe karşı çıkan radikal muhafazakarlar, bunun yerine toplumsal yapının cemaat biçiminde örgütlenerek varlığını devam ettirmesini istiyorlardı. Cemaatçi korporatist düşünce, modern toplumun kozmopolit yapısını da eleştirmekteydi. Azınlık karşıtlığı ve özellikle Yahudi düşmanlığının temelinde de cemaat yapısının bozulmasından duyulan endişe yatmaktaydı. Bu düşünceleriyle radikal muhafazakarlar, Hitler döneminin de fikri altyapısını hazırlıyorlardı. Örneğin, radikal muhafazakar grup içinde yer alan ve Hitler rejimini destekleyen Werner Sombart, ticari faaliyetlerde son derece başarılı olan Yahudilerin toplumların kapitalistleşmesinde önemli rol oynadıklarını belirtiyordu. Ona göre içinde yaşadıkları toplumun parçası olmayan bu azınlık, cemaat yapısını çökertip yerine modern toplumu getirdiği için suçlanmalıydı (Kansu, 2009: 624).

Muhafazakar düşüncenin Kıt'a Avrupa'sının üç toplumunda birbirine benzemeyen haller alması, üç farklı muhafazakarlık geleneğinin oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda İngiliz muhafazakarlığı liberal çizgi içinde kalırken ve parlamenter devrimi tarihsel geleneğin parçası olarak görüp önem verdiği değerlerin korunması şartıyla reform düşüncesini kabul ederken Fransız muhafazakarlığı dini duyarlılığıyla öne çıkmış ve monarşinin restorasyonunu hedeflemiştir. Bununla birlikte Fransız muhafazakarlığı mistisizme yönelmiştir. Kıt'a Avrupa muhafazakarlığının üçüncü örneği olan Alman muhafazakarlığı ise doğumundan beri romantizmle iç içe olmuş, milliyetçi tavırlar sergilemiş, devleti aşkın değer olarak görmüş, kozmopolitizme karşı olmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde incelenecek olan Türk muhafazakar düşüncesi bu üç örnek arasında Fransız muhafazakarlığının mistisizminden etkilenmiştir. Bununla birlikte Alman muhafazakarlığının milliyetçilikle ilişkili olmasına benzer biçimde Türk muhafazakarlığı da her daim milliyetçilikle ilişkili biçimde var olmuştur.

1.2. MUHAFAZAKARLIK VE MİLLİYETÇİLİK: SOSYALİZM VE DEMOKRATİK TALEPLER KARŞISINDA SİHİRLİ BİR TERKİP OLARAK MUHAFAZAKAR MİLLİYETÇİLİK

Milliyetçilik; ulusal pazarların oluşmasıyla, insanların aynı toprak parçası üzerinde ortak duygu, dil ve tarihi paylaşarak kendilerini, o topluluğa ait hissetme, dışarıya karşı korunma ve dayanışma düşüncesinden doğmuştur (Oran, 1992: 44). Milliyetçilik düşüncesi, milletlerin yaşadığı zaman ve mekan aralığında siyasal, toplumsal ve ekonomik ilişkilere bağlı oluşmaktadır. Bu bağlamda, on altıncı yüzyılda Avrupa'da kırsal alanların meraya dönüşmesiyle başlayan ekonomik değişim, bireyleri ve toplulukları ortak bir pazar içinde örgütleyerek milli toplulukların oluşmasına, siyasal açıdan ise Kilise'nin toplum üzerindeki egemenliğinin yerini Kralın egemenliğine ve merkezîyetçi yönetimlere bırakmasına yol açmıştır (Akkaş, 2004: 74-5). Böyle bir ortamda milliyetçilik, kavimlerin anlam dünyalarını ideolojik bir çalışma ile yeniden üretmiş, biz duygusunu oluşturmuş ve bu duyguyu yüce bir sadakat çerçevesinde tanımlamıştır (Oran, 1992: 44).

Milliyetçilik ve muhafazakarlık arasındaki ilişki din, devlet, tarih, devlet ve cemaat ya da millete bakış gibi konularda örtüşür. Dolayısıyla bu temalar ekseninde bakıldığında muhafazakarlığın içinde milliyetçi bir damar olduğunu düşünmek mümkündür. Muhafazakarlığın milliyetçilikle tam olarak buluşması için 1848 Devrimi sonrası beklemek gerekecekti.

Fransız Devrimi ile tarihin sahnesine giren milliyetçi ideoloji, kendi hegemonyasını inşa etmek için eski zamanın ürünü krallıklardan müteşekkil statükoyu yıkıp yerine aynı geçmişten gelen insanların iradesine dayalı yeni bir siyasi yapılanma kurmak istiyordu. Milliyetçi ideolojinin tarihin yeni dinamosu olarak belirlediği siyasal yapı, belirli bir toprak parçası üzerinde aynı tarihi geçmişi paylaşan ve aynı dili konuşan bireylerden müteşekkil ulus-devletti. Bu dönemde milliyetçilik, kendini millet olarak gören her topluluğun krallığın prangalarından kurtularak özgürleşmelerini ve kendi iradelerini yansıtan ulus-devletlerin kurulmasını sağlamak üzere hareket ediyordu. Milletir iradesine dayalı ulus-devlet karşısında yıkılma tehlikesi yaşayan krallıklar ve üretim alanındaki egemenliğini kaybeden aristokratlar ise statükoyu korumak için muhafazakar ruha sığınmışlardı.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında burjuva ideolojisi olarak doğan milliyetçilik, ulus-devletin inşasını ve meşruiyetini gerçekleştirmeyi istiyordu. Bu amaç doğrultusunda 1848 Devrimi'ne kadar oldukça etkili oldu. 1848 Devrimi'nden sonra Komünist Manifesto'nun evrenselliğinin ilan edilmesi ve 1870'li yıllarda Marksizm'in ülkelerin sendikal hareketlerini ve toplumların entelektüel gelişimlerini etkilemesi milliyetçiliğin ve muhafazakarlığın birleşmesini gündeme getirdi (Akkaş, 2004: 77). Bu anlamda Peter Viereck'e (1956: 22-23) göre, 1815-1848 yılları arasında krallıklara dayalı statükoyu yıkmak ve demokratikleşmeyi sağlamak için var olan milliyetçilik, 1848'den sonra ulus-devlete dayalı statükoyu korumak için muhafazakar ideolojiyle birleşmiştir. Bu dönemden itibaren bu *kutsal ittifak* statükoyu korumak ve demokratik toplumsal değişimi önlemeye çalışmıştır. Milliyetçilik ve muhafazakarlık arasındaki uzlaşmaya ilişkin benzer bir bakış açısı Bora'da da vardır.

19. yüzyılın ortalarından itibaren en önemli gelişme, muhafazakarlıkla milliyetçiliğin eklenmesi oldu. Bu gelişmenin temel saiki olarak, milliyetçiliğin anlamlandırılmasında, eşit yurttaşların katılımı esasına dayanan iradi ve evrenselci tasarım ile, bir cemaate

doğuştan aidiyetle bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisi arasındaki gerilimde ikinci kutbun belirginleşerek milli devlete hakim olmasını kaydetmeliyiz. Muhafazakarların, milletin yeni ve daha dayanıklı Cemaat biçimi olduğuna (Anderson 1993) (veya daha keskin bir ifadeyle Milliyetçiliğin yeni din olduğuna, bkz. Hayes 1995) kanaat getirmeleri söz konusu eklemlemede önemli rol oynadı (Bora, 2007: 62).

Bu bağlamda, on dokuzuncu yüzyılın başında yenilik ve değişim anlamına gelen ve liberal bir rotada hareket eden milliyetçilik, aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyalist hareketler ve demokratik talepler karşısında statükoyu korumak için muhafazakarlıkla ittifaka girmiştir.

Muhafazakar-milliyetçi terkip, sosyalist hareketler ve demokratik talepler karşısında siper almaya çalışırken milliyetçi temalarını öne çıkardı. Muhafazakarlığın bu çabasında ilk eğildiği kavram devlet oldu. Devleti, doğal, verili bir gerçeklik ve düzenin koruyucusu olarak gören muhafazakarlık, bu yeni dönemde dinden umut edemediği doğal düzeni ve toplumsal ahengi tesis görevini milliyetçiliğin kadim unsuru olan devlete yükledi (Bora, 1996: 16). Bu çerçevede devlet, toplumun istikrarının ve bütünlüğünün güvencesi olarak değerlidir ve geleneğin teminatıdır. Bu anlamda insanlar devletin üyesi olmakla ve kurumsal düzene katılmakla dünyeviliği, gelip geçiciliği aşarak ilahi evrene katılırlar (Bora, 2007: 59).

Muhafazakar-milliyetçi bileşim, devletin tahakküm edebileceği, nizam verebileceği ve meşruiyet sağlayabileceği kitle olarak milleti öne sürdü. Modernleşmenin alt üst edici etkisi karşısında milliyetçilerle işbirliği yapan muhafazakarlık, milliyetçiliğin ana unsuru olan milleti geleneğin özü olarak tanımladı. Bu bağlamda muhafazakar düşünce milleti gelenekle ilişkilendirerek hem bireye kalıcı bir aidiyet duygusu vermeye hem de toplumsal istikrarı sağlamaya çalıştı. Freedon (1998: 761-62), muhafazakarlığın geçmişi kapsayacak biçimde bir toplum tasavvurunun milliyetçilikle buluştuğu temalardan biri olduğunu düşünür. Muhafazakarlık için önemli olan bu durum milliyetçilikte zengin ve tarihsel mirasa sahip olmaya karşılık gelir. Zengin ve tarihsel mirasa referans vermekle hem muhafazakarlık hem de milliyetçilik köksüzlük duygusuna karşı tarihi yeniden okurlar ve tarih yazımına girişirler.

Muhafazakarlık, milliyetçilikle oluşturduğu terkipte devlet ve millet kavramlarını restore ettiği dönemde dini de anlamlandırdı. Bu terkiye göre din, milletin özünü

koruyan bir güç olarak önem taşır. Muhafazakar düşünceye göre din, toplumun omurgalarından biridir ve dinden soyutlanmış bir toplum ruhundan ve canından olmak üzere olan bir organizma gibidir. Muhafazakarların dine bu denli önem vermesinin nedeni, onu toplumu bir arada tutan bir çimento gibi görmeleridir (Akıncı, 2008: 46). Din, muhafazakarlar için birlik ve dayanışmayı sağlayan manevi bir bağıdır (Çaha, 2004: 79). Bu anlamda muhafazakarlar dini, din için değil toplumun istikrarı ve otorite açısından gerekli görür. Dindarlıktan çok, dinin ritüellerine, din bağına önem verirler (Beneton, 1991: 110). Nihai olarak, dini, milletin cevherini muhafaza eden güç olarak tanımlamakla muhafazakarlık sosyalizm ve demokratik taleplerin yol açabileceği *tehlikeleri* bertaraf etmek için milleti organik cemaat yerine tayin eder ve içini dinle doldurur.

Modern zamanın bir ideolojisi olarak muhafazakarlık, modernleşmenin alt üst edici etkisine karşı modernleşmeyi daha mutedil bir çizgiye çekmeye çalışır. Muhafazakarlık ve milliyetçilik, modernleşme sürecinde yaşanan değişim sürecinde ortaya çıkan toplumsal hareketlere karşı galip gelmek için bir terkip oluşturmuştur. Muhafazakarlığın, milliyetçi temaları barındırmasının yanında milliyetçilik ve muhafazakarlığın birleşmesinin temelinde yatan faktör, statükonun korunması ve yurttaşlık bilincinin gelişmesi çerçevesinde olmuştur (Akkaş, 2004: 77). Böyle bir adımla muhafazakarlık, orta sınıf liberalizmi olarak doğan milliyetçiliği kendi rotasına sokmuştur. Bu bağlamda Bora'ya göre (2007: 62), muhafazakarlık ve milliyetçiliğin birleşmesini mümkün kılan, milliyetçiliğin eşit yurttaşların katılımına dayanan iradi ve evrenselci tasarımdan cemaate doğuştan aidiyetle bağlanan aşkın bir kader ortaklığı ideolojisine kayması olmuştur. Bu birleşme İngiltere'de çabuk ve kendiliğinden, Fransa'da tartışmalı biçimde gerçekleşti. Almanya'da ise muhafazakarlık ve milliyetçilik Romantik akım çerçevesinde baştan itibaren kaynaşmıştı. Milliyetçi-muhafazakar terkip statükonun korunmasını ve yurttaşlık bilincinin gelişmesini sağlamak için milliyetçiliğin temel kavramlarını anlamlandırmıştır. Bu bağlamda muhafazakarlık, doğal düzeni ve toplumsal ahengi tesis görevini milliyetçiliğin kadim unsuru olan devlete yükledi. Toplumun istikrarının ve bütünlüğünün güvencesi olarak tanımladığı devlete dinsel atfederek devletin üyesi olan bireylerin devlete tabi olmakla ilahi düzene katıldıklarını vaaz etti. İkinci olarak muhafazakarlık,

milliyetçiliğin ana unsuru olan milleti geleneğin özü olarak tanımladı. Bu bağlamda muhafazakar düşünce, milleti gelenekle ilişkilendirerek hem tarihsel bir olgu olarak anlamlandırdı ve böylece bireye kalıcı bir aidiyet duygusu vermek için çabaladı hem de toplumsal istikrarı sağlamaya çalıştı. Devleti ve milleti yeniden anlamlandıran muhafazakarlık dini de milletin özünü koruyan bir güç olarak tanımlayarak dinsel bir milliyetçiliğin oluşmasına yol açtı. Muhafazakar gelenekten beslenen milliyetçiliğin yirminci yüzyılda ideal ve evrensel bir insan yaratmaya yönelmesi onu ırkçılığa sevk etmiştir. Muhafazakarlık, milliyetçiliğin ırk temelli evrenselciliği karşısında İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra liberalizme yönelmiştir.

Aydınlanma düşüncesi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'nin yarattığı köklü değişime karşı tepki olarak doğan, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren başlayan sosyalist hareketler ve demokrasi talepleri karşısında statükoyu korumak için milliyetçilikle ittifaka giren muhafazakarlık, tarihsel gelişim bağlamında yukarıda da bahsedildiği gibi İngiltere, Almanya, Fransa'da farklı biçimde gelişti. Bu anlamda muhafazakarlığın hem tarihsel gelişiminin hem de milliyetçilikle birleşme sürecinin gösterdiği önemli şey, her gelişme ve birleşmenin, içinde yaşadığı toplumun koşullarıyla meydana gelebileceği ve ancak bu şekilde anlaşılabiliridir. Bir diğer ifadeyle muhafazakarlığın serüveni her toplumun özgül koşullarına göre şekillenmektedir. Şüphesiz bu durum Türkiye ve Türkiye'de muhafazakarlığın gelişim süreci için de geçerlidir. Bu bağlamda doğuşu itibarıyla değişim sürecine tepki veren, yirminci yüzyıldan itibaren şartlara uyum sağlayan muhafazakarlığın Türkiye'deki gelişimi, Türkiye'nin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel yapısı ve tarihi hakkında önemli bilgiler aktaracaktır.

II. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIK VE MİLLİYETÇİLİK

2. 1. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCENİN TARİHSEL BAKİYESİ: İSLAMCILIK, MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK MUHAFAZAKARLIĞI

Siyasi düşünce hayatı üzerine yapılan çalışmalarda bir düşünür ya da siyaset adamı bir ideoloji bağlamında değerlendirilirken aynı anda başka bir ideoloji bağlamında da değerlendirilebilir. Söz gelimi İslamcı bir düşünür olarak Türk düşünce hayatında yer edinen N. Fazıl Kısakürek, aynı zamanda Türk milliyetçiliğini İslami temelde yorumlamasıyla milliyetçilik bağlamında da değerlendirilebilir. Keza, çok partili yaşamda Türk muhafazakar düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Ali Fuat Başgil, demokrasi, hak ve hürriyet ve piyasa üzerine düşünceleriyle aynı zamanda liberal düşünce bağlamında da ele alınabilir. Türkiye'de siyasal ve düşünsel hayata dair bu tarz örnekler ziyadesiyle mevcuttur. Bu anlamda varılabilecek bir sonuç, siyasi düşünceler arasında geçişler olabileceğidir.

Yukarıda anlatılan iç içe olma durumu, Türkiye düzleminde milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılık açısından geçerlidir. Bora (2007: 7-12), Türk sağını incelediği *Türk Sağının Üç Hali* isimli çalışmasında söz konusu üç ideoloji arasında bir geçişlilik olduğunu iddia eder ve bu durumun Türk sağının özgüllüğünü oluşturduğunu belirtir.⁶ Milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılığı Türk sağının üç hali olarak gören Bora, milliyetçiliği Türk sağının gramer bilgisi olarak niteler ve sağın katı hali olduğunu belirtir. İmge, değer ve ritüel kaynağı olarak gördüğü İslamcılığı kap değiştirme ve mecra bulma özelliğiyle Türk sağının sıvı hali olarak niteler. Bu düşüncede

⁶ Çiğdem (2001: 7-8), Türk sağının bu özgüllüğünü *Türk İdeolojileri* kavramıyla açıklar. Türk ideolojileri kavramıyla Çiğdem, *Türkleştirilen* farklı ideolojik örüntüleri kasteder ve bu durumu hem nesnel görünümüleri hem de bu terkiibe yüklenen anlam itibarıyla iki nedenden dolayı *tahrifat* olarak değerlendirir. Nedenlerden ilki, ideolojilerin Türkleştirilmesinin ideolojilerin geçmişten getirdiği tarihselliği ortadan kaldırması ve gerçeğinin kötü bir kopyasını oluşturmasıdır. İkinci neden ise, söz konusu millileştirme çabasının sonunda beliren sonucun, hem sözü edilen milli oluşa hem de millileşen öğeye uzak kalıp, sadece ismiyle var olabildiğinden Türkiye'deki hegemonyaya katkıda bulunmasıdır. Sonuç itibarıyla Türkleştirilmiş ideolojiler, ideolojilerin özünü, özgünlüğünü yitiren, sunileştiren bir çabayı ifade eder.

muhafazakarlık, bir ruh hali olarak sağın gaz haline tekabül eder. Bora, söz konusu çalışmasıyla önceki paragrafta belirttiğimiz düşünceler arası geçişi Türk sağ bağlamında inceler ve bu geçişkenlik üzerinden Türk sağını anlamaya çabalar. Bora'nın Türk sağını ve sağdaki bu geçişliliği anlama çabasını temel alarak biz de Türk sağının bir bütün olarak görülmesinin arka planını, geçişleri ve farklılıkları incelemeye çalışacağız. Böyle bir çabaya girmekle amacımız hem Türk muhafazakarlığının diğer akımlar arasındaki konumunu göstermek hem de bu çalışmanın esas konusu olan Erol Güngör'ün düşüncelerini anlamada yararlı bir zemin sunabilmektir.

Muhafazakarlık kavramı, günlük hayatta dindar olmakla eşleştirilebilmektedir. Söz gelimi Tekin'e göre (2004:110) Türkiye'de bir insanın muhafazakar olarak tanımlanması o insanın devletçi, gelenek ve düzen yanlılığını belirlemekten ziyade, onun dindar olduğunu ortaya koyar. Bu konuya benzer bir yaklaşım Kahraman'da da mevcuttur. Kahraman (2012), Türkiye'deki muhafazakarlığın kültürel olduğunu ve bunun temelinde Müslümanlığın olduğunu belirtir. Bu bağlamda Türkiye, Anglo-Sakson bir muhafazakarlık anlayışına sahip değildir. Anglo-Sakson muhafazakarlık özü itibarıyla sınıfsaldır ve aristokrasinin muhafazasını öngörür. Anglo-Sakson muhafazakarlığında yerleşik değerlerin korunması, hiyerarşilerin kabullenilmesi, kolektif sınıf belirleyicilerinin içselleştirilmesi gibi unsurlar söz konusudur. Din bu hususlar arasında sadece bir olgudur. Oysa Türkiye'deki muhafazakarlık her şeyden önce dinseldir; zira Türkiye'de ideolojiler laiklik ve dindarlık noktasında ayrışır. Tabiatıyla muhafazakarlık da kendini dindarlık üzerinden tanımlar. Bu özelliğiyle Türk muhafazakarlığı, önceden değindiğimiz dinsel olan Fransız muhafazakarlığıyla benzeşir. Muhafazakarlık kavramı günlük hayatta olduğu gibi akademik alanda da İslamcılık ve milliyetçilikle birlikte kullanılabilir. Bunun sebebi muhafazakar olarak nitelenebilecek bazı düşünürlerin aynı zamanda milliyetçilik ve İslamcılık bağlamında değerlendirilmelerinin de mümkün olmasıdır. Örneğin, bu çalışma kapsamında düşüncelerine değineceğimiz Mümtaz Turhan, millet üzerine belirttiği düşünceler bağlamında milliyetçilik başlığı altında değerlendirilebileceği gibi Cumhuriyet modernleşmesine dönük eleştirileri ve dine bakışıyla bir muhafazakar olarak da nitelenebilir. Bu bağlamda burada sorulabilecek bir soru, İslamcılık ve

milliyetçilikten bazı yönleriyle ayrılabilir bir muhafazakarlığın ne derece mümkün olabileceğidir.

Türkiye’de muhafazakarlık ve İslamcılık kavramlarının birbirleriyle aynı anlamı olarak kullanılmalarına rastlamak mümkündür. Bunun en temel nedeni, Türkiye’de Kemalist modernleşmenin kendi karşıtındaki düşünceleri gericilikle suçlamasıdır. Kemalist modernleşmenin geçmişten kopuş yönüne muhalefet eden kesim İslamcılar ve muhafazakarlar olduğundan ve bu muhalefetin temelinde dinin modernleşmesine bir tepki de bulunduğu muhafazakarlık ve İslamcılık gerici başlığında aynı düşüncelermiş gibi görülür (Akıncı, 2008: 59 ; Özdalga, 2007: 56). Türkiye’de hakim ideoloji konumunda olan ve rejimin meşruiyet sınırlarını çizen Kemalizm (İnsel, 2007: 27), devletin ve toplumun akıl ve bilim temelinde ilerleyeceğine inanır. Aydınlanma aklı ve pozitivist ilerlemeciliğin birleşmesinden müteşekkil Kemalist ideal (İrem, 2002: 42) modernleşmeyi on sekizinci yüzyıl Avrupa’sına ulaşma olarak görmektedir (Yavuz, 2007: 214). Hakim ideoloji konumunda olan ve meşruiyet sınırlarını çizen Kemalizm, bu konumunu sorgulayan ve bu siyasete karşı çıkan herkesi gerici olarak niteler (Akıncı, 2008: 61). Bu anlamda Türk muhafazakarlığı da Kemalizm’in akıl temelinde siyasal düzen inşa etme isteğini sorguladığı için Kemalistler tarafından gerici olmakla suçlanır.

İslamcılık ve muhafazakarlığın eş anlamı olarak kullanılmasının bir nedeni de Kurtuluş Savaşı’ndan sonra Cumhuriyet’in İslamcı muhaliflerinin görüşlerini ifade etmede kullandıkları dil ile ilgilidir. Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte yasal zemini ortadan kalkan İslamcılığın kendini ifade edebilmek için bulabildiği en geçerli yol muhafazakarlık olmuştur (Aktay, 2009: 349). Düşünce dünyasındaki bu duruma dikkat çeken bir diğer isim de Kara’dır. Cumhuriyet’in kuruluş döneminde İslamcılık akımının var olup olmadığının bile tartışılabileceğini belirten Kara, 1970’lere kadar İslamcılığın kullanılabilir bir nitelik olmadığını belirtir. Kara, Cumhuriyet’in kuruluş döneminde itibar kaybına uğramış birçok İslamcının *muhafazakar milliyetçi* olarak tanındığını belirtir.

Her şeyden önce 1924 sonrası itibarıyla Cumhuriyet devrinde bir İslamcılık hareketinin var olup olmadığı bile tartışılabilir.[...] Çok basit olarak söylemek gerekirse siyasi, sosyal ve kültürel muhtevası ve uzantıları da olan bir İslam’dan, dinden İslamcılıktan bahsetmek çok yakın zamanlara kadar yasak ve çok tehlikeli bir alana adım atmak demektir.[...] Bu ve

başka sebeplerle bizim bugün “İslamcı” diye adlandırmakta mahzur görmediğimiz bir çok kişi kendi dönemlerinde “muhafazakâr milliyetçi” olarak tanınmış kendilerine bu çerçevede mücadele yürütmüşlerdir (Kara, 1998: 5-6).

İslamcıların kendilerini muhafazakar olarak tanımlamalarının örneği siyasal alanda da görülebilir. 2001 yılında kurulan ve 3 Kasım 2002 genel seçimleriyle iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) siyasal kimliğini *muhafazakar demokrat* olarak tanımlaması İslamcıların görüşlerini muhafazakarlık üzerinden ifade etme durumunu bir kez daha gündeme getirmiştir. AKP’nin beyin kadrosunun İslamcı hareketten gelmesi, Milli Selamet Partisi (MSP) ve Refah Partisi’nde (RP) önemli görevler almış olmaları bu konunun gündeme gelmesinde önemli rol oynamıştır (Akıncı, 2008: 62) . Siyasal bir parti olarak AKP’nin, kimliğini *muhafazakar demokrat* olarak tanımlamasına ilişkin bir yorum otoriter laik rejimin baskılarına maruz kalmamayı istemek olabilir (Mahçupyan, 2004). Zira İslamcılığa dair en küçük emare dahi partinin kapatılmasına sebebiyet verebilirdi. AKP’nin siyasetini formüle eden ve partinin kurucu kadrosunda yer alan Yalçın Akdoğan’a göre (2010: 72-91), İslamcı bir hareketin siyaset düzleminde devam ettirilemeyeceği kanaatiyle partinin kendini merkez sağa çekmeye çalışmasının en önemli nedeni, Türkiye’nin reel politikasıdır. Zira partinin kimliğinin yeniden İslamcılığın herhangi bir kategorisinde yer almasının siyasi gerilime dönüş olacağı düşünülmekte, bu yüzden İslamcılıkla ilişkilendirilmek yerine dini değerleri önemseyen kişilerin oluşturduğu bir muhafazakar parti olarak tanımlanması tercih edilmektedir. Bu bağlamda AKP’nin *muhafazakar demokrat* kimlik beyanının ardında sakıncalı bir ideoloji olarak İslamcılıkla arasına bir mesafe koymak istediği düşünülebilir. Böyle bir kimlik tanımlamasıyla AKP ne olduğundan çok ne olmadığını beyan etmeye çalışmıştır (Fedayi, 2004: 156).⁷ Yıldız (2004: 55), AKP’nin muhafazakar söyleminin siyasi meşruiyet kaygısıyla belirlendiğini düşünür. Yıldız’a göre, “*Siyasal İslam geleneğinden kopan bir hareketin siyasi meşruiyet arayışı olarak AK Parti’nin muhafazakarlık söyleminin üç adresi bulunmaktadır: Birinci adres, elbette “yerli” hassasiyetlere*

⁷ Siyasal kimlik ile iktidara talip olma arasındaki sorunlu ilişki sadece AKP’nin sorunu değildir. Bu sorun Türk siyasal hayatının yapısal bir sorunudur. Örneğin 1960’larda Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) siyasal kimliğini Ortanın Solu olarak tanımlamış ancak bu solun sosyalizm olmadığını her imkanda ifade etmiştir. Keza İslamcı hareketler de siyasal hayata girdikleri zaman görüşlerini doğrudan İslamcı müktesebattan açıklamak yerine daha muğlak ifadeler seçmişlerdir. Söz gelimi Refah Partisi, düzenin bozulduğunu iddia ederek *Adil Düzen* söylemini ortaya atmıştır. Ancak Adil Düzen’in ne olduğunu tam anlamıyla açıklamamıştır. Aynı durum Kürt hareketi içinde geçerlidir. Kürt hareketi siyasal sisteme girebilmek için ve *Kürt milliyetçisi* ya da *bölücü* gibi suçlamaları bertaraf etmek için beyanlarında ve programlarında sıklıkla demokrasi kavramına yer vermiştir.

yapılan vurguyla seçmen kitlesidir. İkinci adres, muhafazakarlık gibi meşruiyet problemi bulunmayan “batılı” bir ideoloji dolayısıyla “dış kamuoyuna” verilen “sıcak” mesajdır. En önemli adres ise Kemalist merkeze dönük olarak verilmek istenen “siyasal İslamcılıkla ilişkimiz yok” mesajıdır.” Nihai olarak, AKP örneğinde de görüldüğü üzere İslamcılar siyasal hayata girebilmek ve var olabilmek için görüşlerini ve kimliklerini muhafazakarlık üzerinden ifade ede gelmişlerdir. Bu durum aynı zamanda iki farklı akımın, modernleşmeye karşı eleştirilerinde dinin modernleşmenin saldırılarına karşı korunma reflekslerinden beslendiklerini de gösterir (Akıncı, 2008: 63).

Muhafazakarlık ve İslamcılığın aynı olduğunun düşünülmesine neden olan bir etkenden daha bahsedilmelidir. Bu etken, her iki akımın Batı karşısında geri kalındığının kabul edildiği ve aradaki mesafenin kapatılması çabasının Batı’nın tekniğinin alınmasını içermesine karşın, kültürel değerleri dışarıda bırakması fikrini paylaşmalarıdır (Akıncı, 2008: 68). Kara’nın çağdaşlarına göre daha tutarlı bir muhafazakar olarak nitelediği Sait Halim Paşa’da (1863-1921) bu tutum oldukça belirgindir (Kara, 1997: 38). Sait Halim Paşa, İslam toplumunun geriliğinin maddi nedenle olduğunu, bunun temelinde doğal maddi yasalar konusundaki belirsizliğin yattığını düşünür. Ona göre, Batı toplumlarının içerisine düştüğü bunalım ise manevidir. Bunun sebebi doğal ahlaki yasaların bilinmemesidir. Bu durum Batı’nın sürekli manevi toplumsal bunalım içerisinde kalmasına neden olur. Bu durumda İslam toplumu maddi geriliğini gidermek için Batı’dan yararlanmalıdır, ancak kültürel değerlerini almamalıdır. Zira, ona göre kültürel değerleri içeren bir Batılılaşma anlayışı ülkeye anarşi getirecektir. Bu bağlamda bu zihniyete ne derece uyulursa felaketimiz de o denli büyük olacaktır (Bülbül, 2006: 197-203). Zira, Sait Halim Paşa’ya göre Batı’nın kültürü alındığında millet, milli kanun ve değerlerini yitirecektir. Zaten bunları yitiren bir millet artık varlığını kaybetmiştir. Çünkü ona göre üzerinde yaşanan topraktan daha değerli olan manevi vatan (her millete özgü hars) kaybedildiğinde, toprak kaybedilmemiş bile olsa artık o millet bir varlık olmaz (Sait Halim Paşa, 1983: 65).

İslamcılık ve muhafazakarlığın aynı görülmesinin bir nedeninin her iki akımın da Kemalist elitin değişim siyasetiyle mücadele ettikleri ve bu mücadelenin temelinde

dinin önemli bir etken olduğu ve bu sebeple Kemalist elit tarafından gerici olmakla suçlandıklarını, ikinci bir nedenin ise İslamcılarının meşru bir dil olarak muhafazakarlığı benimsediklerini, diğer bir nedenin ise her iki akımın da modernleşme sürecinde Batı'nın tekniğinin alınmasını benimsemelerine karşın kültürel değerlerinin alınmasına karşı çıkmaları olduğunu belirttik. Ancak, zikredilen bu etkenler her ne kadar iki akımın aynı olduğu kanısını uyandırsa da iki akımı birbirinden ayıran hususlar da söz konusudur.

Muhafazakarlık ve İslamcılığı birbirinden ayıran bir fark her iki ideolojinin zaman algılamasıyla ilgilidir. Bu anlamda bir muhafazakar için şimdiki zaman önemlidir. Oakeshott'a göre (2004: 56) muhafazakar, geçmişte olandan ziyade mevcut olandan, var olandan yana olma eğilimindedir. Bu hususta benzer bir yaklaşımı Hayek de sergiler. Çalışmasında liberalizm ve muhafazakarlık arasındaki farkları anlatan Hayek'e göre (2004: 73-75) muhafazakarlık, mevcut eğilimlere direnerek istenmeyen gelişmeleri yavaşlatmakta başarılıdır. Ancak istemediği değişimin yerine başka bir alternatif de sunmaz. Bu anlamda var olanın aynen kalmasının eğer değişecekse de bunun tedrici biçimde olmasını ister. Burada değinilmesi gereken husus, muhafazakarlığın şimdiki zamana veya bugüne odaklanmasında Bergson'un etkisinin olduğudur. Erken Cumhuriyet dönemi muhafazakar düşüncesinde değineceğimiz üzere Bergson'un zamanı, geçmişi, bugünü ve geleceği içinde barındıran ve bölünemez bir bütün olarak görmesinden yola çıkan muhafazakarlar, bugünü, geçmişi içinde barındıran bir bütün olarak değerlendirdiklerinden bu bütünün içinden salt geçmişe odaklanmayı doğru bulmazlar. Muhafazakarların şimdiki zaman düşüncesinin devamlılığını erken Cumhuriyet dönemi Türk muhafazakar düşünürlerinde ve Erol Güngör'de görüleceğini belirterek muhafazakarlık açısından bu bahsi kapatıyoruz.

Muhafazakarlığın şimdiki zamandan ve mevcut olandan yana olmasına karşılık İslamcılık çıkış noktası olarak geçmişi alır. Bu bağlamda Çiğdem'e göre (2001: 77) İslamcılık *gelecek bir geçmiş tasarısıdır*. Bu konuda buna benzer bir yaklaşımı Çınar da paylaşır. Milli Görüş hareketinden yola çıkarak İslamcılık üzerine değerlendirmede bulunan Çınar'a göre İslamcılık Kemalizm'i şekilsel bir değişikliklerle yeniden üretir ve bugünün toplumu veri almayan, demokratik olmayan bir toplumsal düzen tasarlar.

Milli Görüş hareketinin modernleşmeye Kemalizm gibi kültürcü bağlamda yaklaştığını belirten Çınar, aradaki farkın uygun görülen kültür noktasında olduğunu belirtir. Buna göre Kemalizm'in modern Batı kültürünü temel alarak tasarladığı sosyal mühendislik projesine karşılık İslamcılık modernleşmenin aslımıza dönüşle yani İslami kültür bağlamında olacağını belirtir. İslamcılığa göre refah, demokrasi, kalkınmaya ulaşmanın yolu İslami kültüre dönüşüdür. Çınar, İslamcılığın modernleşme için öngördüğü bu projeyi belli bir elit grubun önderliğinde yukarıdan aşağıya uygulanması planlanan, bugünün toplumu veri almayan aksine olmayan bir toplum tahayyülünde bulunan bir sosyal mühendislik projesi olarak niteler (Çınar, 2005: 74-82). Bu minvalde bir yaklaşım Ali Bulaç'a da hakimdir. Bulaç, Müslüman topluluğun esasında muhafazakar olarak tanımlanamayacağını, mevcudu, var olanı koruyan muhafazakarlığın köklü geçmiş tahayyülünde olan ve bu geçmişe dönüşü savunan İslamcılıkla uyuşamayacağını, bu bağlamda İslamcılarını da içine alan, genel olarak muhafazakar ve sağcı olarak tanımlanan kitlenin anti-komünizm, tek parti döneminin olumsuz uygulamaları ve solun Müslüman kitleye karşı olumsuz yaklaşımı nedeniyle sağa yönelmek zorunda kaldığını savunmuştur (Bulaç, 1989: 158-161). Bu bağlamda İslamcılık ve Türk muhafazakarlığı arasındaki farkı söylem ve nihai amaçlar çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Kemalist modernleşmenin geçmişten kopuş gösteren siyasetine tepki olarak billurlaşan Türk muhafazakarlığı, o dönemde var olan toplumu, mevcut olanı baz alırken ve modernleşmeyi kendi bünyesinde tutmaya çalışırken İslamcılık bir kurgu üzerinden mevcut olana yönelik köklü değişim önermektedir. Ancak burada İslamcılık ve muhafazakarlık arasındaki fark belirlenirken her ne kadar İslamcılık adeta toplumsal mühendislik olarak nitelense de bu ayrımı yapmak o kadar kolay değildir. Zira Kılıçbay'a göre (1998: 28), her siyaset ve her düşünce bir toplum mühendisliği veya toplum marangozluğudur ve bugünü şekillendirmeye çalışırken geçmişi şekillendirmektedir. Bu durum Türk muhafazakarlığı için de geçerlidir. Bir sonraki alt başlıkta muhafazakarlığın çok partili yaşamdaki serüvenine değinirken görüleceği üzere, Türk muhafazakarlığı da 1960'lardan itibaren milliyetçilikle ilişkisini yeni bir bağlamda ürettikten sonra Türk İslam Sentezi gibi projelerle hem geçmişi şekillendirmeye hem de toplumsal mühendisliğe tevessül etmiştir.

İslamcılık ve muhafazakarlığı bugüne bakış bağlamında ayırt etmenin tam anlamıyla mümkün olmadığını belirttikten sonra her iki ideolojiyi ayırt edecek bir yaklaşım her iki ideolojinin dine yaklaşımlarına bakmak olabilir. Muhafazakarlık, dini, bir müessese olarak görür ve toplumu bir arada tuttuğuna inanır. Din, muhafazakarlara göre birlik ve dayanışmayı sağlayan manevi bir bağıdır. Bu anlamda muhafazakarlar, dini toplumun istikrarı ve otorite için elzem görür. Muhafazakarlar, dinin özünden ziyade ritüelleriyle ilgilenir. Zira bu ritüellerdir toplumu bir arada tutacak ve ona aidiyet verecek olan. Aktay, muhafazakarlığın dini toplumu bir arada tutacak bir harç olarak görmesine değinir ve bu durumun yansımasının Türkiye'deki siyasal yaşamda görülebileceğini belirtir.

İslamcılığın muhafazakar bir vizeyle siyasal alanda var olma çabasının zamanla kendisini gerçekten muhafazakarlaştırması kadar, bu söylemsel himaye ilişkisinin muhafazakarlığın zimmetine dahil ettiği bir sembolik sermaye de söz konusu olmuştur. Ancak muhafazakarlığın bu sermayeye yaklaşımı tabii ki onun toplumsal faydaya tahvil edilebilir değerine bağlıdır. İslamcılığın sistemle çatışmaya yüz tuttuğu durumlarda muhafazakarlık bu sermaye üzerindeki haklarını kullanarak, radikal taleplerini kırıncı bir etkide bulunur. Bunun tipik örneklerinden biri başörtüsü sorununa yaklaşımda gösterilebilir. Üniversitelerde başörtüsünün artık yasaklanamayacak kadar yaygın olduğunun düşünüldüğü dönemlerde, yasakçılığa karşı cesurca söylemler dillendirilebilir. Oysa zamanla devlet ile başörtüsü arasında bir yol ayrımında kalındığında, devlet iradesine teslim olmak en tipik muhafazakar tavır olmuştur (Aktay, 2009: 352).

İslamcılık ise dini esas nokta olarak alır ve bu temelde hareket eder. Buna benzer bir yaklaşım Aktay'da da mevcuttur. İslamcılığı tanımlamanın güçlüklerinden bahseden Aktay genel bir tanımla İslamcılığı *“Ne tür bir İslam yorumuna sahip oldukları önemli olmaksızın, siyasal pratiğinin merkezine İslam'ı koyan her türlü Müslüman oluşumu”* olarak tanımlar. Ancak, bu kadar geniş bir İslamcılık tanımının bir siyasal düşünce olarak İslamcılığı ayırt etmeye yardımcı olamayacağını belirtir. Bu bağlamda, ölçeği biraz daha daraltarak S. Sayyid'in İslamcılık tanımına başvurduğunu belirtir. Bu anlamda İslamcılığı, *“Bir Müslüman olarak ilişkilerini İslam'ın tarihsel formasyonu ve geleneklerinin içinden konumlandırarak, bunu kendine bir davranış ufku kılma projesi”* olarak tanımlar. Bu çerçevede İslamcının da *“İslami sayılan metinlere dayalı bir dili veya değişik şekilleriyle İslam örneğinden esinlenilmiş bir dili kullanarak tasvir edilmiş bir ütopya doğrultusunda hareket eden kişi”* olduğunu belirtir (Aktay, 2005: 18). Aktay'ın bu işlevsel tanımı muhafazakarlık ve İslamcılık arasındaki temel farkı da ortaya koyar. Buna göre bir muhafazakarın siyasal hareketinin merkezinde din değil gelenek vardır ve onun için önemli olan geleneğin sürdürülmesi, dolayısıyla sonraki

kuşaklara aktarılması iken bir İslamcı için hareketinin merkezinde din vardır ve o, bu temelde bir ütopya doğrultusunda hareket eder. Tabii burada üzerinde durulması gereken bir husus vardır. Muhafazakarların önem verdiği geleneğin kaynağı çeşitli kültürel unsurlar olabilir. Din olgusu da kültürel bir unsur olarak geleneğin kaynağını teşkil edebilir. Bu durum muhafazakarlar için bir sorun değildir. Muhafazakarlar için önemli olan hiyerarşilerin ve otoritenin devamıdır ve bu devamın sağlanabilmesinde gelenek önemlidir. Keza din de hem toplumu bir arada tutmada ve düzenin devamını sağlamada önemlidir ve bu özelliğiyledir ki din muhafazakarlar için önemlidir. Bu bağlamda muhafazakar için geleneğin dinden kaynaklanması pek bir sorun değildir. Yeter ki o din sistemle çatışacak duruma gelmesin. Bir İslamcı için ise din, geleneğin bir unsuru olmaktan ziyade esas çıkış noktasıdır ve varoluşun kaynağıdır. Mümin, dünyayı dinin ona sunduğu pencereden anlar ve o bilgiyle hareket eder.

Türk muhafazakarlığı ve İslamcılık ilişkisini irdelendikten sonra muhafazakarlığın milliyetçilikle ilişkisine değinmekte yarar var. Zira bu sayede milliyetçilikten bağımsız bir Türk muhafazakarlığının ne derece mümkün olabileceği sorusuna cevap verebilme imkanı doğacaktır.

Milliyetçilikten bağımsız bir Türk muhafazakarlığının mümkün olup olmadığını saptamak için öncelikle Türk muhafazakarlığının doğduğu zamandaki şartların göz önüne alınması gerekir. Türk muhafazakar düşüncesinin ilk temsilcileri etnik köken ve dini açıdan farklı olanların bir arada yaşayabildiği Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıldığı zamanda yaşamışlardır. Yine Türk muhafazakar düşüncesinin ilk temsilcileri devleti ayakta tutabilecek, Osmanlılık, İslamcılık ve milliyetçilik gibi düşüncelerin ne derece uygulanabildiklerine bizzat tanıklık etmişlerdir (Akıncı, 2008: 73).

Osmanlının son döneminde farklı etnik köken ve farklı dinlere mensup tebaayı yönetebilmiş imparatorluğun kurtarılabilmesi için öne sürülen fikirler Osmanlılık, İslamcılık ve milliyetçiliktir. Osmanlı devletinin kurtarılmasını, imparatorluk sınırları içinde yaşayan farklı soy ve dinden olanları kaynaştırarak bir *Osmanlı ulusu* oluşturmakta görüyordu. Bu bağlamda, bu Osmanlı milleti içinde yaşayan Türk, Rum, Ermeni, Yahudi, Arnavut, Arap, Bulgar her soydan topluluk

eriyecek ve Osmanlı yurttaşı olacaktı. Bu sayede milliyetçiliğin getirdiği yıkımlar önlenecek ve herkes Osmanlı devletinin yüceltilmesi için çalışacaktı. Bu ulusun içinde herkes eşit haklara sahip, hiçbir ayrıcalığı olmayan Osmanlı yurttaşı olacaktı (Kili, 2006: 166). Ne var ki, imparatorluk içinde yaşayan herkesi Osmanlı milleti olarak kabul eden Osmanlılık, belirmeye başlayan etnik milliyetçiliklerin ve kutuplaşan sosyal grupların karşısında var olmayı başaramadı (Göçek, 2009: 70).⁸ Aynı soruna İslam ülkeleri arasında birlik kurulmasını çözüm olarak öneren İslamcılık düşüncesi ise Sultan İkinci Abdülhamid'in 27 Nisan 1909 tarihinde tahttan indirilmesiyle fiilen, Birinci Dünya Savaşı sonunda Arap topraklarının elden çıkması sonucunda ise tamamen geçerliliğini yitirdi (Mardin, 2007: 60-61).⁹ Haliyle, gelişen süreç toplumu bir arada tutacak yeni bağın milliyetçilik olduğunu gösterdi. Nihayetinde, Türk muhafazakarlığının düşünürleri de bu aşamada milliyetçiliğin toplumu bir arada tutacak bağ olduğu fikrine kani oldular.

⁸ Osmanlılık düşüncesinin başarısızlığına ilişkin bu iki nedeni biraz daha açabiliriz. Osmanlılık düşüncesi tüm etnik grupların Osmanlı vatandaşlığı temelinde birlikte yaşadığı bir toplum tasarlıyordu. Bunu sağlamak için devlet, din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin tüm Osmanlı vatandaşlarının yaşam, itibar ve mülkiyet haklarının garanti altına alınması, 1839'da Gülhane-i Hattı Hümayunu, 1856'da Islahat Fermanı ve 1876'da Osmanlı Anayasası ilan edilmesi gibi reformlar gerçekleştirdi. Burada amaç hizmetlerin alımında ve toplumsal yaşamda Müslümanlar ile gayrimüslimlerin eşitliğini sağlamaktı. Ancak, bu reformlar sosyal kutuplaşmayı perçinledi. Zira, Müslüman Türkler kendi aralarında üstün sayılan doğal hakları gayrimüslimlerle paylaşmak istemiyorlardı. Müslüman nüfus, gayrimüslimlere verilen bu hakları kendi imtiyazlı konumlarının kaybedilmesi olarak algılıyordu. Gayrimüslimler açısından bakıldığında ise bu reformların sosyal statülerini iyileştirmekten ziyade kötüleştirdiği görülür. Osmanlı'nın vaat ettiği eşitlik gayrimüslimlerin askerlikten muaf olmak için daha çok vergi ödemelerine ve daha az oranda devlet memuru olmalarına neden oldu (Göçek, 2009: 68-69). Bununla birlikte gayrimüslimler seçim sırasında Osmanlı vatandaşı olmadıklarından oy kullanamıyor ve mecliste de yeterince temsil edilemiyordu. Osmanlılık düşüncesinin etnik milliyetçilik bağlamında başarısız olmasının nedeni ise 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'dır. Bu savaş Osmanlı'nın yenilgiyle ve Balkanlar'daki topraklarının pratikte kaybedilmesiyle sonuçlanmıştır. Savaş sonucunda Ayestefonos (Yeşilköy) Antlaşması'nın yerine imzalanan Berlin Antlaşması, Balkan milletlerinin uluslararası alanda ulus-devlet statülerinin resmen tanınmasını sağlamış ve Sırbistan, Romanya ve Karadağ bağımsızlıklarını kazanmışlardır. Bulgaristan ise bağımsızlığa yakın bir özerklik elde etmiştir. Berlin Antlaşması, baskın olan etnik gruba kendi ulus-devletini kurma hakkı vermesiyle milliyetçi akımların önünü açmıştır (Karpat, 2006: 431). Haliyle bu durum Osmanlılık düşüncesinin sonunu getirmiştir.

⁹ Sultan İkinci Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin değişen maddi, kültürel ve sosyal koşullarını dikkate alarak devletin ve hanedanlığın varlığını devam ettirmek için İslam kültürüne, geleneklerine ve inançlarına dayalı Osmanlı milleti yaratmanın yollarını aramış ve çözümü İslamcılık fikrinde bulmuştu. Bu anlamda İkinci Abdülhamid, İslamcılığa, Osmanlı sınırları içinde yaşayan Müslümanlar arasında siyasi birlik ve dayanışma oluşturmak için başvurmuştur. Bu dönem aynı zamanda İslami çerçevede Türkleşmenin yaşandığı bir dönemdir. İkinci Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle bu Türkleşme durumu daha da derinleşti. Yönetimde etkili hale gelen Jön Türkler, dili asimilasyon aracı olarak kullanarak Osmanlı ulusunu Türkleştirme yoluna gittiler (Karpat, 2006: 337). Tabiatıyla bu durum İslamcılık düşüncesinin fiilen sonunu hazırladı.

Milliyetçilik ve Türk muhafazakarlığı arasındaki ilişkinin görülebileceği bir dönem de Türk muhafazakarlığının billurlaştığı erken Cumhuriyet dönemidir. Kemalist modernleşme, tüm dikkatini ulus-devlet kurmaya odaklamıştı. Söz konusu ulus-devletin temelini ise geçmiş Osmanlı bağlarından soyutlayarak eski dönemdeki Türk devletlerine dayandırmak istiyordu. Kemalist idealin bu arzusuna karşılık Türk muhafazakarlığı ulus-devlet kurulmasını onaylıyor ancak temellerinin Osmanlı ve dolayısıyla İslam'dan soyutlanmasını kabul etmiyordu. Bu dönemde kendilerini Bergsoncu felsefe ile Ziya Gökalp'ın pozitivist düşüncesine karşı olmak ve Kurtuluş Savaşı cephesinde yer almakla tanımlayan muhafazakar düşünürler (Akıncı, 2008: 73; İrem, 2009: 106) manevi unsurları bünyesinde barındıran bir millet tasavvurundaydılar.

Muhafazakarlık ve milliyetçiliğin iç içe geçtiği bir diğer alan, modernleşme sürecinde teknik alanda kendilerinden üstün olarak kabul ettikleri Batı uygarlığı ile karşılaştıklarında kendi kültürlerine ait olanları korumak istemeleridir (Akıncı, 2008: 77). Milliyetçilik, Batılılaşma sürecinde modernliği kendi ulusal egemenlik tasarısı ile bağdaştırmaya çalışır. Milliyetçiliğe göre bunu sağlamanın yolu maddiyat ve maneviyat arasında bir ayrım yapmaktır. Bu anlamda milliyetçi söylemde maddi alan, geleneksel kültürden yani manevi alandan ayrıştırılması gereken bir alan olarak görülür. Bu bağlamda, Batı'dan alınacak öğeler yalnızca maddi kültür alanıyla, yani bilim ve teknolojiyle sınırlı kalmalıdır (Ünüvar, 2009: 31). Kültürün manevi özü Batı tarafından kirletilmemelidir. Maddi ve manevi alan ayrımı Türk milliyetçiliğinin kurucu babalarından sayılan Ziya Gökalp'ta oldukça belirgindir. Gökalp, modernleşme sürecinde hars (kültür) ve medeniyet ayrımının çizilmesi gerektiğini düşünür. Gökalp'a göre kültür, bir ulusun toplumsal yaşamlarının uyumluluğunu, medeniyetse aynı uygarlık grubuna dahil olan çeşitli ulusların toplam yaşamlarını temsil ediyordu (Gökalp, 1976: 25). Gökalp'ın düşüncesinde her kültür farklı bir mantığa, farklı bir estetiğe ve farklı bir dünya görüşüne sahipti ve herhangi bir uygarlık ögesi doğrudan bir kültürün içine dahil edilemezdi. Bu uyum, uygarlık öğelerinin ancak ulusal kültürün gerçek kaynağına uyum sağlayabildikleri takdirde gerçekleşebilirdi (Parla, 2011: 79). Modernleşme sürecinde kültürü medeniyetten ayırma eğilimi muhafazakar zihniyetin de hakim özelliği olarak dikkat çeker. Örneğin, Gökalp'ın terimleriyle ifade edilen hars-medeniyet ayrımını Türk muhafazakarlığının ilk dönem düşünürlerinden

Baltacıoğlu'nda görmek mümkündür (Özman, 2006: 104). Baltacıoğlu'na göre, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e varan süreçteki modernleşme çabaları ahlaki buhranlara neden olmuştur. Bu buhranın sebebi medeniyet ile kültür, fosil ile anane, irtica ile köke bağıllık ve değişen ile değişmeyen ikilemlerinde gizlidir. Baltacıoğlu, modernleşmenin temelde kültür ile medeniyet arasındaki farkın dikkate alınmaması nedeniyle çıkmaza girdiğini düşünür. Bu çıkmazın nedeni fen ve teknik olarak tanımlanan medenileşme ile beraber aynı zamanda Batılı milletlerin kültürlerinin de kabul edilmesidir (Özman, 2007: 74). Nitekim, Baltacıoğlu'na göre *“Bir millet ki, yabancıların ahlâkını, zevkini, felsefesini kendininkinden üstün bulur, yabancıların kültürünü benimser, o millet, millet adına lâyük değildir.”* (Baltacıoğlu, 1972 [1942]: 13). Baltacıoğlu, bu düşüncelerinden yola çıkarak modernleşme sürecinde özümüzü korumamızı, Batı'dan sadece teknik anlamda yararlanmamızı salık verir. Ona göre *“[m]edeniyet bahsinde ne derece olursak olalım, kültür bahsinde o derece özcü ve Türkçü kalmak zorundayız. Yoksa biz kendimizi büsbütün kaybederiz.”* (Baltacıoğlu, 1972 [1942]: 16).

Türk muhafazakarlığının karakteristiğini belirlerken onun İslamcılık ve milliyetçilikle olan ilişkisini irdelemek gerekir. Zira, doğduğu günden bu yana Türk muhafazakarlığı hem İslamcılıkla hem de milliyetçilikle etkileşim içinde olmuştur. İslamcılıkla Türk muhafazakarlığının ilişkisinde her iki düşüncenin aynı olduğunu iddia edecek argümanlar bulunduğu gibi farklı olduğunu iddia eden argümanların da varlığı söz konusudur. Nihayetinde Türk muhafazakarlığının İslamcılıkla ilişkisinde sürekliliğin olduğu bir husus vardır. Türk muhafazakar düşünürleri, Kemalist modernleşmenin geçmişten radikal kopuş siyasetine karşı çıkarken dinin bir gerçeklik olduğu ve tarihsel bir niteliği olduğunu belirtmişlerdir. Muhafazakar düşünürlerin buradaki iddiası, dinin toplumun temel bir karakteri olduğu ve geçmişten tamamen farklı bir bağlamda yeniden üretilemeyeceğidir. Bu bağlamda muhafazakar düşünürler geçmişten devreden dinsel bakiyenin olumsuz unsurlarının tasfiye edilmesini olumlu karşılamışlar ancak pozitivizmden hareketle adeta yeni bir din üretmeye varan teşebbüslere karşı çıkmışlardır. Muhafazakar düşünürlere göre İslam, milli kimliğin önemli bir unsurudur. Bu bağlamda toplumsal bir realite olarak İslam, hepten modernleşmenin radikal siyasetine feda edilemez. Bu durum bize muhafazakarların İslam'a verdiği önemi gösterir. Ancak tekrar pahasına belirtmek gerekir ki muhafazakarların bu hassasiyeti

onun illa ki İslamcılıkla aynı olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü muhafazakar düşünce, İslamcılık gibi, dini hiçbir zaman esas çıkış noktası olarak görmez. Türk muhafazakar düşüncesinin milliyetçilikle ilişkisine baktığımızda ise doğumundan itibaren milliyetçilikle mecz olduğunu görürüz. Zira, Türk muhafazakar düşünürlerinin yaşadığı dönem Osmanlılık ve İslamcılığın devletin toprak kaybetmesine ve gerilemesine çare olamadığı, dolayısıyla milliyetçiliğin öne çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde Türk muhafazakar düşünürleri de milliyetçiliği benimsemişlerdir. Bu milliyetçiliğin içeriğine baktığımızda İslami tonları, 1910'lu yıllarda Osmanlı'da izleri görülmeye başlanan Bergsoncu ruhçuluk ve maneviyatı görürüz. Türk muhafazakarlığının bünyesinde barındırdığı milliyetçilik o zamandan bu yana İslami tonları, maneviyatı ve ruhaniliği bünyesinde barındırmıştır.

Milliyetçiliğin, İslamcılığın ve Türk muhafazakarlığının arasındaki ilişki çok partili dönemde yeni bir zeminde şekillenmiştir. Her üç akımın aralarındaki ilişkinin yeniden şekillendiği zemin anti-komünizmdir. Bu dönem, muhafazakar milliyetçiliğin de billurlaştığı dönemdir. Bu dönemi ve zemini çalışmamızın ilerleyen kısmında irdedeleyeceğiz. Ancak daha önce tek partili dönemde Türk muhafazakarlığının netleşmesini inceleyeceğiz.

2. 2. MODERNLEŞME, KEMALİZM VE GELENEK: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK MUHAFAZAKARLIĞI

Siyasal bir ideoloji olarak muhafazakarlığın doğuşu on sekizinci yüzyıla denk gelmektedir. Söz konusu yüzyıl, köklü değişmelerin, bir diğer anlamıyla modernleşmenin yaygınlaştığı zamana tekabül etmektedir. Bir anlamda modernleşmenin yüzyılı olan bu zamanda beliren muhafazakar düşüncenin modernite ile ilgili olduğunu düşünebiliriz. Bu anlamda muhafazakarlık var oluşunu moderniteye borçlu olan ve kendini modernitenin Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi üç unsuruna göre programlayan bir düşüncedir.

Muhafazakarlığın modernleşme karşısında billurlaşma durumu Türk muhafazakar düşüncesi için de geçerlidir. Kemalist modernleşmenin pozitivist epistemolojiyi temel

alması, bu bağlamda Osmanlı'dan kopuşu içeren radikal modernleşme düşüncesini savunması karşısında düşünsel hayat içinde billurlaşan önemli bir akım Türk muhafazakarlığı olmuştur (İrem, 1997: 52 ; 2002: 46).

Kemalizm'in ulus inşası projesinin dayandığı halkçı-milliyetçi temelleri 1930'lu yılların başında sağlam bulmayan bir grup muhafazakar düşünür, siyasal bir topluluk olarak ulus anlayışını pozitivistin bir ürünü olarak görerek, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "*Bir devlet kurmak kolay, bir ulus yapmak çok zor, bir geleneği yaşatmak ise imkansız*" (Baltacıoğlu, 1972 [1942]: 29) olduğu düşüncesinden hareketle Kemalist modernleşme sürecini kültürel temelde tanımlamaya çalışmışlardır. 1930'lu yıllarda çeşitli fikir tartışmaları içinde daha da çeşitlenen bu girişim, Kemalist modernleşmenin Batılı kaynaklarının taranmasından başlayarak, genel anlamda Kemalist modernleşmenin doğası üzerine yoğun ideolojik ve bilimsel tartışmalar içinde gelişmiştir (İrem, 2002: 44 ; 1997: 53). Türk muhafazakar düşüncesinin önemli düşünürlerinden biri olan Hilmi Ziya Ülken (2001: 375-6), muhafazakarlığın oluşum zeminini İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Jön Türk çevresinin etkin pozitivist, siyasal ve toplumsal düşüncesine tepki olarak Dergah (1921-1924) dergisinde bir araya gelen Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç ve Mehmet İzzet gibi aydınların düşünsel faaliyetlerinde görür.

Pozitivistin siyasal ve sosyal felsefesini dönemin düzen arayışları ile ilişkilendirerek, onu özgürlük ve yaratıcılık mevzularında açılım sağlamayacak bir sosyal ve siyasal düşünce olarak gören muhafazakar düşünürler, Bergsonculuk, Fransız ruhçu felsefesi ve Alman romantizmine yönelerek, bu hareketlerin kendiliğindenci ve iradeci felsefesini Milli Mücadele'nin bağımsızlıkçı ruhuyla harmanlamış ve siyasallaştırmıştır (İrem, 2009: 106). Ülken (2001: 375-8), Cumhuriyet dönemi muhafazakarlarının aradaki bazı farklara rağmen birleştikleri noktaları Bergsoncu felsefe, Milli Mücadelenin bağımsızlıkçı ruhuna bağlılık ve Ziya Gökalp'in pozitivist felsefesine karşı olmak şeklinde ifade etmiştir.

Etkilendikleri düşünsel ve siyasal gelenekler dolayısıyla Kemalist modernleşmenin akılcı temellerini sorgulayan cumhuriyetçi muhafazakar düşünürler, *ilimci Batı* imgesine dayalı bir ilerleme anlayışının erekçi bir tarih anlayışına dayandığını ve farklı

tarihselliğe ve kültüre sahip toplumların tekil bir toplumsal değişim sürecinde zorunlu olarak modernleşeceği sonucuna vararak, kozmopolitanizm tehlikesi içinde Türk değişiminin özgünlüğünün yok edileceği tespitinden hareket etmektedirler (İrem, 2002: 46). İlimci Batı imgesinin ortadan kalkmasını arzulayan muhafazakar düşünürler, Kemalizm’i ne on sekizinci yüzyılın Aydınlanmacı felsefesi ne de on dokuzuncu yüzyılda etkin hale gelen pozitivizm ile ilişkilendirmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar bunun yerine alternatif Batı imgeleri olduğuna işaret ederler. Cumhuriyetçi muhafazakarlığın önemli düşünürlerinden biri olan Peyami Safa, Türk İnkılabı’nın izleyeceği Batı’nın on dokuzuncu yüzyılın modası geçmiş *ilimci Batı* olmaması gerektiğini düşünür. Zira, on dokuzuncu yüzyılın Batısı manevi bir buhran içindedir. Bu buhranın temel nedeni ilimci Batı sayesinde tabiata hükmetmeye başlayan insanın kendini anlaması, kendini gayeleştirmesi ve kerameti kendinden menkul görmesidir. Haliyle bu durum bir süre sonra insanın kendini Tanrılaştırmasını da beraberinde getirmiştir. Nihayetinde bu durum, insanı manevi bozguna uğratmış ve buhrana sürüklemiştir. (Safa, 1954a: 162-4). Safa’nın pozitivizm yönelimli ilimci Batı’ya getirdiği eleştirinin bir benzerini Tunç’ta da görmek mümkündür. Safa’nın *Türk İnkılabına Bakışlar* isimli kitabına yazdığı önsözde Tunç, Batı’nın içine girdiği buhranı şöyle tasvir etmektedir:

Gittikçe artan muvaffakiyetleriyle mestolan Avrupa zekâsı her maniyayı devirmek, realitelerin her türlü baskısını ihmal etmek ve insanlığın nev’î ve tarihî her türlü ananesini istihfaf ile karşılamak temâyüllerini izhar edecek bir hale gelmiştir. O halde ki eski kadercilikten kurtulduğunu zannederken, tabiatın henüz üst yüzünden aldığı bilgilerle yarattığı kat’î bir determinizm ile iradesinin yeni bir kadercilik içinde hapsedildiğini görünce bütün kıymetleri değiştirecek “fevkalbeşer” ler aramak iştiafına tutulmuş ve bu suretle bambaşka ve yepyeni bir insanın zuhurunu tahayyül ederek kendini inkâr veya ifna etmek isteyen bir “Nirvânâ” hayali yaratmıştır. Peyami Safa’nın Avrupa rasyonalizminde işaret ettiği hastalığın tam şekli budur zannediyorum (Tunç, 1999 [1938]: 23).¹⁰

İlimci Batı imgesine göre ilerleme, teknolojinin gelişmesi, sanayinin canlanması, toplumsal refahın artması ve eğitim yoluyla bireyin ve toplumun aydınlanması anlamına gelmektedir (İrem, 2002: 47). Cumhuriyetçi muhafazakar aydınlar bu noktadan hareketle on dokuzuncu yüzyılın ilerlemeci Batı modernliğinin, teknik ile maneviyatı aynılaştırarak, Batı dünyasının siyasal, ekonomik ve ahlaki yaşamında bir anlam buhranına neden olduğunu düşünmektedirler. Örneğin Safa (1953: 4-5), Osmanlı-Türk

¹⁰ Ayrıca bkz. (Tunç, 1953: 11).

modernleşmesinde beliren Batı motifini değerlendirirken, Batı'nın sadece akıl ve tecrübeye dayalı ilim bağlamında anlaşıldığını, sadece konfordan ibaret olduğu yönünde yanlış bir düşüncenin olduğundan yakını ve bu tekniğin birçoğumuz için halen Batı'nın kendisi olduğunu belirtir. Batılı hakim modernleşme paradigmasına bu minvalde bakan Ülken, aklın meşru sınırını aşarak, ahlak alanına girmesi sonucunda beliren modernleşme krizini şu şekilde tasvir etmektedir:

Tecrübî aklın kısa zamandaki büyük başarıları onu şımartmıştır. Kendini doğuran iman ve vicdanı, kendi dayandığı insan bütünlüğünü inkâra kadar gitmiştir. Duyulardan ötesini, geleceği, mümkünü, vicdanın gereklerini reddettiği, yalın tecrübenin bize verdiği parçalı bilgilerden başka hiçbir şeyi kabul etmediği için yalnız duyuları aşan dini, vicdanı değil, her türlü felsefeyi ve ahlâkı da imkânsız bir hale getirmiştir. Yıkıldığı felsefeler ve imanlar yerine geçici ve gölge dünyadan başka inkarı felsefe ve imanlar yerine geçici ve gölge dünyadan başka her şeyi inkârı felsefe ve iman diye teklife kalkmıştır (Ülken, 1953: 15).

Muhafazakar düşünürler, pozitivist-akılcı felsefe temeline dayalı olan Batıyı eleştiri yağmuruna tuttuktan sonra bu Batı imgesine alternatif olabilecek, bir Batı motifini sunarlar. Cumhuriyetçi muhafazakar düşünürler, Kemalist inkılabı, Batı'nın Aydınlanmacı-ilerlemeci geleneklerinden ziyade ruhçu-romantik geleneklerini içeren karşı-Aydınlanmacı Batı ile ilişkilendirerek tanımlamaya çalışırlar. Safa, Aydınlanmacı Batı medeniyeti karşısında gene Batı'da gelişen felsefi ve siyasal hareketin varlığına dikkat çekmekte ve bu hareketin varlığının Osmanlı-Türk aydınları tarafından yeteri kadar incelenmediğini düşünmektedir. Safa'ya göre bu felsefi-siyasal hareket, ilim ve akıl hegemonyasına karşı Batı'nın isyanını ifade etmekte ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda Batı düşünce hayatında etkisini hissettirmektedir. Ona göre bu fikri ayaklanma, köklerini Aydınlanma karşıtlığına dayandırsa da ilhamını yine Immanuel Kant'tan almaktadır. Bu hareket Fransa'ya sıçradıktan sonra dar ve kapalı ilim görüşünü yıkan bu felsefe cereyanı Batı'yı etkisi altına alır. Fransız fikir hayatında Renouvier'den başlayan bu hareket çeşitli kollardan yirminci yüzyılda Bergson'a ve bugünkü diğer felsefe ve sanat adamlarına kadar uzanmıştır. Haliyle, Batı içinden karşı Aydınlanmacı bir hareketin doğması ilimciliğin diktatörlüğünün çökmesini de beraberinde getirmiştir (Safa, 1953: 5). İkinci Batı olarak isimlendirdiği harekete eğilmekle Safa, Kemalist modernliği karşı Aydınlanmacı felsefe temelinde yorumlamak istemiş, böylece inkılabın kültürel temellerini kuvvetlendirerek milliyetçi karakterini güçlendirmeyi amaçlamıştır (Safa, 1953: 6).

Cumhuriyet dönemi Türk muhafazakar düşüncesinin en az Safa kadar önemli temsilcilerinden biri olan Ülken de yirminci yüzyılın Batı'sının on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların Batı'sından farklı olduğunu belirtir ve bu durumun Osmanlı-Türk düşünce hayatında izlerinin görüldüğünü düşünür. Ülken'e göre, Osmanlı düşünce hayatının Meşrutiyet dönemindeki önemli ilerlemeci zihniyeti temsil eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'ndeki ilerlemeci düşünürlerin zihnindeki Batı'yla yeni nesillerin algısındaki Batı imgesi birbirinden farklıdır. Osmanlı-Türk pozitivistlerinin Batı algısı Turgot, Saint-Simon, Concorde, Comte, Spencer ve Mill'in temsil ettiği ilerlemeci Batı'dır (Ülken, 2004: 332). Pozitivist-ilerlemeci zihniyete karşılık 1910'lu yıllarda Osmanlı-Türk düşünce hayatında beliren Batı imgesi ise Bergson'un ruhçu-romantik düşüncelerine dayanmakta ve zihincilik ve mekanizm ile özdeşleştirilen pozitivistliğe karşı yeni bir felsefi ortam oluşturmaktaydı (Ülken, 2001: 375-382). Bergson'un akıl yönelimli modernleşme teorisine dönük eleştirilerinden yola çıkan cumhuriyetçi muhafazakarlar Kemalist ideolojinin amaçladığı belirli bir geçmişten kopuşa dayalı toplum mühendisliğine karşı muhalefet etmişlerdir.

Cumhuriyetçi muhafazakar düşünürlerin pozitivist-ilerlemeci Batı imgesi karşısında alternatif olarak yöneldikleri diğer Batı imgesinin özünü Bergson felsefesi oluşturur. Bu felsefe esas itibarıyla iki ayak üzerine oturur. Birincisi Bergson'un zaman anlayışıdır. Bergson'un düşüncesinde zaman iki çeşittir. İlki, dış dünyaya ait olan zaman anlamına gelen *homojen zamandır*. Homojen zaman eşit aralıklarla bölünerek ölçülebilir, sayılabilir ve mekanlaştırılmıştır. Homojen zaman, düz bir çizgi üzerindeki noktaların toplamından müteşekkildir. Psikolojinin incelemediği konular homojen zamanla anlaşılır. Zamanın diğer çeşidi ise *heterojen zamandır*. Bu zaman türü, insanın içsel yaşantısında bilince özgü olan zaman, yani süredir. Süre; değişimi, oluşumu ve devingenliği içerir. Süre, gerçek zamandır ve sayıyla ölçülemezdir. Gerçek zaman olan somut süreyi biz, deneyimlerimiz aracılığıyla yaşarız. Bizim doğrudan tecrübe ettiğimiz bu zaman, bölünemez bir süreç oluşturmak için birbirinin içine geçen ve birbirinin içinde eriyen bilinç hallerinin geri döndürülemez ardışıklığıdır (Öztürk, 2007: 43). Tabii, bu ardışıklık kesintisizliği, bir diğer anlamda sürekliliği getirir. Tamamıyla saf olan bu süre, şimdiki hal ile önceki halleri bütünüyle kapsayan, kendini özgürce yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuur hallerimizin aldığı bir arası kesilmeksizin sürme

şeklidir. Bu bağlamda şuur, önceki durumları da unutmak istemez. Bu haller birbirinin üzerine katılan bir eklektik durumdan ziyade iç içe girip kaynaşarak organikleşen bir bütündürler (Bergson, 1947: 15-6). Bergson, gerçek zaman olarak tanımladığı süre kavramını geçmiş ile gelecek arasında bir kopuşun olmadığı, zamanın bütünlüğü içinde bölünmez bir akışın hakim olduğu bir süreç olarak görür. Bergson felsefesinin ikinci önemli ayağı ise Aydınlanmanın rasyonel aklı karşısında gerçekliğin kavranabilme yolu olarak sunulan sezgidir. Bergson, bir şeyi bilmenin iki yolu olduğunu düşünür. Bilgiyi edinme yolunun birincisi, nesnenin etrafında dönerek onu dışarıdan ve durağan olarak bilmek, ikincisi ise içten ve devinim halinde bilmektir. Bu iki bilme tarzı, iki bilme yetisi gerektirir. Bunlar zeka ve sezgidir. Zeka; donmuş, katılaşmış, madde alanına ait olanın bilgisi iken sezgi hayatın, oluşun ve yaratmanın bilgisidir (Bergson, 1947: 197). Bu bağlamda hayat gerçek olandır ve biz bunu ancak sezgi yolu ile anlayabiliriz.

Bergson'un zamandaki sürekliliği önemseyen ve akıl karşısında sezgiye önem veren felsefesi cumhuriyetçi muhafazakar düşünürler nezdinde Kemalist modernleşme idealinin benimsediği ilimci-pozitivizm karşısında sığınılacak bir liman niteliğindedir. Bergson'un, felsefi düşüncesinin temeline yaşam kavramını koyması ve aklın varoluşun yegane ilkesi haline getirilmesine yönelik eleştirileri, Türk muhafazakarlarına ancak akıldan yola çıkarak üretilen politikaların gerçek politika olabileceği inancına karşı çıkmalarını sağlayacak felsefi dili sunmuştur. İrem, cumhuriyetçi muhafazakarların Bergson felsefesine yönelimlerini şu şekilde açıklar:

Liberal modernliğin özellikle 1920'li yıllar başlayan tarihsel kırılma anında Osmanlı-Türk kültür coğrafyasında kendi modernlik anlayışlarını şekillendirmeye başlayan muhafazakar aydınları Bergson felsefesi ile buluşturan üç temel nedenden bahsedilebilir. Birincisi, Bergson felsefesinin Batı'daki popülaritesinden etkilenen muhafazakar aydınların, Bergsoncu felsefi kanıtlamaları, Batı felsefi geleneğinin sadece pozitivizmin penceresinden görülmesinin ne kadar kısıtlı bir modernizm anlayışıyla sonuçlanabileceğini göstermek amacıyla kullanmaya başlamalarıdır. Muhafazakarlar, Bergson'a Batı'nın pozitivist ilerlemeci yüzünü eleştiren isyankar diğer Batı'nın sözcüsü olarak sempati duymaktadırlar. Bergsonculuk muhafazakarlara Batı'yı bizzat kendi içinden çıkan eleştirel gelenekler yolu ile anlamak olanağı sunmaktadır. İkincisi, Bergson felsefesinin günün sosyal ve siyasal sorunlarının çözülmesi yolunda sağladığı yeni anlayış, muhafazakar eğilimli aydınları bu felsefi gelenek ile yakın bir fikir diyaloguna itmiştir. [...] Bergsonculuğun muhafazakarlar arasında önemli bir referans noktası haline gelmesindeki üçüncü neden, bu çevre aydınlarının da Kemalist yönetici seçkinler gibi Osmanlı rejiminin mirası olan siyasal ve sosyal düzeni sorguluyor olmalarıdır. Muhafazakar modernizmin temel kavramları haline gelen ve Bergson'dan mülhem yaşam atılımı, açık toplum, kapalı toplum, sıçramalı tekamül gibi kavramlar Cumhuriyet rejimine geçiş olarak tecrübe edilen toplumsal değişimin

nedenini araştıran bu çevre için uygun felsefi terimleştirme olanakları sağlamaktadırlar (İrem, 1999: 166-7).

Muhafazakar düşünceinin önemli temsilcilerinden biri olan Peyami Safa, Bergson felsefesinin Whitehead, Heidegger ve Jasper ile birlikte metafiziğe yeniden hayat vererek duygu, irade ve zihin alanlarını birbirinden ayırdığını ve her alanda pozitivizmi yıktığını düşünür (Safa, 1954b: 248). Muhafazakar düşünceinin bir diğer önemli temsilcisi olan Hilmi Ziya Ülken' e göre de Bergson, pozitivizmin getirdiği buhranı aşmak için, yaratıcı tekamül içinde geliştirdiği felsefesinde hayat olgularını ağırlık merkezi olarak almıştır (Ülken, 1955: 248). Cumhuriyetçi muhafazakar düşünceinin önemli temsilcisi M. Şekip Tunç, Bergson'un *Yaratıcı Tekamül* isimli kitabına yazdığı önsözde onun yetiştiği dönemin pozitivizmin hakim paradigma olduğu bir zamana denk düştüğünü ancak Bergson'un bu duruma direndiğini belirtir. Tunç'a göre Bergson bilimcilerin kainatın tek alemde olduğu iddiasına karşı çıkmış ve iki alemlilik olduğunu iddia etmiştir. Bir alemde ilmin köküne kadar bilinebileceği, deney ve gözlemle sınanabilirliği söz konusu iken diğer alem metafiziğin geçerli olduğu, hayatı metafizikle keşfedebildiğimiz bir alemdir. Buna bağlı olarak Bergson, pozitivistlerin gerçeğin ancak bilimsel yöntemle kavranabileceği iddiasına karşı çıkararak metafiziğin mümkün olduğunu, bu metotla gerçeğe ulaşılabileceğini ve bunun kendine özgü metodu olduğunu bildirir (Tunç, 1947: III-IV). Velhasıl Bergson, ilmi bilginin ve aklın tahakkümüne karşı çıkmış, hayatı kavrayışta felsefenin ve sezginin daha önemli olduğunu ilan etmiştir. Bergsoncu yaratıcı evrim düşüncesi çerçevesinde cumhuriyetçi muhafazakar düşünürler Kemalist modernleşmenin getirdiği yenilikleri bu zaviyeden yorumlamışlardır. Bu bağlamda cumhuriyetçi muhafazakarlar Bergson felsefesini temel alarak yeni düzenin gelenekselleşmesini ve modern düzenin kendi geleneğini oluşturmasını sağlamaya çalışmışlardır. Muhafazakar düşünürlerin bu tarz bir çaba içine girmesinin sebebi, pozitivizmin öngördüğü her toplumun tek biçimde modernleşebileceği iddiasını kırmaya uğratmak istemeleridir. Zira muhafazakarlara göre bu tipte bir modernleşme anlayışı toplumun tarihselliğini ve kültürel değerlerini görmezden gelerek onu köksüzleştirir (İrem, 1999: 171). Bu bağlamda böyle bir çabaya girmekle muhafazakar düşünürler ayakları yere sağlam basan, gelenekleriyle birlikte var olan özgül bir modernleşme sürecini inşa etmeye çalışmışlardır.

Muhafazakar düşünürlerin, aktarmaya çalıştığımız pozitivism karşıtlıkları, İngiliz muhafazakarlığında olduğu gibi felsefi bir temelden yoksun gözüktür. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi İngiliz muhafazakarlığının temelinde İskoç Aydınlanması vardır. Buna karşılık Türk muhafazakar düşünürlerinin pozitivism karşıtlıkları Bergsoncu metafiziğe dayanır. Bu metafiziğin içinin doldurulmasında yaşanan bölgede hakim olan inancın ve kültürün öğeleri de etkili olmuştur. Bu bağlam içinde bakıldığında Türk muhafazakarlarının pozitivism eleştirisindeki felsefi dayanağı tamamlayan unsur İslam olmuştur. İslam'ın akıl anlayışıyla Türk muhafazakar düşünürlerinin yukarıda aktardığımız akıl anlayışlarının örtüşmesi bu kanıyı güçlendirir. İslam'ın akıl kavrayışı sadece soyut akılla sınırlı değildir. Şöyle ki; Kuran terminolojisinde akıl, bilgi edinmeye yarayan bir araç olarak tarif edilir ve Kur'an'da akılla aynı anlama gelmese de onun anlamını çağrıştıran *kalb*, *fuad* ve *elbab* kelimelerinin kullanıldığı dikkati çeker. Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın deruni, vicdani yanına, gönül dünyasına hitap etmek manasıyla kullanılmıştır (Akıncı, 2008: 108). Bu anlamda İslam'da aklın öneminin yanında gerçekliğin kavranmasında aşkın bir alan vardır ve bu temelde gerçekliği kavramada salt insan aklını temel alan Aydınlanma anlayışı ile karşıtlık söz konusudur.

Modernleşme düşüncesini kendi tarihselliği ve kültürel değerleri bağlamında anlamlandırmaya çalışan cumhuriyetçi muhafazakarların ilimci-pozitivism karşısında yöneldikleri Bergsoncu felsefe, sunduğu zaman anlayışıyla muhafazakarlara önemli bir açılım sağlamaktadır. Bergson'un ileri sürdüğü zamanın bir bütün olduğu, geçmişin, geleceğin ve şimdinin bir arada olduğu tezi muhafazakar aydınlara tesir etmiştir. Bu bağlamda muhafazakar düşünürler tarihsel sürekliliği dikkate alarak toplumu devamlı oluş halini tecrübe eden bir varlık olarak tanımlamaktadırlar. Bu anlamda insan ve toplum ancak tarihsel olarak, yani bir zamanilik boyutu içinde değişen oluş halleri olarak anlaşılabilirler (İrem, 1999: 172). Bergson'un zaman anlayışı önceki paragrafta belirttiğimiz üzere yeni toplumu gelenekselleştirerek tarihselleştirir ve özgün bir toplumsal oluşum geliştirmeyi amaçlar.

Bergson'dan mülhem zaman anlayışının izlerini Türk muhafazakar düşünürlerinde görmek mümkündür. Cumhuriyetçi muhafazakarların Bergson'a yönelimin en önemli nedeni kültür ve tarihe vurgu yaparak Kemalist modernizmin pozitivist radikalizmini gelenek, görenek ve dinle uzlaştırmak ve köksüz olarak değerlendirdikleri modernleşmeyi özgün bir gelenek üzerine oturtmak istemeleridir (İrem, 1997: 88). Bu mesaiye girişen isimlerden biri İ. H. Baltacıoğlu'dur. Baltacıoğlu'na göre gelenek, geçmişten devreden, ya hiç değişmeyen ya da çok az değişen deneyimler ve değerler manzumesidir (Baltacıoğlu, 1972 [1942]: 31). Bu anlamda, Baltacıoğlu'nun gelenek algısında geçmiş, şimdinin üzerine yığılıdır. Böyle bir gelenek algısıyla Baltacıoğlu, geleneği şimdi içinde yaşayan geçmiş olarak görür ve onun süreklilik düzenlilik ve tarihselliğin kaynağı olduğunu belirtir (İrem, 1999: 171). Bu bağlamda Baltacıoğlu'na göre denge ve özünü koruyarak var oluş ancak gelenek içinde yaşayarak mümkün olabilir (Baltacıoğlu, 1972 [1942]: 32). Bu anlamda Baltacıoğlu, milletin gelenek olmadan yaşayamayacağını ve dil, melodi ve felsefe gibi geleneklerin değişmeden veya pek az değişerek geleneği kurduklarına işaret eder (Baltacıoğlu: 1972 [1942]: 383). Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sürekliliği kabul eden ve bunu sağlamak için tarihi, veri kabul ederek modernleşme gereğine işaret eden bir düşünür de M. Şekip Tunç'tur. Modernleşme sürecinde köksüzleşme tehlikesinden bahseden Tunç, bu tehlikenin şuurlu muhafazakarlıkla aşılabileceğini düşünür. Şuurlu muhafazakarlık, özü itibarıyla tarihi bilinç, tarihe beslenen duygu ve bağlılık anlamına gelir. Medeniyet değişimi zorunluluğuyla bu şuur ihmal edilemez. Zira bu ihmal ediş köksüzlüğü getirir. Bu anlamda köksüz bir ağaç nasıl yaşayamazsa köksüz bir millet de yaşayamaz. Tunç'a göre tarihini bilmeyen bir millet varoluşunun anlamını da bilmez ve geleceğe dönük hiçbir şeyi göremez. Bu anlamda tarih, milletin bilinçlenmesini mümkün kılar (Tunç, 1956: 3-4). Modernleşme sürecinde pozitivistin getirdiği kopuşa karşı çıkan Tunç, zamandaki sürekliliği sağlamak için tarihi bir çare olarak sunar. Bu bağlamda tarih şuuruna sahip olan milletin üyeleri hem geçmişi bilerek bugünü yaşayacaklar hem de bugün bu bilince sahip olarak geleceği görebileceklerdir. Bu sayede köksüzleşme tehlikesi bertaraf edilecektir. Tunç'un şuurlu muhafazakarlık anlayışıyla gerçekleştirmek istediği şey, Cumhuriyet siyaseti içinde mazinin ve ilerlemenin birbirini tamamladığı, bir ahenk içinde yaşadığı bir düzeni inşa etmektir (Tunç, 1954: 92). Süreklilik içinde medenileşme düşüncesi Safa'da da mevcuttur. Safa'ya göre inkılap,

bütün değerler sisteminin yıkılmasını değil eskiyi yeniye bağlayan köprüyü kurma şeklinde gerçekleşmelidir. Bu bağlamda Safa'ya göre, inkılapların tarihine bakıldığında dibinde ölü medeniyetler değil eskileri yenilere bağlayan köprüler yatar (Safa, 1942: 5). Nihai olarak, Bergson'un zamanın bölünemezliği tezinden hareketle Kemalist modernleşmeyi anlayan ve yorumlayan cumhuriyetçi muhafazakarlar, modernleşme sürecini realite olarak kabul etmişler, bu değişim sürecinde geleneğin ve tarihin önemini vurgulamışlardır. Bu bağlamda, muhafazakar düşünürler değişim içinde geleneği muhafaza etmek, bir diğer deyişle değişim içinde bazı unsurların sürekliliğini garanti altına almak istemişlerdir. Türk muhafazakar düşünürleri, modern dönemde geleneğin devamını sağlamak istemeleriyle ve bu geleneği bugün içinde yaşayan geçmiş olarak tanımlamakla, muhafazakar ideolojinin geleneği, eski ve yerleşik olanın sürekliliğini modern koşullarda sağlama ve bugün içinde inşa etme düşüncesiyle paralellik göstermişlerdir. Bu anlamda erken dönem Türk muhafazakarlığı geleneği statik, değişmez, geçmişe ait bir içerik şeklinde gören ve bugünü hesaba katmayan gelenekçilikten uzak durmuştur.

Bergson felsefesinin zaman anlayışının yanı sıra onun genel yaşam felsefesi de muhafazakar düşünürleri etkilemiştir. Bergson'un yaratıcı atılım kavramı Cumhuriyet'in değişim sürecini anlamada kullanılmıştır. Buna göre her canlı varlık gibi toplum da kendi atılımını kendi iç uyarandan almıştır ve toplumsal değişimin kaynağı bu iç uyarıcıdır. Bergson'un yaşam atılımı kavramı çerçevesinde ileri sürülen toplumsal değişim kavramına göre, toplumların değişimi akıl ve akıl rehberliğindeki siyasetin müdahalesinden uzak olarak gerçekleşmelidir. Bu bağlamda muhafazakar düşünürler varlığın dinamizminin kaynağında iç devinimin yattığını ve bu iç devinimin değişimin asıl dinamosu olduğunu düşünürler. Türk modernleşmesinin ayırt edici özelliğinin yaratıcılık olduğunun düşünen cumhuriyetçi muhafazakarlar, Kemalist İnkılabı taklitçilikten uzak, kendiliğinden bir devrim anlayışı olarak tanımlamaktadırlar (İrem, 1999: 172-3). İnkılapların kitaptan ve hayattan doğan olmak üzere iki tür olduğunu belirten Safa, kitaptan doğan inkılapları hayatla temas ettikçe hayal kırıklığı yaşayan ve bu hayal kırıklığıyla büyük hedeflerinden vazgeçerek, ilk hedeflerine aykırı başkalaşmalar içine giren inkılap türü olarak tanımlar. Kitaptan ve idealden değil, hayattan ve realiteden doğan inkılaplar ise önceden belirlenmiş hiçbir programın kapalı

çerçevesi içinde bocalamaya mahkum olmadıklarından gözlem ve tecrübe yoluyla bütün olasılıkları gözeten geniş bir imkan alemi içinde gerçekleşirler. Bunlar realiteden doğar ve düşüncenin sınırını realite belirler. Bu mantıktan hareket eden Safa, Türk İnkılabını da canlı bir hayat ve tarihten doğan bir inkılap olarak tanımlar (Safa, 1999 [1938]: 190-1). Bu minvalde bir yaklaşım Baltacıoğlu'nda da vardır. Baltacıoğlu'na göre Kemalizm, başka hiçbir siyasal ve toplumsal rejimde olmayan *orijinal bir hayat* anlayışıdır. Bu orijinal hayat anlayışının en temel özelliği *yenilik* değil *yaratıcılıktır*. Burada devrimin yaratıcı niteliği hem geçmişten kopuşu yansıtmakta hem de tarihsel süreklilik idealini içermektedir (İrem, 1997: 79). Bu bağlamda cumhuriyetçi muhafazakarların algısında Kemalizm geçmişin dini gelenekleriyle bağını koparmış, ancak geçmişin diğer öğeleriyle tarihsel sürekliliğinin bilincinde olan bir ideal anlamına gelmektedir.

Türkiye'de siyasal düşünce hayatında muhafazakarlığın billurlaşmaya başladığı dönem, modernleşmenin devlet politikası olduğu ve radikal bir veçhete büründüğü erken Cumhuriyet dönemidir. Türkiye'nin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamda inşa edildiği bir zaman aralığına tekabül eden bu dönem, Türk muhafazakarlığının da inşa yıllarıdır. Bu dönemde M. Kemal Atatürk'ün öncülüğünde Kemalizm'in kurucu olduğunu ve modernleşmeden birinci derecede sorumlu olduğunu, bu anlamda kendisine tarihsel bir misyon biçerek siyasal, toplumsal, iktisadi ve kültürel alanlarda kendine ve kendinden hariç tüm gruplara meşruiyet attettiğini görmekteyiz. Bir diğer deyişle, Kemalist düşüncenin rızasını kazanmayan hiçbir gerçek ve tüzel kişilik kamusal alanda yer alamamaktadır. Haliyle bu durum o dönemin düşünsel akımlarını da etkilemiştir. Şöyle ki, İslamcılığı dışarıda tutarsak, düşünce akımlarının geneli Kemalizm'i kendi düşünsel mecralarında tanımlamaya çalışmışlardır. Bu durumu en açık biçimde görebileceğimiz akım Kadro hareketidir. Kemalizm'i uluslararası bir devrim olarak tanımlama çabalarına girişen Kadro aydınları, onu sol bir kadrajda gören ve devletçi bir doktrine dönüştüren bir dergiydi. Kadro hareketinin Kemalist devrimlerin ideolojisini üretmeye girdiği bu dönemde Peyami Safa'nın girişimleri ile Kültür Haftası ve Yeni Kültür dergileri etrafında toplanan muhafazakar düşünürler Kemalist inkılabın alternatif bir tanımlamasını yapmaya çalışmışlardır. Kadro hareketinin Kemalizm'i sol kadrajda tanımlama çabasına karşılık Baltacıoğlu'nun *ananeci*, Safa'nın *muhafazakar*, Ağaoğlu'nun *şahsiyetçi* ve Ülken'in *ahlakçı* tezleri, M.

Şekip Tunç'un Bergsoncu düşünceleriyle buluşarak Kemalist inkılapları yorumlamaya, toplum nezdinde meşrulaştırmaya çalışmışlardır (İrem, 1997: 60). Kadrocuların Kemalizm'i üçüncü bir yolla anlamlandırma çabaları Cumhuriyet dönemi muhafazakarları için de geçerlidir. Bu bağlamda hem İslamcılığın tepkiciliğine ve tutuculuğuna hem de materyalizm, pozitivist bilimcilik, akılcılık, liberalizm, bireycilik gibi yönelimlere karşı çıkan ve Kemalist inkılabı bu mahreçler dışında anlamlandırmaya çalışan düşünsel bir akımdır söz konusu olan. Yeni yaşamın kültürel, ahlaki, felsefi ve estetik bağlamlarını tanımlama çabasında olan muhafazakar zevat, hem Kemalist elit içinde hem de Kadro hareketi içindeki pozitivist-bilimcilik taraftarlarına karşı Kemalizm'i *Diğer Batı* içinden tanımlamaya çalışmıştır. Sözü edilen bu Batı, Aydınlanma'nın bazı yönlerine karşı Kant'ın getirdiği eleştiriyile başlayan ve yirminci yüzyılda Bergson'un düşüncelerinde nihai durağını bulan bir düşüncedir. Bergson'un zamandaki sürekliliği vurgulayan ve akıldan ziyade sezgiye önem veren felsefi düşüncesini benimseyen cumhuriyetçi ve gelenekçi muhafazakarlar Türk inkılaplarının geçmişle sürekliliğini bugünün (yani o zamanın) şartlarında kurmaya çalışmışlardır. Esasında muhafazakarların yapmaya çalıştıkları şey bir gelenek üretimidir. Bu anlamda muhafazakar düşünürler zamanda kopuş olmaması ve inkılapların toplum nezdinde rıza görmesi için bu inkılapları tarihsel ve geleneksel bir paydaya oturtmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte saf aklın önderliğinde ilerleme düşüncesine de karşı çıkan muhafazakar düşünürler aklın yanında geleneklerin de bir hayli önemli olduğunu düşünmüşlerdir.

Erken Cumhuriyet döneminde billurlaşan ve Türkiye'de siyasal düşünce hayatının önemli bir parçası olan muhafazakarlığın oluşum dönemini irdeledikten sonra şimdi muhafazakarlığın çok partili siyasal yaşamdaki seyrini incelemeye geçebiliriz.

2.3. 1946'dan 1980'e TÜRK MUHAFAZAKARLIĞI'NIN SERÜVENİ

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki süreç içerisinde, Türkiye'nin siyasal sistemi, ekonomi politikası ve dış ilişkileri esaslı bir değişim geçirdi. İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle Cumhuriyet'in kuruluşundan bu tarihe kadar geçen süredeki toplumsal huzursuzluklar artık iyice belirginleşmişti. Cumhuriyet rejiminin radikal değişim siyaseti kitlelerce pek rağbet görmemişti. Kemalist bürokrasinin tasarladığı değişiklikleri otoriter bir tarzda

uygulamaya geçirmesi sonucunda toplum, devlet karşısında sinmiş ve korku duymaya başlamıştı. Tabii bu durum Kemalist rejimin rızaya dayalı hegemonya inşa edemediğinin sarıh bir göstergesiydi. Bu durum karşısında toplum, rejime tam anlamıyla bir aidiyet hissetmiyordu. Bununla birlikte, kırsal kesimdeki çiftçiler ve büyük toprak sahiplerini, şehirlerde ise dar gelirli ve özellikle Gayri Müslim vatandaşları içeren ekonomik eşitsizlikler de toplum nezdinde Kemalist rejimin meşruiyetini yaralıyordu.

Cumhuriyetin sosyal ethos yaratamaması, 1940'lı yıllarda bu açığı kapatmak için dine yönelmesine sebep oldu. 1940'lı yıllardan itibaren din siyasetinde yeni bir evreye girildi. Bu evrede din milli ahlakın resmi bir niteliği olarak kurumlaşmaya başladı. Bu dönemde hem ahlak kuvveti olarak, hem de milli homojenliği güçlendirecek bir unsur olarak dinin faydaları belirtilmeye başladı. Bu sürece paralel olarak dini milli kimliğin asli unsurları arasında sayan anlayış kendine alan açmaya başladı. Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Türk Ocakları'nın 1949 yılındaki açılışında "*Din, milletlerin en eski ve en dayanıklı müessesesidir*" (aktaran Bora, 2007: 125) sözü bu durumu net biçimde gösterir. Dönemin önde gelen İslamcılarından Eşref Edip (Fergan) de "[d]insiz Türkçülük yerine Müslüman Türkçülük kaim olursa yeni Türkocakları'nın hakiki surette millî bir müessese halini alacağını", "[h]akiki Türkçü olmanın bir neticesinin de samimi dindar ve Müslüman olmak" (aktaran Kara, 1998: 45-6) olduğunu söylüyordu. Dini, milli kimlikle buluşturan bu rüzgar, muhafazakar İslamcılıkla Türkçülüğün bir yandan popülist ve pragmatist, diğer yandan da resmi ideolojiyle eklemlenmeye müsait bir zeminde buluşmasını haber veriyordu (Bora, 2007: 126).

Dini, milli kimliğin asli unsurları arasında sayan bu rüzgar Demokrat Parti (DP) döneminde de devam etti. DP, bu rüzgarı devam ettirirken dindarlığın gerilik demek olmadığı, devletin din üzerindeki kontrolünün sınırlanması gerektiği, İslam'ın modernleşmeyle uyduğu gibi düşünceleri öne sürdü. (Demirel, 2011: 115). Devlet ve toplum ilişkilerini yeni bir düzlemde tanımlamaya çalışan DP, cumhuriyetçilik ilkesini demokratik katılıma öncelik verme olarak yorumlarken milliyetçilik ve laiklik ilkelerini ise dinsel inançlara ters düşmeyecek biçimde yorumladı. Cumhuriyet rejimini milli irade anlayışı ile tanımlayan DP, milliyetçilik ile laiklik arasındaki bağlantıyı gevşetip,

laikliğe dinsel özgürlüğü engellemeyecek, milliyetçiliğe ise dinselliği dışlamayacak tanımlar getirdi (Sunar, 1983: 2082). Böylece, ulus devlete sadakat, yeniden tanımlanan ulusal kimlik üzerinden sağlanmış, dahası bu dönemin milliyetçiliği ve muhafazakarlığı ileriki zamanlar için anti-komünizmle bağlantılandırılarak, ekonomik liberalizme destek ve toplumsal hareketlere karşı güvence sağlanmıştır (Mert, 2002: 137). Böyle bir yola girmekle DP, ileriki yıllarda seküler milliyetçiliğin yerini alacak muhafazakar milliyetçiliğin oluşumuna katkıda bulunmuştur (Demirel, 2011: 115).

Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu yıllardan başlayarak 1960 ve 1970'li yıllarda seküler milliyetçiliğin yerini alacak olan muhafazakar milliyetçiliğin oluşmasının en az Kemalizm'in laik milliyetçiliğine karşıtlık kadar önemli bir sebebi anti-komünizmdir. Soğuk Savaş döneminin başlamasıyla ABD'nin ilan ettiği dünya çapında *komünizmle mücadele*, Türkiye'de sağ siyasette yerini bulmuştur (Mert, 2007: 23). Böylece dindarlık, muhafazakarlık ve milliyetçilik komünizmle mücadelenin önemli etmenleri olmuştur. Bu süreç, anti-komünizm çerçevesinde muhafazakarlık İslamcılık ve milliyetçiliğin arasındaki ilişkinin yeniden şekillendiği bir dönemdir. Bu yeni alışımda milliyetçilik, muhafazakarlık, İslamcılık ve devlet muhafazakarlığı yer almıştır. Dolayısıyla İslamcılığın ve devlet muhafazakarlığının bir araya gelmesini bu alışımda sağlamıştır. Yeni dönemde İslamcılığın laisizme ve modernizme yönelik tepkilerini sola yönlendirerek anti-komünizm olarak yansıtması Soğuk Savaş şartları içerisinde devlet muhafazakarlığıyla da uyumlu bir zemine oturmuştur (Bora, 2007: 82-3). Bu süreç içinde muhafazakarlık, dini, milletin asli veya eşitler arasında birinci unsur olarak tanımlarken onu resmi milliyetçiliğe eklemişti. Bunu yaparken muhafazakarlık, dini esas itibarıyla ritüel, gelenek ve cemaat yapılarına indirgedi ve dilini söyleme dönüştürdü. Yanı sıra muhafazakarlık, milliyetçiliği geleneğimizi ve aslımızı koruyacak bir değer olarak ilan etti (Bora, 2007: 83). Bora'nın (2009: 20), muhafazakar milliyetçilik olarak tanımladığı bu yönelim, bu çalışmanın başlığını oluşturan kavramla aynı anlamdadır. Türk milli kimliğini İslami kadrajda yorumlama olarak tanımlayabileceğimiz bu girişimi Yavuz; "*Din (İslam), tedricen yeniden yorumlanarak ve dolaylı olarak resmi milliyetçiliğe eklenmiştir. Bu süreç sadece, Türk milliyetçiliğinin İslamileşmesi değil, İslami geleneğin Türkleşmesi sürecidir.*" şeklinde yorumlar (Yavuz aktaran Mert, 2007: 78).

Türk milliyetçiliğinde İslami tonların belirginleşmesi olarak adlandırılabilir muhafazakar milliyetçiliğin okulu, önemli savunucusu, 1970'lerden 2000'li yıllara dek Türkiye siyasetinde hegemonya kurmuş olan Aydınlar Ocağı ve bu ocağın üyelerinin ürettiği *Türk-İslam Sentezi (TİS)* düşüncesi olmuştur.

2.3.1. Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi

Aydınlar Ocağı'nın kökü 1960'lı yıllarda kurulan birkaç fikir kulübüne kadar uzanır. Aydınlar Kulübü, 1962 yılında Süleyman Yalçın, Asim Başer, Faruk Kadri Timurtaş tarafından kuruldu. Kulüpte, Ali Fuat Başgil, Necip Fazıl Kısakürek, Nihat Sami Banarlı, daha sonraki zamanlarda Mümtaz Turhan, İbrahim Kafesoğlu gibi muhafazakar düşün insanları konferanslar düzenlediler. Milliyetçi ve İslamcı düşünceden insanların düşüncelerini karşılaştırabildikleri ve tartışabildikleri Aydınlar Kulübü 1965 yılında kapatıldı. Bu dönemde toplumsal yaşamda başlayan çalkantılar, milliyetçilerin bir kongrede toplanmalarına neden oldu. Söz konusu kongrede İbrahim Kafesoğlu'nun şu sözü Aydınlar Ocağı'nın kuruluşunun fitilini ateşledi: "*Büyük tehlikelerle karşı karşıya olan Türklerin, cesur bir atılıma ve inanca dayalı bir harekete gereksinimleri vardır.*" (aktaran Copeaux, 2006: 84).

Bu sürecin ürünü olarak Aydınlar Ocağı 14 Mayıs 1970'de, Kafesoğlu'nun başkanlığında kuruldu. Muharrem Ergin, Nevzat Yalçıntaş, Ahmet Kabaklı gibi akademisyen ve yazarlar Ocağın kurucu üyeleri arasında yer aldılar. Ocağın isim babası Necip Fazıl Kısakürek'ti. Aydınlar Ocağı ismi, özünde dönemin entelektüel anlayışına karşı bir tepki niteliğindedir. Aydınlanma değerlerini benimsemiş ve hayatına tatbik etmiş, aynı zamanda bu değerleri içinde yaşadığı topluma da yayan ve bu sebeple toplumsal yaşamda bir nebze imtiyazlı olan entelektüel (*münevver*) figürünün, Aydınlanma ve hümanizm değerlerine zıt olarak savunulması söz konusuydu. Batıcı münevverler, Ocak düşünürleri tarafından *milli olmamakla* suçlanıyor, esas aydının kendileri oldukları ve bizatihi halktan geldiklerine, meşruiyet kaynaklarının halk olduklarına dayanan bir tür popülizm yapıyordu (Taşkın, 2007: 246).

Aydınlar Ocağı, 1970’li yılların toplumsal yaşamının çalkantılarına ve bu çalkantıların sebebi olarak gördükleri sol harekete karşı bir tepki olarak doğmuştu. 1960’lardan itibaren sol düşüncenin siyasal yaşamda etkili olması ve sağın bu yükselişe cevap verememesinden kaygılanan bir grup akademisyen ve yazar topluluğu Aydınlar Ocağı’nı kurmuş ve sağ bloğu muhafazakar bir ruhla milliyetçilik ve İslam çatısı altında toparlama çabasına girişmişlerdi. Bu çerçevede Ocak üyeleri, görüşlerini Türk-İslam Sentezi başlığı altında formüle etmişlerdi.¹¹ Milliyetçi muhafazakar yazar ve akademisyenlerin sentezi üretmekteki esas amacı devlet otoritesinin devamını sağlamaktı. Bunu sağlamanın yolu devlet elitlerini etkilemekten geçmekteydi (Taşkın, 2007: 246-7).

Aydınlar Ocağı’nın ideolojisi, 1980’li yıllarda resmi ideoloji haline gelen Türk-İslam Sentezi düşüncesidir. Türk-İslam Sentezi düşüncesi, 1970’li yıllarda toplumsal çalkantılara, toplumsal yapıdaki savrulmalara milli kültürün önemini vurgulayarak cevap vermeye çalışmaktaydı. Kültür ve medeniyet ayrımına ilişkin düşünceler Ziya Gökalp’in düşüncelerini esas almaktaydı. Sentez çerçevesinde kültür, bir milleti yaşatan maddi ve manevi kuvvetler bütünü olarak tanımlanmaktaydı. Kültür, belirli topluluklara mahsus sosyal davranışlar olarak tanımlanırken medeniyet milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen unsurların bütünü olarak kabul edilmekteydi (Kafesoğlu, 2002: 16). Bu bağlamda kültür, toplumlara özgün dil, din, sanat, ahlak ve benzeri birçok kaideden meydana gelirken, medeniyet ise bütün kültürlerin toplamıyla oluşmaktaydı. Milliyetçi muhafazakar kalemler kültür ve medeniyet arasında yaptıkları bu ayrımla, Gökalp’in Batı’nın sadece medeniyetinin alınması gerektiği görüşünü de paylaşmış oluyordu. Sentezin temel metinlerine göre her kültür bir milleti temsil etmektedir (Kafesoğlu, 1999: 61). Bu bağlamda kültür, milleti tanımlayan tek bir nitelik olarak algılanır. Milli kültür, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren, yükselmesi için çaba harcanan ve muasır medeniyetin üstüne çıkarılması gereken bir yapı olarak tasavvur edilir (Dursun, 2003-

¹¹ Güvenç vd. (1991: 61), Türk-İslam Sentezi düşüncesinin 1973 yılında yayınlanan *Aydınlar Ocağı’nın Görüşü* başlıklı metne dayandığını belirtir. Bu görüşlerin benzeri düşünceler Devlet Planlama Teşkilatı’nın 1983 yılında yayınladığı Milli Kültür Raporu ve 1986 yılında yayınlanan Milli Mutabakatlar Çağrısı başlıklı belgelerde dile getirilmiştir. Basmacı (2009: 28), ise Ocağın Türk-İslam Sentezi adıyla anılan görüşlerinin, 1973 yılında “Aydınlar Ocağı’nın Görüşü” adıyla çıkan ve daha sonra Ocağın ikinci başkanı Muharrem Ergin’in imzasıyla 1975’te yayımlanan “Türkiye’nin Bugünkü Meseleleri” adlı esere dayandığını belirtir. Bu eserde ortaya konulan görüşler daha sonra Aydınlar Ocağı’nın 1984 yılında düzenlediği “Ülkemizi 12 Eylül’e Getiren Sebepler ve Türkiye Üzerindeki Oyunlar” konulu seminer sonunda yayımlanan “Milli Mutabakatlar” adlı belgede toplanmıştır.

04: 73). Bu düşünce dillendirilirken de Atatürk'ün muasır medeniyetler seviyesine erişme hedefi hatırlatılarak meşruiyet açığı doldurulur. Tabii, burada milliyetçi muhafazakarlar Kemalizm'i Gökalpçı düşüncelerinin süzgecinden geçirirler. Bu bağlamda milliyetçi muhafazakarlara göre Kemalizm, 1930'lu yıllarda Gökalp'ın fikirlerinin aksine medeniyet ve kültür arasındaki ayrımı gözetmeyen bir hümanizm hareketi olarak belirdiğinde yabancılaştırmanın, özünü kaybetmenin, bir anlamda Müslüman Türk'ü kendisi olmaktan alıkoyan engel olmuştur (Dursun, 2003-04: 75; Taşkın, 2007: 154). Bu anlamda sentez düşünürleri Batı kültürünün Müslüman Türk'ün özünü kirleteceği düşüncesiyle muasır medeniyete erişmenin sadece medeniyet alanında olması gerektiğini düşünmekteydiler.

Milliyetçi muhafazakar yazarların geliştirdiği Türk-İslam terkibine göre milli kültürün özünü Türklük ve Müslümanlık inancının getirdiği temel özellikler oluşturmuştur. Bu bağlamda milliyetçi muhafazakar düşünürler Türk kimliği ile İslam dinini ya da Türklük ile İslam şuurunu bir pota içinde eritip terkip oluşturmaya çalışmıştır. 1960'lı yıllardan itibaren siyasal hayatta etkin olmaya başlayan sol karşısında milli kimliğin tehlikeye girdiğini düşünen Ocak üyeleri, bu tehlikeyi bertaraf etmenin yolunu milli kimliği İslami temelde tanımlamada görmüştür. Ocak üyeleri arasında yer alan Faruk Kadri Timurtaş, Ocağın yayın organı sayılabilecek Türk Kültürü dergisinde yayınlanan "*Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliğinin Vasıfları*" başlıklı yazısında Türk milliyetçiliğinin o günkü dayanaklarından birinin dine saygı ve bağlılık olduğunu belirtiyordu. Buna göre milliyeti teşkil eden iki büyük kaynak dil ve din olduğundan, Türk milliyetçileri İslamiyet'i vazgeçilmez bir kaynak kabul edip, onun gereklerini yerine getirmeye çalışmaktaydılar (Timurtaş, 1978: 450-1). Milliyetçi muhafazakar cenahın o dönemde önemli düşünürlerinden biri olan Mehmet Kaplan, dini, Türk milletini şekillendiren unsurların başında görüyordu. Ona göre:

Cumhuriyet döneminde pek iyi anlaşılmayan laisizm dolayısıyla dine karşı cephe alanlar çıkmışsa da, din, bugün tekrar milliyetçiliğin içinde ehemmiyetli bir yer almağa başlamıştır ve bu çok doğru bir harekettir. Zira, din, Türk milletini yoğuran âmillerin başında gelir. Göçebe Türkler İslâm dinini kabul ettikten sonra daha yüksek bir medeniyet seviyesine girmişler, onun terbiyesi altında gelişerek hakikî bir millet haline gelmişlerdir. Onuncu asırdan bugüne kadar, Türklerin hayatı tamamiyle dinin tesiri altındadır. Anadolu tarihinin merkezini din teşkil eder. Kâinat ve hayat görüşümüz, ahlâk telâkkimiz, içtimâî teşkilâtımız, mimarîmiz, musîkimiz, edebiyatımız, örf ve âdetlerimiz, hülâsa teferruatına varıncaya kadar bütün varlığımız, asırlarca İslâmiyet ile yoğrulmuştur. Milli varlığımızı şekillendiren bu en büyük kuvveti inkâr etmek bir hâta, onu ortadan kaldırmağa çalışmak

bir dalâlettir. Zirâ bu kendi kendimizi bozmak, yok etmek olur. Nitekim yanlış anlaşılın layisizm yüzünden Türkiye’de dinin ihmal edilişi millette ruhî ve içtimaî bir buhran yaratmaktan başka bir işe yaramamıştır (Kaplan, 1977: 587).

Aydınlar Ocağı üyelerinin dini, milli kimliğin önemli bir unsuru olarak görme eğilimi Ocağın kurucu başkanı olan İbrahim Kafesoğlu’nda da vardır. Türk milliyetçiliğini Türk dilinden, Türk karakteri ve ahlakından ve İslam dininden kurulu olan Türk milli kültürünün yaşattığı Türk milletini sevme ve saygı duymak olarak tanımlayan Kafesoğlu, Türk milliyetçisini de Türk düşüncesini ilmi, fikri, edebi, felsefi ve teknik alanda yücelten ve İslam’ı üstün tutan insan olarak tanımlar (Kafesoğlu, 1999: 242). Kafesoğlu’na göre İslam, milli seciyeyi koruyan, Türk yaşam biçimine, örf ve adetlerine, inançlarına en uygun dindir.

Ancak İslâmiyet’tir ki, Türkleri candan tatmin edici bir iman sistemi olarak görünür, zira Türklerin İslâmiyet’teki kadar başka hiçbir dinde kendilerini mutlu hissetmediklerini, bu dine hayatları boyunca sıkı sıkıya sarılması ve hattâ bu dinin mübeşşirlerinin hizmetlerinin çok üstünde bir enerji ile koruyuculuğunu ve yayıncılığını yapmaları göstermektedir (Kafesoğlu, 2008: 144).

İslam ve Türk kimliği arasında terkip oluşturmaya çalışan milliyetçi muhafazakar düşünürler, bunun tarihsel temelini oluşturmaya çalışırlar. Türkçülük ile İslamcılığın tarihsel temelini oluşturmaya çalışan milliyetçi muhafazakarlar bunu milliyetçilik ve ümmetçiliğin bazı öğelerini eklemleyerek gerçekleştirmeye çalışırlar. Ümmetçilik, insanın Hz. Adem’den türeyip ürediği inancına dayanan; ulusların, halkların, kabilelerin, renklerin, dillerin, doğum yerlerinin varlığını ve birbirine üstünlüğünü reddeden, insanın var oluşunu din kardeşliği çerçevesinde kabul eden bir inanıştır. Türk-İslam sentezini üreten muhafazakarlar ümmetçiliği “*Allah’ın iradesine teslimiyetten ibaret bir insan topluluğunun peşinden koşulması*” olarak tanımlarlar. Sentezcilere göre milliyetçilik ise insanın kendi milletini tanımasıyla ilgili bir idrak ya da bilinçtir. Bu şekilde ortaya konulduğunda Türk milleti Allah’ın iradesine teslim olmuş bir topluluk olarak görülür. Bu iradeye sahip olmayanlar hem dinin hem de milliyetin sapkınları olurlar. Ümmetçiliğin özünde milletlere, ırklara, kabilelere karşı olması, seçici okumayı yapan sentezciler tarafından geçiştirilir. Bu çelişkinin üzeri romantizmle örtülür (Dursun, 2003-04: 66-7). Bu anlamda milliyetçi muhafazakarlara göre Allah’ın iradesine teslim olan insan topluluğu olarak Türk milleti, Allah’ın rahmetine mazhar olmuş, İslam’a önemli katkılar sunmuştur. Bu katkılardan biri, Türk-İslam

düşünürlerinin bilime, felsefeye, siyasete ve sanata yaptıklarıdır (Kafesoğlu, 2008: 152-62 ; 2010: 368-76). Bununla birlikte milliyetçi muhafazakarlar, Türk milletinin İslam'ı koruduğunu ve güçlendirdiğini, İslam uğrunda *kafire* karşı cihad yaptığını, Türk milleti sayesinde İslam'ın güvenli biçimde yaşayabildiğini iddia etmişlerdir (Copeaux, 2006: 82). Nitekim Aydınlar Ocağı'nın kurucularından ve bir dönem başkanlığını yapmış olan Muharrem Ergin (1986: 13), Türklerin onuncu yüzyılda Müslüman olduktan sonra İslam'ı bin sene yaşatmanın fedakarlık isteyen ağır yükü altına girdiklerini düşünür. Ergin'e göre, yeryüzünün önemli bir bölümünün Müslüman olmasında Türklerin bu vazifesinin önemli bir payı vardır. Bununla birlikte Ergin, İslam'ın da Türkleri ve Türklüğü koruyarak bir manevi muhafaza iksiri olduğunu düşünür. Dursun' a göre (2003-04: 67), sentezciler böyle bir seçici okuma ve romantizm yoluna gitmemiş olsalardı, milliyetçilik ve ümmetçiliği eklemek asla mümkün olmazdı. Nihayetinde milliyetçi muhafazakarlar, ürettikleri sentezin iki ana ayağı olan Türklük ve Müslümanlığı milliyetçilik ve ümmetçilik bağlamında eklemeye çalışırlar. Bu ekmeleme sürecinde ümmetçiliği asıl bağlamından kopararak kendi milliyetçiliklerine uygun yeni bir bağlamda tanımlarlar. Ümmetçiliğin millet, sınıf, kavim, kabile, ırk gibi kategorilere karşı çıkışını geçiştiren sentezciler bu çelişkinin üstünü Türklüğün Müslümanlığa çok önemli hizmetlerde bulunduğu, Türklük ve İslam'ın özünde benzer olduğu gibi iddialarla örtmeye çalışırlar. Burada değinilmesi gereken bir husus, milliyetçi romantizme savrulan Türk muhafazakarlığının önceden değindiğimiz romantik, milliyetçi ve devletçi Alman muhafazakarlığıyla benzeştiğidir. Sonuç itibarıyla milliyetçi muhafazakarlar devletin ve statükonun varlığını korumak amacıyla geliştirdikleri terkihi ekmeleme yöntemiyle oluşturduklarından, terkihin unsuru olan İslam'ı ya da ümmetçiliği bağlamından farklı yorumlarlar ve bundan dolayı popülizme yönelmiş olurlar. Haliyle bu durum ortaya konulanın sentez olmadığını açık biçimde göstermiş olur. Zira sentezin oluşması için gerekli olan tarihsel bütünlük milliyetçi muhafazakarların ürettikleri düşüncede bulunmamaktadır.

Aydınlar Ocağı üyelerinin ürettiği Türk-İslam Sentezi düşüncesine göre Türk kültürünün asırlardır süren bir üstünlüğü ve dünya medeniyetine hizmetleri olmuştur. Buna göre Türk kültürü, atın ehlileştirilmesi, hukuk fikrinin oluşması ve demir madeninin bulunmasını sağlayarak insanlığa büyük bir hizmet yapmıştır. Bununla

birlikte, Altaylılar tarafından inşa edilen ve Dünya'nın ilk yüksek kültürü olarak tanınan Türk Bozkır kültürü de taşıdığı insani değerler dolayısıyla, hızla yayılarak kısa zamanda Moğolları ve Kuzey Çinlileri, batıda Hint-Avrupalıların bir kısmını tesiri altına alarak medeniyet vasfını kazanmıştır. Ancak, milliyetçi-muhafazakarlara göre Türk kültürü insanlığın ulaştığı ilk medeniyet örneği olarak kalmaz. Türk kültürünün daha önemli yanı Batı medeniyetinin doğuşunda birinci derecede rol oynamış olmasıdır. Milliyetçi muhafazakarlara göre Türkler, insanlığın gelişiminde çok önemli olan atın evcilleştirmesi, hukukun icat edilmesi ve demirin işlenmesi gibi gelişmeleri Batı medeniyetine de öğretmişlerdir. Buna ek olarak, Türk kültürü Grek düşüncesinin saf akılcılığı ve Sami uygarlığının maneviyata yönelen tutumu arasında bir sentez yapmıştır. Böylece Türk düşüncesi akıl ve maneviyat arasındaki dengeyi sağlamış ve bu özelliğiyle de diğer medeniyetlere örnek olmuştur (Kafesoğlu, 1999: 75-7). Bu bağlamda milliyetçi muhafazakar zevat sadece köklü, otantik bir Türk kültürünün mevcudiyetini ispatlamakla yetinmemiş aynı zamanda böyle bir kültürün tüm medeniyetleri biçimlendirdiğini, idare ettiğini ispata koyulmuştur.

Aydınlar Ocağı ve onun ürettiği Türk İslam Sentezi düşüncesi, 1950'lerden itibaren Türkiye'nin içinde bulunduğu modernleşme ve toplumsal değişim süreçlerine milli kültüre dönüş ve ihya etmeyle cevap vermekteydi. Ne var ki, toplumsal değişime cevap olarak üretilen sentez, o günün şartlarını karşılamayan bir geçmişe bakışı ve o güne olduğu gibi aktarmayı çare olarak görüyordu. Bu bağlamda Taşkın'a göre (2009: 398), TİS'i geliştiren muhafazakarları tanımlayan şey, soyutlama yoluyla toplumsal gerçekliğe mesafe almaları ve bu dışsal ilişkiyi veri kabul ederek toplumsal gerçekliğin dönüştürülebileceğine ilişkin bir inanç geliştirmeleridir.¹² Geçmişten belli bir anı dondurup yüceltme ve içinde bulunulan zamanı geçmiş doğrultusunda tasarlama girişimi reaksiyonerliği de beraberinde getiriyordu. Bu durum da siyasal akıl tutulmasını getiriyor hatta düşüncüyü öldürüyordu. Böyle bir ortamda yapılan tek şey belli bir anın seçilip dondurularak ona kutsallık atfedilmesi, o anın fetişleştirilmesiydi. Bunun yanı sıra, milliyetçi muhafazakarların ürettiği bu sentez milliyetçilik ve İslam arasındaki

¹² Özdalga (2006: 558), Aydınlar Ocağı üyelerinin toplumsal gerçekliğe mesafeli yaklaşmasını seçkin tavra sahip olmalarına bağlar. Ona göre, Ocak üyeleri seçkin tavırları ve toplumsal olana mesafeli yaklaşımlarından dolayı geniş kitleleri etkileyememişlerdir. Ocak üyeleri elitist mantıklarıyla ancak devlet elitlerini etkilemeye çalışmış, darbe sonrasında da devletin eliti olmaya çabalamışlardır.

ilişkiyi pragmatik ve yüzeysel biçimde kuruyordu. Zira, milliyetçi muhafazakarlar için önemli olan evvel emirde devletin ve statükonun sol *tehlikeden* korunmasıydı. Bunun için bulunan yöntem, milli kimliği İslami kadraja oturtmak ve kitlelerden sağ partilere oy akmasını sağlamaktı. Bunun dışında İslam'ın ya da Türk milliyetçiliğinin üzerine herhangi bir entelektüel tartışma söz konusu değildi. Bu durum çok uzun süremezdi. Milliyetçi muhafazakarların tıkanıdığı, donuklaştığı ve reaksiyoner tutum sergiledikleri alanları açacak, bugünün gerçekliğini kavrayarak siyasal ve toplumsal sorunlara çözüm üretecek özgün düşünürler de bu ortamda belirliyordu.

Milliyetçi muhafazakarlığın içine düştüğü bu düşünsel kısırlığı aşmaya çalışan sınırlı sayıda düşünürden biri Mümtaz Turhan'dı. Turhan da diğer düşünürler gibi milli bir kültürün gerekliliğine inanıyordu. Ancak diğer muhafazakarlardan farklı olarak Turhan bu milli kültürün unutulmuş özünü yeniden ihyasıyla sağlanamayacağını düşünüyordu. Ona göre *çağın gerçekleriyle uyumlu bir milli kültür* yaratmak sosyolojik olarak mümkündü (Taşkın, 2007: 180). Bu bağlamda Turhan için millet sosyolojik bir birlik, sosyal psikolojik bir vakıa idi (Turhan, 1980b [1965]: 406). Hayranlık ile bakılan Batı'nın bütün kültür ve medeniyet ürünlerinin millet halindeki modern toplumların ürünleri olduğunu belirten Turhan, modernleşme ve milliyetçiliği birlikte ele alıyordu. Ona göre esas mesele modernleşme meselesiydi. Milliyetçilik, modernleşme yolunda hedefe varmak için bir araçtı (Turhan, 1980b [1965]: 416). Turhan, güçlü bir Türk milli kültürünün çağın gerçekliği olan modernleşme ile gerçekleştirebileceğini, bu süreçte sosyolojinin önemli bir bilim dalı olduğunu belirten görüşleriyle başta Kafesoğlu olmak üzere bugünün toplumunu kavramada anakronik bir tarihi bakış açısını benimseyen muhafazakarlardan ayrılıyordu.

Milliyetçi muhafazakarlığın toplumsal değişim karşısında kalıcı bir çözüm üretmemesi, toplumsal gerçekliğe karşı kendi mesafesinden bakması ve kavrayamaması ve de anakronizme sivrulmesi karşısında kültürel sermayesini yenileme yönünde çaba sergileyen bir isim de Erol Güngör'dür. Mümtaz Turhan'ın öğrencisi olan Güngör'ün akademik ilgi alanları da Turhan'la benzerdir. Zaten Güngör, *“Esasen benim fikirlerim de onun düşüncesinin bir uzantısı sayılabilir.”* diyerek Turhan'ın etkisini teslim eder (Güngör, 1998a [1983]: 213). Erol Güngör, hocası Turhan gibi karşı karşıya olunan

toplumsal sorunların çözümünü reaksiyonerlikten uzak bir şekilde, milliyetçilik ve modernleşmeyi birlikte ele alan bir bakış açısında görür. Bu bağlamda Güngör de hocası Turhan gibi sorunların çözümünü güçlü bir milli kültür de görür. Ancak hocası Turhan gibi Güngör de çağdaş bir Türk kültürünün inşasını geçmişi yücelten romantik bir duyguyla değil, bugünü baz alan ve toplumsal sorunlara çözüm üreten bir bakış açısıyla inşa edilebileceğini düşünür. Bu anlamda Güngör'ün amaçladığı şey modern bir millet olabilmektir. Bu doğrultuda Turhan gibi Güngör de Batı'nın sadece medeniyetinin alınıp kültürel öğelerinin benimsenmemesi düşüncesine karşı çıkar. Hatta Güngör daha ileri giderek hocası Turhan'ın benimsemediği kültürel değişimleri de olumlar. Bununla birlikte Aydınlar Ocağı'nın 1970'li yıllarda toplumsal hareketlere ve çalkantılara karşı geliştirdiği Türk-İslam Sentezi'nin İslam ve Türklük ilişkisini eklektisizm çerçevesinde pragmatik kaygılarla üretmesini ve iktidar odaklarını ikna etmeyi hedefleyen yüzeysel bakışını yenilemeye çalışır. Milliyetçi muhafazakarlığın bakiyesini modernleşme, milliyetçilik ve İslam arasındaki ilişkiyi yeniden kurarak yenileme çabası Güngör'ü milliyetçi muhafazakarlık açısından önemli kılmaktadır.. Bir diğer deyişle bu çalışmanın da esas konusu olan Erol Güngör'ün önemli olan yanı, milliyetçi muhafazakarlığın milli kültürün iki önemli esası olarak tanımladığı milliyetçilik ve İslam arasında kurduğu ilişkiyi yeterli görmemesi ve bunu yenilemeye çalışmasıdır. Tabii Güngör'ün gerek modernleşmeye gerek İslam'a dönük düşünce arayışları ve çalışma mesaisi çağdaş, canlı ve toplum nezdinde kabul görececek bir milliyetçiliği inşa etmek içindir.

III. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR MİLLİYETÇİLİK: EROL GÜNGÖR ÖRNEĞİ

3.1. BİR SOSYAL BİLİMCİ OLARAK EROL GÜNGÖR'ÜN PORTRESİ

3.1.1. Erol Güngör'ün Hayatı ve Eserleri

Erol Güngör, 25 Kasım 1938 yılında Kırşehir'de ailesinin üçüncü çocuğu olarak dünyaya geldi. Güngör'ün babası adliye zabıt katibi Abdullah Sabri Bey, annesi ev hanımı Zeliha Gülşen Hanım'dır. Güngör'ün hem baba hem de anne tarafı Kırşehir'in bilinen, itibarlı ailelerindedir. Baba tarafından dedesi olan Hafız Osman Hamdi Efendi, medrese mezunu bir imamdır. Anne tarafından dedesi olan Lütfü Efendi ise bir müftüdür. Güngör'ün içine doğduğu aile çevresinin onun muhafazakar düşüncesinin ve kişiliğinin oluşmasında önemli etkisi olmuştur.¹³

İlkokul ve ortaokul eğitimini Kırşehir'de tamamladıktan sonra lise eğitimi için Sivas'a giden Güngör, bu ilde yaşadığı zorluklar nedeniyle eğitimine devam edemeyeceğine karar vermiş ve kısa bir zaman içinde Kırşehir'e geri dönmüştür. 1953 yılında Kırşehir'de başladığı lise eğitimini 1956 yılında bitirmiştir.

Kırşehir'de yaşadığı süre içinde Güngör, Ziya Gökalp'ın ve Hilmi Ziya Ülken'in eserlerini okumuştur. Bu okumalar, Güngör'ün üzerinde bir döneme kadar Gökalp'ın etkisini sağlamlaştırmıştır. Bununla birlikte yine Kırşehir'de yaşadığı süre içinde Güngör hem aile büyüklerinden hem de Kırşehir'in yerel bilgelerinden dersler almıştır. Dedesi Hafız Osman Hamdi Efendi'nin etkisi ile Arapça ve Farsça öğrenen Güngör, yine onun yardımıyla Osmanlıca öğrenmeye başlamıştır.

¹³ Erol Güngör'ün hayatıyla ilgili bilgiler şu iki yayından derlenmiştir: M. Yavuz Alptekin, "Erol Güngör", Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II, içinde, derl. M. Çağatay Özdemir, (Ankara: Phoenix, 2008), ss. 425-65; Cafer Vayni, "Erol Güngör", (Ankara: Alternatif Yayınları, 2002).

Erol Güngör, 1956 yılında İstanbul'a giderek, burada İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolmuştur. Bu bölümde bir yıl okuyan Güngör'ün hayatı, Fethi Gemuhluoğlu'nun kendisini Türkiye'nin ilk Sosyal Psikoloji Profesörü Mümtaz Turhan'la tanıştırmasıyla değişmiştir. Mümtaz Turhan'ın Hukuk Fakültesini bırakıp Edebiyat Fakültesinde okuma ve asistan olma teklifi üzerine Güngör 1957 yılında Edebiyat Fakültesine geçmiştir. Güngör, Edebiyat Fakültesinde ve Mümtaz Turhan'ın yanında düşüncelerini ifade etme imkanı bulmuştur. Gerek okuduğu bölümü gerekse Turhan'ın alanı gereği Türk toplumuna yönelik psikolojik ve sosyolojik çalışmalar yapması Güngör'ün düşüncelerinin oluşmasında önemli bir kaynak olmuştur.¹⁴

Üniversite yıllarında Erol Güngör, Türkiye'nin önemli düşünürleriyle ilişki kurmuş ve onlarla tartışma, konuşma, sürekli bilgi alış verişinde bulunma olanağına erişmiştir. Güngör bu dönemde Nihal Atsız, Mükrimin Halil Yinanç, Asaf Halet Çelebi, Sezai Karakoç, Fethi Gemuhluoğlu, Ekrem Hakkı Ayverdi, Nurettin Topçu, Hilmi Oflaz, Necip Fazıl, Dündar Taşer ve Ziya Nur Aksun gibi düşünürlerle tartışma ve fikir alış verişinde bulunma olanağına sahip olmuştur. Bununla birlikte Güngör, İskender Paşa Cemaati ve Yahya Efendi Dergahında Abdullah Atay Efendi'nin Mesnevi sohbetlerine katılmıştır. Bu iştirakler Güngör'ün din üzerine düşüncelerini belirlemiştir.

30 Haziran 1961 tarihinde *Kültür Temaslarının Etütler Üzerindeki Etkisi* başlıklı bitirme teziyle Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun olan Güngör, aynı yıl Mümtaz Turhan'ın asistanı olmuştur. 1965 yılında hocası Mümtaz Turhan yönetiminde hazırladığı *Kelami (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon* başlıklı teziyle *Tecrübi Psikoloji* doktoru olmuştur. 1966-68 yılları arasında Colorado Üniversitesi'nde bulunan Güngör, bilimsel çalışmalarına burada devam etmiştir. Amerika'daki çalışmalarını bitirip Türkiye'ye döndükten sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesindeki Tecrübi Psikoloji kürsüsünde ders vermeye başlamıştır. Güngör, *Şahıslar Arası İhtilaflarda Lisanın Rolü* başlıklı teziyle 1970 yılında Sosyal Psikoloji doçenti olmuştur.

¹⁴ Turhan'ın öğrencisi olan Güngör, yazdığı yazılarda ondan etkilendiğini belirtir. Bu etkiyi Türk Kültürü ve Milliyetçilik isimli çalışmasında, Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ı sosyal bilimlere dayalı milliyetçilik anlayışını işlemeye çalıştıkları için beğendiğini, zaman içinde bu çizgiden ayrıldığı noktalar olsa da "Ben burada aynı geleneği devam ettirmeye gayret ettim" diyerek bu geleneğin takipçisi olduğunu dile getirir (Güngör, 2010b [1975]: 20).

Erol Güngör, 1970’li yılların sonuna kadar Milli Eğitim Bakanlığı ile Kültür Bakanlığı’nın çeşitli komisyonlarında yayın ve danışma kurulu yeliği gibi görevlerde bulunmuştur. Bu zaman içinde Güngör, alışma grubuyla birlikte sekiz adet Ahlak ve Psikoloji başlıklı ders kitabı hazırlamıştır. 1969 yılında hocası Mümtaz Turhan’ın vefatı zerine Tecrübi Psikoloji kürsüsünün başkanı olmuştur.

Erol Güngör, 1960’larda başlayan yazın faaliyeti çerçevesinde çeşitli gazete, dergi ve benzeri süreli yayınlarda yazılar yazmıştır. Bu süreli yayınlara; Yol, Tre, Türk Yurdu, Türk Edebiyatı, Toprak, Diriliş, Düşünen Adam, Millet, Milli Kültür, Ortadoğu, Hamle, Hisar, Yeni Sözcü, Ayrıntılı Haber, Yeni İstanbul ve Yeni Düşünce gibi dergi ve gazetelerden oluşmaktadır. Bu süreli yayınlardaki yazıların önemli bir kısmı dört kitapta toplanmıştır. Bu kitaplardan ilki *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* adlı bir kitaptır. 1975 yılında ilk baskısı yapılan kitapta Güngör, Türk milletinin kültürü ve sosyal yapısı üzerinde temellenmiş bir milliyetçilik anlayışını savunmaktadır. Bu kitapla aynı paralelde hazırlanan ikinci kitap ise *Kültür Değişmesi ve Milliyetiliktir*. Güngör’n Kültür Değişmesi ve Milliyetilikteki ana argümanı, alınacak ve atılacak kültür öğelerini belirlemekten ziyade, Türkiye’de milli bünyeyi kuvvetlendirici tedbirler üzerinde çalışmanın doğru olacağıdır. Bu iki kitabın devamı olarak 1982 yılında yayınlanan üçüncü kitabın ismi *Dünden Bugünden: Tarih-Kültür-Milliyetiliktir*. Güngör’n makalelerinin toplandığı dördüncü kitap ise *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*dır.

Makalelerin toplandığı eserlerin yanında Güngör’n beş adet müstakil kitabı vardır. Bunların ilki *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri*’dir. 1963 yılında ilk baskısı yapılan kitapta Güngör, Hristiyan misyonerlerin faaliyetlerinin kültür aktarımı faaliyeti olduğunu iddia etmiş ve milli kültür adına bu durumdan kaygılandığını belirtmiştir. Güngör’n ikinci eserinin adı *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*’dir. İslam ve milliyetçilik arasında yeni bir etkileşim kurmaya dönük fikir arayışlarının ürünü olan bu kitabın ilk baskısı 1981 yılında yapılmıştır. Bu mantık temelinde Güngör’n üçüncü müstakil eseri *İslam Tasavvufunun Meseleleri*’dir. Müslüman toplumun içine düştüğü sefalet ve geriliğin tasavvuf yoluyla çözülemeyeceğini belirten Güngör, tasavvufun bu dünya gerçekliğini kavrayamadığını belirtir. Bu anlamda Güngör, reformcu için tasavvuftan gelecek bir yardım olmadığı sonucuna varır. “İslam’a karşı gelişen ilgi ve bağlılığın

verdiği muazzam potansiyeli hebâ etmemek için, onu en çok ihtiyaç duyulan istikamete çevirmek” gerek diyen GÜNGÖR (1996 [1983]: 182), bu istikameti *İçtihad* olarak göstermektedir. GÜNGÖR’ÜN dördüncü kitabının ismi *Tarihte Türklerdir*. Türk milliyetçiliğine eğilirken Osmanlı tarihine büyük önem veren GÜNGÖR, kitabında da Osmanlı Devleti ve tarihini öne çıkarmıştır. GÜNGÖR’ÜN beşinci müstakil eseri ise *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*’tır. Bu kitabında GÜNGÖR, psikolojik ve felsefi yönden ahlak olgusunu incelemektedir.

Sürelî yayınlardaki yazılar ve müstakil eserlerle birlikte GÜNGÖR’ÜN Türkçeye çevirdiği eserler de bulunmaktadır. GÜNGÖR tarafından Türkçeye çevrilen eserler şunlardır: Raymond Aron’a ait olan *Sınıf Mücadeleleri*; Robert B. Downs’a ait olan *Tarihi Değiştiren Kitaplar*; W. W. Rostow tarafından kaleme alınan *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*; Kenneth Boulding’e ait olan *Yirminci Asrın Manası*; John Nef tarafından kaleme alınan *Sanayileşmenin Kültür Temelleri* ve David Kretch ve Richard S. Crutchfield tarafından kaleme alınan *Sosyal Psikoloji*. GÜNGÖR’ÜN bu kitapları Türkçeye çevirmesinin en önemli sebebi, Türkiye’deki sosyalizmi eleştirirken, Marksizm’i eleştiren uluslararası kaynakları da referans gösterme isteğinden kaynaklanmaktadır.

Erol GÜNGÖR, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar* isimli teziyle 1978 yılında Sosyal Psikoloji profesörlüğüne yükselmiştir. 1982 yılının Ağustos ayında Selçuk Üniversitesi Rektörlüğüne atanan GÜNGÖR, 24 Nisan 1983 yılında geçirdiği bir kalp krizi sonucu, kırk beş yaşında hayatını kaybetmiştir.

3.2. EROL GÜNGÖR VE MODERNLEŞME

3.2.1. Erol GÜNGÖR’ÜN Modernleşme Görüşünde Öne Çıkan Kavramlar

On yedinci yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan bir proje olarak modernite, zamanla tüm dünyaya yayılmış; siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik alanlarda dönüşümü mümkün kılmıştır. Modernite, bireyi ve toplumu dönüştürürken, bu dönüşümün alt yapısını hazırlayan modernizasyon olmuştur. Gerek bir proje olarak modernite, gerekse bu projenin gereksinim duyduğu kurumsal-yapısal dönüşümü gerçekleştiren

modernizasyon; Avrupa’da ortaya çıktığı ve geliştiği, Avrupa da Batı coğrafyasında yer aldığı için Batılılaşma olarak kavramsallaşmıştır. Bu anlamda Batılılaşmak isteyen Batı dışı toplumlar, bunun yolunun Avrupalılaşmaktan geçtiğini düşünmeye başlamışlardır. Batı/Avrupa da kendisine benzemek isteyenlerin amacını Avrupalılaşmak olarak tanımlamıştır. Batı/Avrupa, Rönesans, Reform ve Endüstri Devrimiyle girdiği kapitalist toplumun etkilerini kendine benzemeyen toplumlara yayarak onları dönüştürmeye çalışmıştır. Bu etki ya da dönüştürme, siyasal alanda demokrasi, ekonomi alanında kapitalizm, kültürel alanda bilimsel düşünce ve davranış biçimi şeklinde ortaya çıkmıştır (Kocabaşoğlu, 2007: 14) Esasında on altıncı yüzyılda başlayan ve on dokuzuncu yüzyılda zirveye ulaşan ve temelinde kapitalizmin olduğu Batılılaşma/Avrupalılaşma sömürgeciliğe doğru evrilmiştir. Bu bağlamda Batılılaşma/Avrupalılaşma, kolonileşme ve kapitülasyon ikilisiyle kapitalist pazarın büyümesini kapsadığından, tarihsel evrimin Batı lehine gelişmesini içermekteydi (Çiğdem, 2007: 68). Bu doğrultuda yirminci yüzyılın ortalarına kadar sömürgeciliğin doğrudan ya da dolaylı biçimlerine tanık olundu. Batılılaşma/Avrupalılaşma kavramı, yerini iki dünya savaşı ve sömürgelerin direnmeye başlaması ve bağımsızlaşması sonrasında modernleşme/çağdaşlaşmaya bırakmıştır. Bu değişimin iki nedeni vardı: İlki, kapitalist sömürünün ve kültürel etkilenmenin biçimleri değişmişti. İkincisi ise, modernleşmenin tek yolunun Avrupalılaşmaktan geçtiği yönünde kuşku belirmişti. Zira, Avrupa dışı topluluklarda da dönüşüm başlamıştı (Kocabaşoğlu, 2007: 15). Nihai olarak, yeni paradigmanın adı modernleşme/çağdaşlaşmaya dönüşmüştür. Bu bağlamda modernleşme konusunda yeni kuramlar geliştirilmiş, değişik ülkelerde farklı yöntemler uygulanmıştır.

Türkiye’deki modernleşme/Batılılaşma süreci üzerine düşünen Erol Güngör de Batılılaşma ve modernleşme kavramları arasındaki kargaşaya dikkat çekerek bu kavramların anlamlarının ve niteliklerinin tam olarak belirtilmesi gerektiğini düşünür. Güngör, yukarıdaki ayrıma paralel biçimde Batılılaşma/Avrupalılaşmanın kültürde meydana getirdiği değişimler ve bazı olumsuzluklar sonucu modernleşme ile ayrılması gerektiğini savunur. Güngör, Batılılaşmayı Avrupalılaşma yani her yönden Avrupalılara benzeme olarak tanımlar. Nitekim Güngör’e göre (2010b [1975]: 94), “*Bir memleket Avrupalı olmak isterse onun her şeyiyle Avrupa’yı kabul etmesinden tabii bir şey olamaz, çünkü bunları almadıkça Avrupalı olmaya imkan yoktur. Hacı olmak için*

Kabe'ye gitmek, evli olmak için karşı cinsten biriyle yaşamak ne kadar zorunlu ise, Avrupalı olmak için de onun gibi bir hayat yaşamak gerekir.” Bu anlamda Batılılaşma, tümünden kültür ve medeniyet değişimi anlamına gelmektedir. Güngör'e göre modernleşme ise, Avrupalıların geliştirdikleri ortak beşeri birikimleri kullanarak maddi gelişmeyi sağlamak ve Müslüman Türk tipi bir gelişmeyi sağlamak anlamına gelir. Erol Güngör'ün savunduğu modernleşme, Türk tipi gelişmedir. O, temelinde Türk kültür, ahlak ve inançlarının bulunduğu, bunların modern çağın gereklerine uygun olduğu, bir ekonomik gelişme olarak modernleşmeyi istemektedir. Muhafazakar düşüncenin gelenek, tarih gibi öğelerle birlikte modernleşme düşüncesine benzer biçimde Güngör'de yerel değerler, geleneklerle birlikte bir modernleşme sürecini arzularken hem muhafazakar olduğunu hem de muhafazakar modernleşmeden taraf olduğunu açık biçimde gösterir.

Başka yerlerde ve başka vesilelerle anlatmış olduğumuz gibi, Avrupalılaşmak için gerçekten Avrupalı olmak lâzımdır. Bizim klâsik Avrupalıların haklı oldukları nokta budur. Fakat Avrupalılaşmak ile modernleşmek aynı şey değildir. Bu yüzden, modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez. Zaten herhangi bir milletin bir başka millete ait kültürü olduğu gibi benimsemesi imkansızdır. Bu, tıpkı bir millete ait tarihin bir başka millet tarafından aynen yaşanması gibi olur. Tarih bir milletin hayatıdır; yani hayat içinde karşılaşılan ve büyük ölçüde başkalarınınkinden farklı olan şartların ve bu şartlara yapılan tepkilerin hikayesidir; kültür ise bu tepkilerden doğan inanç, norm ve davranış özellikleridir. Avrupalılaşmayı imkansız kılan şey işte budur. Biz her milletin tarih ve kültürünün o millete mahsus olduğunu kabul ettiğimize göre, her milletin modern teknolojiyi benimseme ve kullanma tarzının da kendine mahsus olacağını kabul etmeliyiz (Güngör, 2003 [1980]: 24-5).

Güngör, modernleşmenin Batılılaşmaya dönüşmesi tehlikesinden bahseder. Güngör'e göre (2010b [1975]: 92-95), Türkiye'de modernleşme Batı'nın yaşam tarzını almış olması nedeniyle Türk toplumunun medeniyet seviyesi ile manevi değerleri arasında büyük bir uzlaşmazlık doğmuştur. Bu bağlamda Türk milliyetçileri kendilerine devreden bu kötü mirası ortadan kaldırmak için çalışmalı ve bağımsız bir Türk kültürünü sağlam bir siyasi organizasyon ve Avrupa medeniyetinin sağladığı beşeri birikimle geliştirmeye çalışmalıdırlar.

Güngör'ün modernleşmeye bakışında Batılılaşma ve modernleşme tanımlamalarının yanında öne çıkan diğer bir husus da kültür değişimleri kavramıdır. Kültür değişimleri sürecinde önemli olan Batı'dan hangi unsurların alınacağı, bunun kültür üzerinde ne gibi etkileri olacağıdır. Bu konuyla ilgili bir bakış Batı'nın hem teknolojik hem de

kültür değerlerinin alınması gerektiğini, ancak bu şekilde Batılı olunabileceğini belirtir. Bu düşünceye karşın diğer bir bakış da Batılılaşma/modernleşme sürecinde Batının sadece teknik uygarlığının alınmasını kültürel öğelerinin alınmaması gerektiğini düşünür. Böylece Batılılaşma sürecinde milli kültüre yönelik olumsuz etkiler bertaraf edilecektir. Bu bakış açısı en belirgin biçimde Ziya Gökalp'ta görünür. Gökalp, modernleşme sürecinde milli kültürü korumak için hars (kültür) ve medeniyet ayrımının çizilmesi gerektiğini düşünür. Gökalp'a göre kültür, bir ulusun toplumsal yaşamlarının uyumluluğunu, medeniyetse aynı uygarlık grubuna dahil olan çeşitli ulusların toplam yaşamlarını temsil ediyordu (Gökalp, 1976: 25). Gökalp'ın düşüncesinde her kültür farklı bir mantığa, farklı bir estetiğe ve farklı bir dünya görüşüne, farklı bir tarihselliğe sahipti ve herhangi bir uygarlık ögesi doğrudan bir kültürün içine dahil edilemezdi. Bu uyum, uygarlık öğelerinin ancak ulusal kültürün gerçek kaynağına uyum sağlayabildikleri takdirde gerçekleşebilirdi (Parla, 2011: 79).

Gökalp'ın Batılılaşma sürecinde zararlı unsurların gelmesini önlemeye dönük bu girişimi bir ölçüde Mümtaz Turhan'da devam eder. Turhan, Batılılaşma sürecinin dinamosu olarak gördüğü sanayileşmenin, plansız yapıldığında doğurabileceği tehlikelerden endişe duyar ve sanayileşmeyle birlikte gelecek hızlı toplumsal değişimin zaten zayıf olan milli kültürü tahrip ederek sosyalizmi getireceğini iddia eder. O yüzden de sanayileşmenin kontrollü bir şekilde yapılarak geçiş sürecinde köylülerin hazırlanması gerektiğini belirtir. Bu hazırlık süreci, kültür, teknik ve sanayi merkezlerinin kurulmasıyla olacaktır. Bu şekilde ulus-devlet yapısı muhafaza edilerek kırsal toplumsal yapıdan kontrollü bir şekilde kalkınmış, şehirli, sanayileşmiş bir toplumsal yapıya, milli kültür sahibi bir millete geçilebilecektir (Turhan, 1980a [1958]: 130-1).

Gerek Gökalp'ın gerekse Turhan'ın Batılılaşma sürecinin olumsuz etkileri karşısında endişe duyma hali Güngör için pek geçerli değildir. Bu anlamda Güngör, her iki düşünürden farklılaşmıştır. Öncelikle yazar, Gökalp'ın hars-medeniyet arasına çizgi çekme girişimini, dönemin gerektirdiği koşulların bir ürünü olarak görür. Güngör'e göre Gökalp, hars ile medeniyetin devamlılığını ihmal etmiş hatta iki kavram arasında *diyalektik zıtlık* kuracak kadar ileri gitmiştir. Güngör'e göre kültür olarak tanımlanan

davranış kalıpları, uygarlık unsurlarının farklı toplumlara nüfuz etme sürecinde benimsenen özgün yaşam kodlarıdır. Güngör'ün ifadesiyle “*Milli kültürler bir medeniyetin çeşitli manzaralarından ibarettir.*” (Güngör, 2010b [1975]: 100). Aynı medeniyetin unsurları, değişik toplumlarda hem görüntü hem de içerik olarak çeşitlenebilmektedir. Bununla birlikte teknoloji, değer yaratma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla, hayatın maddi kuralları ile manevi nizamı arasında kesin bir ayırım yapılamaz. Maddi olaylarla manevi olaylar hem psikolojik hem de sosyolojik olarak karşılıklı etkileşim halindedir.

Bir ülke, başka bir ülkenin sadece teknolojisini veya sadece manevî kültürünü benimsemek istese bile bunu istediği şekilde gerçekleştiremez. Birtakım teknolojik değişimler manevî kültürde de değişime yol açacak uygun bir zemin yaratır. Aynı şekilde, inanç ve tutumlardaki değişimler teknolojik değişimleri hazırlar. Burada etkileşimin tek yönlü olduğu -teknolojiden kültüre veya kültürden teknolojiye- olduğu ve belli bir teknolojik veya kültürel değişimin mutlaka belli bir kültürel veya teknolojik değişimi doğuracağı iddialarının yanlış olduğunu belirtmekle yetiniyorum (Güngör, 2003 [1980]: 17).

Bu görüşten yola çıkan Güngör, modern teknolojiyi doğurduğu düşünülen bilimsel gelişmenin insanların dünya görüşlerinde, ilişkilerinde, siyaset ve idare anlayışlarında meydana getirmiş olduğu değişimlerden kaçma imkanının bulunmadığını belirtir. Güngör'e göre, bilimsel gelişmelerin Batı'da ne tür değişimleri tetiklediği bilindiğinden Türkiye'de de köklü bir zihinsel dönüşümü getireceği tahmin edilmelidir. Güngör, Batı'nın bilimi ve tekniğinin alınmasını savunanların gelenekçi bir tavrın temsilcileri olduğunu ve bu çevrenin bilimden anladığının fen ya da uygulamalı bilim olduğunu belirtir. Bu savını örneklerle kanıtlamaya çalışır:

Mesela Tıp, Ziraat, Fizik, Kimya gibi konularda doğrudan doğruya tatbikata, yani keşif ve icatlara, âlet ve vasıtaların kullanılmasına yol açan bir ilmî çalışma düşünülüyor, aynı ilmin dünya görüşü ile ilgili konuları âdetâ akla bile gelmiyordu. Botanik ilminin verdiği bilgilerle bitki yetiştirmeye kimsenin itirazı yoktu, ama meselâ bunlarla birlikte bir Darwin teorisinin düşünce sistemimizde yer alması kolay hazmedilir şey değildi. Nitekim Türkiye'de halâ bu teorisinin tutulmasına karşı çıkan “elit” ve “kalkınmacı” gruplar vardır (Güngör, 2003 [1980]: 26).

Modernleşme sürecinde Gökalp'ın Batı'nın teknolojisinin alınması ancak kültürünün alınmaması gerektiği görüşüne karşı çıkan Güngör, milli kültürün geliştirilmesinde Batı ile olan ilişkilerin kısılmasına değil geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu düşünür. Zira Güngör'e göre, yerli kültürün bütün zenginliklerine rağmen eski formları ve muhtevası

içinde olduğu gibi kalmasının sebebi çağdaş gelişmelere ayak uyduramayışıdır. Bunu aşmanın yolu Batı kültürüyle iletişime girmekten geçer.

Batı kültürünün memleketimizde aynen yetiştirilmesine çalışmak hem yersiz hem de neticesiz bir gayret olur. Fakat bizim yabancı kültürlerden de, özellikle Batılı kültürlerden, doğrudan doğruya taklit etmemiz gereken unsurların daima bulunabileceği hatırdan çıkarılmamalıdır. Bugünkü toplumumuzda yerleştirmeyi istediğimiz pek çok şey var ki, bunların örneklerini Batıda görüyoruz. Aynı değerlerin bizim geçmişimizde zaten mevcut olduğunu söyleyenler çıkabilir, bunların iddiaları doğru da olabilir. Fakat unutmayalım ki, her kültür çevresindeki maddi medeniyete uymak zorundadır ve çağdaş bir kültürün çağdaş medeniyetteki örneklerden faydalanması hem daha kolay, hem daha verimli bir yol olur. Kültürlerin alışverişle zenginleştiklerini, izole kalan kültürlerin kısırlaşmalarını unutmamalıyız. Bu bakımdan Batı kültürü ile temaslarımızın bize büyük faydalar sağlayacağını söylemeliyiz (Güngör, 1978: 588).

Güngör, Türkiye’de hars ve medeniyet ayrımını tartışmanın yersiz ve zamansız olduğunu düşünür. Batıyı bütünüyle alma veya ilim ve tekniğini alır, kültür değerlerini ve adetlerini almayız diyenler mevcut olmayan bir sorunu tartışmaktadırlar. Zira, bu kesimler teknolojik modernleşmenin kafeste keklik olduğunu zannetmekte, sadece bunun yeterli olup olmadığı üzerinde tartışmaktadırlar (Güngör, 2003 [1980]: 45). Güngör, Türk milliyetçiliğinin kurucu babası sayılan Ziya Gökalp’ı kültür değişimleri bağlamında eleştirerek muhafazakar milliyetçiler için geleneğin dokunulmazlarından sayılan birine dokunarak *put kırıcılık* olarak nitelenebilecek tavrı milliyetçiler arasından sivrilerek göstermiştir. Bununla birlikte Güngör, geniş ölçekte Türkiye’de Osmanlı’nın son döneminde ve Cumhuriyet’in önemli bölümünde yerleşen modernleşme algısını sorgulamaya tabi tutmuştur.

Erol Güngör, Mümtaz Turhan gibi teknolojinin öngörülemeyen toplumsal değişimler getirdiğini kabul eder. Güngör, teknolojiyi ortaya çıkaran şeyin, insanların edindikleri bilgi olduğunu, bu bilgilerin çoğunun da pratik bir endişe taşımadan meydana geldiğini düşünür. Bu anlamda teknolojinin meydana getirdiği değişmelerin çok büyük bir kısmı önceden tahmin edilmeyen durumlardır. Güngör, birçok icadın ortaya çıkma sebebinin bu durumu açıkladığını belirtir. Örneğin, buhar makinesi İngiltere’de kömür çıkarma ve taşımacılık ihtiyacından doğmuştur ve bu icadı yapanlar bunun toplumsal sonucunu düşünmemişlerdir. Bu bağlamda bir buluşun meydana getirdiği dalgalar merkezden yayılarak çevreyi bu sonuçların hiçbirini önceden tahmin edemeyecek derecede

değiştirir. İnsanın bu değişimi önceden görmesi, zaman perspektifine bu derece sahip olması mümkün değildir.

Güngör, teknolojinin yol açtığı toplumsal değişimleri daha iyi tasvir edebilmek için arabanın icadı ve şehirleşmenin yarattığı toplumsal değişimleri anlatmaya çalışmaktadır:

Arabaların, nakil vasıtalarının icadı insan hayatında yeni şeyler yaratmıştır, pazarlar şehir dışına çıkmış banliyö diye ayrı bir hayat tarzı gelişmiştir. Bunlar teknolojik gelişmenin ortaya çıkardığı hadiselerdir. Bizim düşünce tazımıza da tesir ediyor. Modern teknoloji ile birlikte şehirleşme denilen hadise meydana geliyor, bu şehirleşme ailenin eski fonksiyonunu, eski kuvvetini kaybetmesine sebep oluyor. Aile dışında başka müesseseler oluşmaktadır, sokak da bunlardan biridir, eskiden insan terbiyeyi aileden alıyordu, en çok çevresindeki okuldan veya mahallesindeki camiden alıyordu, şimdi bambaşka bir yerden alıyor. Yaşanan hayat içerisinde insanların vakitleri, mesailerı değişmiştir. Günümüzün çoğunu evimizden, ailemizden uzakta geçiriyoruz, oğluma kızıma hükmedemiyorum gibi şikâyetler ortaya çıkıyor ki bunlar ne çocuğun, ne bizim kabahatimizdir (Güngör, 1998b [1982]: 79-80).

Teknolojik gelişmelerin öngörülemeyen toplumsal değişimlere yol açması ve bunun toplumda hoşnutsuzluk yarattığından bahseden Güngör, diğer bir rahatsızlığın da teknolojinin insanlar arasındaki yayılmasının hızlı olmasından kaynaklandığını belirtir. Güngör, teknolojinin bu denli hızlı yayılmasının değişmeyi hızlandıracağını düşünür. Nitekim Güngör'e göre (1998b [1982]: 80), *"İlmin intikali zordur, ama teknoloji büyük ölçüde zihni melekelerle ihtiyaç göstermeyecek şekilde intikal edebilir. Herhangi bir aletin nasıl yapıldığını bilmesek bile onu kullanmayı öğreniyoruz. Manevî şeylerin intikali zordur, bir şey ne kadar maddeleşirse o kadar çabuk intikal edebilir. Bu kolaylık, intikali süratlendirir, değişimin çabuk yayılmasına sebep olur."*

Ne var ki Turhan'ın teknolojinin olumsuz tesirleri karşısında duyduğu endişenin aksine Güngör, bu değişimin tamamen olumsuz tesirlerinin olacağını düşünmemektedir. Güngör bu değişimden endişe etmemesinin sebebini teknolojik değişim ve kültür değişmesinin aynı anda meydana gelen durumlar olmamasına bağlar: *"Eğer kültürümüz yani manevî değerlerimiz süratle değişseydi o zaman felâket olurdu, çünkü kültürün esas karakteri değişmemektir."* (Güngör, 1998b [1982]: 80). Bu anlamda Güngör için anlam dünyalarının tedrici biçimde değişmesi sayesinde modernleşme sağlam olacaktır. Anlam dünyalarının hızlı değişiminin devrimi, istikrarsızlığı getirme riski olduğundan

Güngör, muhafazakar bir mantıkla maddi değişimleri daha olumlu bulur. Güngör, maddi değişimlerin kültürel değişimlerden çok ileride olmasını kaçınılmaz bir zorunluluk olarak değerlendirir.

Güngör, teknolojidен kaynaklanan değişimlerin kültürü bozduğu iddiasını yanlış bulmaktadır. Güngör'e göre, bu toplumun hayatını bozan şey teknik unsurların gelmesinden ziyade manevi unsurların gelmemesidir. Türk modernleşme tecrübesinden yola çıkan Güngör, teknolojinin tam alınmadığını buna rağmen manevi değerlerin değiştiğini iddia etmektedir. Bu durumu iki türlü zarar olarak değerlendirir. Zira ödenilen bedel karşılığında işe yarayacak manevi değer alınmamıştır. Güngör'e göre (1998b [1982]: 80-1), modernleşme sürecinde Türkiye için derde deva olacak önemli bir manevi unsur Batı'nın iş ahlakıdır, ancak Türk modernleşmesi bunu almamıştır. Güngör'ün teknolojik değişimlerin kültüre zarar vereceğine inanmamasının bir sebebi de teknolojinin anlam dünyalarımızı şekillendirdiğini düşünmemesidir. Güngör'e göre (1998b [1982]: 82 ; 2010a [1975]: 200-1), teknolojik değişim kaçınılmazdır, geriye döndürülemezdir. Bu anlamda esas mesele teknolojik gelişmeye nasıl bir manevi gelişme ile yön verileceğidir. Batı da bu istikameti bulmaya çalışmaktadır. Muhafazakar düşüncenin modernleşmeyi gelenekle disipline etme çabası Güngör'de modernleşmeye manevi yön verme şeklinde tecessüm etmektedir.

Erol Güngör, teknolojik gelişmelerin kültüre etkisinin tartışıldığı bu ortamda modernleşmenin alt yapısını hazırlama işiyle uğraşanlara pek az rastlandığını belirtir. Bu durumda Batı uygarlığının sıkıntılarında bahsetmek adeta tembelliğin bir mazereti olmaktadır. Güngör'e göre (2003 [1980]: 45), Türkiye'nin yaşadığı sosyal ve kültürel sıkıntıların, çöküntülerin hiçbiri modern teknolojiden dolayı meydana gelmiş değildir. Aksine, modern teknoloji gelmediği zaman milli kültürden pek çok şey gitmiştir. Güngör, modernleşmenin artık kolayca reddedilebilecek bir olgu olmaktan çıktığını, ondan hoşlanmayanların modernleşmeyi reddedecek yerde kontrol etmenin yollarını araştırdıklarını belirtir. Buna karşılık modernleşmenin dışında kalmak isteyen bazı gruplar, cemiyette bir takım marjinal gruplar halinde kalmışlardır (Güngör, 2003 [1980]: 27).

Mümtaz Turhan'ın hızlı sanayileşme ve şehirleşme sürecinin doğuracağı tehlike karşısında kontrollü bir Batılılaşma önerisine karşılık Erol Güngör, bugün yapılacak için, Batı uygarlığı için en uygun sansürün ya da kontrol mekanizmasının aranması yerine, Türkiye'de sağlam bir milli kültürün yollarını araştırmak olduğunu düşünür. Güngör, bu düşüncesiyle muhafazakar düşüncenin olumladığı geleneği bugüne göre üretme tavrını devam ettirir. Bu anlamda Güngör, Batı'nın kültürel etkilerine karşı sansür gibi reaksiyonerliğe sürüklenmeden geleneğin inşasını önererek Mannheim'ın belirttiği *rasyonel gelenekçiliği* savunmaktadır. Güngör, Batılılaşma sürecinde istenilen Őeylerle birlikte istenmeyenlerin de gelmesinin normal olduğunu düşünür. Güngör'e göre, hangi ögelerin iyi, hangi ögelerin kötü olduğunu kararlaştırmaya kalkmak, demokratik olmayan ve gayri ilmi yolların denenmesini getirir. Burada önemli olan, yerli kültürün yabancı unsurlar karşısında g cs z kalmasını önlemektir. Güngör'e göre, Batı medeniyetine girmek isteyen bütün ülkelerin ortak özelliği, bu medeniyetin bozucu etkilerini bertaraf edecek kadar güçlü bir kültüre sahip olmamalarıdır. Türkiye'nin Őanssızlıđı ise, kültürünün Batı medeniyeti tarafından değil, içten tahrip edilmesi, böylece Batı'nın yıkıcı etkilerine tamamen açık hale getirilmesidir. Güngör'e göre (2003 [1980]: 46) , Türkiye'de bugün hala bağımsız bir milli kültür Őahsiyetinden söz ediliyorsa, bu durumun nedeni eski kültürün her türlü hoyratlık karşısında hala direnecek kadar güçlü olmasıdır. Ancak bu direnen kültüre yeni bir aşı vurulmazsa yok olması kaçınılmaz olacaktır. Güngör, bu aşının vurulmasıyla güçlü bir milli kültür oluşturulduğunda Batı'dan gelen olumsuz etkilerin kolaylıkla savuşturulabileceğini düşünmektedir.

3.2.2. Erol Güngör' n Türkiye'deki Modernleşme Sürecine Bakışı

3.2.2.1. Erol Güngör' n Osmanlı Dönemi Modernleşmesine Bakışı

Osmanlı Devleti'nin, Batı Avrupa karşısındaki askeri, siyasi ve iktisadi üstünlüğünü kaybederek, müdafaaya geçmesi ve Osmanlı'nın artık yenilebileceğine inanan Avrupa devletlerinin karşı saldırıya geçmesi, modernleşme sürecinin başlangıcı olmuş, bunun alt yapısını hazırlamıştır.

Osmanlı Devleti, Batı saldırısı karşısında başlangıçta belli bir denge sağlamış olsa da, savunma hattının düşmesi ile birlikte, adım adım kendi merkezi coğrafyasına doğru çekilmeye ve içe kapanmaya engel olamamıştı. Bu geri çekilme ve içe kapanma, toprak kayıpları dışında pek çok iç meselenin de patlak vermesine ve bunların kronik bir hal almasına neden olmuştu. Böyle bir süreçte Osmanlı idarecilerinin, hem dışarıdan gelen ve devletin varlığını tehdit eden bu saldırılara karşı koyma, hem de iç sorunlarla aynı anda mücadele etme ve çözüm bulması gerekiyordu. Tabii, bu oldukça zor bir durumdu.

Osmanlı devlet adamları, bu kötü gidişe dur diyebilmek, ilk etapta geri çekilmeyi durdurabilmek ve eldeki toprakları koruyabilmek için bir takım ıslahat faaliyetlerine girişmişlerdi. Bu faaliyetler, on sekizinci yüzyılda başlamış ve daha sonraki süreçte genişleyerek Osmanlı değişim ve dönüşümünü oluşturmuştur.

Devlet adamları, önceleri ıslahat faaliyetleriyle geleneksel yapı çerçevesinde bir şeyler yapmaya gayret etmişlerdi. Bu çabalar, daha ziyade askeri ve mali alanlardaki mevcut sıkıntıların giderilmesi için geleneksel kurumların ıslah edilmesine matuf icraatlarıdır. Islahat faaliyetlerini yürüten devlet adamlarının ilk gayesi, toprak kayıplarını durdurmak ve ardından devlete eski güç ve kudretini kazandırarak, önceki dönemlerde olduğu gibi Avrupa karşısında saldırıya geçmektir. Gerçekten Osmanlı devlet adamlarının bu dönemdeki Avrupa ve Avrupalı algısı, halen önceki bakış açısıyla örtüştüğü ve zihinlerdeki Avrupa değişime ve dönüşüme uğramadığı için, Avrupa dini ve dünyevi anlamda mücadele edilmesi gereken bir coğrafya olarak görülmekteydi.

Geleneksel tarzda ıslahat faaliyetleriyle istenilen sonuçların bir türlü alınamaması, Osmanlı ricalini daha farklı çözümler aramaya ve bu anlamda bir adım daha ileri atmaya mecbur kılmıştır. Dağılmaya karşı bulunan yeni çözüm, ıslahat düşüncesinin terk edilerek devletin reform edilmesiydi. Bu reform sürecinde galip modern Batı Avrupa tecrübesi, Osmanlı devlet adamları için esin kaynağı ve bir model olmuştur. Bu süreçte Batı Avrupa tarzı modernleşme çalışmaları yapılmaya gayret edilmiştir. Böylece yeniden yapılanma sürecine giren Osmanlı Devleti'nde, kurumsal ve toplumsal anlamda çok önemli ve köklü denebilecek faaliyetlere girişilmiştir. Varılan bu noktada, Osmanlı düşünce dünyasındaki Avrupa algısının artık belli bir değişime ve dönüşüme uğradığı

görülmektedir. Mücadele ve cihat edilmesi gereken Avrupa'nın yerini artık, kurumsal ve toplumsal anlamda model alınması gereken modern Avrupa almıştır.

Kaba hatlarıyla tarif etmeye çalıştığımız Osmanlı Devleti'nin geçirdiği bu modernleşme süreci üzerine gerek o dönemde gerekse sonradan Cumhuriyet devrinde sayısız değerlendirme yapılmıştır. Konu üzerine değerlendirme yapan bir isim de Erol Güngör'dür.

Güngör, Türkiye'deki modernleşme sürecinin başlangıcı olarak İkinci Mahmut dönemini görür. Tanzimat'ın hazırlıkları da bu devirde yapılmış, hatta modernleşme faaliyetlerine Tanzimat-ı Hayriye adı bile o zamanda verilmiştir. Güngör'e göre (2007: 16), modernleşme hareketlerinin asıl dönüm noktası olarak Yeniçeriliğin tasfiyesini almak daha doğru olur, çünkü İkinci Mahmut'un açtığı büyük modernleşme çığırını o olayın meydana gelmesine dayanmıştır.

Güngör'ün Tanzimat dönemine bakışı zaman içerisinde değişiklik arz etmiştir. Önceleri Tanzimat hareketini, daha tepeden ve eleştirel bir tarzla ele alırken, olgunluk çağında, sözü edilen modernleşme hamlesini kendi konjonktüründe değerlendirmeyi tercih etmiştir.

Güngör'e göre Tanzimat hareketi, Türk devletinin Üçüncü Selim'den beri büyük dikkat ve gayret sarf ettiği modernleşme çabaları içinde önemli bir aşamayı teşkil etmektedir. Ancak Güngör, Tanzimat'ın diğer modernleşme çabalarından çok büyük bir farkı olduğunu ve bu farkı pek çok kişinin göremediğini belirtir. Güngör'e göre Tanzimat ve Islahat Fermanları Türkiye'ye modernleşmek iddiasıyla Batılı devletler tarafından dayatılan birer anlaşma mahiyetindedir. Her ikisinin de asıl hedefi Türk devletinin kendi vatandaşları ve kendi ülkesi üzerindeki hükümler haklarını sınırlamak ve bilhassa Avrupalıların yerli temsilcisi durumunda bulunan azınlıklara imtiyaz vermektir. Güngör'e göre bu imtiyazlar ilerleyen vadede Türk kültürünü Hıristiyan kültürün istilasına maruz bırakacaktı.

İmparatorluk zamanındaki kıymetler nizamında hemen en başta gelen din, nüfusun çoğunluğunu teşkil eden Müslüman halk üzerinde kuvvetli bir otorite ile beraber geniş bir

müsamaha duygusu da yerleştirmişti. Buna karşı Hıristiyanların müessese halinde faaliyette bulunması Devletin nizamına aykırı düşeceğinden misyon faaliyetleri münferid kiliseler, hastaneler ve halkın içine herhangi bir yolla girmiş Müslüman kılıklı papazlar vasıtasıyla yapılmaktaydı. Tanzimat devrinde siyasî endişelerle verilen imtiyazlar yabancı kültür müesseselerinin serbestçe çalışmasına yol açmış, bu suretle Hükümetin sırf bir hukukî müsavat olarak düşündüğü mesele bir kültür istilâsı tehlikesi haline gelmiştir (Güngör, [1959]: 34).

Güngör'e göre Türk devleti, Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla bütün vatandaşlarına adalet ve şefkatle muamele edeceğini, artık kimseye zulüm yapılmayacağını, her işte kanunun hakim olacağını ilan ederken, kendi siyasi ve toplumsal düzeninin o ana kadar despotik bir sistemden ibaret bulunduğunu kabul etmekteydi. Güngör'e göre (2010b [1975]: 91), bu fermanlar kendi devletimiz ve kültürümüz için hakaret ifade etmekteydi ve dönemin birçok münevveri bu fermanları sorgulamadan kabul etmişlerdi. Bununla birlikte Tanzimat'ın devlet adamları da bu fermanları devletin resmi ideolojisi haline getirmişlerdi.

Güngör'ün Tanzimat dönemine dönük eleştirel bakış açısı zaman içinde değişmiştir. Bu tutumunu 1982 yılında yayınlanan *Dünden Bugünden: Tarih-Kültür ve Milliyetçilik* isimli kitabında yer alan *Tanzimat Üzerine Birkaç Not* başlıklı yazıda görmek mümkündür. Güngör, yazıya Tanzimat'ın siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel sahada derin yankılar bırakan bir hareket olduğunu, bunların hepsini incelemenin, fayda ve zararlarının tespit edilmesi gerektiğini belirterek başlar. Bu anlamda Güngör'e göre esas yapılması gereken Tanzimat'la ilgili peşin hükümleri ve yanlış kanaatleri silerek konunun yeniden ve ciddi bir şekilde ele alınmasını sağlamaktır. Zira Güngör'e göre (2007 [1982]: 16), "*Türk aydınları esas dokümanları okuyup anlamaktan bugün bile mahrum buldukları bir hareket hakkında son derece rahat ve gelişigüzel hüküm vermeye alışmış bulunmaktadır.*"

Üzerinden uzun bir zaman geçmesine rağmen, Tanzimat dönemi tartışma konusu olabilmektedir. Güngör bunun sebebini, o dönem canlılık taşıyan Batılılaşma hareketinin halen devam etmesi ve bir türlü tamamlamadığı için de her an günün konusu olabilmesine bağlar. "*Belki de Türkiye'nin modernleşmesi henüz başarıya ulaşamadığından olacaktır ki, bu modernleşme cereyanının başında görülen Tanzimat hareketi hemen her taraftan şiddetli tenkitlere uğramış, başarısızlığın oradan*

kaynaklandığı iddia edilmiştir.” (Güngör, 2007 [1982]: 17). Güngör, bu şiddetli eleştiri yapanların çoğunun kendi bilinçlenmelerini ve yetişmelerini Tanzimat’a borçlu olduğunu düşünür. Güngör, bu eleştirileri ikiye ayırır: Birincisi, Tanzimat’ın Osmanlı İmparatorluğu’nu kendisine yabancı olan bir kültür ve medeniyetin emrine verdiğini, böylece Türk milli kültürünün, milli teşkilatının bozulmasına ve dağılmasına yol açtığını iddia eder. İkincisi ise, Tanzimat’ın eksik ve tereddütlü olduğunu, uygulamasında büyük aksaklıklar bulunduğunu, böylece başarısız kalan bir Avrupalılaşmayı temsil ettiğini iddia eder. Güngör, birinci eleştirinin muhafazakar çevrelerden geldiğini, belli bir zümreyi temsil etmediğini belirtir. İkinci eleştiri ise Cumhuriyet inkılapçılarının resmi tezidir. Güngör, bu iki eleştiriyle birlikte son yıllarda Marksistlerin yaptıkları eleştirinin de ortaya çıktığını belirtir. Güngör’e göre Marksistler, Tanzimat’ın esas itibarıyla Batı kapitalizminin Türkiye’yi sömürmesini tescil eden bir hareket olduğunu, fermanların Batılı emperyalist devletlerin baskısı altında resmen dikte edildiğini iddia etmektedirler. Güngör, bu görüşün muhafazakarları, hatta Marksizm’e karşı olan milliyetçileri bile etkisi altına aldığını iddia eder. Zaten, inkılapçıların son kalıntıları da sosyalist olduklarına göre, Tanzimatçılar tarihin birer lanetlisi durumundadırlar. Bu çevrelerin gözünde Türkiye’yi Avrupa’ya benzeten de onlardır, benzetemeyen de onlar; Avrupa’yla savaşan da onlardır, savaşmayan da onlar. Nihayetinde tüm çevreler, Tanzimat’ı suçlamakla rahatlamış olurlar (Güngör, 2007 [1982]: 17). Güngör’ün Tanzimat’a dönük bakış açılarıyla ilgili bu serzenişi, onun Tanzimat’la ilgili bakışını değiştirmesini de açıklamaktadır. Zira yukarıda aktardığımız üzere Güngör, önceleri Tanzimat’a ilişkin değerlendirmede bulunurken şikayet ettiği muhafazakarların bakış açısından bakmaktaydı. Nitekim, o dönemde Güngör’e göre Tanzimat ve Islahat fermanları, Türkiye’ye modernleşmek iddiasıyla Batılı devletler tarafından dayatılan birer anlaşmaydı. Her ikisinin de hedefi Türk devletinin kendi vatandaşları ve kendi ülkesi üzerindeki hükümler haklarını sınırlamak ve bilhassa Avrupalıların yerli temsilcisi durumunda bulunan azınlıklara imtiyaz vermektir. Güngör’e göre bu imtiyazlar, ilerleyen vadede Türk kültürünü Hıristiyan kültürün istilasına maruz bırakacaktı. Zaten o dönemde Güngör, Tanzimat’ın Türk milli kültürünün, milli teşkilatının bozulmasına ve dağılmasına yol açtığını düşünmekteydi (Güngör, 1959: 33-4; 2010b [1975]: 90-1). Ne var ki, 1970’li yıllarda Tanzimat dönemine ilişkin Marksist çevrelerin ağır eleştiriler

yapması ve bunların sağ cenah tarafından paylaşılması GÜNGÖR'ü rahatsız etmiş, o da zaman içinde olgunlaşmanın da etkisiyle Tanzimat'a ilişkin görüşlerini büyük oranda değiştirmiştir. Bu bağlamda yazarın Tanzimat dönemine iade-i itibar kazandırma çabası, büyük ölçüde sol kanadın savlarını çürütme kaygısından kaynaklanmaktadır.¹⁵

GÜNGÖR, Türk aydınlarının bu konuları bildiği farz edilen yazarlar tarafından Tanzimatçılara karşı düşmanca tavırlarla beslendiğini düşünmektedir. GÜNGÖR'e göre (2003 [1982]: 18), *“Bugün de çok kimse Tanzimatçıların kendi eserlerini, hattâ bizzat Tanzimat ve Islahat Fermanlarını okuyup inceleyecek yerde onlar hakkında şurada-burada söylenmiş olanları aktarmakla yetinmektedirler.”*

GÜNGÖR, Cumhuriyet aydınının bu konudaki düşüncesinin, Cumhuriyet inkılabının önemli düşünürü olarak benimsenen Namık Kemal ve arkadaşlarının anlattıklarına dayandığını belirtir. Bunun dışında, GÜNGÖR'e göre aydınlara en çok etki eden ve Cumhuriyetçilerin görüşlerinin temelinde yatan fikir Ziya Gökalp'a aittir. GÜNGÖR'e göre, Tanzimat'ı aşırı bir Avrupacılık olarak suçlayan milliyetçi ve muhafazakarların aksine Gökalp, Tanzimatçıların Batı medeniyetini yarım yamalak alarak bir çok ikiliklere yol açtıklarını düşünmekteydi. Okulun yanında medrese, Batı hukukunun yanında eski hukuk, Batı müziği karşısında Doğu müziği ile Tanzimat tam bir karışıklık getirmişti. Yanı sıra, Gökalp'ın en şiddetli eleştirisi milliyetçilik noktasındaydı. O, Tanzimatçıların Osmanlı'yı parçalamadan koruyabilmek için bir Osmanlılık icat ederek Türklüğü ihmal ettiklerini, halbuki bütün Türk olmayan unsurların milli kültürlerine sarılmalarına karşılık sadece Türklerin Osmanlılık kavramını benimsediklerini iddia etmişti (GÜNGÖR, 2003 [1982]: 18).

GÜNGÖR, Gökalp ve diğer Türkçülerin bu eleştirileri yaparken imparatorluğun gerçekten parçalanmak üzere olduğunu ve artık Türklükten başka kurtaracak şey kalmadığını vurgular. GÜNGÖR'e göre Gökalp, Tanzimat döneminde yazmış olsaydı büyük ihtimalle

¹⁵ GÜNGÖR'ün Tanzimat dönemine iade-i itibar kazandırmasının önemli bir nedeni de yazarın milli kimlik kurgulamasıyla ilgilidir. GÜNGÖR, 1970'li yıllardan itibaren yoğun biçimde milli kimliğin en önemli iki unsurunu Türklük ve İslam olarak tanımladı. Yazar, bu kimlik kurgusu temelinde Osmanlı dönemine önem atfetti. GÜNGÖR için Osmanlı geçmişi oldukça önemliydi. Tabiatıyla milli kimlik kurgusunda Osmanlı'ya bu denli önem atfeden birinin o geçmişin dönemlerini olumsuzluklarla anması pek mümkün değildir.

Türklerin imparatorluğu dağıtmalarını, her unsura bağımsızlık vermelerini, kendilerinin de Anadolu’da Batı esasına göre yeni bir devlet kurmalarını istemezdi. Bu bağlamda, Güngör’e göre Gökalp’in görüşleri, yaşadığı dönemin ağır şartlarının etkisiyle oluşmuştu. Eğer Gökalp, daha farklı şartlarda yaşamış olsaydı daha farklı görüşleri savunuyor olacaktı. İlerleyen kısımlarda da göreceğimiz üzere Güngör, Gökalp’a ilişkin bu değerlendirmesini birçok konuda defalarca dile getirecektir. Güngör, Gökalp’ın bu görüşlerinin İkinci Meşrutiyet’in son yıllarıyla Cumhuriyet’in ilk yıllarında geniş bir aydın çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirtir. Güngör’e göre, Cumhuriyetçiler Gökalp’ın bahsettiği ikilikleri ortadan kaldırarak bunlardan sadece Batı’ya ait olanların yaşamasına izin vermişlerdir. Tabii, milli kültürü korumak iddiasıyla başvurulmuş bu yol Güngör’e göre, ileride göreceğimiz üzere tam tersi bir sonuca yol açmıştır.

Güngör’e göre, Batılılaşmanın bugünkü karşıtları Tanzimatçıları daha çok suçlamakta, onların Türk milletini Batı’ya teslim ettiğini iddia etmektedirler. Güngör, Batı’ya şiddetle karşı görünüp Tanzimatçıları suçlayan bu zümrelerin Tanzimat’ın iki önemli reformcusu Ali ve Fuat paşalardan daha çok Batılı olduklarını iddia eder. “*Herhalde Tanzimatçıları -bütün kusurlarına rağmen- bugünkü Tanzimat aleyhtarı aydınlarımızın yanında son derece daha muhafazakâr, yerli, İslâm kalırlardı.*” (Güngör, 2003 [1982]: 20).

Güngör, Tanzimat dönemini eleştirenlerin *yüz elli yıllık buhran*ın başlangıcı olarak Tanzimat’ı görmelerini haksız bulur. Zira ona göre Tanzimatçıları da ülkenin *yüz elli yıllık bir buhran* içinde olduğunu düşünmekte ve bu duruma çare aramaktadırlar.

Eline her kalem alan kişi “yüz elli yıldır içine düştüğümüz buhran”dan bahsederken, ikide birde “Tanzimattan beri” diye sözlerine başlarken, aslında Tanzimatçıları tenkit etmekten ziyade bizim modernleşme hareketlerimiz hakkındaki umûmî şikâyetlerini dile getirmektedir. Bunlara bir noktayı hatırlatmakta fayda görüyoruz. Tanzimatçıları da memleketin “yüzelli yıldır” bozulduğunu söylüyorlar, Tanzimat Fermanında yüzelli yıldan beri devlet idaresinin türlü musibetlere giriftar olduğundan bahsediyorlardı. (Güngör, 2003 [1982]: 20).

Tanzimat dönemine ilişkin getirilen eleştiriler karşısında duran ve aktardığımız bu görüşleri savunan Güngör için Tanzimatçıları, içinde buldukları konjonktür dahilinde hareket etmiş, ülkeyi parçalanma sürecinden en az hasarla kurtarmaya çalışmışlardır.

Dolayısıyla Güngör için Tanzimatçılar için yapılan eleştirilerin büyük bir kısmı hamasetten başka bir Şey taşımamaktadır.

Muhafazakar kesimlerin dillendirdiği, Tanzimatçıların Batı'nın her istediğini yaptıkları hatta onun uŐađı haline geldiği iddiası karşısında Güngör, bu tip ifadeler kullanmak yerine Batı etkisinin nasıl bir mekanizma ile girdiğini araŐtırmanın daha uygun olacağını belirtir. Bu bağlamda, Güngör'e göre Tanzimatçılar, Batı'nın tesirinde kalma hatta daha ileri gidip Batı'nın uŐađı olmakla itham edilirse, Tanzimat'tan bu yana aynı sıfatın verilemeyeceği bir siyasi ekip bulmak çok zor olur. Bu düşünceden yola çıkan Güngör için Tanzimat'ın tüm yönleriyle iyi anlaŐılabilmesinin yolu özünün anlaŐılmasından geçer. *“Nedir Tanzimatçıların Batı ile olan münasebetlerinin mahiyeti? Bunlar kendi yollarını takip ettikleri için memlekete neler getirmişlerdir, o yolu takip etmeselerdi neler olurdu?”* (Güngör, 2007 [1982]: 20).

Türkiye'deki Batılılaşma süreci Tanzimat'tan önce başlamıştır, Tanzimat bu sürecin bir aŐamasını teşkil etmektedir. Güngör'e göre, muhafazakar çevrelerin iddia ettiği gibi, eğer Tanzimatçıların suçu Batılılaşma ise, bu suç kendilerinden sonraki İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde fazlasıyla iŐlenmiŐtir. Güngör, modernleşme sürecinde Tanzimatçıların Batılı devletlerin her istediğini yerine getirdiğini kabul eder. Ancak, burada kendince çok önemli bir hususa dikkati çeker:

Fakat burada çok önemli bir meseleyi gözden kaçırmamız lâzımdır. Avrupalılar bize nasıl BatılılaŐacađımız hususunda telkinlerde bulunmasa, hatt talimat vermeselerdi bizim devlet adamlarımız klâsik metodlarıyla devam edip gidecekler miydi? Veya kendileri bir Batılılaşma programı çizip onu takip edebilirler miydi? Korkarız ki bu suallere verilecek cevap Tanzimatçıları hiç değilse kısmen beraat ettirecek mahiyette olur. Batıyı anlamakta kusurları olduğu söylenebilir, Türkiye'yi anlamakta kusurları olduğu söylenebilir, kendi Őahsiyetlerinin birtakım kusurlarla sakat olduğu da söylenebilir, fakat genel siyaset ve istikametleri hususunda onları ağır bir Şekilde suçlamanın hiçbir mnsı yoktur. (Güngör, 2007 [1982]: 21).

Güngör'e göre Tanzimatçılar, Batılıların kendilerine telkinde bulunmadıkları yerlerde kendileri böyle bir telkini istemişlerdir. Bunun sebebi onların vatanlarını sevmeyiŐi değildir. Bunun sebebi, Batı medeniyetinin yaptığı dayanılmaz baskıdır. Tanzimat dönemi devlet adamları bu baskılar karşısında ezilmiŐ, ülkesini kurtarabilmek için onları benimsemek ve Batılı devletlerle birlikte olmaktan başka çare bulamamıŐtır. Burada

görülen durum, yazarın Tanzimat dönemi devlet adamlarının icraatlarını haklılaştırmaya dönük bir çabadır.

Tanzimat hareketi Abdülmecit'in ve daha sonra Ali Paşa'nın ölümüyle kesilmemiş, ancak hızı zaman zaman değişmek üzere Cumhuriyet'e kadar devam etmiştir. Abdülmecit sonrası dönemde Abdülaziz ve Abdülhamit devleti ihyaya çalışmakla birlikte, esas olarak Tanzimat yolunu terk etmemişlerdir. Güngör'e göre İkinci Abdülhamit dönemi, Tanzimat'ın Osmanlı tarih ve medeniyeti içindeki yerinin araştırılmaya başlandığı bir dönemdir. Güngör, İkinci Abdülhamit'i modern okulların açılması ve devleti kurtarmaya dönük çabalarından dolayı takdir eder.

İkinci Abdülhamid Tanzîmatın asıl hayırlı neticeleri olarak gördüğü maarif hareketlerini eskisinden daha kesif bir şekilde devam ettirmiş, buna mukabil yabancı devletlerin o günkü zayıf durumumuzdan istifade ederek bize dikte ettirdikleri birçok dış politika meselelerinde ve iç azınlıklar konusunda memlekete çekidüzen vermeyi başarmıştır. Onun Osmanlılık ve hilâfet siyaseti memleketin modernleşmesi için gereken zaman ve barışı sağlamakta muvaffak olmuştur (Güngör, 2007 [1982]: 22).

Güngör, İkinci Meşrutiyetin de esas itibarıyla Tanzimat'ın devamı olduğunu düşünür. Ancak, Tanzimat paşalarının, İkinci Mahmut'un ve İkinci Abdülhamit'in icraatlarını düşünüldüğünde İkinci Meşrutiyet döneminin devlet adamı yönünden büyük bir mahrumiyet içinde olduğu düşünülebilir. Güngör'e göre (2007 [1982]: 22), *“Meşrutiyetçiler modernleşme, dış politika, Saray-Babâli münasebetleri gibi hususlarda Tanzîmatçıların çizgisinde oldukları halde hiçbir başarı göstermiş değillerdir.”*

Güngör'ün bakış açısından Osmanlı dönemi modernleşme hareketi, Tanzimat'tan önce İkinci Mahmut ile başlamış ve Avrupa hayranlığından çok İmparatorluğu tekrar imar ve ihya etmek gibi kaygılardan beslenmiştir. Güngör için Osmanlı devlet adamları ülkesini ve Türklüğü sevmeyen devlet adamları değil aksine devletin bekası için başka yol bulamamış insanlardır. Ayrıca Tanzimatçıları birincil kaynaklara inmeden tenkit eden aydınlar, konumları itibarıyla onlardan daha Batılı ve Avrupa'ya daha açık insanlardır. Görüldüğü üzere Güngör, Tanzimat'a ilişkin görüşleriyle başta yakın olduğu Gökâlp çizgisinden uzaklaşmıştır. Nihai olarak yazar için, Osmanlı dönemi modernleşmesi yerel değerlerden vazgeçmeyen bir modernleşme tarzı olarak tanımlanabilir. Bu

anlamıyla Osmanlı modernleşmesi GÜNGÖR'ÜN muhafazakar modernleşme anlayışının bir izdüşümünü yansıtmaktadır. Milliyetçi-muhafazakar cenah içinde GÜNGÖR, Osmanlı geçmişini milli kimliğin asli unsuru sayan bir düşünürdür. Ona göre bu dönem, Türklüğün kemale erdiği bir dönemdir. Tabiatıyla milli kimlik kurgusunda Osmanlı'ya bu denli önem atfeden birinin o geçmişin dönemlerini olumsuzluklarla anması pek mümkün değildir.

Cumhuriyet'e bakıldığında, bu dönemin İkinci Mahmut döneminden beri devam eden modernleşmenin doğal bir sonucu olduğu söylenebilir. Ancak GÜNGÖR'e göre Cumhuriyet, modernleşme yerine Batılı olmayı tercih ederek kendinden önceki geleneği reddetmiştir. GÜNGÖR'ÜN modernleşme terminolojisinde modernleşme ile Batılılaşma arasında kesin bir ayrımın bulunduğunu hatırladığımızda GÜNGÖR için Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin Avrupalılaşma, onun kültürünü olduğu gibi alma, kendi kültüründen vazgeçme anlamına geldiğini düşünmek mümkündür.

3.2.2.2. Erol GÜNGÖR'ÜN Cumhuriyet Dönemi Modernleşmesine Bakışı

Türk muhafazakar düşüncesinin Cumhuriyet'in erken dönemindeki hızlı ve radikal değişim karşısında gelişen bir düşünce geleneği olarak doğduğu önceki bölümde belirtilmişti. Bununla beraber, çok partili yaşamda belirginleşen milliyetçi muhafazakarlığın da Kemalist modernleşme projesini bazı noktalarda eleştirdiği de önceden belirtildi. Tabiatıyla, milliyetçi muhafazakarların Kemalist modernleşme projesini eleştirme durumu bu cenahın önemli bir düşünürü olan Erol GÜNGÖR için de geçerlidir. Ancak, milliyetçi muhafazakar bir düşünür olarak Erol GÜNGÖR'ÜN erken Cumhuriyet dönemi modernleşmesine yönelik eleştirilerini incelemeyen önce Türk modernleşme tecrübesi üzerinde biraz durmak, tarihsel seyrini kısa olarak gözden geçirmek ve bu dönemin epistemolojik dayanağına değinmek, GÜNGÖR'Ü anlamada daha yararlı olacaktır. Tabii bunu yaparken, Üçüncü Selim döneminde başlayan Cumhuriyet'e kadar devam eden ve Cumhuriyet döneminde hız kazanan ve radikal bir hal alan bu süreci hem bir kopuş hem de bir süreklilik olarak görmek modernleşme

sürecini daha iyi anlamayı sağlayacaktır. Bu anlamda bu tarih okumasını görebilmek için Türk modernleşmesini incelemek gerekir.

3.2.2.2.1. Süreklilik ve Kopuş Ekseninde Cumhuriyet Dönemi Modernleşmesi

Kemalist ideoloji Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu yeni bir ulusun doğuşu, bir dönemi sona erdiren devrimci bir an olarak, kendisini önceleyen *karanlık çağa* karşı tam bir kopuş olarak sunar (Çelik, 1999: 42). Ancak Cumhuriyet'in birçok konuda Osmanlı İmparatorluğu ile süreklilikleri vardır. Özellikle de sosyal ve siyasal alanda modernleşme için uygulanan programların Cumhuriyet Dönemi ile başlamadığı, en azından iki asra dayanan modernleşme serüveninin ürünü olduğu görülmüştür. Ancak, hemen belirtilmelidir ki, Cumhuriyet modernleşmesi yaklaşık iki yüz yıllık modernleşme tarihinde bir kopuşa da tekabül etmektedir. Bu kopuş, modernleşmenin *radikalleşmesi* olarak ifade edilebileceği gibi, gerçekte Osmanlı'dan farklı olarak yeni bir ulus devletin inşası olarak da algılanabilir (Mardin, 2007: 62). Burada Kemalist modernleşme ile onu önceleyen modernleşme süreci arasındaki süreklilik ve kopuş ilişkisi üzerinde biraz durmak gerekecektir. Bu kopuş ve süreklilik ilişkisi içerisinde Türk modernleşmesi üzerinde durmak, Erol Güngör'ün modernleşmeye bakışını anlamada yararlı olacaktır.

Keyman (2001: 15), Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketlerini süreklilik ve kopuş ilişkisi çerçevesinde anlama imkanını sunan yaklaşımın Şerif Mardin tarafından geliştirildiğini belirtir. Keyman'ın belirttiği gibi Mardin, tüm çalışmalarında görülebilecek indirgemeci olmayan bu eş zamanlı kavrayışı kendi ifadesi ile şu şekilde belirtir:

Pek çok yabancı bilim adamı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu, -gerçi her ne kadar radikal bir reorganizasyon ise de- Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntısının yeniden örgütlenmesi olarak görürler. Gerçekten, aradaki sınır, yalnız Cumhuriyet'in asıl kurucularının tavırlarının radikalleşmesinde değil, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıkar (Mardin, 2007: 62).

Ulus devlet kurmaya dönük radikal reformlar içeren Cumhuriyet modernleşmesi her ne kadar süreklilikten bir kopuş olduğu düşünülse de, bir sürekliliğe de denk gelir. Erken

Cumhuriyet modernleşmesine hakim olan zihniyetin ve arka planın gelişmesi, Türkiye'deki modernleşme sürecinin tarihsel gelişimiyle bağlantılıdır. Bu bağlamda İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin devleti kurtarmak için 1908'den sonra giriştiği reform programı ile edindiği tecrübe ve yine bu çerçevede devletin kurtulmasında tutulacak yön noktasında farklı fikir (İslamcılık, Osmanlıcılık, milliyetçilik) tartışmaları, yeni ulus devletin inşasında, modernleşme tecrübesinin aktarılan bir bakiyesidir. Bu bağlam içinde değerlendirmede bulunan Karpat'a göre (2006: 68), özellikle 1908-1918 Genç Türk dönemi, yeni kurulacak olan ulus devletin son hazırlık aşaması olmuştur.

Erken Cumhuriyet dönemi ile İttihat ve Terakki'nin Türk modernleşmesi süreci içerisindeki bağımlı Üçüncü Selim ile başlayan reform programına kadar götürmek mümkündür. Bilindiği gibi Türk modernleşmesi, Osmanlı Devleti'nin Batı'ya karşı kendini savunma ve var olma mücadelesinin zorunlulukları olarak gündeme gelmiştir (Kaliber, 2007: 106). Batı Avrupa karşısında askeri yenilgiye uğrayan Osmanlı, Batı'yı örnek alarak ilk önce askeri alanda reformlar yapmak suretiyle modernleşme çabalarını başlatmıştır. Üçüncü Selim'in *Nizam-ı Cedid* olarak adlandırılan reform programı bu çerçevede anılmalıdır. Ayrıca bu reformların temelinde yatan merkezileşme çabası, ardından yenilenme sürecini devam ettiren İkinci Mahmut'un uygulamalarında da hakimdir. İkinci Mahmut döneminde Batıya öğrenci gönderilmesi ve askeri tıp okulunun açılması ile bir süre sonra Türk modernleşmesine yön verecek aydınların düşünce zemini oluşmaya başlamıştır.

Tanzimat döneminde, Batı modernliğinin peşinden gitmede siyasal ve toplumsal bir değişikliğin yakalanmasının da gerekli olduğu anlayışının modernleşme çabasına dahil olduğu belirtilmelidir (Mardin, 2010: 212). Bunun yanı sıra modern devlet için önemli politik kültürün bazı can alıcı kavramlarının hayata geçirilmesinde hayati rol oynayan Yeni Osmanlılar, Tanzimat dönemi reformlarının ürünüdürler (Karpat, 2006: 45). Yeni Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nda parlamenter yönetime geçilmesinde büyük rol oynamışlardır. 1876'da Meşrutiyet yönetimine geçilmesindeki rolleri inkâr edilemez. Öte taraftan 1877 de başlayan Osmanlı Rus savaşını bahane ederek I. Meşrutiyet'in devrin padişahı tarafından sonlandırılması sonucunda, parlamenter yönetime dönmek için örgütlenen muhalefetin isminin İttihat ve Terakki Cemiyeti olduğu belirtilmelidir.

Bu özet, İkinci Meşrutiyete kadar gelen ve buradan Cumhuriyet Dönemi'ne geçen, Türk modernleşme sürecinin birbirinden ayrı düşünülemez gelişmelerle birbirine bağlı olduğunu gösteren bir kanıt niteliğindedir.

Bu genel çerçeve, ulus devletin kurulmasını hazırlayan şartların bir tarihidir. Karpata da (2006: 10) farklı bir bakış açısıyla bu hususa değinir. Ona göre, Türk modernleşmesi siyasal modernleşme teorilerinin kopuş iddiasını boşa çıkaracak niteliktedir. Karpata, temel olarak ulus devlete gelinen sürecin nasıl birbirine bağlı olduğunu gösterir. Ona göre geniş bir anlamda kullandığı *ayanlar* (önde gelen, eşraf, sosyal guruplar), on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı toplumunda meydana gelen değişimin temel etkenidir. Osmanlı'nın farklı etmenlerle merkezin kontrolünden çıkmakta olan bu ayanlara karşı tepkisi, sistemi yenilemek olmuş, Üçüncü Selim ile başlayan bu yenileşme sürecinin geldiği yer yeni ulus devlet olmuştur.

Modernleşmenin sürekliliği konusuna değindikten sonra kopuş konusuna da değinmek gerekir. Türkiye'deki modernleşme sürecinde, süreklilikten kopuş olarak Mardin'in işaret ettiği nokta, bir ulus devletin inşa sürecidir. Bu inşa sürecinde M. Kemal'in modern ulus, milli kimlik, genel irade gibi var olmayan bir şeyi varmış gibi çabalayarak inşa etme gayretleri, onun projesinin sınırlarını da bize göstermiştir. (Mardin, 2007: 62). Türk modernleşmesinde ulus devlet inşası süreci olarak ifadelendirilen bu dönem, ulus egemenliğine dayalı laik bir Cumhuriyet rejimini kurmayı hedeflemekteydi ve tam olarak Aydınlanmacı bir toplum mühendisliği programı öngörmekteydi (Somel, 1998: 46). Bu yeni dönemde, soyut akla dayalı olarak yeni bir toplum inşasında, geleneksel kimlikleri ve değerleri koruyan uzlaşmacı bir değişim değil, kültür alanında kendini gösteren radikalleşen bir değişim programı vardır (Belge, 1983: 260). Bu bağlamda Cumhuriyet modernleşmesi, Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak kültür ve zihniyet dönüşümünü de içeren daha köklü bir değişim tasarlamaktaydı. Bu geçişte, modernleşme projesinin epistemolojisi pozitivism olmuştur. Bu anlamda modernleşme süreci içerisinde, dinden eğitime kadar hiçbir kurum ve toplumsal pratik, rasyonalizm/pozitivism ekseninde düşünülmemiştir (Kahraman ve Keyman, 1998: 74).

Pozitivizmin toplumsal değişme teorisi, Kemalist modernleşmenin kısa bir süre önce savaştığı Batı'yı örnek almasını meşrulaştırmıştır. Comte'nin formüleştirdiği, üç hal yasasının nihai aşaması olan pozitif evre, Kemalist modernleşmede ulaşılması gereken hedef olarak alınmıştır (Kaynar, 2001: 53). Böylece Cumhuriyet eliti, Osmanlı'dan beri Batı'nın üstünlüğünü açıklamada güçlük çeken, Batı'ya rağmen Batılılaşmak isteyen bir hareketi, dayandığı ilim anlayışı ile meşrulaştırmakta, Batı'nın üstünlüğünü açıklayabilmektedir. Bununla birlikte kurulan yeni devletle birlikte geçmişe, Osmanlı devletine karşı *ötekileştirme* çabası ve onu hep aşağı gösterme çabası da Cumhuriyet Dönemi radikalleşen modernleşme projesini meşrulaştırmıştır. Çünkü pozitivizmde toplumsal değişme anlayışında sıralanan ve son evre olan pozitif evrenin, metafizik evreye üstün oluşu pozitivizmin belirgin olarak *metafizik aleyhtarlığı* doğurmuştur (Köker, 1998: 20). Bu bağlamda toplumsal değişimde sıralanan çizgide Osmanlı dönemi, kötülenmesi gereken metafizik bir döneme tekabül etmektedir (Akıncı, 2008: 84).

Kemalist modernleşme anlayışı ve onun projelerini uygulayan pozitivist dünya görüşüne sahip kadrolar, geleneğe karşıtlık içerisinde, geleneği saf dışı bırakmak istemiş, geleneğe karşı aklı, sürekliliğe karşı kopuşu tercih etmiştir (Toker ve Tekin, 2007: 84). Çünkü, pozitivist dünya görüşüne sahip Kemalist elit açısından bir kültürel unsur olarak din ve geleneksel kültür, Osmanlı'nın teknolojik açıdan Batı'ya ayak uyduramamasının önemli nedenlerinden biri olarak görülüyordu (Somel, 1998: 47). Bu bağlamda Cumhuriyet elitlerine göre Türk ulusu, modern dünyada rekabet edebilmek için kendini yakın geçmişinden, özellikle Osmanlı tarihinden koparmalıdır. 1925 tasfiyesinden sonra Atatürk'ün etrafında toplanan kadro, yeni ulaşılan, elde edilen ya da inşa edilenlerin geçmişten devreden ve eski olandan daha kıymetli olduğu düşüncesindeydi (Kasaba, 2012: 21).¹⁶ Nihai olarak Kemalist ideolojinin en önemli amaçlarından birisi, Türkiye toplumunu geçmişin devrettiği toplumsal, siyasal ve kültürel mirası aşarak ve bu mirastan soyutlayarak toplumun hakiki geleneğini toplum için oluşturmaktı (Coşar, 1999: 73). Bu çerçevede, Latin harflerinin kabulünden dilde reform çalışmalarına, Türk Tarih Tezi çalışmalarından sivil din ihdasına varan birçok proje devreye sokulmuştur.

¹⁶ 1925-1946 arası için bkz. (Zürcher, 2011: 261-302). Ayrıca 1925 sonrası Kemalist blogun yerleşikleşmesi için bkz. (Tunçay, 1992).

Kemalizm'in bu modernleştirici siyaset pratiğine, Aydınlanma aklına dayalı bu projelerine karşı muhafazakar düşünceden tepki gelmiştir. Bu tepkiyi gösteren muhafazakar düşünürlerden biri de Erol Güngör'dür. Erol Güngör'e göre, Cumhuriyet dönemi devrimlerinin ülkenin kültür politikasını şekillendiren iki temel unsuru vardır. Bunlardan biri Batılılaşma diğeri ise milliyetçiliktir. Modernleşme çabalarının temel amacı, ülkenin Batı lehine gerilemesinden duyulan endişe ve korkudur. Dolayısıyla modernleşme sürecinde en önemli adımın Cumhuriyet döneminde atılması doğaldır. Zira Cumhuriyet döneminin reformları, Batı karşısında en zor duruma düşüldüğü ve beka kaygısının en şiddetli hissedildiği bir dönemin sonrasına rastlar. Yukarıda Türk modernleşme sürecini incelerken önerilen süreklilik ve kopuş eksenini temelinde bakıldığında Güngör'ün, temelde, Cumhuriyet modernleşmesine bu şekilde yaklaşması Cumhuriyet'i bir devam, bir zorunluluk olarak algıladığını gösterir. Dolayısıyla Güngör için en temelde Cumhuriyet'in kurulması tarihi çizgi içinde bir süreklilik taşır. Güngör, Cumhuriyet dönemi modernleşmesine eğilirken ağırlıklı olarak tarih yazımı, dil, din ve eğitim alanlarındaki pratikleri inceler.

3.2.2.2.2. Güngör'ün Kemalist Tarih Yazımına Bakışı

Cumhuriyet modernleşmesi kendi ideolojisine uygun bir tarih yazımı geliştirmiştir. Türk Tarih Tezi başlığında somut halini bulan bu tarih yazımı, Kemalist modernleşme projesinin bir ayağını teşkil etmiştir. 1932 yılında toplanan Türk Tarih Kongresinde ileri sürülen bu tez, esas itibarıyla Türk tarih ve kültürünün köklerini Orta Asya'da aramaktaydı. Aynı zamanda, Orta Asya'nın bütün uygarlıkların beşiği olduğu ve uygarlığın, Türklerin göçü ile tüm dünyaya yayıldığı görüşlerini kapsıyordu. Erol Güngör, Tarih Tezi'nin bu iddiasını en kıymetli yılların boşa heba edilmesi olarak değerlendirir.

En kıymetli yıllarımızı Batı medeniyetini ve kültürünü öğrenmek yerine, bu medeniyetin uzak geçmişte hep Türkler tarafından yaratıldığını isbat etmekle geçirdik. Birer ilim akademisi olmak üzere kurulan Türk Dil ve Tarih Kurumlarının eski faaliyetlerini inceleyenler bu gülünç oyunları görecektir. Kırk yıl içinde Arapçanın Türkçeden çıktığını iddia ve isbat eden, "matematik" kelimesinin Türkçe "matlamak" fiilinden geldiğini keşfeden, bütün medeniyetlerin Türk eseri olduğunu söyleyen ilim ve fikir adamları yetiştirdik. Bir Avrupa'lı ilim adamının söylediği şu söz o devirlerin fikir faaliyetini en veciz şekilde özetleyebilir: "*Ben insanların maymunlardan türediğini zannediyordum, ecdadımızın Türk olduğunu şimdi öğrendim.*" (Güngör, 1966a: 4).

Açıkça Comte'nin tarih yorumundan etkilenmiş olduğu görülen bu tarih yazımı, Türklerin kültürel köklerini Orta Asya'da aramakla, aslında Türklerin İslam'la iç içe oldukları bir tarihi, Comte'un deyimiyle metafizik dönemi atlıyordu. Tarihsel süreç içerisindeki bu kopukluk, muhafazakar düşünürler için hoş karşılanacak bir durum değildi. Çünkü Türk muhafazakarlarının zaman kavrayışı, kopuşu kabullenemeyecek bir süreklilik vurgusuna sahiptir. Bu süreklilik, kendini, ne geçmişe dönmek isteği ne de gelecek için ütopyik bir kurguya yönelme olarak gösterir. Bu zaman anlayışına bağlı olarak, geçmişi içinde barındıran bir şimdiki zamanın, muhafazakarlar için önemli olduğu vurgulanmalıdır (Akıncı, 2008: 111). Tarihi, bir süreklilik içinde görme durumu Erol Güngör için de geçerlidir.

Güngör, tarihin anlamını bugünün meselelerini çözmek isterken geçmişte yaşanan benzer örnekler hakkında yapılan yorum olarak tanımlar. Güngör'e göre, bilimsel bir disiplin olarak tarihin önemi tartışılmayacak kadar açıktır. Ancak Güngör, insanların tarihe sadece bu bakışla yaklaşmadıklarını belirtir ve bunun dışında tarihin bir toplumsal işlevi olması gerektiğini düşünür.

Güngör' e göre, modern tarihin ortaya çıkmasıyla birlikte insan düşüncesinin geçmişe verdiği bütünlük ortadan kaybolmuştur. Modern tarih bir yandan analitik bir bakış açısı getirirken, bir yandan da eski inançların dayandığı yorumları çözüp dağıtmıştır. Eski tarih, insanların dünya görüşleri içinde bu görüşe uygun olan ve onu destekleyen bir yer işgal etmekteydi; dahası tarih dünya görüşünün dayandığı esas olgu kaynağını teşkil etmekteydi. İnsan nereden geliyor, bugünkü hayatımızı idare eden norm sisteminin kaynakları nelerdir, insanın bu kainat içindeki yeri ve misyonu neden ibarettir ve her şeyin gittiği yer neresidir gibi sorulara belli bir tarih yorumu cevap vermekteydi. Batı dünyası bu sorulara İncil'in tarih yorumu içinden cevap verirken modern tarih buna şüpheyle yaklaşmıştır. Bu düşünce değişikliğinin Hıristiyan dünyasında neden olduğu sosyal ve psikolojik çalkantıların sonu gelmiş değildir. Batı dışı toplumlarda da modern öncesi tarihin beslediği görüşler çözülmektedir. Yüzlerce, binlerce yıllık yaşanmışlıklar insanlara köklülük ve yaşanmışlık duygusu verirken, modern tarih bu aidiyeti aşındırmaktadır. İnsanlar tarihin akışına bakarak orada Tanrı'nın iradesini görmeye çalışırken, modern tarih bu akışın tamamen dünyevi unsurlara bağlı olduğunu

söylemektedir. İnsanlar kendilerini ve başkalarını konumlandırmaya çalışırken modern tarih böyle yerlerin bulunmadığını iddia etmektedir. Özetle, modern tarih anlayışı kendinden önceki tarihten kopuşu amaçlamaktadır. Bu yığın içinde cemaat ve millet gibi insanın aynı görüşü paylaşacağı büyük sosyal üniteler bile güçlerini kaybetmiş, insan manasız bir dünyada kalmıştır (Güngör, 2003 [1980]: 71).

Güngör, büyük tarih doktrinlerinin çıkışında modern tarihin yaratmış olduğu sosyal ve psikolojik bunalımın olduğunu düşünür. İnsanların hayatında büyük değişikliklere yol açan bütün doktrinler kendi görüşlerine göre tarih yorumu getirmişlerdir. Bu yorumlar, yıkıcılığın olduğu dünyada insanın kendine ve dünyaya bir anlam vermesine imkan sağlamıştır.

Güngör için tarih sadece sosyal ve psikolojik çalkantı içinde bulunanlar için bir sığınak ya da hissi tatmin kaynağı olmayıp, ileriye dönük insanlar için de kuvvet ve ilham kaynağı niteliğindedir. Tarihin belli bir tarzda yorumu, insanın kendi hüviyeti ve misyonu konusunda belli bir fikre varması demektir. (Güngör, 2003 [1980]: 72). Nihayetinde Güngör'e göre, modern tarihin bireye getirdiği yıkım ve bunalım tarihin yorumlanması ile önlenebilecektir. Bu sayede insanlar kendine ve dünyaya bir anlam verebilecek ve ileriye dönük bakabileceklerdir. Dolayısıyla Güngör için tarihin önemli bir sosyal fonksiyonu, insanın benliği ve misyonu konusunda belli bir fikir vermesi onu ümitsizlikten kurtarmasıdır.

Güngör'e göre, tarihin insana bu dünyayı anlamlandırmayı sağlamanın yanında önemli bir sosyal fonksiyonu da bireye aidiyet duygusu vermesidir. Bu aidiyetin bir türü şahsi aidiyettir. İnsanlar dünyanın ve insanlığın geçmişi yanında kendi şahsi tarihleri ile yakından ilgilenirler. Kendine anne, baba, akraba arayanların psikolojisi yakından incelendiğinde bunların sadece dayanacak bir aile aramadığı kendilerini köklendirmek ve bir tarihe bağlamak istedikleri görülecektir. İnsanlık o kadar geniş ve o derece soyut bir bütündür ki sadece bu bütünün bir ünitesi olmak, pek az sayıda kişiyi tatmin edebilir. İnsanların çoğunluğu bu bütün içinde kendi özel yerini bilmek ister. Bu bağlamda insan bir ailenin ferdi, bir çevrenin insanı, bir milletin mensubu olduğu takdirde şahsiyetini bulur. Kendi hususi tarihi ona bu şahsiyeti vermeye yaramaktadır.

Bu bakımdan tarih arama veya kökünün derinliklerinde mutluluk duyma sadece soylu aile mensuplarına mahsus değildir; asıl erdemin soya değil iyi ahlaka bağlı olduğuna inanan bir kimse de kendi geçmişine meraklıdır (Güngör, 2003 [1980]: 74).

Milli tarih akımlarının milliyetçilik hareketleri ile birlikte gelişmesinin önemli sebebi bu aidiyet ve köken duygusudur. İnsan nasıl aile kökünü bulduğunda kendini belli ve bağımsız bir kimliğe sahip olarak görürse milletler de milli tarihlerinin eserleri olarak kendilerinin bağımsız, milli özelliklere sahip varlık bütünleri olduklarını düşünmektedirler. Milliyetçiliğin doğuşu bir bakıma milli tarihin doğuşu demektir. Bazen bu tarih objektif gerçeklerden çok efsane ve arzulardan ibaret olsa bile, daima aynı işlevi yerine getirir. Bu işlev, insanları millet denilen bir sosyal bütünün parçaları olduklarına inandırmak, böylece onların arasında birlik ve dayanışmayı sağlamaktır. Şüphesiz, bu tarihler bir toplumsal düzeni meşru ve haklı göstermek gibi bir amaç da taşıyabilir. Nitekim Cumhuriyet dönemi tarih yazımına göre önceki dönem kusurlu ve karanlık bir dönemdi, ulaşılan merhale ise mümkün olan en yüksek seviyeydi. Ancak ne olursa olsun tarihin yorumu daima milli birliğin pekiştirilmesi gibi bir amaç göz önünde tutularak yapılmaktadır (Güngör, 2003 [1980]: 77-5).

Güngör'e göre tarihin insanlar arasında birlik ve beraberliği artırma ve dayanışmayı sağlama yönüne bakıldığında karşımıza çıkan kavram tarih şuurudur. Tarih şuru, tarihin akışı hakkında belli bir görüş sahibi olmak demektir. İnsan tarih olaylarını manalı bir bütün içindeki parçalar halinde gördüğü zaman tarih şuru kazanmış olur.¹⁷ Bu bağlamda Marksizm'in sınıf şuru kavramı ile tarih şuru birbirine yakın şeylerdir. Marksist açıdan tarih şuru, proletaryanın bir sınıf olarak geçmişi ve buna bağlı olarak geleceği hakkında Marx'ın görüşünü benimsemek demektir. Marx'a göre tarih menfaatleri sınıf kavgasından ibarettir. Buna karşılık milli devletlerde milli tarih şuru üzerinde durulur. Milli tarih şuru, millete ait tarihin basit vakalar yığından ibaret değil de, bugünkü kaderi çizen anlamlı bir zincirin halkaları halinde anlaşılması demektir. Her iki durumda da tarih şuru gerek bugün gerekse gelecek için bazı

¹⁷ Güngör için tarih şuru geçmişten yola çıkıp bugünü ve geleceği geçmişle bağlantılandıran, bu anlamda tarihi, süreklilik halinde kavrayan hafıza anlamına gelmektedir. Güngör'e göre bir insanın gelecek hakkındaki başarı tahminleri nasıl onun geçmişe ait kanaatlerinin bir uzantısı oluyorsa, bir milletin şimdiki ve gelecekteki imkan ve kabiliyetleri hakkında fikir sahibi olması büyük ölçüde onun tarih anlayışına göre belirlenecektir (Güngör, 1982: 9).

sonuçlar doğurması bakımından önemlidir. Sınıf şuuru kazanan proletarya kendi sınıfının menfaati ile öbür sınıfların arasındaki temel zıtlığı görecektir ve tarihin bu zıtlığı kendi zaferi istikametinde çözmeye doğru gittiğine inanacaktır. Diğer taraftan milliyetçilerin savunduğu bir milli tarih bilinci o milletin insanlarını belli bir milli benliğe sahip kimseler haline getirecek, bu da ortak tarihe sahip insanların yine ortak çalışma ile kuvvetli bir gelecek verebilecekleri fikrini kuvvetlendirecektir.

Milli tarih şuuru basit bir tarih bilgisinden ibaret değildir. Buradaki şuur kelimesi bilgi ile birlikte ve belki ondan daha çok duygu manasında anlaşılmalıdır. İnsanla tarih arasında bir hissi bağlılık kurulduğu takdirde insan-tarih özdeşleşmesi mümkün olmaktadır. Bir milletin fertleri o millete ait tarihin büyük olaylarını kendi özel geçmişlerinin olayları halinde görmeye başlayınca bu özdeşleşme olmaktadır. Kendi geçmişimiz nasıl bizim şahsiyetimizin temelini teşkil ediyorsa milletimizin geçmişi de milletimizle birlikte hepimizin malıdır. Bu geçmişin içinde her şey övünülecek mahiyette olmayabilir, ancak bu durum sorun teşkil etmez (Güngör, 2003 [1980]: 75-6).

Güngör, milli tarih şuurunun milliyetçiliğin temelini teşkil ettiğini düşündüğü için, ona en çok düşman olanların da milliyetçilik aleyhtarları olduğunu belirtir. Ona göre, bu tavrın en büyük örneği Sovyetler Birliği'dir. Orada dil, sanat, edebiyat, vatan gibi milli varlığın meydana gelişi anlamına bir tarih anlayışı yasaklanmış, bunun yerine proletaryanın sınıf mücadeleleri açısından yeni bir tarih öğretilmiştir. Sovyet tarih tezinin esası Sovyetler Birliği'nde yaşayan çeşitli milletlerin bağımsız şahsiyet olarak varlıklarını devam ettirmelerine yarayabilecek ipuçlarını ortadan kaldırmak bunların yerine bütün Sovyet cemiyetlerini ortak bir proletarya parantezinde toplamaktır. Bu amaçta bir dereceye kadar başarılı olmuşlardır ancak Stalin'in despotizmi geride kaldıkça bu durum tersine dönecek milletler milli şuura varacaklardır (Güngör, 2003 [1980]: 76).

Güngör, Türkiye'de Cumhuriyet İnkılabıyla birlikte ortaya çıkan tarih anlayışına da bakar. Güngör'e göre, Cumhuriyetçiler milliyet esasına dayalı yeni bir Türkiye kurmak üzere yola çıktıkları için Türk tarihi araştırmalarını ve yayınlarını bir devlet görevi olarak üstlenmişlerdir. Güngör, Cumhuriyetçilerin kendi millilik anlayışlarına göre tarih

içinde milli olmayan her şeye karşı aleyhte bir tavır takındıklarını belirtir. Güngör, Cumhuriyet elitlerinin millilik anlayışlarının içinde Osmanlı döneminin olmamasını bütün akademik hayatı boyunca çeşitli ortamlarda eleştirmiştir. Güngör, Cumhuriyet Devri ile birlikte geçmişten yaratılmak istenilen kopuşu, “*Ben doğduğum zaman Cumhuriyet kurulalı 15-16 yıl kadar olmuştu, bu yüzden ‘eski devir’ diye bilinen devri, sadece eski adamlardan ve tarihî kaynaklardan öğrendim.*” (Güngör, 1974c: 21) diyerek eleştirmektedir. Ayrıca, diğer ülkelerde eski kültürle barışık şekilde yaşandığı halde, bizde, yenilikçilerin bunu kabullenmediklerini ve eski kültüre karşı nasıl tahripkar olduklarını örnekleri ile anlatır.

[...] Anadolu yenilikçiler tarafından kazanarak, bu eserleri yapanların da yaptırınların da nam ve nişanı tarihten silinmiştir. Benim doğup büyüdüğüm kasabada Mengücekoğulları’ndan kalma bir cami vardı. Orta mektebin tarih öğretmeni tam devrimcilere yakışır bir kahramanlıkla caminin kitabesini kazma ile kazıdı ve orayı kasabanın Rum mezarlığından getirdiği taşlarla bir müze haline koydu. Sonra gezdiğim birçok yerlerde yine çeşme ve camilerin kitabelerinin kazınmış olduğunu gördüm. Bazı yerlerde bizimki kadar cesur olmayan yenilik taraftarları bu yazıları sıva ve tahta ile örtmüşlerdi (Güngör, 2010b [1975]: 121).

Güngör, erken Cumhuriyet dönemi elitlerinin giriştiği bu tarih yazımının Türkler’in gerçekte kurmuş olduğu medeniyeti hiç hesaba katmayarak ona hayali medeniyetler izafe ettiğini belirtir. Güngör’e göre, Cumhuriyet elitlerinin bu tarih yazımı çabası boşa yapılmış bir uğraştır. Güngör (1966a: 4), bu konuda serzenişte bulunur: “*Anadolu’nun bir Türk vatani olduğunu göstermek için eski çağlarda burada yaşamış kavimleri de Türk saymanın lüzumu yoktu. Türk tarihi milletimize hamle gücü verebilecek her şeye sahip bulunurken, Hititlerden ve Sümerlerden medet ummanın ne faydası vardı?*”

Güngör, Cumhuriyetin erken dönemindeki tarih yazımında Türk tarihinin İslam medeniyeti içindeki gelişmesinin neredeyse uzun bir kabus gibi gösterildiğini iddia eder. Bununla birlikte Güngör’e göre (2003 [1980]: 77), Cumhuriyet inkılapçılarının Osmanlı saltanatına karşı çıkararak bir varlık kazanmaları onların genellikle İslam tarihine olduğu kadar Osmanlı tarihine karşı çıkmalarına, bu devreyi Türk tarihi içinden atmalarına yol açmıştır. Güngör’ün düşüncesinde Türk milleti için eserleriyle ve hatıralarıyla yaşayan asıl tarih Osmanlı tarihiydi. Üç kıtaya ayak basmış farklı devletleri, kültürleri ve milletleri bünyesinde barındırmış bir devlet olarak Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihi, Güngör’de derin izler bırakmıştır. Bu durumu gizlemeyen

Güngör, onu diğer milletlerin kültüründen ayıran üstün yönlerini anlatmaya koyulur. İmparatorluğun üstünlüğünün en belirgin tarafı olarak, diğer milletleri kendi hakimiyetinde tutabilmiş olmasını gösterir. Bu üstünlük, Batılılaşma esnasında kendini bir direnç olarak göstermiştir. Bu durumun sebebini, *“Türk kültürünün çok sağlam ve köklü oluşu hatta beşerî ve ahlâki kıymetler bakımından Batı Medeniyetine üstün oluşu ile izah etmek daha doğru olur.”* (Güngör, 2010b [1975]: 77). Güngör’ün bu üstünlük vurgusunun altında, Osmanlı geçmişinin geride bırakılması gereken bir zaman aralığı değil, aksine bir birikim olarak önemsenmesi gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Sürekliliğin getirdiği birikim olarak Osmanlı İmparatorluğu, Güngör için bulunmaz bir örnektir. Çünkü Güngör’e göre, Türk milleti, bu uzun tarihi boyunca kazandığı bütün gücünü ve tecrübesini birleştirerek, Osmanlı İmparatorluğu’nu kurmuştur. Güngör’e göre (2010b [1975]: 77), *“Bizim tarihimizin bütün evvelki safhaları, bu büyük eserin meydana getirilmesi için yapılmış birer prova gibidir.”* Güngör, bu tarihsel mirasın yeni nesillere aktarılması gerektiğini düşünür. Oysa yaklaşık bin yıllık bu dönem Türk Tarih Tezi tarafından görmezden gelinmiştir. Güngör’e göre (2003 [1980]: 77), Türkiye’de milliyetçilik uğruna Türk Tarih Tezi’ne sarılanlar arasında bugün içinde bulunulan milli tarih buhranının temellerini atmış oluyorlardı. Çalışmanın kuramsal bölümünde milliyetçilik ve muhafazakarlığın ortak temalarından birinin köklü, güçlü tarihi geçmiş olduğunu ve bunun için tarih yazımını olumladıkları göz önüne alındığında milliyetçi muhafazakar düşünür olarak Erol Güngör’ün Osmanlı dönemini Türk kimliğinin köklü geçmişi olarak görmesi ve Kemalist tarih yazımını eleştirmesi anlaşılacaktır. Zaten Güngör, alternatif bir tarih yazımı için dönemin Milli Eğitim bakanlarını ikna etmeye çalışır.

3.2.2.2.3. Güngör’ün Dilde Modernleşmeye Bakışı

Erol Güngör’ün Kemalist modernleşme anlayışının pratikteki uygulamalarına ilişkin eleştirileri, tarih yazımı ile sınırlı değildir. Güngör, Kemalist modernleşmenin tarih yazımına ve anlayışına gösterdiği tepkinin benzerini, dil konusunda yürütülen politikalara karşı göstermiştir. Bilindiği gibi, harf devrimi ve dilde tasfiyecilik, Kemalist modernleşme anlayışının temel politikalarındandır. Kemalist modernleşmenin dil konusundaki politikasının iki bileşeni, dilin sadeleştirilmesi ve yeni bir alfabenin

kullanılması konuları, Tanzimat'tan beri Türk düşünce dünyasını meşgul eden bir konu olmuştur. Bu tartışmalardan, Arap alfabesinin öğreniminin zorluğu ve sembolik ifadesindeki karışıklığın yarattığı güçlükler nedeniyle Arap alfabesinden vazgeçmek ve halk dilinden uzaklaşmış merkezi bürokrasinin dilini sadeleştirilmek anlaşılıyordu.¹⁸ Kemalist modernleşme projesinin dile dönük bu amacı Güngör tarafından birçok bağlamda eleştirilmiştir.

Cumhuriyet inkılabı, yeni siyasi ve içtimai rejimin prensiplerine göre bir nesil yetiştirmek istiyordu, bunun için de kendisiyle tezat halinde gördüğü Osmanlı-Türk kültürünün tesirlerinden mümkün olduğu kadar kaçınmaya çalıştı. İnkılabın kendi mantığı içinde haklı bir tedbir olarak alfabenin değiştirilmesi ve yeni bir dil yaratılması, eski kültürün maziye gömülmesini temin etti. Böylelikle yeni yetişenler karşılarında fikir ve düşünce aleti olarak sadece latin harfleriyle yazılmış kitapları ve babalarının bile anlamadığı bir dili buldular (Güngör, 1966a: 4).¹⁹

Güngör, modernleşme projesinin dile dönük tutumunu dilin tasfiyesi olarak değerlendirir. Ona göre, dildeki tasfiyeciliğin bilim ve kültür hayatında meydana getirdiği neticeler incelenirken, her şeyden evvel, bu tasfiyeciliğin başlangıç noktası üzerinde durulması gerekir. Bu nokta Türkçe'nin tasfiyesinin doğrudan bilim zihniyetine, bilimsel düşünce tarzına karşı bir çıkış olmasıdır. Güngör, inkılapçıların fikirlerini bir bilimsel sorunsal olarak belirlemediklerinden şikayet eder. “[ş]imdiye kadar tasfiyecilerin her türlü ilmi hücumu karşı siyasi bir müdafaa yaptıkları görülmektedir.” (Güngör, 2007 [1982]: 49). Güngör, inkılapçıların Türkçe'nin neden tasfiye edilip yeniden bir dil kurulması gerektiği sorusuna cevap verirken Atatürk'ü bahane ettiklerini, onun böyle istediğini söylediklerini belirtir.

Güngör'e göre, böyle bir hareket noktasından doğru sonuca varmak mümkün değildir. Zira bu satırlarda ifade bulan düşünce tarzı Avrupa'da Ortaçağ skolastisizmi diye bilinen devrin kalıntısıdır. Modern bilimsel düşünceden önceki evreyi teşkil eden Ortaçağ döneminde ilim ve felsefe Aristo'ya dayanıyor, bir konuyu Aristo nasıl anlatmışsa doğrusu o sayılıyordu. Aristo'nun bahsetmediği konuların gerçekte olmadığı

¹⁸ Bu düşüncenin fiiliyata geçmesi İttihat ve Terakki Partisi'nin icraatıyla mümkün olmuştur. Bilindiği üzere Parti, 1908 programı ile Türkçeyi resmi dil haline getirmiştir. Parti iktidardayken ilköğretim ana dilde yapılırsa da Türkçe dersinin zorunlu olması, ortaokul ve lisede de Türkçenin eğitim dili olması hedeflenmiştir. Bunun yanı sıra İttihat ve Terakki Partisi, Türkçenin sadeleştirilmesi ve devletin resmi yazışmalarında kullanılması için yoğun çaba sarf etmiştir.

¹⁹ Yapılan alıntıda Latin kelimesinin baş harfi özgün metinde küçüktür. Güngör'ün dilde modernleşme eleştirisi için ayrıca bkz. Güngör, 1966c: 4 ; Güngör, 1975e: 1 ; Güngör, 1975f: 1.

varsayıyordu. Bu bağlamda bugün Türkiye'deki inkılapçıların da Atatürk'e yaklaşımları Ortaçağ zihniyetinin devamı niteliğindedir (Güngör, 2007 [1982]: 50).

Güngör'e göre, bu bağlam içinde karşılaşılan ikinci hata dil devrimi diye bir kavramın ortaya atılmasıdır. *"Eğer Atatürk Türkçede kökünde yabancılık tespit edilen bütün kelimeler dilden atılacak, yerine yenileri uydurulacaktır deseydi ve bunu bir kanun maddesi haline getirseydi, gerçekten bir dil devrimi söz konusu olurdu."* (Güngör, 2007 [1982]: 50). Ne var ki, Anayasa'da belirtilen devrim maddeleri arasında dil devrimi yoktur. Bu anlamda inkılapçıların meşruluk zeminini oluşturan dil devrimi esasında mevcut değildir.

Güngör, dilde tasfiyeciliğin bilimsel hayatta yaptığı asıl tahribatın onun siyasi bakımdan tek parti rejimi ile birlikte gitmesinden doğduğunu belirtir. Bahsi edilen dönemde iktidar partisi siyasal, toplumsal, iktisadi ve kültürel bütün fonksiyonları kendi bünyesinde topladığından dildeki tasfiye hareketi hem resmi bir nitelik kazanmış hem de rakipsiz olmuştur. Halbuki Güngör'e göre o uzun zaman aralığında daha önceki Türkçecilik hareketinin serbest ve bilimsel doğruları bağlamında devam edilseydi çok daha yararlı olacaktı. İnkılapçılar ya da Güngör'ün tabiriyle tasfiyeciler, bir yandan böyle bir faaliyetin önünü tıkamışlar, bir yandan da rekabetin olmadığı ortamda kendi hevesleri doğrultusunda her şeyi yapmışlardır. Ne hazindir ki bu anlayış bugünün Türkiye'sinde de halen devam etmektedir (Güngör, 2007 [1982]: 50-1).

Türkiye'de bilimin gelişmesi için en çok gerekli olan şeylerden biri, bilimsel terimlerin oluşturulmasıdır. Modern bilim Batı'da doğduğu için onun terminolojisinin alınması gerekmektedir. Cumhuriyetten önceki dönemlerde Türk aydınları bu bilimsel kavramları oluşturmaya çalışmışlar ancak bunu yaparken milliyetçiliğin uzağında kaldıklarından ürettikleri terimler Türkler için yabancı olmuştur. Türkçenin sadeleştiği, yazı dili ile konuşma dilinin birbirine yaklaştığı, tahsilin de sade Türkçeye döndüğü bir zamanda artık Tanzimat devrinin terimleri Türkçe sayılmazdı. Bütün bilimsel dallarda yeni terimlere ihtiyaç vardı, zira bunlar Türkçede yoktu. Türkiye'deki inkılapçılık hareketi bu yolda harcanacak çabaların önüne set çekmiş, yanı sıra günlük hayatta insanlar arası iletişimi sağlayan dili tasfiye etme yolunu tutmuştur.

Biz mesela *problematique*, *existentielle*, *molecule*, *reticulaire*, *metabolisme* gibi terimlerin karşılığını ararken, tasfiyeciler tatil yerine dinlence, şart yerine koşul, hürriyet yerine özgürlük, kuvvet yerine erk kelimelerini uydurmakla uğraştılar. Bu arada terim faaliyetleri de oldu fakat tasfiyeciliğin dil anlayışına göre mevcut Türkçenin büyük kısmı atıldığı için, yeni terimlerin kurulmasına esas tutulacak dil son derece kısır kalmış, bunlarla üretilen terimler adeta birer hilkat garibesi olmuştur (Güngör, 2007 [1982]: 51).

Güngör, rejim tarafından girişilen bu çabaların gülünç ve vahim olduğunu belirtir. Türkçeye bilimsel terimleri kazandırmak için girişilen iyi niyetli çabanın neden vahim sonuçlar doğurduğu mealinde soru sorar. Ona göre bu sorunun cevabı, dil hareketinin amatör, başıboş, ırkçı bir milliyetçiliği barındıran, yeniliğe tapan, köksüz nitelikte olmasında yatmaktadır. Bütün bu kusurlar bilimsel terminoloji kurma bakımından en az otuz yıl kaybettirmiştir ve şimdi Türk dilinin yabancı terimlerle dolu olmasının önemli sebeplerinden biri Türkçe arayan insanın karşısına ruhsuz, köksüz, tatsız uygulamalarla çıkılmasıdır (Güngör, 2007 [1982]: 52).

Güngör'e göre, Türkçe'nin kaybolmasının sebebi bir derneğin, bakanlığın, hükümetin yürüttüğü politikalar değil; yaygın cehalettir. Bu anlamda, Türkiye'de yakın zamana kadar uydurma dilin son zamanlarda her yeri sarmış görünmesi, Türkiye'de kitle düzeyinde bir kültürün aydınlarla halk kitlelerini aynı çizgi üzerinde birleştirmesinden ileri gelmektedir (Güngör, 2007 [1982]: 52).

Bu yaygın cehaletin tohumları Türkiye'nin eğitim ve kültür politikalarına bulaşan medeniyet anlayışında yatmaktadır. Bu medeniyet anlayışı, Türkçeyi yıkıcı reformlara tabi tutmuş, Türk kültürünün ortadan kaldırılmasına teşebbüs etmiştir. Her ne kadar bu düşünce abartılı bulunsa da uydurmacılığın ve tasfiyeciliğin temsilciliğine soyunanlar kendi hareketlerinin sebebini açıkça bir medeniyet ve kültür değişmesi olarak açıklamaktadırlar. İnkılapçılara göre halkın konuştuğu Türkçe, Türkler'in İslam medeniyeti içindeyken geliştirdikleri bir dildir. Türkiye, Cumhuriyet dönemi ile bu medeniyetten çıktığına göre eski kültürün taşıyıcısı olan dil tabii ki bırakılacaktır. İnkılapçılara göre geçen nesillerle şimdiki nesiller arasında hiçbir anlaşma ve bağlantı kalmadığında Türkiye modern bir ülke olacaktır (Güngör, 2007 [1982]: 53).²⁰

²⁰ Güngör, Cumhuriyet elitlerinin dilde gerçekleştirdikleri inkılabı *yapay devingenlik* olarak tanımlar. Ona göre iktidarın ve kitle iletişim araçlarının yol açtığı dildeki yapay devingenlik bir süre sonra milli kültürün

Güngör, bu düşüncenin Türk kültür eserlerinin yabancı bir millet hakkında yabancı bir dilde yazılmış eserler gibi görülmesine ve yabancı dil eserleri gibi tercüme edilmelerine yol açtığını iddia eder. Osmanlı'nın yaklaşık yedi yüz yıllık dönemi Türk dilinde devamlılığa işaret ederken Cumhuriyet dönemi kopuşu simgelemektedir. Bu iddiasını kanıtlamak için Güngör, “*Bugün biz modern Türkçenin mimarları arasında saydığımız Reşad Nuri’yi bile sadeleştirerek, yani uydurma bir dile çevirerek okuyoruz.*” diyerek bu uygulamanın nasıl bir radikal boyut aldığını vurgulamaya çalışır (Güngör, 2007 [1982]: 53 ; 1998c [1980]: 193). Güngör’e göre dilde devamsızlığın olduğu bu ortamda aynı Reşad Nuri on yıl sonrasının diline de ayrıca uyarlanmak zorunda kalacaktır.

Güngör’e göre, dilde yapılan inkılapları karşılayan kavram *devamlı ihtilal*dir. Ona göre devamlı ihtilal kavramı, bir kurumun ortadan kalkana kadar sürekli yıpratılmasıdır. Güngör, Cumhuriyet devrimlerinin ilk hedeflerinden birinin uydurmacılık ve tasfiyecilik için kalkan yapılmaya çalışılan Atatürk olduğunu belirtir. Güngör, Atatürk’ün eseri Nutuk’un dahi bugünün okuyucusu için herhangi bir yabancı kitap hükmünde olduğunu iddia eder. Zira, dilde yapılan inkılaplar onu da etkilemiş ve yeni dilde yapılan baskılar anlaşılabilir olmuştur. Bu bağlamda Güngör için yeni dil denen şeyin hiçbir geleneği yoktur. Halbuki kültürün asıl özelliği geleneklerinin bulunmasıdır. Böyle bir kültür geleneği sayesinde bizden önceki yaşamış yüzlerce nesilden milyonlarca insanın hayat tecrübesini kendi tecrübemiz gibi kullanabilmekteyiz. İnsan topluluğunu başka topluluklardan ayıran budur. Dilin tasfiyesi bizi bu tecrübe ve gelenek hazinesinden mahrum bırakmıştır. Bu durumdan daha kötüsü, bugün yaşayan insanlar, kendi çağında yaşayan insanların hatta ebeveynlerin tecrübelerine yabancıdırlar. Bu dile bakılırsa Türk milletinin geçmişi Cumhuriyet’e kadar bile dayanmaz, bu anlamda Türk milleti her on yılda bir hafızasını kaybeden bir hasta durumuna düşürülmüştür. Bu bağlamda, millet olmanın en önemli vasfı olan insanları zaman ve mekan içinde birleştiren ortak noktalar Cumhuriyet inkılaplarıyla yok edilmiştir (Güngör, 2007 [1982]: 54).

Güngör’e göre, dili tasfiye edenler iktidara sahipken uydurmacılık yerine mevcut yabancı dillerden birini kabul etseydiler, bütün yeni nesilleri o dile yetiştirmeye

din ile birlikte önemli bir kaynağı olan Türkçenin yok olmasına sebep olacaktır (Güngör, 2003 [1980]: 127).

çalışsaydılar bir ihtimal bugün bu denli vahim bir kültür buhranı içinde olunmazdı. Henüz istikrarlı, on yıl sonra devam edecek bir dil kurulamamıştır. Bu kurulmuş olsa bile bu dilde okuyup yararlanılacak bir tek değerli eser mevcut değildir. Bu dilin tarihi, edebiyatı, folkloru, bilimi, metafiziği hiçbir şeyi bulunmamaktadır. Bu dilin sahibi millet, insanlığın binlerce yıllık macerasına yeni başlamıştır (Güngör, 2007 [1982]: 54-5).

Güngör, dilde yapılan uydurma devrimlerin etkisinin eğitim hayatında açık biçimde görüldüğünü belirtir. Ona göre kolejlerde okuyan öğrenciler ve azınlık vatandaşların çocukları devlet okullarında okuyan öğrencilerden daha iyi Türkçe konuşmakta ve yazmaktadırlar. Bu durumun sebebi yabancı okulda okuyan öğrencilerin bir medeniyet dili öğrenerek sağlam bir dil bilincine varmalarındır. Bu öğrenciler bu sağlam dil bilinciyle Türkçeyi kullanmaktadırlar. Devlet okullarında verilen dil eğitimi ise uydurma devrimlerin verdiği bilinçten ibarettir. Bu bilincin altında yatan mantık ise her türlü bilimsel ve kültürel dalın en fazla beş-altı yüz kelimeyle anlaşılabilirdiği düşüncesidir. Güngör'e göre (2007 [1982]: 55), bu mantık düşünce kısırlığını beraberinde getirmiştir ve bugün yaşanan temel sorun budur.

Güngör, yeterli bir dil eğitimi verilmemesinin önemli bir etkisinin akademik hayatta yaşandığını düşünür. Ona göre Türkiye'de akademisyen kadrosu, büyük çoğunluğuyla önceki nesiller kadar bir başarı gösterememiştir. Bu durumun sebebi önceki kuşağın sağlam bir dil bilmesi, bu dilin verdiği kültür temeli üzerinde yaratıcı bir faaliyete girişmeleriydi (Güngör, 2007 [1982]: 55-6).

Görüldüğü üzere, Erol Güngör, dil devrimine ve onun uzantısı olduğunu iddia ettiği dilde tasfiyeciliğe şiddetle karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkış, muhafazakar bir düşünür olarak Güngör'ün süreklilik algılaması ve devrime karşı çıkışıyla yakından ilgilidir. Tarih tezinde olduğu gibi, İslam'la irtibatlı bir kültürden kopuşu da amaçlayan dil devrimi ve uygulamaları, Güngör'ü memnun etmemiştir. Yeni harflerin kabulünün anlamı, modern çağın gerektirdiği kültürün yaratılması ile ilgiliydi. Türkçeden yabancı kelimelerin atılması ve Türkçe karşılıklarının bulunması çabası da bu amaca yönelikti (Çolak, 2004: 74). Güngör, bu çabayı milli kültürden kopuş olarak değerlendirmiş ve bu

sürece eleştiri getirmiştir. Güngör'ün dil devrimine bakışı bahsini kapatmadan değinilmesi gereken önemli bir husus onun dil devrimine ağır eleştiriler getirirken Mustafa Kemal'i tüm bu tasfiye sürecinden ayrı tutmaya çalışmasıdır, ki bu durum bir çelişki içerir. Dil devrimi tanımlamasına kavramsal olarak karşı çıkan yazar, Mustafa Kemal'in inkılapları arasında dil devrimi diye bir başlığın bulunmadığını iddia ederek tartışmayı kendi lehine yönlendirir. Hatta Mustafa Kemal'in, 1938'de Fevzi Çakmak tarafından okunmak üzere ordu için yazdırıldığı metni delil göstererek savını desteklemeye çalışır. Bu bağlamda uydurmacılık olarak tanımladığı dil politikalarının bizzat bunu başlatan Mustafa Kemal tarafından dahi sonraları terk edildiğini belirtir (Güngör, 1966c:4). Burada Güngör'ün temel endişesinin dilin kültürün devamlılığındaki rolünü vurgulamak ve bu sürecin kesintiye uğradığını düşündüğü Mustafa Kemal sonrası tek parti dönemini ve Türk Dil Kurumu'nun politikasını eleştirmek olduğu açıktır. Zira Güngör, Türk Dil Kurumu'nun Mustafa Kemal tarafından dili geliştirmek için kurulduğunu, ancak onun ölümünden sonra devlet zoruyla genç nesillere uydurma bir dili öğretmenin aracı haline getirildiğini iddia etmiştir (Güngör, 1966c: 4).

3.2.2.2.4. Güngör'ün Dinde Modernleşmeye Bakışı

Erol Güngör, baskın modernleşme anlayışının din konusunda yürüttüğü politikalara da karşı çıkmıştır. Kemalizm'in din konusundaki politikaları, laiklik uygulamaları ile açığa çıkar. Cumhuriyet döneminin din politikalarını Mardin (2010: 231) *sivil din* olarak adlandırdığı kavramla tanımlar. Mardin'in *sivil dinden* kastettiği, laiklik politikasının devlet eliyle sekülerleştirme politikasına dönüşmüş halidir. Bu sekülerleştirme programı, dinin teorik içeriğinden arındırılarak toplumsal dayanışmayı sağlayacak bir hale gelmesini içerir. Bu bağlamda M. Kemal Rousseau'dan esinlenerek İslam'ı bir sivil yurttaşlık dini olarak tasarlar. Bu anlamda modern toplumda İslam bireyin sorumluluk üstlendiği, devlete ve topluma karşı vazifelerini layıkıyla ifa eden iyi bir yurttaşın dini olacaktır. Bir diğer deyişle İslam dini yurttaşlık bilincinin geliştirileceği bir kanal olacaktır. İslam dinini yurttaşlık dini yapmanın stratejik adımı Osmanlı döneminden o zamana devreden elitlerin dini ile halkın dini arasındaki ayrımı kaldırmak ve bu iki üslup arasında bir bağ kurmaktır (Mardin, 2011: 75). Bu yurttaşlık dininin üretiminin

yolu, yurttaşlık dininin unsurları olan yeni kültürel normların, yasaklanan dinin ve ona dayalı ahlakın yerini doldurmasıyla mümkün olacaktır (Erdoğan, 1995: 191). Bu yaklaşım, Türkiye’de uygulamaya konulan laiklik anlayışının belirgin bir özelliği olmuş, en azından bir dönem, laiklik, bir tür alternatif din olarak uygulanmıştır (Türküne, 1990: 40).

Bu uygulama, kaynağını Cumhuriyet modernleşmesine şeklini veren pozitivistlikten alır. Pozitivistliğin kurucusu A. Comte’nin düşüncesinde nihai aşama olan pozitif evreye hakim olan inanç, bilimdir. Köker’in de belirttiği gibi, Kemalizm’in çağdaşlık anlayışı da “*Hayatta en hakiki mürşid ilimdir.*” düşüncesine dayalıdır. Laiklikten, bu çerçevede, İslami inanç sisteminin yerine bilimsel inanç ve örgütlenme sisteminin anlamını kazanması beklenmiştir (Köker, 2009: 168).²¹

Güngör, pozitivist metodolojinin Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketlerinde de görüldüğünü iddia eder. Bu durumun Cumhuriyet inkılapçılarının düşüncelerinde görüldüğünü belirtir. Buna göre, tarih kitabı ya da Cumhuriyet inkılapçılarının genel kanaati Türkler’in Osmanlı zamanında bilim ve fen yolunu bırakıp dinle uğraştıkları, softaların ve cahil padişahların elinde esir olduklarıdır. Artık Türk milleti bu esaretten kurtulduğuna göre medeniyet ve bilim yolunda büyük adımlar atmanın zamanı gelmiştir. Bu adımlardan ilki dini devlet hayatından ve toplumsal yaşamdan çekmektir. Zira din her ferdin kendine ait bir vicdan meselesidir. Din bu şekilde ele alındığında dinle ilgili kurumlar ve kişiler millet hayatında etkisizleşecektir. Bu bağlamda, Kemalist elite göre, atılması gereken ikinci adım millete geçmişteki kötülüklerin hep din adamlarının din adına yaptıkları hareketlerden geldiğini anlatmaktır. Bu anlamda üçüncü olarak, geçmişteki softaların ve padişahların idaresinin Türk milletini gerilik yoluna soktuğu, hatta hakimiyetinin elinden aldığını anlatmak gerekir. Dördüncü olarak

²¹ Kemalizm’i de etkileyen bu düşüncenin kaynağı *pozitif din* kavramına dayanır. Bu kavram, Comte’un düşüncesinde eski dinin yerini alacak olan İnsanlık dini ya da Beşeriyet dini anlamına gelir. Bu din, eski dinle aynı işlevi görecektir ancak nitelik açısından oldukça farklıdır. İnsanlık dini, tamamen laiktir ve aşkınlığı dışlayıcı özelliktedir. Yeni dinde insan aklını üstünde bir güç yoktur çünkü bu din, Tanrısı olmayan bir dindir. Bu dinin toplumun seçkin aydınlarından kurulu seçkin uleması, takvimi, kendi ibadet evi ve ritüelleri vardır. Bu yeni dinde önemli olan Allah’ın rızası değil toplumun rızasıdır. Bu din tüm insanlığa hitap eden bir evrenselliğe sahiptir. Evrensel olmasının sebebi, temelinde bilim olmasıdır. Artık Tanrısallaşan toplum ve insanlıktır ve din de onların belirlediği hedeflere ulaşmada hizmet edecektir (Vergin, 2000: 114-5). Ancak Kemalist ideoloji, pozitivistliğin Tanrıtanımazlığını traşlayarak ve bilimin yerine Türklüğü koyarak dinin Türkleşmesini sağlamaya çalışmıştır.

atılması gereken adım eğitimin laikleştirilmesi, yani dini unsurlardan arındırılmasıdır. Bunun başlıca yolu her seviyedeki öğretmenleri Cumhuriyet inkılabına inanan kişiler arasından seçme ve devletin kontrolü dışında hiçbir eğitim kurumuna izin vermemekten geçer (Güngör, 2007 [1982]: 93).

Güngör'e göre bütün bu önlemlerin Batılılaşma ve milliyetçilik olmak üzere iki hareket noktası bulunmaktadır. Ona göre, Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketlerinin metodolojisi pozitivisttir.

Batıcılık adına o zaman Türk aydınları arasında hayli yaygın olan pozitivist anlayışa büyük yer veriliyor ve pozitivism daha çok vülger bir materyalizm şeklinde anlaşılıyordu. Meselâ devlet okullarında öğrencilere dinin bir vicdan işi olduğu, devletin buna müdahale etmeyeceği söylenirken hürriyetçi ve lâik bir tavır gösteriliyor, buna karşılık maddî tabiatın dışında insan zihninin tasavvur ettiği her şeyin -tabiatıyla bunların başında Allah fikri gelir-uydurma olduğu söyleniyordu. Yine aynı şekilde, bu türlü telâkkilerin halkı sömürmek isteyenler tarafından hususî surette düzülüş birer yalandan ibaret olduğu bildiriliyordu (Güngör, 2007 [1982]: 93).²²

Güngör, Batı'yı tam anlamıyla model edinmek isteyen bir zihniyetin Batı dünyasında din kurucularına ve din adamlarına sömürücü sahtekar gözüyle bakılmadığını bilmemesinin imkansız olduğunu düşünür. Cumhuriyet inkılapçılarının din inancına ve din kurumlarına karşı çıkmalarının temelinde bilgisizliğin büyük bir yeri vardır. O dönemde inkılapçılar arasında pozitivismi kaynaklardan okuyarak anlayabilmiş tek kişi yoktur. İnkılapçı hareketlere sonradan dahil olanların taassubu da bu aşırılıkta etkili olmuştur. Ancak Güngör'e göre, bu karşıtlığın en büyük sebebi Cumhuriyetle hilafet ve saltanat zıtlaşmasında yatmaktadır. Cumhuriyet, Osmanlı siyasi ve toplumsal sistemine karşı bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu yeni hareketin yerleşmesi ve kendini kabul ettirmesi her şeyden evvel kendi zıddını tamamen saf dışı etmesine bağlı görünüyordu. Bu bağlamda Cumhuriyetçiler, kendilerinden öncekilerin dayandığı kurumlara karşı şiddetle cephe almayı, eski rejimin dayanaklarını ortadan kaldırmayı denediler. Din bunlardan en önemlisiydi. Osmanlı sultanları aynı zamanda halifeydiler ve meşruiyetlerini dinden almaktaydılar. Ayrıca Cumhuriyeti benimsemeyenlerin iddialarının dayanağı da genellikle dinde aranıyordu (Güngör, 2007 [1982]: 94).

²² Güngör'ün pozitivism ve Cumhuriyet dönemi din politikalarına bakışı için ayrıca bkz. Güngör, 1966b: 4; Güngör, 1973a: 12-6; Güngör, 1973b: 11-7.

Güngör'e göre, Türk kültürünün tüm zamanlar için önemli bir unsuru olan dine karşı alınan bu tavır, inkılap günlerinin ateşi geçtikten sonra yumuşadı. Modernleştirici CHP, gittikçe yaygınlaşan ve kuvvetlenen hürriyet isteklerinin yanı sıra bir de Batılı güçler tarafından demokratikleşmeye zorlandığında din eğitime ve dini yayınlara kısmen de olsa izin verdi (Güngör, 1974: 1). Daha sonra DP zamanında vicdan özgürlüğünün Batı demokrasilerinde olduğu şekilde anlaşılması yolunda önemli adımlar atıldı.

Güngör'ün dinde modernleşmeye eğilirken muhafazakar bakiyeden yararlandığını göz önüne almak gerekir. Çalışmanın ikinci bölümünde Türk muhafazakarlığının İslamcılıkla beraber Kemalist pozitivizme karşı çıktığı ve bunun temelinde yatan bir nedenin dinin modernleşmesine bir tepki bulunduğu, dahası Türk muhafazakarlığının dindar bir muhafazakarlık olduğu göz önüne alındığında Güngör'ün dinde modernleşmeye tepki verişinin kökeni anlaşılır.

Güngör'ün Kemalist modernleşmenin dine yönelik projelerine bakışını kapatmadan önce değinilmesi gereken bir husus vardır. Güngör'ün Cumhuriyet ideolojisinin İslamiyet ve dini kurumlarla tesis ettiği ilişkiyi dışlama esasına kurduğu iddiası, muhafazakar düşünürler tarafından savunulmuştur. Ancak, Kemalist modernleşmenin dine yönelik tutumu tam olarak böyle değildir. Yeni ulus-devlet seküler bir temele oturtulmak istense de İslam, doğrudan Kemalist ideologların ötekisi olmamıştır. İslam'ın tamamen dışlanması yerine dinin, siyasi iktidara tabi kılınarak millileştirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda, Cumhuriyet elitlerinin amaçladıkları şey Türk'ün ruhuna uygun bir dinin gerekliliklerini inşa etmektir (Vergin, 2000: 116).²³ Ezan'ın Türkçe okutulması ya da Kuran'ın resmi tefsirinin hazırlanması bu çerçevede düşünülebilir. Bu bağlamda Cumhuriyet için *öteki* İslam'dan ziyade Arap, Kürt gibi Türk olmayan etnik gruplar olarak tanımlanmıştır.

²³ Cumhuriyet elitinin dine dönük tutumunun onun millileştirilmesinden yana olduğu düşüncesinin kanıtı Tarık Zafer Tunaya'nın "*İslamcılık Akımı*" adlı kitabında vardır. Tunaya, dinde reform önerilerini özetlediği kitabında o dönemde şu görüşün de ifade edildiğini aktarır: "*İbadet yerleri Türk'ün geleneğine uygun bir tarza konularak Halkevlerinin ibadet yeri, ibadet yerlerinin de Halkevine benzer bir şekilde dönüştürülmesi.*" dir (Tunaya, 2007: 171).

3.2.2.2.5. Güngör'n Eğitimde Modernleşmeye Bakışı

Erol Güngör'n Cumhuriyet dönemi modernleşmesi değerlendirmesinde eğitim başlığı da vardır. Güngör, milliyetçiliğin bir ülkede insanlar arasında milliyet temeline dayanan bir birlik ve dayanışma bilinci oluşturmaya çalıştığını düşünür. Bunun için gerekli olanın milliyeti oluşturan kültür unsurlarıyla milletin milli kültür doğrultusunda bir eğitimden geçirilmesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Güngör için, güçlü bir milli bilinç oluşturmanın yolu iyi bir eğitim politikasından geçmektedir.

Güngör'e göre milliyetçilik, bütün bireylerin kısa zamanda okuma-yazma öğrenerek ortak kaynaklardan beslenmesini gerektiriyordu. Bu anlamda Cumhuriyet modernleşmesinin eğitim ayağı bu milli bilinci oluşturmaya çalışmaktaydı. Ancak burada için içine başka bir etken daha karışarak milli eğitim faaliyetlerinin özellikle ilk okul seviyesinde yoğunlaşmasını hızlandırdı. Bu fikir ekonomik olarak geri kalmış birçok ülkenin uzun zaman kapıldığı bir heyecandı. Bu fikre göre ilkokulun yaygınlaşması kalkınma için şarttır. Bir ülkede herkes okuma yazma bildiğinde cehalet yenilecektir. Güngör, bu algının göstergesinin o dönemdeki okuma-yazma kampanyalarının bir adının da *cehaletle mücadele* kampanyası olduğunu belirtir. Bu kalkınma kaldıracının başında ilkokul ğretmeni bulunduğu için Türkiye'deki eğitim sistemi uzun yıllar boyunca genel tahsil seferberliğinin bir vasıtası olarak çalışmış, ilkokul ğretmeni yetiştirme düşüncesi öncelik kazanmıştır. Bu fikrin devlet politikası haline geldiği dönemde Köy Enstitüleri açılmıştır.

Güngör, Köy Enstitüleri'nin eğitim, ğretim, ğretmen ve kalkınma anlayışı bakımından tipik olduğunu düşündüğünden dolayı üzerinde durur. Güngör'e göre zamanın iktidarları bu okullara mit bağlamıştı zira bu okullardan yetişen öğrencilerin köylere giderek inkılabı sadece sözlü değil gerçek bir kalkınma ile kkleştirecekleri düşünülüyordu. Ancak Güngör, sonucun Cumhuriyet elitinin beklentileriyle uyuşmadığını iddia eder.

Enstitü mezunu öğretmenler köylerde hem çocukları okutacaklar, hem köylüye çiftçilik, hayvancılık, hattâ yapı içlerinde hocalık ve rehberlik edeceklerdi. Bütün bunlar şehirlerdeki ortaokullar seviyesinde verilen bir tahsille sağlanmış olacaktı. Başka bir deyişle, Köy Enstitüsü mezunu şimdi her biri en az lise çapında meslek okullarında yetişmiş

teknisyenlerle yaptırdığımız işleri tek başına bilecek ve uygulayacaktı. Sonucun tam mânâsıyla bir fiyasko olduğunu hepimiz biliyoruz. Enstitü mezunları örnek çiftçilik göstermeleri için kendilerine tahsis edilen tarlaları bile kullanamamış, onların yerine köylü bu toprağı işlemiştir (Güngör, 2007 [1982]: 59-60).²⁴

Güngör, Cumhuriyet'in erken döneminden bugüne Türkiye'yi idare eden elitlerin eğitim ve kalkınma anlayışlarının sorunlu olduğunu düşünür. Ona göre bütün sorun, Türkiye'nin kalkınmasında neye ve kimlere öncelik verileceği hususundaki düşünce farkından kaynaklanmaktadır. Güngör Türkiye'nin az gelişmiş bir ülke olduğunu, bundan dolayı elindeki kaynakların sınırlı olduğunu düşünür. Türkiye, bu sınırlı kaynakları en verimli yerlere yatırabilmek için bir tercih sıralaması yapmak zorundadır. Bu tercih bugüne kadar genel tahsil lehinde yapılmış, yani herkesin ilkokuldan geçmesi ve okur-yazar olmasıyla ülkenin kalkınacağı zannedilmiştir. Bu yönde bir eğitim politikasını devam ettirmek milletin kaynaklarının boş yere akıtılmasından başka bir şeye yaramayacaktır.

Benim bütün itirazım , okuma-yazma seferberliğinden mucize bekleyen ve bu yolla milletin parasını ve emeğini çarçur edenlere karşıdır. Bu gidişle Türkiye'deki bütün tahsil müesseseleri birer okuma-yazma mektebi haline gelecektir. Hele ilkokul mezunu ile yüksek tahsil mezununu birbirinden farklı muameleye tâbi tutmakla, aralarında gerçekten büyük mesafe olduğu vehmini yaratmakla yaptığımız hatânın farkında mıyız? İsterseniz meseleyi daha siyasî bir açıdan ele alarak şu şekilde ifade edebilirsiniz: Memleketin bunca çocuğunu yıllarca okul sıralarında süründürdükten sonra, hem doğru düşünme kabiliyetini yitirmesine yol açmak, hem de kafasını baştanbaşa hurafe ve bâtil itikatlarla doldurmak kimin hakkıdır? (Güngör, 1974a: 17).

Eğitim faaliyetinin ağırlıklı olarak okuma-yazma üzerinden gerçekleşmesinin bir zararı da vatandaşların ideolojik beyin yıkamaya maruz kalabilmesidir. Güngör'e göre okuma-yazmanın bir anlam ifade etmesi okunacak şeylerin serbestçe basılıp dağıtılmasına bağlıdır. Ne var ki devrimci ülkelerde devlet ideolojisi dışındaki fikirlere izin verilmediğinden okuma-yazma seferberliği bir çeşit beyin yıkama aracı haline gelmektedir. Güngör, bununla bağlantılı olarak salt okuma-yazma faaliyetinin zararlı olmasının ikinci sebebinin, okur-yazarlıkta kalan bir eğitim düzeyinin düşünme kabiliyetini kaybettirmesi olduğunu düşünür. Bu anlamda "*İdeolojik propagandanın en kolay kurbanı olanlar, okuma-yazma bilgisinin bir kıymet taşıdığını sanarak düşünce kabiliyetini kaybedenlerdir.*" (Güngör, 1974a: 15).

²⁴ Güngör'ün Köy Enstitüleri'ne eleştirel bakış açısıyla yaklaştığı iki yazı için bkz. Güngör, 1974h: 1; Güngör, 1975c: 1.

Güngör'ün eğitim sisteminde gördüğü sorunlara karşı önerdiği alternatif iktisadi kalkınmayı güçlendirecek iyi yetişmiş insan unsurunu yetiştirecek bir eğitim sisteminin tesis edilmesidir. Güngör, bu düşüncesinin içeriğini hocası Mümtaz Turhan'ın eğitim üzerine görüşleriyle doldurur. Turhan, Türkiye'deki hükümetlerin Cumhuriyet'ten itibaren devamlı bir şekilde ilköğretime büyük kaynaklar ayırdıklarını, halbuki ilköğretim ya da okuma-yazma seferberliğinin kalkınmaya hiçbir önemli katkı sağlayamayacağını düşünüyordu. Ona göre, bir ülkede herkesin okur-yazar olması, herkesin ilköğretim alması kalkınmanın sebebi değil sonucuydu. Turhan'a göre eğitim alanında asıl önemli olan herkesin okur-yazar olması değil kalkınma için *birinci sınıf ilim insanları* yetiştirmektir (Turhan, 1980a [1958]: 86-7). Bu konuda Turhan'la aynı düşünen Güngör'e göre Türkiye'de okul dışındaki hayat sayesinde bir nebze de olsa nitelikli insanlar yetişmiş, kalkınma sağlanmıştır.

Kemalist modernleşme projesinin din konusunda sekülerleşmeye yöneldiğini ve sivil bir din tasarladığını yukarıda belirtmiştik. Bu mantıkla hareket eden modernleştirici zihniyet, eğitim alanında da bu düşüncesini gerçekleştirecek uygulamalara gitmişti. Bu bağlamda Cumhuriyet'in erken döneminde din dersleri müfredattan kaldırılmış, din eğitimi ve dini yaşayış özel alana terk edilmiştir. Erol Güngör, Kemalist modernistlerin din eğitimine dönük bu tavırlarını eleştirdiğinden eğitime bakışta buraya da değinmek gerekir. Güngör, Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar din dersinin temel eğitimin önemli bir parçası olduğunu ve her kademedeki bu eğitimin verildiğinden bahseder. Güngör için bu durumun önemi bu eğitimin devlet tarafından verilmesidir. Zira bu şekilde din, daha güvenli bir şekilde öğretilmekteydi. Ne var ki Cumhuriyet dönemindeki zihniyet din eğitiminin ailenin sorumluluğunda olduğunu iddia etti. Halbuki Güngör'e göre Türkiye'de aile eski eğitim sisteminin ürünü olduğundan buna hazır değildi. Bunun sebebi ailenin, devletin uleması gibi mutedil bir eğitim verecek donanıma sahip olmamasıydı. Haliyle bu durum toplum açısından büyük sorunları beraberinde getirecekti. Öyle ki “[b]abası din adamı olan nice Türk çocukları bile en ufak bir din bilgisi almadan tahsil yaptı; evinde bütün büyüklerin namaz kıldığı gençler İslâmın temel şartlarının ne olduğunu dahi bilmeden büyüdüler.” (Güngör, 2007 [1982]: 77). Güngör'e göre, Kemalist modernleşmeci zihniyetin bu politikası yüzünden orta yaşta vatandaşların çoğu din bilgilerini belli bir yaşta geldikten sonra kendi başlarına

edinmişler, ilköğretim çağında öğrenecekleri eğitimi yirmi yaşından sonra almışlardır. Bununla birlikte modern çevrede kalarak dinle hiç temas etmemiş yüz binlerce genç cemiyetten kopmuş, her şeye yabancılaşmışlardır. Bu durumun vahameti bu grupların sahip oldukları idari ve siyasi mevkilerden dolayı dinle ilgili kararlar verme durumunda kalmalarıdır.²⁵ Türkiye’de halkla münevverler arasında başlıca sürtüşme noktalarından birini dinin oluşturmasının sebebi de budur. “*Ne yazık ki aydınlarımızın çoğu hâlâ bu sürtüşmenin kendi cahilliklerinden ileri geldiğinin farkında değildir ve meseleyi halkın cahilliğiyle izah etmektedir.*” (Güngör, 2007 [1982]: 78).²⁶

Güngör, devletin izlediği din eğitimi ve inanç politikalarını eleştirirken, tıpkı dil konusunda olduğu gibi, Mustafa Kemal’i dışarıda tuttuğu gözlemlenmektedir. Onun ağırlıklı problemi, 1938 sonrasının iktidar pratiğidir. Laiklik ilkesi ile devletin din eğitiminde görev alması konusunda herhangi bir tezatlık olmadığını savunan Güngör, daha çok devlet kontrolünde sınırları genişletilmiş bir din eğitimini düşünmektedir (Güngör, 2007 [1982]: 78-80). Bu bağlamda zorunlu din dersinin, Müslüman bir ülkenin vatandaşları için gerekli olduğunu iddia etmiştir. Bilindiği üzere 1982 Anayasası din eğitimini zorunlu hale getirmiştir. Yine bu doğrultuda Güngör’ün din eğitimini almış olmayı, *yerli kültürü tanımak ve milletin ruhunu yakalamak* açısından önemli görmesi, kendinden sonraki milliyetçi-muhafazakarlar için etkili konulardan biri olmuştur.

Güngör, Kemalist modernleşme pratiğini eleştirirken hedef aldığı çevre inkılapçılardır. Güngör’e göre bu çevre halktan, milli kültürden kopuk, ülkenin temel sorunlarına, ülkeye yabancıdır. Ona göre bu çevrelerin giriştikleri pozitivist toplum mühendisliği infiale yol açmış, toplumu buhrana sürüklemiştir. Güngör, yaşadığı dönemde bu kültürel buhranın tüm etkileriyle görüldüğünü, bu gidişten kaygılı olduğunu yazılarında belirtir. Güngör’e göre pozitivist modernleşmenin en kötü ürünü geçmişteki inkılapçı zümrenin

²⁵ Bu durumdan kaygı duyma hali Güngör’le birlikte tüm milliyetçi-muhafazakarlar için geçerlidir. Milliyetçi muhafazakarlar bu sorunu çözmenin yolunu milli kültürün yeniden ihyasında bulmuşlardır. Bu sayede kültürünü bilen kişiler idari ve siyasi mevkilere gelebilecektir. Milliyetçi muhafazakarlara göre, hak ettiği iktidardan ve itibardan dışlanan sessiz muhafazakar/Müslüman millet, milli kültürün ihyasıyla hak ettiği mevkilere gelecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taşkın, 2007.

²⁶ Güngör’ün din eğitimini eleştirdiği bir yazı için bkz. Güngör, 1998: 388-91.

devamı olan sol çevrelerdir. Bu çevreler, milli kültüre uzak olduklarından tehlike arz ederler.

3.2.2.3. Çarpık Modernleşmenin Ürünü Kozmopolit Aydınlar: Erol Güngör'ün Türkiye Soluna Yönelik Eleştirileri

Erol Güngör, Soğuk Savaş'a has bir sol karşıtlığını icra ederken, dile getirdiği eleştirilerin, bir yönüyle milliyetçi muhafazakar çizgiyle devamlılığı sürerken bir yönüyle bu çizgiden daha derinlikli bir hal almıştır. Güngör'ü milliyetçi muhafazakar çizgiden ayıran, Batı'daki sosyalizm karşıtı literatürü önemsemesiydi. Bu bağlamda Güngör, Batı'daki sosyalizm karşıtı çevrelerin ilgili literatürünü ve burada beliren sol karşıtı görüşleri Türkiye'ye taşımak ve *Millet* ve *Ortadoğu* gibi gazetelerde popülerleştirmek konusunda etkili bir rol üstlendi. Batı'daki sosyalizm karşıtı eleştirilerin ana argümanı, sosyalizmin soyut düşünce ve yorumsama yöntemini fazla öne çıkardıklarıydı. Bu anlamda sosyalistler, genel kabul görmüş akademik teamüllerin dışında kalmakla eleştiriliyorlardı (Taşkın, 2007: 181-2). Güngör de *reel sosyalizm* eleştirisi olarak beliren literatür ekseninde hem Avrupa'daki hem Türkiye'deki sol çevreleri eleştirmiştir. Bu bağlamda Güngör, Türk solunun ideologlarını bilimsel zihniyet ve uzmanlaşma yetersizliği açısından eleştirir. Bu eleştirileri yaparken ana düşüncesi, toplumsal ve politik konularda görüş belirtmenin sadece *ilmi zihniyetle mücehhez* şahsiyetlerin yetkisinde olduğudur. Güngör'e göre (1998d [1965]: 221), “*Bir gazete fikracısının bir doktrin cereyanına önderlik etmesi de Türkiye'ye has garabetlerden birisidir. İçlerinde bir ilim veya fikir adamı bulunmadığı için, sosyalizmi yaymak ve öğretmek vazifesi bu gazeteciye düşmüş (tür).*” Güngör, bu yargısını “*Bir insanın bir meseleyi bilimsel açıdan inceleyebilmesi için onun bir bilim dalında ihtisas yapmış olması gerekir.*” gerekçesine dayandırır (Güngör, 1998d [1965]: 226). Toplumsal ve siyasal konularla ilgili söz söyleme hakkının sadece bilimsel çalışma yapanlara ait olması gerektiğini belirtmekle Güngör, akademik elitizmin kısır zihniyetini devam ettirmiştir.

Güngör, Marksizm'i siyasi iktidarı ele geçirerek iktisadi sistemi değiştirme amacı taşıyan, özü itibarıyla siyasi bir hareket olarak tanımlar. İktidara odaklanmasının

sonucunda fikir ve sanat sosyalistlerin daima geri plana attıkları bir alan olmuş, siyasi faaliyetin bir vasıtası olarak kullanılmıştır. Marksistler bütün toplumu kötü bir iktisadi sistemin ürünü olarak gördüklerinden geriye kalan her şey onlar için gölge hadise niteliğindedir. Ayrıca her şeyi ekonomi temelli görme, onları nefret ve düşmanlığa sürüklemiştir. Bu yüzden yapıcı olmayı değil yıkıcı olmayı tercih ettiler ve toplumda iktisadi olmayan sebeplerle düşmanlık gösterenleri bile kendi saflarında topladılar. Bunu mümkün kılan Marksizm'in asgari zekaya, asgari kabiliyete ve asgari gayrete hitap eden bir sistem olmasıdır (Güngör, 1998e [1976]: 356).

Güngör ve Turhan'ın sosyalizmi eleştirirken uluslararası literatürden yararlandıklarını belirtmiştik. Max Weber, Raymond Aron ve George Orwell gibi düşünürlerin sosyalizmi derinlikli ve bilimsel olmamakla suçlayan görüşleri Güngör ve Turhan tarafından Türkiye'ye taşınmıştı. Bu doğrultuda sosyalizmi eleştiren Güngör için sosyalist neşriyatın bolluğu kalite kısırlığının üstünü örtmek için geliştirilmiş bir yöntemdi. *“Bir tanesini okumakla hepsini okumak arasında sadece zaman farkı bulunan bütün bu neşriyatın bize kazandırdığı tek bilgi, sosyalist aydınının buhranıdır.”* (Güngör, 1998e [1976]: 357). Güngör'ün sola yüklediği siyasi düşünceden yoksun olma durumu sağ için de aynı derecede geçerlidir. Zira aynı dönemdeki sağ görüşlü yayınların bir çoğu, anti komünist cephenin egemen tezlerini tekrar ediyor, sistemin kendisine dair eleştiri getirmiyor, bu anlamda eleştirel düşünceden uzak duruyordu. Bununla birlikte o dönemde cemaatçi ruh en yüksek seviyede olduğundan öz eleştiride bulunma imkanı bile söz konusu olamıyordu. Nitekim Güngör, bir sonraki başlıkta değineceğimiz üzere Ziya Gökalp'ı iktidar odaklı hareket ettiği gerekçesiyle eleştirdiğinde kendi cenahından şiddete maruz kalmaya varacak ölçüde çok ağır tepkiler görmüştü. Zaten, komünizmi önleme düşüncesiyle devlet elitlerini etkileme ve iktidara yerleşme fikrinde olan milliyetçi muhafazakarlıktan derinlikli bir düşünce üretmesini beklemek hayalcilikten başka bir şey olmasa gerektir.

Sosyalizmi bilimsel olmamakla eleştiren Güngör, onun Türkiye'deki düşünce hayatına en büyük zararının fikir yerine sloganı benimsemesi olduğunu düşünür. Buna göre sosyalizm, düşünce özgürlüğünü yıkan ve bunu yaparken de özgürlük için yaptığını uyduran bir harekettir. Oysa ki, sosyalistler asıl tutsaklığın kendi zihinlerinde olduğunu

görememişlerdir, zira onlar dünyayı salt madde olarak görüyorlardı ve sadece dış engelleri hesaplamaya alışmışlardı. İçine düştükleri dogmatizm onları öylesine bağlamıştı ki bu çemberi bir türlü kıramıyorlardı. Zaten, serbest ve eleştirel düşüncüyü benimsemeleri de bir anlamda kendilerini inkar etme anlamına gelirdi, çünkü o zaman inandıkları dogmaların gerçeğe alakalı olmadığını göreceklerdi. Onlar kelimeleri fikir zanneder, sözlerin sihrine kapılırlardı. Öyle ki, *“Bir sosyalistin kitabını veya makalesini okuduğunuz zaman muhtevâsı hiç bilinmeyen, fakat heyecan yükü bakımından hayli kuvvetli olan bir takım tâbirlere rastlarsınız; bu tâbirler yazı içinde yan yana getirilirken, aralarındaki mâna bağlantısından ziyade sentaksa dikkat edilmiştir.”* (Güngör, 1998e [1976]: 357-8).

Güngör, sosyalizmin yaygın olmasının sebebinin Türkiye’deki düşünce hayatının gelişmemiş olmasına bağlar. Aksi takdirde, yıllarca özgür düşünceden mahrum bırakılan zihinler, karşılıklarına ilk çıkan bu dogmatizmi sorgulamadan benimsemezlerdi. Batılı ülkelerde çevrede kendine yer bulabilen sosyalizmin bizim ülkemizde ana akım olmasının başlıca sebebi de özgür düşünce yoksunluğudur. Güngör’e göre (1998e [1976]: 358), cemaatçi ruha sahip olan sosyalistlerin birbirlerini göklere çıkarmaları, onlarda bir değer olduğu izlenimini uyandırmıştır. Türkiye’nin özellikle 1950’li yıllarda başlayan dönüşümü, modernleşme ve buna bağlı olarak köyden kente göçün artması toplumsal değişimi beraberinde getirmişti. O dönemde sol siyaseti kitlelerin nezdinde kabul edilir kılan, dogmatizmin kabul edilmesi değil, toplumsal değişim sonucu dezavantajlı konuma düşen kitlelerin aidiyet ve varoluş sorunlarına cevap verebilecek argümanlar üretmeye çalışmasıydı. Güngör’ün de içinde yer aldığı milliyetçi muhafazakar kanat ise toplumsal değişimi, onun getirdiği sorunları kavrayacak durumda değildi. Milliyetçi muhafazakarlar için yaşanan sorunların temelinde kültür eksikliği yatmaktaydı. Bu kültürel eksiklik, kitlelerin uyumsuzluğunun doğrudan sebebiydi. Bunu kapatmanın yolu devlet elitlerinin ikna edilerek eğitim kurumlarına sızılması ve yukarıdan aşağıya bir defaya mahsus toplumsal mühendislikle milli kültürün ihya edilmesinden geçmekteydi (Taşkın, 2009: 389). Bu cenahın içinde yer alan bir isim olan Güngör, milliyetçi muhafazakarlığın içine düştüğü bu düşünsel körlüğü ve duyarsızlığı aşmaya çalışan ender isimlerdendi. Ancak, her ne kadar bu yönde davranmaya gayret etse de üyesi olduğu cemaatle bazı devamlılıkları da vardı. Güngör, yukarıdan aşağıya

yöntemlerle yeni kuşaklar yaratılmasında bir sorun görmez. Ona göre (1998f [1966]: 130), “*Eğer eserlerin seçilmesinde ve bunlara verilecek öncelik sırasında hata edilmeseydi, Milli Eğitim Bakanlığı, Türk fikir hayatına büyük bir hizmette bulunmuş olacaktı.*” Gungör ve milliyetçi muhafazakarlar için toplumun yukarıdan aşağıya devlet eliyle dönüştürülmesi sorun değildir. Onlar için esas sorun bu atılımın milli nitelik taşımamasıdır.

Gungör’e göre sosyalizm içinde, yetişmiş birinci sınıf bir fikir ve edebiyat adamına rastlamak imkansızdır. Bu bağlamda sosyalistler, bugüne kadar hiçbir kıymetli eser meydana getirememişlerdir.²⁷ Elllerinde buldukları propaganda vasıtalarının karşısına başka vasıtalar çıktığında, geriye itilmiş hakiki kıymetler ön plana çıkacak ve sosyalistler de kenardaki yerlerini alacaklardır (Gungör, 1998e [1976]: 358).

Gungör, Marksizm’in materyalist tezlerinin topluma ya da cemiyete zarar verdiğini iddia eder. Buna göre, “*İnsanı huzur ve emniyet içinde tutan temel kıymetler materyalizmin inkişafı ile yıkılmış ve insan bu yüzden korkulu, sıkıntılı, dayanaksız kalmıştır.*” (Gungör, 1998g [1964]: 110). Gungör bu iddiaya dayanarak, materyalizmin bir kurtuluş yolu olmadığını düşünür, zira böyle olsaydı binlerce yıllık ananevi değerlerin yitirilmesi insanı huzursuzluğa götürmezdi. Ona göre Marksistler, Nietzsche ile birlikte *Tanrı öldü* demişler, ancak yerine hiçbir alternatif göstermemişlerdir. Bu anlamda Marksistlerin yapmaya çalıştığı da bundan pek farklı değildir. Onlar, yerinden oynattıkları cemiyette kalan son birkaç esas değeri de ortadan kaldırıp bunların yerine Marksizm’i getirmeye çalışmaktadırlar (Gungör, 1998g [1964]: 110).

Uluslararası siyasette devletlerin birbirlerine üstünlük sağlamak için her yolu meşru gördükleri realist bir anlayışın hakim olmasının sonucunda evrensel düşünce akımları kuşkuyla karşılanmıştır. Böyle bir ortamda evrensel düşünce akımları milli kültürün saflığına yönelik tehditler olarak tanımlanmış ve siyasal alanın dışına çıkarılmıştır. Bu ruh hali Gungör için de geçerlidir. Bu ruh halini, “[m]emleketinde bir gün Sovyetler

²⁷ Gungör, solu bilimsel olmamakla eleştirirken küçümseyici bir tavır takınır. Zira Ortadoğu’daki bir yazısında şöyle bir ifade kullanır: “*Beyoğlu kaldırımlarında, Bayezit meydanında, Sahaflar çarşısında en pespaye sosyalist kitapların Türkçe tercümeleleri bile serbestçe satılmaktadır; bunların arasında Marx’a, Engels’e, Lenin’e, Stalin’e, Mao’ya ait kitaplar da vardır.*” Bkz. Gungör, 1974g: 1.

Birliği'nin desteğiyle diktatörlük kurmaya kalkacak bir komünist grubun yerleşmesine nasıl mani olacağız?” sorusuyla gösterir (Güngör, 1998h [1966]: 318).

Türk sağının sosyalizm *tehlikesini* bertaraf etmek için önerdiği çözüm ekonomik kalkınmadır. Bu anlamda yoksulluğa çare bulunduğunda *komünizm tehlikesi* önlenebilecektir. Güngör bu görüşe pek katılmaz. Sosyalizmi Sovyet Rusya'sının sömürgeci siyasetinin ana dili olarak gören Güngör, ekonomik kalkınmanın Türkiye'yi bu sömürgeci tehdit karşısında güçlendireceğini düşünür ancak bu tehlikeyi tamamen yok etmede yeterli görmez. Ona göre Sovyetler Birliği rejimi devam ettiği müddetçe sosyalizm tehlikesi de devam edecektir.

Güngör, Sovyet emperyalizminin tehlikeli bir ürünü olarak gördüğü komünizmin Türkiye'deki kaynağının ekonomik değil kültürel sebepten kaynaklandığını düşünür.²⁸ Bu anlamda Güngör'e göre Türkiye'deki sosyalistlerin bu düşünceyi seçme sebebi, ahlaksız olmalarından dolaydır. Zira, *“Türkiye'nin siyasi ve içtimaî hayatındaki nizamsızlık komünizme bir parça imkân tanıdığı zaman, hepsi de babalarının malı gibi ona sahip çıkıverdiler.”* (Güngör, 1998h [1966]: 320). Güngör için komünizm, milli kültüre düşmanlığı destekleyen bir ideolojidir. Güngör, komünizmin Türkiye'de var olma sebebini kültürel unsura dayandırırken bunun kökünü erken Cumhuriyet dönemine kadar götürür.

Sosyalizm modası çıkmadan önce bunlar “züppe”, “dejenere”, “kozmpolit” ve “inkılâp yobazı kategorilerine giriyorlardı. Şimdi asıl yerlerini buldular, üstelik hareketlerini bir doktrine dayandırarak bir nevi haysiyet de kazandılar. İçlerinde yoksulluk çeken insan mumla aransa bulunamıyor. Acaba bunları komünist yapan sebep hangi iktisadî düzensizliktir? Hangi iktisadî şartlar düzeltilirse bunlar komünist olmaktan vazgeçerler? İktisadî refah insanların zihin seviyesini ve şahsiyetini yücelten yegâne faktör olsaydı, Türkiye'de en akıllı ve en sağlam karakterli insanlar bunların arasından çıkardı (Güngör, 1998h [1966]: 320).²⁹

²⁸ Rusya'nın emperyalist eğilimlerinin Bolşevik Devrimi öncesinde de var olduğunu ve bu anlamda Ortodoksluğun kullanıldığını iddia eden Güngör, devrim sonrasında da yayılcı emellerin evrensel siyasi düzen savı ile sürdürüldüğünü yazmıştır. Bununla birlikte Türkiye'nin bu politikalarda hedefe oturduğunu iddia etmiştir bkz. Güngör, 1998ı [1981]: 400-3.

²⁹ Güngör'e göre sosyalizmin sebebini ekonomik kaynaklı görmenin iki sakıncası vardır: Birincisi, sol hareketler komünist hareketlerin toplumdaki sefalete dayandığını söyleyerek topluma kendi teorilerinin temel noktasını kabul ettirmiş olurlar. İkincisi de bu eşitsizliğin suçunu bireylere değil topluma atarak kendi yandaşlarını ceza görmekten korumuş olurlar bkz. Güngör, 1975d: 1.

Güngör, sosyalizmin Türkiye’deki gelişim sürecinin başlangıcını erken Cumhuriyet dönemine kadar götürür. Buna göre, daha ziyade fikir ve sanat alanında görülen, ancak siyasi ve ideolojik tarafı ağır basan sosyalizm, Türkiye’deki tek parti iktidarının resmi ideolojisine karşı milliyetçilikle birlikte doğmuş bir akımdır. Milliyetçilik Cumhuriyet’in ilk zamanlarında devlet ideolojisinin başlıca unsurlarından birini teşkil ettiği halde kısa zamanda bir muhalefet hareketine dönüşmüş ve inkılapçılarla milliyetçiler hep rakip gruplar halinde kalmışlardır. Buna karşılık sosyalist hareket, inkılapçılığın kabuk değişmesi halinde gelişmiş, sosyalizm kendisine kaynak olarak inkılapçı kitleyi bulmuştur. İnkılapların başarısızlığı karşısında inkılapçılar kendilerine en yakın ideoloji olarak sosyalizmi görmüşler, orada var olmuşlardır (Güngör, 1998e [1976]: 356).³⁰

Bu eleştirilerin ortak özelliği, sosyalistleri Kemalistler’in bir türevi olarak görmek ve bu iki kesimi milli kültürden sapma suçlamasıyla ortak bir eleştiriye tabi tutmaktır. Güngör, bu iddiasını her iki kesimin dine yaklaşımı konusuna dayandırır. Güngör bu görüşüyle milliyetçi muhafazakarların asıl mücadeleyi dinsel temele dayandırma tavrını devam ettirir. Bu bağlamda Cumhuriyet’in erken dönemindeki inkılapçı münevver tabaka medeni kıymetlerden önce sosyal hayata ait Batılı, yabancı değerleri benimseyerek halktan ayrılmıştır. Böylece inkılapçı münevverin benimsediği kültür onu yeni ideallere, yeni tip bir ahlak anlayışına götürmüştür. Bu doğrultuda hareket eden inkılapçı tabaka, uygarlaşmayı pozitivism temelinde yürütmüş, dine karşı harekete geçerek Osmanlı ulemasını, Arapça harfleri ve fes gibi sembolleri gericilikle özdeşleştirerek ortadan kaldırmıştır (Güngör, 1974b: 23-5). Güngör, Türkiye’deki sosyalistlerin de geri kalmışlığın nedenini İslam’a bağladıklarını düşünür. Bu düşüncesini desteklemek için dönemin önemli gazetelerinden biri olan Cumhuriyet’in başyazarı İlhan Selçuk’tan bir alıntı yapar: “*Türk okumuşu da Batılılaşmanın en gerçekte müspet bilimcilik olduğunu ve müspet bilimciliğin de-hele toplum bilimlerde-kilise hurafesini manevi değerleriyle birlikte yıkmaktan ötede bir anlamı bulunmadığını gözden irak tutmuştur.*” (Güngör, 1998d [1965]: 226). Dönemin sol çevrelerinde

³⁰ Güngör’e göre, bu devamlılığın sebebi, geçen devrin inkılapçılığı ile bu devrin solculuğunun hep aynı yarı-münevver ve Batı hayranı, halktan kopmuş bürokrasinin iktidarda kalmak üzere bulduğu formülden ibaret olmasıdır. Bu anlamda her iki akımın da arkasında yatan hedef aynıdır: Türk halkını iktidardan uzak tutmak bkz. Güngör, 1974d: 1.

benzerleri görülebilecek bu alıntıdan anlaşıldığı gibi, milliyetçi muhafazakarların solla yaşanan gerilimin nedenini dine dayandırmasının önemli bir nedeni solun söylem ve pratiğine dayanmaktadır.

Güngör, Cumhuriyet elitinin ve onun türevi olduğunu iddia ettiği solun kültürel alana bu kadar önem vermesinin olumsuz sonucunun sınai kalkınmaya yansıtıldığını düşünür. Ona göre bu durum, modernleşmeci düşüncenin bir zaafiydi.

Böyle bir düşüncenin sanayi medeniyeti üzerinde fazla durması beklenemezdi. Böylece, Cumhuriyet devrinin ilk otuz yılına damgasını vuran Halk Fırkası (Partisi) cemiyette iktisadi değişmeyi ikinci planda düşünüyor, bu düşüncenin kültürel bünyedeki değişmelere bağlı bulunduğunu-açıkça olmasa bile- kabul ediyordu. (Güngör, 2003 [1980]: 41).

Güngör'ün Kemalizm'i salt kültürel temelde hareket etmekle eleştirmesi anlaşılırdır. Ancak, Güngör'ün mensup olduğu milliyetçi muhafazakar çizgi de Kemalizm gibi önceliği ekonomiye değil kültüre vermekteydi (Taşkın, 2007: 193).

Güngör'e göre, inkılapçıların ve solun kalkınmaya olan ilgisizliğini telafi eden, bunların gerici olarak tanımladıkları çevreler olmuştur. Bu anlamda Güngör, bunların gerici olarak gördükleri çevrelerin, kendilerini teknolojik gelişmelere uyum sağlama yetenekleri sayesinde gerici olmaktan kurtulduklarını düşünür.

Teknolojik değişmeyi [...] gerçekleştirmiş bulunan kadrolar Cumhuriyet'in Avrupalılarından ziyade yerli tiplerden meydana geliyordu. Bunlar kısmen liberal bir siyasî atmosferin verdiği imkânlardan faydalanan, günlük hayatın pratik meseleleriyle daha çok ilgilenen, iktisadî işleri iktisat kaideleri çerçevesinde ele alan ve belki genel zihniyet itibarıyla inkılâpçı Halk Partisi düşüncesinde olmayan kimselerdi. Bugün de sınaî kalkınmanın gerek politika, gerek iktisadî uygulama sahasında başlıca teşvikçileri ve yapıcıları "Avrupalı" olmayan, yerli karakteri ağır basan kadrolardır. Türkiye'yi modernleştiren kadroların bir özelliği de yaptıkları işi ideolojik bir mesele haline getirmişleridir. [...] Bunlar sosyal tabaka, sosyal görüş, menfaat birliği gibi konularda birbirinden farklı olan, fakat önemli bir noktada ortak özellikleri bulunan kimselerdir: Gerçekçilik. Bu özellikleri dolayısıyla lâfçılıktan uzak, pratik ve pragmatik bir politikanın takipçisi olmuşlardır (Güngör, 2003 [1980]: 42-3).

Güngör'e göre, Türkiye'deki gençlerin, önce inkılapçılar sonra da sosyal adalet sloganı altında menfaat pazarlığı yapan kozmopolitlere alet olma sebebi, memleketin içinde bulunduğu eğitim ve kültür sefaletinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, Türkiye'deki eğitim sisteminden yetişen insanlar cahil ile aydın insan arasında üçüncü bir kategori

teşkil etmektedirler. *“Bu ikisi arasında kalan insan bir şey olmak isterse, ancak şarlatan olabilir; şarlatanlığa en müsait doktrin de komünizmdir.”* (Güngör, 1998h [1966]: 321). Güngör’e göre, komünist olmayan gençleri kurtaran şey milli kültüre bağlı kalmaları, daha az kozmopolit olmalarıdır. Bu bağlamda Türk halkının kültürü, aydınların bir kısmını dejenerelikten kurtaran tek etkeni teşkil etmektedir. Ziya Gökalp’ın aydın-halk ayırımının izlerini barındıran bu düşünce, onun popülizmini de miras almış olur.

Güngör’e göre Türkiye’deki sosyalist akım sadece belli bir kalkınma metodunu benimsemiş olanların yürüttükleri bir siyasi hareketten ibaret değildir. Bu hareketin temelinde topluma entegre olamamaktan kaynaklanan bir şahsiyet problemi yatmaktadır. Güngör, çoğu genç yaşta olan insanların sosyalizm vasıtasıyla toplumdan intikam almaya çalıştığını iddia eder. Bu bağlamda Güngör’e göre, toplumsal ve kültürel yapı ile birey arasındaki ilişkilerin ihtilafı olarak gelişmesinden dolayı sosyalistler, sosyalizmi şahsi sıkıntılarını giderecek bir entegrasyon biçimi olarak görürler. *“Şu halde iş bir şahsiyet problemi haline geldiği zaman bir gencin sosyalist olması ile alkolik, esrarkeş veya cinsi sapık olması arasında fark yoktur.”* Zira, *“Sosyalizmin özünde insanlara düşmanlık bulunmadığı halde, onun bir saldırganlık ve tahrip doktrini haline getirilmesi de bunu gösteriyor.”* (Güngör, 1998i [1973]: 351). Bu düşünceleriyle Güngör, anti-komünist tavrını sürdürürken çok önem verdiği bilimsellikten ve sağduyudan uzaklaşarak milliyetçi muhafazakarlığın genel polemikçi ve kavgacı üslubunu devam ettirir. Güngör’ün bu düşüncelerinde genel anti-komünist çizginin her türlü kötülük ve ahlaksızlığı sosyalizme havale etme tavrının devamlılığını görmek mümkündür.

Güngör, bu düşünceleri dile getirmesinin sebebini sosyalizmin bir yönüyle şahsiyet bozukluğu sorunu olarak ele alınabileceğini düşünmesine bağlar. Ona göre, Türkiye’deki toplumsal ve kültürel değişimin hızı ve yönü, yeni nesillerde bu tür şahsiyet bozukluklarına imkan verecek mahiyettedir. Bu bakış açısına göre iktisadi kalkınmasını sağlamak için bütün imkanlarını seferber eden, fakat toplumsal ve kültürel gelişmeyi başıboş bir gidişe veya menfi güçlerin etkisine bırakan bir ülkede, sosyalist akımın belirmesinden daha doğal bir şey olamaz (Güngör, 1998i [1973]: 351). Bu

düşüncesiyle Güngör, toplumsal ve kültürel gelişmenin milli kültürü kuvvetlendirecek bir akış içinde olmasını ister. İlerde göreceğimiz üzere bunu sağlayacak zümre, Güngör'e göre milliyetçilerdir.

Güngör, eleştirdiği sol çevreler için *entelektüalist* terimini kullanır. Buna göre, bahsedilen entelektüellerin bürokratik bir zihniyete sahip olmaları onları sosyalist düşünceye yakınlaştırmıştır. Bu durum, gelişmekte olan ülkelerde görülmektedir, çünkü bu ülkelerde devlet modernleşme sürecini etkin biçimde üstlenirken, ona alternatif olabilecek ekonomik ve sosyal güç odakları nispeten zayıf kalmışlardır. Bu nedenle, *“Kalkınmakta olan ülkelerin aydınları iktidar ve itibar arzularını tatmin etmek, [...] üzere devleti tercih eder ve memuriyet -yahut politik mevki- yoluyla yükselmeye çalışırlar.”* (Güngör, 2003 [1980]: 51). Güngör'e göre Türk entelektüellerinin devletçi, sosyalist ve komünist eğilimleri esasında iktidar arayışlarıyla ilişkilidir. Güngör, iktidar odaklı olmanın zararının demokrasiden uzaklaşmak olduğunu düşünür ve komünizmi de demokratik zihniyete sahip olmamakla suçlar.

Komünizme serbest faaliyet hakkı tanıyıp sonra demokrasiden bahsetmek saçmadır. Komünizm demokrasinin bütün imkânlarından faydalanır, fakat iktidarı ele geçirdiği an kendinden başka hiçbir düşünce tanımaz. Komünizmin bu özelliği şu veya bu memleketteki tatbikatla ilgili bir şey değil, doğrudan doğruya özünden gelen bir neticedir. Komünizmin teorisi bunu gerektirir, tatbikatı da öyledir. Bizim, ahlâk, fazilet, dürüstlük, haysiyet, hürriyet, insan sevgisi, müsamaha vs. gibi kıymet sistemlerimiz komünistlere göre tamamen burjuva kapitalizmin üst yapısından ibarettir; bu yüzden hiçbir komünist bu ahlâk kaidelerine bağlı olamaz. Proletarya'nın-daha doğrusu komünist partisinin- diktatoryası her tülü vasıtayı meşru kılar. Komünistlerin ahlâk ve namustan zerre kadar nasip almamaları işte bu yüzdendir (Güngör, 1974f: 1).

Bu bağlamda iktidarı ele geçirmek isteyen komünistler, devlet kurumlarında etkili olmaya çalışırlar. *“Zira kabiliyet ve rekabetin hüküm sürdüğü serbest mesleklerde veya hususi sektörde muvaffak olmak hemen hemen imkânsız görünmektedir.”* (Güngör, 1998j [1966]: 240).

Güngör, sosyalistlerde yaygın olduğunu iddia ettiği iktidara hakim olma zihniyetini kendisi de üretmiştir. Solun entelektüel ve kültürel hegemonyasından rahatsızlık duyduğunu sıklıkla belli eden Güngör'e göre, pek çok sanatçı adayı ve entelektüel bu hegemonyanın tesirinde kalmaktadır.

Bizim kanaatimizce birçok sanatçıyı piyasanın şöhret simsarlığını yapan ideolojik grupların ağına düşüren en büyük sebeplerden biri de devletin ilgisizliğidir. Bizim devletimiz iyi bir kültür politikası takip edebilseydi, bugün nice kabiliyetli sanatçı piyasayı elde tutanların çizgisini takip etmeye mahkum olmazdı. (Güngör, 1998k [1980]: 68).³¹

Güngör'ün sol çevrelerin kültürel hegemonyasını bitirmek için önerdiği bu çözüm çareyi devlette görür. Bu anlamda Güngör'e göre kozmopolit olmayan, milli terbiyeyle yetişmiş *vatan evlatlarının* iktidara yerleşmesiyle solun hegemonyasına son verilebilecektir. Güngör'ün sol hegemonyada gördüğü korporatist zihniyeti eleştirirken önerdiği çözümün de aynı bağlamı taşıması çelişkili bir tutumdur. Güngör için burada önemli olan iktidara gelme hakkının asıl olarak devletin ve milletin organik entelektüeline ait olmasıdır. Güngör, bu düşüncesiyle milliyetçi muhafazakarlığın önemli argümanlarından birini güncelleştirir, bu gelenekle devamlılığı sağlar.

Güngör, solun iktidarı ele geçirmesini önleyen bir hareket olarak 12 Mart Muhtırası'nı olumlar. Onun gözünde 12 Mart, Türk milliyetçilerinin Cumhuriyet tarihinde daima mesut bir olay olarak anacakları bir tarih olacaktır. Türkiye'deki sol hareketi sindirmeye yönelik bir amacı güden 12 Mart Muhtırası Güngör'e, göre devrimcilik ve ilericilik yaftası altında *çirkin yüzlerin iğrenç emellerini* açığa çıkarmıştır. Bu sayede ordu, kendi içindeki rejime karşı savaş açma cüreti gösteren terkihi bastırmıştır. Ne var ki, sonradan gelen CHP-MSP hükümeti rejimi yıkma amacındaki grupları serbest bırakmıştır. Serbest kalan bu gruplar, rejime karşı sabotaj düzenleme faaliyetinden vazgeçmemiştir (Güngör, 1975b: 1).³²

Kemalist modernleşmenin kopuş içeren yönüne karşı Türk muhafazakar düşünürleri geleneği ve tarihselliği içine alan, geçmişten kopuşu reddeden, geçmişi ve geleceği içine alan bir modernleşme önermişlerdir. Bu mutedil modernleşme önerisini çok partili yaşamdaki muhafazakarlar da devam ettirmiştir. Milliyetçi muhafazakarlar olarak da

³¹ Güngör'ün burada esas karşı çıktığı şey, sanat piyasasındaki solcuların kendi aralarında propaganda mekanizması kurarak yeteneksiz insanları şöhret sahibi yapmaları sonra bu şöhretten faydalanma yoluna gitmeleridir. Güngör'e göre bu durum, solun meşrulaşmasına ve halk nezdinde itibar görmesine yol açacağından sanat ve edebiyat camiasında milliyetçilerin etkin olması gerekir (Güngör, 1975a: 1).

³² Bu olay ve daha başka birçok sebepten dolayı Güngör CHP-MSP hükümetini defalarca ağır bir dille eleştirmiştir. Esasında Güngör'ün Ortadoğu'daki solu eleştiren yazılarının odağında CHP vardır. CHP'nin 1965 seçimleri öncesinde kendini *Ortanın Solu* olarak tanımlaması ancak sonradan *Demokratik Sol* olarak ilan etmesi Güngör için sıkıntılı bir durumu teşkil eder. Zira ona göre kendini sol olarak tanımlayan partinin iktidara gelmesi caiz değildir. Güngör, CHP-MSP hükümetinin iktidarda kaldığı yedi ay boyunca bu hükümeti Ortadoğu'daki yazılarının eleştiri odağına oturtmuş, komünizme geçit vermekle suçlamıştır bkz. Güngör, 1974e: 1.

nitelendirilen bu dönemin düşünürleri, Türkiye'nin modernleşmesi gerektiğini düşünürler. Zira, onlara göre milletin yaşaması için modernleşme elzendir. Ancak bu düşünürlere göre modernleşme muhafazakar biçimde gerçekleşmezse millet dağılır. Bu anlamda milliyetçi muhafazakarlar mutedil bir modernleşmenin gerçekleşmesinde din faktörünü çok önemserler. Modernleşme sürecinde din ögesi çıkarıldığında ortada bir şeyin kalmayacağını, kültürün ve milletin öleceğini düşünürler. Bu bağlamda Kemalist modernleşme pratiğinin dini dikkate almadığını hatta onu yok saymaya teşebbüs ettiğini iddia ederek onu bütün değerlerin yıkılmasını gerçekleştiren devrim olarak görürler. Milliyetçi muhafazakarlara göre Kemalizm, kültür inkılabı nedeniyle maneviyat boşluğuna yol açmıştır. Milliyetçi muhafazakarlar, Kemalist modernleşmenin hümanizma anlayışının bu maneviyatsızlığa yol açtığını düşünürler ve bu eksikliğin kendi dönemlerinde baş gösteren komünizme yol açtığını iddia ederler. Türkiye'deki sol akımı Kemalizm'in yol açtığı maneviyatsızlığın ürünü olarak görme durumu Erol Güngör için de geçerlidir. Güngör, yukarıda değinildiği üzere sol akımı halkın öz kültüründen, milli kültürden nasibini almamış inkılapçı akımın devamı olarak değerlendirir. Bu iki kesimi milli kültürden sapmakla suçlayan Güngör, diğer milliyetçi muhafazakarlar gibi bu iddiasını her iki kesimin dine yaklaşımı konusuna dayandırır. Bu anlamda Güngör, inkılapçı münevver tabakanın Batılı, yabancı değerleri benimseyerek halktan ayrıldığını iddia eder. Böylece inkılapçı münevverin benimsediği kültür onu yeni ideallere, yeni tip bir ahlak anlayışına götürmüştür. Güngör, Türkiye'deki sosyalistlerin de geri kalmışlığın nedenini İslam'a bağladıklarını düşünür. Bu düşüncelerden yola çıkan Güngör, kendini milli olmayan aydınlarla mücadeleye adar. Türkiye'deki sol akımı ve aydınları inkılapçıların yol açtığı maneviyatsızlığın ürünü olarak gören Güngör, bu durumu milletin lehine çevirecek alternatif bir modernleşme ve milli kimlik arayışına girişir.

Güngör'ün Türkiye soluna yönelik eleştirilerini inceledikten sonra şimdi alternatif bir modernleşme ve milli kimlik arayışına dönük çaba ve arayışlarını incelemeye geçebiliriz.

3.2.2.4. Modernleşme Sürecinde Erol Güngör'ün Milli Kimliğe Dönük Arayışları

Erol Güngör, 1970'li yıllarda milliyetçi muhafazakar düşünceye yaptığı katkılarıyla tanınmış ve saygı gören bir isim olmuştur. Kapsamlı çalışma alanları ve özelde Türkiye soluna, genelde Marksizm'e ilişkin nispeten derinlikli eleştirileri onu milliyetçi muhafazakar cenahta ayrıcalıklı kılar. Başlangıçta Ziya Gökalp'ın etkisinde olan Güngör, 1970'lerin ikinci yarısında Türk milliyetçiliği ve İslam ilişkisi ve kültür değişimleri konusundaki fikirleriyle bu çizgiden uzaklaştı. Osmanlı geçmişini içine alan, İslam ve milliyetçilik arasında bir bağ oluşturmaya yönelik çalışmaları sağ tabanda ilgi görmekteydi.

Güngör, İslam ve milliyetçilik arasında bir bağ oluşturmaya çalışırken bunu yaşadığı dönemin şartlarına, modern dünya gerçekliğine uygun biçimde gerçekleştirmeye çalışıyordu. Bu özelliğiyle genel milliyetçi muhafazakar akımdan ayrılıyordu. Türk-İslam Sentezi ve Aydınlar Ocağı'nı incelediğimiz bölümde milliyetçi muhafazakar akımın İslam'ı ve ümmetçiliği asıl bağlamından kopararak kendi milliyetçiliklerine uygun yeni bir bağlamda tanımladığını, ümmetçiliğin millet, sınıf, kavim, kabile, ırk gibi kategorilere karşı çıkışını geçiştirdiğini, bu çelişkinin üstünü Türklüğün Müslümanlığa çok önemli hizmetlerde bulunduğu, Türklük ve İslam'ın özünde benzer olduğu gibi iddialarla örtmeye çalıştığını belirtmiştik. Sonuç itibarıyla milliyetçi muhafazakarlar devletin ve statükonun varlığını korumak amacıyla geliştirdikleri terkibi ekleme yöntemiyle oluşturduklarından, terkibin unsuru olan İslam'ı ya da ümmetçiliği bağlamından farklı yorumlamışlardır. Nihayetinde bu durum ortaya konulanın sentez olmadığını açık biçimde göstermiştir. Zira sentezin oluşması için gerekli olan tarihsel bütünlük milliyetçi muhafazakarların ürettikleri düşüncede bulunmamaktadır. Bununla birlikte TİS, Türk kültürünün insanlığın ulaştığı ilk medeniyet örneği olarak görüyordu. Sentez düşünürlerine göre Türk kültürünün daha önemli yanı Batı medeniyetinin doğuşunda birinci derecede rol oynamış olmasıdır. Bu noktada Güngör'ün sosyolojik analizleri onu milliyetçi muhafazakarların romantizminden ayırır. Güngör'ün bu çevrede yaygın olan milli kültür anlayışına yönelik eleştirileri, onun farklılığını gösterir.

Bizde milli kültürün daha çok geçmişe hasret duymak veya geçmişi diriltmek, devam ettirmek gibi sosyolojik manada bir ‘gelenekçilik halinde kullanıldığı görülmektedir. Milli kültürün daha çok tarih halinde kullanılması bizim o kültüre tamamiyle sahip olmadığımızı, aramızda organik olmaktan ziyade bir duygusal bağ bulunduğunu gösterir (Güngör, 1980: 13).

Güngör, bu tavrın olumlu bir şey sunamayacağını düşünür. Ona göre yapılması gereken çağın gerçekleriyle uyumlu bir milli kültürü oluşturmaktır. Bu tarz bir bakış, Mümtaz Turhan’ın anlayışının derin izlerini taşır. Turhan, Batı’nın bilimsel zihniyetiyle donanmış, milli haslet ve değerlerini muhafaza eden milli bir bünye arayışı içinde olmuştur. (Özakpınar, 2000: 211). Turhan’a göre, Türkiye’nin medeni toplum olma amacıyla millet olma amacı arasında bir fark bulunmamaktadır. Her iki amaç da aynı şartları gerektirmekte ve aynı temel süreçlere dayanmaktadır (Turhan, 1980b [1965]: 401). Ona göre bu önemli husus şimdiye kadar meçhul kalmış, çoğu siyasi amaçla yazılan eserlerde milliyetçiliğin zararlı siyasi sonuçlarından bahsedilmiş, millet olma süreci ihmal edilmiştir. Genel milliyetçi muhafazakar çizgiye nazaran ılımlı bir milliyetçi anlayışa sahip olan Turhan için millet, “[h]er şeyden evvel sosyolojik bir birlik, sosyal psikolojik bir vakiadır.” (Turhan, 1980b [1965]: 408). Millet, aynı zamanda teşkilat ve kurumlar dışında maddi ve manevi unsurları da içeren bir kültür de demektir. Turhan, milleti tarihten önce var olan ve sonra da var olacak, ezeli bir zorunluluktan ziyade tarihi bir varlık olarak tanımlar. Avrupa’daki millet oluşum süreçlerini inceleyen Turhan, bunun en önemli koşulunun milli kültüre sahip olmaktan geçtiğini düşünmektedir. Bu anlamda amorf bir toplumdaki millet denilen topluluğa geçmede harç vazifesini görecek olan şey milli kültürdür (Turhan, 1980b [1965]: 402-11).

Turhan, millet olma ve milli kültürün oluşumu bakımından Türkiye’yi de değerlendirir. Ona göre Türkler, dünyanın en büyük dini ve askeri imparatorluklarından birini kurmuş ve uzun süre yaşatmayı başarmışlarsa da bugünkü anlamda “[g]eniş halk kitlelerine dayanan ne millî bir devlet tesis edebilmiş ne de ona temel teşkil edecek bir milli kültüre erişebilmişlerdir.” (Turhan, 1980b [1965]: 411). Türkiye Batı milletlerinin zirveye eriştiği bir dönemde, büyük kayıplar ve mücadeleler sonunda “[m]illi devlete şeklen ulaşabilmiş ise de henüz millî bir kültürün nüvesini dahi teşkil edememiştir.” (Turhan, 1980b [1965]: 411). Turhan’a göre bunun kanıtı, Türkiye’de farklı dillere, örf ve

adetlere, yaşam tarzlarına sahip olan grupların olmasıdır. Sayıları binleri bulmayan, farklı kültürlere sahip bu topluluklar birbirlerine ve Türkiye'ye sadece dini bağlarla bağlıdırlar. Bu toplulukların belki bir kısmı bir Osmanlılık veya bir devlet bilinci taşıyor (Turhan, 1980b [1965]: 412). Nihayetinde, Türkiye'de bu grupları birbirlerine bağlayacak, bir arada yaşama kültürünü oluşturacak modern bir milli kültür bulunmamaktadır.

Turhan, milleti yıkılmaz bir kale haline getirecek olan milli kültürün Türkiye'de zayıf bir halde olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda ona göre, Türkiye'nin ana davası millet olmak ve milli kültüre kavuşmaktır. Batı'nın gıpta ile bakılan bütün kültür ve medeniyet eserleri millet formundaki modern toplumların ürünleridir. Turhan'a göre (1980: 416), *"Milliyetçilik bu hayatî ana davanın gerçekleşmesinde ve hedefe erişilmesinde bir vasıttır."* Turhan Türkiye'nin millet olabilmesi için hakiki Batıcılığa ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Milliyetçiliği ve Batılılaşmayı milli kültürün en önemli unsurları olarak değerlendiren Turhan, Türk milletinin Batılılaşarak Batı ülkeleri gibi güçlü, bağımsız ve milli hüviyetiyle var olmasını istemektedir (Güngör, 1998a [1983]: 211).

Turhan'ın modernleşme ve milliyetçilik arasında kurduğu etkileşim, öğrencisi Erol Güngör'ü de etkiledi. Bunun emareleri Güngör'de modernist hatta bazen Avrupa merkezci tonlar içeren Batı algısı olarak görülmektedir. Güngör'e göre, içine düşülen kültürel buhrandan kurtulmanın yolu, Batı'nın değerlerini özümseyen bir milli kültür inşasına girişmektir.

Bu çıkmazdan kurtulmanın elbette bir yolu vardır. Mademki bir zamanlar bizim hayatımıza hâkim olan ve dünyanın o durumu içinde hakikaten yüksek bir seviye ifade eden kıymetlerimiz, yeni dünyanın şartlarına uyamayacak bir halde kalmıştır; şu halde bizi bir millet olarak yaşatabilecek Batı medeniyetinin temel kıymetlerine bir an önce kavuşmalıyız. Ancak onun mahallî renklerden uzak objektif kıymetlerini kazandığımız takdirde modern bir millet haline gelebilir ve bu millete ait kıymetlerin yeni nesillerde şuurlaşmasını temin edebiliriz. Bu zihniyeti kazanamadığımız takdirde, millî şuur deyince hamaset destanlarını hatırlayan safderûn vatanseverlerle kendini batılı zanneden budala züppeler arasındaki fuzulî çatışmalar daha uzun zaman devam edecektir (Güngör, 1998b [1966]: 261).

Görüldüğü üzere Turhan gibi Güngör de, milliyetçi muhafazakar cemahtaki yaygın olan Batı'ya karşı üstünlük iddialarına pek itibar etmez. Milliyetçi muhafazakar tarihçi

geleneğinin Türk tarihi ve ulusunu yüceltme eğilimlerine karşı hocası Turhan gibi GÜNGÖR de Avrupa'daki millet olma süreçlerini takip etmeye çalışır. Zira ona göre, tam bir millet olmanın yolu Batı örneğini izlemekten geçer: *“Milli kültürü kurma ve geliştirme bakımından birçok batılı ülkenin bizden çok ilerde, yani başarılı olduğu muhakkaktır. Bu ülkelerin tecrübeleri Türkiye’de milli kültür çalışmaları için daima birer rehber olacak niteliktedir.”* (Güngör, 1978: 588). Güngör’ün modernleşme yolunda Batı Avrupa’ya bu denli önem vermesi, onun Avrupa-merkezci kabullerinin emaresi niteliğindedir.

Güngör, modernleşme ve milliyetçilik arasında etkileşim kurmaya çalışınca Türkiye’deki dindar kesimlere anti-modernist eğilimlerinden dolayı karşı çıkar. Zira, dinsel-mistik ve seküler-bilimsel dünya görüşleri arasındaki mücadeleyi ikincisi kazanmıştır ve bundan geriye dönüş söz konusu değildir. Bu bağlamda Güngör’e göre, (2003 [1980]: 71), *“Avrupa’nın geçirdiği bu değişme diğer bütün toplumlar için mukadderdir, nitekim her yerde yarı efsane tarihlerin beslediği görüşler birer birer çözülmektedir.”* Bu nedenle Güngör, her muhafazakar gibi modernleşmenin olumsuz yönlerini kabul etse de, bundan tamamen uzak durmanın mümkün olmadığını düşünür: *“Bugün dünyaya hakim olan manzaraya bakacak olursak, artık modernleşme kolayca itiraz edilebilecek bir fenomen olmaktan çıkmıştır, ondan hoşnut olmayanlar modernleşmeyi reddedecek yerde onu kontrol etmenin yollarını arıyorlar.”* (Güngör, 2003 [1980]: 27). Güngör’e göre (1998 [1993]: 393), modernleşmeyi kontrol edebilecek ya da yerli bir modernleşmeyi gerçekleştirebilecek tek bir kesim vardır: *“Avrupa’nın temsil ettiği ve bütün dünyaya evrensel diye kabul ettirmeye çalıştığı medeniyete karşı bir alternatif getirme niyetine sahip tek zümre milliyetçilerdir.”* Avrupa’nın bütün dünyaya kabul ettirmeye çalıştığı medeniyet derken Güngör’de gözlenen eleştirel tutum, yukarıda aktardığımız kabullenişleriyle çelişki göstermektedir. Ancak bu çelişki Türkiye’deki siyasi düşünce hayatında çeşitli dönemlerde birçok düşünürde gözlenen yaygın bir durumdur. Esasında bu durum, düşünürlerin Batı’ya karşı zihinsel tutumlarında ve besledikleri duygularda *aşk ve nefretin iç içe* olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Taşkın’a göre (2007: 185), bu durum milliyetçi muhafazakarların modernleşme karşısında tutarlı bir eleştirelilik geliştiremediklerini de gösterir. Bu anlamda milliyetçi muhafazakarların otantik ve kendine özgü bir milliyetçilik inşasına

dair iddiaları inandırıcılıktan ve Avrupa merkezci hegemonyaya meydan okumaktan uzaktır. Tam tersine onu, modern olmayan toplumlarda da kökleştirme, doğallaştırma işlevi görür.

Kemalizm'in milli kültürü tahrip ettiğini iddia ettiği modernleşme pratiğine karşı yerli, alternatif ve İslam'ı da içeren bir modernleşme arayışına giren Güngör'ün siyasal tercihi milliyetçi muhafazakar gelenekle uyumludur. Bu geleneğin modernleşmeden anladığı ABD'deki modernleşme pratiğidir. Güngör'e göre (1998m [1966]: 231), "*Amerika Birleşik Devletleri, hürriyet içinde kalkınmanın en güzel örneğini verdiği gibi, sosyal adaletin de ancak kalkınmanın bir sebebi değil, fakat tabii bir neticesi olduğunu bütün dünyaya göstermiş bulunuyor.*" Bu düşüncesiyle Güngör, Kemalist elitlerin geçmişle bağlantıyı koparan pozitivist modernleşme tercihlerinin karşısına ABD'nin siyasal ve kültürel muhafazakarlıktan kopmadan, kalkınmacı modernleşme atılımını gerçekleştirme başarısını alternatif olarak koymaktadır. Önerilen bu modernleşme pratiği 1980'li yıllarda Turgut Özal'ın uzun iktidar döneminde hayata geçirilecektir.

Güngör, modernleşme ve milli kimlik arasındaki etkileşime dair arayış içindeyken Cumhuriyet dönemine baktığında, Kemalist modernleştirici pratiği eleştirir ve bu pratiği milli kültürü tahrip etmekle suçlar. Güngör'ün söz konusu pratiğe eğilirken eleştiri getirdiği önemli isim Ziya Gökalp'tır. Güngör'ün Gökalp'a yönelik eleştirisindeki ana nokta, onun entelektüel çelişkileri ve dünyevi hırslarından doğan tutum değiştirme tavrıdır. Güngör'e göre Gökalp, *Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak* başlıklı kitabının Cumhuriyet'ten önceki baskısında milliyetler devrinde ümmet realitesinin kalktığı hakkındaki iddiaya karşı çıkmakta, Türklüğün ve Müslümanlığın eşit konumda olduklarını belirtmekteydi. Bu anlamda Güngör, Gökalp'ın formülünde Türk milletinin Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine ve Avrupa beynelmileliyetine mensup bir cemaatten ibaret olduğunu belirtir. Güngör'e göre, bu düşüncede herhangi bir sorun yoktur. O, esas sorunun aynı kitabın Cumhuriyet dönemi baskısından kaynaklandığını belirtir. Güngör'ü burada endişeye sevk eden şey Gökalp'taki zihniyet değişimidir. Buna göre, Cumhuriyet döneminde Gökalp'ın din kitaplarında, vaazlarda ve ibadette Türkçeye dönülmesi yönündeki seküler fikirleri milli kültürü tahribata uğratmış, ayrıca Gökalp'ı Frankofon ve kozmopolit Cumhuriyet elitleriyle aynı kılmıştır. Ayrıca Gökalp,

Osmanlı geçmişini eleştirirken de Cumhuriyet seçkinleriyle benzeşmekteydi. Bu eleştirileri dile getiren Güngör, şöyle bir soru ortaya atmıştı: “*Hem İttihatçılara hem Cumhuriyetçilere kolaylıkla hizmet etmiş bir insan, iktidar sahiplerinin dışında bir şey söyleyebilir miydi?*” (Güngör, 1998n [1976]: 61). Güngör, milliyetçi muhafazakarlar için önemli olan Gökalp’ı suçlayan bu sorusuyla mensubu bulunduğu ülkücü camiadan ağır ve şiddetli tepkiler aldı.

Güngör’ün Türk sağında nadir görülen özeleştirici çabalarının ağır tepkilerle karşılanması eleştirel düşünmenin, bağımsız olmaya çalışmanın hoşgörüsüzlükle karşılanacağını göstermekteydi. Soğuk Savaş muhafazakarlığının hakim olduğu bu dönemde, düşünsel arayışlar baskılanmakta, eleştirel düşünme ve kendi cenahını sorgulama *davaya ihanet etme* olarak görülmekteydi. Esasında Türk sağının bu durumu, cemaatçiliğe savrulduğunu göstermekteydi. Dolayısıyla kendi cemaatine eleştirel bakmaya çalışanların dışlanma ve saygınlığını kaybetme tehlikesiyle karşılaşmaları mümkündür. Haliyle böyle durumlarda bağımsız, eleştirel bir duruş sergileyebilmek oldukça zorlaşır. *Milli kültürün ebedi düşmanı* olarak görülen sola karşı topyekûn mücadele edildiği bir dönemde, solun gözleri önünde Güngör’ün düşünsel arayışları ve özeleştirelleri baskılanmıştır. Soğuk Savaş şartlarının hakim olduğu bu dönemde eleştirel düşünme çabalarının rağbet görmemesinin önemli bir nedeni de sağ ve sol arasında karşılıklı düşünsel etkileşimlerin neredeyse hiç gerçekleşmemiş olmasıdır. Karşısındakini tanımaya isteksiz olan ya da bundan korkan ikili bir yapının oluşması rakip akımların aynasında kendine bakmayı, özeleştireliyi engellemiştir (Taşkın, 2007: 187). Siyasetin imkanlarının kısıldığı, rakibin adeta *şeytanlaştırıldığı*, verilen mücadelenin *kutsal savaş* ya da *cihad* ilan edildiği bu ortamda farklı olmayı talep edenler hoşgörülle karşılanmazlar. *Safların sıkı tutulmasını* emreden bu ortamda arada kalan aydınlar, endişeyle karşılanır, suçlanır. Tabiatıyla, bu derece hoşgörüsüz bir ortamda Güngör, eleştirel tavrını derinleştirememiştir. Tabii bu durum, onun milliyetçi muhafazakarlığı tam anlamıyla aşamadığını göstermektedir.

Gökalp'ı Osmanlı tarihini yanlış yorumlamakla eleştiren Güngör, Osmanlı tarihini Türk milliyetçiliği içinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmeye çalışır.³³ Güngör, ülkücü camianın önemli isimlerinden Dünder Taşer'le birlikte Osmanlı geçmişini ve İslam'ı Türk milliyetçiliğinin asli unsurları olarak görmekteydi.

Milliyetçi muhafazakar geleneğin ana temalarından biri güçlü devlettir. Devlet, aynı zamanda milliyetçi muhafazakarların resmi ideolojiyle önemli bir kesişme noktasıdır. Milliyetçi muhafazakarların istediği, eskisi gibi dünya gücü olmuş Türkiye'dir. Bu bağlamda milliyetçi muhafazakarlara göre Cumhuriyet'in en büyük kaybı bin yıllık büyük devlet geleneğinden uzaklaşmış olmasıdır. Güngör de, Osmanlı mirasını yüceltirken, o dönemde olumlu bulduğu özelliklerden biri güçlü bir devletin varlığı ve bütünlüğüdür.

Anadolu'da kurduğumuz devlet sadece bizim devamlı hâkimiyet ve bağımsızlık karakterimizin yeni bir örneği olarak kalmamış, aynı zamanda siyasî, idarî ve askerî tecrübelerimizin de mükemmel bir terkibi olmuştur. Bizimle çağdaş milletler içinde hiçbiri aynı ülkede veya çeşitli yerlerde bin yıllık bir devlete sahip olmuş değildir. [...] Bizim tarihimizde milletimizin tek bir büyük devlet halinde toplandığı devirler yok değildir, fakat Osmanlı'na kadar bu birlik bazı kuvvetli hükümdarların şahıslarına veya dünya şartlarına bağlı kalmış, hiçbir zaman bir müessese bütünlüğü arzetmemiştir. [...] İlk defa Osmanlı devletinin bütünlüğü prensibini her türlü endişenin üzerinde tutarak, bu bütünlük uğrunda evlâtlarını veya öz kardeşlerini dahi fedâ etmek cesaretini ve basiretini gösteremediler (Güngör, 2010b [1975]: 141-2).

Güngör'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda takdir edilmesi gereken diğer özellik, ordu-millet olması, savaş sanatını bilmeleridir. Türk milletini savaşçı bir millet olarak görmek sadece Güngör'e has bir durum değildir. Erken dönem resmi tarih tezlerinden Türk-İslam sentezine kadar, tarih yazımında ve bunların yansımalarında, Türkler'in günümüze kadar gelen askeri yeteneklerinin övülmesi söz konusu olmuştur. Ordu-millet özdeşliği ve sürekliliğini savunma durumunun bir örneği milliyetçi muhafazakar geleneğin tarih ayağında yer alan İbrahim Kafesoğlu'nun düşüncelerinde görülür. Ona göre (1964: 1-2), "*Gerçekten bütün tarih boyunca Türk milleti adeta büyük bir ordu, Türk vatanı adeta büyük bir ordugah manzarası arz etmiştir.*" Güngör de Osmanlı dönemini ordu-millet özdeşliği bağlamında yücelterek milliyetçi muhafazakar geleneği

³³ Güngör (2010b [1975]: 81), Gökalp'ı *Türk tarihini anlamayanların en kaliteli örneği* olarak tanımlıyordu. Zira, onun Osmanlı sultanlarını milli olmayan kozmopolitler ve cahiller diye eleştirmesi bunun önemli bir göstergesiydi.

devam ettirir. Güngör, ancak bu sayede devletin ve milletin bütünlüğünün korunabildiğini düşünür.

Türkler hep ordu-millet oldular. Yeniçeriler dışında bizim devamlı asker sınıfımız da yoktu. Savaşacak çağda bulunan herkes asker olabiliyordu. Düşmanla hudut olan yerlerde, yani taarruza uğrayan yerlerde halkımız normal işini bırakarak bir an içinde ordu teşkil ederdi. Sokaklarda “Ey Ümmet-i Muhammed, kâfir geliyor” diye bağırılması bütün Türklerin silaha sarılması için kâfi idi. Ordunun bel kemiğini teşkil eden Yeniçeriler de halkımızın diğer fertleri gibi yetişiyorlardı. [...] İstanbul’u alan Yeniçeri,yine Yahya Kemal’in söylediği gibi, fetih müjdesini veren Peygamber’in, İslâm’ın kılıcını pençesinde tutan Ali’nin, gülbanki gökleri tutan Hacı Bektaş Veli’nin ve nihayet kaderin yüce sahibinin aşkına vuruyordu. (Güngör, 2010b [1975]: 152).

Güngör, Taşer’le birlikte giriştikleri Osmanlı mirasını Türk milliyetçiliği içinde ayrıcalıklı konuma yerleştirme çabasında bu geçmişe eğilmelerinin sebebinin de açıklar. Bu sebep, Türk milletini iyi tanıtmak, bunun için Türk tarihi ve kültürü hakkındaki yanlış düşünceleri ortadan kaldırma isteğidir. Milliyetçiliğin tarihinin milli tarihin doğuşu ile beraber başladığını belirten Güngör (2003 [1980]: 74), Türk tarihinin İslam medeniyeti içerisindeki gelişmesinin yok sayıldığı tarih yazımını eleştirir. Güngör (2003 [1980]: 75), millet fertlerinin kendi tarihleri hakkındaki düşüncelerini *tarih şuuru* olarak niteler. Bu şuurla tarihe bakıldığında, olaylar bir bütünün parçasıdır. Bu sebeptendir ki, Cumhuriyetle birlikte reddi miras edilen tarih, açığa çıkmalıdır. Güngör’e göre, Taşer’in yapmaya çalıştığı da buydu. O, “*Cami avlusunda bulunmuş bir çocuk olmadığımızı, şerefli bir aileye mensup bulunduğumuzu anlatmak istiyordu*” (Güngör, 2010b [1975]: 147). Güngör’ün bu düşüncelerinin ardında, çalışmanın kuramsal bölümünde aktardığımız milliyetçilik ve muhafazakarlığın birleştiği ortak nokta olan köklü bir tarihe sahip olma duygusu yatmaktadır. Bu duygu, zengin ve tarihsel mirasa sahip olmaya karşılık gelir. Zengin ve tarihsel mirasa referans vermekle hem muhafazakarlık hem de milliyetçilik köksüzlük duygusuna karşı tarihi yeniden okurlar ve tarih yazımına girerler. Güngör’ün Taşer’le birlikte giriştiği Osmanlı mesaisi de resmi tarihe alternatif bir tarih yazımının örneğidir.

Güngör, Osmanlı geçmişinin yanında İslam’ı da milli kimliğin unsuru olarak görmekteydi. Ona göre, İslam dininin Türk milletinin geleneksel kültüründe önemli bir yeri bulunmaktaydı. Milliyetçilik, bir toplumdaki milli kültüre, halk içinde yaşamakta

olan temel kültür unsurlarına dayanmak zorunda olduğundan Türkiye özelinde milli kültür İslam'ı da içermek zorundadır.

İslam'ı milli kimliğin eşitler arasında birinci unsur olarak tanımlayan Güngör, Türklüğün hayat sigortasının İslam olduğunu düşünmekte, bu anlamda İslam dininden boşanmış milli kimliğin yok olmaya yüz tutacağını iddia etmektedir. Bu iddiasını desteklemeye çalışırken seçici tarih okumaları yapmaktadır.

Türklerin Müslüman olmaları hem İslâm tarihi, hem Türk tarihi bakımından, dolayısıyla bütün dünyâ için pek önemli bir olaydır. Bu sâyede Türkler birliğe kavuşmuş ve eriyip yok olmaktan kurtulmuşlardır. Bugün yeryüzünde Müslüman olmayan Türk yoktur, ve Müslüman olunca kaybedip yok olan bir Türk topluluğu mevcüt değildir. Ama Türk soyundan gelmiş birçok topluluklar vardır ki, bunlar İslâm'dan başka dînlere girmekle hem dillerini, hem köklerini unutmuşlar; tamamen karakter değiştirerek kaybolup gitmişlerdir. Tuna Bulgarları bunun tipik misalidir; bu Türk topluluğu Hıristiyan olarak İslavlaşmışlar, bambaşka bir millet olmuşlardır. Şimdiki Bulgarlar'ın Türklük'le en ufak bir ilişkisi kalmamıştır (Güngör, 1995 [1979]: 68).

Bu noktadan yola çıkan Güngör, İslamiyet'i seçmeleri sayesinde Türklerin kendilerini tarih sahnesinde üstün bir millet olarak devam ettirdiklerini iddia eder. Bu üstünlüğün bir emaresi Türklerin Müslüman olduktan sonra İslam medeniyetini oluşturan Araplar ve İranlılarla birlikte üç büyük milletten biri olmasıdır. Bununla birlikte İslam dinini kabul etmekle Türkler, yerleşik hayata geçmiş, medeniyet kurma imkanına erişmiş, büyük ve istikrarlı devlet kurabilecekleri bir bölgeye erişmişlerdir.

İslam'ın Türklüğe sunduğu katkılarla beraber Türklüğün de İslamiyet'e katkıları olmuştur. Bu bağlamda İslam alemi Türkler'in katılmasıyla taze kan bulmuştur. Türkler İslam'ı kendileri için milli bir din haline getirmiş, bütün benlik ve samimiyetleriyle bu dine sarılarak İslam'ın düşman kuvvetlere karşı korunmasını sağlamışlardır (Güngör, 1995 [1979]: 68). Güngör'ün ve genel milliyetçi muhafazakar zihniyetin İslam ve Türklük arasında kurduğu mutualizme dayanan tarihsellik çerçevesinin vardığı nihai görüş, İslamiyet devrine kadar Türklerin her türlü meziyete sahip olduğu ancak henüz bunların farkında olmadığı, İslam'ın yaydığı ışık sayesinde Türk milletin yükseldiği iddiası üzerinedir. Özelde Güngör'ün genelde milliyetçi muhafazakarların İslam ve Türklük arasında kurmaya çalıştığı tarihsellik Kemalist tarih yazımının seküler zihniyetine ve üslubuna karşı verilen bir tepki niteliğinde olup ona bir alternatif sunma

amacındadır. Kemalist ideolojinin tasarladığı tarih yazımı Türk tarih ve kültürünün köklerini Orta Asya’da aramaktaydı. Aynı zamanda, Orta Asya’nın bütün uygarlıkların beşiği olduğu ve uygarlığın, Türklerin göçü ile tüm dünyaya yayıldığı görüşlerini kapsıyordu. Açıkça Comte’nin tarih yorumundan etkilenmiş olduğu görülen bu tarih yazımı, Türklerin kültürel köklerini Orta Asya’da aramakla, aslında Türklerin İslam’la iç içe oldukları bir tarihi, Comte’un tabiriyle metafizik dönemi, atlıyordu. Bu durum tarihsel süreç içerisindeki bir kopukluğu meydana getiriyordu. Erken Cumhuriyet dönemi muhafazakarları bu kopukluğa karşı çıkıp tarihsel sürekliliği savunmaktaydılar. Çok partili dönemin milliyetçi muhafazakarlarıysa tarihsel sürekliliği savunmanın yanında Türklerin İslam’la iç içe oldukları tarihsel aralığı öne çıkarıyorlardı. Tarih yazımının milletlerin hafızasını şekillendirdiğinin bilincinde olan milliyetçi muhafazakarlar, milliyetçi hegemonyayı temelden sorgulamak yerine kendi anlayışlarına göre yeniden şekillendirmeyi amaçlamışlardır.

Güngör’ü ilgi çekici kılan, milliyetçi muhafazakarların bir önceki alt başlıkta özetlediğimiz toplumsal sorunlara çare bulamama krizinin, milliyetçilik ve İslam arasında yeni bir etkileşimle aşılabileceğine inanması ve bu doğrultuda düşünsel mesai harcamasıdır. Güngör’ün son döneminde İslam’a yönelik artan ilgisinin sonucu olan *İslâmın Bugünkü Meseleleri* kitabı, modernleşme karşısında gerileyeceği varsayılan dinin, kendini yeniden var etme ve koşullara uyum sağlama enerjisinin ve İslamcılarının giderek artan özgüvenlerinin olumlanmasıyla başlar.

[...] Çağımıza hakim olan Batı dünyası ve onun temsil ettiği medeniyet karşısında İslâm dünyası bugüne kadar “geleneççi” topluluklar arasında yer alıyordu ve diğer bütün geleneççi topluluklar gibi İslâm ülkelerinin de Batı modeline nasıl uydurulacağı konusu tartışılıyordu. Bu tartışma henüz kesilmiş değildir, ama artık İslâm dünyasının modernleşmesi çok daha değişik bir plânda düşünülmektedir. Batı ile karşılaşma artık onun modelini iktibas etmek değil, onunla kültür alışverişinde bulunmak manâsına gelmeye başlamıştır. [...] Şimdiye kadar Batılı modellere itiraz edemeyen, sâdece bunların İslâm’a uygun düştüğünü ve İslâm’da da olduğunu söyleyerek benliğini korumaya çalışan müslümanlar, bugün kendi sistemlerinin Batılı olanlara kıyasla daha üstün olduğunu iddia edebilmektedirler (Güngör, 2000 [1981]: 17).³⁴

Kitapta, Batı uygarlığının bizzat Batı içerisinde sorgulanma sürecinin de İslamcılar’ın güvenini arttırdığı vurgulanır. Güngör, Batılı düşünörlere verdiği referanslarla bu iddiasını güçlendirmeye çalışır. Ayrıca bu durum dikkatleri Güngör üzerinde

³⁴ Özgün metinde Müslüman kelimesinin baş harfi küçük yazılmıştır.

toplamaktadır. Önceki alt başlıkta, anti-Marksist literatürü takip ettiğini belirttiğimiz Güngör, modernizmin gerileyişi sonucu beliren eleştirel düşünürleri de aynı dikkatle takip eder. Bergson'dan başlayarak, Schopenhauer, Nietzsche, A. Sorel ve Kierkegard gibi filozofların Batı uygarlığı eleştirilerine göndermelerde bulunur (Güngör, 2000 [1981]: 67-9). Tüm bu referanslarda, Batı ilminin rasyonelliği ve önemli başarıları olumlanırken, aşırı pozitivist sapmalar yargılanır.

Güngör, fizik ve bilim felsefesi alanındaki yeni buluşların pozitivist bilim anlayışına ya da dış dünyayı objektif modellerle, nedensellik bağları kurarak gözlemlemeye dayanan bilim üretiminin kesinliğine darbe vurduğunu savunur. Ona göre, pozitivist bilim anlayışı ve bunu üreten Batı medeniyeti sadece maddeye yönelmekte ve onu geliştirmekte, manayı önemsememektedir. Buna karşın hayatı bütün olarak kavrayan sistem ihtiyacı açıktır: “[b]ütün mesele, realitenin tek yanlı olmadığını, bilginin teorik yanının teorik ve sezgici yanıyla birlikte bir mana ifade edeceğinin belirtilmesidir.” (Güngör, 2000 [1981]: 69). İslam bu farklı bilgi türleri açısından ideal bir senteze ulaşmıştır zira, “Batı düşüncesi [...] nazari ilme dayanarak vasıtasız bilgiyi ihmâl ettiği, Uzak-Doğu sistemleri ise sezgiye büyük ağırlık verip tamamen bir mistik dünya yarattıkları hâlde, İslâm düşüncesi bu iki kusurdan da arınmış bulunuyor.” (Güngör, 2000 [1981]: 73). Güngör’e göre İslam, varlık ve gerçeklik arasında tam bir denge felsefesi geliştirmiş bir düşünce sistemi olarak hala alternatif olma özelliğini korumaktadır.

Türk milliyetçiliği ve İslam ilişkisini modernleşme bağlamında kurmaya çalışan Güngör, İslam’a dönük arayış içine girerken tasavvuf geleneğine de eğilir. Güngör’ün bu konuyu ağırlıklı biçimde incelediği kitabının adı *İslam Tasavvufunun Meseleleri*’dir. Güngör’ün tasavvuf karşıtı olmadığı kitabında görülür. Kitabında uzun biçimde sosyal bir organizasyon olarak tasavvufun tarih boyunca üstlendiği görevleri anlatır. Güngör (1996 [1982]: 179-80), tasavvufun dinin resmi yönünün haricinde manevi ihtiyaçları da karşılama potansiyeli ile her daim ilgi çektiğini ve sorun anlarında çözümün tasavvuftan geldiğini belirtir. Ancak Güngör tarihte birçok soruna çözüm sunmasına rağmen tasavvufun artık modern zamandaki sorunlara çözüm sunamayacağını belirtir. Zira tasavvuf bireysel tecrübeye dönük bir iştir. Günün sorunlarını çözebilmek için akli ön

plana çıkarmak gerekir (Güngör, 1996 [1982]: 182). Burada Güngör (1996 [1982]: 10), akıl anlayışının Sünni Müslümanlığın akılcı geleneği olduğunu belirtir. Sünniliğin temel özelliği aklın mutlak kullanımına yani soyut akla karşı çıkmaktır (Aydınlı, 2005: 57). Cumhuriyetçi muhafazakarların pozitivistliğe karşı çıkışlarında dayandıkları felsefi temeli aktarıırken belirtildiği gibi, İslam'ın genel çizgisi de akıl kavrayışını sadece soyut akılla sınırlı olarak görmez. İslam'da aklın öneminin yanında gerçekliğin kavranmasında aşkın bir alan vardır ve bu temelde gerçekliği kavramada salt insan aklını temel alan Aydınlanma anlayışı ile karşıtlık söz konusudur. Sünniliğin ve Kur'an'ın akıl anlayışı çerçevesinde Güngör de gerçekliğin salt akılla kavranamayacağını, gerçeğin teorik bilgi ve sezgi yoluyla elde edilebileceğini belirtir. Yukarıda belirtildiği üzere Güngör, bunu yapabilecek sistemin İslam'a mahsus olduğunu düşünür.

Milliyetçi muhafazakar cenahın önemli bir ismi olarak Güngör, İslam'a dönük arayışında, bu cenahın İslam'ı Türk milliyetçiliği karşısında araçsallaştırma alışkanlığından farklı bir amacı olduğunu göstermeye çalışır. Burada önemli olan onun modernleşme sürecine uygun bir İslam arayışına girmesi, bu özelliğiyle milliyetçi muhafazakarların gelenekçi, donuk zihniyetini aşmaya çalışmasıdır. Tabii ki bunu daha canlı, sivil, modern ve güçlü bir milliyetçilik için gerekli görür.

Güngör'ün milliyetçilik ve İslamcılık ilişkisini yukarıda belirttiğimiz durumun dışında yeniden kurma teşebbüsünün bir sebebi daha söz konusudur. Bu, Türkiye dışından kaynaklanan bir sebeptir. Bu sebep, Üçüncü Dünya ülkelerinden kaynaklanır. Güngör, İslam dünyasında sömürge karşıtı mücadeleler sonrasında eskiden var olan sosyalist ve Üçüncü Dünyacı projelerin yerini İslamcılığın almaya başladığını fark etmiştir. İslam dünyasındaki bu güçlenme sürecinin milliyetçiliğin aleyhine olduğu ve Türkiye'de bu durumun yaşanabileceği kaygısı, Güngör'ü milliyetçilik ve İslamcılık ilişkisini yeni bir zeminde kurmaya sevk eden ikinci sebep olmuştur. Türkiye dışındaki milliyetçi pratikleri aşırı derecede modernleşmeci ve sosyalist olmakla eleştiren Güngör, Türkiye'yi istisnai bir yere oturtur: *“Hiç şüphesiz, İslâm ülkelerinde bütün aydınları Batı taklitçisi ve İslâmcı diye ikiye ayırmak doğru olmaz. Mesela Türkiye’de İslâmcı*

görüş esas itibariyle milliyetçilik patenti altında işlemektedir, yani milliyetçilikle İslamcılık birbiri içine girmiştir.” (Güngör, 2000 [1981]: 24).³⁵

Güngör’ün İslam’a İslamcı ve milliyetçi muhafazakarlardan farklı bir tanım getirme kaygısı, kuramsal bölümde aktardığımız, Mannheim’ın tabiriyle *bilinçli gelenekçilik* olarak muhafazakarlığı anımsatır. Zira bu kesimlere yönelttiği eleştiriler, muhafazakar ideolojinin reaksiyonerlik ve gericilik eleştirisini açık biçimde yansıtır: *“Hakikatte bunlar reaksiyonerdirler, yani bunlar mevcut bir geleneğin muhafazasını değil, mazinin derinliklerinde kalmış, gelenek olarak bugüne geçmemiş, birtakım görüş ve uygulamaları ‘diriltmek’ istemektedirler.”* (Güngör, 2000 [1981]: 179). Güngör’ün yaşadığı dönemde hem İslami hareketi sürükleyen siyasilerden hem de İslamcılığı temsil yetkisini kendilerinde görenlerden haz etmemesinin nedeni budur.

Güngör’ün İslamcılığı ve milliyetçiliği yeni bir bağlamda kurma yolunda İslam’a dönük arayışlarının ilgi çekici olduğunu belirtmiştik. Tabii bu girişimlerin ne oranda başarıya ulaştığı önemli bir soru olarak akla gelmektedir. Güngör’ün toplumsal sorunlar üzerine eğildiği zaman aralığı 1970’li yıllarla 1980’lerin ilk yarısını kapsamaktaydı. 1970’li yıllar, Soğuk Savaş’ın anti-komünizm üzerinden hegemonyasını inşa ettiği, şiddetin kurucu unsur olduğu, düşüncenin alacakaranlıkta olduğu bir zaman aralığına denk düşmekteydi. Böyle bir ortamda Türk sağının üç halini teşkil eden milliyetçilik, muhafazakarlık ve İslamcılık, Soğuk Savaş’a özgü savunmacı ve reaksiyoner gramerle birbirine eklenmişti. Dolayısıyla Güngör’ün bu alacakaranlığı sona erdirmek amacıyla giriştiği düşünsel çaba için gereken sakin ve makul ortam 1970’lerde bulunmamaktaydı. Güngör’ün çabalarının hayat bulması için İslam’ın modern, şehirli kesimler tarafından olumlu görülmesi gerekiyordu, ki bu ortam ancak Özal’ın iktidar döneminde sağlanabildi. Nihayetinde, burada varılabilecek sonuç entelektüel arayışların siyasal ve toplumsal alanda gereksindiği ortam bulunmadığında belirleyici olamayacaklarıdır. Bu bağlamda Güngör’ün düşünsel arayışları, yetersizlikten ziyade

³⁵ Güngör (2000 [1981]: 153-4), Arap milliyetçiliği ile Türk milliyetçiliğinin önemli bir noktada ayrıldığını düşünür. Ona göre Türklerin hepsi Müslüman olduklarından Türk milliyetçiliği İslami bir hareket olarak gelişmiş, İslamcılar bu harekete doğrudan cephe almamışlardır. Buna karşılık Arap milliyetçiliği Arap diline dayandığı için, bu birlik içinde Müslüman olmayan Arapların da yeri vardır. Bu yüzden Arap milliyetçileri ile İslamcılar birbirlerine düşman olmuşlardır. Bu düşmanlık Mısır Devlet Başkanı Nasır’ın İhvan-ı Müslimin liderlerinden çoğunu idam ettirmesine kadar varmıştır.

ortamın yeterince müsait olmaması gibi bir talihsizlik içindeydi. Onun Türk sağında zihin açmaya yönelik çabaları 1980’den sonra semeresini almaya başlayacaktı.

SONUÇ

Bu çalışmada 1960'lı yıllardan itibaren Türk sağının gramerini oluşturan milliyetçi muhafazakarlık ve bu cenah içinde yer alan Erol Güngör incelenmiştir. Çalışma kapsamında milliyetçi muhafazakarlık ve Erol Güngör'e muhafazakarlık temelinde yaklaşılmış, hem milliyetçi muhafazakarlık hem de Güngör Türk muhafazakarlığı kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın Türk muhafazakarlığına ayrılan bölümünde hem milliyetçi muhafazakarlığın oluşumu, hem de Güngör'ün etkilendiği düşünsel miras anlaşılmasına çalışılmıştır.

Milliyetçi muhafazakarlık, Tek Parti döneminde meşruluk arayışında olan Trklk ve İslamcılığın terkiğini ifade eder. Milli kimlik ve dinin kopmaz bir şekilde mecz olduğu, Türklükten bağımsızlık Müslümanlık, Müslümanlıktan bağımsız Türklük olamayacağı fikri milliyetçi muhafazakarlığın ana yurdudur. Milliyetçi muhafazakarlık, 1940'lardan itibaren rejimin dini bir milliyetçiliğe yönelmesini müteakip, dini milli kimliğin asli unsuru olarak görenlerden milli homojenliği koruyacak unsur olarak görenlere kadar birçok kişiyi barındıran bir koalisyondur.

Milliyetçi muhafazakarlık, Kemalizm'in kültüralist milliyetçilik anlayışı ve bu kültürü toplum mühendisliği yoluyla kitlelere kabul ettirmesinden etkilenmiştir. Bu bağlamda milliyetçi muhafazakarlar, Kemalizm'in toplum mühendisliği projesinde entelektüele imtiyaz tanıyan korporatist zihniyetinden etkilenmiştir. Milliyetçi muhafazakarlar, devlet elitlerini etkileyerek ve devletin otoritesine sığınarak, devletin organik entelektüeli olma fikrini savunmuşlardır. Kemalizm'in toplum mühendisliği nosyonundan yola çıkan milliyetçi muhafazakarlar, merkezi elitleri etkileyip milli kültürün yeniden ihyasını amaçlıyorlardı. Bununla birlikte milliyetçi muhafazakarlar, hak ettiği iktidardan dışlanan sessiz Müslüman millet algısı üzerine kurulu muhafazakar popülizmin kiteselleşmesinde önemli bir çaba sarf etti.

Milliyetçi muhafazakarlar, 1950'li yıllardan başlayarak merkez sağın belirleyici aktörü olduğu modern kapitalizmin derinleşmesiyle ortaya çıkan sorunları, kltrclğe hapsederek yapısal analizlerden kaçırıldılar. Bu anlamda milliyetçi muhafazakarlar,

toplumsal talepleri kültürel çatışma meseleleri haline getirerek siyasi ve iktisadi güç sahiplerine destek sağladılar. Yanı sıra, sol karşısında zorlandığı zamanlarda yine kültürel çatışma popülizmine başvurdular. Bu durum milliyetçi muhafazakarlığı reaksiyonerliğe sürüklerken, topluma uzaklaştırmış, aidiyet ve varoluş sorunlarına çözüm üretememesine sebep olmuştur.

Milliyetçi muhafazakar koalisyonun içinde yer alan düşünürlerden biri olan Erol Güngör, milliyetçi muhafazakarlığın kültürel sermayesini modern çağın gereklerine göre yenilemeye çalışmıştır. Milliyetçi muhafazakar geleneğin genel olarak benimsediği romantizme dayalı milliyetçilik anlayışına karşı çıkan Güngör, çağın gerçekleriyle uyumlu bir milli kültürün yaratılabilmesinin sosyolojik olarak mümkün olduğunu savunmuştur. Güngör, bunun yolunun Batı değerlerine ulaşmaktan geçtiğini düşünür. Ona göre bir zamanlar hayatımızda hakim olan değerlerimiz yeni dünyanın şartlarına uymakta zorlanmaktadır. Bundan dolayı bizi millet olarak yaşatabilecek Batı uygarlığının temel değerlerine en kısa sürede ulaşılması gerekmektedir. Yaşanan çağda modernleşmeye karşı çıkmanın bir anlamı olmadığını düşünen Güngör, yerli, alternatif, etkileşime açık bir modernleşme ile çağa ayak uydurulabileceğini belirtir. Güngör, bu süreci yönetmeye ehil olan grubun milliyetçiler olduğunu düşünür.

Modernleşmenin milliyetçilik ve kültürle ilişkisine kafa yoran Güngör, Türkiye düzlemine indiğinde bu ilişkinin yanlış biçimde geliştiğini savunur. Ona göre bu durumun temel sebebi Cumhuriyet dönemi modernleşme pratiğinde yatmaktadır. Güngör'e göre, on sekizinci yüzyılın vülger materyalizmini ana metodoloji olarak benimseyen Kemalizm, Osmanlı'dan devreden kültürel mirası reddederek milli kültürü tahrip etmiş, toplumu maneviyatsızlığa sürüklemiştir. Bununla birlikte Kemalizm, modernleşme pratiğini ceberut biçimde yürütmüştür. Güngör, Kemalizm'in pozitivist ve rasyonalist mantalitesi ile zor kullanmaya eğiliminden dolayı Türkiye'de gerçek anlamda bir Batılılaşmayı sağlayamadığını düşünür. Pozitivizmi ana metodoloji olarak benimseyen Kemalizm'in her alanda geçmişten kopuşu körüklediğini belirten Güngör, bu tavrının tarih yazımı, dil, din, eğitim alanlarında yaptığı reformlarla billurlaştığını düşünür. Bu bağlamda Güngör'e göre vülger materyalizmi benimseyen Kemalizm, milli kültürde tasfiyeciliği başlatmıştır. Güngör, modernist akımın yerel kültüre

yabancılaştığını ve milli şuurun en önemli parçası olarak gördüğü dini değerler sistemini toplumsal yaşamdan çıkarma amacıyla olduğunu iddia eder. Erol Güngör, genel itibarıyla dini inanç sistemlerinin  zelda ise İslam'ın toplumsal hayatta önemli rol oynadığını ancak bu durumun modernleşme sürecini baltalamayacağını ve dinin başka bir değer kümesi ile değiştirilemeyeceğini savunmuştur.

Kemalist modernleşme pratiğini eleştiren Güngör, hem buna alternatif geliştirmek hem de milliyetçi muhafazakarlığın tıkanığı alanları açmak, sermayesini yenilemek için modernleşmenin milliyetçilik ve kültürle olan ilişkisini yeniden tesis etmeye çalışmıştır. Milliyetçi muhafazakar bir düşünür olarak İslam ve Türklüğü milli kimliğin asli unsurları olarak gören Güngör, Türk kimliği ve İslam'ı çağın gereklerine uygun biçimde inşa ederek ve sentezleyerek milliyetçi muhafazakarlığın kültürel sermayesini yenileyebileceğini düşünür. Milliyetçiliği modernleşmeyle uyumlaştırmasını yukarıda anlattığımız Güngör, İslam'ı modernleşmeyle uyumlaştırırken tasavvuf geleneğinin rasyonel Sünni İslam anlayışıyla çatışmayan türlerine yer açar. Zira, ona göre realitenin bizi götürdüğü zorunluluk modern çağın gerekleri karşısında Sünni Müslümanlığın akılcı geleneğine dönmektir. Güngör' n, İslam'a dönük arayışa girmesinin önemli bir sebebi milliyetçi muhafazakarlığın İslam'la kurduğu ilişkiyi derinlikli bulmamasıdır. Zira milliyetçi muhafazakarlık, İslam'ı milliyetçi emeller doğrultusunda edilginleştirerek, araçsal bir tarzda hegemonize etme eğilimindeydi. Bu noktada Güngör, bundan farklı bir amaçla İslam'a eğilir. Ancak, Güngör de milliyetçi muhafazakarlar gibi bunu daha canlı, sivil ve g cl  bir milliyetçilik için yapar.

Milliyetçi muhafazakar koalisyon içinde yer alan bir düşünür olarak Erol Güngör, sosyolojik bakış açısıyla bu koalisyon içinde dikkate alınacak, önemli biri olmuştur. Güngör'  milliyetçi muhafazakar çizgide önemli kılan özelliklerinden biri T rk l k ve İslamcılık arasında yeni bir etkileşim kurulabileceğine inanması ve bu doğrultuda mesaiye girişmesidir. Ancak Güngör' n en az bunun kadar önemli olan bir yönü de milliyetçi muhafazakarların romantizmine düşmemesidir. Güngör, milliyetçi muhafazakarlar içinde Gökalp'ı eleştirerek Kemalizm'le ve onun milliyetçilik tasavvuruyla arasına mesafe koymuştur. Milliyetçi muhafazakar cenah içinde Güngör, modernleşme ve milliyetçilik ilişkisine eğilmiş, bu ilişkinin Türkiye düzlemindeki

gelişimini incelemiştir. Türkiye’de bu ilişkinin gelişimini inceleyen Güngör, bunu eleştirmiş, milliyetçiliği Kemalizm’in hegemonyasından kurtarıp müstakil bir hale getirmeye çalışmıştır. Bu çabasını milliyetçi muhafazakarların reaksiyonerlikle bezediği milliyetçiliği ve İslamcılığı yeni zeminde üretmeye çalışarak devam ettirmiş, onların da algısını yenilemeye çalışmıştır.

Güngör’ün düşüncesinde Amerikan tarzı modernleşme projesinden sol karşıtlığına, Osmanlı geçmişini yücelten ifadelerden kahramanlığa yapılan vurguya, devlete önem atfetmekten eğitimin milliyetçi amaçlara uygun olarak düzenlenmesi önerisine kadar üzerine eğildiği konularda milliyetçi muhafazakar gelenekle devamlılığı söz konusudur. Ancak, bu gelenekle ayrı düştüğü konular da vardır. Geleneğin dokunulmazlarından sayılan Ziya Gökalp’a dönük eleştirileri, milliyetçi muhafazakarları içeriden biri olarak eleştirmesi ve bu cenahın milliyetçilik ve İslamcılık arasında kurduğu ilişkiyi yenilemeye çalışması farklılığının tipik örnekleridir. Erol Güngör, milliyetçiliğini, kendi ötekisini kuran, şovenist, etnik boyutu kan ve soy üzerine kurulu bir damar yerine İslam’ın önemli bir yeri olduğu, modernleşmeyle eklenmiş, Osmanlı geçmişiyle süreklilik içinde bir Türklük anlayışı üzerine inşa etmiştir. Güngör’ün milliyetçiliğinde milletin halk kavramıyla yakın bir anlamı, kültürel etkileşimlerin bir karşıtlık değil gereklilik olarak görülmesi ve yerliliğin hamasi ve reaksiyoner olmayan bir niteliğe kavuşması, onu milliyetçi muhafazakar cenahta özgün kılan yönleri olmuştur.

Türkiye’nin 1970’lerdeki siyasal ve toplumsal zemininin Soğuk Savaş’a endeksli olması, savunmacı ve reaksiyoner üslubun hakim olması, şiddetin kurucu bir aktör konumunda olması, İslamcılığın da devlet otoritesini sola karşı korumada milliyetçi muhafazakarlarca araçsallaştırılması entelektüel arayışlara cevap verecek bir ortamı sunmuyordu. Tabiatıyla Güngör’ün modernleşme, milliyetçilik ve İslam’a dönük düşünsel arayışları, ortamın müsait olmaması nedeniyle yaşadığı dönemde yeterince etkili olamadı. Milliyetçi muhafazakar gelenekte Güngör’ün düşünceleri, 1980’lerin ikinci yarısından itibaren karşılık bulabildi.

Güngör’ün milliyetçi muhafazakarlıktaki etkilerine geçmeden önce 1980 sonrası milliyetçi muhafazakarlığın seyrine kısaca bakmakta yarar var. 12 Eylül 1980

darbesinden sonra milliyetçi muhafazakarlarda, köklü bir restorasyonla milli kimliğin yeniden ihyasının mümkün olduğuna dair bir inanç uyandı. Bu inanç özünde cumhuriyetin kurucu seçkinlerinden öğrenilmiş olan, milliyetçi entelektüellere imtiyaz tanıyan korporatist zihniyetin eşliğinde yeni bir kültürün üretilmesi aşamasının yaşanacağına ve bunun da entelektüellerin kültürel sermaye ve itibarlarını arttıracığına dair bir iyimserliğe dayanır (Taşkın, 2007: 383). Bir diğer deyişle milliyetçi muhafazakarlar 12 Eylül günlerinde devletin organik entelijansiyası konumuna terfi etmeyi, ayrıcalık kazanmayı ve üretilen yeni ahlakın toplum mühendisliğine talip olmuşlardır.

Ancak bu dönem milliyetçi muhafazakarlığın, milli kültürün yeniden ihyasına duyduğu inancın sarsılmasına şahit oldu. Bu dönemde küreselleşmenin kültürel etkileri artmış, bu *tehlike* milliyetçi muhafazakarlarca önlenemez olmuştu. Bu dönem milliyetçi muhafazakarlığı zorlayan üç sürece de ön ayak oldu: Popüler kültürün ahlaki denetim kalıplarından kurtulması; siyasal İslam'ın milliyetçi muhafazakar hegemonyadan özerkleşmesi ve Kürt hareketinin ivme kazanması (Taşkın, 2007: 298).

Bu dönemde, Turgut Özal'ın küreselleşmeyle uyumlu politikaları da milliyetçi muhafazakarlık için büyük tehditti. Zira, bu politikalar sayesinde, muhafazakar nüfus kentlileşirken milliyetçi ve ulusalcı zevatin baskılarından özerkleşmiş, yeni-sağ değerler ve piyasayla iç içe geçmiş, popüler kültüre angaje olmuştur. Yine bu dönemde milliyetçilik kavramı yeniden formüle edilmiş, millete hizmet götürme olarak tanımlanmıştır. Milliyetçilik, ülkenin sanayi, iş dünyası ve ekonomi alanındaki başarıları, uluslar arası alandaki etkisi gibi etmenlere kaymıştır. Bu bağlamda milliyetçi muhafazakarların içe dönük, reaksiyoner milliyetçiliği Özal döneminde çağı yakalama hedefi temelinde yükselen milliyetçilik karşısında gerilemiştir (Basmacı, 2009: 75).

Bu dönemde, milliyetçi muhafazakar entelektüeller arasından bir grup, yeni-sağ değerlerle yakınlaşarak, Özal'ın yürüttüğü süreçlerle daha uyumlu bir ilişki içine girdiler. Yeni döneme uyumun görülebileceği örneklerden biri Taha Akyol'dur. Akyol, milliyetçi muhafazakarlığın 1990'lı yıllarda içine düştüğü söylem kısırlığını Özal döneminin öne çıkardığı süreçlere uyum sağlayarak, kültürel sermayesini bu yönde

yenileyerek aşmaya çalıştı. Bu bağlamda Akyol, milliyetçi muhafazakarlığın reaksiyonerliğini, *bilgi toplumu, endüstri sonrası toplum ve yeni dünya düzeni* gibi süreçlere özgü gördüğü fırsatları öne çıkaran yorumlarıyla aşmaya çalıştı. Entelektüel birikimini çağın gerekleriyle uyumlaştırmaya çalışan Akyol, bu süreçte Mümtaz Turhan-Erol Güngör çizgisiyle örtüştü. Turhan-Güngör çizgisinin savunduğu *çağın gerekleriyle ve Batı'nın ilmi değerleriyle mücehhez milliyetçilik* anlayışını Akyol da savundu. Akyol'da bu çizgi *milli kültürü yeni asrın getirileriyle uyumlaştırma* olarak tecessüm etti. Akyol'a göre (1987b), Türk milliyetçiliğinin Türkiye'nin ileriki toplum yapılarını kavrayan bir hareket olarak gelişip güçlenmesi için, Güngör ve Turhan'ın savunduğu *sosyal bilimlere dayalı milliyetçilik* çizgisini savunmak gerekiyordu. Erol Güngör'ün etkisinin Akyol'da görüldüğü diğer bir alan da küreselleşme karşısında etkileşimden yana olmasıdır. Bu anlamda Güngör'ün içe kapanmacılık ve reaksiyonerliğe prim vermeyip milli kültürler arası etkileşimi savunma düşüncesi Akyol'da sermaye ve bilgi etkileşimlerinin artması düşüncesi olarak tecessüm etmiştir. Bu bağlamda Güngör'ün milliyetçi muhafazakar reaksiyonerliği dışlayıp etkileşim yoluyla sermaye yenileme çabası Akyol'da etkisini göstermiştir. Turhan-Güngör çizgisinin *ilimci milliyetçilik* anlayışı da Akyol'da devam eden diğer bir özellik olmuştur. Turhan ve Güngör'ün sol siyaseti bilimsel olmamakla suçlayıcı düşünceleri Akyol'da da devam etmiştir. Akyol, bu çizginin sola hasrettiği bilimsel olmama eleştirisini İslamcılığa yöneltmiştir. Ona göre (1997: 170), “*Yobazlık kalitesizliktir.*” Olması gereken mutedil bir dindarlıktır. Bu eleştirinin altında Turhan-Güngör çizgisinin solu milli kimliğe tehdit görmesine benzer biçimde Akyol'un da İslamcılığı milli bütünlüğe tehdit olarak görmesi vardır. Akyol'dan alıntıladığımız aşağıdaki ifadesi, tehdit görme durumunu doğrulamaktadır.

Son günlerin bir modası da sağdaki bir grubun ‘Türk kimliği’ne itiraz etmesidir. [...] Bunlar ‘Türk’ ve İslâm kelimelerinin yan yana kullanılmasında bile ‘Büyük Şeytan’ ABD’nin bir oyununu keşfetmektedirler. Nitekim bunların Türk milliyetçiliği için kullandıkları deyim kör milliyetçiliktir. [...] Humeyni’nin totaliter diktatörlüğünü bir kelimeyle olsun tenkit etmekten kaçınanların Türk kimliğine husumetleri, yanlış bir düşünce değil, marazi bir psikolojinin tezahürüdür (Akyol, 1987a).

Milliyetçi muhafazakar çizgi içinde yeni döneme uyumun görülebileceği diğer bir örnek de *Türkiye Günlüğü* dergisidir. Türkiye Günlüğü dergisi çerçevesinde milliyetçi muhafazakarlar, geçmişin reaksiyoner ve kültüralist mirasından kopmaya ve ekonomik,

siyasi projelerle gündeme gelmeye yönelmiştir. Bu projeler devletçi bir anlayışla kurgulanmakta, devlet eliyle uygulanacak bir hareket planı olarak gündeme getirilmektedir. Dergi, *Yeni Osmanlıcılık* vizyonuyla yeni bir emperyal devlet siyaseti oluşturmuştur. Dergide yer alan entelektüellerin amacı, Türkiye'nin Orta Asya ülkeleriyle ekonomik ilişkilerinin geliştirilmesini sağlama ve Osmanlı emperyal geçmişinden yola çıkarak Türkiye'yi Orta Asya'daki ülkelerin yeni özgürleştiricisi konumuna getirmektir. Turgut Özal tarafından desteklenen Türkiye Günlüğü Dergisi çevresindeki bu milliyetçi muhafazakar entelijansiya ve geliştirdiği projeleri, Özal'ın vefatı ve ülke içinde patlak veren sosyal krizlerden dolayı etkinliğini büyük ölçüde yitirmiş, ancak 2000'li yıllarda kendisini *muhafazakar demokrat* olarak niteleyen AKP iktidarı döneminde yeniden yaşam alanı bulmuştur. Burada değinilmesi gereken husus, milliyetçi muhafazakarların yönetici elitleri etkileyerek devletin organik entelijansiyası olma fikrinin Türkiye Günlüğü çevresinde de devam ettiğiidir. Ayrıca bu çevre her ne kadar milliyetçi muhafazakarlığın reaksiyonerliğinden uzak durmaya çalışsa da Kürt sorunu karşısında sergiledikleri tavırlar buna izin vermemiştir. Türkiye Günlüğü dergisinin önemi, milliyetçi muhafazakar bakiyenin yeni şartlara uyumlaştırılmasında kendi konumundan katkı sunmaya çalışmasıdır.

1980'li yılların ikinci yarısından itibaren küreselleşme, Kürt sorunu, İslamcılığın yükselişi ve Avrupa Birliği'ne (AB) üyelik ekseninde Türkiye'nin girdiği yeni süreçte milliyetçi muhafazakarlık zorlanmış, yukarıda anlatıldığı gibi bölünmeler yaşamıştır. Yaşanan bu süreçler karşısında milliyetçi muhafazakarlığın reaksiyonerliğini yakın zamana kadar devam ettiren kurum Aydınlar Ocağı olmuştur. Aydınlar Ocağı, bahsedilen süreçler karşısında tepkisini, 12 Eylül restorasyonu döneminde devletin organik entelijansiyası olma yolunda mücadele ettiği muhafazakar cumhuriyetçilerle *Kızıl Elma Koalisyonu* gibi platformlara katılarak dile getirmektedir. Ancak, sol Kemalistlerin de içinde bulunduğu bu oluşuma Aydınlar Ocağı Genel Başkanı Mustafa Erkal tarafından destek verilmesi, milliyetçi muhafazakarlar içerisindeki bölünmeleri derinleştirmiş, bu durum Ocağın etkinliğinin azalmasında önemli bir faktör olmuştur.

1990'lı yıllarda Kürt sorunu, küreselleşme, İslamcılığın yükselişi gibi süreçler karşısında milliyetçi muhafazakarlığın sarsılan kurumsal etkinliği 2000'li yıllarda yok

olmaya yüz tutmuştur. Ancak, milliyetçi muhafazakarlığın kültürel bakiyesi milliyetçi ve muhafazakar çevrelerin söylemlerinde bazı tonlarda devam etmektedir. Söz gelimi, 2000’li yıllarda AKP iktidarıyla başlayan AB sürecinde egemenliğin paylaşımı konusu gündeme geldiğinde CHP, MHP ve ulusalcılar tarafından milliyetçi bir üslupla ulus-devletin aşındığına dair getirilen eleştiriler, milliyetçi muhafazakarlığın devleti kutsayan ve milliyetçiliği öne çıkaran söyleminden beslenmektedir. Bu bağlamda 1970’li yıllarda milliyetçi muhafazakarlık için büyük tehlike olan solun yerini AB ve Kürt sorunu almıştır. Tehdit algısının değişmesine rağmen, tehditlere karşı verilen milliyetçi refleksler, milliyetçi muhafazakarlığın bazı çevrelerin anlam dünyalarında halen etkili olduğunu göstermektedir.

Milliyetçi muhafazakarlığın kültürel düzlemde etkisinin görülebileceği bir çevre de AKP’dir. AKP ve temsil ettiği dindar muhafazakarlar, türbanla üniversitelere giriş hakkı, İmam Hatip Lisesi mezunlarının üniversitelerin istedikleri fakültelerine yerleştirilebilmeleri gibi taleplere, *%99’unun Müslüman olduğu ülke* söylemi ile meşruiyet kazandırmaya çalışılmışlardır. *%99’u Müslüman Türk milleti* ifadesinde görülen hem Müslüman hem Türk vurgusunun siyasal söylemde öne çıkması, Türklükle Müslümanlığı özdeş, birbirinden ayrılmaz parçalar olarak gören milliyetçi muhafazakarlığın etkisinin devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca, 2010 yılından itibaren Kürt sorununun çözümü konusunda sergilediği milliyetçi, reaksiyoner, düşmanlaştırıcı üslup, dindar muhafazakarlığın tasavvuru doğrultusunda toplum mühendisliğine teşebbüs gibi durumlar AKP’nin bünyesinde milliyetçi muhafazakar tonların etkili olduğunu göstermektedir.

Milliyetçi muhafazakarlığın anlam dünyasını şekillendirdiği diğer önemli bir çevre Gülen Hareketi’dir. Eğitim ve çalışma ahlakına vurgu yaparak Müslümanları yapısal değişime hazırlamayı hedefleyen hareketin amacı çağın bilgilerini benimseyen ve Türk-İslam geleneğinin ulus-devlet ekseninde yenilenmesini hedefleyen bir *altın nesil* yetiştirmektir. Bu bağlamda Gülen Hareketi adil ve huzurlu bir toplumun Türk-İslam geleneğinin yerleşmesiyle oluşacağını düşünmektedir. Hareketin lideri konumunda bulunan Fetullah Gülen’e göre Müslüman olmak ve Osmanlı deneyimini kabul etmek, Türk olmanın iki önemli şartıdır. Gülen Hareketi’nin algısında cemaat, aynı duygu ve

düşünceyi paylaşan, İslam'a ve milletine hizmet etmeyi kendisine amaç edinmiş insanların birlikteliğini ifade eder. Bu anlamda Türk toplumunun bekası için fertlerin fedakarlıktan kaçınmaması ve bunu dini ve milli bir vazife olarak görmeleri gerekir. Gülen'e göre böyle bir ortamda devlet dini ve milli cemaat arasındaki bağı sağlayacak ve ideal toplumun inşası için bir araç olacaktır (Yavuz, 2005: 295-8). Gülen Hareketi'nin İslam ve Türklüğü milli kimliğin ana unsurları olarak görmesi ve bu ideal doğrultusunda devletin öncülüğünde toplum inşasına girilmesi gerektiği düşüncesi milliyetçi muhafazakarlığın Türklük ve İslam'la yoğrulmuş, her ikisini temel gerçeklik kabul eden milletin mühendislik yoluyla inşa edilmesi düşüncesinin mirasçısı olduğunu açık biçimde göstermektedir.

1970'li yıllarda büyük bir koalisyon olan ve devlet elitleriyle iletişimini devam ettiren, 1980'li yıllarda ise devletin giriştiği toplum mühendisliği projesinde ön almaya çalışan milliyetçi muhafazakarlık, 1990'lardan itibaren gelişen süreçler karşısında zorlanmış, içinden baş veren ayrılıklarla dağılmıştır. Dolayısıyla, milliyetçi muhafazakarlığın Aydınlar Ocağı gibi kurumlarla karar alma süreçlerini eskisi gibi etkileyemediği açıktır. İlerleyen zamanlarda milliyetçi muhafazakarlığın 1970 ve 1980'li yıllardaki itibarını geri kazanması için küreselleşme ve buna bağlı olarak Kürt sorununun çözümünden hoşnutsuz kesimleri bir araya getirmesi gerekmektedir. Küreselleşme karşısında İslamcı kesimlerin uyum göstermesi bu ihtimali zorlar gibi görünmektedir. Fakat, bu tezin hazırlandığı sıralarda Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Kürt sorununun çözümüne dair irade beyanında bulunması milliyetçi kesimi kaygılandırmış ve milliyetçi söylemleri yeniden hareketlenmiştir. Dolayısıyla bu süreçte, milliyetçi tepkinin üst seviyelere tırmanması beklenmektedir. Söz konusu gelişmeler dahilinde milliyetçi muhafazakarlığın devletçi ve milliyetçi söyleminin süreçten rahatsız olanların melezlenmesiyle canlanabileceği ihtimal dahilindedir.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Yalçın, (2010) “Muhafazakar-Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri içinde, derl. Hakan Yavuz, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 59-95.
- Akıncı, Mehmet, (2008) “Türk Muhafazakar Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980 Dönemi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Haziran.
- Akkaş, Hasan Hüseyin, (2004) “Muhafazakar Düşünce ve Edmund Burke”, Ankara: Kadim Yayınları.
- Aktay, Yasin, (2005) “Sunuş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-6: İslamcılık içinde, derl. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 13-25.
- Aktay, Yasin, (2009) “İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 346- 60.
- Akyol, Taha (1987a) “Objektif”, Tercüman, 25 Nisan.
- Akyol, Taha (1987b) “Değişen Türkiye’de Milliyetçilik”, Tercüman, 9 Ekim
- Akyol, Taha (1997), “Hayat Yolunda Gençler İçin Anılar ve Öneriler”, Milliyet Kitapları, AD Yayıncılık.
- Alptekin, M. Yavuz, (2008) “Erol Güngör”, Türkiye’de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II, içinde, derl. M. Çağatay Özdemir, Ankara: Phoenix, s. 425-65.
- Argın, Şükrü, (2009) “Siyasetin ‘Taşra’ında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl: Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 465-89.
- Atay, Tayfun, (2009) “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk ‘Gelenekçi’ Muhafazakarlığı”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 154-78.
- Aydınlı, Yaşar, (2005) “Ehl-i Sünnetin Fikir Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, İslamiyat, Cilt: 8, Sayı: 3, s. 51-67.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, (1972) “Türke Doğru”, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1942).

- Basmacı, Sema, (2009) “Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi: 1980’lerden 2000’li Yıllara Devreden Milliyetçi-Muhafazakar Bakiye”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Haziran.
- Başdemir, Hasan Yücel, (2005) “İskoç Aydınlanma Etiği: Hutchenson, Hume ve Smith”, Liberal Düşünce, Sayı: 37, s. 27-44.
- Belge, Murat, (1983) “Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt: 1, s. 260-4, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beneton, Philippe, (1991) “Muhafazakarlık”, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bergson, Henry, (1947) “Yaratıcı Tekâmül” çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Blakemore, Steven, (1997) “Rereading the French Revolution: Burke and the Paradoxes of History”, Edmund Burke: His Life and Legacy içinde, derl. Ian Crowe, Cornwall: Four Courts Pres, s. 48-61.
- Bora, Tanıl, (1996) “İslâmcılıktaki Milliyetçilik ve Refah Partisi”, Birikim, sayı: 91, s. 15-25.
- Bora, Tanıl, (2007) “Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık”, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, Tanıl, (2009) “Sunuş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-4: Milliyetçilik içinde, derl. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 15-22.
- Bulaç, Ali, (1989) “Bir Aydın Sapması: Türkiye’de Sağcılık ve Solculuk”, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Burke, Edmund, (2005) “Gelenekselcilik”, çev. Bilal Canatan, Muhafazakar Düşünce, Sayı: 3, s. 11-28.
- Bülbül, Kudret, (2006) “Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa”, Ankara: Kadim Yayınları.
- Copeaux, Etienne, (2006) “Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk -İslam Sentezine, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim.
- Coşar, Simten, (1999) “Türk Modernleşmesi: ‘Aklîleşme’, ‘Patoloji’, Tıkanma” Doğu Batı, Sayı: 8, s. 69-82.
- Çaha, Ömer, (2004) “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu, Ak Parti Yayınları.
- Çaha, Ömer, (2012) “Dört Akım Dört Siyaset” İstanbul: Orion Kitabevi.

- Çelik, Nur Betül, (1999), “Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm”
Doğu Batı, Sayı: 8, s. 33-47.
- Çınar, Menderes, (2005) “Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık”, Ankara: Dipnot Yayınları
- Çiğdem, Ahmet, (2001) “Taşra Epiği: Türk İdeolojileri ve İslamcılık”, İstanbul: Birikim.
- Çiğdem, Ahmet, (2007) “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık içinde, derl: Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 68-81.
- Çiğdem, Ahmet, (2011) “Aydınlanma Düşüncesi”, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çolak, Mustafa, (2004) “Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, No 6, 2004: 67-91.
- Demirel, Tanel, (2011) “Demokrat Parti: Türkiye’nin Uzun On Yılı”, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dursun, Çiler, (2003-04) “Türk-İslâm Sentezi İdeolojisi ve Öznesi”, Doğu Batı, Sayı: 25, s. 59-81.
- Erdoğan, Mustafa, (1995) “Sekülerizm, Laiklik ve Din”, İslami Araştırmalar, Cilt 8, Sayı: 3-4, s.179-194.
- Erdoğan, Mustafa, (2004), “Muhafazakârlık: Ana Temalar”, Liberal Düşünce, Sayı 34, s. 5-9.
- Ergil, Doğu, (1986), “İdeoloji: Milliyetçilik, Muhafazakarlık ve Halkçılık”, Ankara: “S” Yayınları.
- Fedayi, Cemal, (2004) “AKP’nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin”, Muhafazakâr Düşünce, Sayı 1, s. 149-163.
- Freedon, Michael, (1998), “Is Nationalism a Distinct Ideology?”, *Political Studies*, sayı: XLVI, s. 748-765.
- Freeman, Michael, (1978), “Edmund Burke and The Theory of Revolution”, *Political Theory*, Vol: 6, No: 3, August, s. 277- 97.
- Gordon, Marshall, (2009) “Sosyoloji Sözlüğü”, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Göçek, Fatma Müge, (2009), “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-4: Milliyetçilik içinde, derl: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 63-76.

- Gökalp, Ziya, (1976) “Türkçülüğün Esasları”, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gökberk, Macit, (2003) “Felsefe Tarihi”, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Güngör, Erol, (1959) “Türkiye’de Yabancı Kültürü”, Türk Yurdu, Sayı: 2, s. 1- 21.
- Güngör, Erol, (1966a) “Türkiye’de Çağdaş Düşünce”, Yol, Sayı: 20, s. 4.
- Güngör, Erol, (1966b) “Kanun ve Laiklik”, Yol, Sayı: 23, s. 4.
- Güngör, Erol, (1966c) “Türk Dilini Kurtarınız”, Yol, Sayı: 24, s. 4.
- Güngör, Erol, (1973a) “Din Meselesi- II”, Töre, Sayı: 29-30, s. 12-6.
- Güngör, Erol, (1973b) “Din Meselesi- III”, Töre, Sayı: 31, s. 11-7.
- Güngör, Erol, (1974a) “Türkiye’de Eğitim ve Türk Kültürü”, Töre, Sayı: 32, s. 11-7.
- Güngör, Erol, (1974b) “Bir Sosyal Tabaka Olarak Türk Münevverleri” Töre, Sayı: 35, s. 20-7.
- Güngör, Erol, (1974c) “Özlediğimiz Dünya”, Türk Edebiyatı, Sayı: 29, s. 20-2.
- Güngör, Erol, (1974d) “İki elma ile üç armut kaç eder?” Ortadoğu, 2 Mayıs.
- Güngör, Erol, (1974e) “İktidarın İki Kanadı”, Ortadoğu, 9 Mayıs.
- Güngör, Erol, (1974f) “Tehlikeli Oyunlar”, Ortadoğu, 25 Mayıs.
- Güngör, Erol, (1974g) “Bir bardak suda fırtına”, Ortadoğu, 28 Mayıs.
- Güngör, Erol, (1974h) “Köy Enstitülerinden Bugüne Hayli İleri Gitmişiz”, Ortadoğu, 24 Haziran.
- Güngör, Erol, (1974ı) “İmam-Hatip ortaokulları”, Ortadoğu, 2 Temmuz.
- Güngör, Erol, (1975a) “Düşmanı Nasıl Tanıyabiliriz” Ortadoğu, 7 Ocak.
- Güngör, Erol, (1975b) “12 Mart” Ortadoğu, 13 Mart.
- Güngör, Erol, (1975c) “Bir Nesli Nasıl Mahvettiler”, Ortadoğu, 14 Mayıs.
- Güngör, Erol, (1975d) “Düşünce Sefaleti”, Ortadoğu, 25 Temmuz.
- Güngör, Erol, (1975e) “Türkçenin Kurtuluşu Yolunda” Ortadoğu, 4 Aralık.
- Güngör, Erol, (1975f) “Yine Türkçe Üzerine”, Ortadoğu, 6 Aralık.

- Güngör, Erol, (1978) “Yabancı Kültürler Karşısında Türk Milli Kültürü”, Türk Kültürü, Sayı: 190, s. 577-90.
- Güngör, Erol, (1980) “Edebiyat ve Din”, Türk Edebiyatı, Sayı: 75, s. 6-14.
- Güngör, Erol, (1995) “Tarihte Türkler”, İstanbul: Ötüken Yayınevi, (İlk Yayın Tarihi 1979).
- Güngör, Erol, (1996) “İslam Tasavvufunun Meseleleri”, İstanbul: Ötüken Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1982).
- Güngör, Erol, (1998a) “Mümtaz Turhan’ın Ardından”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 207-13, (İlk Yayın Tarihi 1983).
- Güngör, Erol, (1998b) “Cemiyetimizde Kültür Değişmeleri”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 76-83, (İlk Yayın Tarihi 1982).
- Güngör, Erol, (1998c) “Büyük Eserler ve Biz”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 190-4, (İlk Yayın Tarihi 1980).
- Güngör, Erol, (1998d) “İki Ünlü Sosyalistin Otopsi”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 221-6, (İlk Yayın Tarihi 1965).
- Güngör, Erol, (1998e) “Türk Kültür Hayatı ve Sosyalizm”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 355-8, (İlk Yayın Tarihi 1976).
- Güngör, Erol, (1998f) “Tercüme Faciaları”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 129-32, (İlk Yayın Tarihi 1966).
- Güngör, Erol, (1998g) “Bunaltı Edebiyatı ve Türkiye”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 107-10, (İlk Yayın Tarihi 1964).
- Güngör, Erol, (1998h) “Aldatmaca”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 317-21, (İlk Yayın Tarihi 1966).
- Güngör, Erol, (1998i) “Değişmeyen Kaynak”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 400-3, (İlk Yayın Tarihi 1981).
- Güngör, Erol, (1998j) “Gerçekçi Yazarlara Bir Teklif”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 350-4, (İlk Yayın Tarihi 1973).
- Güngör, Erol, (1998k) “Geri Kalmış Aydınlar”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 238-41, (İlk Yayın Tarihi 1966).
- Güngör, Erol, (1998k) “İlim ve Sanat Karşısında Devlet”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 63-8, (İlk Yayın Tarihi 1980).

- Güngör, Erol, (1998l) “Millî Şuur ve Gençlik Terbiyesi”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 257-61, (İlk Yayın Tarihi 1966).
- Güngör, Erol, (1998m) “Değişen Dünyada İdeolojilerin Durumu”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 228-32, (İlk Yayın Tarihi 1966).
- Güngör, Erol, (1998n) “Ziya Gökalp ve ‘Türkçülükte Din’ Meselesi”, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, İstanbul: Ötüken Yayınları, s. 50-62, (İlk Yayın Tarihi 1976).
- Güngör, Erol, (2000) “İslam’ın Bugünkü Meseleleri” İstanbul: Ötüken Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1981).
- Güngör, Erol, (2003) “Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik”, İstanbul: Ötüken Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1980).
- Güngör, Erol, (2007) “Dünden Bugünden: Tarih-Kültür ve Milliyetçilik”, İstanbul: Ötüken Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1982).
- Güngör, Erol, (2010a) “Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk”, İstanbul: Ötüken Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1975).
- Güngör, Erol, (2010b), “Türk Kültürü ve Milliyetçilik”, İstanbul: Ötüken Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1975).
- Güngörmez, Bengül, (2004) “Muhafazakar Paradigma: ‘Dogma’ ve ‘Önyargı’”, Muhafazakâr Düşünce, Sayı 1, s. 11-30.
- Hayek, Friedrich A., (2004) “Niçin Muhafazakâr Değilim?”, Çev. Atilla Yayla, Liberal Düşünce, Sayı 34, s. 73-84.
- Heywood, Andrew, (2010) “Siyasî İdeolojiler”, çev . Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- İnsel, Ahmet, (2007), “Giriş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-1: Kemalizm içinde, derl: Ahmet İnsel, İstanbul: İletişim Yayınları, s.17-27.
- İrem, Nazım, (1997), “Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri”, Toplum ve Bilim, Sayı 74, s. 52-101.
- İrem, Nazım, (1999), “Muhafazakar Modernlik, ‘Diğer Batı’ ve Türkiye’de Bergsonculuk”, Toplum ve Bilim, Sayı 82, s. 141-179.
- İrem, Nazım, (2002) “Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve ‘DiğerBatı’ Düşüncesi” Ankara Üniversitesi S.B.F Dergisi, Sayı 57-2, s. 41-60.
- İrem, Nazım, (2009) “Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakarlık”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl: Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 105-117.

- Kafesoğlu, İbrahim, (1964) “Ordu Sayısı”, Türk Kültürü, Ağustos, Sayı: 22, s. 1-2.
- Kafesoğlu, İbrahim, (1999) “Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri”, İstanbul: Ötüken.
- Kafesoğlu, İbrahim, (2002) “Türk Milli Kültürü”, İstanbul: Ötüken.
- Kafesoğlu, İbrahim, (2008) “Türk-İslam Sentezi”, İstanbul: Ötüken.
- Kahraman, Hasan Bülent, (2012) “Muhafazakarlık artmıyor ama...” Sabah, 10 Ekim.
- Kahraman, Hasan Bülent ve Keyman, E. Fuat, (1998) “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite, Doğu Batı, Sayı 2, s. 65-77.
- Kaliber, Alper (2007) “Türk Modernleşmesini Sorunlaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık içinde, derl. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 107-24.
- Kansu, Aykut, (2009) “Tek Parti Döneminde Bir Radikal Muhafazakar Politika Sebebi Olarak “Sosyal Siyaset”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s.622-631.
- Kaplan, Mehmet, (1977) “Milliyetçilik ve Din”, Türk Kültürü, Sayı: 178, s. 587-9.
- Kara, İsmail, (1997) “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler Cilt: 1”, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kara, İsmail, (1998) “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler Cilt: 3”, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Karpat, Kemal H, (2006) “Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma”, çev. Dilek Özdemir, Ankara: İmge Yayınları.
- Kasaba, Reşat, (2005) “Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik içinde, derl. S. Bozdoğan, R. Kasaba, , İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 21-38.
- Kaynar, Mete, “Devletin Ülkesi ve Milleti”, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Keyman, E. Fuat, (2001) “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, Doğu Batı, Sayı: 16, s. 9-29.
- Kili, Suna, (2006), “Türk Devrim Tarihi”, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kirk, Russell, (2005) “Muhafazakarlık Fikri”, Çev. Bengül Güngörmez, Liberal Düşünce, Sayı: 37, Kış.

- Kılıçbay, Mehmet Ali, (1998) “Bir Tarih Okuma Tarzı Olarak Gericilik”, Doğu Batı, Sayı 3, s. 21-25.
- Kocabaşoğlu, Uygur (2007), “Sunuş”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık içinde, derl. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s.13- 7.
- Köker, Levent, (1998) “İki Farklı Siyaset”, Ankara: Vadi Yayınları.
- Köker, Levent, (2007) “Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-2: Kemalizm içinde, derl. Ahmet İnel, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 97-112.
- Köker, Levent, (2009) “Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi”, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mahçupyan, Etyen, (2004) “Muhafazakar Demokrasi: Bir Köprü”, Zaman, 4 Şubat.
- Mannheim, Karl, (1953) “Essays on Sociology and Social Psychology”, London: Routledge & Kegan Paul.
- Mardin, Şerif, (2007) “Türkiye’de Din ve Siyaset”, derl. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif, (2010) “Türkiye’de Toplum ve Siyaset”, derl. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif, (2011) “Türkiye, İslam ve Sekülerizm”, çev. Elçin Gen-Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mert, Nuray, (2002) “Türkiye’de Sağ Siyaset: Nereden Nereye”, Birikim, Sayı: 152-153, s. 136-40.
- Mert, Nuray, (2007) “Merkez Sağın Kısa Tarihi”, İstanbul: Selis Kitaplar.
- Nisbet, Robert, (2010) “Muhafazakarlık”, çev. Erol Mutlu, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi içinde, derl. Tom Bottomore-Robert Nisbet, İstanbul: Kırmızı Yayınları, s. 97-133.
- Nisbet, Robert, (2011) “Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek”, çev. Kudret Bülbül-M. Fatih Serenli, Ankara: Kadim Yayınları.
- Oakeshott, Michael, (1962) “Rationalism in Politics and Other Essays”, London: Methuen & Co. Ltd.
- Oakeshott, Michael, (1987) “Siyasette Akılcılık” çev. Mustafa. Erdoğan, Yeni Forum, Sayı: 189-194.

- Oakeshott, Michael, (2004) “ Muhafazakar Olmak Üzerine”, Muhafazakar Düşünce, Sayı: 1, s. 55-78.
- Oran, Baskın, (1992) “Milliyetçilik nedir, ne değildir, nasıl incelenir?”, Birikim, sayı: 45/46, s. 43-8.
- Öğün, Süleyman Seyfi, (2000) “Türk Politik Kültürü”, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Öğün, Süleyman Seyfi, (2009) “Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökleri”, (içinde), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 539-82.
- Özakpınar, Yılmaz, (2000) “Türkiye’de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı”, Doğu Batı, Sayı: 12, s. 207-23.
- Özdalga, Elizabeth, (2007) “İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif”, çev. Gamze Türkoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdalga, Elizabeth, (2006) “The Hidden Arab: A Critical Reading of the Notion of ‘Turkish Islam’”, Middle Eastern Studies, 42/4, pp: 551-570.
- Özipek, Bekir Berat, (2009) “Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 66-84.
- Özipek, Bekir Berat, (2010) “Muhafazakarlık: Akıl, Toplum, Siyaset”, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özman, Aylin, (2006) “İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nu Yeniden Okumak: ‘Cinsi Lâtif’in Ölümü Ya Da Erkekliğe Methiye”, Toplum ve Bilim, Sayı 107, s. 190-216.
- Özman, Aylin, (2007) “İsmail Hakkı Baltacıoğlu”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık içinde, derl. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 74-7.
- Öztürk, Kadriye, (2007) “Henry Bergson’da Süre”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Haziran.
- Parla, Taha, (2011) “Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm”, çev. Füsun Üstel-Sabir Yücesoy, İstanbul: Deniz Yayınları.
- Safa, Peyami, (1942) “Avrupa Medeniyeti Yıkılıyor mu?”, Çınaraltı, Sayı: 45, s. 5.
- Safa, Peyami, (1953) “Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti”, Türk Düşüncesi, Sayı: 1, s. 4-9.
- Safa, Peyami, (1954a) “İnsanın Yeni Manası” Türk Düşüncesi, Sayı: 3, s. 161-64.

- Safa, Peyami, (1954b) “Yeni Sanatlar Üzerine Bir Konuşma”, Türk Düşüncesi, Sayı: 10, s. 241-8.
- Safa, Peyami, (1999) “Türk İnkılâbına Bakışlar”, İstanbul: Ötüken Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1938).
- Sait Halim Paşa, (1983) “Toplumsal Çözülme-Buhranlarımız”, İstanbul: Burhan Yayınları.
- Sander, Oral, (2007) “Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918’e”, Ankara: İmge Yayınevi.
- Scruton, Roger, (1989), “The Meaning of Conservatism”, London: Macmillan.
- Somel, Selçuk Akşin, (1998) “Gericilik, İlericilik ve Aydınlar”, Doğu Batı, Sayı: 3, s. 43-50.
- Sunar, İlkay, (1983) “Demokrat Parti ve Popülizm”, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt:8, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taşkın, Yüksel, (2007) “Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya”, İstanbul: İletişim.
- Taşkın, Yüksel, (2009) “Muhafazakar Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-5: Muhafazakarlık içinde, derl. Ahmet Çiğdem, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 381-401.
- Timurtaş, Faruk Kadri, (1978) “Milliyetçilik ve Türk Milliyetçiliğinin Vasıfları”, Türk Kültürü, sayı: 188, s. 449-52.
- Toker, Nilgün ve Tekin, Serdar, (2007) “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Özellikleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt3: Modernleşme ve Batıcılık içinde, derl. Uygur.Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 82-106.
- Tunaya, Tarık Zafer, (2007) “İslamcılık Akımı”, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turhan, Mümtaz, (1980a) “Garplılışmanın Neresindeyiz”, İstanbul: Yağmur Yayınları (İlk Yayın Tarihi 1958).
- Turhan, Mümtaz, (1980b) “Atatürk İlkeleri ve Kalkınma”, İstanbul: Yağmur Yayınları, (İlk Yayın Tarihi 1965).
- Tunç, Mustafa Şekip, (1947) “Önsöz”, Yaratıcı Tekamül içinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Tunç, Mustafa Şekip (1954) “Muhafazakarlık ve Liberallik”, Türk Düşüncesi, Sayı: 2, s. 88-92.

- Tunç, Mustafa Şekip, (1956) “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, Türk Yurdu, Sayı: 258, s. 1-4.
- Tunç, Mustafa Şekip, (1999) “Önsöz”, Türk İnkılabına Bakışlar”, içinde, İstanbul: Ötüken, (İlk Yayın Tarihi 1938).
- Türköne, Mümtaz’er, (1990) “İslamlaşma, Laiklik ve Demokrasi, Türkiye Günlüğü, Sayı 13, s. 36-42.
- Türköne, Mümtaz’er (2006) “Siyaset” Ankara: Lotus Yayınları.
- Uzer, Umut, (2011) “The Genealogy of Turkish Nationalism: From Civic and Ethnic to Conservative Nationalism in Turkey”, Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalism in Turkey, içinde, derl. Ayşe Kadioğlu ve Fuat Keyman, Utah: The University of Utah Press.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1953) “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, Türk Düşüncesi, Sayı: 1, s. 13-6.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1955) “İrade ve Telkin”, Türk Düşüncesi, Sayı: 4, s. 246-52.
- Ülken, Hilmi Ziya, (2001) “Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi”, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya, (2004) “Aşk Ahlakı”, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünüvar, Kerem, (2009) “Ziya Gökalp”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt-4: Milliyetçilik içinde, derl. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 28-35.
- Vayni, Cafer, (2001) “Türk Düşünce Ufukları, Erol Güngör”, Ankara: Alternatif Yayınları.
- Vergin, Nur, (2000) “Din Toplum ve Siyasal Sistem”, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Vural, Mehmet, (2003) “Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık”, Ankara: Elis Yayınları.
- Yavuz, Hilmi, (2007) “Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt3: Modernleşme ve Batıcılık, içinde, derl. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 212-17.
- Yavuz, Hakan, (2005) “Neo-Nurcular: Gülen Hareketi”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt6: İslamcılık, içinde, derl. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 295-307.
- Zürcher, Eric Jan, (2011) “Modernleşen Türkiye’nin Tarihi”, İstanbul: İletişim Yayınları.