

**TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR
KİMLİĞİN İNŞASI**

Elif Nagihan TÜRKÖZ

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Haziran 2011

Afyonkarahisar

**T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN
İNŞASI**

**Hazırlayan
Elif Nagihan TÜRKÖZ**

**Danışman
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ**

AFYONKARAHİSAR 2011

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Türkiye’de Muhafazakar Kimliğin İnşası” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

16/06/2011

Elif Nagihan TÜRKÖZ

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Prof.Dr. Mehmet KARAKAŞ

Jüri Üyeleri : Prof.Dr. Abdullah TOPÇUOĞLU

: Doç.Dr. Osman KONUK

İmza



Sosyoloji Anabilim Dalı tezli yüksek lisans öğrencisi Elif Nagihan TÜRKÖZ'ün "**Türkiye'de Muhafazakar Kimliğin İnşası**" başlıklı tezini değerlendirmek üzere 16.06.2011 Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ
MÜDÜR

ÖZET

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN İNŞASI

Elif Nagihan TÜRKÖZ

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Haziran 2011

Danışman: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Muhafazakarlık, siyasi düşünce tarihinde Fransız Devrimi sonrasında yer almıştır. Aydınlanma rasyonalizmine, Fransız Devrimi'nin siyaset pratiğine ve sanayi toplumunun olumsuzluklarına karşıt bir tutum olarak gelişmiştir. Muhafazakarlık, temelde Kıta Avrupası muhafazakarlığı ve Anglo-Amerikan muhafazakarlığı olarak ikiye ayrılmaktadır. Muhafazakarlığın omurgası, gelenek, aile, otorite, din, düzen, tarih, kendiliğindenlik gibi kavramlar çerçevesinde oluşmuştur.

Türkiye'de muhafazakarlık, Cumhuriyet dönemi ile birlikte belirginleşmiş ve yaşanan köklü değişimlerin aşırılığına karşıt bir tutum belirlemiştir. Bunu yaparken yeni rejimle hiçbir zaman öz itibariyle bir problemi olmamıştır. Türk muhafazakarlığı, kültürel bir muhafazakarlık olarak kendine yaşam alanı bulabilmiştir. 1950'lerle birlikte siyasal alanda kendine alan yaratabilen muhafazakarlığın en belirgin özelliği, merkez-çevre ilişkisinde merkeze karşı çevrenin temsilini üstlenmiş olmasıdır.

Bu çalışmanın amacı muhafazakarlığın Türkiye'de gelişimini ve bu çerçevede oluşturulmaya çalışılan muhafazakar kimliğin ana bileşenlerini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda Türkiye'de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanının olup olmadığı tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhafazakarlık, Kimlik, Türk muhafazakarlığı, Türk muhafazakar kimliği.

ABSTRACT
BUILDING CONSERVATIVE IDENTITY in TURKEY

Elif Nagihan TÜRKÖZ

AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT of SOCIOLOGY

June 2011

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Conservatism emerged as a political greed following French Revolution. Conservatism developed as an attitude of opposing to Enlightenment rationalism, political practices of French Revolution and the drawback of industrial society's. Conservatism is basically divided into two trends as continental Europe conservatism and Anglo-American conservatism. Despite this differentiation, the basic tenets of conservatism are tradition, family, authority, religion, order, history and spontaneity.

Turkish conservatism unfolded in the Republican period and determined an opposition to the extremism of the radical changes brought about by modern Turkish republic. However, conservatism has never had a substantive opposition to the new regime. Turkish conservatism sustained itself in cultural form. In this sense, The most prominent feature of conservatism, that created its own place in the political arena by the 1950s, is the representation of the periphery in the center-periphery dichotomy.

The purpose of this study is to depict the development of conservatism in Turkey and, in this framework, to exhibit the basic elements of Turkish conservative identity. In this way, the is discussed possibility of a conservative socio-political identity in Turkey.

Key Words: Conservatism, Identity, Turkish Conservatism, Turks conservative identity.

ÖNSÖZ

“Türkiye’de Muhafazakar Kimliğin İnşası” başlığını taşıyan bu çalışma, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında, Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ danışmanlığında hazırlanmış bir yüksek lisans tez çalışmasıdır.

Özellikle son otuz yılda yükselişe geçmiş olan muhafazakar siyasetin Türkiye özelinde ele alınması, Türkiye’de literatür eksikliğini mevcut olması da göz önünde bulundurulduğunda önem taşımaktadır. Bu yüksek lisans tez çalışmasının amacı, Türkiye’de muhafazakar kimliğin temel bileşenlerini ortaya koymak ve bu bağlamda Türkiye’de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanını tartışmaktır.

Bu çalışmanın her aşamasında işlerinin bütün yoğunluğuna rağmen bana destek olan danışmanım, Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ’a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Konuya ilgimde lisans eğitimini aldığım Pamukkale Üniversitesi ve yüksek lisans eğitimini aldığım Afyon Kocatepe Üniversitesi hocalarımın katkıları büyüktür. Bu vesileyle onlara da teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Beni bu günlere getiren annem Firdevs ALTUNTEN ve babam Mustafa ALTUNTEN’e, son olarak tezimin her aşamasında bana vermiş olduğu destekten ve konuma göstermiş olduğu ilgiden ötürü eşim Şükrü TÜRKÖZ’e minnettarım.

Elif Nagihan TÜRKÖZ

Afyonkarahisar / Haziran 2011

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	iii
TEZ JÜRİSİ VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKARLIK

1. MUHAFAZAKARLIK KAVRAMI.....	4
2. MUHAFAZAKARLIK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ.....	7
3. EDMUND BURKE'ÜN YAKLAŞIMI.....	10
4. BURKE SONRASI MUHAFAZAKARLIK.....	15
5. YENİ MUHAFAZAKARLIK VE YENİ SAĞ	17
5.1. YENİ MUHAFAZAKARLIK	17
5.2. YENİ SAĞ	20
6. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCENİN TEMEL İLKELERİ	23
6.1. MUHAFAZAKARLIĞIN TEMEL KARAKTERİ	23
6.2. MUHAFAZAKARLIKTA AKIL VE İNSAN DOĞASI TAHAYYÜLÜ ..	23
6.3. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCEDE OTORİTE VE GELENEK	25
6.4. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCEDE TOPLUM, AİLE VE DİN	27
6.5. MUHAFAZAKARLIK VE SİYASET	31
6.6. MUHAFAZAKARLIK VE KİMLİK İLİŞKİSİ.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIK

1. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIĞIN TARİHSEL SEYRİ.....	38
2. CUMHURİYET ÖNCESİ DÖNEM.....	38
3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE MUHAFAZAKARLIK VE DÜŞÜNSEL TEMELLERİ	41
3.1. PEYAMİ SAFA VE MUHAFAZAKARLIK.....	48
3.2. ALİ FUAD BAŞGİL VE LİBERAL MUHAFAZAKARLIK.....	53

3.3. NECİP FAZIL KISAKÜREK, BÜYÜK DOĞU VE MUHAFAZAKARLIK	57
3.4. YAHYA KEMAL BEYATLI, TÜRK LÜK-İSLAMLİK VE MUHAFAZAKARLIK	62
3.5. NURETTİN TOPÇU, ANADOLUCULUK VE MUHAFAZAKARLIK ..	65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN İNŞASI

1. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIĞIN SİYASETTEKİ KARŞILIĞI	70
1.1. 1950-1980 ARASI DÖNEM.....	70
1.1.1. Demokrat Parti ve Muhafazakar Duruşu.....	70
1.1.2. Adalet Partisi ve Muhafazakarlık	75
1.1.3. Milli Görüş, MNP ve MSP	78
1.2. 1980 SONRASI SÜREÇ.....	83
1.2.1. ANAP Yeni-Sağ ve Muhafazakarlık	83
1.2.2. Refah Partisi ve Muhafazakar Bakıyesi	88
1.2.3. Adalet ve Kalkınma Partisi-Muhafazakarlık İlişkisi: Muhafazakar Demokrasi	91
2. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIĞIN TEMEL KARAKTERİSTİĞİ... 102	102
3. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN ALGILANMA BİÇİMİ ... 114	114
4. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN SOSYO-POLİTİK İMKANI	124
SONUÇ.....	137
KAYNAKÇA	144

KISALTMALAR DİZİNİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
AP	: Adalet Partisi
BBP	: Büyük Birlik Partisi
Bkz	: Bakınız
C	: Cilt
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev	: Çeviren
DEHAP	: Demokratik Halk Partisi
DP	: Demokrat Parti
DYP	: Doğruyol Partisi
FP	: Fazilet Partisi
GİKAP	: Gökkuşuğı İstanbul Kadın Kuruluşları Platformu
GP	: Genç Parti
İTÜ	: İstanbul Teknik Üniversitesi
LDP	: Liberal Demokrat Parti
MBK	: Milli Birlik Komitesi
MGH	: Milli Görüş Hareketi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi

MÜSİAD : Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği

no : Numara

RP : Refah Partisi

s : Sayfa

SAM : Stratejik Araştırmalar Merkezi

SP : Saadet Partisi

STV : Samanyolu Televizyonu

TBMM : Türkiye Büyük Millet Meclisi

TGRT : Türkiye Gazetesi Radyo Televizyonu

TpCF : Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası

TÜSES : Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı

UMDS : Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu

vb : Ve benzeri

YDH : Yeni Demokrasi Hareketi

GİRİŞ

Muhafazakarlık, devrime karşı evrimi savunan, aydınlanma aklının mutlaklığına karşı tecrübe ve deneyime vurgu yapan, tedrici değişimden yana, dine vermiş olduğu referanslarla ön plana çıkan, ailenin, tarihin özellikle de geleneğin önemine dikkat çeken, serbest piyasa ekonomisini destekleyen, bireysel haklar savunucusu olduğunu iddia eden ancak, sınırsız özgürlüklere karşı çıkan, devletin ekonomik hayata ve topluma olan etkisinin azaltılmasından yana olan modern bir siyasi ideolojidir.

Muhafazakarlık, Aydınlanma rasyonalizmi, Fransız İhtilali'nin devrimci siyaset pratiği ve sanayi toplumu olmak üzere üç temel faktörün etkisiyle, bir düşünce ve tutum olarak gelişmiştir. 19. Yüzyıldaki klasik, katı radikal nitelikli Fransız ve Alman muhafazakarlığı karşısında İkinci Dünya Savaşı sonrasında evrimci, bireyci, katılımcı, serbest piyasacı niteliklere dönüşen yeni muhafazakarlık (neo-muhafazakarlık) ortaya çıkmıştır. 1980 sonrasında ise muhafazakarlık bugünkü liberalizme yakın bir çizgiye ulaşmıştır. Ayrıca yine 1980 sonrasında dünyada muhafazakar olarak bilinen partilerin iktidara gelmelerinde artış gözlenmiştir. Özellikle ABD'de Ronald Reagan, İngiltere'de Margaret Thatcher ile muhafazakar kimlikli partiler 80'lerle birlikte yükselişe geçmişlerdir.

Türkiye'de ise muhafazakarlık, Cumhuriyet dönemiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Türkiye'de sağ siyaset yelpazesinde kendine yer edinmeye çalışan muhafazakarlık, tarihsel tecrübenin ve kazanımların korunmasına ve Türk modernleşmesiyle elde edilenlerin sürdürülmesine önem vermektedir. Türk Modernleşmesi kapsamında başlangıçtan itibaren kendine alan açmaya çalışan muhafazakar düşünce, 1950'li yıllarda hız kazanarak günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır.

Modern zamanlardaki siyasal yaşamın en önemli üç ideolojisi arasında yer alan muhafazakarlıkla ilgili dünyada önemli bir literatür olmasına rağmen, diğer iki ideoloji (liberalizm ve sosyalizm) ile karşılaştırıldığında, Türkiye'de yeterli bir literatürün olmadığı görülmektedir. Genel olarak muhafazakarlıkla ilgili bu literatür eksikliğinin yanında özelde Türkiye tipi bir muhafazakarlığın olup olmadığı yada Türkiye'nin özgün bağlamında muhafazakarlığın benimsediği yada hedeflediği bir

kimlik olup olmadığı ve böyle bir kimlik tasavvuru varsa –ki siyasal bir ideoloji olarak böyle bir tasavvurun olduğu varsayım olarak kabul edilebilir- bunun temel bileşenlerinin Türkiye düzleminde ortaya konulması, literatüre katkı açısından büyük önem taşımaktadır.

Türkiye’de muhafazakar kimlik tasavvurunun oluşum süreç ve kaynaklarını konu edinen bu çalışmada, kaynak tarama tekniğine dayalı olarak daha önce konuyla ilgili yapılmış araştırma ve yayımlanmış makale, kitap ve diğer yayınlardan yararlanılmıştır. Bu kapsamda bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Özellikle Türkçe literatürde yer alan kitapların sınırlı olması nedeniyle gazete makaleleri gibi kaynaklara başvurmak zorunda kalınmıştır.

Çalışmanın amacı, modern zamanların ana siyasal ideolojilerinden biri olan muhafazakarlığın, Türkiye’deki gelişimini ve bu ideoloji çerçevesinde oluşturulmaya çalışılan kimliğin ana bileşenlerini ortaya koymaktır. Söz konusu genel amaç çerçevesinde, Türkiye’de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanının olup olmadığı bir sorunsal olarak tartışılmaktadır.

Bu sorunsalın ele alınmasının nedeni ise, özellikle son yirmi yılda artan muhafazakar siyasal duruşun Türkiye’ye yansımalarının hangi biçimde gelişim gösterdiğini ele almak ve bu çerçevede yine toplumsal hayatımızda önemli bir yer işgal eden kimlik politikalarının muhafazakar kimlik bağlamında etkilerinin ne şekilde ortaya çıktığını anlayabilmektir. Bunun yanında, Türk siyasal yaşamının temelini oluşturan merkez-çevre ilişkisi odağında konuyu ele almak son derece önem taşımaktadır. Türkiye’de muhafazakarlığın ve muhafazakar kimliğin Batı’daki biçimlerinden ayrı kendine has bir niteliğinin olması da yine bu bağlamda önemlidir.

Çalışma belirlenen genel amaç ve konu doğrultusunda üç bölümde kurgulandı. Birinci bölümde, muhafazakarlık kavramı ve muhafazakarlık düşüncesinin tarihsel gelişimi irdelenmekte, bu kapsamda Edmund Burke’ün yaklaşımı, Burke sonrası muhafazakarlık, Yeni Muhafazakarlık ve Yeni Sağ düşüncesine değinilmekte, son olarak da muhafazakar düşüncenin temel ilkeleri ve bu ilkelerin birbiriyle olan paralellikleri ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır.

İkinci bölümde, Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası süreç olarak bir ayrıma gidilerek Türkiye’de muhafazakarlığın tarihsel seyri ele alınmaktadır. Ayrıca, Cumhuriyet dönemi muhafazakarlığı, Türkiye’de muhafazakarlığın düşünsel temellerinin oluşmasında rol almış; Peyami Safa, Ali Fuad Başgil, Necip Fazıl Kısakürek, Yahya Kemal Beyatlı ve Nurettin Topçu isimleri etrafında incelenmektedir.

Üçüncü ve son bölümde ise Türkiye’de muhafazakarlığın siyasetteki karşılığı ele alınmakta, bu doğrultuda, 1950-1980 arası dönem ve 1980 sonrası dönem olarak bir ayrıma gidilmektedir. 1950-1980 arası dönemde Demokrat Parti, Adalet Partisi, Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisi’nin muhafazakarlığı değerlendirilmektedir. 1980 sonrası süreçte ise Anavatan Partisi, Refah Partisi ve Ak Parti’nin muhafazakar düşünce yelpazesindeki konumları tartışılmaktadır. Sonrasında, Türkiye’de muhafazakar kimliğin temel karakteristiği ortaya konulmakta, muhafazakarlığın Türkiye’de kimlik olarak ne şekilde algılandığı açıklanarak Türkiye’de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanı daha önce yapılan alan araştırmalarından da faydalanarak tartışılmaktadır.

Sonuçta ise, önceki bölümlerde yer alan değerlendirmelerin bir analizi yapılmaktadır. Bu bağlamda özellikle Türkiye’de muhafazakarlığın hangi şekillerde ortaya çıktığı ve bu durumun muhafazakar kimliğin oluşum ve algılanma biçimine ne gibi etkilerde bulunduğu üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede Türkiye’de muhafazakarlık merkez-çevre ilişkisi nazarından ele alınmakta ve Türk siyasal yaşamında muhafazakarlığın sosyo-politik bir imkan oluşturma yeterliliği irdelenmektedir. Aynı zamanda Türkiye muhafazakarlığının dünya konjonktüründe nerede durduğu açıklanmaya çalışılmakta ve bu noktada da liberalizm-muhafazakarlık birlikteliği üzerinde durulmaktadır. Bu birlikteliğin muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanı kolaylaştırmış ya da zorlaştırmış olduğu konusu ise son olarak tartışılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKARLIK

1. MUHAFAZAKARLIK KAVRAMI

Genel anlamda var olan durumu koruma amacı güden düşünce tarzı olarak tanımlanan muhafazakarlık; toplumsal değişmeye direnç gösteren, toplumsal ve kültürel değerlerin korunmasını savunan sağ kanat siyasi ideolojilerden biri olarak nitelendirilmektedir. Siyasi ideoloji nitelmesini muhafazakarlar kendi içlerinde kabul etmeyip, ideolojileri rasyonalist kibrin tezahürü olarak adlandırıp, onların tehlikeli ve girift düşünce sistemleri olduklarını savunurlar ve muhafazakarlığın bir ideoloji olmadığını savunurlar. Muhafazakarlığın duyuş, düşünüş ya da bir ideoloji olarak tanımlanması hususunda çeşitli tanımlamalar mevcuttur.

Muhafazakarlık (conservatism) kavramının sözlük anlamı, “korumak ya da olduğu gibi muhafaza etmek” tir (Marshall, 1999: 512). Muhafaza sözcüğü ise “Arapça hıfz kelimesinden türemiştir ve saklamak, korumak, bellekte tutmak anlamlarına gelmektedir.” (Altınyıldız, 2003: 179). “Muhafazakarlığın en çok bilinen anlamlarından ilki genel olarak eskiyi korumak ve değişime karşı olmak iken; ikinci anlamı siyasi hayatta, sağ-kanat ideolojileri işaret eden ve geleneksel değerleri koruyucu, devrimci düşüncelere, reformlara ve modernizasyonları savunanlara karşı olanı ifade etmektedir.” (Suvanto, 1997: 2). Erdoğan’a (2004: 27) göre; “Muhafazakarlık, bireye belli bir aidiyet hissi veren, onu köksüzlük duygusunun boşluğuna düşmekten koruyan ve kendi kimliğinin bilincine varmasını sağlayan gelenektir”. Vural’a (2003: 33) göre Muhafazakar siyaset felsefesi, ideolojik keskinliği reddeden, pragmatik bir yaklaşım olup, kısa tanımıyla, varolanın ideolojisidir. Özipek’e (2004: 6) göre ise 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 sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci dönüşüm proje(cil)lerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiği bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneğini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir”.

Günlük dildeki “muhafazakar” kavramı, farklı anlamlara sahiptir. Bu kavram mütevazı veya ihtiyatlı davranış, geleneksel hatta uyumcu bir hayat tarzı, değişim korkusu veya değişimin reddi gibi özellikle “muhafaza etmek” fiilinin belirttiği anlamlara gelebilir. Ayrı bir siyasi konumu veya ideolojiyi betimleyen “muhafazakarlık”, ilk kez 19. yüzyılın başlarında kullanılmıştır. Bu dönemde ABD’de kamusal işlere ait kötümser bir görüşü ima eden muhafazakarlık, 1820’lerle beraber 1789 Devrimi’nin ruhu ve ilkelerine karşı muhalefeti çağrıştırırken, İngiltere’de muhafazakar, zamanla Whiglere karşı ana muhalefet partisi olan Tory adının yerini aldı ve 1835’te bu partinin resmi adı oldu (Heywood, 2007: 85).

Batı düşüncesinde muhafazakarlık özellikle Fransız siyasi literatüründe, Napolyon politikalarının başarısızlığa uğraması sonucu, devrim öncesi siyasi inanç ve değerleri yeniden inşa etmek üzere Fransız düşünürleri tarafından, yeni bir felsefi düşünce olarak, devrimin jakoben düşüncesine karşı, adalet ilkelerini ve medeniyetin güvenliğini sağlama anlamında kullanılmıştır (Safi, 2007: 16). Muhafazakar olmak yaşlılarla beraber olup gençliğe, mazinin yanında olup geleceğe, otoritenin yanında olup yeniliğe, kendiliğindenliğe ve hayata karşı çıkmak anlamına geliyordu (Harries, 2004: 91). Muhafazakarlık, kapitalist modernleşme süreci karşısında, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, belki daha doğrusu o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanır (Bora, 2008: 54). Muhafazakarlığın da modernleşmenin her yeni evresiyle yenilenmiş olduğunu belirten Bora (2008), muhafazakarlığın topyekün aydınlanma-karşıtlığı olmaktan çok, aydınlanmanın radikalizmine ve aydınlanmanın kendini milatlaştıran yapısına karşı olduğunu belirtir. Kirk’e göre muhafazakarlık ideolojinin reddini oluşturuyordu. Muhafazakar politikacıların sağduyulu olduklarını ve sağduyulu politikacıların ideolojik politikacıların tam tersi olduğuna inanıyordu (Sullivan, 2004: 154).

Birçoğuna göre muhafazakarlık, köksüz bir bilinç ve dengesiz bir ılımlılıktan doğan modern bir bakıştır. Aynı şey bir dereceye kadar liberalizm ve sosyalizm için de geçerlidir. Ancak muhafazakarlık (şimdi anlaşıldığı şekliyle) öncelikle iki şeye karşı olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak Fransız devrimine bir tepki olarak, ikinci

olarak ise, bu devrimden doğmuş insanoğlunun mutsuzluğunun çaresi olarak sunulan geniş ölçekli sosyal dönüşüm arayışına karşı olarak (Scruton, 1991: 1).

Muhafazakarlık değişim karşıtlığı olarak tanınır. Ama onun, değişim karşısındaki tepkisi, aslında hayatın eylem boyutu karşısındaki tepkisinin yüzeydeki görünümüdür. Muhafazakarın daha derinde istediği dinsel bir eylemsizlik halidir. Ama bunun için vakit artık hayli geçtir. Görüntülerin sürekli birbiri üzerine bindirmede bulunduğu bir dünyada, muhafazakarların bunalımı daha berrak olarak anlaşılabilir. Onların bütün istediği basit bir “nature mort”tur. Ama ona asla kavuşamazlar. Bu açıdan muhafazakarlığın durumu paradoks yüklü; çoğu kez de trajiktir (Öğün, 1997: 108). Tarihte muhafazakarlık etik ve politik hayatta anti-rasyonel olmakla ilişkilendirilmiştir. Bu, ahlakla ilgili değer sistemleri inşa edilirken veya insanoğlu için politikada ütöpik modeller içeren baştan aşağı değişimler inşa edilirken salt insan aklı kullanılmamalı anlamına gelmektedir. Gelenek ve deneyim bu alanlarda bizim rehberimiz olmalıdır ve bu rasyoneller bizi pek arzulamayacağımız düzlemleri kabul etmeye zorlasa da, insanoğlunun iyiliği için geçmişte denenmemiş projeleri kabul etmemiz gerekir (Barry, 2004: 34). Muhafazakar düşüncenin ideologu Edmund Burke, muhafazakar doktrinin doğası gereği dindar olmaktan çok laik, ideolojik olmaktan çok şüpheci ve bir şekilde anti-rasyonalist olduğunu dile getirmiştir. Burke kolektif aklın bireysel mantığa, önyargının aşırı rasyonaliteye, deneyime bağlılığın öncelikli düşünceye karşı üstünlüğüne olan inancını belirtmiştir (Rowley, 2004: 93).

Greiffenhagen muhafazakarlıkta üç temel değerden söz eder, bunlar; Din, Devlet ve Otorite'dir. Bora bunlara Millet'i, Gelenek'i ve Tarih'i de eklememiz gerektiğini belirtir. Muhafazakar düşüncenin temel ilkeleri bölümünde ayrıntılı bir biçimde değinilecek olan muhafazakarlığın anahtar kelimelerini şu şekilde sıralamak mümkündür; din, devlet, otorite, millet, gelenek ve tarih. Muhafazakarlığın önem attıkları din, otorite, gelenek, tarih ve millet, her biri diğeriyle ilişkili bir biçimde muhafazakarlığın temel karakteristiklerinde yer bulmuştur. Bu karakteristikler ise muhafazakarlığın insan doğası, toplum ve siyaset anlayışları ile de doğrudan ilişkilidir. Bunun yanı sıra Bora (2008), Din-Cemaat-Gelenek teslisinin

muhafazakarlığın dini kolunu, Millet-Devlet-Otorite üçlüsünün ise muhafazakarlığın milliyetçi kolunu tanımlamayı kolaylaştırdığını belirtir.

Muhafazakarlık kavramının tanımlanma biçim ve farklılıklarını her kavram analizinde gözlenebilen olağan farklılıkların yanında, muhafazakar düşüncenin sert bir ideoloji olmamasına, zamana göre değişim gösterebilen esnek bir yapıya sahip olmasına bağlanabilir. Muhafazakarlık kavramının bu analizinden sonra muhafazakarlık düşüncesinin tarihsel gelişimine, muhafazakarlığın temellendiği düşünce arenasına ve muhafazakarlık düşüncesinin fikir babalarına değinilecektir.

2. MUHAFAZAKARLIK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL GELİŞİMİ

18. yy. ve sonrasında Avrupa’da *aydınlanma paradigmasına* karşı eleştirel bir duruşu ifade eden muhafazakarlık, *Fransız devriminin* getirmiş olduğu eşitlik, özgürlük, bireycilik gibi başat öğelere karşı ahlaki korumacılığıyla karşı durmuş ve varolan düzenin yıkılması nedeniyle ihtilale karşı muhalif bir yapı sergilemiştir. Daha sonra ise *sanayileşmeyle* birlikte ortaya çıkan kargaşa, düzensizlik korkusunun karşısında gelenek ve istikrarın sağlanmasını savunan bir misyon üstlenmiştir. Bu noktada sırayla aydınlanma düşüncesinin temeli kabul edilen akılcı felsefeye ve muhafazakarlığın buna tepkisine, sanayileşme ile beraber toplum yapısında meydana gelen değişimler ve muhafazakar düşüncenin bu ortamda nasıl yeşerdiğine kısaca değinilecektir.

Aydınlanma düşüncesindeki hümanist ve akılcı felsefe, muhafazakârların reaksiyon gösterdiği asıl kaynaktır. Akılla beraber insan ufkunun sınırlandırıldığını, tarih, gelenek, insanüstü normların yadsındığını, hakikat, güzellik ve adalet gibi kavramlara sadece insan aklıyla erişilemeyeceğini iddia ederler. Muhafazakâr düşüncede etik idealar, modernliğin karşısında savundukları temel görüşlerin çerçevesini çizer. Ayrıca muhafazakârlar, tarihsel bağlamından kopuk ve ahlakî denetimden soyutlanmış tek bir soyut aklın, biyolojik olarak insanı tatmin edebileceğini ama ruhun gerçekliğini kavrayamayacağını öne sürerler. Ama bu geleneği ve tarihselliği öne çıkaran muhafazakârların, akılı toptan reddettiği anlamına gelmemektedir. Muhafazakârların en büyük erdemi, ölçsüz düşlerin filozofu Eflatun’a karşı Aristo’nun sergilediği sağduyulu ölçülülüktür (Öğün, 2003: 562).

Muhafazakar düşüncenin insan doğası hakkındaki olumsuz tavrı, insanın ve onun aklının sınırlı olduğu yönündeki inanç, aydınlanmayla birlikte gelişen aklın

yüceltimi meselesine karşı bir duruştu. İnsan aklı yüceltimi hak ediyordu, asıl mesele aklın salt bir biçimde her problemi çözebileceğiydi. Aklın tecrübi bilgiden, dinden, gelenekten soyutlanması, gelenek, öngörü, tecrübe ve bunun ışığında doğan bilgiye önem veren muhafazakarlarca eleştirilen asıl konuydu. Zaten salt insan aklıyla gerçekleştirilecek toplumsal projeler de bu doğrultuda anlamsızlaşıyordu. Sınırlı bir varlık olan insanın ve aklının bu tür projelerde etken olması hatalara yol açacağı için muhafazakarlarca tasvip edilmemiştir. Fransız devrimi sonrasında var olan düzenin yıkılması ve soyut amaçların önemli hale gelmesi muhafazakarlar için büyük bir tepki nedeniydi. Çünkü eskiden var olan düzen bir şekilde zaman içerisinde kendini ispatlamıştı ve gelenekseldi, yeni olan ise şüphe uyandırır nitelikteydi ve hızlı bir değişim öngörüyordu. İnsan ve toplum doğası böyle bir değişim karşısında yıpranabilir, toplumun organik bütünlüğü zarar görebilirdi. Tüm bu düşünceler, muhafazakarların Fransız devrimine verdiği tepkinin temel sebepleriydi. Değişen zamanla birlikte muhafazakarlık, karşısına çıkan diğer büyük değişim ve dönüşüm dalgası olan sanayileşme ile ilgili de aynı kaygıları gütmüştür. Sanayileşme sonrası yaşanan hızlı değişimden duyulan endişe, toplumun istikrarlı yapısının bozulacağı ve düzenin yerine kargaşa ortamının doğacağı yönündeydi. İnsan aklının ürünü olan sanayi devrimi yine salt insan aklına duyulan güvensizlik ve toplumsal değişimin hızlı ve bir o kadar da etkili bir biçimde olması muhafazakarlar açısından endişe vericiydi. Devrim sonrası düzenin yıkılmasını eleştiren Burke Fransızlara hitaben : “Diktatörlerinizin amacı, Fransa’nın soylu kişilerini yok etmek. Bu maksatla, onlara güç ya da güven sağlayabilecek tüm ilişkileri ve bağları koparmak istiyorlar. Bu düzeni yıkma çabası yüzünden de toplumun tümünü felakete sürüklüyorlar” demiştir (Burke, 2009: 615).

18. Yüzyıl’ın ikinci yarısında İngiltere’de sanayileşmeyle beraber toplum yapısında önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır. Sanayi öncesi toplum değişmiş ve büyük siyasi değişimler meydana gelmiştir. Bu oluşumlar istikrarın yerine, değişimi kural haline getirmiştir. Dünyada 18. ve 19. Yüzyıl’da oluşan bu hızlı gelişimler, daha önceki siyasi, sosyal, fikri ve ekonomik oluşumların hepsinin eleştirilmesine sebep olmuş yeni düşünce sistemleri geliştirilmiştir. Nitekim muhafazakâr düşünce yapısı da, toplumun ve bireylerin içerisine düştüğü kargaşa ve endişe duyguları

içerisinde yeşererek, istikrar ve geleneğin erdemlerini yücelten bir düşünce akımı olarak ortaya çıkmıştır. Modern bir kavram olan muhafazakârlığın biçimlenerek ortaya çıkması, sanayileşme ve büyük siyasi değişimlerden sonradır (Türk, 2003: 122). Muhafazakarlık daha sonraki dönemlerde özellikle sanayileşme ve kapitalizm doğrultusunda değişimin kaçınılmaz olduğu yönündeki yargısıyla beraber belirli ideolojilerle eklemleme sürecine girerek, sosyalizme karşı bir tavır sergilemiştir. Yani artık muhafazakarlık milliyetçilikle eklemleme ve yeni karşıtı sosyalizm olmuştur. Özel mülkiyete önem veren muhafazakarlar için sosyalizm ya da komünizm sorunlu bir toplumsal proje idi. Ayrıca insanların eşit olmadıkları vurgusu muhafazakarların sosyalizm ideali içinde gayet zıt bir perspektifti. Bunun yanı sıra soyut doktrinlere ve fikirlere karşı özelliği de sosyalizm için ve de diğer ideolojiler için olumsuz bir tavır alışın temel nedeni olmuştur.

Muhafazakarlık tepkiye dayalı negatif bir doktrin olarak ortaya çıkmıştır. Neye karşı olduğu belli olmakla birlikte neye taraf olduğu net değildir. Bu düşünce E. Burke yanında Maistre ve Bonald gibi düşünürlerin eserleriyle şekillenmiştir. Teorik olmaktan ziyade siyasi pragmatizme yöneliktir. Soyut fikirlere ve doktriner düşünceye karşıdır. Ancak bu temel eğilimine karşın muhafazakarlık basit bir pragmatizm veya oportünizm değildir. İnsana ve topluma yönelik bir siyasi inanca dayanır. Değişime tamamen karşı çıkmaz, değişime karşı pragmatik bir tavır içinde bulunur (Vincent 2009: 67).

Kısacası, muhafazakar düşünce ve muhafazakar siyaset; Rönesans ve Reform Hareketleri ve bunun sonrasında aydınlanma düşüncesine karşı eleştirel bir tavır olarak ortaya çıkmış, Fransız Devrimi'nin ilkelerine karşı reaksiyoner bir yapı sergilemiş ve Sanayi Devrimi sonrasında belirginleşen kapitalist sınıf yapısına ve evrenselliğe karşı çıkma hareketleriyle şekillenmiştir.

Tarihsel süreçle birlikte muhafazakarlık konusunda çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki muhafazakarlığın babası olarak adlandırılan Edmund Burke'nin yaklaşımıdır. Burke'nin muhafazakarlık anlayışının yanında Burke sonrası muhafazakarlığın nasıl şekillendiği, muhafazakar düşünce ve siyasetin hangi temeller üzerine oturduğu, hangi fikir cereyanlarından etkilendiği ve genellikle birbiriyle

karıştırılan yeni muhafazakarlık, neo-muhafazakarlık ve yeni sağ gibi konular da muhafazakarlığın gelişim sürecinin önemli konu başlıklarıdır.

3. EDMUND BURKE'ÜN YAKLAŞIMI

Modern toplumsal ve siyasal muhafazakar düşüncenin ilk nüveleri; İngiliz ve Fransız devrimlerine tanıklık etmiş, *Fransız İhtilali Üzerine Düşünceler* adlı eserinde ihtilale ciddi eleştiriler getirmiş, İngiliz avam kamarasının milletvekilliği görevini yapmış olması nedeniyle dönem siyasetinin yakın gözlemcisi olmuş olan Edmund Burke'te görülmektedir. Bu nedenle Burke'ün yaklaşımları muhafazakar düşüncede temel teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir. Nisbet, Burke hakkında şu yorumu yapmaktadır:

Burke kendisinin bir muhafazakar olduğunu hiç düşünmemiş olabilir. Nihayetinde yakınlık duyduğu siyasal parti Tory değil, Whig'di. Geçen yüzyıldaki İngiliz devriminin anısına bağlı olup, bu devrimin İngiliz özgürlüğünün temeli olduğuna inanıyordu. Bundan da öte Amerikan kolonicilerinin davalarının güçlü bir destekleyicisiydi; Hindistan'ın geleneklerini ve tarihsel haklarını tahrip ettiğini düşündüğü için İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin amansız bir düşmanı ve nihayet İrlanda halkının İngiliz egemenliğine karşı direnişinin sadık bir sempatizanıydı. Gerçekte, Dr. Johnson'un ölçülerine göre Burke her yönden fazlasıyla liberaldi. Ama büyüklerin rollerini uzun dönemde saptayan tarihtir. Whigci eğilimlerine karşın, Burke'ün modern siyasal ve toplumsal muhafazakarlığın babası olarak görülmesi gerekmektedir. Bu onun, özgürlük değil, yıkıcı ve baskıcı mutlak iktidar şeklinde gördüğü bir olay olan Fransız devrimi'ne ciddi saldırısının sonucudur.” (Bottomore ve Nisbet, 2006:136-137).

Burke muhafazakarlığın peygamberidir. Yüzyılın son çeyreğinde, Britanya'da ve Amerika'da, önce karşılaştırılabilir zamanlardan daha fazla derecede muhafazakarlar tarafından Burke'den alıntı yapılması ve onun başka bir biçimde kabul edilmesi, Burke'ün devam eden peygamberlik statüsüne işaretler (Nisbet, 2007: 49). *Reflections on the Revolution in France*'da (1790) muhafazakarlığın kadim ideologu Burke, İngiliz ve Fransız Devrimleri'ni karşılaştırarak ısrarla toplumsal bir reform için “yapılması gerekenler” ve “yapılmaması gerekenler”i sıralar. Burke'ün gösterdiği tepki Devrim'in liberal aşamasına tekabül etmekteydi, dolayısıyla 1792-94 yılları arasındaki terör dönemini görmeden getirdiği eleştiriler, Devrim'in tarihsel biricikliğini kavradığına işaret etmektedir (Weiss, 1977: 56). Burke'ün istediği: “ ‘Kendisini değiştirecek

araçlara sahip olmaksızın, kendisini koruyamayacağı'nın' bilincinde bir devlet, geçmişin kendisine bıraktığı kurumları, yasaları ve gelenekleri erdemli bir şekilde kullanabilen bir toplum, soyut haklar ve eşitlik peşinde koşmak yerine, şahsiyetini bir topluluğun üyesi olmak, otoriteye itaat etmek ve devraldığı mirası inkişaf ettirmekten alan bir bireydir" (2001: 52). Fransız Devrimi Burke'ün nezdinde Avrupa medeniyetinin birleştirici iki unsuruna yani soyluluk ve dine karşı yapılmıştır. Soyluluk ve dinin maddi ve manevi düzeyde oluşturduğu anlam çerçevesi dağıtılmış, bu iki unsurun temel direklerini oluşturduğu toplumsal ve siyasal düzen yıkılmıştır. Bu çerçevede Burke Fransız Devrimi'ni, ülkenin girişimci yeteneklerinin [burjuvazi] ülkenin mülkiyetine [aristokrasi] karşı isyanı olarak tanımlamaktadır (Duman, 2010: 278).

Devrim sonrası siyasal dönüşümde kralın rolüne değinen Burke (2009: 624), "Onların kurduğu türden bir cumhuriyet rejiminde böyle bir yürütme görevlisinin (yani kralın) varlığı kadar saçma bir şey olamaz. Fakat bunu belirtmekle, hiç olmazsa onlara yeni bir şey öğretmiş olmuyorum. Onlar kralın adını zaten bir tuzak olarak kullandılar. Böylelikle halk, krala bağlı ve sadık olan Fransızları elde etmek yollarını arıyordu. Kralın unutulmaya yüz tuttuğunu gördükleri an, onun adını tümüyle ortadan kaldırmak için bahaneler uydurmak zahmetine katlanmayacaklardı. Krallığı zaten ortadan kaldırmış bulunuyorlar" yargısında bulunmuştur.

Dural (2006: 55–66): "Burke, Fransız İhtilali'nin getirdiklerini ve Jakobenleri eleştirmekle kalmadı, aynı zamanda Aydınlanma Çağı'nın ürünü olan rasyonalizmi, eleştirdi" yargısında bulunur. Yılmaz (2001: 97) ise Burke için; "Fransız İhtilali'nin getirdiği soyut fikirlerin suni siyasal sistemler getireceğini, oysa bunun yerine gelenek, kurumlar ve yavaş gerçekleşmesi gereken evrimlerle daha sağlıklı bir siyasal sistem oluşturulacağını savunur" demektedir.

Nisbet (2006: 118), muhafazakarlığın temel argümanlarından aklın önyargılarla olan bağına şu şekilde aktarır: "İnsani gelişmeler yaşanırken, insan aklının nasıl sınırlandırılacağı'nın hesabı yapılmadığını iddia eden, akıl ve onun projelerine karşı çıkan ve modern muhafazakar siyasi düşüncenin referansı haline gelen Edmund Burke'de akıl, önyargıdan bağımsız olamaz. Ona göre insanlar, tarihi geleneğin ürünüdürler". Duman (2004: 44), Burke'ün siyaset görüşünü şu cümlelerle

özetler: “Burke için siyaset, reel toplumsal çeşitliliğin sonucu olan farklı çıkarların mevcut düzen ve o düzen içinde oluşan anlamı bozmayacak önlemlerle en iyi şekilde uzlaştırılmasıdır. Bu sebeple, siyasetin ilkelerini bir kitap içinde toplamak imkansızdır. Çünkü siyaset tarihsel durumlara bağlı olarak özgürlükle-zorunluluğu uyumlu bir birlik içinde sağlamayı amaçlayan incelik gerektiren pratik bir bilimdir”. Devletin iktidarını sınırlayan önyargı, gelenek, adetler gibi unsurlar devletin iktidarını sınırlar, dolayısıyla bu unsurların yok edilmesi, iktidarı bireysel iradeler üzerine oturtmaya çalışmanın sonucu, sınırlı bir devlet değil tam tersine hiçbir sınır tanımayan bir devlet olacaktır. Devrimcilerde ifadesini bulan demokrasi/cumhuriyet ve ulusal egemenlik anlayışı, bireysel özgürlükleri değil devletin iktidarını şimdiye dek hiç görülmemiş şekilde arttıracaktır (Duman, 2010: 413).

Burke’ün Fransız Devrimi eleştirileri, Hume’un tartışmalarının pek çoğuyla paralellik gösterir. Burke, Hobbes, Locke ve Rousseau kalıplarındaki toplum sözleşmelerinin ve taahhütlerinin, toplumun doğasını ve siyasal yükümlüğü açıklamada başarısız olduğunu ileri sürer. Sıfırdan bir toplum yaratmak eğer imkansız değilse, zordur, zira toplumsal düzeni alt üst edebilecek zorluklar ve durumlar önceden görülemez (Tannenbaum ve Schultz, 2008: 386).

Burke’ün ve onun haleflerinin savaştığı şey ‘yenilik ruhu’denilen şeydi; yani sırf değişim uğruna değişime tapmamak; bitmeyen tuhafliklarla kitlelerin yanıltılmaya ve gıdıklanmaya duyduğu yüzeysel ancak yaygın ihtiyaçtı. Özellikle ölümcül olan, beşeri kurumlara uygulanan yenilik ruhudur (Nisbet, 2007: 81). Devrime karşı sağlam bir duruş sergileyen Burke, dönemin önemli ismi Rousseau’yu da kıyasıya eleştirmiştir. Rousseau’yu önder kabul eden Fransızlara hitaben Burke yeni icat edilen erdemi yani “Evrensel İyilikseverlik”i şu şekilde analiz eder: “Tüm insanlığa karşı iyiliksever olmak ancak karşılaştıkları her bireye karşı duygusuz kalmak. İşte bu yeni felsefenin karakteristik özelliği!”. Burke devrim sonrası gelişmelere ilişkin olarak eleştirel bir tutum içine girmiştir. Burke (2009: 632), bu görüşünü şöyle temellendirmektedir:

Ben bir ulusun bütün kibar tabakasının ve toprak sahiplerinin aşağılanması, yoksullaştırılmasının, mallarına el konulmasının ve yok edilmesinin, hangi koşullar altında olursa olsun, doğru olmadığı kanısındayım. Devletin en

yüksek yetkilerini, dava meraklısı avukatların ve Yahudi simsarlarının temsil ettiği, en aşağı tabakadan kadınların, otelcilerin, hancıların, genelev sahiplerinin, arsız çırakların, katiplerin, dükkancıların, berberlerin, kemancıların ve dansörlerin yönettiği, kilise mütevellileri ve polis memurları gibi adamlara devretme tasarısının yüz kızartıcı ve yıkıcı olduğuna inanıyorum” der ve devrimin ve de devrim sonrasında mimarlarının halka dönük açıklamalarını şu şekilde yadsır:

Devleti tedaviye yeltenen bu doktorlar, şimdiye kadar eylemlerinden herhangi bir yarar sağladığını ve milletin onların yönetimi altında bir kez olsun refaha kavuştuğunu iddiaya kalkışmıyor bile. Onların verdikleri ilaçlar yüzünden, millet bugün hasta, hem de ağır hastadır. Şarlatan, halka olan oldu, ilacı yuttunuz, şimdi sabredip etkisini beklemekten başka çareniz yok diyor: ilacın ilk etkilerinin tatsız olduğu muhakkak ama, arazın şiddeti ilacın ne kadar kuvvetli olması gerektiğini bizzat göstermiyor mu? Sonra hastalık tüm devrimlerin kaçınılmaz sonucudur; vücut ancak acı çekerek rahata kavuşabilir. İlacı veren, kaba tecrübeye dayanan kocakarının biri değil, tedavisini bilimin kesin kuralları üzerine bina eden bir kişidir. İşte şarlatanların halka telkin ettiği fikirler! Gördüğümüz gibi, uygulamadaki başarısızlıkları, sözlerindeki cüreti azaltmıyor.

Burke (1993: 149) aydınlanma teorisyenlerini eleştirir ve onların savundukları haklar konusunda şu açıklamayı yapar: “teorisyenlerin uydurulmuş hakları, aşırı, öngörülmeleyen ve haklı olmayan davranışlara sebep olacak ve muhtemelen, aynı zamanda, çalışmaların meyvelerine yönelik hakları, miras haklarını ve çocukları yetiştirme hakkını da içeren gerçek insan özgürlüklerine ve haklarına zarar verecektir”.

Philippe Beneton (1991: 13), Burke’ün eserlerinde savunduğu görüşlere yer vermektedir. Yazara göre Burke, özetle;

1. Fransız Devrimi’ne tamamiyle karşıdır.
2. Toplumsal parçalanmaya neden olduğunu düşündüğü insan haklarını da içeren modern siyasal rejimleri eleştirir.
3. Kralların kutsal haklarına yer veren mutlak monarşiye karşıdır.
4. Tarihi sürekliliğin zorunluluğu fikrini temel alır.

Burke’e göre, özel durumlar dışında soyut tartışmalar hiçbir olumlu sonuca varamayacaktır. Deneyle, geçmiş duygusu, gelenekler ve özel durumların yarattığı özel koşullar göz önüne alınmadan soyut olarak hukuktan da söz edilemez.

Anayasalar da soyut bir biçimde yoktan var edilemezler. İnsani kurum ve gelenekler sürekli, yavaş ve doğal bir gelişmenin ürünüdür. Burke için doğal olan tüm insanlar için geçerli olan anlamına gelmiyor, uzun tarihi bir gelişmenin sonucu olarak ortaya çıkıyor. Burke, tarihin insan müdahalesinden uzak olarak gelişmesinden yana, bu nedenle Fransız düşünürlerini eleştirir (Yılmaz, 2001: 97). Yine Burke soyut tartışmalar konusunda insan özgürlüğü ile ilintili olarak şu açıklamayı yapar: “özgürlükleriyle birlikte insanlar üzerindeki sınırlamalar, haklarının bir parçası olarak görülmelidir. Fakat özgürlükler ve sınırlamalar zamana ve koşullara göre değişebildiği ve sonsuz tadilat yapılabildiği için, onlar soyut bir kurala dayanarak kararlaştırılamaz; ve onları böyle bir ilkeden hareketle tartışmak kadar akılsızca bir şey yoktur (Burke, 1993: 60). Özgürlük konusunda Burke’ün bir diğer argümanı da Fransız devrimi sonrasında herkesin aynı düzeye getirilme arzusunun, özgürlüğün gerçek ilkelerine aykırı olduğu yolundadır. Bunun yanı sıra Burke devletin ekonomiye müdahalesinin uzun vadede yaratacağı olumsuzluklardan söz eder ve devletin yoksullara yardım etmesinin, tembellik ve ahlak bozukluğunu teşvik edeceğini ve böylece yoksulluğu azaltacak yerde onu daha çok arttıracakını belirtir (Duman, 2010: 422).

Yılmaz (2001: 98) Burke’ün muhafazakar olarak nitelendirilmesinin sebebini şu şekilde açıklar: “Burke modern İngiliz muhafazakarlığının temelini kurarken, ‘yavaş ve tabii siyasi evrim’ ile normal insan zekasının ideal toplumu planlamak ve inşa etmekteki yeteneğine derin bir güvensizlik duymakta ve iyi geleneklerin korunması üzerinde durmaktadır. Bundan dolayı da muhafazakar olarak nitelendirilmektedir”.

Edmund Burke, İngiliz parlamentosunda aktif bir siyasi adam olma niteliği sebebiyle döneminin siyasal ortamını tamamen yakın bir konumda takip etmiştir denilebilir. Kendisi kamarada muhafazakar olarak bilinen Tory değil de liberal görüşleriyle bilinen Whig olmasına rağmen muhafazakarlığın kadim ideoloğu olarak adlandırılmıştır. Bunun nedeni büyük ölçüde dönemin devrimine karşı (Fransız devrimi) yoğun bir eleştirel tavır takınmasıdır. İngiliz devrimini sonuna kadar destekleyen ancak Fransız devrimine karşı olan düşünür, devrimin bir anlamda kanlı yüzünü önceden görebilir tarzda endişe duymuştur. Devrime karşı olan Burke;

siyasal ihtiyatlılığı, toplumun hızlı bir şekilde değişiminden duyduğu kaygıyı, evrimsel olarak toplumun dönüşmesi gerektiğini, tarihi sürekliliğin zorunluluğunu, önyargısız bir aklın başarılı olamayacağını, Fransız devriminin getirdiği düşüncelerin yapay olduğunu sürekli dile getirmiştir ve bu nedenle de muhafazakarlığın babası olarak nitelendirilmiştir.

Muhafazakarlığın babası olarak adlandırılan Edmund Burke'ün yaklaşımı sonrasında “muhafazakarlığın ne şekilde algılandığı?”, “bir dönüşüm geçirip geçirmediği”, “eğer geçirdiyse ne şekilde bir dönüşüme uğradığı?” sorularına cevap aramak muhafazakarlık düşüncesini bütünsel bir yapıda anlayabilme açısından önemlidir.

4. BURKE SONRASI MUHAFAZAKARLIK

Edmund Burke sonrası muhafazakarlığı, Kıta Avrupası'nın tepkici muhafazakarlığı ve Anglo-Amerikan dünyasının ılımlı muhafazakarlığı şeklinde iki temel koldan izlemek mümkündür. Tepkici muhafazakarlığın aksine ılımlı muhafazakarlık, ılımlı, esnek yapısıyla muhafazakarlığın uygulanabilir kılınmasını sağlamıştır. Bu da onun muhafazakarlıkta hakim konuma oturmasına zemin hazırlamıştır.

Heywood (2007: 102) muhafazakarlığı; *Otoriteryan muhafazakarlık*, *Paternalist muhafazakarlık* ve *Liberteryan muhafazakarlık* şeklinde üç gruba ayırmaktadır. Modern muhafazakarlar fikirlerinin *otoriter* olduğunu kabul etmezlerken, özellikle Kıta Avrupası'nda otoriter yönetim anlayışını destekleyen muhafazakar bir gelenek vardır. Fransız devrimini şiddetle eleştiren Maistre, otokratik yönetimin önde gelen savunucusu konumundadır. Onun siyaset felsefesi efendiye iradi ve tam anlamıyla boyun eğme anlayışına dayanmaktaydı. 19.yy boyunca Kıta Avrupası muhafazakarları otokratik yönetimin katı ve hiyerarşik değerlerine olan inançları muhafaza etmişlerdir. Rusya'da gelenek, otokrasi milliyet ilkelerini savunan Çar 1. Nikolas, otoriterizmin Rusya'da sağlam temellerinin olduğuna örnek teşkil etmiştir. Özellikle Katolik ülkelerde güçlü bir şekilde ayakta kalan otoriterizm, Kıta Avrupası'nda 20. yüzyıla kadar reform ve demokratik yönetimi benimsemede isteksizliğini sürdürmüştür. İtalya ve Almanya'daki

muhafazakar elitler, 1.Dünya Savaşı sonrası artan faşist hareketlere destek vererek onların (Musollini ve Hitler) iktidara gelmelerini sağlamışlardır. Bazen de muhafazakar otoriter rejimler siyasi destek için oy hakkını elde etmiş kitlelere bel bağlamak zorunda kalırlar. 3. Louis Napoleon buna örnek gösterilebilir. Arjantin diktatörü Peron da siyasi desteği geleneksel elitlerin desteğine değil, yoksullaşmış kitlelere dayandırıyor, bu bakımdan popülist bir yapı arz etmektedir (2007: 103).

Temelinde “otoriteler en iyisini bilir” anlayışının yattığı *paternalizmde*, bilgelik ve tecrübe toplumda eşitsiz dağılmıştır bu yüzden gelenek, düzen, otorite gibi en çok benimsenmiş olan değerler bu tecrübenin altında bir anlam kazanır ve güvenli olabilir. Birey ve devlet arasında bir dengeden dem vurulur ve işleyen hangisiyse ona göre davranılır.

Bir dönem İngiltere'nin başbakanlığını yapmış olan Benjamin Disraeli'ye dayandırılan paternalist gelenek, sosyal koşullar sonucunda farklı bir forma girebilme başarısı gösterebilmiştir. Disraeli artan sosyal eşitsizliklerin devrime yol açacağı korkusunu taşıyordu, bu nedenle reform, devrim dalgasını engellemek adına gerekliydi. Ahlaki değerlere de değinen Disraeli Bunun yanında zenginlerin bazı sosyal sorumluluğu olduğunu vurgular. Toprak sahibi soylu köylü üzerinde bir baba gibi (paternal) sorumluluk iddiasında olduğu buna örnek verilebilir. Bu tür fikirler “tek millet” sloganı çerçevesinde dile getirilmiş olup, muhafazakarlık üzerinde etki yaratmıştır. Disraeli'nin fikirleri daha sonraları “Tory demokrasisi” biçiminde Randolph Churchill tarafından benimsenmiştir. Tek millet geleneği, Keynezci sosyal demokrasinin uygulamaya konulduğu 1950'ler ve 1960'larda zirve noktasına ulaşmıştır.

1945 sonrası müdahaleci siyasaların Kıta Avrupası'nda çeşitli Hristiyan demokrasilerce benimsenmesiyle “*Hristiyan Demokrasi*” betimlemesiyle karşılaşmıştır. Hristiyan demokrasi, bireyden ziyade sosyal gruba, rekabetten ziyade denge ve uyuma odaklanan Katolik sosyal teoriden etkilenmiş ayrıca muhafazakarlık biçimi sosyal demokrasiyi benimsemiştir. Bunun yanında ulusa verilmiş olan önemin yerine, kararların bir grup tarafından değil ilgili tüm bireylerce alınmasını öngören Katolik ilkeyi desteklemiştir. Hristiyan demokrat partilerin Keynezci refah politikalarını uygulamaya koyma yönündeki teşebbüsleri, esnek ve pragmatik iktisat

fikirlerine dayanır. Bu fikirler “sosyal piyasa ekonomisi” fikrinin desteklenmesine neden olmuştur. Büyük oranda yönetim denetiminden uzak ancak etkili kamu hizmetleri ve refah politikası içeren sosyal piyasa ekonomisi Kıta Avrupası'nın çoğunda benimsenen özel bir kapitalizm türünün “teşebbüs kapitalizmi” nin doğmasına yol açmıştır (2007: 109).

Muhafazakarlık, hiyerarşi ve organikçi anlayış gibi sanayi öncesi fikirlerin yanında liberal fikirlerden de etkilenmiştir. *Liberteryen muhafazakarlık*, iktisadi bireyciliği ve yönetimi iş dünyasından çekmeyi savunmalarının yanında sosyal hayatın diğer alanlarında bireysel özgürlük ilkesini büyük boyutlara taşıma taraftarı olmadıklarından tutarlı bir liberal anlayış değildir. Liberteryen muhafazakarlar kötümser bir insan doğası fikrindedirler. Kamu düzenini muhafaza için güçlü bir devlete ihtiyaç duyulur.

5. YENİ MUHAFAZAKARLIK VE YENİ SAĞ

İkinci dünya savaşı sonrasında oluşan eğilim, eskinin muhafazakarlığının aynısı değildir ve bazı farklılıklar arz etmektedir. Bir taraftan liberal yaklaşımla bir yaklaşım kurulumu, diğer taraftan değişime karşı daha olumlu bir tavır sergilenmektedir. Bu farklılık nedeniyle sonraki eğilim öncekinden farklı olarak Yeni Muhafazakarlık, Neo Muhafazakarlık ve Modern Muhafazakarlık gibi farklı bir şekilde nitelenmektedir (Yılmaz, 2001: 105).

Yeni sağ ile Yeni Muhafazakarlık, her tarihsel dönemdeki ve her ülkedeki şartlar nedeniyle farklılık gösterebilmektedir. Ancak ana hatlarıyla bunlardan ilki daha dayanışmacı ve cemaatçiyken; Russell Kirk örneğinde olduğu gibi liberal siyasi ve ekonomik modele itirazları varken; diğeri bireysel özgürlüğe, serbest teşebbüse ve özel mülkiyete sempatiyle bakar; bunlar Frank Meyer örneğinde olduğu gibi liberalizme daha yakın durmaktadır (Vural, 2003: 91).

5.1. YENİ MUHAFAZAKARLIK

Geçen zamanla birlikte muhafazakar düşünce ve siyasette de değişimler gözlenmiştir. Özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında gözlenen değişim muhafazakar düşüncede de birtakım farklılaşmalara neden olmuştur. Daha önce de

rijit bir ideoloji olmayan muhafazakarlık, savaş sonrası dönemde değişime karşı daha esnek bir tavır alırken, liberal politikalarla da bir yakınlaşma göstermiştir. Keynesyen ekonomi politikalarının amacına ulaşamadığı ve ülkelerin daha liberal politikalarla hayatlarını devam ettirmeleri gerekliliği, zamanla taraftar toplamıştır. Muhafazakarlığın da bu liberal cereyandan etkilenmemesi mümkün gözükmemiştir. Bunun yanında dünyanın çeşitli ülkelerindeki sosyalist hareketlerin ve aşırı liberalizmin başarısızlığı sebebiyle Marksist entelektüellerin hayal kırıklığı, muhafazakarlık için yeni bir dönüşüme neden olmuştur. Keynesyen politikaya alternatif kanat bir anlamda yeni sağ, aşırı liberal ve aşırı sosyalizmden bıkmış diğer kanat ise yeni muhafazakarlığı temsil misyonunu üstlenmiştir denilebilir.

Önceki dönem muhafazakarlığına göre yeni muhafazakarlık değişime daha olumlu yaklaşmakta ve değişmeyle birlikte oluşan bazı olumsuzlukları vurgulamaktadır. Willet, güvenilir bir para ile ekonomiye devlet müdahalesini sınırlamanın uzun süreli bir muhafazakar gelenek olduğunun altını çizer ve serbest pazara inanç yanında bir topluluğun üyesi olarak kimliğin muhafazakar düşüncenin ana temasını oluşturduğunu belirtir (Willet, 1992: 54).

Neo-muhafazakarlık, yeni-muhafazakarlık, modern muhafazakarlık gibi birbiri yerine kullanılan kavramlar arasında belirgin farklılıkların mevcut olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, “New Conservatism” ile Neo Conservatism”in birbirinden farklı olduğu konusudur. Neo-muhafazakarlık 1960’ların radikal ve sol pratiklerine karşı tepkide bulunan gelenekselci muhafazakârları işaret ederken, yeni muhafazakarlık felsefi köklerini Burke’den John Adams’a, Russerl Kirk’ten William Buckley’e uzanan bir çizgide bulur (Miner, 1996: 175).

Yeni muhafazakarlık, içerisinde kültürel temel tasavvurların, sosyal-felsefi imgelerinin, sosyalbilimsel teori metinlerinin ve ampirik tariflerin yoğunlaştırılarak siyasi savlar halinde getirildiği, bu türden bir paradigmadır. kelimenin dar anlamıyla, bir *teori* değildir. Yeni muhafazakarlığın bir bilişsel merkezi, hipotezlerin türetilmesi için kuralları yok; daha ziyade, siyasi sorunların çözümüne yönelik bir *toplum öğretisidir*. (Dubiel,1998: 13). Diğer bir yaklaşıma göre Yeni-muhafazakarlık, aşırı liberalizm ve sosyalizmden hayal kırıklığına uğramış, vatanseverlik duyguları güçlü

insanların entelektüel hareketidir. Birçoğumuz ülkeyi bir çeşit entelektüel ve manevi sağlığına kavuşturmak isteyen eski liberaller ve sosyalistleriz (Steinfels, 1979: 79). Yeni muhafazakarlık, neoliberal ekonomi-politikten, sosyobiyojoloji ve insan genetiğinden, pozitivist Marksizm eleştirisinden, muhafazakar kültür eleştirisinden ve demokrasi hakkındaki elitist teoriden gelen savları, tehdit altında olduğunu hissettiği batılı toplumların “liberal” akılcılığının siyasi savunması için seferber eder (Dubiel,1998: 13).

20. yüzyılın son çeyreğinde gelişen yeni muhafazakarlık veya liberal muhafazakarlık değişime karşı daha olumlu yaklaşmakta, liberal yaklaşımla yakınlaşmakta, daha liberal bir görünümle ortaya çıkmaktadır. Yeni muhafazakarlık piyasa ekonomisine esasında karşı çıkmamakla birlikte ahlak üzerindeki olumsuz etkilerinin önlenmesi gerektiğini savunmaktadır (Dursun, 2004: 182).

Neo Muhafazakarlığı ise uyumlu bir teori olarak betimlemenin çok güç olduğunu belirten Yılmaz (2001:110), Neo Muhafazakarlığın temel özelliklerini şu şekilde sıralar;

1. ABD'nin 1960'lar politikasına bir tepkidir. Batı demokratik değerlerini destekler, komünizme düşmandır.
2. Hükümetin rolüne şüpheyle bakmaktadır.
3. Gençlik hareketleri, karşı kültür ve cinsi özgürlük hareketlerine şiddetle karşı çıkar, ahlaki ve dini konularda kuvvetli geleneksel eğilimlere sahiptir.
4. Ütopya'ya karşıdır ve eşitliği sağlayıcı çabalara karşı çıkar ve ancak fırsat eşitliği üzerinde durur.

Irving Kristol'e göre, bir Neo-Konservatif “gerçeklerden hayal kırıklığına uğramış bir liberal”dir. Neo-Muhafazakarlığın fikir babaları olan Daniel Bell, Nathan Glazer, Irving Howe ve Irving Kristol ise büyük ölçüde Troçkist olan eski sol gelenekten gelmektedir (Erdoğan, 2004: 32). Neo-Muhafazakar program, başlıca, ahlaki ve siyasi değerler üzerinde bir konsensüs yaratılması, piyasanın sosyal amaçların desteklenmesi için düzeltilmesi, toplumsal kurumların canlandırılması, çoğulcu bir siyasi sistemin ihyası ve uluslararası ilişkilerde Amerikan değerlerinin güçlü bir şekilde savunulması gibi unsurlardan oluşmaktadır (2004: 32).

Yeni muhafazakarlık ve neo- muhafazakarlıktan farklı, ancak ilintili olan ve Keynezci anlayışa alternatif bir fikir cereyanı olarak “yeni sağ”, bütünlük açısından dikkate alınması gereken bir konudur. En yalın ifadeyle iktisadi olarak liberal politikalar ile sosyal alanda otoriterizmin birleştirilmesi olarak adlandırılan yeni sağ için 1970’ler ve sonrası bir anlamda dönüm noktasıdır denilebilir.

5.2. YENİ SAĞ

Yeni sağ fikirleri, 1970’ler boyunca Keynezci refah anlayışını hedef alan birtakım fikirler kümesi olarak adlandırılabilir. Bu fikirler öncelikle İngiltere ve ABD’de daha sonra ise Kıta Avrupası, Avusturya ve tüm batılı devletlerde etkide bulunmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse yeni sağ; klasik liberal ekonomi özellikle de serbest piyasa teorileriyle geleneksel sosyal teori kapsamındaki düzen, otorite ve disiplin savunusunun birleşiminden meydana gelmiştir. Diğer bir ifadeyle yeni sağ, iktisadi liberteryenizm ile devlet ve sosyal alandaki otoriterizmi kaynaştırma teşebbüsüdür. Savaş sonrası dönem, 1970’lerin başında yüksek enflasyon, artan işsizlik gibi Tarihsel etkenlerin ürünü olan yeni sağın köktenci özelliği mevcuttur. Bunun yanı sıra yeni sağın, liberal sosyal felsefeden etkilendiği bir gerçektir. İktidar siyasetini canlandıran ve muhafazakarlık içindeki milliyetçilik duygularını güçlendiren uluslar arası etkenlerin de yeni sağ üzerinde tesiri olmuştur. Yeni sağ, liberal ve muhafazakar olarak iki ayrı kutba ayrılmıştır (Heywood, 2007: 113-115).

II. Dünya savaşı sonrası yaşanan hızlı demokratikleşme sürecinde ortaya çıkan, kapitalist devletlerin sosyal devlet anlayışı içerisinde piyasaya müdahalelerde bulunduğu, başka bir ifadeyle Keynesyen politikalar güttüğü ve işçiler ve işverenler arasında uzlaşmanın gerçekleştiği Refah Devleti dönemi 70’li yıllarda krize girmiştir. Barry, bu krizin oluşmasında işçi kesimiyle beraber burjuva sınıfının devletten büyük ölçekte sağlamaya çalıştıkları destekler ve taleplerin devletleri mali krize soktuğunu ve bunun da refah devletinin sonunu hazırladığını belirtir (Barry, 1989: 30). Refah devletinin sağlamaya çalıştığı toplumsal sınıflar karşısındaki tarafsızlık, ekonomik, bürokratik ve meşruiyet sistemleri arasındaki uyumun bozulmasıyla, yerini toplumsal çatışmaya bırakmıştır (Özkazanç, 2007: 27). Yeni sağın bu şartlar içersinde ortaya çıkmış olup, Neo-Liberalizm ve Neo-Muhafazakarlık sentezi şeklinde bir tanımlama yanlış olmayacaktır.

Yeni Sağ' da, dinin kamu hayatındaki rolü ve batı toplumları için sürükleyici güç olarak Hıristiyanlığın ahlak sorunu, tartışmaların odak noktası olmuştur. Okullarda ve kamu kuruluşlarında dua hakkı, dini gösteri ve törenler yapma, eğitimdeki dini kriterleri uygulayabilmek gibi konulara dikkat çekmektedirler. Yeni-sağ düşünürler, anne ve babanın çocuklarını evde Hıristiyan ilkeleriyle eğitim hakkı ya da çocuklarını devlet denetimi ve vergiden muaf tutulan özel Hıristiyan okullarına gönderilmesini savunmaktadırlar. Ayrıca yeni-sağ, kürtaj ve pornografinin yasaklanması gibi aile yanlısı hareketleri de desteklemektedir. Onların dini değerlere önem veren, aile yanlısı siyasetleri dikkat çekmektedir (Medcalf ve Dolbeare, 1985: 26).

Yeni sağın devlete biçtiği rol ekonomik yaşamın bekçisi olmak ve asla piyasaya müdahalede bulunmamaktır. 1970'lerde işsizlik ve enflasyonun ortaya çıkması üzerine Hayek ve Friedman, yönetimin bir çare olmaktan çok her zaman iktisadi sorunların nedeni olduğunu savunmuşlardır (Heywood, 2007: 116).

Eski-sağ, Keynes'çi görüşleri, ılımlı planlamayı ve refah devletini insanın kötülüğüyle ilgili bazı teoriler veya insanın bilgisinin sınırlılığıyla ilgili kavramlar nedeniyle kabul etmez. Eski-sağ önceliği ekonomik sorunlara ve özellikle *laissez-faire* ekonomisine verir. Yeni-sağ ise kültürel ve sosyal sorunların önemini vurgular. Eski-sağ soyut olarak Batı'nın çöküşünden bahsederken, yeni-sağ somut olarak orta sınıf batılı değerlerinin korunmasını savunur. Eski-sağ daha çok entelektüellere hitap eden bir dil kullanırken; yeni sağ popülist bir dil konuşur. Yeni-sağın tabanı orta ve aşağı sınıflara ve memurlara dayanır. Buna karşılık eski-sağ, iş dünyasına, üst sınıflara ve entelektüellere hitap eder. Eski-sağ daha çok anti-komünist görüşleri benimserken, yeni-sağ milliyetçi bir bakış açısına sahiptir (2007: 61).

Heywood ise muhafazakarlık ve yeni sağ arasındaki farkları şu şekilde özetler:

1. Muhafazakarlar, toplumu bir organizma, yaşayan bir varlık olarak görürler. Yani toplumun, birey dışında bir varlığı vardır ve bu anlamda bireye önseldir; toplum, gelenek, otorite ve ortak ahlak

bağları ile ayakta durur. Ancak yeni sağ, bir tür liberal atomizm anlayışını benimser.

2. Muhafazakarlar insanın esas itibariyle sınırlı ve güvenlik arayışındaki yaratıklar olduğunu düşünürler. İnsanlar bilinene, aşına olunana, denenmiş ve sınanmışa yanaşırlar. İnsan rasyonalitesi güvenilir değildir ve ahlaki yozlaşma her insanın içinde saklıdır. Ancak yeni sağ, bencil bireycilik biçimini benimsemiştir.
3. Muhafazakarlar, geleneksel olarak zayıf bir özgürlük görüşüne onay verirler. Çünkü ödev ve sorumlulukların gözetilmesi beklentisi varken negatif özgürlük, toplumun dokusu için bir tehdit oluşturur. Ancak yeni sağ, iktisadi alandaki negatif özgürlüğü, piyasadaki tercih özgürlüğünü benimserler.
4. Muhafazakarlar, liberal demokratik yönetimi benimsemektedirler ama bu demokrasi, mülkiyeti ve geleneksel kurumları, terbiye görmemiş ‘‘halk yığınının’’ iradesinden korunma ihtiyacını karşılayacak nitelikleri barındırmalıdır. Ancak yeni sağ, temsili demokrasiye aşırı müdahaleci yönetim ve iktisadi durgunluk meseleleri arasında ilişki kurmaktadır.
5. Muhafazakarlar, özel teşebbüse tam destek vermekte; fakat sosyal istikrarsızlık riskini artıracığı ve *laissez-faire*’ in her şeyi serbest bırakacağı korkusundan dolayı sınırlı bir müdahaleye pragmatik bir desteği yeğlemektedirler. Bununla beraber yeni sağ düzenlenmemiş bir kapitalizmi desteklemektedir (Heywood, 1992: 40-56-94-98-145).

Muhafazakar düşüncenin tarihsel gelişiminden sonra muhafazakar düşüncenin temel ilkelerine değinmek konu bütünlüğü açısından önemlidir. Muhafazakar düşüncede yer alan muhafazakarlığın alameti farikaları olarak adlandırabileceğimiz; aile, otorite, düzen, gelenek, din vb. gibi kavramlar ile muhafazakarlığın toplumu, muhafazakarlığın siyaseti konuları da bu bölümde ele alınacaktır.

6. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCENİN TEMEL İLKELERİ

6.1. MUHAFAZAKARLIĞIN TEMEL KARAKTERİ

Muhafazakarlığın temel karakterini değerlendirirken, muhafazakarlığın aile, toplum, insan gibi olgulara bakışına, muhafazakar düşünce içinde otorite, düzen, istikrar, gelenek gibi unsurlara nasıl önem atfedildiğine ve bunu hangi temellere dayandırdığına, muhafazakarlığın insan, toplum, siyaset ve dini nerede konumlandığına bakmak önemli olacaktır. Bu bağlamda muhafazakar düşüncenin temel karakterini aktarırken, akıl ve insan doğası hakkındaki yaklaşımlarını vermek muhafazakarlığın otorite, düzen, gelenek, aile, toplum, siyaset ve din konusunda nasıl bir perspektife sahip olduğunu anlama açısından zemin teşkil edecektir. Aynı zamanda birbiri ile ilintili olan bu kavramlara bakış, muhafazakar düşüncenin karakterini ortaya koymada yol gösterici olacaktır.

6.2. MUHAFAZAKARLIKTA AKIL VE İNSAN DOĞASI TAHAYYÜLÜ

Horkheimer ve Adorno gibi Frankfut Okulu (Eleştirel Kuram) düşünürlerinden Derrida, Foucault, Lyotard, Wittgenstein, Baudrillard, Rorty vb. gibi post-modernist olarak nitelenen birçok düşünüre, Heidegger ve Gadamer gibi yorumsamacılardan (hermeneutikçi) Hayek ve Oakeshott gibi liberal-muhafazakarlara kadar çeşitli kesimlerden aydınlanma akli ve akılcılığı çok yönlü eleştirilere maruz kalmıştır (Duman, 2010: 156). Muhafazakarlığın akıl ve insan doğası konusunda ise Özipek (2004: 45), “Muhafazakarlık, aydınlanmanın iyimserliğini ifade eden mükemmelleşebilirlik (perfectibility) anlayışının aksine, insan doğası ve akıl konusunda karamsar ve kötümser bir felsefi zeminden hareket eder” demektedir.

Muhafazakarlar, genellikle, doğanın, insani varoluşu şekillendiren ahlaksız bir kavga ve sertlik tarafından karakterize edilen tehditkar, hatta zalim bir portresini çizerler. İnsanlar “muhteşem varoluş halkası”nın içinde olan doğanın bir parçası olabilir, insan üstünlüğü ona doğanın korucusu olarak bir statü bahşeder (Heywood, 1992:325). İnsanın doğanın korucusu olarak kazanmış olduğu bu statü, onun sınırlı bir varlık olduğunun önüne geçemez. Muhafazakarlar insanın esas itibariyle sınırlı ve güvenlik arayışındaki yaratıklar olduğunu düşünürler. İnsanlar bilinene, aşına

olunana, denenmişe ve sınanmışa yanaşırlar. İnsan rasyonalitesi güvenilir değildir ve ahlaki yozlaşma her insanın içinde saklıdır (1992: 94).

Hıristiyan gelenekteki ilk günah inancına atıfla insan doğasına ilişkin kötümser bir yaklaşımı olan muhafazakarlığı Özipek (2004: 49): “Muhafazakarlara göre, gerçek –veya sembolik- ifadesini ilk günah doktrininde bulan bu anlayış, aşırı iddialı insan ve akıl düşüncesini mahkum ederek ve yıkıma yol açacak bir kaynağı daha baştan kurutarak, aslında olumlu gelişmenin önünü açıyordu.” şeklinde açıklamaktadır. Muhafazakar düşüncedeki kötümser insan doğası anlayışı, onun akıl konusundaki görüşlerinin ve aydınlanmayla birlikte benimsenen iyimser insan doğası ve kurucu akıl anlayışlarına karşı oluşunun temelini oluşturmaktadır. Çünkü sınırlı bir varlık olan insan ve onun akli gerçeği kavramada, toplumu dönüştürmede ve düzenlemede, geleneğe bağlı kalınmaksızın siyaset yapmada, kısacası yalnızca kurucu akılla hareket ederek fiiliyata döküleceği her şeyde yetersiz kalacaktır.

Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu’nda (UMDS) muhafazakar düşüncenin insan doğası ve akıl anlayışı hakkındaki ilişki şöyle açıklanmaktadır: “Muhafazakarlar genellikle akılcı-sistemik düşüncelerden hoşlanmazlar. Çünkü onlar “soyut” aklın kapasitesi konusunda kötümserdirler. Bunu insanın kusurlu mükemmel olmayan yapısının doğal bir sonucu olarak görürler” şeklinde açıklanmıştır (Erdoğan, 2004: 30).

Hümanizmin evrenin merkezine koyduğu ve bu yüzyılda Descartes’in kurucu özne olarak belirlediği insan, aklını kullanarak tarihin geri kalanını bütünüyle değiştirebilecek, yeni ve daha “insani” bir dünya kurabilecekti. Aydınlanmış akıl, böyle bir dünyanın kurulabileceği zemini; aydınlanma felsefesinin siyasi bir sonucu olarak görülen Fransız devrimi de bu projenin pratiğe aktarılmasına ilişkin heyecan verici bir deneyimi ifade ediyordu (Özipek, 2004: 5). “Descartes’in matematiksel evreninde günah neredeyse bir aritmetik hatasına indirgenmişti”. Bu akıl sayesinde insan ergin olmama durumundan kurtulabilecek, hurafe ve mitolojiden sıyrılabilecekti (Vural, 2003: 19). Hem Descartes’in matematiksel evrenine dair, hem de aydınlanma aklına dair eleştiriler muhafazakarlar tarafından dile getirilmekte gecikilmemiştir.

Aydınlanma aklını masaya yatırarak onun mitle savaşmak isterken kendisinin nasıl mitleştiğini, ürettiği doğaya hakimiyet tutkusunun doğanın insan üzerindeki hakimiyetine nasıl dönüştüğünü, araçsallaşan insanın nasıl totalitarizm harcı haline gelebildiğini söyleyen Aydınlanmanın Diyalektiği'dir (Horkeimer ve Adorno, 1995: 9). 20. yüzyılın ilk yarısında Frankfurt Okulu teorisyenleri tarafından dile getirilen aydınlanma aklına yönelik bu rahatsızlık daha Fransız Devrimi'nin hemen sonrasında muhafazakarlar tarafından duyulmuştur. Bunun yanında aydınlanma düşüncesindeki insan merkezli anlayışa karşı tanrı merkezli bir yaklaşımı kabul eden muhafazakar düşünceyi Vural (2003: 14) şu şekilde ifade eder: "Muhafazakarlar genellikle evren hakkında kozmolojik ilkeyi kabul ederler. Bu ilkeye göre tanrı her şeyin merkezinde; varoluşun sebebidir, her şeyin ölçüsü insan değil, tanrıdır."

Kısaca muhafazakarlarca gerek insanın ergin olamama durumundan sıyrılması yolundaki aydınlanmış akıl, gerekse aydınlanma felsefesinin pratiğe dökülmesine imkan sağlayan Fransız devrimi, muhafazakar düşüncenin kötümser insan doğası ve sınırlı insan aklı düşünceleri temelinde eleştirilmiştir. Çünkü muhafazakar düşüncede insan doğasının kötümser oluşu yani beşeri eksiklik ve insan aklının tek başına yetersizliği düşüncesini beraberinde getirmiştir. İnsan aklı yalnız başına yetersiz olması nedeniyle de gelenek ve otoriteye ihtiyaç duyar.

6.3. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCEDE OTORİTE VE GELENEK

Muhafazakar yaklaşımda en önemli unsurlardan biri düzen ve istikrar arayışı olmuştur. Muhafazakarları düzen ve istikrar arayışına iten şey, Fransız devrimi ile birlikte yaşanan hızlı ve köklü değişimdir. Devrimle birlikte oraya çıkan bu değişiklikler sonucunda siyasi istikrar kaybolmuştur. Muhafazakar bakış açısına göre devrim ile ortaya çıkan değişiklikler temel sosyal kurumların altını oymuş, bunun sonucunda da siyasi istikrar kaybolmuştur. Muhafazakarlara göre, devrim ile beraber gelen kaos ortamı karşısında düzen ve istikrarı sağlamak bir mecburiyetti. Çünkü düzen, istikrar ve emniyet insan doğasının bir gereği idi. Bu nedenle insan doğasının düzene ve istikrara olan yatkınlığı ve deneyim, bilgi gibi birikimlerin insanlar arasında eşitsiz olarak dağıtılmış olduğu inancı doğal olarak insan üzerinde bir otorite kurulması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Muhafazakarlar otoritenin, “yukarıdan”, deneyimin, sosyal konumun ve bilgeliğin eşitsiz dağılımının faziletinden kaynaklanan doğal bir zaruriyet olarak yükseleceğine inanırlar. Otorite zaruriyet olduğu kadar faydalıdır da, bu anlamda saygıyı ve bağlılığı besler ve sosyal uyumu güçlendirir (Heywood, 1992: 271). Çünkü herkesin rehberliğe, “durdukları yeri” bilmenin güvenlik ve desteğine ve de onlardan beklentilerin neler olduğunu bilmeye ihtiyacı vardır. Yani otorite köksüzlük ve anomiyeye karşı koyar. Bu durum muhafazakarların önderlik ve disipline özel vurgu yapmalarına yol açmıştır (1992: 100). Çaha’ya göre (2001:109) Muhafazakar düşüncede otoritenin temeli “sözleşme”ye değil “sadakat”e dayanır.

Muhafazakar düşüncenin otoritenin yanında önemseddiği bir diğer husus da gelenektir. Muhafazakarlığın gelenek konusundaki görüşleri, insan doğasının sınırlı olduğuna ilişkin kabulü ve bu kabulde birlikte geçmişin birikimine ihtiyaç, hem toplum hem de birey için bir aidiyet duygusu gerekliliği bağlamında çözümlenebilir. Bunun yanı sıra gelenek geçmişin birikimini yansıttığı ve tarih testini başarıyla geçtiği için korunmalıdır. Heywood’un (2007: 91) da belirttiği gibi, gelenek geçmişin bilgelik birikimini yansıtır ve geçmişin kurum ve uygulamaları “zamanın yaptığı sınavı” geçmiştir, bu yüzden yaşayanların ve gelecek kuşakların menfaati adına geçmişin kurum ve uygulamaları korunmalıdır. Darwinci inancı da yansıtan bu anlayış muhafazakarlar için önem taşır. Bunlar “doğal seleksiyon” sürecinde onaylanmış ve yaşam mücadelesinden galip çıkmış kurum ve örflerdir. Ayrıca Muhafazakarlar geleneğe saygı duyarlar çünkü gelenek, hem toplum hem de birey için bir kimlik duygusu yaratır. Yerleşik örfler ve uygulamalar, bireyin farkına varabilecekleri cinstendir; aşınadılar ve şüpheleri giderir niteliktedirler. Sonuçta gelenek insanlara, aidiyet ve “köklü olma” hissi verir. Bu hisler de tarihsel temelli oldukları için güçlüdürler.

Değişen örflerin, adetlerin, görenek ve törelerin ötesinde, “değişmeyen şeyin adı” gelenektir. Muhafazakarların geleneğe olan güvenlerinin kökeninde, insanın sınırlı olan aklı ile her şeyi anlamasının mümkün olmadığına ilişkin inanç vardır. Burke’e göre “gelenek, insanlara toplum ve toplumsal ödevler hakkında akıldan daha fazla şeyler söyler” (Tannenbaum ve Schultz, 2008: 384). Buna ek olarak Burke, Fransızların eski düzeninden bahsederek, “Eskilerin koydukları ilkelerin, özgür bir

imparatorluk için yararlı, basiretli ve sağlam ilkeler olduklarına inanıyorum. Toplumsal tabakalarınızın o zamanki koşullarınız altında bunlara uyduklarına bakılırsa, demek ki bunlar sizin için yararlıymış” açıklamasında bulunmuştur (Burke, 2009: 637).

Muhafazakar düşüncenin tepkici doğasının gelenek savunusu ile bağlantısı noktasında Çiğdem: “Muhafazakarlığın genel olarak sağ kanat ideolojilerle özdeşleştirilmesi ya da bu ideolojilerin tamamlayıcı bir ögesi olması, onun “tepkici” karakterini gösterir. Bu tepkiciliğin kendini ifade etme biçimi, “gelenek”in savunusu biçiminde somutlaşacağı gibi, geleneğin dünyasını hedef alan her türlü dönüşümü reddetmeye de dayanır” (Çiğdem, 2001: 36). Muhafazakar düşüncede önem atfedilen gelenek ve geçmişe ait olan şeylere gösterilen özen, tarih konusunda da ortaya çıkar. Muhafazakarlığın tarihe olan inancı onun insan ilişkileri meselelerinde soyut olana ve tümdengelimci düşünceye karşı tecrübeye olan inancı üzerine kurulmuştur (Nisbet, 2007: 76). Tarihine önem veren muhafazakarlarca dolayısıyla tarih sahnesinde yer alan ataları da önem taşır. Bu konuda Burke’ün (1993: 33) şu sözleri önem taşır: “Atalarını düşünmeyenler gelecek kuşakları düşüneyeceklerdir”.

6.4. MUHAFAZAKAR DÜŞÜNCEDE TOPLUM, AİLE VE DİN

Muhafazakarlar için toplum, bir organizma olarak düşünülür ve bu organizma kendi içinde uyumlu bir işleyişe sahiptir. Bu nedenle topluma dışardan yapılacak herhangi bir müdahale toplumun işleyişini bozacak ve toplum adına olumsuz sonuçlara neden olacaktır. Muhafazakar düşüncede toplumun bir organizma olarak düşünülmesi, toplum ve minimal düzeyde de birey adına gereklilik arzeden düzen ve istikrar ile de bağlantılıdır. Çünkü organik işleyişin devam etmesi için herhangi bir bozulma ve aksaklığın önüne geçilmelidir, yani düzen ve istikrar sağlanmalıdır. Ayrıca bu düzen ve istikrar sağlanırken yerli yersiz “değişim”in de önüne geçilmelidir. Toplumun devamı için gerekliyse değişim olabilir, ancak toplumun temel yapısına zarar verecek organik yapısını bozacak olan dışardan gelen ve köklü değişimi öngören değişim modelleri muhafazakarlarca yadsınır. Toplumun organik yapısı bozulmadan yapılmalıdır değişim. Kısaca muhafazakarların toplumun bir organizma olduğu düşüncesi onların “değişim” konusundaki düşüncelerinin de temelini oluşturur denilebilir.

Muhafazakar düşüncede değişim konusunda Sullivan'ın (1990: 51) Şu sözleri önem taşır: “Genellikle sanıldığı gibi muhafazakarlık, değişime ve hatta radikal değişime karşıtlık demek değildir. Muhafazakarlığın karşı olduğu Şey, ideolojik zeminlerde peşin hükümlerle savunulan değişimdir”. Yani muhafazakarlık mevcudu ve statükoyu, soyut muhtemel bir geleceğe kurban etmemeyi savunur ve bu noktada da muhafazakarlığın pragmatizmi ortaya çıkar.

Heywood (1992: 98), muhafazakarların toplum anlayışındaki organizmacı yaklaşımı Şöyle açıklar: “Muhafazakarlar, toplumu bir organizma, yaşıyan bir varlık olarak görürler. Yani toplumun, birey dışında bir varlığı vardır ve bu anlamda bireye önseldir; toplum, gelenek, otorite ve ortak ahlak bağları ile ayakta durur. Ancak yeni sağ, bir tür liberal atomizm anlayışını benimser.” Toplum liberallerin düşündüğü gibi rasyonel bireyler tarafından inşa edilmiş, kurcalanıp bozulacak veya daha iyi çalışması sağlanacak bir makine değil, yani “yaşıyan bir Şey, bir organizma”dır (1992: 75). Toplumun organik bütünlüğünü açıklayan Burke ise (1993: 198) Şunları aktarır: “kamusal sevgimize ailelerimizle başlarız... oradan yakın çevremize ve mutata olan yöresel bağlarımıza geçeriz. Bunlar hanlar ve dinlenme yerleridir. Ülkemizin, otoritenin ani ve şiddetli müdahalesiyle değil alışkanlığımızla oluşmuş olan bu bölümleri, içerisinde kalbin doldurabileceği bir Şey bulduğu bu büyük ülkenin birçok küçük görüntüsüdür”.

Organizma olarak toplum tasavvuruna göre, kendisini oluşturan bireylerden bağımsız bir kimlik veya bütünlük olan toplum yaşıyan bir canlıdır; parçaları birbiriyle uyumlu olarak çalışan bir organizmadır (Erdoğan, 2004: 29). Toplum sürekli değişim geçiren bir organizma olduğu için bu organizmada değişime yönelik meydana gelebilecek suni müdahaleler toplumun yapısını bozar. Toplumun bir kurumuna ya da parçasına yapılan müdahale sadece onunla sınırlı kalmaz, diğer parçalarını da derinden etkiler (Çaha, 2004c: 73). Özipek (2004: 79) ise muhafazakarlığın toplum tasavvurunu: “Muhafazakarlara göre toplum, çeşitli kurumlar ve normlardan oluşan bir bütündür.” şeklinde açıklar ve Şöyle devam eder: “Muhafazakarlığın toplumu, onun akıl anlayışıyla uyum içindedir. Sınırlı aklın kavrayamayacağı ölçüde karmaşık, birey üstü, geçmişten geleceğe uzanan bir organizmayı yansıtan ve bu nedenle bir karede dondurarak çözümleyebilmenin

mümkün olmadığı bir bütünlüğü ifade eden bu toplum anlayışı, onun herhangi bir akılcı projenin malzemesi olmadığı anlamını taşımaktadır (2004: 69).

Muhafazakar düşüncenin aile konusundaki görüşünü ise insan doğası hususundaki yaklaşımının bir sonucu olarak okumak yanlış olmayacaktır. Sınırlı, kuvvetli bir bellekten yoksun, geleneğe ve otoriteye muhtaç olan birey için aile, vazgeçilmez bir sığınak, bir yol göstericidir. Bunun yanında insana belli bir sahiplik duygusunun temeli ailede atılmaktadır, bu nedenle aile kimlik edinme sürecinin de ilk kurumudur. Muhafazakarlığın aile ile ilgili yaklaşımını Özipek şu şekilde aktarır: “Muhafazakarlığın, kendisinden hareketle bir ideoloji olarak inşa edildiği en küçük ontolojik varlığın aile olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Aile ister Hıristiyanlıktan gelen ilk günah nedeniyle olsun, isterse seküler gerekçelerle, kusurlu olan insanın içinde en ideal biçimde varolabileceği ilk kurumdur (2004: 82). Muhafazakarlar aileyi, sosyolojik işlevleri itibariyle toplumun temel kurumu olarak ele alırlar. Örneğin, Talcot Parsons’un ayırımına uygun bir şekilde, muhafazakarlar da ailenin “neslin devami” , “sosyal rehabilitasyon” ve “sosyalleşme” şeklindeki üç temel fonksiyonuyla, toplumun en temel işlevlerini üstlenmiş bir kurum olarak kabul ederler. Bu yönüyle aile, bireylerini toplumsal değerler doğrultusunda yetiştiren bir kurum olmakla birlikte, aynı zamanda toplumdaki çeşitliliği sağlayan bir kurumdur (2004: 86).

Muhafazakarlığın din konusundaki görüşleri ise, aydınlanma aklına yönelik eleştirileri temelinde şekillenmektedir. Aydınlanmada kurucu akla olan sonsuz güven, geleneksel olanın dışlanması ile sonuçlanmıştır. Bu da beraberinde temel dini kurumlara olan inancın sarsılmasını getirmiştir. Muhafazakar düşüncede sosyal ilişki ağı bağlamında önem atfedilen din, toplum için bir dayanışma kaynağı, toplumdaki düzen için ise vazgeçilmez bir unsurdur. Burke’ün (1993: 91) kilise kurumunun birinci önyargı olduğu ve içinde büyük ve derin bir hikmet barındırdığı vurgusu dinin muhafazakarlıktaki önemine işaret eden örneklerden biridir.

Aydınlanmaya en ciddi eleştiriler dini kanattan gelmiştir. Çünkü çok ciddi tarihi birikimi beraberinde taşıyan din, kendisine yöneltilen eleştirilere sessiz kalamazdı (Vural, 2003: 29). Aydınlanma aklının “kibirliliği”ne yönelik temel eleştiriler, felsefi olarak onun aşkın ve metafizik olanı dışlamasından, pratikte ise

geleneksel dini kurumları, özellikle de Katolik kilisesini zayıflatmada veya yıkmada oynadığı rolden kaynaklanmaktadır (Safi, 2007: 40). Muhafazakarlar, dinin ve metafizik olanın dışlanması nedeniyle aydınlamaya yönelik ağır eleştiriler getiren kesimi oluşturmaktaydı. Aydınlanma akılcılığı sonucu, geleneksel olana tekabül eden dini kurum ve metafiziğin dışlanması ile nasıl bir konuma gelindiğini Özipek şu şekilde aktarır: “Aydınlamacıların Katolik kilisesi ile engizisyon ilişkisini açıklamaya çalıştıkları gibi, aydınlanma ile giyotinin ilişkisini de açıklamak gerekiyordu. Bu durumu Hagg şöyle dile getirmektedir: ‘akıl, dinin yıkılmasından doğan boşluğu dolduramadı. Ne katedraller kurdu ne de bir inanç. Kendimizi realitenin viranesinde yapayalnız bulduk.’ (Özipek, 2004: 30). Tüm bunlara ek olarak kilisenin devrim sonrasındaki dönüşümünü ele alan Burke ise, bir Fransız ulusal meclise üyesine göndermiş olduğu mektupta: “Meclisiniz, Fransız milletine hitaben bir bildiri yayınlarak, aşağılayıcı ve alaycı bir dille, kiliseyi asli durumuna getirdiklerini bildiriyor. Bir bakıma dedikleri doğru, çünkü kiliseyi gerçekten sefil ve baskı altında bir duruma düşürdüler” der ve ekler: “Tanrıtanımazlara yordakçılık etmekten, öksüzlerin hakkını köpeklere dağıtmaktan, tefecileri, madrabazları, Yahudi sarrafları sokak başlarında tıka basa doyurmak için kendi fakirlerini, kendi din kardeşlerini aç bırakmaktan başka erdemleri olmayan birtakım adamlar bu yeni başkanın yönetimi altında piskoposluklara atanırsa, artık kimden ne hayır gelir?”.

Aydınlanma düşüncesinde rasyonalitenin her kapıyı açacağı yönündeki algılama biçimi ve insan aklı, muhafazakar düşünce için önem arzeden geleneğe, tecrübeye dayalı bilginin ve dini referans alan düşüncenin yerine konulmuştur. Referans alınması noktasında muhafazakar düşüncede din, daha çok uhrevi yöne ile değil, organizma olarak tasavvur edilen toplumda ortak değer sağlaması ve toplum için ortak bir bağ kurması nedeniyle önem taşır. Bu noktada Heywood (1992: 357): “Muhafazakarlar, dine değerli (belki de gerekli) bir istikrar ve sosyal bağ kaynağı açısından bakarlar. Topluma ortak değerler ve ortak kültür temeli sağladığından din ile siyaset ve kilise ile devlet arasında örtüşmeler kaçınılmazdır ve arzuya dayanır” açıklamasında bulunur. Bu konuda muhafazakarlığın kadim ideoloğu konumundaki Burke’ün de görüşüne değinen Hampsher (1992: 348) ise: “Burke’ün daha genel

terimler içinde düşündüğü şey, dinin sivil rolünün ne olduğu idi. Dinin başlıca rolü, insanlara iyi davranış için dürtü sağlamaktı.” demektedir.

Sonuç olarak; aydınlatma düşüncesinin zirveye yerleştirdiği akıl ve aklın kapasitesiyle her problemin aşılacağına olan inanç, aydınlanma öncesinde referans alınan din ve geleneğin yerine geçmiştir. Tecrübenin, geçmişte var olanın iyiliğinin ve toplum için ortak değer arşivi gören dinin yerine “kurucu akıl”ın geçirilmesi, muhafazakarlar için büyük bir tepki unsuru haline gelmiştir. Çünkü sınırlı doğaya sahip olan insan, tecrübenin, geleneğin sağladığı bilginin ışığında daha sağlıklı hareket edebilecek daha doğru kararlar verebilecektir. Din ise gelenekle bağlantısı tartışılmaz şekilde bir düzen unsuru, bir toplumsal bağ sağlayıcısıdır. Bu yüzden muhafazakarlar için tecrübe, öngörü, gelenek ve bunlarla ilintili olarak din vazgeçilmez öğelerdir.

6.5. MUHAFAZAKARLIK VE SİYASET

Muhafazakar siyaset, muhafazakar dünya görüşü ile paralellik göstermektedir. Muhafazakar siyaset en genel şekliyle ihtiyatlı politika tarzını içermektedir. Muhafazakar siyasette, muhafazakar dünya görüşünün değerler ve inançlar atmosferinde politika yapma biçimi ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda geleneğe olan güven ve tecrübeye verilen önem muhafazakar düşünceden muhafazakar siyasete aktarılan önemli olgulardır. Muhafazakar siyasette, muhafazakarlığın değişim konusundaki tutumunun etkisi çok belirgindir. “Geçmişte var olan iyidir, ayakta kalabilen güçlüdür” anlayışının yanında, değişim konusunda, “gerekirse eğer tedrici değişim olmalıdır” diyen muhafazakar düşüncenin muhafazakar siyaset üzerindeki etkisi, toplumun organizma olarak belirlenen yapısının bozulmadan kalması ve toplumun dokusunun zedelenmeden değişebilmesi noktasında da devam etmektedir.

Muhafazakar dünya görüşü, tanrı inancı, din ve maneviyatçılığı esas alırken; muhafazakar siyaset bu tür değerler üzerinden politika üretmeyi öngören bir siyaset tarzıdır. Muhafazakar dünya görüşü ile muhafazakar siyaset arasında büyük ölçüde bir örtüşme, bir paralellik bulunur. Muhafazakar dünya görüşü, muhafazakar siyasetin ana çerçevesini ve ilham kaynağını oluşturur (Çaha, 2004c: 66).

Muhafazakar siyaset felsefesi, ideolojik keskinliği reddeden, pragmatik bir yaklaşım olup, kısa tanımıyla, “varolanın ideolojisi”dir (Vural, 2003: 33).

Muhafazakarlığın bireye bakışı çıkış noktası olarak ele alınıp muhafazakar siyaset hakkında fikir sahibi olunabilir. Bu konuda zipek (2004: 71): “Muhafazakarlığın bireyi, ne liberalizmininki gibi kendisinden hareketle bir ideolojinin inşa edileceği özerk bir varlık, ne de sosyalizmininki gibi ancak ait olduğu kolektif varlığın veya üretimde ifadesini bulan “nesnel koşulların” bir belirlenimidir.” yargısında bulunur. Bu yargıdan hareketle, muhafazakar dşuncenin bireyinin cemaat içinde şekillenen doğasının varlığı çıkarılabilir. Buradan hareketle de muhafazakar siyasetin merkezinde cemaat olgusunun önemine değinilebilir. Tam da bu noktada zipek’in (2004: 82): “Muhafazakar siyasetin ana odağı cemaattir. Nasıl ki sol siyasetin öznesi sosyal sınıf, liberal siyasetin birey ise aynı şekilde muhafazakar siyasetin öznesi de cemaattir.” yargısı önem kazanır. Bunlarla birlikte muhafazakar dşuncenin tedrici değişim etkisindeki muhafazakar siyaset, varolan dünyayı köktenci bir biçimde değiştirmeyi öngören türden talepleri içeren herhangi bir siyasi teoriye sıcak bakmaz (zipek, 2004: 125). Ayrıca muhafazakarlık sınırlı siyasetten yanadır. Bu anlayış liberalizmin siyaset alanını sınırlandırma yönündeki yaklaşımıyla benzerdir denilebilir. Bu konuda Burke kralın konumuna da değinerek şu açıklamayı yapmıştır, “Bir ulusun refahını, mutluluğunu ve şerefini sağlayan kişisel özgürlükleri baltalamadan, devlete gerekli her türlü yetki krala verilmelidir. Ama bu yetki, her türlü denetimden yoksun ve bakanların sorumlulukları dışında bir yetki olmamalıdır” (Burke, 2009: 641).

Muhafazakar bilgeliğin z, siyasette herhangi bir telosun olabirliğini reddetmeye dayanır. Sosyalistler bu tür bir telosun varlığına ve bir geçiş döneminin ardından “iyi toplumun” (sosyalizmin) kurulabileceğine inanırlar. Liberaller de insanın kendisini ifade etmesinin önündeki tüm engellerin kaldırılmasıyla, yolun sonunda ulaşılacak özgürlüğe inanırlar. Bununla birlikte “muhafazakarlar konumlarını geçmişe bakarak alırlar ve bu tür bir geleceği keşfetmeye çalışmazlar” (zipek, 2004: 152). Burke’den bu yana siyasi düşüncede muhafazakar gelenek, devlete sadece ona uygun yetkinin verilmesini istemiştir. Bununla beraber devlete uygun yetkinin ne olduğu konusu tartışmalıdır. Bazı muhafazakarlarda görülen belli

bir rasyonalizm karşıtı tutum, zorunlu ve gönüllü faaliyetlerin karşılıklı alanlarını belirlemek için teorik prensiplerin olmadığı şeklinde sakıncalı bir görüşe yol açmıştır (Barry 1989: 49). Disraeli, Newman, Tocqueville, Bourget, Godkin, Babbit'den başlayarak günümüz muhafazakarlardan Oakeshott, Voegelin, Jouvenel ve Kirk gibi muhafazakarlara kadar tümü politik devletin, ekonomik, sosyal ve ahlaki işlerden olabildiğince geri durması gerektiğini; ve ancak böyle yapmayla ailenin, mahallenin ve gönüllü ortak birliğin güçlenmesinin ve genişlemesinin mümkün olacağını vurgulamıştır (Nisbet, 2007: 94-95).

Sonuç olarak, muhafazakarlığın kötümser insan doğası görüşü temel olarak, insanın kendi başına, salt aklıyla belli başlı politikalar üretmesi muhafazakar düşünce için savunulan bir durum değildir. İnsan yetersizdir ve geleceğe, geçmişte olana ve dine bağlı olmaksızın geliştireceği herhangi bir akılcı proje onun için risk taşır. Risk insan ve toplum doğasına ters bir durum olduğu için de ihtiyatlı politikaların, geçmişle bağlantılı siyasetlerin varlığına bağlı olarak muhafazakar siyaset, muhafazakar düşünle paralel bir biçimde gelişmiştir. Bir düşünüş bir tavır alış ve siyaset anlamında her bir ögesi, insan ve toplum, gelenek ve din, otorite ve düzen vs. birbiriyle ilintili olan ve her biri kimlik edinme sürecinde önemli misyonlar üstlenen muhafazakarlığın siyaseti, bu kimlik edinme süreçlerinden bağımsız olamamaktadır. Ayrıca muhafazakar siyaset; belirli bir siyasal konum alma, bireye ve topluma belirli bir aidiyet hissi katma, dolayısıyla da birey ve toplum için bir kimlik kazandırma özelliklerini de bünyesinde barındırmaktadır. Tam da bu nedenle muhafazakarlık kimlik ilişkisinin, çalışmanın bundan sonraki kısmında ele alınması konu bütünlüğü açısından önem teşkil etmektedir.

6.6. MUHAFAZAKARLIK VE KİMLİK İLİŞKİSİ

Muhafazakarlık ve kimlik ilişkisine geçmeden önce, son zamanlarda gerek sosyologlar gerekse sosyal psikologlar arasında oldukça tartışılan bir kavram haline gelen kimlik konusuna değinilecektir. Zamanla popüler bir konu haline gelen kimlik olgusu üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda dikkat çeken en önemli ortak özellik, kimliğin tanımlanmaya çalışılmasıdır.

Benim kimliğim seçtiğim, istediğim ya da rıza gösterdiğim şeylerden çok ne olduğum ve nasıl tanındığımdır. Seçme, isteme ve rıza gösterme yoğun benlikten doğarlar. Bu yoğunluk olmadan, bu edimler olmaz. Bir kimlik toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur. Bu farklılıklar onun varlığı için hayati önem taşır. Eğer onlar farklılık olarak birlikte var olmasaydı kimlik de onlardan farkı sayesinde ve kendi sağlamlığı içinde var olmazdı (Connolly, 1995: 92). “Toplumsallaşan insanın diğer insanlarla bağını kuran iste onlarla paylaştığı bu kültür olmaktadır ve bu birliktelik algısı, aynı kültürü paylaşan insanlar arasındaki bu ‘uyum’, ‘kimlik’ dediğimiz bir tutunum unsuru ile sağlanmaktadır” (Aydın, 1998: 15). Kimliğin bir zihinsel yapı olarak tahayyül edilmesi onun kurgusal olduğu yönündeki çıkarımların kaynağına da bizi götürebilir. Bu konuda Karakaş (2006: 78-79): “Kimlik, daima müdahaleyi kaldırmak için duyguların süregelen kavrayışına ve çeşitliliği saklamak için ruh, kendi ve cisim kavramlarına başvurmasının gerçek dışı hayaline atfedilir. Bu nedenle kimlik, tamamen kurgusaldır ve kişinin kendi düşüncelerini inceleyerek anlayacağı bir şey de değildir. Kimlikler, çoğu zaman görüngülü imgeler üretimi sürecinde ortaya çıkar ve yeniden üretilir. Kimliklerin sosyolojik ve psikolojik yapılanmaları, her tür özcü ya da durağan belirleyici etkenlere karşı çıkan devamlı bir süreçtir. Kimlikler asla sabit değildir, kompleks ve değişkenliklerine bağlı olarak sürekli yeniden konumlanır.” açıklamasında bulunmuştur.

Kimlik konusunda Kirman ise (2004: 129): “Kimlik, bir insanın kişiliğini ya da bir grubun niteliğini belirleyen ve onların diğerlerinden ayrılmasını sağlayan karakteristik özelliklerdir. Gerek bireyin gerekse grubun kimliği önemli ölçüde toplumsal faktörler tarafından belirlenir. Daha ziyade güvenlik ve istikrar durumlarını ifade etmek için kullanılan bir terim olan kimlik, bütün günlük olaylar karşısında kararlı olmaktır.” demektedir. Kimlik inşa etmeye yönelik çözümleyici soru; “ben ve öteki kimdir?” sorusudur. Aslında kimlik bir tanımdır, insanın hem toplumsal hem de psikolojik anlamda kendisinin ne ve nerede olduğunu açıklamasıdır. Birey, kimlik edindiğinde duruşunu ve bakışını da belirtmiş olur; yani katıldığı veya üyesi olduğu toplumsal ilişkiler ağında bir toplumsal özne olarak şekillenir (Karakaş, 2006: 78). Sosyolojideki kimlik kavramı hususunda ise Giddens

(2005: 29): “Sosyolojideki kimlik kavramı çok yönlü bir kavramdır ve bu kavrama değişik açılardan yaklaşılabılır. Genel olarak kimlik insanların kim oldukları ve neyin onlar için anlamlı olduğuna ilişkin benimsedikleri anlayışlarla ilgilidir. Bu anlayışlar öteki anlam kaynaklarına önceliği olan belirli niteliklerle ilişkili olarak oluşturulur. Kimliğin kimi temel kaynakları arasında toplumsal cinsiyet, ulus ya da etnik köken ve toplumsal sınıf bulunmaktadır.” açıklamalarında bulunur.

Kimliğin niteliği, kapsamı ve içeriği boyutundaki çalışmalar, bunun bir atıf mı, bir kişilik çizgisi mi, bilişsel şemalar bütünü mü olduğu şeklindeki sorular etrafında devam etmektedir. Ancak bunlardan önce kimliğin insani bir sabit olup olmadığı hususunun açıkça ortaya konması gerekmektedir. Özselci anlayışlar kimliği, bir tözün ifadesi gibi görme eğilimindeyken inşacı yaklaşımlar, kimliğin tözsel bir gerçekliğinin olmadığı ve bir inşa ürünü olduğunu öne sürmektedir. Günümüzde sosyal bilimler alanında genellikle kimliğin, kültürel, tarihsel, sosyal bir inşa olduğu fikrinde uzlaşım sağlanmaktadır (Bilgin, 2007: 59).

Muhafazakarlığın modern bir duyuş ve düşünüş niteliğinde modern zamana ait bir ideoloji olması, onun modern dönemdeki kimlik dönüşümü ile ilgili gerçeklik içinde nasıl konumlandığı konusunu da gündeme getirmiştir. Geleneksel dönemde insanların kimlik edinme pratikleri yada araçları genellikle, cinsiyet, mekan ve sosyoekonomik özellik iken modern zamanla birlikte bir dönüşüme uğramıştır. Sanayi toplumu, teknoloji ve üretim pratikleri insanlar üzerinde büyük etkiler yaratmıştır. Sanayi toplumu tekdüzelik gerektiren, farklılıkların silikleştirildiği ya da yok edildiği bir toplum öngörmekteydi. Bu da insanları kimlikleri üzerinden çeşitliliklerin, zenginliklerin yadsınıp, benzer olmaları yolunda bir kimlik edinme süreciyle karşı karşıya bırakmıştır. Modern dönemle beraber toplumda oluşturulmaya çalışılan *türdeşlik* anlayışı geleneksel döneme ait çoğulcu yapıyı derinden sarsmıştır. Bu, insanların kimlik süreçleri üzerinde bir çeşit aynılığa, kısacası kimlikler arası homojenliğe neden olmuştur.

Muhafazakarlık da [her ne kadar kendinin bir ideoloji olmadığı yönünde iddiaları olsa da] diğer ideolojiler gibi bir kimlik politikasına sahiptir. Muhafazakarlığın bireyi, geleneği referans alan, dini öğretilerden faydalanan, geçmişle bağını koparmadan bir anlamda geçmişten beslenen bir bireydir.

Muhafazakarlara göre insan doğası sınırlıdır ve insanlar belli bir aidiyet hissine ihtiyaç duyarlar. Bu aidiyet hissine ise gerek aileden gerek geçmişten gerekse gelenekten ulaşırlar.

Muhafazakar kimlik denilince ilk akla gelen, dini referans alan birey tipidir. Bu muhafazakarlığın duyuş ve düşünüş olan yapısına tekabül eder denilebilir. Siyasi anlamda muhafazakarlık ise yine belirli kimlik göstergelerine sahiptir. Bu göstergeler ihtiyatlı davranış tarzından doğar, sert bir ideoloji olmamasının izlerini taşıyan bir sadeliğe sahiplik olarak devam eder ve siyaset alanında tecrübeden faydalanma biçiminde somutlaşır. Aşırılıklardan hoşlanmayan muhafazakar özneye göre, kendisi ve toplum için faydalı olan ne ise onun gerçekleştirilmesi yolunda çaba harcanmalıdır. Bu gerekmediği müddetçe değişime karşı oluşturun ya da gerektiğinde bir toplumsal dönüşüm adına öncülüktür.

Muhafazakar kimlik, muhafazakar düşüncenin değişim göstermesine paralel bir şekilde dönemsel farklılaşmalar da yaşamıştır. Muhafazakar düşüncenin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte farklılaşması muhafazakar kimliğin diğer ideolojilerle eklemlenmesini kolaylaştırmıştır denilebilir. Özellikle Türkiye örneğinde muhafazakar bireyin, muhafazakar düşüncenin liberal ekonomik politikalarla etkileşime girmesi ve muhafazakar düşüncenin sosyal hayat, ahlak, eğitim vs. gibi konulara çekilmesi bir anlamda muhafazakarlığın kültürel bir muhafazakarlık biçimine dönüşmesi sonucu, muhafazakarlığı bir duyuş, düşünüş bazında yaşadığı söylenebilir.

Kısacası muhafazakarlık da diğer ideolojiler gibi bireye ve cemaate bir aidiyet duygusu ve bir kimlik kazandırmaktadır. Çünkü muhafazakarlık da doğal bir şekilde diğer ideolojiler gibi belli bir anlam dünyasına, belli bir yaşam tarzına, belli düşünce kalıplarına sahiptir. Bu da yine doğal olarak kimlik inşası sürecinde, insanların ait oldukları toplumsal kategorilerden bazılarında tekabüliyet göstermektedir. Muhafazakar özne denildiğinde akla gelen ilk şablon dünyada ve Türkiye özelinde farklılıklar göstermektedir. Ancak dini referans, geleneğe bağlılık gibi temel değerler, dünya ve Türkiye muhafazakar düşüncesinde ortak noktaların mevcudiyetini göstermektedir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Türkiye’de muhafazakarlığın tarihsel seyri, genel özellikleri, muhafazakarlığın toplumsal tabanı,

Türk muhafazakarlığının referans noktaları ve dünyadaki muhafazakarlık algısıyla Türkiye'deki muhafazakarlık arasındaki benzeşme ve farklılıklar ele alınacaktır. Kısacası Türkiye'deki muhafazakar habitustan yola çıkılarak muhafazakar kimliğin inşa süreci ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIK

1. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIĞIN TARİHSEL SEYRİ

Muhafazakarlık modern dönemde ortaya çıkmış ve günümüzde etkilerini ciddi bir biçimde gözlemleyebildiğimiz bir ideolojidir. Tarihsel süreçte çeşitli şekillerde var olmuş olan muhafazakarlığın en belirgin özelliği, köklü değişim ve dönüşüm politikalarına bir karşıtlık olarak gelişmesidir. Türkiye'de muhafazakarlığın ortaya çıkışını ise Cumhuriyet Türkiye'sine geçiş dönemi olarak belirten düşünürler çoğunluktadır. Bunun yanı sıra cumhuriyet öncesi dönemlerde başlayan bir muhafazakar duruş olduğunu belirten fikirler de mevcuttur. Çalışmamızda ise cumhuriyet öncesi dönem ve cumhuriyet sonrası dönem olarak bir ayrıma gidilmiştir. Bunun nedeni; Cumhuriyet Döneminde Türkiye siyasal ve toplumsal hayatındaki en köklü değişimin gerçekleşmiş olması dolayısıyla da bu dönemde muhafazakarlığın daha da belirginleştiğinin düşünülmesidir. Cumhuriyet öncesinde başlayan değişim ve dönüşüm çabalarına (batılılaşma girişimleri) ve bunlara karşı gerçekleşmiş olan muhafazakar duruşa değinmek ise konunun bütünlüğü açısından önemlidir.

2. CUMHURİYET ÖNCESİ DÖNEM

Batı'da 18. Yüzyılda yaşanan büyük dönüşümlerin ifadesi olan modernlik paradigmasının bir ürünü olan muhafazakarlık, Türkiye'de de modernleşme sürecine bağlı ortaya çıkmış çağdaş bir düşünce biçimidir. Muhafazakarlık çağdaş bir düşünme biçimidir, çünkü muhafaza edilebilecek olguların ve değerlerin varlığı, bu olgu ve değerleri tehdit edebilecek bir yapının varlığına bağlıdır. Bu tehditler ise şüphesiz restorasyon veya modernleşme hareketleridir. Türkiye özelinde bu modernleşme hareketinin kırılma noktası İmparatorluk Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine geçiştir. Dolayısıyla muhafazakar düşünce kendini bu dönemde ifade edebilmiştir. Ancak, cumhuriyet öncesi dönemde ne gibi modernleşme hareketlerinin olduğu ve bunlara karşı bir muhafazakar duruş sergilenip sergilenmediği, sergilendiyse nasıl bir duruş sergilendiği, Türkiye'de muhafazakar kimliğin inşasını ortaya koyabilmede bir zemin oluşturabilme adına önem taşımaktadır.

Osmanlı’da modernleşme çalışmaları, devletin duraklama ve gerileme aşamalarında devleti eski gücüne nasıl kavuştururuz kaygıları etrafında şekillenen düşünce anaforunda başlamıştır. Bu hareketler, II. Mahmut’un “Batı’ya benzemek üzere değişeceğiz” anlayışı ile ilk tohumlarının atıldığı, Senedi İttifak, Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856) ve Birinci ve İkinci Meşrutiyet hareketleri ile devam eden bir sürece tekabül etmektedir. Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki Fırkası, Osmanlı’da reform politikalarının sahibi ve uygulayıcıları olmuşlardır. Osmanlı dönemi modernleşme hareketleri, genel anlamda bir restorasyon çabasından çok “olmayan uygulamaları adapte etme uğraşısı”dır. Osmanlı’da köklü bir değişimin pratiğe geçirilmeye çalışılmaması durumu bile bazı çevrelerce muhafazakar tepkilere yol açmıştır.

19. yüzyıl boyunca Tanzimat ve Meşrutiyet aydınları ve devlet adamlarının zihnini meşgul eden asıl sorunlardan birisi, devletin gerilemesini ve dağılmasını önlemek için yapılması gereken ıslahat çalışmaları olmuştur. Muhafazakarlar için ıslahat ve reform, devrimden farklı olarak, organizmanın sağlığı açısından sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda arzuya şayan bir yöntemi ifade ettiğinden dolayı onlara cazip görünebilirdi (Özipek, 2003: 76-77). Tanzimat, II. Mahmut’un geri dönülmez biçimde verdiği temel kararı (“Batıya benzemek üzere değişeceğiz”) devam ettirmiştir (Belge, 2003: 97).

İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin iktidara el koymasıyla başlayan süreçten itibaren, temelde Kıta Avrupa’sı aydınlanmasından ve özellikle de Fransız Devrimi ile onun ön plana çıkardığı düşünürlerden etkilenen, onları da ciddi bir analize tabi tutamadan izlemeye çalışan yeni siyasi seçkinlerin tedrici değişim, geleneksel kurumların muhafazası ve radikal olandan uzak durma gibi muhafazakar politikaları bilmek için müktesebatları, sabırları ve zamanları yoktu (Özipek, 2003: 78).

“Radikal dönüşüm çabası, toplumsal travma yaratır; bunun önceden görülmeyen sonuçları sonraki dönemlerde yeni sorunlar ortaya çıkarır” diyen Belge (2003: 98); tutulacak her yolun, kazandırması umulanların yanı sıra, ödenmesi gereken bedelleri de vardır açıklamasında bulunur. Tanzimat tepkisi noktasında ise, Ahmet Mithat ve Rezaizade gibi yazarların romanlarında abartılı bir biçimde Batı

taklitçisi insanlara yer verildiğini dile getiren Belge, ılımlı dönüşüm programlarının dahi yeteri kadar travma yarattığına dikkat çeker.

Berkes'e (bkz. 1964) göre Osmanlı erken reformasyon döneminde muhafazakar duruş üç kolda kendi var oluşunu bulmaktaydı. Bunlardan ilki, askeri örgütlenmenin yenileştirilmesi çabaları sonucunda geleneksel önceliklerini kaybetme kaygısında olan yeniçerilerdi. İkinci olarak yeni bilgi olanaklarının doğuracağı değişimle geleneksel önemlerinin kaybolacağını düşünen ilmiye sınıfı ve ulema idi. Üçüncüsü ise esnaftı. Berkes'in yaklaşımında muhafazakarlık, geleneksel sistem içerisinde önceliklerini kaybetme korkusunda olan grupların, ahlaki düzenin, siyasal ve ekonomik ilişkilerin dayanağı olan dini kozmolojinin, yenilikçi hareketler tarafından maruz kalınması olası tehlikelerden korumak ve savunulması için çaba göstermek anlamına gelmekteydi.

Bunun yanı sıra Berkes (1964: 261), Osmanlı döneminde muhafazakar duruşun zamanla farklılaşma yoluna gittiğini belirtir. Özellikle ondokuzuncu yüzyılda muhafazakarlığın yapısal bir dönüşüme uğradığını belirten Berkes; onsekizinci yüzyılda din ve devlet arasındaki geleneksel yapılanmanın savunucusu konumunda olan muhafazakarlığın, ondokuzuncu yüzyılda "Doğu ve Ortaçağ İslami geçmişe" ait siyasal ve kültürel kurumların canlandırılmasını talep eder konuma geldiğinden bahseder. Ve Cumhuriyet Türkiye'si ilk Millet Meclisi'nde genel olarak din adamlarının temsil etmiş olduğu muhafazakarlık, "gelenekçilik, batı-karşıtlığı... Pan-İslamist" eğilimleri içerisinde barındıran bir yapı göstermiştir açıklamasında bulunur.

Türkiye'de muhafazakarlığın cumhuriyet dönemiyle birlikte başladığını, cumhuriyet öncesi dönemde muhafazakar olarak adlandırılan düşünce biçiminin "gericilik" olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunan Yıldırım (2003: 10): "Cumhuriyet'ten önce yapılmaya çalışılan çeşitli restorasyon çabalarına karşı şiddetli muhalefetlerin gerçekleşmesi, aslında muhafazakarlıktan çok "gericilik" kapsamına alınması gereken olaylardır. Çünkü, muhafazakarlık, eskinin geriye getirilmesinden çok, yeninin oluşturulmasında kendi düşünsel ölçütlerinin yer alması için mücadele verir. Muhafazakarlık ne "Asr-ı Saadet"i geri getirmek için çabalayan "gericilikle", ne de bütünüyle geçmişin değerlerinden sıyrılarak farklı bir dünya yaratmayı

amaçlayan “ilericilikle” bir tutulamaz. Türkiye’de de muhafazakarlığın tarihi, ancak Cumhuriyet tarihi kadar eskidir” açıklamasında bulunur.

3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE MUHAFAZAKARLIK VE DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

Muhafazakarlığın bir ideoloji olmanın ötesinde bir duyuş, düşünüş şekli olması nedeniyle kolaylıkla diğer ideolojilerle eklemlenebilen bir yapıya sahip olduğu çalışmanın ilk bölümünde belirtilmişti. Bu eklemlenme muhafazakarlığın yumuşak bir ideoloji oluşuna karşılık gelir ve onun isim ve sıfat olarak da çeşitli şekillerde kullanılabilmesine olanak sağlar. Muhafazakarlığın bu niteliği Türkiye özelinde İslamcı-muhafazakarlık, gelenekçi-muhafazakarlık, liberal-muhafazakarlık, devrimci-muhafazakarlık, milliyetçi-muhafazakarlık şeklinde tezahür etmiştir. Çalışmanın bu bölümünde cumhuriyet sonrası kopuş sürecine, bu sürecin muhafazakar düşünce üzerindeki etkisine ve Türkiye’deki muhafazakar düşüncenin eklemlenmiş doğasına değinmek, Türkiye’de muhafazakar kimliğin inşasını çözümleyebilmek için önemli bir temel sağlayacaktır.

Avrupa’da aydınlanma ve Fransız Devrimi’ne karşıt olarak gelişen muhafazakarlık, Türkiye’de Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde Türk aydınlanması ve sonrasında yaşanan toplumsal, siyasal dönüşümlere paralel olarak gelişmiştir. Türkiye muhafazakarlığının başlangıç dönemi konusunda Osmanlı’nın son dönemleri ve Cumhuriyet’in ilk yılları, birçok araştırmada önemle vurgulanmıştır. Bu dönem, Türkiye’de imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinin olduğu ve modernleşme hareketlerinin hız kazandığı hatta yoğun şekilde toplumsal ve siyasal alanda köklü dönüşümün yaşandığı bir dönemdir. Türkiye muhafazakarlığı, Avrupa’da olduğu gibi değişime ve dönüşüme destek veren grupların yanında bu dönüşümlere muhalif olan gruplar (muhafazakarlar) ayrımından öte özellikle cumhuriyet sonrasında değişimin kaçınılmaz olduğu yolundaki anlayışın etkisiyle, değişimin zararsız gerçekleşmesi anlamında ve muhafazakar düşünceye sadık bir biçimde, bu değişimle birlikte geleneklerin de korunması gerektiğini savunan aydınlar tarafından benimsenmiştir.

Türkiye muhafazakarlığı, gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde iki dinamik unsur etrafındaki ilişki perspektifinde incelenebilir. Bu iki dinamik unsuru Dursun (2004: 187), ‘dinci-muhafazakarlar’ ve ‘yenilikçi-laik’ grup olarak belirtmiştir. Muhafazakarlık özellikle ‘dinci- muhafazakarlar’ denilen grupça benimsenmiştir. Türkiye muhafazakarlığı ilk olarak bu koldan incelenmeye tabi tutulmuştur. Bu kol, cumhuriyete geçişle birlikte toplumda, siyasette, eğitimde vs. reformasyona gidilmesi noktasında ihtiyatlı olunması gerektiğini savunan, değişimin ‘öz’e zarar vermesinden endişe duyan, kısacası tedrici değişimden yana olan gruptur. Ancak Türkiye muhafazakarlığının ana eksenini iki koldan incelenmesi gerekli bir konudur. İkinci kol ise, muhafazakarlığı tavır olarak benimseyen, Kemalist ideolojiye bağlı, cumhuriyet ilkelerini, değerlerini ve yapılarını koruma amacı güden bir muhafazakar konumlanıştır.

Türkiye’de muhafazakar kimliğin inşası noktasında çalışmanın temel sınırlandırıcı noktası, muhafazakarlığı ilk eksenini yani, cumhuriyet sonrası yaşanan dönüşümün ihtiyatlı bir dönüşüm projesi olması gerektiği, tarihin, geleneğin, tecrübenin, bu dönemde ve sonrasında unutulmaması ve referans kaynağı olması yönünde bir algılama biçimine sahip olmasıdır. Bunun yanı sıra Cumhuriyet rejimiyle herhangi bir ontolojik sorunu olmayan, değişimin gerekliliğine inanan fakat bu değişimin toplum dokusunu zedelemesinden endişe duyan muhafazakarlıktır bu. Unutulmaması gerekli olan nokta, muhafazakar düşünce Türkiye’de rejim değişimiyle problemleri bir yapı sergilememiştir. Çalışmanın sonraki kısımlarında değinilecek olan muhafazakar düşünürler, milli duyguları güçlü, cumhuriyete bağlı bununla birlikte korunması gerekli görülen birtakım değerler olduğunu vurgulayan aydınlardır. Dolayısıyla Türkiye’de muhafazakar düşünce, Avrupa’da olduğu gibi şiddetli bir politik muhalif yapı göstermemiştir. Muhafazakar düşüncenin doğası gereği gelişmelere karşı bazı eleştiriler mevcuttur elbette, ama Türkiye’de muhafazakarlık cumhuriyetin ilk yıllarında, bir düşünce tarzı bir kültürel konumlanış şeklinde kısacası kültürel bir muhafazakarlık biçiminde yeşermiştir. Hatta bu yıllarda muhafazakar düşünürler, kendilerini muhafazakar olarak adlandırmaktan dahi kaçınmışlardır. Nazım İrem’in (1997) de belirttiği gibi, “bu çekingenliğe yol açan nedenlerin başında, Kemalist yönetici seçkinlerin her türlü muhafaza talebini,

geleneksel Osmanlı sisteminin siyasal ve sosyal kurumlarını koruma ve/veya canlandırmaya yönelik irticai talepler olarak görme eğilimleri gelmektedir". Bu durumun sebepleri, cumhuriyetin ilk döneminde gerçekleşen köklü değişim ve erken dönem cumhuriyet muhafazakarlığının bu değişim karşısında nasıl konumlandığı bu bölümde ele alınmaya çalışılacaktır.

İmparatorluk Türkiye'sinden Cumhuriyet Türkiye'sine geçildiği dönemi bir kırılma süreci olarak değerlendiren Tezel (2003), bu kırılmanın hem devamlılıklar hem de değişimleri etkilediğini dile getirir. Cumhuriyet Türkiye'sinde birinci kırılma bir tür 'toplumsal ortam kırılması'dır. Gerek tehcir gerek mübadele sonucu Türkiye nüfusu sadece Müslümanlaşmadı aynı zamanda kırsallaştı diyen Tezel (2003), laiklik ihtiyacının cumhuriyet öncesi Türkiye'sinde zorlayıcı bir toplumsal gerçeğe oturduğunu belirtir. İkinci kırılma, hilafetin kaldırılması (1924) ve 'devletin dini İslam'dır' hükmünün anayasadan çıkarılmasıyla (1928) eskiyle yeni arasında ontolojik bir kırılmaya yol açtığı yönündeki kırılmadır.

Halifeliğin kaldırılması, devlet ağının denetimi dışında örgütlenmiş din eğitiminin yasaklanması, camiler dışında dini kıyafetlerin giyilmesinin yasaklanması, Latin alfabesinin benimsenmesiyle Kuran'ın yazısı olan Arap alfabesinin kamusal hayatta kullanılmasının yasaklanması, resmi tatil günü, takvim yılı, günlük saat sistemi, gün gibi kamusal alanda zamanı düzenleyen normlarda, 'İslam dünyası'nın zaman birimlerinin kullanılmasını yasaklanması ve yerlerine, 'Avrupa'daki 'Hıristiyan Dünyası'nın zaman birimlerinin ikame edilmesi, "Devletin Dini İslamdır" hükmünün ve İslami yeminin anayasadan çıkartılması 'reform(!)ları, bir arada değerlendirildiğinde, Türkiye'de kamusal alanda dine, yani İslam'a referans yapan bütün öğelerin tasfiye edilmesini amaçlıyordu (Tezel, 2003: 34).

Cumhuriyet yenilikçiliğinin Osmanlı'dan belki en belirgin farkı, yalnız "yeni"yi kurmaya çalışmakla yetinmemesi, "eski" ve "işe yaramaz" olarak değerlendirdiklerini de ortadan kaldırmayı programın önemli bir parçası haline getirmesidir. "Radikalizmi" daha çok burada göze çarpmaktadır. Bu yaklaşımın sonucunda, bir tür muhafazakarlık, toplumda fiilen yasak olmuştur ki, dünyada bunun benzeri yalnız komünizmi kurmaya karar veren toplumlarda görülmüştür. Resmen yasaklamak elbette mümkün olamazdı; ama resmi ve yarı-resmi yasaklar birikimi, muhafazakarlığı eni konu yasak hale getirmiştir (Belge, 2003: 98). Cumhuriyet'in "laikliği" Batı'daki gibi dinle devletin ayrılması değil, dinin devlet

denetimine alınması anlamına gelir. Böylece, dini merkeze alan bir muhafazakarlık, “Cumhuriyet’e karşı”, düşman bir ideoloji olarak görüldü ve siyaset alanında bir platform kurmasına izin verilmedi. Buna karşılık, “muhalif” bir renk taşıyan her siyasi hareket, yanında muhafazakar kesimlerin desteğini buldu. Serbest Fırka örneği bunun erken örneklerinden biridir (2006: 99).

Tanzimat ile başlayan Türk modernleşme projesi, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi üç farklı politik fikir etrafında biçimlenmiştir. Tanzimat’tan Cumhuriyet’e modern kurumlar ile geleneksel değerlerin bir arada yürütülmesini ve zamanla geleneksel yapıların modern kurumlara dönüştürülmesini amaçlayan proje gerçekleşmemiştir. Cumhuriyet döneminde ise, İslamcılık ve Türkçülük akımları, modernleşme sürecinin engeli olarak görülmüştür (Akkaş, 2001: 4).

Türk modernleşmesinde Cumhuriyet döneminde Atatürk ilke ve inkılapları doğrultusunda temelde birbirini tamamlamaya çalışan iki düşünce olduğunu dile getiren İrem; “Bunlardan ilki, geçmişi reddeden ve değişimi temel alan pozitivist toplumsal projedir ve buna göre Batı toplumları aklın verilerini esas alarak medenileştikleri için, batılılaşmanın gereği de rasyonel ilkeler doğrultusunda toplumun yeniden vücut bulmasıdır” açıklamasında bulunur. İkincisi ise, kendini batıya değil, batının dayatmacı pozitivist düşüncesine karşı konumlandırılan ve toplumsal projeye tarihin hikmetlerini yükleyerek toplumdaki meşruiyetini sağlamayı amaçlayan düşüncedir (İrem, 1997: 90-91).

Türkiye’de muhafazakar düşüncenin paternalist özelliğine dikkat çeken Güvenç (2008: 189): “Cumhuriyetin erken dönem muhafazakar düşünce dünyası, Anglo-Sakson biçimine uygun nitelikler ile, Kıta Avrupası muhafazakar düşünce özellikleri arasında bir tutuma sahip olmuştur. Muhafazakar düşünürlerin bu tutumlarının temel nedeni, varlığını Türk yönetim geleneğine dayandırmasındandır. Bu durumda muhafazakarlık, iktidar içinde mevcudiyetini korumakta ve *Baba Devlet*’in (paternalist state) otoritesini meşrulaştırmada, otoriter bir kimliğe bürünebilmektedir” açıklamasında bulunur. Türkiye muhafazakarlığının paternalist doğası hakkında Akkaş (2001: 6) ise: “Türkiye’de muhafazakar düşüncenin, Batı toplumlarındaki durumun aksine, Türk toplumsal yapısının yeniden düzenlemeye çalışması, Türk paternalist geleneğinden kaynaklanmaktadır” demiştir.

Cumhuriyetçi seçkinlerin modernlik karşısındaki çelişkili tutumları Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Peyami Safa gibi cumhuriyetçi muhafazakar hareketin merkezi aydınlarının ideolojik-bilimsel çalışmaları içinde açık bir felsefi-siyasal içerik ve derinlik kazanmıştır (İrem, 2003: 107). Türkiye muhafazakarlığının cumhuriyet rejimiyle herhangi bir ontolojik problemi olmadığı belirtilmiştir. Cumhuriyet rejimi ile ilgili temelden bir kabul anlayışı, muhafazakar çevrenin “cumhuriyetçi muhafazakarlar” şeklinde adlandırılmasına neden olmuştur denilebilir.

Cumhuriyetçi muhafazakar çevrenin kendi inkılap yorumlarını gerekçelendirdikleri temel kavramların soy kütükleri izlendiğinde asıl etkinin Doğulu ve İslami geleneklerden ziyade romantizm, ruhçuluk ve Bergsonculuk gibi batılı felsefi-siyasal geleneklerden geldiği görülmektedir (İrem, 2003: 108). Cumhuriyetçi muhafazakar inkılap yorumu, Kemalist inkılabı, Batı'nın aydınlanmacı-ilerlemeci geleneklerinden ziyade karşı-aydınlanmacı yüzünü oluşturan ruhçu-romantik geleneklerle ilişkilendirmek çabalarının bir ürünüdür. Cumhuriyetçi muhafazakarlık felsefi derinliğini pozitivist ve akılcı felsefeye yönelttiği eleştiriler içinde kazanmış; bu hareketin kurucu siyasal temaları da İslamcılık, Osmanlıcılık, liberalizm ve sosyalizm eleştirilerinin yanı sıra dönemin baskın Kemalizm anlayışının bilimci reformist temellerinin eleştirisi çerçevesinde şekillenmiştir (2006: 109). Aynı zamanda Cumhuriyetçi muhafazakarlık, sezgici-ruhçu felsefe içinde anlamlı olan “kalp gözü siyaseti'ne” bağlı bir değişim siyaseti olarak geliştirilen ananeye dayalı aksiyon siyaseti kavramı çerçevesinde bir sosyal mühendislik projesi olarak modern toplum anlayışını reddederek, modernleştirici siyaseti “belirli bir plan ve ideale göre topluma müdahale eden bir bilinçten ziyade, toplumun kendiliğinden organik değişim olasılıklarını sezen ve değişimin taşıyıcısı olan güçleri serbest bırakan sınırlı bir faaliyet” olarak görmektedir (2006: 116).

Muhafazakar düşüncenin doğası itibariyle eski düzen savunusu ve dine olan bağlılık konusunda Zürcher (2003: 50): “Saltanatçılık ve dine saygı kesinlikle Avrupa bağlamındaki bir muhafazakar siyasal hareketin tipik niteliklerinden olurdu. Yirmilerin ve otuzların Türk siyasal ikliminde, biri saltanatın yeniden inşası, diğeri

dini duygulara dayalı siyaseti kışkırtmak üzere TpCF'ye yöneltilen iki ideolojik suçlama, onları meşru muhafazakarlar değil, tehlikeli gericiler kıldı” demiştir.

Muhafazakarlığın üst orta sınıflar ve bürokratik seçkin çevrelerde de gelişebileceğine dikkat çeken Karpas'a (1959: 441) göre;

Muhafazakarlık, zorlama modernizm ve batılılaşma projesine direnen dinci gruplara, cumhuriyet döneminde yükselen yeni orta sınıfların kültürel ve siyasal tercihlerine, kurtuluş savaşı esnasında milliyetçi bürokratik seçkinler ile dayanışma içindeki seküler grupların sosyal alışkanlıklarına ve yaşam tarzlarına, kırdaki pederşahi ilişkilerin devamını savunan toprak sahiplerini ve sanayicilerin siyasal eğilimlerine, üst şehirli grupların sosyal politika tercihlerine, Osmanlı ve cumhuriyet dönemlerinde kurtuluşlarını eski gelenekleri savunmakta bulan reformizm ve modernizm karşıtı gruplara, birinci meclis'teki dini liderlerin siyasal görüşlerine, Türk toplumunun bütününe hakim olan yasa ve düzen saygısına, Türkiye'deki bütün büyük partilerin orta yolcu kavramlarına ve yaklaşımlarına, devletin savaş yıllarında izlediği sosyal ve ekonomik politikalara, son olarak da dini temalarca şekillenen milliyetçilik duygusu ile açığa vurulan korunmacı bir ruh haline işaret etmektedir.

Bürokratik seçkin muhafazakarlığı ile üst orta sınıf muhafazakarlığını da farklı ölçütleri düzeyinde açıklayan Karpas (1959: 445), bürokratik seçkin muhafazakarlığının ayırt edici özelliğinin milliyetçilik anlayışı olduğunu vurgular. Milliyetçi-muhafazakar söylemi tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Milliyetçiliğin muhafazakar yüzü, “devlet ve ulusun birey üzerindeki üstünlüğüne” yapılan vurguda temellenir. Karpas'ın kendine özgü kavramlaştırması olan gelenekçi muhafazakarlık ise, Ziya Gökalp'in öncülüğünü üstlendiği, gelenekçi-muhafazakar milliyetçi damarı oluşturur.

Milliyetçi-muhafazakarlığa dair ideolojik ve sosyolojik olmak üzere iki türlü analizin olduğundan bahseden Taşkın (2007: 124), ideolojik analizin, Avrupa'daki devlet ve geleneksel siyasal güçlerin, işçi sınıfı burjuvazi ve anti-kolonyalist meydan okumlar karşısında kendi güçlerini yeniden üretmek adına milliyetçilik ve muhafazakarlık arasında bir senteze ulaştıkları fikri etrafında şekillendiğinden bahsetmektedir. “Fransız devriminin getirisi olan kurum ve düşüncelerin bütünsel reddiyesi muhafazakar düşüncede zamanla dönüşüme uğramıştır.” diyen Taşkın, devrimin ilham vermiş olduğu milliyetçilik akımının öne çıkardığı yeni bir siyaset sınıfının ortaya çıkacağı ve bunların zamanla muhafazakar ideoloji ve

savunucularıyla önemli bir uzlaşmaya gideceklerini, böylece muhafazakarlığın yeni karşıtlık nesnesi bu türden bir uzlaşmayı reddeden hareketler özellikle de sosyalist hareketler olacaktır.” açıklamasında bulunur. 19. yüzyılın ortaları itibariyle muhafazakarlık ile milliyetçiliğin eklemlenmesi önemli bir gelişmeydi. Muhafazakarlığın toplumsal birlik unsuru olarak “millet”i görmesi, milletin artık yeni bir din olduğuna kanaat getirilmesine ve Anderson’ a (1993) atıfla millet’in daha dayanıklı bir cemaat biçimi olduğuna olan inanç, milliyetçilik ile muhafazakarlığın eklemlenmesinde önemli rol oynamıştır. Türkiye özelinde ise milliyetçi-muhafazakarların Kemalist öncü ve öğretmenlerinden devraldıkları sosyolojik bakıyenin ağırlığı altında, merkez sağ geleneğin belirleyiciliğinde şekillenen toplumsal değişimle çatışma durumunu belirtir ve bunun karşısında etkisizleşme ve yok olma endişesiyle hareket ettiklerini ekler.

Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası Türkiye muhafazakarlığının aktarılmasından sonra Çok Partili hayattan 1980’e kadar olan süreçte gelişen muhafazakar kimliğin inşasını analiz etmede, 1950-1980 dönemindeki muhafazakar kisvedeki siyasi partilerin muhafazakar yönlerini vermek bütünlük açısından önemlidir. Ancak 1950 öncesinde de mecliste Birinci ve İkinci Grup ayrımı ve İkinci Grubun muhafazakar bir yönünün olduğunu vurgulayan çalışmalar mevcuttur. Bu konuda Sezgin (1984: 82) şu açıklamada bulunur: “Siyasi tarihimizde Birinci Grup genel olarak “inkılapçı”, bir yıl sonra (Temmuz 1922) resmen kurulacak olan İkinci Grup ise “muhafazakar” olarak anılmaktadır. Başlangıçta Birinci gruba dahil olup sonraları muhalefete geçmiş olan Ali Fuat (Cebesoy), İkinci Grubun “... meclis reisinin diktatörlüğe doğru gittiğinden şüphelenenler tarafından kurulduğunu” söylemektedir.” İkinci Grup, mecliste muhalefet olarak; milletvekili seçimi, askerler, dini eğitim ve dinsel uygulama konularında çok ilginç bir dizi ve siyaset ileri sürdüler. Seçimlerde milletvekili olarak adaylığını koyacak kişinin seçim bölgesinde beş yıl oturmasını istediler, din okulları ayrıcalığıyla eğitim yapmayı kuvvetle desteklediler, içki kullanımını yasaklayan bir yasa onaylattılar. Böylelikle, ikinci grubun birinci gruba muhalefetinin simgesel dile gelişi, din üzerinde odaklaşmıştı denilebilir (Safi, 2007: 247). Ayrıca TpCF de muhalif yönünden ve izlediği siyasal tavırlardan ötürü muhafazakar olarak adlandırılmıştır. O dönemde muhafazakarlık

gericilikle eş bir konumda görülmekte idi. Ancak Zürcher (2003: 52) bu konuda zıt yönde bir görüş beyan eder: “Merkeziyetçiliğe, güçler birliğine ve devletin güçlendirilmesi ile siyasallaştırılmasına karşı ademi merkeziyetçilik ve güçler ayrılığı, kişisel hürriyetler ve daha küçük depolitize edilmiş bir devlet arzusu. Aynı zamanda, fırkanın felsefi temeli, açıkça, muhafazakarlıkta değil liberalizmde yatıyordu. Ve saltanatçılığın ya da dini gericiliğin hiçbir yerde emaresi yoktu”. 1963’te İnönü, “Siyasi Hayatımın 40. Yılı ve CHP” makalesinde, TPCF’nin o dönemde “muhafazakar bir zihniyet”in ifadesi olarak telakki edildiğini, fakat partinin kendisini asla muhafazakar olarak tanımlamadığını ve liderlerinin aslında “ileri fikirli ve ıslahatçı insanlar” olduğunu beyan etti (Tevetoğlu, 1985: 286).

3.1. PEYAMİ SAFA VE MUHAFAZAKARLIK

Peyami Safa¹, başlangıçta Türk inkılabından dünyayı değiştirici ve evrensel bir sonuç çıkarabilme kaygısında, sonraları devrimin yanlışlıklarını ve aşırılıklarını dile getirmiş ve buna karşı tepki göstermiştir. Safa’nın ilk dönem konumlanışında onun muhafazakar bir karakterden çok inkılapçı özelliği baskındır. “Türk İnkılabına Bakışlar” adlı eserinde Doğu-Batı ayrımına değinir ve Doğu’daki ilahi-mistik görüşün insanı kör imana götürmesinin yanında, Batı’nın da ilim alanındaki aşırıya kaçışının kör akideciliğe sürükleyeceğinden bahseder. Safa’nın Avrupa rasyonalizmi konusundaki görüşleriyle ilgili Tunç (1999: 23) şunları söyler:

Avrupa rasyonalizminin tutulduğu hastalığa hazık bir doktor gibi parmak basan Peyami Safa’ya, son iki asrın gidişine dikkatle bakan Avrupalı meslektaşlarından hak verecek olanlar az değildir. Eski kadercilikten kurtulduğunu zannederken, tabiatın henüz üst yüzünden aldığı bilgilerle

¹ Peyami Safa, 1899 yılında doğmuştur. Küçük yaşta yetim kalmıştır. 8- 9 yaşlarında yakalandığı kemik hastalığı nedeniyle fiziksel ve ruhsal bunalımlar yaşamıştır. Maddi sıkıntılar nedeniyle Vefa İdadisi’ndeki öğrenimini yarıda bırakan Safa, kendi çabasıyla tıp, psikoloji, sosyoloji, felsefe gibi birçok alanda uzman seviyesinde kendisini yetiştirmiştir. Bir süre karton matbaasında çalışmıştır. Rehber-i İttihat Mektebi’nde dört yıl öğretmenlik yapmıştır. Çeşitli gazetelerde (Son Telgraf, Tasvir-İ Efkâr, Cumhuriyet, Milliyet, Son Havadis) başyazarlık ve köşe yazarlığı yapmıştır. Türkiye’de yaşanan siyasi değişimle beraber Safa’nın düşünce dünyasında da değişimler gözlenmiştir. O, çok okuyan ve Fransız literatürünü yakından takip eden biridir. Kemalist modernleşme projesini benimser ancak, geçmişle kültürel bağların koparılmasına karşıdır. 1953-1960 yılları arasında “Türk Düşüncesi” Dergisini çıkarır. Safa muhafazakarlığını kabul etmekle birlikte, inkılapçı olduğunu da vurgular. Felsefi Buhran, Millet ve İnsan, Nasyonalizm, Sözde Kızlar, Dokuzuncu Hariciye Koğuşu, Matmazel Noralya’nın Koltuğu vb. 80’e yakın önemli eserlere imza atmıştır. Yedek subay görevi yapan oğlunun ölümü üzerine büyük sarsıntı yaşayan Safa, bu olaydan iki üç ay sonra 1961’de İstanbul’da vefat etmiştir.

yarattığı kat'i bir determinizm ile iradesinin yeni bir kadercilik içinde hapsedildiğini görünce bütün kıymetleri değiştirecek “fevkalbeşerler” aramak iştihakına tutulmuş ve bu suretle bambaşka ve yepyeni bir insanın zuhurunu tahayyül ederek kendini inkar veya ifna etmek isteyen bir “Nirvana” hayali yaratmıştır. Peyami Safa'nın Avrupa rasyonalizminde işaret ettiği hastalığın tam şekli budur zannediyorum.

Akıl tek başına bir aletten başka bir şey değildir; her alet gibi o da kendisini işletmek istiycek bir kola ve üzerinde işliyeceği bir şey, daha doğrusu istek ve malzeme diyebileceğimiz iki yardımcıya muhtaçtır. Bunlar olmayınca tabii ve müsbet bir surette işlemekten aciz kalarak dört taraftan esen rüzgarlarla fırlıdak gibi dönmeğe veya muhayyelenin kanatlarına sığınarak parlak ve kısa uçuşlardan sonra tepesi aşağı gelmeğe başlar ki, aklın bu suretle işleyişine en hafif tabiriyle maceraperestlik ve ütopi diyoruz (Tunç, 1999: 24). Nasıl aşırı mistisizm insan kafasını “kör bir iman”a sürüklüyorsa, riyazileşmenin aşırısı da, Peyami Safa'ya göre, buna benzer bir akideciliğe götürürdü. Biz henüz Avrupa kafasının tereddidine yol açan sistemcilik safhasına gelmemiştik; o halde aynı problemlerle karşılaşmamak için sahip olduğumuz büyük bir imkanı kullanabilir, yani riyazileşirken, bir yandan da “bir tarih ve iklim nimeti olan şarklıya has kuvvetli sezış hassamızı ibtidai mistik halinden mesud terkiplere doğru” tekamül ettirerek harikulade bir senteze, Doğu-Batı sentezine ulaşabilirdik (Ayvazoğlu, 2003: 223-224).

Batı konusunda dönemin atmosferini anlayabilmek açısından dönemin dergilerinden Sebilürreşad ve Türk Yurdu arasındaki diyalogu Safa (1999: 39) şöyle aktarır; Sebilürreşad muharrirlerinden M. Şemseddin'in “Zulmetten Nura” adlı kitabı için, Türk Yurdu, (c.4, 602) şu makaleyi neşrediyordu:

Garba verdiğimiz kıymet, medeniyete gösterdiğimiz iştihak, geçirmiş ve geçirmekte olduğumuz felaketlerle karşılaştırılınca ne acı bir hayal sukutuna uğradık! Kendi aslımızı, mahiyetimizi, irfan nuruyla parlayan faziletli mazimizi unutarak garbın mütefessih medeniyetini gizleyen müşa'şa setreye meftun oluşumuz kadar affedilmeyecek bir cinayet mi vardır? Bizi düşündüren ne idi? Sukutumuzun sebeplerini, garb medeniyetinin cilasından kamaşan gözlerle tetkit edenler, onları İslamiyet'te buluyorlar.

Tanzimat sonrası yapılan yeniliklerde ortaya çıkan ikilikle ilgili Safa (1999: 43): “Tanzimat’ın medrese yanında mekteb ve şer’i mahkeme yanında nizami mahkeme açarak, cemiyetin bünyesinde, Fuad Körülü’nün o zamanki tabiriyle bir “sünaiyet” yani ikilik yaptığını hiç kimse inkar etmiyordu. Fakat hata mekteb açmakta mıydı, medreseleri kapatmamakta mıydı? Nizami mahkeme açmakta mıydı, şer’i mahkemeleri kapamamakta mıydı? Türkçülerin bu noktadaki iddiaları sarih değildir. Onlar ikiliği reddetmekte kalmış gibidirler. İslamcılar açıkça mekteb açılmasına muhaliftiler. Medreselerin ıslah edilmiş olmasını istiyorlardı” der ve ekler: “Adli teşkilatımızda ve kanunlarımızda radikal bir inkılab isteyenler de yalnız garbcılardı. “Havayic-i Kanuniyemiz” adlı eserinde, Celal Nuri, bu istekleri açıkça ortaya koyar”.

Adliye kanunlarımız bir küll-i vahid teşkil etmekten pek uzaktır. Tanzimattan sonra hayli kopyacılık ettik. Avrupa’nın muhalledat-ı hukukiyesine daldık. Muttasil tercüme ettik. Fakat tarz-ı tercüme ve iktibasımızda ıttırad yok. Mana-yı garbisiyle bizde ‘code’ yoktur. Bu itibarla adliyemiz pek noksandır (1999: 46-47).

Baticılık konusunda ayrıca Safa (1999: 63): “Garbcılık, bizde bir sistemden ziyade, dini taassuba karşı medeni ihtiyaçların sezilişinden doğma bir terakki ihtiyakıdır. Nasyonalizm gibi Avrupa ideolojilerinden hiç birine benzemez. Türkçüler, akidelerinin bazı esaslarını garb nasyonalizminden aldıkları için yazılarındaki tarihçi görüşüne bir de içtimaiyatçı metodu katılıyordu. Bunun için Türkçülük populaire olduğu kadar da universitaire bir cereyan olarak yaşadı ve garbcılık, sadece, dağınık bir güzideler aleminin sistemsiz özleyişi halinde kaldı” açıklamasında bulunur ve ekler:

Garb mefhumu, Balkan Harbi’nde olduğu gibi Kurtuluş Harbi sıralarında da tehlikeli bir macera geçiriyordu. Garb medeniyetiyle garb emperyalizmini gene birbirine karıştırmaya başlamıştık. Garb emperyalizmine karşı kinimizi garb medeniyetine çevirdik. Kurtuluş edebiyatımızda bu medeniyet, “tek dişi kalmış canavar” halinde de görünür. Fakat bu garb kini Lozan Sulhu yapıp da Avrupa devletleriyle normal münasebete girdiğimiz günden sonra kaybolmuştu. Osmanlı Türkçülüğünü de, Osmanlı Garbcılığını da, kangren olmuş taraflarını kesip atmak şartıyla yaşatmak kabildi. Bu kangren olmuş taraf, her ikisinde de Osmanlılık sıfatıdır. Atatürk bu ameliyatı yaptı, Türk bünyesinde yaşamaya müsaid gördüğü bu iki fikrin Osmanlılık mefhumuna yapışan ölü tarafları kesip attı. Artık varlığından eser kalmıyan şeriat ve saltanat otoritelerine boyun eğmiyen, kendi prensibine aid kıymetlerden zırnık vermiyen, müstakil ve kendi kendine bol bol kafi bir milliyetçilik doğuyordu; üstünde azlıkların yok denecek

kadar azaldığı ve baştanbaşa öz Türklerin yaşadığı bir toprakta başka türlü bir nasyonalizmin hiçbir manası kalmamıştı (Safa, 1999: 91).

Safa kararlı bir biçimde korporatizmi savunmuştur. Toplumun bütün uzuvları birbirinin “lazımı ve melzumu” olan bir taazzuv, yani organizma olarak görüldüğü anti-marksist ve anti-liberal bir dünya görüşü olan korporatizm, liberalizmin ferdiyetçiliğini de, sınıflararası çatışmayı da reddeder. Esas olan, amme manfaati, daha geniş manasında milli menfaattir (Ayvazoğlu, 2003: 224).

Milliyetçiliğin yeni Türkiye Cumhuriyeti ve öncesindeki izlerini Safa (1999: 85) şu şekilde aktarır: “Ankara Türk milliyetçiliğini temsil ediyordu. Kurtuluş hareketinin bütün sıfatları ve tabirleri buna delalettir: “Milli mücadele”, milli istiklal, milli hareket, büyük millet meclisi, hakimiyet-i milliye, kuva-yi miliye, kurtuluş davasının lugatında bu milli kelimesi yalnız “millele mensub, millet için, millet uğruna” manasına gelmez; eksiksiz, katıksız, pürüzsüz, imparatorluk türkçülerinin yapmak istedikleri telifçilik gayretine yabancı, tam bir milliyetçilik mefhumunun bütün manalarını içine alır”.

Medeniyetçilik ve milliyetçilik konusunda ise Safa (1999: 92): “Medeniyetçilik kökü bizi Avrupa ve Garb metoduna, düşüncesine ve muaşeretine bağlar; milliyetçilik kökü bizi orta asya ve şark menşe’lerimize, tarihimize, dil birliğimize götürür. Türk inkılabının tahliline teşebbüs edebilmek için, dinlerin, medeniyetlerin ve kültürlerin mukayesesi bakımından bu iki prensibi de muayene etmeliyiz” açıklamasında bulunmuştur. Ve Safa’ya (1999) göre Türk inkılabı, dini an’aneler arasından, yalnız medeni inkişafa engel olan adetleri ve prejüjeleri tasfiye etmiş, ötekilere, gene laik prensibinden dolayı, müdahaleyi düşünmemiştir. “Atatürk devrimci değil, inkılapçıydı. İnkılabı, devirmek manasında değil, aynı bünyenin bir halden ötekine geçişi manasında alıyordu” diyerek, kendi devrim-inkılap çatışmasına Türk Devrimi üzerinde örnek verip, hem devrimin niteliğine dair muhafazakar yorumunu katıyor, hem de Atatürk’ü yanına çekmiş oluyordu (Yıldırımaz, 2003: 7).

Türkiye’de muhafazakarlığın ortaya çıkış aşamasında Cumhuriyet rejimiyle herhangi bir problemi olmadığı noktasında, Safa’nın Kemalizm hakkındaki görüşleri önem taşır. Safa’ ya göre (1999: 191) Kemalizm iki büyük zaruretten doğdu: Biri

Türk yurdunu ve Türk birliğini içeride bozgun dan dışarı da salgından kurtaran milli savaşı; öteki de bu yurdu ve birliği kurtardıktan sonra Türk toprağını ve kafasını betonla inşa. Avrupalılaşıma ahşap binaların ve ahşap kafaların yıkılması ve betonlaşmasıdır. Bir tarih, kültür ve medeniyet hamlesi olan Kemalizmi yalnız iktisadi, siyasi ve hukuki bir merhaleden ibaret sananlar varsa, onların bu sonsuz Türk hakikati üstüne başlarını sarkıtmaları ve tam bir idrake varıncaya kadar düşündükçe düşünmeleri gerek! (1999: 207).

Muhafazakarlığın milliyetçilikle eklemlenmesi noktasında Safa'nın milliyetçi duruşu belirgindir ve Safa Kemalist milliyetçilik noktasında şu açıklamalarda bulunur: "Dünyanın bütün milliyetçilikleri, bugüne kadar, şiddetli bir müdafaa insiyakından doğmuş olmakla beraber, içinden çıktıkları milli bünyenin taleb ettiği hususi bir tekamül takib etmişlerdir. Bunu için Kemalist milliyetçilik, ne Habeş, ne Çinli, ne Fransız, ne Alman ne de İtalyandır. Osmanlı olmağı bile reddeden Türk milliyetçiliğı yüzdeyüz Türk'tür ve onu kendi kendisi olmaktan menedebilecek her düşünceye, her harekete karşı milli bir mukavemetle dimdik tutan şey de yalnız budur" (Safa, 1999: 201). Bunun yanı sıra, Safa'nın Doğu- Batı Sentezi adlı eserinden anlaşılacağı üzere, "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi" gibi yeni Türk toplumunun kökenlerine ilişkin arayış, Safa tarafından daha sonraları dahi destek görecekti (Safa, 1976: 182).

Yaşamı boyunca çeşitli gazetelerde yazan Safa, Milliyet Gazetesi'nde 'Objektif' başlıklı sütununda çıkan yazılarında, bütün muhafazakar temaları işlemiştir. Bu temaların başında komünizm düşmanlığı gelir. Peyami Safa, doğrudan doğruya Moskova'nın emrinde olduğuna inandığı komünistlere "mahutlar", yenilik, gericilik, devrimcilik "afyon"uyla gözlerinin gerçeğe kapalı olduğuna inandığı aydınlara da "gafiller" diyordu (Ayvazoğlu, 2003: 228).

Safa'nın Cumhuriyet dönemindeki muhafazakar konumlanması özellikle Cumhuriyet ideolojisini destekler niteliğinin yanında muhafazakar duruşun açık bir biçimde ifade edilemeyeşine ve muhafazakarlığın milliyetçilikle eklemlenişine önemli bir örnek teşkil etmektedir. Çok partili yaşamla birlikte Safa'nın da muhafazakar çizgide daha da belirginleştiğini görmekteyiz. Safa'nın Türk inkılabı savunusunun daha sonraki dönemlerde inkılabın eksik ve yanlışlarına yönelmesi ve

bu dönemin Türkiye muhafazakarlığının serbestiyet kazandığı dönemlere tekabül etmesi onun muhafazakar duruşunun belirginleşmesini sağlamıştır. Peyami Safa'nın gerek milliyetçiliği gerekse komünizm karşıtlığı baştan itibaren muhafazakar duruşla uyuyordu. Ancak, Safa'nın muhafazakar kisvesi önce de belirtildiği gibi muhafazakarlığın belirginleşmeye başladığı çok partili hayatla ve de düşüncelerindeki dönüşümle beraber gelişmiştir.

3.2. ALİ FUAD BAŞGİL VE LİBERAL MUHAFAZAKARLIK

Türkiye muhafazakarlığının önemli bir ismi olan Ali Fuad Başgil², dönemin muhafazakar atmosferi içerisinde ve merkez sağ siyaseti içerisinde yer edinmiştir. Başgil'in din ve laiklik konusundaki görüşleri, özellikle de laiklik noktasındaki tutarlı eleştirileri muhafazakar düşünce açısından önem taşır. Tek partili dönemde devlet odaklı ve inkılapçı bir pozisyonda duran Başgil, çok partili hayatla birlikte demokrasi ve hürriyetleri savunan, liberal bir muhafazakar duruş sergilemeye başlamıştır.

Kendisinin sağlam bir dindar olmadığını ve dindar olmamanın, dini düzeni intizamı tasvip etmek konusuna mani olamayacağını dile getiren Başgil (1979: 27) dini şu şekilde yorumlar: “Din, asla rahip ve ruhani sınıfının uydurup, ortaya çıkardığı bir şey değildir. Bilakis, o sınıfı insandaki din vicdanı ve Allah duygusu doğurup ortaya çıkarmıştır. On dokuz ve yirminci asırların tarih ve sosyoloji araştırmaları ile anlaşılmıştır ki, din, derin bir duygu ve manevi bir mesned olarak insanoğlu ile beraber var olmuş ve ilk medeniyet eserleri, medeni duygular ve düşünceler, hep dini inançlardan doğmuştur. Hukuk, ahlak ve siyaset, hatta teknik

² 1893 yılında dünyaya gelen Başgil'in babası hukukçu ve siyaset adamı olan Mehmet Şükrü Efendi, annesi Fatma Hanımdır. Dedesi Bölükbaşıoğulları'ndan Hafız İbrahim Efendi'dir. Lise öğrenimine İstanbul'da başlayan Başgil, Paris'te Saint-Barbe ve Buffon Lisesi'nde tamamlamıştır. Grenoble Üniversitesi'nde hukuk eğitimi almış ve doktorasını Paris Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde tamamlamıştır. Daha sonra Paris Edebiyat Fakültesi'nde felsefe okumuş ve Paris Siyasi İlimler Merkezini de bitirmiştir. Ayrıca Lahey Devletler Hukuku Akademisinden de mezun olmuştur. 1937'de Hatay Cumhuriyeti'nin Anayasasını hazırlayan Başgil, İstanbul Üniversitesi'nde anayasa dersleri vermiştir. 1939'da ordinaryüs ünvanını almış, 1960 darbesinde sonra 147'ler listesinde yer almıştır. Daha sonra üniversiteye dönme imkanı olmasına rağmen bunu kabul etmeyip, Adalet Partisi içinde siyasete atılmıştır. 1961'de bağımsız Samsun senatörü seçilen Başgil, daha sonra Cumhurbaşkanlığına da adaylığını koymuştur. Ancak daha sonra adaylıktan çekilmiş Cumhuriyet Senatosu üyeliğinden de istifa edip yurtdışına çıkmıştır. Bu sırada Cenevre Üniversitesi'nde dersler vermiş ve yine bu üniversitenin Türk Dili ve Türk Tarihi Kürsülerine başkanlık yapmıştır. 1965'te yurda dönen Başgil 1967'de İstanbul'da vefat etmiştir.

ve sanat bile zuhur ve inkişafını dini duygu ve düşüncelere borçludur.”. Başgil’in din konusundaki görüşü, muhafazakarlığın dini özellikle toplumsal düzen ve istikrar sağlama unsuru gören yaklaşımı uyum içindedir. Dini eğitim konusuna da değinen Başgil, kurulan ilahiyat fakültelerinin yetersizliğini dile getirir ve yüksek İslam enstitüsü kurulmasını önerir. Türkçe ezan tartışmalarının yaşandığı dönemde ibadet dilinin Arapça olması gerektiği yönündeki tavrıyla da Başgil, muhafazakar bir duruş sergilemiştir.

Türk düşünce dünyasında asıl etkisi laiklik konusundaki görüşleri noktasında beliren Başgil (1979: 17-18) laiklik konusunda: “Bu prensip bizde 1928’den beri anayasamızın hakim umdeleri arasına girmiş olmakla beraber, vatandaşlar için çözülmaz bir muamma şeklinde kalmıştır. Halbuki, garp hukukuyla az çok teması olanlar bilirler ki, bu fikri bize veren garbin medeni memleketlerinde laiklik, her şeyden evvel, devletin, memlekette mevcut maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı ve herhangi bir din veya mezhebin iç nizamına ve ibadet ahkam ve erkanına hiçbir suretle müdahale etmemesidir” açıklamasında bulunur. Ve ekler; Layık bir devlette hükümet ve idare işleri ve bunları tanzim eden kanun ve kaideler, prensiplerini dini mülahazalardan değil, sırf ihtiyaçlardan ve hayat realitelerinden alır. Halbuki laik olmayan devlette kaide ve kanunlar dini esaslara dayanır. Şu halde laiklik ne münkirliktir, ne de hususiyle din düşmanlığı demektir; sadece devlet hayatında ve amme münasebetlerinde, dini kaide ve esasları dindarlar muhitine ve ferdi vicdanlara bırakarak sırf hayatın akışına ve münasebetlerin mantığına uymaktır (Başgil, 1979: 161). Dini kurallar ve kanun arasında denge sağlanması gerektiğini vurgulayan Başgil, din ve devlet ilişkilerinde de denge arayışındadır. Onun bu özelliği ise muhafazakarlığın yumuşak, ılımlı doğasıyla benzerdir.

Muhafazakar düşüncenin, insanların eşit olarak dünyaya gelmedikleri ve insan yaşamının sonraki evrelerinde de böyle bir eşitliğin kurulmasının olanaksız olması yönündeki görüşü, Başgil’in şu sözleriyle ve de liberal konumlanışıyla desteklenir niteliktedir:

Mademki herkese, umduğu kadar ve herkesle eşit surette varlık temin edemiyor, herkesi özlediği servete, imkan ve refaha kavuşturamıyoruz ve asla kavuşturamayacağız; çünkü insanoğlunun arzu ve ihtiraslarının hudutsuzluğuna mukabil, kainat içinde bir noktadan ibaret olan küremizin, cirmi gibi, nimetleri

de mahduttur; mademki bu fani hayatta kimimiz ballı börek yerken, kimimiz soğan ekmek dilenmekte; kimimiz servet yükü altında ezilirken, kimimiz hastamıza ilaç bulamamaktayız; bırakınız o halde isteyen derdinin ilacını tevekk lde, gönlünün aradığını kanaatte bulsun; isteyen varlık ve saadet  midine inanıp, özlediği yarınki hayata bağlansın. Bu sayede ileri alt üst eden hırs fırtınası dinsin, tükenmek bilmeyen arzular sükunet bulsun; yoksulluk tesellisini kıskanlıkta, sefaletin devasını intikamda kanda aramasın (Başgil, 1979: 82).

Başgil'in (1979: 3) Türkiye'nin o günün Şartlarında mazisi ile olan münasebeti noktasında; "Bugün Türkiye'de ölmek istemeyen bir mazi ile hayata doğmak için çırpınan bir istikbal mücadele halindedir. Millet'in selameti bu mücadeleye seyirci kalmakta değil, çarpıŐan kuvvetleri barıŐtırmaktadır" sözleri, muhafazakarlığın maziye dolayısıyla da geleneğe vermiş olduğu öneme örnek olabilir nitelik taşır.

Milliyetçilik noktasında Başgil, temiz milliyetçilik ve taşkın milliyetçilik ayrımıyla, milliyetçilik ve ırkçılığın tamamen farklı Şeyler olduğundan söz eder. Milleti manevi bir muhit, bir gönül birliği olarak ele alır ve milliyetçiliği maneviyatılıktan ayrı düŐünmez. Ayrıca Başgil'in erken dönem milliyetçiliği devlet yörüngeli bir milliyetçiliktir.

İnkılapçı olduğu dönemde Başgil, Cumhuriyet dönemi inkılaplarına atıfla, bu dönemde; Osmanlı döneminin kötü kozmopolitizminden uzaklaŐılmıŐ, skolastizmin yerini realizm, tasavvuf moralinin yerini rasyonel düşünceden kaynaklanan millet morali ve bireyci terbiye sisteminin yerini kolektif iş ve mesuliyete dayanan camia ve millet terbiyesi almıştır, açıklamasında bulunur.

Muhafazakar düşüncenin ılımlılık,  l l l k esasına dayanan siyaset yapısı Başgil'in dönemin siyasetine ilişkin sarf etmiş olduğu Şu sözler önem taşır: "Devlet, kendi emniyetini ve rejimini korumak için en Şiddetli tedbirlere bile baŐvurabilir ama, vaziyeti tamamen veya kısmen ıslah edici tedbirler varken, bunları bir tarafa bırakarak, sırf tenkil edici tedbirlere gitmemelidir. Bu nevi tedbirlere gitmeye mecbur olduğu takdirde de, ölçüyü kaybederek, yıldırma ve sindirme politikasına sapmamalıdır" (Başgil, 1979: 199).

İhtilal dönemini yaŐamıŐ olan Başgil'in ihtilal konusundaki Şu sözleri muhafazakar konumlanışının önemli göstergelerindendir: "...İhtilalden korkarım,

ihtilal dik kenarlı dibi görünmeyen suya benzer. Dalması kolay, fakat içinden çıkması güçtür” (Başgil, 1990: 76).

Başgil’in modern zamandaki uygulamalara ve laikliğe yönelik eleştirisi şu cümlesinde çok açık bir biçimde dile getirilmiştir: “Eski devirlerin din maskesi altındaki taassubunun yerini, modern zamanlarda “laik renge bürünmüş” vatan ve millet gibi mukaddesler adına yürütülen yeni bir taassup almıştır” (Başgil, 1946: 4). Çok partili hayatla birlikte liberal ve demokrasi savunusunu yoğun bir biçimde dile getiren Başgil, demokrasinin üç temel prensibinin hürriyet, eşitlik ve adalet olduğunu belirtir. Başgil demokrasiyi, yalnızca insan tabiatına en uygun nizam olmasından dolayı değil, ehliyetlilerin ve seçkinlerin iktidara taşınmasına en elverişli rejim olması sebebiyle de arzulamaktadır. Başgil, biri hissin diğeri ise aklın ve tecrübenin sembolü olduğunu belirttiği ikili meclis sistemini savunur, bu sistemde meclisler birbiri karşısında fren işlevi görür ve halk meclisinin genellikle yenilikçi, inkılapçı ve toy üyelerinin aşırılıkları karşısında, ikinci meclis muhafazakarlığın ağırbaşlılığı istikbali maziye bağlayan tavrıyla sosyal barış teminat altına alınmış olur (Önder, 2003: 297).

Batı meselesinde ise, inkılapçılarımızın Batı’yı yanlış anlamaları veya bilmemeleri ve Tanzimat’tan bu yana modernleşme tarihinin taklit esasına dayandırılması Başgil tarafından dile getirilmiştir. Başgil, Batı’nın cevheri ve curufu olarak benimsenmesi ve benimsenmemesi gereken iki ayrı boyuttan söz eder. Başgil’e göre Batı’nın cevheri, karakter terbiyesi ve yüksek ahlak şuuru başta olmak üzere, kültür ve tekniktir. Curufu ise maddeye tapış, zevk düşkünlüğü ve her çeşit kirliliktir. Bizim hatamız, curufu bırakıp cevheri alacağımız yerde, Batı’yı bir yığın halinde memlekete taşımak ve çoğu zaman cevheri bırakıp curufu almaktır (Başgil, 1960: 105).

Ali Fuad Başgil, dini düzeni tasvip etmesiyle, din ve devlet işleri arasında bir denge olması gerektiğini söylemesiyle, “temiz milliyetçilik” anlayışına sahip olmasıyla, siyasette ılımlılık esasından yana oluşuyla, ihtilal konusundaki olumsuz tavrıyla ve mazi ile istikbalin barıştırılması gerektiği vurgusuyla muhafazakar düşünce için önemli isimlerden biri olarak nitelendirilmiştir. Başgil’in liberalliği ise özellikle insanlar arasında var olan gelir eşitsizliğinin ortadan kaldırılamayacağına

olan inancı ve özellikle de hürriyetlere yapmış olduğu vurgu noktasında şekillenmiştir. “Ahlaki bir düzen” arayışında olan Başgil, bu düzeninin en önemli unsurunun hürriyet olduğunu belirtmiştir. Liberal demokrasinin birey ile ilgili yaklaşımı noktasında bu ahlaki düzeni içerdiğini belirtir. Sonuç olarak Başgil, muhafazakarlık ve liberalizmi düşünce dünyasında bir araya getirmiştir. Ancak unutulmaması gereken nokta, liberallik Başgil’in fikri hayatının tümünü kapsayan bir nitelik olmamıştır ve Başgil’in liberal-muhafazakar tutumunun siyasal hayattaki karşılığı da sınırlı kalmıştır.

3.3. NECİP FAZIL KISAKÜREK, BÜYÜK DOĞU VE MUHAFAZAKARLIK

Genç cumhuriyetin ilk şairlerinden, roman, öykü, tiyatro alanında da eserler veren Necip Fazıl³, 1940’lar itibarıyla de fikir mücadelesinde boy gösteren bir ideologtur. Adına Büyük Doğu verilen ve İslam adına bir mücadele olan hareketin öncüsü olma misyonunu üstlenen Necip Fazıl, bu yolda gerek çeşitli konferanslar, gerekse dergiciliği yoluyla büyük çaba göstermiştir. Necip Fazıl’a göre Cumhuriyet döneminde baskı altında tutulmuş olan İslamiyet, artık özgürlüğüne kavuşturulmalıydı. Bu hareketin temel eksenini ise bu oluşturmaktaydı. “İdeolocya Örgüsü”, Büyük Doğu projesini ayrıntılarıyla anlatan önemli bir eseridir. Büyük Doğu projesi hakkında Özdalga (1997: 177) şu açıklamalarda bulunur: “Necip Fazıl’la özdeşleşen Büyük Doğu sloganı, hem coğrafi bakımdan Batı’ya karşı Doğu’yu temsil ettiği için, hem hayat felsefesi ve kültürel değerler bakımından Doğu’nun derin dinsel inançlarına çağrışım yaptığı için etkili oluyordu. Türkler ona

³ Necip Fazıl Kısakürek, 1904 yılında İstanbul’da doğmuştur. Babası Abdülbaki Fazıl Bey, Mekteb-i Hukuk mezunu olup Bursa’da âzâ mülazımlığı, Gebze savcılığı ve ömrünün son yıllarında Kadıköy hakimliği görevlerinde bulunmuştur. Annesi Mediha Hanım ise Girit muhacirlerindendir. Sırasıyla Gedikpaşa Fransız mektebi, Amerikan Mektebi, Büyük Dere Emin Efendi Mahalle Mektebi, Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi’nde okumuştur. Sonra Askeri Deniz Lisesine girmiş ve burada Necip Fazıl’a dönemin önemli isimlerinden olan Yahya kemal, Ahmet Hamdi Akseki, Hamdullah Suphi, Hüseyin Cahit Yalçın gibi isimler hocalık etmiştir. Bahriye mektebinden ayrılan Fazıl, 1921’de Darülfünun Felsefe Bölümü’nde okumaya başlamıştır. Felsefe öğrenimi için Paris’e gitmiştir. Örumcek Ağı, Kaldırımlar, Ben ve Ötesi adlı şiir kitapları meslektaşları arasında “üstad” olarak anılmasını sağlamıştır. 30’lu yaşlarda bohem bir hayat sürerken tanıştığı Abdülhakim Arvasi hayatında dönüm noktası olmuştur. İdeolocya Örgüsü, Bir Adam Yaratmak, Çile, Moskof, Çöle İnen Nur gibi birçok esere imza atmıştır. Büyük Doğu dergisinde yazdığı yazılarla tek parti yönetimini ciddi ve sert bir biçimde eleştirmiş ve hakkında çok sayıda dava açılmıştır. 1983’te İstanbul’da vefat etmiştir.

göre doğu halkı arasında özel bir konuma sahipti. İslam, Osmanlıların, yani Türklerin sayesinde yayılıp güç kazanmıştı. Osmanlılardan kalan bu değerli kültürel mirasın, gelecek kuşaklara iletilmesini görev bilen insanları eyleme çağırıyordu”. Necip Fazıl’ın “Büyük Doğu” dergisinde yayımlanan yazıları 1968’de “İdeolocya Örgüsü” olarak kitaplaşır. Necip Fazıl “Büyük Doğu” tahayyülünü, bir bakıma “siyaset, toplum ve devlet tasarımını *İdeolocya Örgüsü*’nde açık, net ve kendine özgü gür bir sesle dillendirir” (Karadeniz, 2005: 16). Necip Fazıl bu kitaptaki yazılarında, yüzyıllardır, yani Osmanlı’nın gerilemeye başlamasından çöküşüne ve hatta günümüzde bile hala *dışarıda* aradığını *içeride* bulma arayışı içindedir. Dışarı ve içeri kuşkusuz Batı- Doğu’dur. Karadeniz’e (2005: 16) göre kitabın tezi: “İslam kişiyi, toplumu ve devleti nasıl mamur ve bayındır eder?”dir.

Necip Fazıl, entelektüel planda Müslümanca düşünmenin Cumhuriyet dönemindeki ilk örneğidir. Bunu iddia ediyoruz, çünkü bu alanda onun bir öncüsü ve öncesi yoktur. O, kendi geleneğinin başlatıcısıdır. O, düşüncesini Müslümanca hayat tarzını resmen terk etmiş ve İslam’la olan bağlarını kopartmış olan bir toplumsal/siyasal ortam içinde geliştirmiş ve o toplumun ihtiyaçları muvacehesinde fikir oluşturmaya teşebbüs etmiştir (Özdenören, 2004: 143). İslamcı ve milliyetçi olan Necip Fazıl, Cumhuriyet döneminde birbiriyle çelişkili olarak algılanan bu iki görüşün birbiriyle ters düşmediği noktasından hareket etmiştir. O’nun Türk düşüncesinde önemli bir yer edinmesinde bu özelliği önemlidir. Necip Fazıl’ın muhafazakar ve mütedeyyin çevrelerce taraf toplamasının önemli bir nedeni ise dinsel canlanmış noktasındadır.

Necip Fazıl doğu hakkındaki görüşünü şu şekilde aktarır: “Hiçbir coğrafya taassubuna düşmeden ve davamızın bütün yeryüzünü ebedi hayat madeniyle kaplayıcı manasını mekana esir etmeden, onun ilk mekanı olan Doğu’ya, sırf (antitez) imize karşı tutulacak bir mevzi kıymeti olarak inanalım! Her şey Doğu’dan geldi; her şey her şey, yani ruhumuz... (Kısakürek, 1968: 35). Batının akla verdiği mutlak önem noktasını eleştiren Kısakürek Batı’nın birkaç asırlık macerasını ise şöyle vurgular:

(Rönesans) tan sonra, kendisini, Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlık vahidleri arasında (mayonez) leştiren Batının, cehl ve taassub yatağı kilisesine karşı aksülameli, onun temsil ettiği iman kökünü gitgide yalnız ferdi ahlak ve

hassasiyet planına indirmekle tesellisini buldu. Aklın maddeyi kurcalama ve her şeyi bu kurcalayıştan bekleme ihtiyacı, gitgide ön plana geçti. Bu plan, 19 uncu asırdan sonra, basit akıl buluşlarının yonttuğu aletlerin putlariyle donandı; ve (Rönesans) tan bir iki asır ileriye kadar barıştırılmış gibi görünen ruh ve akıl, 20 nci asra doğru, her yönden hesap yanlışını haykırırçasına en korkunç şekilde patlağını verdi. Bu da, ruhi, siyasi, idari, içtimai, iktisadi sahada, garbın bugün, en had ve müzmin felaketini yaşadığı buhran devresi oldu. Ruhunu arayan Batı... Ve Batı dünyası, aşağı kısmı dolarken yukarı kısmı boşalan bir kum saati gibi, madde ilimlerinin terakkisiyle makusen mütenasip olarak, ibda edici ahengin kaynağı olan ruhi muvazenesinin elden gitmekte olduğunu hafakanlarla sezmeye başladı... (1968: 43- 47).

Kısakürek'in bu görüşleri, muhafazakar düşüncenin akıl konusundaki şüpheciliği ve tecrübeden, önyargıdan, maneviyattan bağımsız aklın insanları yanlışlığa sürükleyeceği yolundaki değerlendirmeleriyle büyük benzerlikler taşır.

Türk muhafazakar düşüncesinde Bergson felsefesinin izlerinin görülmesi Kısakürek'in de şu tespitiyle doğrulanabilir niteliktedir: “Her şey akılla anlaşmak işidir; anlamamanın esası da anlamadığını anlamak ve Allahın sınırına baş eğmektir. Anlamadığını akıl anlayacaktır. Aklın hududu üzerindeki, bu inceler incesi hikmeti, garp felsefesi, nihayet 20 nci asırda filozof Bergson'u yetiştirerek yine akılla tesbit etti. Filozof Bergson'a “sen akılı tahrip ettin” diyen akılcılara karşı cevap şudur: “demek ki, aklın nihai hamlesi ve en geniş nezaret ufku, kendi hiçliğini kavramak ve kendi kendisini tahrip etmekmiş!” garp, İslamiyetin getirdiği bu ezeli hakikate, binlerce yıldır, sendeleye sendeleye henüz bugün varmış gibidir. Sadece varmış gibidir, zira asli nasipten mahrumdur.” (Kısakürek, 1968: 167).

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde Batılılaşma sürecinde gerçekleştirilen ıslahat ve inkılaplar konusunda Kısakürek (1968: 52): “Tanzimattan Meşrutiyete, Meşrutiyetten Cumhuriyete ve Cumhuriyetten İkinci Dünya Harbine gelinceye kadar süren üç merhale, ufak tefek kemiyet farklariyle, hesapsız ve kitapsız Batıya hayranlık, dünyayı ve nefsinin müşahede altına alamamak hastalığının yekpareleştiği bir bütündür” der ve ekler: “Avrupalı, aşağı yukarı şu temel unsurlardan mürekkeptir: Metod, sistem, akılla maddeye tahakküm sistemi, laboratuvar tecrübesi, Yunani ve hendesi zevk... Avrupalı bize, son derece maharetle idare ettiği gizli telkincileri vasıtasıyla kendi öz ruhunu terkip eden cevherlerden hiç bir şey kaptırmaksızın, birer cansız ve manasız kalıp halinde, şapkasını, ceketini,

pantolonunu muaşeret edeplerinin ve *ideolocyanın* posalarını, aletlerinin ihraç malı beylik mamüllerini verdi ve bütün bunların sırrını kendisine sakladı (1968: 70). İslahçılık ve yamacılık hareketimizin hiçbir çığırında seçemedik ki, maddi ve manevi bütün planlarıyla vatan; Anadolu, Trakya, köy, kasaba, şehir ve mektep, mabet, sokak, meydan, dükkan, resmi daire, fedai Mehmedcik, masum Emine, müşfik anne, ben, sen, o, biz, siz onlar; topyekun Türk cemiyetini terkip eden bütün şahsiyet ve asliyet unsurları, yekpare bir miller kadrosu halinde, ana çizgilerini İslam ahlakının potasında eriyerek almıştır; ve bu unsurları o ahlakın ikliminden sürüp çıkarmak, kül ve çamur haline getirmekten farksızdır. Bunu seçemedik; seçilecek olan buydu; seçilecek olan budur (1968: 91). Cumhuriyet inkılabı, dayandığı dasitani kuruluş hareketiyle, tam izmihlal ve inkıraz noktasına kadar gelip çatan sukut hattını birdenbire düzlüğe çıkararak bir vakıadır. Fakat bu mes’ut vakıanın madde planındaki zaferini ruh planında mutlak bir ihmâl takip etmiş ve böylece gerçek inkılap, idare şekli, istiklal ve sair nailiyet şartları yanında ruh yönünden tamamen öksüz kalmıştır (1968: 153). Kısakürek, Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde kendi ‘geçmiş’iyle, dini, ahlaki ve tarihi değerleriyle arasındaki ilişkiyi yitirdiğini düşünür. Bu noktada, Türk muhafazakarlarıyla, bilhassa Yahya Kemal Beyatlı’yla hemfikirdir. Ona göre, hal, mazi ve istikbal arasındaki ‘muvasala’ kaybolmuştur (Güzel, 2003: 335).

Kısakürek’in İslamiyetçi duruşu, muhafazakar düşüncede dine verilen özel konum noktasında önem taşımaktadır. Evvela şahsını, sonra bütün doğu alemini kurtarması, daha sonra da çepeçevre yeryüzüne ve insanlık kadrosuna sahip bir kurtuluş ifadesine varması için Türk milletine gereken yol en girift, en mahrem, ve en iç kavranışıyle İslamiyet’tir (1968: 85). Büyük Doğu anlayışını anlatan eseri *İdeolocya Örgüsü*’nde bir İslam inkılabından söz eden Kısakürek, İslam inkılabındaki milliyet görüşünü şu şekilde aktarır: “İslam inkılabında milliyet görüşü, kendisini sahte milliyetçiliklerin tersine zarf değil mazruf, kalp değil muhteva, madde değil ruh, mekan değil zaman işi telakki eder. İslam inkılabında milliyet görüşü, Türk’ü fırlak kemikler, çekik gözler, dar alınlar ve kirpi saçlar kadrosunda, yani hor ve kana madde planında aramaz (1968: 211). Bu açıklamalarda Kısakürek’in muhafazakar ve milliyetçi duruşu açığa çıkmaktadır.

Türkiye’deki dini muhafazakarlığın ve geleneksel muhafazakar dini çevrelerin sözcüsü olarak Kısakürek İslam’ın bulunduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Dini reformist ya da radikal algılanmalarının karşısında durur (Güzel, 2003: 341).

Muhafazakar düşüncenin siyasetteki tecrübe, deneyim ve ihtiyatlılık anlayışı Kısakürek’in Büyük Doğu projesindeki “Yüceler Kurultayı” anlayışıyla uyumludur denilebilir. (Büyük Doğu) mefkuresinde, cemiyet iradesini temsil adına, dünyanın her yerinde örnekleri bilinen millet meclisleri yerine bir (Yüceler Kurultayı) vardır. (Yüceler Kurultayı), milletin, fikirde, sanatta, ilimde, siyasette, müsbet bilgilerde, ticarete, askerlikte, idarede, işde, hulasa insan kafasının arayıcı hamlelerini ve idrak çilelerini pılanlaştıran her sahada, eser, keşif, görüş, terkip ve dava sahibi (aksiyon) cu güzidelerinden örülüdür (1968: 253).

Son olarak muhafazakar düşüncenin komünizm karşıtlığı, Kısakürek’in (1968: 48) komünizmi bir intihar olarak tahayyülü ile uyum gösterir: “Komünizma, Batı münevverinin, bütün istismar ve sultalarıyla Batı cemiyet düzenine karşı, intihardan farksız ihtilali oldu”. Türkiye’deki anti-komünist propagandanın önemli entelektüel ayaklarından biri Necip Fazıl Kısakürek’tir. Kısakürek’in eserleri, anti-komünist ve anti-sosyalist propaganda ve kampanyaların ilk başvuru kaynaklarından (Güzel, 2003: 337).

Özetle, Necip Fazıl, Türkiye’deki muhafazakar düşüncede önemli bir yere sahiptir. Necip Fazıl öncelikle Batı’nın akla vermiş olduğu mutlak önemi eleştirmiştir. Bu eleştirisi muhafazakar düşüncenin akıl konusundaki yaklaşımıyla benzerdir. Necip Fazıl ayrıca, Batı’nın maddeye kayışını dolayısıyla da Batı’nın ruhundan uzaklaşmış olduğunu vurgulamıştır. Hem İslamcı hem de milliyetçi olan Necip Fazıl, dine vermiş olduğu önemle ön plana çıkmıştır. Muhafazakar düşüncenin tecrübe, deneyim ve ihtiyatlı olmak konusundaki yaklaşımları da Necip Fazıl’ın düşünceleriyle benzerlik taşımaktadır.

3.4. YAHYA KEMAL BEYATLI, TÜRKLÜK-İSLAMLİK VE MUHAFAZAKARLIK

Osmanlı'nın yıkılışı ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu dönemine tanıklık eden düşünürlerden biri olan Yahya Kemal⁴, yeni Türkiye'nin şekillenmesinde diğer fikir adamları gibi kendini doğal vazifeli olarak görmüştür. Türkçülük akımını savunan Kemal, Fransa'ya eğitim amacıyla gittiğinde sosyalizme ilgi duymuştur. Fransız düşünürlerden etkilenmesiyle Turancılık fikrini benimseyen Yahya Kemal, daha sonraları kültürel bir milliyetçiliği savunmuştur. Yazılarında Türklük ile İslamı ayırmayan Kemal'in muhafazakar kimliği ise, cumhuriyet modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkar. Tarih, din, dil, musiki gibi konularda Türk modernleşmesiyle uyumsuzluğa düşen Kemal'in inkılaplar konusunda da birtakım itirazları vardır. İnkıpların Osmanlı döneminde olduğu gibi derinlikten yoksun olduğunu düşünmüştür. İnkıplara ve iktidara olan eleştirilerin yanında hiçbir zaman resmi ideolojinin karşısında yer almak gibi bir düşünceye kapılmamıştır. Onun muhafazakar konumlanışı bir fikir sistemi olarak değil, tam da Türk muhafazakarlığına uygun bir biçimde, bir duruş ve düşünüş olarak şekillenmiştir.

Geçmişle gelecek arasındaki köprünün nasıl kurulacağı sorusunu cevaplarken estetikliği ortaya çıkar. Geçmişle fikri temas kaçınılmazdır ve mümkündür. Ama asıl bu ilişkiyi tesis edecek olan sanat ve edebiyattır. Sanat alanlarının bu katkısına ilişkin vurgusu, yani öznel yaratmanın önemine ilişkin inancı, onu romantikleştirir. Yahya Kemal eskiye özlem duyarken, eskinin şanını, şerefini, bayrağını, medeniyetini, musikisini, mimarisini, şiirini özler ve arzu eder, yoksa eskinin şeklini, idare biçimini ve siyasetini özlemez ve istemez (Çağan, 2009: 91). Eski Türklerin manevî bir hayatı varken bir edebiyatları da vardı. Yeni Türklerde eğer güçlü bir edebiyat istiyorlarsa yine manevî hayatlarını kurmalıydılar (Kemal, 1997: 58).

⁴ 1884 yılında Üsküp'te doğan Yahya Kemal, ilk öğrenimini Üsküp'te görmüştür. İstanbul Vefa Lisesi mezunudur. 1903'te Paris'e gitmiş ve siyasal bilgiler okumuştur. Paris'te Albert Sorrel'den etkilenmiştir. Arapça ve Farsçasını geliştirmiştir. 1913'te İstanbul'a dönen Kemal, Darülfünun'da edebiyat ve tarih dersleri okutmuştur. Gazete ve dergilerde yazılar yazmıştır. Lozan Konferansı'na katılan Yahya Kemal, 1923'te milletvekili seçilmiştir. Diplomatik görevlerde bulunmuştur. Yozgat, Tekirdağ ve İstanbul milletvekilliği yapmıştır. Pakistan büyükelçiliği görevindeyken emekli olmuş ve Türkiye'ye dönmüştür. 1958'de vefat etmiştir.

Modernleşme hususunda Beyatlı'nın görüşlerini aktaran Çağan (2009: 93) şu açıklamalarda bulunur: “Modernleşme konusunda, tutucu ve sabit fikirli olmanın aksine, bir muhafazakar için son derece atak sayılabilecek bir düşünce atılımı içindedir. Çünkü Yahya Kemal nihai noktada kendisi için bir huzursuzluk konusu olan Batı medeniyeti konusunda Tanyol'un (1985: 24) ifadesiyle açık bir karara varmıştır: “Batılı olmadan yaşamaya olanak yoktur. Bu da üstünkörü ve yalnızca günlük sorunların üstüne eğilmekle olmaz. Türk milletinin geleceği kuşatan ve koruyan ana sorunları kavramak için Batı uygarlığının özüne inmek gerekir”. Türk modernleşmesine birçok yönden eleştiri getiren ya da kimi noktalarda ona soğuk bakan Yahya Kemal'e göre geleneği korumanın yolu, onu saklamaktan değil; “Garp metoduyla Şark'ı yeniden kurmak”tan, geleneği modern zamanlarda yeniden üretmekten geçer. “Kökü mazide olan atiyiz” aforizması, bu ekseninde oluşacak bir yönelişin özeti gibidir. Bu kavrayış biçimi, ileride birçok milliyetçi, mukaddesatçı, muhafazakar ve aynı zamanda yüzünü Batı'ya dönmüş öbeklenmenin, politik organizasyonun, eğitim anlayışının, kimlik izharının biçimlenmesinde önemli bir rol oynayacaktır (Emre, 2009: 119).

Önerilen bir Doğu Rönesans'ı olduğundan söz eden Ayvazoğlu (2004: 419): “Medeniyetimizin ölü taraflarıyla değil, bir zamanlar ona hayatıyet veren ruhuyla dirilmesi ve yepyeni bir hayat hamlesiyle çağını kucaklaması demektir. Bu diriliş geçmişin tekrarı veya inkarı değil, bir ‘imtidad’ olmalıydı. İmtidad, Yahya Kemal'in lügatinde, sürekli bir değişme içinde değişmeyen, yani asıl hüviyetimiz manasına geliyordu” açıklamasında bulunur. Yahya Kemal'in inkılaplar konusundaki düşüncelerini Tanyol (1985: 24) şu şekilde aktarmıştır: “Yahya Kemal inkılaplar konusunda resmi ideolojiyle hem fikir değildir. Aksine bazı endişeleri ve itirazları vardır. İtirazlarının sebebi ise, inkılapların tıpkı Osmanlı dönemi yenileşmesi gibi taklitçi ve yüzeysel kaldıklarına dair inancıdır. Yahya Kemal inkılapların ne kendimizi ve ne de Avrupa kültürünü buldurmadığını iddia etmiştir. O'na göre Avrupalı olmanın tek koşulu, kendi değerlerimizden hareketle batılılaşmaktır”. Yahya Kemal, her şeye karşın, bir Mustafa Kemal hayranıdır. Eğil Dağlar kitabında yer alan kimi yazılarında, Anafartalar ve İstiklal Harbi kahramanı Mustafa Kemal

Paşa için samimi ve riyasız hayranlık duygularını dile getirmiştir. Şair, Mustafa Kemal'i hemen her fırsatta milli timsal olarak göstermektedir (Emre, 2009: 118).

Yahya Kemal'in muhafazakârlığı, din, gelenek, vatan sevgisi ve dil bütünlüğünden oluşmaktadır. Bunları toplumsal yaşayışın örnekleriyle pekiştirdiği için başarıyla muhafazakârlığın temsilcisi olmuştur. Bu nedenle Yahya Kemal, Türk Muhafazakârlığının temel söylemlerinin toplum tarafından direnç göstermeksizin Türk ulusu tarafından kabul gördüğünü vurgular (Karakas, 2008: 105). Muhafazakar düşüncenin temel kaynaklarından olan dinin Yahya Kemal'deki yerini Emre (2009: 119) şu şekilde özetlemiştir: “Dine, itikat ve ilmihal yönünden çok, cemaat ve atmosfer olarak önem veren bir adamdır Yahya Kemal. Bu yönüyle de tipik bir muhafazakardır. İslam'ı temel kaynaklarından değil, Sinan'ın Süleymaniye'sinde, İtri'nin Tekbir'inde, Yesari'nin hattında arar. Hurafeler halinde de olsa, halkın dini inançlarını içinde barındıran, kitabi olma yönünden biraz da esnek ve halkın zihninde yaşayan; mevlitleriyle, kandilleriyle, kırk Yasinleriyle, loğusa şerbetleriyle, iyi saatte olsunlarıyla onun hayatını biçimlendiren bir anlayıştır bu”.

Kemal'in milliyetçilik konusundaki görüşlerini ise Çağan (2009: 94) şu cümlelerle ifade eder: “Yahya Kemal, ırkçı milliyetçiliğe karşı, kültürel milliyetçiliğe taraftır. Türklüğü kan ve ırka indirgemez, başka bir etnik kimlikten gelmiş birinin Türk kültürü içinde biçimlendiği sürece Türk olduğunu düşünür. Yahya Kemal milliyetçiliğinin amacı Anadolu topraklarına yerleşerek yeni bir kültür ve medeniyet meydana getirmiş olan millete ait bir tarih ve millet bilincini uyandırmak ve yaygınlaştırmaktır”.

Nihad Sami Banarlı ve Ekrem Hakkı Ayverdi, Yahya Kemal'in muhafazakar çizgisinin sürdürücüleridir. Banarlı, milliyetçi-muhafazakar bir eksendeyken, Ayverdi, eski muhafazakarlık çizgisine daha yakın durmuştur. Nurettin Topçu'nun Anadolu'yu merkeze alan yaklaşımı, Yahya Kemal'in tarih ve toprak vurgusuyla benzerlik taşımaktadır. Remzi Oğuz Arık ise, Yahya Kemal'in düşünce dünyasıyla benzer nitelikler göstermektedir (Bora, 2008: 88-89).

Siyasal alanda ise Adnan Menderes de gözetmek zorunda kalmıştır onu Kenan Evren de. Alparslan Türkeş ondan dizeler okurken, Turgut Özal'ın etrafında birleşen

muhafazakarlar da yeri geldiğinde onun yazılarından alıntılar yapmışlardır. Orhan Pamuk, Yahya Kemal'e Tanpınar üzerinden bakışlarını çevirirken, AKP'nin sol kökenli kültür bakanı Ertuğrul Günay 2008'i Yahya Kemal yılı ilan etmede büyük bir istek ve iştahla yola çıkmıştır (Emre, 2009: 120).

Özetle, muhafazakarlığı Cumhuriyet modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan Yahya Kemal'de muhafazakarlık, bir duruş ve düşünüş olarak gözlemlenmektedir. Kemal, modernleşmeci tavrıyla ön plana çıkmış ancak bunun yanında, tarih bilincine yapmış olduğu vurgu, din ve dil ile ilgili olan inkılaplar konusundaki olumsuz tavrı, dine bir cemaat ve atmosfer olarak önem vermesi ve kültürel bir milliyetçiliği savunması, onun muhafazakar düşüncedeki konumlanışının temel belirleyicileridir. Ayrıca Kemal'in muhafazakarlığının Türk muhafazakarlığına uygun bir biçimde, bir duyuş bir düşünüş olarak şekillenmiş olması, vurgulanması gereken en önemli noktalardandır.

3.5. NURETTİN TOPÇU, ANADOLUCULUK VE MUHAFAZAKARLIK

Osmanlıcı, Anadolu milliyetçisi olarak tasvir edilen Topçu⁵, yaşadığı dönem düşünce alanında, eğitim alanında, kültür alanında, dini hayatta genel kabul görmüş olan çerçeveleri sorgulayan ve bütün bu alanlarda ciddi reformlar yapılmasını dile getiren bir düşünürdür. Ayrıca Topçu, ahlaki bir rönesansı savunur, yeni bir sosyal adalet düzeninin sağlanması gerektiğini ve bu sosyal adaletin de milliyetçilik ve ruhçuluk temelinde sağlanabileceğini vurgular. O, Turancılık hayalinin yerine Anadoluçuk akımını benimser. Topçu, ruhçu bir sosyalizm, bir Türk sosyalizminden söz eder. Ziya Gökalp'in savunduğu pozitivist eleştiri getirir ve onun yerine idealist ruhçu bir felsefe benimser. Sentez özelliğinde bir Anadoluçuluk akımından yanadır. Turancılık ve İslamcılık karşısında bir duruş belirler. Onun Batı karşıtlığı,

⁵ 1909 yılında İstanbul'da doğan Topçu, aslen Erzurumludur. Vefa İdadisi'ndeki yıllarında felsefeye ilgisi başlayan Topçu, Avrupa imtihanlarına girip Fransa'ya gider. Remzi Oğuz Arık ve Ziyaeddin Fahri ile Fransa'da görüşmeleri olmuştur. Bordo Lisesi'ndeki yıllarında ilk yazı denemelerine başlar ve bunları sosyoloji cemiyetine gönderir. Maurice Blondel'i burada tanıyan Topçu, psikoloji sertifikasını da buradan alır. Strasbourg'a giden ve burada felsefe tahsil eden Topçu, burada ahlak kurlarını tamamlar ve sanat tarihi lisansı yapar. Strasbourg'da doktorasını hazırlar ve Sorbon'da doktorasını verir. 1934'te yurduna dönen Topçu, Galatasaray Lisesi, Haydarpaşa Lisesi, Vefa Lisesi ve Robert Kolejinde dersler verir. Bir dönem İzmir'de görev yapan Topçu, Hareket Dergisi'ni burada yayımlamaya başlamıştır. İki sene Hilmi Ziya Ülken'in eylemsiz doçentliğini yapmıştır. Nisan 1975'te hastalanan Topçu, 10 Temmuz 1975'te vefat etmiştir.

felsefi bir düzeyde Batıyı kavrayış olması gerektiği yönündedir. Topçu'nun batıdaki eğitimi sırasında karşılaşmış olduğu Maurice Blondel'in hareket felsefesi ve bunun ondaki izleri, dini alandaki görüşleri, geleneğe verdiği önem, savunduğu ahlaki Rönesans ve Batı ile ilgili görüşlerine değinmek konu bütünlüğü açısından önem taşır.

Hareket felsefesi, Blondel'in (1861-1949) 1893'te doktora tezi olarak savunduğu L'ACTION adlı eserde esasları ortaya konulmuş ve daha sonra eserleriyle de işlenmiş bir felsefedir. Blondel'in hareket felsefesiyle yapmak istediği, insanın tabi olarak yöneldiği tabiat-üstüne ruhun bir faaliyetiyle ulaşmak ve irade ile hareket sayesinde tabiat-üstüne ulaşmanın nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermektir. Özünde dini bir alan olan tabiat-üstünün insanın somut varlığında kendini gösterdiği yer ise harekettir (Gündoğan, 2006: 16).

Hareket noktaları, kullandıkları metot ve ulaşmak istedikleri sonuçlar itibariyle Blondel ile aynı noktalarda bulunan Topçu'ya göre de hareket, insanın cevheridir. Nurettin Topçu'nun doktora tezi olan İsyah Ahlakı'nda, İradenin Davası'nda, Var Olmak gibi eserlerinde ve Hareket Dergisi'ndeki pek çok yazılarında Blondel'in açık tesirini görmek mümkündür. 1939'da yayınlanmaya başlayan Hareket Dergisi'nin adı bile hareket felsefesinden mülhemdir. Blondel'de olduğu gibi Topçu'ya göre de özünde ruhi bir aktivite olan her hareket, "mükemmele, daha mükemmele bir özlemdir". Daha mükemmele duyulan özlemin kaynağında ruhi bir davranmadan ileri gelen ve ruhi bir amaca yönelmiş olan bir iradenin hareketi bulunur. Bundan dolayı hareket, ruhi bir realitedir. Ahlaklılık, ancak böyle bir ruhi realitede ortaya çıkar (Gündoğan, 2006: 19).

Somuncu (2006: 226) muhafazakar düşüncede önemli bir yere sahip olan geleneğin Topçu'daki yansımalarını şöyle değerlendirir: "Topçu'da gelenek eşyaya bakış açımızı değiştirir, milli birliği sağlar. Gelenek ahlaki bir öğedir, dini efsanelere (batıl inanç) karşıdır. Topçu, geleneğin toplumları sosyal facialardan koruduğunu; cemiyet için olası tehlikelere karşı paratoner görevi gördüğünü ve onun birçok olgudan mesul olduğunu söyler.

Topçu, tekniğin insanı nasıl değiştirdiğini şöyle özetler: “Toprak huzuru ve sonsuz saadeti yaşattığı halde, topraktan çıkan demir dünyayı karanlıklarla doldurdu. Bugün büyük makine halinde dünyamızın üstüne kabus gibi çöken demir saltanatı kendisine hayran insanın kalbini çürütmüş ve huzur ile mutluluğu yeryüzünden silmiş bulunuyor. Demirin pençesinde iradesiyle esirliği kabullenen insan, mesafeleri ve fezayı demirle aşıyor, onunla harikalar meydana getiriyor, onu ilahlaştırıyor ve demire ibadetini arttırdıkça ruhindaki huzur daha azalıyor (Somuncu, 2006: 224). Topçu’nun teknik konusundaki yaklaşımını aktaran Somuncu (2006: 224), Topçu’nun Türk aydınının zihnindeki en büyük problemlerden olan Batı konusundaki görüşlerini ise şöyle aktarır: “Topçu, Tanzimat’tan beri bir kısım aydınların söylediği, ‘batının tekniğini alalım ama ahlakını hayır’ söylemini reddeder. ‘Biz batının iki yüzünü tersinden gördük. İlmini ve ahlakını. Batılılaşmak isterken onun ilmini alıp, ahlakını almamaya karar verdik. İlimle ahlakın aynı köklerden çıktığını bilemedik’. Batının tekniğini reddetmekle ahlakı da koruyabileceğini düşünen Topçu’nun bu fikri, gelenek ve modernlik konusunda sentezci olmadığını göstergesidir”.

Muhafazakar düşüncenin en önemli referans kaynağından biri olan dinin Topçu’daki yeri şu cümlelerle özetlenmiştir: “Dinin toplumsal bir kurum olduğunu ifade eden Topçu’ya göre yapılacak iş, milletin ruh ve ahlak kaynağı olan İslam’ın gerçek anlayışını elde etmektir. Yapılacak çalışmalar ve tartışmalar bu konu üzerinde yoğunlaşmalıdır. Çünkü millet, gerçek din telkini verecek kişilerden mahrum kalmıştır” (Emer, 2006: 308). Topçu, Hareket Mecmuası’nda yayımlanan ilk yazılarında daha çok bir Anadolu gözümüyle İslamcılık eleştirisi yapar. İslamcılık eleştirisine rağmen, milliyetçilik anlayışını, İslam dinine, onun Anadolu toprakları üzerinde oluşturduğu ahlaki dehaya ve medeniyete dayandırır (Doğan, 2004: 444).

Nurettin Topçu’nun reformcu yanını ve ondaki muhafazakar nüveleri Somuncu (2006: 225) şu cümlelerle ifade eder: “Kur’an hikmetinde hiçbir ilham, hiçbir aşk, hiçbir ihtiras duymadınız mı? Duymadıysa yazıklar olsun! Siz Rönesans yapamazsınız!” nidasını adeta ilahi bir temenna gibi tekrar tekrar söyleyen Topçu, ‘muhafazakarlıkla inkılapçılığın hakiki manasını’ kavramış, ‘mazimizin ruhuna bağlı kalırken, gözlerimizi durmadan akıp giden hayata’ çevirmiş,

‘muhafazakarlığımızın temeli olan ilk kaynaklara cesaretle’ inmiş, ‘ruhlarımızı bu kaynakların tazeliğinde’ yıkamış, geleneği modern çağa uyarlamış reformist görüşün yarı şuurlu, yarı hastalıklı bir temsilcisi olmuştur.

Topçu’nun tasavvufla olan ilişkisi ise Abdülaziz Bekkine Hazretleri ile tanışmasıyla başlamıştır. Bu şahısla olan sohbetlerinde, kafasında çözememiş olduğu bazı problemlere cevaplar bulmuştur. Topçu, hocam dediği Bekkine Hazretleri’nde felsefede, ilimde, Avrupa’da bulamadıklarımı buldum demiş ve ona olan bağlılığını sürdürmüştür.

Topçu (1970: 124-128) tasavvufu şu şekilde açıklamıştır: “... tasavvuf, her şeyden önce dini bir yaşayış olduğu gibi aynı zamanda bir metafizik görüştür. İslam tasavvufu, Kur’an’dan kalp ilmini çıkararak felsefedir. İlahi varlığa iştirak denemesini yaparak ahlaklanma yoludur. İlahi tecrübeyi kalp yolundan geçerek yapmak, İslam’ın gerçeğini yaşamaktır.” Topçu’ya göre tasavvuf, Hz. Muhammed’in samimi tarikatının adıdır (Topçu, 1997b: 74). Aynı zamanda tasavvuf, dinde dogmatizmi reddeden felsefi bir tutum ve bir kalp eğitimidir ve dini aktif bir güç ve bir hareket haline getiren şeydir. Ayrıca tasavvuf, İslam’ın ahlaki özünü mistik tecrübenin konusu yapan derin bir felsefi yaşayıştır (Topçu, 1997a: 65).

İslam ve İnsan isimli eserinde ise tasavvufu şu şekilde de ifade etmektedir:

Hakikatte o, insan ilmidir. Âlemden sıyrılarak kendi ruhuna çevrilen insanın içsel hayat denemesi ve Allah yolundaki atletizmidir. Tasavvuf insan hakikatlerinin kapısıdır. Kur’an-ı anlayan ve gerçek imanın yolu olarak onu bizzat yaşayanlar mutasavvıflardır. İslam’ın uyanış çağı, bilhassa makinenin insan ruhunu boğduğu asrımızda eşyadan ve maddeden ruha yani insana dönüşün sırrını sunacak olan tasavvufun ahlak dünyamızda zaferi ile açılacaktır (Topçu, 1998: 55).

Sonuç olarak Topçu, toplumlar için önemli gördüğü ve cemiyeti birtakım tehlikelerden koruduğuna inandığı için *geleneğe* yapmış olduğu vurguyla, İslam’ın gerçek anlayışını elde etmek gerektiğini vurgulayıp, tasavvufla olan yakınlığı sonucu *dini* referans alışıyla, ahlaki bir düzenin gerekli olması gerektiğine olan inancıyla ve batılılaşma konusundaki yaklaşımıyla muhafazakar bir duruş sergilemektedir. Ayrıca Topçu’daki muhafazakarlığın şüphesiz ele alınan diğer düşünürlerin muhafazakarlığından farklılıklar gösterdiğini de vurgulamak

gerekmektedir. Bu farklılık daha çok Topçu'nun, bir Türk sosyalizminden, ruhçu bir sosyalizmden bahsetmesi konusunda belirginleşmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN İNŞASI

1. TÜRKİYE'DE MUHAFAZAKARLIĞIN SİYASETTEKİ KARŞILIĞI

Türkiye'de muhafazakar kimliğin temel bileşenlerini sağlıklı bir biçimde ortaya koyabilmek için, muhafazakarlığın fikir dünyasındaki karşılığının yanında siyasal alanda temsilinin de irdelenmesi konu bütünlüğü açısından önem taşımaktadır. Muhafazakarlığın siyasal alandaki karşılığını, Türkiye siyasetinin temel dikotomisini oluşturan merkez-çevre ilişkisi etrafında incelemek doğru bir yaklaşım olacaktır. Türkiye'de muhafazakarlık, merkeze karşı çevrenin temsilini üstlenen siyasal oluşumlar tarafından benimsenmiştir. Bu oluşumların bir diğer önemli özelliği de, siyasal, ekonomik, toplumsal alanlarda değişimin ve dönüşümün savunucusu olmaları ve bu doğrultuda politik bir duruş benimsemeleridir. Bu anlamda muhafazakarlığın değişim ve dönüşüme karşı ihtiyatlı tavrı noktasında ayrı bir noktada duran Türkiye muhafazakar siyaseti, diğer bir çok alanlarda da klasik muhafazakarlıktan ayrılmaktadır. Konunun ilerleyen kısımlarında Türkiye muhafazakar siyasetinin kendine özgü bir muhafazakarlık oluşturma imkanına ayrıntılı bir biçimde değinilecektir. Türkiye muhafazakarlığı siyasal alandaki karşılığını DP, AP, MNP, MSP, ANAP, RP, FP, SP ve Ak Parti siyasal oluşumlarında bulmuştur. Bu partilerin 1950-1980 dönemi ve 1980 sonrası dönem olarak ayrılması ise Türkiye siyasetinin önemli dönüm noktalarının belirtilmesi ve bunun muhafazakar kimliğin oluşum sürecine etkisi bağlamında önem taşımaktadır.

1.1. 1950-1980 ARASI DÖNEM

1.1.1. Demokrat Parti ve Muhafazakar Duruşu

Çok partili hayatla siyaset sahnesinde yer alan Demokrat Parti, Türk siyasi tarihi açısından bir kırılma noktasını oluşturur. Çünkü DP, merkez parti konumundaki CHP'ye alternatif olması ve çevrenin temsilini üstlenilmesi bağlamında Türk siyasi tarihinde önemli bir rol üstlenmiştir Bunun yanında, DP dönemiyle birlikte muhafazakar eğilimli kimlik talepleri, tam anlamıyla siyasal

karşılığını bulmuş olmasa da, kendini siyasal arenada ifade etmenin zeminini yakalamıştır. Özellikle DP'nin parti programının gelenek, din, ahlak vb. konularda kısmi açıklamalar içermesi, muhafazakar kimlik inşası açısından son derece önemli gelişme olmuştur.

1923-1946 yılları arasını Tek Parti dönemi olarak geçiren Türkiye, ülke içi şartların yanında İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan ekonomik kriz ve esen demokrasi rüzgarlarının da etkisiyle çok partili hayata geçmiştir. CHP iktidarı döneminde Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun meclisten çıkması sonrasında, 7 Haziran 1945 tarihinde, Celal Bayar, Adnan Menderes, Refik Koraltan ve Fuat Köprülü üç sayfalık önergeyi meclise sunmuşlardır. Bu olay tarihe 4'lü taktir adıyla geçmiştir. 4'ler adı verilen bu grup, hazırladığı taktirle, CHP genel kurulundan; devlet yönetiminde en yetkili kurum olan TBMM'nin adil yasalar çıkarması, demokratik kurumların teşekkül ettirilmesi ve serbest çalışma olanaklarıyla donatılması, kanunlardaki ve parti tüzüğündeki anti-demokratik maddelerin değiştirilmesi, meclise hükümeti denetleme yetkisinin verilmesi ve seçimlerin serbestçe yapılması gibi isteklerde bulunmuşlardır. Ancak dörtlerin bu istekleri, parti grubu tarafından oybirliği ile reddedilmiştir (Eroğul, 2003: 28). Parti içinde artan tartışmalar sonucunda 4'ler partiden uzaklaştırılmıştır. Bunun neticesinde partiden uzaklaştırılan muhalifler 7 Ocak 1946'da Demokrat Parti'yi kurdular. Demokrat Parti'nin iktidara geliş sürecinde Tek Parti döneminin halkın üzerinde yaratmış olduğu etki önemlidir. Bu dönemde yaşanan ekonomik sıkıntılar, dini yaşam pratiklerinde gözlenen baskı, iktidarın halkın sorunlarından uzak oluşu gibi birçok sosyolojik etmen bunlar arasında sayılabilir. Bu konuda Eroğul (2003: 91-93) şu açıklamalarda bulunur: "DP'nin 1950 seçimlerindeki başarısının en büyük sebebi, büyük halk kitlelerini kazanmasıdır. 27 yıllık iktidar partisi CHP, halk tarafından erişilmez bir seçkinler takımı olarak görülüyordu, Türk halkının büyük çoğunluğu bu partinin baskıcı yönetiminden bunalmış vaziyetteydi. DP yöneticileri halka karışıp onların içinden geldiklerini onlara göstererek biraz da popülist bir politika uygulayarak halkı kazanmıştır. DP; toprak ağası, tüccar, memur, gazeteci, öğrenci, öğretim elemanı vb. halk kitlelerinin aradığı taze kan olmuştur. DP'yi destekleyen diğer bir kurum da, Türk Silahlı Kuvvetleri'dir. Ordu mensupları, maaşlarının azlığı,

terfi etmede karşılaştıkları zorluklar vb. isteklerine ulaşabilmek için, 1950 seçimlerinde DP'yi desteklemişler, DP'nin seçimleri kazanmasında büyük bir rol oynamışlardır”.

Çok partili hayat ile birlikte Şerif Mardin'in çevre-merkez çözümlemesi Türk siyasi hayatında temel bir eksen olmuştur denilebilir. Çünkü o zamana dek iktidar olan ve ülkeyi yöneten devletin partisi olan CHP devrilmiş yerine halkın içinden gelen bir parti konumundaki DP iktidara gelmiştir. CHP seçkinleriyle, büyük sermayesiyle ve çağdaşlaşma projesiyle merkezi temsil ederken; DP, küçük esnaf ve zanaatkarıyla, etnik kimlik ve dini cemaatlere yakın pozisyonuyla çevreyi temsil etmekteydi. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren merkezin çevreyi yönetmesi olgusu yerini (her ne kadar merkez partiden çıkmış olsalar da) çevreyi temsil eden bir partinin geçmesi olayı Türkiye Cumhuriyeti tarihinde önemli bir kırılma noktası olarak görülmektedir. Bu kırılma noktasında elbette araştırmamıza konu olacak kısım Demokrat Parti'nin bu çevrenin temsilinin yanında muhafazakar çizgiyi temsil edip etmediği, eğer temsil ettiyse nasıl ve ne şekilde temsil ettiği. Öncelikle merkezde yer alan CHP'nin devletçi-seçkinci cephe olarak da adlandırılan cemahta bulunması ve inkılapçı, laik, çağdaş nitelikleriyle devletin ideolojik zeminine derinden bağlı olan bir parti olma özelliği onun karşısındaki muhafazakar konumlanışın da izlerini verir niteliktedir. Bu konuda Mert (2002: 74) şu açıklamada bulunur: “Süreç itibarıyla batıcılıkta ileri giden tek-parti döneminin restore edilmesi için onun hemen ardından ‘cumhuriyet devriminin muhafazakar yorumu ve bunu siyasal karşılığı olan DP dönemi’ çıkıp gelmiş, ‘fazla seküler olduğu için kök salamayan ulusal kimlik ve ulusalcılık tanımlarının yerini, dini-kültürel sembol ve değerlere bezenmiş’ yeni kimlik sunarak yabancılaşma sorunu muhafazakar revizyonla aşılmıştır”. Cumhuriyet devrimine tepkinin en doğal ve de önemli muhafazakar duruş olduğu bir dönemde, DP'de bu tepki, muhafazakar düşüncenin ifadenmesinde ya da pratikte çekingen olduğu cumhuriyetin ilk dönemlerinde olduğu gibi, açıkça ifade edilmesinden kaçınılan bir tepkidir. DP programlarında sıklıkla dile getirilen laikliğe bağlılık buna örnek olarak gösterilebilir. Cumhuriyet ilkelerine bağlılığın daima vurgulandığı DP'de başından itibaren bir muhafazakar çizginin açıkça bir yansıması olduğunu söylemenin zor olduğunun altını çizmekle birlikte, partinin geleneğe, dini değerlere,

Osmanlı tarihine göstermiş olduğu hassasiyetler, onun geleneksel-muhafazakar duruşun günün şartlarında temsilcisi olmasına yeter görünmektedir. Türkiye’de muhafazakarlığın siyasi bir muhafazakarlık olmasından ziyade bir duyuş bir düşünüş olarak ortaya çıkması, DP döneminde de her ne kadar partileşen bir yapı gözlene de mevcuttur.

Aslında bu dönemde muhafazakar kesimin söylemini daha belirgin şekilde yapmasında DP’nin kendisini liberal olarak tanımlaması ve özgürlüklere değer verdiğini ifade etmesinin de etkisi olmuştur. Bu dönemde “Ayasofya’nın ibadete açılması, bir yönüyle buna bağlı bir talep olan ezanın eskisi gibi Arapça okunması ve benzeri talepler”, çok partili sisteme geçişin getirdiği nispi özgürlük ortamında seslendirilmiştir (Ayvazoğlu, 2004: 525).

Demokrat partililer, programlarında Kemalizm’in altı ilkesini her birine farklı vurgu ve yorum katmalarına rağmen benimsemişlerdir. Esasen de benimsemek zorundaydılar. Tersine bir durum anayasanın ihlali sayılabilirdi. Bu altı temel ilkenin ötesinde DP’liler kendilerini “demokrasiyi geliştirme” görevine adadıklarını da belirtmişlerdir. Bu durum siyasi gücün yukarıdan çok, aşağıdan (halktan) alınmasını güvenceye almak kadar, hükümet faaliyetlerinin frenlenmesini ve bireysel özgürlüklerin artmasını da gerektirecekti (Ahmad, 1994: 28). Demokrat Parti yönetiminin temel nitelikleri arasında, sivil ve askeri bürokrasiye karşı olumsuz bir tutum içerisinde olmaları vardır. Demokrat Parti’nin; Cumhuriyet Halk Partisi’nin demokrasiye olan inancına güvensizlik duyması, askeri ve sivil bürokrasinin Demokrat Parti dönemi öncesi dönemin destekçileri olmaları, İsmet İnönü’nün demokrasi için bir tehlike olarak görülmesi ve Demokrat Parti’nin halktan başka bir egemenlik kaynağı kabul etmeyişi bu olumsuz tutumun sebepleri arasında sayılabilmektedir. Demokrat Parti önderleri, “gelenekçi-liberal” gruplar tarafından desteklenen kişiler olarak, “devletçi seçkinci” yaklaşıma karşıydılar.

Genel olarak DP’nin başarısını, farklı gruplardan oluşmasına rağmen ortak özellikleri ve sıkıntıları olan toplumu popüler bir ittifak içinde toparlayıp bürokratik merkeze karşı seferber etmesinde aramak gerekir. DP, kendini destekleyen kitleleri iki temel boyut üzerinde değerlendirmiş ve bunu seçmen desteğine dönüştürmüştür. Birincisi, geniş tabana dayalı ekonomik kalkınma modelini savunması; ikincisi ise,

devleti, toplum ile bütünleştirme politikasıdır (Sunar, 1984: 2081). Demokrat Parti kitlelerin muhafazakar eğilimlerine hitap ederek, bu yolda siyaset stratejisi izlemiştir ve konuda başarılı da olmuştur. Ezanın tekrar Arapça okunması, radyoda Kur'an yayını yapılması, imam-hatip okullarının sayısındaki gözlenir artış, tarikat ve liderleri konusundaki ılımlı tutum gibi birçok konuda halkın özlemlerine verdiği yanıtla DP, muhafazakar kitlenin destek verdiği bir parti olabilmıştır.

CHP ile DP arasında laiklik bağlamındaki tartışma, laikliği anlama veya ona yüklenen anlam sorunundan kaynaklanmıştır. Dolayısıyla DP laiklik anlayışına temelde bağlı kalmıştır, ancak laikliğin din düşmanlığı olmadığını savunmuştur. CHP ise DP'yi sürekli laikliğe aykırı davranmakla suçlamıştır. Oysa DP, laikliği çiğnememek konusunda çok dikkatli davranmıştır. Ne var ki, laik değerlere sıkı sıkıya bağlı olduğuna inanan ve bu konuda oldukça duyarlı asker-sivil bürokrasi, DP'nin siyasal ömrünü bitirmiştir. Şerif Mardin'e (2002: 124) göre 1957 seçim kampanyasında DP ve Nurcular arasında kurulan ittifak 27 Mayıs darbesinin ana nedenlerinden birisidir.

Demokrat Parti dönemi, Türkiye tarihinde merkeze karşı çevrenin temsilinin gerçekleşmesi açısından çok önemli bir dönemdir. Kaldı ki, DP'nin başarısının sırrı da burada yatmaktadır. Geniş halk kitlelerince (ve de muhafazakarlarca) benimsenen bu yeni siyasal taban, kısıtlanan dini alanın rahatlayacağı, ekonomik sıkıntıların giderileceği, sosyal hayat standartlarının değişeceği vb. umuduyla iktidara taşınmıştır. Bu dönemde muhafazakar kimliğin oluşmasına katkı sağlayan en büyük faktör, tek parti döneminde yaşanan dini kısıtlamaların büyük oranda aşılmış olmasıdır. Bunun yanında ve belki de daha da önemlisi, Türk modernleşmesinin muhafazakar tepkisinin bu dönemde güçlü bir siyasal tabanla açığa çıkmasıdır. Dünyevi ve ulusal bir kimlik yaratma projesinin halk arasında içselleştirilememesi, ona alternatif olarak sunulan bir kimliğin, bir siyasetin, bir projenin benimsenmesinde en büyük etken olmuştur. Muhafazakarlığın, muhafazakar kimliğin oluşması ve de muhafazakarların Türkiye'de etki alanı oluşturabilecekleri, siyasal, sosyal ve ekonomik bir tabanın oluşması açısından Demokrat Parti dönemi önemli bir yere sahiptir.

DP'nin devamı niteliğinde oluşu ve muhafazakar kesimin de destek verdiği Adalet Partisi, tam anlamıyla muhafazakar kisvede olmaması gerekçesiyle yapılan birçok muhafazakarlık çalışmasına dahil edilmemiştir. Ancak bu çalışmanın bundan sonraki kısmında muhafazakar kitlenin de oylarını çekebilen bir parti olması nedeniyle Adalet Partisi'ne yer verilecektir.

1.1.2. Adalet Partisi ve Muhafazakarlık

1960 darbesi ve DP'nin kapatılmasından sonra DP'nin devamı olduğu vurgusunda bulunan ve bu vurguyu 1965 seçim sonucunda DP'nin taraftarlarını kendi safına çekmiş olarak ispatlayan Adalet Partisi ve partinin genel başkanı Süleyman Demirel, 1960 sonrasında siyaset sahnesinde yer almıştır. Sanayiciler, küçük tüccar ve esnaf, köylüler, büyük toprak sahipleri, dindarlar ve liberallerin bir koalisyonu olarak gözlenen AP'de de DP gibi çevrenin temsilini görmekteyiz. AP'nin özellikle entelektüel çevre tarafından sevilmeyen buna karşılık kırsal kesimde tutulan bir oluşum olarak siyasette yer edinmesi partinin “çevre”de yer aldığını kanıtlar niteliktedir. Birçok çalışmacı tarafından muhafazakar niteliklerinin ön planda olmadığı dolayısıyla muhafazakarlık çalışmalarında adı geçmeyen AP, DP'nin devamı niteliğinde oluşu ve farklı kesimlerden insanların (ki bunun içinde muhafazakar kesim de mevcuttur) oy verdiği parti olma özelliği, çalışmamıza eklenme nedeni olarak yeterli görülmüştür. Çünkü AP ile Türkiye'de muhafazakar kimliğin inşası noktasında büyük bir gayrete tanık olunmasa da muhafazakar tabanın hangi şartlar ve koşullarla bu partiyi desteklemesi önemlidir. Bu şartlar, şüphesiz çevrenin söylemiyle yola çıkılması, çevrenin taleplerinin yerine getirileceğine olan inanç ve AP'nin DP'nin devamı olarak görülmesidir.

1960'lı ve 1970'li yıllar dünya konjonktürüne uygun olarak Türkiye'de toplumsal hareketliliğin ivme kazanmış olduğu yıllardır. Yoğun bir ithal ikamesine dayalı sanayileşme çabası ile birlikte oluşan geniş çaplı bir kente göç olayı söz konusudur. Merkez-çevre bağlamından ayrı olarak, bir kır-kent ayırımından, ve işçi sayısındaki hızlı artıştan da anlaşılabilen gibi bir işçi işveren ayırımından da 1960'lardan itibaren söz edilmeye başlanmıştır. En azından seçimler söz konusu olduğunda üzerinde durulmaya değer değişkenler olarak yerleşim birimi, toplumsal

sınıf, diğer ilkel, geleneksel bağların yanı sıra ortaya çıkmış bulunmaktadır (Kalaycıoğlu, 2000: 391). Kentlere doğru yoğun hareketliliğin sonucu olarak, kır insanının kentte bir takım problemlerle karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Ekonomik, sosyal birçok problemle mücadele etmek zorunda kalan yeni kentlilerin en büyük problemlerinden biri de şüphesiz yeni bir kimlik arayışının ne yönde şekilleneceğidir. Ne tam anlamda kentli ne de tam anlamda köylü olan bu kesim için çevreyi kucaklayıcı popülist bir söylem, siyasal kimliğin belirlenmesi noktasında önemli bir etkiye sahiptir. AP'nin çevrenin diliyle konuşması yalnızca bu yeni kentlileri safına çekmesi demek değildi elbette. Köylü halk, küçük esnaf ve zanaatkar, dini hassasiyetleri olan kesim, liberal düşünenler vb. gibi merkezin karşısında yer alan herkes için AP odak noktası haline gelmiştir. Bu kesim içerisinde muhafazakar kimliğe ait bireyler de hemen hemen aynı sebeplerden ötürü parti safında yer almışlardır.

Çevrenin gözünde 1960-1961'deki CHP ne devrim, ne de demokrasi yanlısıdır. Yalnızca merkezin (veya bürokrasinin) partisidir. Bu görüntü 1960'lar boyunca, yine "mevzuatın" güçleneceği izlenimini veren planlı kalkınma modeli gibi yaklaşımlara sahip çıkmasıyla büsbütün pekişmiştir. Bu bağlamda Adalet Partisi'nin (AP) tercihe şayan olarak görülmesi pek de yadırganacak bir husus değildir (Kalaycıoğlu, 2000: 390). Demirel, modern bir kapitalist devlet ve toplumun mimarı olmak, bu hedefe ulaşmak için eski, modası geçmiş kurumları gömmek istiyordu. Meclis'te şöyle diyordu: "Modern Türk devletinin yolu 19. Yüzyıl kapitalizminin yöntemlerinden tamamen farklı olacaktır." Gerçekten de böyle oldu (Ahmad, 2007: 171). Demirel'in en önemli başarılarından biri, orduyu, henüz beş yıl önce ordu tarafından alaşağı edilmiş olan demokratların açıkça mirasçısı olan sivillerin yönetimi ile uzlaştırması idi. Ama ödediği bedel de vardı. Silahlı kuvvetlere neredeyse tam özerklik verilmişti ve onların savunma bakanının ve kabinenin otoritesine olan itaatleri, yalnızca bir formaliteden ibaret kalmıştı. Demirel aynı zamanda da, kendi taraftarlarının en köktencileri olup, hala 27 Mayıs darbesinin intikamını almakta kararlı olanları denetim altında tutmak zorunda idi (Zürcher, 2000: 365). Demirel, insanların, kendilerini onun köylü geçmişiyle özdeşleşebildikleri ve onun mesleki yükselişinde kendi umutlarının somutlaşmış

ifadesini buldukları kırsal kesimde mükemmel bir oy avcısı olduğunu gösterdi. Menderes gibi Demirel de halk diliyle konuşabilen bir hatipti. Bunu İnönü ve öteki Kemalist siyasal liderler, ya da keza Aybar gibi sosyalistler, hiçbir zaman yapamamışlardı (2000: 365).

Merkezin partisi olan CHP'ye karşı çevrenin partisi görünümündeki AP, tam da DP'de olduğu gibi halk kitlelerini cezp etmeyi başarmıştır. Bunun yanında AP'de zamanla bazı çatlaklar meydana geldi. Adalet Partisi'nin lideri Demirel'in durumu konusunda Ahmad (2007: 170) şu açıklamada bulunur: "Bir yıl Eisenhower Vakfi'nin öğrencisi olarak Amerika'da bulunduğu ve Türkiye'de faaliyet gösteren bir Amerikan çokuluslu şirketinde çalıştığı için Demirel, modern kapitalizmin ve Birleşik Devletler'le bağlantının sembolü haline geldi. Bu nedenle her yandan saldırıya uğradı: soldan, neo-Kemalistlerden ve onu mason olarak lanetleyen dinci sağdan. Demirel'in siyasal konumu 1960'ların sonuna doğru zayıfladı". Adalet partisi içinde geleneksel alt-orta sınıfı temsil edenler Demirel'i çıkar çevrelerini kollamakla, halktan çok bu çevrelere hizmet etmekle eleştirmeye başladılar. Bunlar İslami söylemi benimsediler ve Demirel'i, kendi iddialarına göre Türkiye'deki en büyük işadamları ve sanayiciler gibi mason olduğu için lanetlediler (2007: 171).

Demirel ve AP, Kemalist liderler ve sosyalistlerin yapamadığını yapmıştır. Halk diliyle konuşup, merkeze karşı çevrenin temsilini üstlenmiştir. Türkiye'deki muhafazakar kesimdeki partilerin ortak özelliklerinden olmakla birlikte bu, tam anlamıyla Türkiye şartlarında muhafazakar nitelikte bir parti olmaya yetmemiştir. Çünkü, zamanla merkeze kaymak olarak da adlandırılan, çıkar çevrelerinin hizmetinde olduğu gerekçesiyle, özellikle parti içinde daha İslami söylemi benimseyenler tarafından eleştiriler almıştır. Bu da parti içerisinde çatlaklara neden olmuş, esas muhafazakar kesim partiden ayrılarak yeni oluşumlara imza atmıştır. Muhafazakar kesimin partiden ayrılması, Türk siyasal yaşamında Milli Görüş geleneğini başlatan gelişmenin başlangıcı olmuştur.

Milli Görüş geleneği ve bu geleneğin siyaset sahnesindeki temsili olan (1980'e kadar olan süreçte) Milli Nizam ve Milli Selamet Partileri, Türkiye'de muhafazakar kimliğin temel eksenini oluşturan yapısından ötürü ve de 1980 sonrası

dönemi de etkisine alan bir sürecin inşasında önemli bir yere sahip olması nedeniyle çalışmanın bundan sonraki kısmında ele alınacaktır.

1.1.3. Milli Görüş, MNP ve MSP

DP ve AP'den sonra, CHP'nin karşısına, AP çizgisinden ayrılan ve Türk siyasi yaşamında İslamcı çizginin yeniden canlanmasını ifade eden Milli Nizam Partisi çıkmıştır. Çevrenin temsilciliğini üstlenen ve dünya görüşünü daha sonraları "Mili Görüş" olarak belirten bu siyasal çizgi, kendisini önce MNP ve daha sonrasında ise MSP, RP, FP ve SP şeklinde devam ettirmiştir. Bu yapılanma, Türkiye'de muhafazakar kimliğin en temel sac ayaklarından birini temsil eden bir yapılanmadır. Milli görüş olarak adlandırılan bu hareket, İslami değerlere, geleneklere, ahlaka, aileye vb. yapmış olduğu vurgularla Türkiye'de muhafazakar kimliğin oluşmasında önemli bir yerde durur. Ayrıca milli görüş ve bunun siyasal hayattaki karşılığı olan partilerin çıkış aşamasında batılılaşmaya karşı bir dinsel muhalefet gerçekleştirmeleri Türkiye tarihinde bir ilk olarak değerlendirilmektedir. Bu hareket merkeze karşı bir tepki hareketi olarak değerlendirilmiş ve bu yüzden çevrede yer alan özellikle İslami halkın sözcüsü olarak görülmüştür. Çalışmanın bu kısmında Milli Görüş hareketine, MNP ve MSP'ye değinmek, Türkiye'de muhafazakar kimliğin oluşum sürecini çözümlenmek açısından önemlidir. Hareketin devamı niteliğindeki RP, FP ve SP ise çalışmanın 1980 sonrası kısmında ele alınacaktır.

Milli Görüş, dini söylemi kendine rehber edinen ve "iman ikrarı"na dayalı siyaset izleyen bir oluşumdur. Bu hareketi, siyaset sahnesine çıkartan kişi ise Necmettin Erbakan'dır (Akdoğan, 2004a: 100). Dünya görüşü olarak ifade edilen 'milli görüş', 'bin yıllık geçmişinde dünyaya hakkı ve adaleti getiren, milletin öz değerlerini yansıtan ve hakkı üstün tutan bir medeniyetin temelini teşkil eden' bir düşünce olarak tanımlanıyor (Dağı, 1998: 24). Milli Görüş Hareketi'nin lideri Erbakan ise, Milli Görüş'ü şu sözleriyle ifade etmektedir: "Milletimizin tarihi an'anevi ve bütün değerlerine saygılı olan görüş Milli Görüş'tür. Milli Görüş bizim milletimizin kendi görüşü demektir. Fatih'in İstanbul'u feth-ederken kalbindeki inanç ne ise, Milli Görüş de odur. Bizim milletimiz bin yıldır Milli Görüş ile dünyaya hakim oldu. Bu gün bütün dertlerimizin ilacı Milli Görüş'tür." (Fişek, 1973:

15). Milli Görüş'teki "milli" sıfatı dünyevi/ulusal olmaktan ziyade dinsel/ümmeççi bir vurgu taşır (Çakır, 2004: 544). Cumhuriyetçi seçkinlerin Osmanlı'nın çöküşünü sanayileşmeye ayak uyduramaması ve dine bağlamasının aksine Erbakan, bu gerilemeyi dini hayattan kopuşa bağlar. Bunun içindir ki, Erbakan'ın ortaya koyduğu siyasi kimlik olan milli görüş, hem yerliliği hem de dinliliği ima etmektedir (Çalmuk, 2004: 554).

Milli Görüş, beş ana hedef öngörmektedir. Bunlar: 1) İç barış 2) Devlet-millet kaynaşması 3) Yeniden büyük Türkiye meş'alesi 4) Manevi kalkınma 5) Maddi kalkınma'dır (Sarıbay, 2004: 581). Milli Görüş Hareketi'nin (MGH) en önemli özelliği hem muhalif hem modernleştirici olmasıdır. Bu iki zıt amaç arasında şekillenen MGH'nin tarihi bir başka açıdan din-devlet, yasal-illegal, özel-kamusal alanların yeniden tanımlanması ve dinin kamu alanına taşınmasının da öyküsüdür. MGH etrafında kurulan siyasi partiler dinin siyasi alanda temsilini sağlayarak, dindar-muhafazakar kesimlerin yerel ve ulusal düzeyde politikaya ve bürokrasiye katılmalarını mümkün kılmışlardır. MGH'nin siyasi söylemini şekillendiren dini kavramlar bir kimlik ve düzen arayışı içindedir. Burada bireysel ve cemaatsel bazda İslami kimlik, devlet düzeyinde ise yeni bir "adil" düzen arayışı söz konusudur. MGH daha çok çevrede yer alan siyasi, ekonomik ve kültürel güçlerin merkeze karşı örgütlenmesini sağlamış ve hem çevre güçlerini sisteme entegre etmiş hem de merkezin yeniden harmanlanmasına neden olmuştur. MGH "öteki" Türkiye'nin, yani ekonomik ve kültürel olarak dışlanmışların siyasi alandaki temsilcisi ve sesi olmuştur. MGH'nin yönetici elit kadrosu ise orta ve yukarı sınıflardan gelmiş ve sistem karşıtlığı etrafında bir siyasi kadro oluşturmuştur. (2004: 591-595).

Milli Görüş geleneğinin muhafazakar kimliğin inşasındaki etkilerini ortaya koyabilmek için bu görüşün siyasal alandaki yansıması olan MNP ve MSP'ye kısaca yer vermek gerekmektedir. Kaldı ki, Milli Görüş'ü anlatırken, MNP ve MSP'nin de siyasal, toplumsal, ekonomik vs. alanlardaki yaklaşımları ele alınmıştır. Ancak bu noktada, zaman içerisinde partiler bazında bazı değişimler gözlemlendiği de hesaba katılmalıdır. Milli görüşteki zamana bağlı olarak gözlenen daha yumuşatılmış bir yaklaşım ve zamanla İslami çizgiden daha muhafazakar bir çizgiye kayış, ancak

partiler ele alınarak tespit edilebilir. Bu yüzden milli görüşün evriminde partilere değinmek yerinde bir yaklaşım olacaktır.

AP içinde İslami yönlerinin daha belirgin olduğu birkaç isim 1967 yılında harekete geçtiler. 1969 seçimlerine yetişmeyen bu partileşme girişimi, önce bağımsız aday olunarak daha sonra ise 26 Ocak 1970’de Milli Nizam Partisi’nin kurulmasıyla tamamlandı. MNP üyelerinin Nakşibendi tarikatına bağlı olan İskender Paşa dergahıyla ve bu dergahın şeyhi olan Mehmet Zahit Koktu ile olan ilişkileri ve dergahın seçim aşamasında MNP’ye olan desteği, MNP’nin daha en başından İslamcı bir parti olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Ayrıca partinin milli ve manevi değerlere yaptığı vurgu ve dinsel-ahlaki söylemi bu yorumlamayı güçlendirmiştir.

Siyasette MNP, ilk olmanın getirdiği bir dizi sorunla boğuşmak durumunda kaldı. Bunlardan en önemlilerinden biri ideolojik belirsizlikti. MNP’nin temel sorunu, İslâmcılığın düşünsel olarak sağcılıktan kopmamış olması ve kendilerinin de “sağı bölme” ile suçlanmalarıydı. Bütün bunların sonucunda MNP’nin, cesaretin öne çıktığı eklektik bir söylemi tercih etmek durumunda kaldığı söylenebilir. İlk kez MNP ile 1970’de Türk siyasî arenasında görülen siyasal İslâm’ın yaptığı kafa karışıklığı daha fazla, yaydığı sis daha yoğundur (Göka vd., 2003:308). MNP hareketine kadar Türkiye’nin modernleşme süreci içinde dinsel muhalefet kendi başına ortaya çıkmıştır. Gerek Osmanlı imparatorluğu döneminde gerek Cumhuriyet Döneminde dinsel muhalefet, görünüşte batılılaşmaya karşı tepki olarak kenar muhalefetin yanında yer almış ve her iki dönemde sınıfsal muhalefetle çakışmıştır (Sarıbay, 2004: 579).

MNP’nin toplumsal tabandaki yansımaları Çakır (2004: 545) şu şekilde açıklar: MNP’yi kabaca üç toplumsal katmanın oluşturduğu söylenebilir: 1) Taşra kökenli dindar ailelerden gelip Cumhuriyet’in laik eğitim kurumlarından yetişmiş ve genellikle serbest meslekle işigal eden yeni seçkinler; 2) Taşrada ticaret ve sanayiyle işigal eden dindar girişimciler; 3) Hem taşra hem büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar.

Gerek dinsel söylemi gerek bu söylem sonucunda oluşan dinsel muhalefeti ve ortaya çıkan İslami tabana henüz Türkiye şartlarında hazırlıksız olunması sebebiyle, 12 Mart 1971 askeri müdahalesi sonrasında, MNP laiklik karşıtı faaliyetlerden ötürü 20 Mayıs 1971’de kapatıldı. MSP’nin kurulması ise 11 Ekim 1972’de gerçekleşmiştir. MSP, MNP’ye göre biraz daha yumuşatılmış bir söylemle kurulmuştur. Bu yumuşatılmış yan, özellikle MNP’nin kapatılmasında öne sürülen laiklik karşıtlığı konusunda gösterilmiştir denebilir. MSP “önce ahlak ve maneviyat” ilkesiyle toplumsal alanda gerçekleştirilmesi muhtemel yanını ortaya koyarken, ekonomik alanda ise “ağır sanayi hamlesi” anlayışını gündeme getirmiştir.

Milli Görüş, siyaset sahnesine ilk ciddi çıkışını iki slogan üzerinde temellendiriyordu: “önce ahlak ve maneviyat” ile muhafazakar/İslamcı bir perspektif belirleyen MSP “ağır sanayi hamlesi” sloganıyla da ulusal kalkınmacı bir hattı benimsemişti. MSP, maneviyatçılığı sayesinde sağ partilerle, ekonomide devletçiliği öne çıkarmasıyla da dönemin yükselen hareketi olan solla rekabete girişti (Çakır, 2004: 547). MSP’yi destekleyen iller genelde devletin sanayi lehine izlediği ekonomik politikalarından olumsuz şekilde etkilenen taşradaki zanaatkar, esnaf ve çiftçi olmuştur. MSP çevredeki dinsel söyleme dayanarak bir kalkınma modeli arayışına girmiştir. Hem sosyal anlamda muhafazakar (dinin sosyal hareketteki yerini savunan), ekonomik anlamda devlet öncülüğünde sanayileşmeyi savunan ve gelenekle barışık bir moderniteye taraftar olmuştur (Yavuz, 2004: 593). MSP, ilk kez, bir yandan Kemalist elitin karşısında ikinci bir merkezin temsilciliğini üstlenirken, öte yandan geleneksel kitlelerin siyasete katılmasının; bu kitlelerin kimlik krizini çözenin; sanayileşmenin doğurduğu sosyo-ekonomik yoksunlukları gidermenin; bunların ötesinde İslami siyasal ideolojiye, laik siyasal sistem içinde meşruluk kazandırmanın aracı olmuştur (Sarıbay, 1995: 23-25).

1973-1980 arası dönemi “milliyetçi cephe” hükümetleri olarak adlandırılan, koalisyon hükümetlerinde yer alarak geçiren MSP, 1980 darbesiyle birlikte diğer partiler gibi kapatılmıştır. 19 Temmuz 1983’te kurulan RP bir süre yasaklı lider Erbakan’sız olarak yola devam etmiştir.

Türkiye siyasal yaşamında görülen muhafazakar düşünce ve kimlik arayışının, muhafazakarlığın Batı’da görülen şekliyle bir muhafazakarlık olmadığı

çalışmanın çeşitli kısımlarında belirtilmişti. Milli Görüş ve bunun akabinde var olan partilerin muhafazakar kimliklerine ve sağ cenapta yer alan partilerin muhafazakar anlayışlarına bakıldığında, aslında ortaya konulan muhafazakarlık, radikal cumhuriyetçiler tarafından tepeden inme modernleşme projelerine karşılık, İslam'ı ve kültürel değerleri bir anlamda korumaya yönelik bir gayrettir. Çalışmanın bu kısmında anlatılmaya çalışılan; DP, AP, MNP ve MSP'nin muhafazakar duruşunun belirtilmesi, diğer bir ifadeyle bu gayretin siyasal alandaki yansımalarının açıklanmaya çalışılmasıydı.

Türk siyasi tarihinde çok partili hayata geçiş önemli bir kırılma noktası olarak belirtilmiştir. Bu dönemle birlikte ortaya çıkan özgürlük ortamından muhafazakarlık da nasibini almıştır. Devletçi-seçkin cepheye karşı gelenekçi-liberal cephenin kazanmış olduğu zafer muhafazakar düşünce için bir alan yaratmıştır. DP dönemiyle birlikte dile getirilen muhafazakar talepler, muhafazakar kesimin bulunmuş olduğu konumun değişiminde ve dolayısıyla muhafazakar kimliğin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Muhafazakar kesim tarafından desteklenen DP ve AP, muhafazakar kimliğin inşası noktasında özellikle tek partili dönemle kıyaslandığında önemli gelişmeler yaşanmasını sağlayan siyasal oluşumlardır. Milli Görüş ve onun etrafında şekillenen MNP ve MSP ise, DP ve AP'ye göre daha İslamcı oluşumlar olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde İslamcılık ile muhafazakarlık arasındaki ilişki ön plana çıkmış ve Türkiye'deki muhafazakar kimliğin algılanma biçimine çok da müsait olan "dindar insan" profili algılanması güçlenmiştir.

Çalışmanın bir sonraki kısmı, 1980 sonrası muhafazakar sürecin yine partiler bazında ele alınması şeklinde olacaktır. Bu noktada yeni bir oluşum olarak gözlenen ANAP, Milli Görüş hareketinin devamı niteliğinde olan RP, FP, SP'ye değinilecek olup, milli görüşten kopuş ve yeni bir sürece geçişin simgesi olan AKP ve onun muhafazakar çizgisine ve bu çizgi devamında karşımıza çıkan "muhafazakar demokrat" kimliğe değinmek, Türkiye'de muhafazakar kimliğin inşasını günümüz gelişmeleri bağlamında değerlendirmek açısından önemli olacaktır.

1.2. 1980 SONRASI SÜREÇ

1.2.1. ANAP Yeni-Sağ ve Muhafazakarlık

Türkiye’de Yeni-Sağ felsefi, liberal ve muhafazakar unsurlarıyla birlikte 1980’li yılların başından itibaren geçerlilik kazanmaya ve onun değerlerini somut siyasal amaçlar haline dönüştürmeye başlamıştır. Ekonomik liberalizasyon ve özelleştirme uygulamaları hep bu amaca yönelik olarak değerlendirilmelidir (Aksoy, 1998: 13). Keynezci refah anlayışını hedef alan, iktisadi liberteryenizm ile devlet ve sosyal alandaki otoriterizmi kaynaştıran Yeni-Sağ siyasetinin özü; ekonominin doğal şekilde işlediği, demokrasiye dayalı ve en aza indirgenmiş bir devlettir. 1970’lerde yaşanan ekonomik ve politik krize çözüm arayışında olan Yeni-Sağ, sınırlı ancak etkin bir devlet anlayışını benimser. İlk olarak İngiltere ve ABD’de ortaya çıkmış olan Yeni-Sağ, zaman içerisinde Kıta Avrupası’na ve tüm Batılı devletlerde etkiye bulunmaya başlamıştır. Yeni-Sağ politikalarının Türkiye’de taşıyıcısı olarak ise ANAP ve Özal gösterilmektedir. ANAP dönemiyle birlikte; Yeni-sağ politikalarının ve özellikle liberal ekonomi anlayışının belirgin hale gelmesi, Türkiye için bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir.

ANAP yetkilileri kendilerini tanımlarken; muhafazakar, milliyetçi, serbest ekonomiden yana ve sosyal adaletçi özelliklere vurgu yapmışlardır. Ancak ANAP’ta liberal ve muhafazakar özellikler dolayısıyla da kimlikler, diğer kimliklere göre daha etkili olmuştur. Kendini ilk dönemlerinde ılımlı sağ olarak gösteren ANAP’ı, Özal ve Özal sonrası olarak iki döneme ayırmak çok önemlidir. Çünkü, Özal döneminde muhafazakar kimliğin ön planda olması ve parti içinde muhafazakar grupların dikkat çekmesi durumu söz konusudur. Buna karşın Mesut Yılmaz ANAP’ında muhafazakarların tasfiyesine yönelik adımlar sonrasında partinin daha liberal bir yapıya bürünmesi gözlenmiştir. Çalışmanın bu kısmında Özal’ın uygulamaya çalıştığı liberal ve muhafazakar politikalar, yeni sağ ideolojinin Türkiye’ye girişi ve muhafazakar kimliğin yeni bir aşamaya geçmesi açısından değerlendirilecektir.

1970’lerden itibaren Klasik Liberalizm ABD ve İngiltere başta olmak üzere önce düşünce ve ardından kamu politikaları düzeyinde etkili olmaya başlamıştır. Özellikle Margaret Thatcher ve Ronald Reagon yönetimlerinde büyük ölçüde bu

politikalar belirleyici olmuştur. Böyle bir dönemde Turgut Özal liderliğinde ANAP iktidara geldiğinde ilk olarak Türk ekonomisinin içe kapalı ve bürokratik elite, özel sektör elitlerinin gizli anlaşmasına dayanan geleneksel yapıyı yıkmak üzere, dışa açılmayı, uluslararası piyasalarla bütünleşmeyi sağlamaya dönük köklü değişimler gerçekleştirildi. Özal, hem içinden geldiği toplumsal kesim hem de kişisel inançları bağlamında muhafazakar tarafı olan bir liderdi. Bu iki unsur birbirlerini tamamlayıcı bir nitelik arz eder. Çünkü halkın içinden gelen bir politikacının halkın inanış, duyarlılık ve değer yargılarına yabancılaşması zordur ve bu değerleri dolayısıyla halkın küçümsenmemesi gerektiğini anlaması kolaydır. Ayrıca Özal kafasındaki siyasal programı kendinden daha muhafazakar politikacılarla ve geniş muhafazakar halk kesimiyle gerçekleştirmek zorundaydı. Çünkü yakın siyasi tecrübe göstermiştir ki, reformcu bir program bürokratik seçkinlere dayanarak değil ancak ve ancak muhafazakar halk tabanına dayanarak uygulanıp başarıyla gerçekleştirilebilir. Türkiye’yi ileriye götürecek girişimleri desteklemeye, inançları rencide edilmemesi şartıyla muhafazakar halk kitleleri daha yatkındır (Erdoğan, 2001: 22-25).

1980 sonrasının kısa bir analizini yapan Öğün’e (1997: 116) göre, “12 Eylül sonrası yeniden yapılanan ve dünyada sağın yeniden yapılanmasıyla da hayli uyumlu nitelikler sergileyen Türk sağı, içinde Peyami Safa’nın da yer aldığı, kültür ve gelenek temelli öncelikleri dile getiren hayli zengin bir entelektüel birikimi hazır bulmuş ve bunları, günlük hayat temelinde biraz daha sahicleştiren sivil toplum kavramıyla taçlayarak, yeniden üretmiştir”. 1980’lerden 1990’lara uzanan dönemde sermaye yapısında ve toplumsal tabakalaşmada değişim dalgasının yaşanması, etnik ve dinsel nitelikli kültürel aidiyet gruplarının aktörleşmesi, çevre ile merkez güçlerin merkezde karşı karşıya gelmeleri muhafazakar düşüncenin etki alanının genişlemesine sebebiyet vermiştir (Bayramoğlu, 2001: 33).

Demokrat Parti, Adalet Partisi, Milli Nizam ve Milli Selamet partilerinde olduğu gibi Anavatan Partisi’nde de çevre-merkez ayrımında çevrenin temsili gözlenmektedir. 1980 askeri müdahalesinin ardından halk tarafından desteklenen ANAP, devletçi seçkinlere karşı seçilmişlerin galip olduğunun en önemli örneklerinden biridir. Bu konuda Ertunç (2004: 472) şu açıklamada bulunur: “1983 genel seçimlerini Turgut Özal liderliğindeki ANAP’ın kazanmasıyla, 12 Eylül’ün

geleneksel devletçi politikalarla çatışan uygulamalarının alanı ve oranı artarak devam eder. Yaşanan her gün ‘devletçi seçkinlerin’ hareket alanlarını daraltırken, ‘seçilmişlerin’ hareket alanını genişletir; sınırlı oranda muktedir olması planlanmış hükümet, muktedir iktidara birçok konuda kafa tutar hale gelir”.

ANAP liberal sağ, mukaddesatçı sağ, milliyetçi sağ ve demokratik sol yaklaşımların dördünü de yani merkezdeki sağ ve solu temsil ettiğini öne sürerek siyasete girmiştir. ANAP aslında, merkezin asker eliyle oluşturulmasına bir tepkidir ve bu tepki ülke sathında yankısını bulmuştur. Bu yönüyle 1983’te ANAP’a toplamda yüzde 45,1’lik oranda oy vermiş kesimin Türkiye’nin muhafazakar çekirdeğini oluşturduğunu söylemek mümkündür (Göka vd., 2003:310). ANAP’ın İslami değerlere hürmetkar anlamında muhafazakar, sosyal adaletten yana, din ve vicdan özgürlüğüne sahip çıkan bir parti oluşu söz konusudur (Koru, 1989: 72). ANAP’ın muhafazakar çizgideki yeri hakkında İrem (1997: 52) şu açıklamalarda bulunur:

1983 genel seçimlerinin ardından iktidara gelen Anavatan Partisi’nin kendi siyasal oluşumunu liberal-muhafazakar-milliyetçi koalisyon olarak tanımlamasının ardından “muhafazakarlık” kavramının işaret ettiği fikir ve siyasal tercihler şeması Türk düşün hayatında geçmişle kıyaslanmayacak derecede büyük bir ilgi uyandırır hale gelmiştir. Bu büyük koalisyonun muhafazakar ayağı, kısıtlı bir anlamda, gelişmeci-teknokratik büyüme modelinin kültür ve sosyal politika tercihlerine işaret etmektedir. Koalisyonun muhafazakar ayağına yapılan vurgu, bir yandan ifade edilen idealleri siyasal sağ’ın tarihi açısından bir geçmişe bağlarken, bir diğer yandan da gelişmeci-modernist sağ’ı daha tepkici radikal sağ hareketlerden ve dinci radikalizmden ayırt eden felsefi-siyasal bir düşün hareketinin, Cumhuriyet tarihi içindeki maceralı yolculuğunun ulaştığı reformist sınırlara işaret etmektedir.

ANAP’ın muhafazakar değerleri temsilinin yanında mühendis kimliğine de vurgu yapan Göle (1989: 21) ise, “ANAP, özellikle hem yenilikçi, hem muhafazakar bir parti olarak ortaya çıkmıştı. Burada bir sentez çabası olduğundan söz etmek isterim. Ben, ilk Müslüman mühendisler diye bu sentezi anlatmak istemişim. Bir yandan, toplumdaki muhafazakar değerleri temsil edebilme isteği, bir yandan da, mühendisliğin getirdiği evrensel, akılcı modele açıklık olarak. Yani muhafazakar toplumsal grupları bir oy deposu olarak görüp tavizler vermek yerine, tam tersine o

grupları da açılan dünyaya, topluma, açık toplum çerçevesinde katabilmek” açıklamasını yapar.

Göle (2002: 45-46) ANAP’ın kimliğini üç temel konuda inceler: “Birincisi; sarkacın kavga değil uzlaşma üzerinde olmasına yumuşak üslubuyla öncülük etmiştir... ikinci olarak ANAP retorikten ziyade icraatını kullanarak, ideolojik değerlerden çok pragmatik değerlerin savunuculuğunu ön planda tutmuştur... Üçüncü olarak ANAP’ın piyasa değerleriyle İslamcı muhafazakarlık değerleri arasında oluşturmaya çalıştığı sentez, partinin kimliğini tanımlamaktadır. Kendilerini modern muhafazakar olarak gören ANAP’lılar, kültürel düzeyde özellikle aile-birey toplum ilişkilerinde bir yandan İslam’dan kaynaklanan muhafazakar değerleri, diğer yandan mühendislik formasyonuna uygun olarak akılcı-rasyonalist değerleri taşımaktadır. Böylelikle, İslamcı mühendisler muhafazakar yerel kültürün değerleriyle, modern Batı kültürünün akılcılığını birleştirmeye çalışıyorlar.”

ANAP Parti programını yorumlayan Safi (2007: 266) şu açıklamalarda bulunur: “Parti programının daha ilk cümlesi; “gücünü tarihten, milli ve manevi değerlerden alarak...” şeklinde milliyetçi muhafazakar bir söylem dili ile başlamakta, bu söylem programın birinci maddesinde, “milliyetçiliği, milli ve manevi değerlere bağlılığı düstur ittihaz eden”, “...milli ve ahlaki değerlerimizi benimsemiş...” ifadeleri ile devam etmektedir”. Ayrıca Safi (2007: 266), ANAP parti programında yer alan aile ve toplumsal düzene yapılan vurguların, gelenek, örf ve adetler konusundaki kaygıların, tarih ve kültür konusundaki özlemin hepsinin birer muhafazakar unsura gönderme yaptığını dile getirmiştir. Bora’nın (2005: 593) da belirttiği gibi: “Özal’ın Nakşibendiliğin İskenderpaşa cemaatine bağlı olması, bu cemaatin ilk modern toplumsal örgütlenme girişimlerinden İlim Yayma Vakfı’nın kurucularından olması, genel olarak milliyetçi-muhafazakar camianın tümüyle ilişkili olması, Aydınlar Ocağı üyesi olması” gibi özellikler muhafazakar kimlik noktasında önemli sayılabilecek verilerdendir. Türk sağının en önemli ortak özelliğinden olan Türk-İslam sentezinin ANAP’taki boyutunu ele alan Zürcher ise (2000: 420): “Türk İslam Sentezi, 1970’lerin sonlarında sağ siyasette Milli Selamet Partisi’nde hatta daha çok da Türkeş’in Milliyetçi Hareket Partisi’nde hayli tutulmaktaydı. 1983’ten sonra ise Özal’ın ANAP’ında rehber bir ilke haline gelmişti, ancak bu ideoloji orada,

Batı'ya yetişmek için teknolojik yenilik yapma konusundaki güçlü inançla birleştirilmişti" açıklamasında bulunur.

ANAP dönemi, Türkiye'de hem yeni bir sürecin öncüsü olması, [burada vurgulanması gereken ekonomik alanda liberalizasyon ve yeni sağ ideolojiye uygun politik zeminin sağlanmasıdır], hem de muhafazakar siyasi üslubun kullanılması ile birlikte muhafazakar kimliğin toplumsal alanda yeni bir boyut kazanması nedeniyle önemlidir. Gündelik yaşamda muhafazakar değerlere önem veren, teknik ve bilgi konusunda yeniliklere açık olan, ekonomik sahada liberal eğilimlere sahip ve politikanın ılımlı bir siyasal çerçevede seyir etmesinden yana tavra sahip olan bir kesimin; ANAP'ın siyaset sahnesinde yer almasıyla birlikte iktidar konumuna gelişi, hem muhafazakarlığın Türk siyaset sahnesinde yer edinmesi, hem de toplumsal düzlemde muhafazakar kimliğin inşası açısından önemli bir yere sahiptir.

Türkiye'de muhafazakar kimlik, ANAP öncesi dönemde dini hassasiyetleri olan, bunun yanında milliyetçi bir tarafı da bulunan, teknik alanda gelişmelerin takipçisi olan ancak devletçi seçkin kesim tarafından irticai faaliyetlerin odak noktasında gösterilen, özgürlükçü yanı bulunmayan, değişime kapalı bir kimlik olarak algılanmıştır. Daha da net bir ifadeyle, Türkiye'de muhafazakar kimlik denilince akla dolaysız olarak dindar olan insan profili gelmekteydi. Bu profil, 1980 sonrasında ANAP'ın iktidara gelmesi, dış politika ve ülke içi şartların da etkisiyle değişime uğramıştır. ANAP'ın Yeni Sağ politikası bu değişimin en önemli unsurlarındandır. Çünkü bilindiği üzere Yeni Sağ, ekonomik alanda liberal eğilimler ile sosyal alanda muhafazakar eğilimleri bünyesinde birleştirmektedir. Ekonomik alanda gerçekleştirilen atılımlar, teknik alandaki gelişmelerin yakından takibi, bilgi-bilişim teknolojilerinden faydalanma yeni bir muhafazakar orta sınıfın ve de muhafazakar elitlerin doğmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu durum, muhafazakar kimlik algılamasında da önemli değişimlere neden olmuştur. Muhafazakar kimlik algılaması değişimine, muhafazakar kimliğin algılanma biçimi konusunda daha sonra ayrıntılı olarak değinilecektir. Ancak, bu noktada muhafazakar siyaset ve kimlik açısından farklı bir kulvarda yer alan Refah partisi ve bakiyesini değerlendirmek konu bütünlüğünün oluşması açısından önemlidir.

1.2.2. Refah Partisi ve Muhafazakar Bakiyesi

Muhafazakarlığın önemli ayağından biri olan Milli Görüş'ün partiler düzleminde temsilinin MNP, MSP olduğu ve 1980 sonrasında ise bu temsilin RP, FP ve SP tarafından yürütüldüğü belirtilmişti. 1980 askeri darbesi sonrasında kapatılan siyasi partiler arasında MSP ve yasaklı siyasiler arasında ise Erbakan yer almaktaydı. 1983'te kurulan RP'de, Erbakan'ın siyasi yasağının bitimine kadar, Erbakan tarafından dışarıdan koordine edilen bir yapı gözlenmiştir. Bu dönemde siyasal hayata damgasını vuran ANAP idi. Yasağın kalkması ve 11 Ekim 1987'de Erbakan'ın başkanlığa seçilmesiyle birlikte, Erbakan'lı RP siyaset sahnesinde yerini aldı. Muhafazakar kimliğin ANAP'a göre daha saf ve katı biçimini temsil eden RP ve RP çizgisindeki siyasal oluşumlar, ANAP'ın açtığı liberal ortamda güçlenme imkanı bulmuştur.

Çakır'ın (2004: 548) da belirttiği gibi RP aslında muhafazakar bir parti olmanın ötesinde [milli görüş geleneğinde olduğu gibi] İslamcılığın ağır bastığı bir parti görünümündeydi. RP, İslamcılık ve muhafazakarlık noktasında çeşitli düşünürler tarafından farklı yerlerde konumlandırılmıştır. RP'nin İslamcı yanının ağır bastığını söyleyenler olduğu gibi değişen zamana bağlı olarak muhafazakar bir çizgiye kaydığını söyleyenler de mevcuttur. Ancak her ne kadar 1990 ve sonrasında RP'de değişim gözlemlendiği belirtilse de Türkiye konjonktüründe parti, İslamcı yanıyla belirgin bir kimliğe sahiptir. Ancak buna rağmen RP; bünyesindeki tarihsel yapılanmayla, Osmanlı ve İslami sembol ve motiflerin ağırlığıyla, geleneğe yapılan atıflarla, muhafazakar kimliğin inşası noktasında önemli bir yere sahiptir. Bunun yanı sıra merkez-çevre ayrımında RP, muhafazakar ve gelenekçi İslam anlayışına dayalı bir çevre hareketidir (Dağı, 1998: 32).

RP hem düzen hem de diğer siyasi partiler tarafından sistem karşıtı bir parti olduğu iddiasına karşı gelmemiş ve söylem ve dayandığı sosyal tabanı itibariyle çevredeki "dışlanmış" siyasi ve ekonomik tabana dayanmıştır. RP, merkezi tanzim etmek isteyen bir çevre partisiydi. Bundan dolayı çevrenin umudu olmuş ve bu kesimi aşamalı olarak siyasal alana taşıyarak merkez ile çevre arasında bir lastik vazifesi görmüştür. İktidarı paylaştıkça RP çevreci söylemini terk ederek daha geniş kitleleri kucaklayacak ve özellikle kapitalizmle barışık bir söylem üretecektir.

Kısacası 1999 seçimlerinden sonra MGH'nin muhafazakar bir yöne doğru evrilmeye başladığı ve siyasal İslam söyleminden hızla uzaklaştığı görülmektedir (Yavuz, 2004: 600). Dağı'ya (1998: 15) göre, RP örneği, modernleşme sürecinden en şiddetli etkilendiği varsayılan toplumsal kesimlerin -küçük esnaf ve büyük kent göçmenleri- İslam'a ve İslami duyarlılıklara dayalı toplumsal ve ekonomik adalet söylemlerine geleneksel bir dayanışma mekanizması arayışıyla nasıl yakın hissettiklerini yansıtmaktadır. Böyle bir hareket, sert bir ideolojik tutuma sahip olmaktan çok, ulusal gelenek ve kimliğin bir parçası olarak tarihselliğe dayanan İslami sembolleri siyasal-pragmatik nedenlerle öne çıkarmak eğilimindeydi. RP'nin toplumsal tabanına değinen Akdoğan (2004a: 102) ise şunları aktarır: "RP gerek globalleşmeden kaybeden, esas olarak metropollerin çevresinde yaşayan kent yoksulları ile tarım kesiminde yoksullaşan kesimleri, gerekse Anadolu kentlerinin globalleşmeden kazanarak yükselen burjuvazisini bünyesinde topluyordu". Kimi yazarlarca dışlanmışların partisi olan RP, çevrenin sözcüsü olma durumuyla bir çevre partisi adı altında anılmıştır. RP'nin siyasal İslam'ın demokratik versiyonu olarak kabul edildiğini belirten Akdoğan (2004a: 102): "RP'ye kayan oylar dinamik, sistemle sorunu olan, güncel meseleleri kavrayamasa da hayatında değişimin etkisini görmek isteyen kesimlerdi. Bunlar büyük şehirlerin varoşlarında yaşayan taşralılar, güneydoğu sorunu dolayısıyla rahatsızlık duyanlar, ideolojik olarak İslamlaşmayı arzulayanlar ile destek bekleyen Anadolu sermayesiydi" açıklamasında bulunmuştur.

RP'nin çoğul kimliği hakkında Yavuz (2004: 600) şu açıklamada bulunur: "Dünya görüşünü milli görüş şeklinde tanımlayan RP hem muhafazakar hem milliyetçi hem de İslamcıydı. Muhafazakar-milliyetçi yönü devletçiliğe vurgu yapması ve 'yeşil Kemalizm' diyeceğimiz boyutta bir devlet aşkı içinde olduğunu sergiliyor. RP'nin en sivri yönü İslamcılığıydı. Muhalefetteki refah ile iktidardaki refah arasındaki fark çok büyük olmasına rağmen RP bunu halka devletin baskıcı tavırlarının sonucu şeklinde yansıtmıştır."

RP, kendini Batı'ya göre tanımlayan, Batı'nın anti-tezi olarak gören bir harekettir. Bununla kalmayıp bütün siyasi hareketler, kişiler ve kurumlar Batı'ya karşı aldıkları tavırları bağlamında değerlendirilir ve kimliklendirilir; sonuçta bunlar, ya milli görüşü benimseyen 'vatan evlatları' veya Batıyı temsil eden taklitçiler olarak

nitelenirler. Kısaca RP, son dönemde Erbakan'ın aksi yöndeki iddialarına rağmen, kimlik, söylem ve siyaset olarak Batı karşıtlığı üzerine kurulmuştur; Batı karşıtlığı onun bütün ulusal ve uluslararası politika söylemlerinde yansımaları bulur. Bir kimlik siyaseti olarak RP bu haliyle, 'öteki'den hareketle 'kendi'ni tanımlayan tipik bir örnektir (Dağı, 1998: 23).

RP, siyasal analize genellikle medeniyet düzeyinde yaptığı bir temel saptamayla başlar. Dünyada iki tür medeniyet vardır; kuvveti üstün tutan batı medeniyeti ve hakkı üstün tutan adil düzen (yani, İslam medeniyeti). Batı medeniyeti, üzerinde yükseldiği şiddet kültürü ile insanlara zulüm yapmaktadır; fakat dayandığı 'batıl' kültürün artık günü dolmuştur, krizdedir ve yok olacaktır. İnsanlık, Batı medeniyetinin kurduğu komünizm ve kapitalizmin iflası karşısında yeni bir düzen arayışındadır; bu düzen RP'nin siyasal platforma taşıdığı 'Adil Düzen'dir (Dağı, 1998: 26). Adil Düzen RP'de yeni bir medeniyetin kurulması için ortaya konulmuş bir formüldür. Bu formülde ekonomik bir tasarımla halk arasında adaleti sağlayacağı düşünülen bir yapı ortaya konulmaya çalışılır. Adil Düzen, parti programlarında, yapılan konuşmalar ve gerçekleştirilen konferanslarda sıklıkla dile getirilmiştir. Bu konuda Çakır (1994: 134), "RP'nin temsil ettiği milli görüş Yeniden Büyük Türkiye'yi kurmak için, bugünkü anayasaya aykırı köle düzenini ortadan kaldıracak, yerine anayasa'da sözü edilen herkese refah getiren, herkese hakkını veren ve herkese fırsat eşitliği tanıyan Milli Görüş'ün yeni düzeninde faiz olmayacak, haksız vergiler kalkacak, paranın değeri hak ölçüsü olarak kabul edilecek, sağlam paraya geçilecek, karşılıksız para basılmayacak, paranın değeri düşürülmeyecek ve krediler adil ölçüler içinde faydalı iş yapan herkese verilecek" açıklamasında bulunur.

Merkezkaç bir parti ve çevrenin temsilcisi olarak RP, bir yandan varlık sebebini devletin çatışmacı ve dayatmacı boyutlarını eleştiri konusu yapmak olarak ortaya koyuyor, diğer yandan eleştiri konusu yaptığı kurumsal yapı içinde meşruiyet sağlayabilmenin zorluğunu yaşıyordu. Ayrıca yürüttüğü kimlik siyaseti ona hem bir üstünlük ve farklılık veriyor, hem de çatışmacı boyutuyla hareket alanını daraltıyordu (Akdoğan, 2004a: 103). RP, Çekiç Güç, Olağanüstü Hal, yolsuzluklar, İsrail'le anlaşma, Kürt sorunu, insan hakları gibi birçok konuda geri adım atarak genel

kamuoyunda derin şaşkınlıklara yol açtı ve daha önemlisi kendi tabanını hayal kırıklığına uğrattı. Kendini ve pozisyonunu kalıcılaştıracak kararlılığı ve siyasi netliği yaratmayan RP üst yönetimi ve Erbakan can havliyle eski reflekslerine döndü (Çakır, 2004: 571).

Sonuç olarak RP'nin muhafazakar kimlik ekseninde önemi, onun "Milli Görüş"ün devamı niteliğinde olan yapısının ve "adil düzen" savunusunun devamı nedeniyle sahip olunan muhafazakar alt yapıdır. Bunun yanı sıra geleneğin ön planda oluşu, parti için tarihin ve dinin önemli bir referans unsuru olmaya devam etmesi, ailenin ve toplumsal dayanışmanın önemi gibi birçok unsur da sayılabilir. İslamcılık ve muhafazakarlık arasında bir yerde konumlandığı vurgulanan RP, zamana bağlı olarak bu iki konumlanıştan birinin ağırlığının fazla hissedildiği bir parti olma özelliğine de sahip olmuştur.

1990'lı yıllarla birlikte RP'nin de değiştiği ifade edilmiştir. Bu değişimin öncüsü olarak "yenilikçi" olarak adlandırılan kanat gösterilmiştir. Yenilikçilerin karşısına ise "gelenekçi" kanat çıkartılmıştır. Kaba bir analizle "gelenekçiler" in İslamcı olarak kalmak istedikleri, "yenilikçiler" in ise liberalleşme arayışında oldukları ileri sürülmüştür (Çakır, 2004: 549). 1990'lı yılların başından itibaren ortaya çıkan 'yenilikçi' ve 'gelenekçi' kanat ayrımı Ak Parti'nin kurulmasına kadar uzanan bir süreçte gündemde olmayı sürdürmüş ve Ak Parti'nin siyasal olarak 'yenilikçi' kanattan gelenlerin partisi olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Ak Parti'yi yeni yapan ilkelerin ne olduğu, bu yeni ilkelerin ve Ak Parti politikalarının Türkiye'de muhafazakar kimliğin inşası noktasında nasıl bir katkı, değişim ve dönüşüm sağladığı konularını açmak konu bütünlüğü açısından önem taşımaktadır.

1.2.3. Adalet ve Kalkınma Partisi-Muhafazakarlık İlişkisi: Muhafazakar Demokrasi

Postmodern darbe olarak adlandırılan ve Refah Partisi'nin kapatılmasıyla sonuçlanan 28 Şubat süreci, Milli Görüş içerisindeki ayrışmanın da temel nesnesi haline dönüşmüştür. Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra kurulan Fazilet Partisi de Refah Partisi'nin devamı niteliğinde olduğu gerekçesiyle kapatılmış, Milli Görüş çizgisi bu olaydan sonra, parti içerisinde zaten önceden var olan yenilikçi ve

gelenekçi ayrışması nedeniyle Saadet Partisi (SP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) olarak ikiye bölünmüştür. Ak Parti, merkeze karşı çevrenin temsilini üstlenmiş ve bu yönde politik çerçevesini belirlemeye çalışan bir parti oluşturma amacı taşıdığı iddiasıyla siyasi hayata katılmıştır. Milli Görüş çizgisinden ayrıldıklarını dile getiren parti yöneticileri, merkez sağ parti olduklarını iddia etmeye başlamışlardır. Bu amaçla, demokrasi, adalet, özgürlük ana temaları etrafında şekillenen ve herkesi kucaklamayı hedef alan bir parti programı oluşturarak siyasette merkez olma doğrultusunda adımlar atmışlardır.

Siyasal kimliğini “muhafazakar demokrat” olarak belirten Ak Parti’nin muhafazakarlığı ise daha çok aileye verdiği önem, geleneğe ve dine yapılan referanslar etrafında şekillenmektedir. Muhafazakarlığın statükocu ayağı ve değişime karşı yaklaşımıyla kendi söylemleri arasına mesafe koymuşlardır. Bu noktada Ak Parti değişme açık, liberal yaklaşımdan yana dolayısıyla özgürlüklere yapılan vurgularla ön plana çıkmaktadır, tıpkı DP, AP ve özellikle ANAP örneklerinde olduğu gibi. Bunda muhafazakarlığın Türkiye’de şekilleniş biçiminin etkisi büyüktür. Çünkü Türkiye’de muhafazakarlık daha önce de ifade edildiği gibi iki türde kendini göstermiştir. Birinci ayağı statükonun korunması ve değişime temkinli yaklaşımı ifade eden cumhuriyet muhafazakarlığı iken ikinci ayak din, gelenek, aile, örf gibi esasları temel alan kültürel bir muhafazakarlıktır. Aslında Cumhuriyet dönemi Türkiye muhafazakarlığının bu konuda kafası karışık. Dolayısıyla Türkiye’de dört başı mamur bir muhafazakar partiden söz etmek pek de mümkün gözükmemektedir. Çalışmanın bu kısmında halen iktidar partisi olan ve kendini muhafazakar demokrat bir parti olarak kimliklendiren Ak Parti’nin muhafazakarlığı ve bu muhafazakarlığın açılımları ele alınacaktır. Türkiye’de ilk kez kendini “muhafazakar” bir kimlikle açıklayan bir parti olma noktasında da Ak Parti konu açısından önem taşımaktadır.

Ak Parti’nin kurulduğu dönemde en çok tartışılan konulardan biri şüphesiz onun geçmişiyle ilgili olanıdır. Milli görüş çizgisi ve İslamcı perspektif Ak Parti için kendi kimlik politikasını belirlemede önemli olmuştur. Milli Görüş’ten sıyrıldıklarını bir çok kez dile getiren partililer bunun yanı sıra muhafazakar bir söylem haritası çizmeye çalışmışlardır. Bu konuda Çakır (2004: 575), “AKP 21. Yüzyılda kendine

bir yer arar ve bu amaçla ilk olarak İslamcılığa veda ederken SP, RP'den de önceki dönemin, yani soğuk savaşın İslamcılığına dönme işaretleri veriyor” yorumunu yapmaktadır. Ak Parti'nin siyasal İslam konusundaki yaklaşımını değerlendiren Akdoğan (2004a: 108) ise, “Ak Parti siyasal İslam'ı tasfiye etmek değil, siyasal İslam olarak konumlandırılmamak amacıyla hareket eden bir parti görünümündedir. Siyasal İslam'ı temsil etmemekle, siyasal İslam'ı temsil eden partilerin siyasette olmaması gerektiğini düşünmek farklıdır. Bir parti, din-siyaset algısı veya gelişen şartlar sebebiyle bu tür bir parti olmamayı seçebilir, bu tercih siyasette kesinlikle bu tür partiler olmaması gerektiğini düşünmek anlamını taşımaz. Ak Parti'nin muhafazakar bir parti olmayı seçmesi, başka partilerin kendilerini siyasal İslamcı olarak konumlandırılmasına karşı çıkması demek değildir” açıklamasında bulunur. Ak Parti'nin siyasal kimlik bağlamındaki en önemli sorunlarından biri, Ak Parti kurucularının İslamcı geçmişi. Ak Parti söz konusu geçmişini unutturmak için, evrensel ve batılı bir ideoloji olan muhafazakarlık ekseninde yeni bir siyasal kimlik ve yeni bir siyasal dil geliştirmeye çalışmaktadır (Fedayi, 2004:161). Ak Parti'nin yönetici kadrosu, ortaya koydukları siyasi söylem ve projelerle, daha önceki siyasal çizgilerden farklı bir kulvarda hareket ettiklerini belirtmektedir. Genel başkan Erdoğan'ın Genel Kongre dahil partinin önemli günlerinde yaptığı konuşmalar, bu değişim çabasının, yönetici elitin zihin dünyasında yaşanmaya başladığını göstermektedir. Ak Parti, yönetici kadrosunda, hem aktörler düzeyinde bir açılım, hem de zihin düzeyinde farklılaşma olduğunu her fırsatta dile getirmektedir (Akdoğan, 2004a: 104). Ak parti lideri Tayyip Erdoğan'a göre Milli Görüş'çü olmanın artık modası geçmişti. Erdoğan bu durumu şöyle anlatmaktadır: “...Bir defa Milli Görüş'çü olmak bana göre o zamanlar bu işin lideri durumunda olan Sayın Erbakan ve kurmayları bunun markasını böyle koymuş. Bir nevi bunun markası adı içeriği itibariyle bizler meydanlarda konuştuklarımızla bunu anlatmaya başladık. Yani bu bir 'nas' değil. Bugün nasıl ki sosyal demokratların kendilerine ait ileri sürdükleri tezlerin bir markası varsa “sosyal demokrasi” gibi, öbür tarafta liberalizm gibi herhalde “Milli Görüşü” de böyle bir yere oturtmanın gayreti içerisindeydiler. Buydu olay...” (CNN Türk, 2002).

Ali Yaşar Sarıbay (2003a), Ak Parti'nin kimlik bunalımı konusunda şu tespitleri yapmaktadır: “İçinden geldiği gelenek ve çekirdek kurucu kadronun kültürel – ideolojik arka planı dikkate alınır, AKP’ ye en uygun politik kimlik ‘İslamcı’ parti kimliğidir. Ama bu, gene de çok dar bir kalıp içine sıkıştırılmış tanım olmaya mahkumdur. MNP-MSP-RP-FP çizgisi esas alındığında birçok ‘İslami’ denebilecek değer, bu günkü AKP tarafından geri plana itilmiştir”. Erdoğan’ın siyasi geçmişi göz önünde bulundurulduğunda, o ancak bir ölçüde liberal bir renk taşıyan, ama özünde muhafazakar demokrat bir hareketin lideri olabilir. (Erdoğan, 2001). Sarıbay (2003b) AKP kimliksizliğe mahkum adlı yazısında ise şu açıklamayı yapmıştır: “İsmi ‘İslam’, uygulamaları ‘liberal’, tutumu ‘demokrat’, yörüngesiye ‘Batı’”.

AKP’liler siyasal arenada var oldukları günden bugüne yoğun bir biçimde kendilerini muhafazakar olarak tanımlamışlardır. Bu konuda araştırma yapan Akdoğan (2004a: 107) şu verilere ulaşmıştır; Siyasi profil sorgulamasında AKP’liler kendilerini sırasıyla “demokrat”, “milliyetçi, muhafazakar”, “sosyal demokrat”, “İslamcı” şeklinde tanımlıyorlar. “İslamcı olarak kendisini ifade edenler tüm araştırmalarda % 5 ile % 10 arasında değişiyor. Bu oranın siyasal İslam çizgisindeki partilerde % 85’lerde olduğunu hatırlamak gerekir. Sosyal demokrat partilerde seçmenin % 15’ e yakının kendisini “sosyalist” olarak nitelendirmesi gibi bir durumdur bu, yani partinin ana gövdesi kendisini muhafazakar bir çizgide konumlandırıyor. Parti, yöneticilerinin yaşam biçimi itibarıyla muhafazakar bir görüntüye sahip, ancak programı ve söylemi itibarıyla liberal demokrat bir görüntü sergilemektedir. AKP gerek parti programında, gerek seçim bildirgesinde, gerekse partiyi temsil eden yöneticilerin beyanlarında, kendisini “muhafazakar demokrat” bir parti olarak kabul etmekte ve hatta Avrupa’daki muhafazakar demokrat partilerin oluşturduğu birliğe üye olmak için müracaat edeceğini beyan etmektedir (Çaha, 2006: 16).

İçeride boşalan, güven ve heyecan vermeyen, temsil niteliği zayıflayan sağcı bir parti olmakla; gerilim ve yanlışlıklarla yoğrulan, siyasal sistem içinde tutunamayan siyasal İslamcı bir parti arasındaki kırılma çizgide Ak Parti, hem dini önemseyen, hem de sağ siyaset ve merkezi yeni bir anlayışla kurmaya çalışan bir parti olmaya

çalışmaktadır (Akdoğan, 2004a: 110). Gerek İslamcılığın kurucu kavramlarından ümmet kavramı konusunda gerekse de dost düşman ayrımı konusunda İslamcı gelenekten bir kopuşu işaret eden AKP, İslami hassasiyetleri ağır basan kişilerin oluşturduğu, ulusal popüler bir pozisyona oynayan sağ-muhafazakar bir parti olarak ortaya çıkmıştır (Yılmaz, 2004: 617). AKP'nin, bugün kendini muhafazakar olarak tanımlaması İslamcılık ve muhafazakarlık ilişkisinin yeniden gündeme gelmesini sağlayan çok önemli bir gelişmedir. Bu ilişki gündeme geldikçe, kuşkusuz hem İslamcılığın mahiyetinin hem de muhafazakarlığın Türkiye'ye özgü muhtevasının yeni şekiller alacağı beklenebilir. Bu yeniden buluşma görüntüsünü sağlayan şeyin İslamcılığın özündeki muhafazakar bakiye mi yoksa Türkiye muhafazakarlığı ile Türk İslamcılığı arasında birbirlerini çeken özsel bir ilişki mi olduğu sorusunun bundan sonra daha bir anlam kazanacağına şüphe yoktur. Bu süreç halen devam etmekte olan ve sonucunu hep beraber göreceğimiz bir süreç olması itibariyle fazla detaylandırılmadan bunun en önemli sebebinin İslamcı siyasal hareketin meşru ve mümkün bir dil arayışı olduğunu söyleyebiliriz (Aktay, 2003: 350).

Ak Parti'lilerin Milli Görüş ve İslamcılık çizgisinden ayrılmaları sonucu siyasal alanda yeni bir kimlikle yer almak istemeleri, bu yeni siyasal kimliğin net bir biçimde ne olacağı tartışmalarını gündeme getirmiştir. Yeni siyasal kimliğini "muhafazakar demokrasi" olarak tanımlayan Ak Parti, bu kimliğin gerçekliği ve de bu kimliğin AKP'yi ne derece anlatabildiği konularıyla muhatap olmuştur. 10-11 Ocak 2004 tarihinde Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu yapılarak, yerli ve yabancı düşünürler, akademisyenler ve siyasetçiler ile muhafazakar demokrat kimlik tartışılmıştır.

Ak Parti'nin kimliği konusunda en önemli tartışmalardan biri onun "muhafazakar-demokrat" mı yoksa "Müslüman-demokrat" mı olduğu ayrımından kaynaklanmaktaydı. Bu konuda "Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi" adlı eserinde muhafazakar demokrasi kavramını enine boyuna inceleyen Akdoğan (2004a: 114) şu açıklamada bulunur, "Ak Parti kurmayları partilerinin müslüman-demokrat değil muhafazakar-demokrat olduğunu her ortamda açıklamakta, bunun konjoktörün zorlamasıyla yaşanan bir durum olmadığını, muhafazakar demokrat tanımının daha kuşatıcı bir siyasal çizgiyi ifade ettiğini belirtmektedir. Ak Parti, farklı mezheplerin

ve dinlerin veya dini anlayışların bulunduğu bir ülkede bir partinin kendisini Müslüman olarak tanımlamasının yeni ayrışmalara ve dışlamalara sebep olacağı yaklaşımını savunmaktadır”. Tarihsel pratik ve ideolojik önermeler bağlamında, ‘Müslüman demokrat’ bir model olmadığını belirten Dağı (2004) ise, Müslüman demokrat bir kimliğin, hem Ak Parti’nin toplumsal desteğini nitelemez/kapsamaz hem de ‘merkez’ ve Batı nezdinde ‘meşruiyet’ini sürekli sorgulanır kılacağını, bu nedenle Ak Parti’ye, kendilerinin de ifade ettiği ‘muhafazakar demokrat’ nitelemesinin daha uygun olacağını belirtir. (09.01.2004. Zaman).

Türkiye’de muhafazakar demokrat bir kimlik siyasetinin içeriğini doldurmak için, demokratik ve hukuksal ilerleme bağlamında, yeterli tüm şartların henüz oluşmadığı bir ortamın sınırlılıkları söz konusudur. Bununla birlikte bu yoldaki çabalar bile Türkiye için önemli bir gelişmedir (Özipek, 2003: 81-82). Muhafazakar demokrat bir kimliğin mümkün olamayacağını söyleyenlere karşı ise Çelik (2004: 271-272), “Muhafazakar demokratlığa daha önce rastlanmamış olabilir. Ama liberal demokrasi ne kadar mümkünse, muhafazakar demokrasi de o kadar mümkündür. Bu kavramın içerdiği birtakım sorunlar varsa, bu sorular bizim daha önce literatürden bildiğimiz diğer kavramların sorunlarından daha az ya da fazla değil. Muhafazakar demokrasi eklektik bir kavram değildir, tam tersine entegre bir kavramdır” açıklamasını yapar. Böyle bir kimlik tanımıyla Ak Parti kendisini siyasal İslamcı çizgiden farklılaştırmayı hedeflemektedir. Ak Parti genel başkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın “milli görüş gömleğini çıkardık” söylemi tam da bu amaçla söylenmiş sözlerdir. Siyasi anlamda İslamcılıktan kopan parti eliti için Muhafazakarlık ve Demokrasi, hem günlük hayatta dini değerlere duyarlı toplum kesimlerine yönelik bir çağrı hem de içinden çıkılan ocağa ihanet etmeden farklı bir kulvarda yeni bir açılım yapma imkanı sunuyordu (Akgün, 2006: 26). İslamcı bir sosyolojiden beslenen AKP, halk desteğinin de getirdiği bir rahatlıkla, İslamcı sosyolojiyi de örgütlemeyi başararak, İslamcı kitleyi de muhafazakar demokrasi tabir edilen, postmodern bir kimlik(sizlik) lehinde dönüştürmeye başlamıştır (Yılmaz, 2004: 615).

Muhafazakar demokrat siyasal kimliği daha iyi anlayabilmek için onun parametrelerini Akdoğan (2004a: 15-16-17) şöyle özetler:

- Muhafazakar demokratlık, devrimci değişim anlayışına karşı doğal bir süreç şeklinde işleyen tedrici ve aşamalı bir değişim anlayışına dayanır. Toplumsal dönüşüm, en temel ve kalıcı değişim şeklidir. Değişimden maksat, tedrici bir sürecin gerçekleşmesi ve doğal değişimin sağlanabilmesidir.
- Muhafazakar demokratiğe göre siyaset alanı uzlaşı kültürüne dayanır. Toplumsal alandaki farklılıkların siyasal alanda kendilerini dile getirmeleri ancak siyasal alanın uzlaşı temelinde kurulmasıyla mümkündür.
- Muhafazakar demokratlık, halk egemenliğine dayanan siyasal meşruiyet ile anayasallığa ve evrensel normlara dayalı hukuki meşruiyeti önemser. Siyasal otoritenin meşruiyetini sağlayan unsurlardan birincisi, dayandığı iradedir. İkincisi ise, kendisini ifade ettiği kurumsal kimliğin ortaya koyduğu içeriğin, yani kanun, kural ve değerlerin genel kabul görmesi, çağın gereklerine uygun olmasıdır.
- Muhafazakar demokratlık, sınırlandırılmış ve tanımlanmış bir siyasal iktidardan yanadır. Dayatmacı ve baskıcı bir halk alan otoriter ve totaliter anlayışları kabul etmez.
- Hukuk devletinin gereği, siyasal iktidarı ve tüm kurumları yasal çerçeve ile sınırlamaktır. Devlet asli fonksiyonlarına çekilmiş, küçük ama dinamik ve etkili bir devlet olmalı; vatandaşını tanımlayan, biçimlendiren, ona tercihler dayatan değil; vatandaşın tanımladığı, denetlediği ve şekillendirdiği bir devlet olarak hizmet etmelidir.
- Muhafazakarlık, radikalizmi ve toplum mühendisliğini reddeder. Geleneksel yapının bazı değerlerini ve kazanımlarını koruyarak değişimi sağlamak gerekli olandır.
- İdealizm ile realizm arasında denge kurulmalıdır. İnsanların zihinlerinde bazı ütopyalara sahip olmaları doğaldır, ancak, bunlara ulaşmak için belli (dayatmacı) yöntemleri mutlaklaştırmaları ve kendi doğrularını başkalarına dayatmaları doğru değildir.

Akdoğan (2004a: 18), “siyaseti normalleştirmek”, “siyaseti gerçekçi bir zemine oturtmak”, “müstakil bir muhafazakar parti” ve “kuşatıcı bir siyaset tarzı üretmek” açısından önem taşıyan muhafazakar demokrasi kavramının, demokrasiye yeni bir tanım veya tür getirmek değil, bu tertip altında kendisine yeni bir kulvar açmak amacıyla olduğunu dile getirir. “Siyaseti normalleştirmekten” kasıt, Türk siyasal yaşamındaki din-siyaset, gelenek-modernlik, din-devlet, devlet-toplum-birey gibi ayrılıkların yaratmış olduğu gerilimin siyasal alanı daraltıyor oluşu ve muhafazakar demokrasi kavramıyla Ak Parti’nin bu kavramları yeniden kurgulamaya ve gerilim unsuru olmaktan çıkarmaya çalışmasıdır. “Siyaseti gerçekçi bir zemine oturtmak” ise, Türk siyasetinin uzunca bir süre müphem, muğlak, ne olduğu tam anlaşılmayan siyasal hareketlere sahne olduğu, dolayısıyla Ak Parti’nin iktidarda olan bir parti olmasına rağmen siyasal kimlik geliştirme çabasında oluşu bu tür temsil ve söylem krizlerine girmemek amacıyla olmasıyla açıklanmıştır. Muhafazakarlığın hem merkez sağ, hem de sol partilerde var olması ancak Ak Parti’nin muhafazakarlığı, siyasetinin ana gövdesi ve lokomotifine haline getirmesi “müstakil bir muhafazakar parti üretmek”i, son olarak kimlik siyaseti güden partilerin Türk siyasetinde tıkanıklığa sebep olduğu dolayısıyla AKP’nin farklı siyasal çizgilerden gelen insanların belli değer ve siyaset tarzı üzerinde buluşmasını amaçlayan “kuşatıcı bir siyaset tarzı üretmek” maddesini açıklamaktadır (Akdoğan, 2004c: 626-627).

Muhafazakar demokrasinin korumak istediği değerler ise adalet, temel hak ve özgürlükler, sosyal dayanışma, hoşgörü gibi asırlar boyunca insanlık vicdanının kabullendiği ve bugüne taşıdığı “ortak iyi” denilen değerlerdir. Muhafazakar demokrasinin farkı; ilk olarak bu değerleri siyasetin konusu yapmak (örnek siyasetin amacı adalettir. Adalet sadece yargı alanıyla ilgili kuru bir kavram değil, hayatın her alanında gözetilmesi gereken bir değerdir), ikinci olarak ise bu değerleri hayatın farklı alanlarında işler kılabilmek için seçtiği yöntem, araç ve kurumlardır. Bu değerlerin hangi kurumlar ve yöntemlerle işler kılınacağı ideolojiler arasındaki farkı ortaya koyar (Akdoğan, 2004b: 243).

Ak Parti siyasi hayatta ilk defa bu kadar net bir şekilde muhafazakar kimlikle yer alan bir siyasal oluşum olarak zorluklar ve daha önce kullanılmamış imkanlarla

karşı karşıya olan bir partidir. Zorluk şuradadır: Türkiye’de muhafazakarlık siyasi alanda değil, kültürel alanda, elitler tarafından ve derli toplu denemeyecek bir şekilde ortaya konmuş durumdadır. Dolayısıyla siyasi ve kitlesel bir muhafazakarlık fikriyat oluşturmak ciddi ve yoğun bir çaba gerektirmektedir. İkincisi, bu inşa sürecinde her türlü restorasyon döneminde görülebilecek rijit tavır ve sözlere ne ölçüde tahammül gösterilebileceği konusundaki muğlaktır. Ak Parti’nin sahip olduğu imkanlar ise, ideolojilerin gerileyip din ve etnik kimlik politikalarının yükseldiği Türkiye ve dünya şartlarında, demokrat, milliyetçiliğe savrulmayan bir muhafazakarlık, bu akımları törpüleyerek, kitlelerin temsil probleminin aşılmasına yardımcı olabilmesi etrafında şekillenmektedir (Yılmaz, 2006: 51-52).

Ak Parti’nin muhafazakarlığı ne klasik muhafazakarlığın mukaddesatçılığına indirgenebilir, ne de İslamcılığın din yoğunluklu söylemiyle ifade edilebilir. Şu anki muhafazakarlık klasik muhafazakarlığa göre daha dinamik ve enerjiktir (Akdoğan, 2004a: 113). Ak Parti’nin muhafazakarlık söyleminin üç adresi bulunmaktadır: Birinci adres, yerli hassasiyetlere yapılan vurguyla seçmen kitesidir. İkinci adres, muhafazakarlık gibi meşruiyet problemi bulunmayan batılı bir ideoloji dolayımıyla dış kamuoyuna verilen sıcak mesajdır. En önemli adres ise Kemalist merkeze dönük olarak verilmek istenen “siyasal İslamcılıkla ilişkimiz yok” mesajıdır (Yıldız, 2004: 55). Ak Parti, muhafazakarlık gibi mahcup, mütevazı ve müphem bir ideolojiyi kendine kimlik olarak seçmekle, mümkün mertebe her kesimi memnun edici, hiçbir kesimi “öteki” konumuna düşürmeye ve uzlaşıcı bir siyasi yol izlemeye karar vermiştir (Fedayi, 2004: 152).

Ak Parti’nin geliştirmeye çalıştığı muhafazakar demokratlık terimi, pragmatik saiklerle ortaya çıkan ve bir anlamda da partiye meşruiyet sağlamak isteyen bir kimlik arayışına işaret etmektedir (Safi, 2007: 26). “Muhafazakar Demokratlık”, bir senteze ulaşma çabasının ürünü olarak sunulmaya çalışılırken sentezden ziyade bir uyumlu birliktelik kurma gayretinin sonucunda ortaya çıkmış bir kavram olarak siyasi terminolojimizdeki yerini almaktadır. Söz konusu olan, pratiğe dökülürken temel ayağının hangisi olduğuna bir türlü netlik kazandırılmayan dolayısıyla muğlaklığı giderilemeyen, ama her şeye rağmen partiye kayda değer pragmatik kazanımlar getiren bir kavramsallaştırmadır (Çağlıyan, 2006: 77). Ak Parti, belki

diğer politik hayatımızdaki her parti gibi kendi kendisini ‘kimliksizliğe’ mahkum etmiştir. Yalnızca Ak Parti değil, diğer partiler de hakkıyla, ‘sosyal demokrat’, ‘liberal’, ‘sosyalist’ vb. sıfatlara uygun bir görünüm sunmamaktadır. Ak Parti ideolojik değil, pragmatik bir kimlik inşasına girişmiştir (Sarıbay, 2003a: 16).

Ak Parti’nin muhafazakar değerlere çok fazla sahip olmadığını vurgulayan yazarlar olmuştur. Ak Parti kendisini muhafazakar demokrat olarak tanımlamakla birlikte, programda, aile değerlerini destekleyen ve ailenin güçlendirilmesi ihtiyacını vurgulayan pasajlar dışında, muhafazakar değerler fazla vurgulanmamıştır (Özbudun ve Hale, 2010: 63). Ak Partinin muhafazakarlığının bir ideoloji olarak muhafazakarlıkla ilişkisi güçlü değildir. Ak Partinin muhafazakarlık vurgusu esas itibariyle, en azından söylem düzeyinde, ailenin önemsenmesi ve din hürriyetinin sınırlarının demokratik belirlenişine yapılan vurguyla sınırlıdır (Yıldız, 2004: 46).

Ak Parti’nin merkez bir parti olabilmenin imkanlarıyla çevrenin taleplerini de merkeze taşıma hedefi, onu hem merkezi hem de çevreyi parti bünyesine çekebilen bir yapıya kavuşturmuştur denebilir. Ak Parti’nin yapmaya çalıştığı çevrenin ihtiyaç, beklenti ve isteklerini merkeze taşıyarak, merkezin diline doğru tercüme etmektir. Bugüne kadar yaşanan gerilimler çevrenin taleplerinin merkezin diline doğru üslup ve söylemlerle tercüme edilememesi, çevrenin merkeze yönelik yıkıcı bir pozisyonda konumlandırılmasındandır. Ak Parti’nin çevreyi önemsemesiyle çevrenin farklılıklarını tek tek temsil eden bir parti olması arasında bir fark vardır. Türkiye’de klasik merkez partilere oy veren geniş kitleler gibi, çevre partilerin taraflarından da oy alması Ak Parti’yi temsil açısından iki kitleye de yakın bir parti haline getirmektedir (Akdoğan, 2004a: 137-139). Muhafazakarlık Ak Parti’nin evrensel değil yerel hassasiyetlerini yansıtmaktadır. Cem Boyner’in Yeni Demokrasi Hareketi (YDH) ve Liberal Demokrat Parti (LDP) nin kitleselleşememesi ve birer entelektüel liberal fikir kulübü düzeyinde kalmaları, ancak aynı liberal düzleme yakın duran Ak Partinin tek başına iktidar olacak çoğunluğu yakalaması, kendisini seçmenle buluşturan “muhafazakarlık” ayağıyla mümkün olmuştur (Yıldız, 2004: 45).

Sonuç olarak Türkiye’de Ak Parti’nin muhafazakarlık noktasında önemli bir konumda olduğu yadsınamaz. Son dönemlerde gündemde olan demokratik açılım,

anayasa değişikliği konusunda atılan adımlar ve bu konuda yapılan referandum, dış politikada izlenen yol haritası, Avrupa Birliği'ne girme sürecinde atılan adımlar gibi bir çok örnek Ak Parti'nin muhafazakarlığının hangi alanlarda şekillendiğine dair ip uçlarını vermektedir. Değişimin gerekliliğini öngören, dış ilişkilere yeni bir boyut kazandıran Ak Parti politikalarının, muhafazakarlığın *statüko* ve *yerlilik* vurgusu gibi konularda muhafazakarlıkla ilgisi olmadığı söylenebilir. Ancak *dinsel alanı* daha da özgürleştirme amacıyla izlenen politikalar (üniversitelerde türban yasağının kalkması gibi), *aile* birliğinin korunması yolundaki yaklaşımlar ve *geleneğe* yapılan vurgu noktasında Ak Parti muhafazakar bir konum işgal etmektedir. Ayrıca Türkiye muhafazakarlığının merkez-çevre ikileminde çevreyi temsil eden tarafın muhafazakar kanat olarak görülmesi, Ak Parti örneğinde de açık bir biçimde ortaya çıktığı gözlenmektedir. Dünya konjonktüründe muhafazakar demokrat kimlik, klasik muhafazakar anlayışla ve Burke, Maistre gibi muhafazakar düşünürlerin görüşleriyle benzerlik taşımamaktadır. Dünyada ideolojilerin birbirine yaklaştığı tezi ve muhafazakarlığın da bu yakınlışma sonucunda liberalizmle olan beraberliği, Türkiye'de mevcut muhafazakar düşünçenin dolayısıyla da muhafazakar demokrat kimliğin temel belirleyici noktası olmuştur.

1980'den sonrası özellikle de 1990'larla birlikte muhafazakar kesimin yapısal dönüşümü (ki bu dönüşüm özellikle kentleşme süreciyle yakından ilişkilidir), muhafazakar kesimin siyasal taleplerinde de birtakım değişimlerin yaşanmasında etkili olmuştur. Muhafazakar kesimin özellikle birtakım özgürlükler elde etme adına (başörtüsü, eğitimde fırsat eşitliği gibi) gerçekleştirmeye çalışmış oldukları girişimler, liberal-muhafazakar algılamasını kolaylaştırıcı nedenler olarak gözükmektedir. Dolayısıyla muhafazakar-demokrat kimlik; Türk siyasal hayatının temel belirleyeni olan merkez-çevre ikiliği noktasında, Türkiye'deki muhafazakar kesimin dönüşümünde ve de liberalizm-muhafazakarlık birlikteliğinde önemli rol sahibi durumundadır.

2. TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKARLIĞIN TEMEL KARAKTERİSTİĞİ

Türkiye’de muhafazakarlığın tarihsel gelişim çizgisinin ve bu çizginin siyasal hayattaki karşılığının önceki konu başlıklarında ele alınması, Türkiye’de muhafazakarlığın genel karakteristiği hakkında birtakım ip uçları sunmuştur. Bu noktada söz konusu ip uçlarını derinleştirmek ve muhafazakarlığın genel karakteristiğini ortaya koymak konumuz açısından önem taşımaktadır. Muhafazakarlık, kalkış noktası Fransız devrimine karşı eleştirelilik olan, genel bir siyasal söylem olarak da, Türkiye örneğinde, değişime karşı olmak bir yana onu, mevcut değerler ve sembollerle uzlaştırarak, tabileştirerek, tepkilerden korumak ve kolaylaştırmanın yolu olarak tanımlanabilir (Mert, 2003: 322). Mert’in tanımlamasından da anlaşılacağı gibi muhafazakarlık temelinde mevcut bir devrime karşı eleştireliliği içerir. Türkiye örneğinde bu devrim, daha önce de ifade edildiği gibi Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte siyasal ve toplumsal alanda yaşanan köklü değişim sürecine tekabül etmektedir. Modernizme karşı tavrın nasıl geliştiği, bu köklü değişimin Türk toplumunca nasıl karşılandığı ve muhafazakarlığın bu karşılamada nerede konumlandığı konumuz açısından önem taşımaktadır.

Türkiye muhafazakarlığının başlangıç evresinde modernizme bakışından yola çıkan Öğün (2003: 542) şu açıklamayı yapar; İlk olarak “Modernizmi nasıl meşrulaştırabiliriz?” İkinci olarak “Modernizmi nasıl disipline edebiliriz?” bu iki temel sorunun zihinsel gerilimi içinde kalan ve ortak paydası şehir dindarlığının kültürel kodları içinde paternalizm olan modernistlerin karşısında iki ana seçenek durmaktadır. Bunlardan biri, politik nitelikli cumhuriyetçi tez iken, diğeri ise tarih ve kültür temelli muhafazakar tezdur. Bu iki tezin çatışabildiği kadar uyuşabilir olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Türk muhafazakar düşüncesi –İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ali Fuad Başgil gibi düşünürlerin yazıları incelendiğinde- ve sağ bir hareket olarak muhafazakarlık –DP, AP vd- bu sürecin sağlam bir örneğidir. Mert’in yaklaşımıyla da ilişkili olduğu gözlenen bu açıklamada dikkati çeken en önemli nokta şüphesiz, sözü edilen iki tez arasında çatışmanın yanında uyuşabilirliğin de mevcut oluşu, muhafazakarlık cephesinde mevcut değişime karşı olan muhafaza güdüsünün temelinde aslında sert bir dönüşümün

zararlı etkilerinden korunup, birtakım değerlerin korunmasının sağlanmaya çalışılması yatmaktadır. Ayrıca tam da bu noktada Öğün'ün yapmış olduğu açıklama, Türkiye'de muhafazakar geleneğin, merkez-çevre dikotomisinde merkezdeki cumhuriyetçiler ve çevrede yer alan muhafazakarlar ayrımını da hatırlatmaktadır. Türkiye'de muhafazakar geleneğin merkez-çevre ayrımında çevrenin bir hareketi olduğu ve bu özelliği ile de Batı'daki muhafazakarlıktan ayrı bir noktada bulunduğu belirtilmelidir. Bu konuda Safi'nin açıklaması önem taşır: "Türk muhafazakarlığının gayesi merkezle çevre arasındaki farkı kapatmak ve ikisi arasındaki gerilimi yumuşatmaktır. Muhafazakarlık Türkiye'de kültür, gelenek ve İslami değerler üzerindeki yoğun vurgusu dolayısıyla çevrenin fikirlerini temsil etmek iddiasındaydı (Safi, 2007: 232). Özetle merkez-çevre ikiliğinde muhafazakarlığın çevre tarafından benimsenmiş olması, Türkiye'de muhafazakarlığın en önemli karakteristik özelliklerinden biridir.

Türkiye muhafazakarlığının Cumhuriyet yıllarındaki durumunu Özipek (2003: 82) tarafından şöyle değerlendirilmektedir: "Devrimci bir ülkede muhafazakarlık trajik bir insani ve siyasi durumu ifade etmektedir. Türkiye'deki bir muhafazakarın gözünde yaşananlar, muhtemelen Nathaniel Hawthorne'un (1982) The Earth's Holocaust'undaki gibidir: yani, koskocaman bir ateşin önünde durup, eskiden kalan ve eskiyi temsil eden, ama onun değerli bulduğu her şeyin sürekli olarak ateşe atıldığını seyretmek zorunda kalmak gibi". Türkiye'de yaşanan devrim köklü bir devrimdir. Kullanılan alfabeden zaman birimine, kılık-kıyafetten eğitim şekline, tarihin yeniden keşfinden dinin yeniden konumlandırılmasına kadar pek çok şey muhafazakarlar açısından geçmişin, alışılmışın, tecrübe kazanılmış olanın bir anlamda yok olması anlamına gelmiştir. Bu durum karşısında muhafazakarların tavrı ise aslında beklenenin aksine reaksiyoner bir tavır olmaktan uzaktır. Bunun temelinde yaşanan savaşlarla yıpranan halkın gerçekleştirilecek bir yeniliği kabul edilebilir görmesinin psikolojik altyapısı, muhafazakar düşünürlerin modernleşmeyle ilgili olumlu tavırları ve resmi ideolojinin muhafazakar talepler karşısında takınmış olduğu temel tavır yatmaktadır.

Türkiye muhafazakarlığı, serüvenine reaksiyoner değil modernleşmeci bir muhtevayla başlamıştır. Türk muhafazakarları, yeni ve modern bir hayatın

gerekliliğine inanmışlar ama siyasal ve toplumsal açıdan ufuk değiştirmek için dahi sağlam bir zemine basmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Erken Cumhuriyet dönemi muhafazakarlarının siyasal programını Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şu sözleri özetler: “Yeni bir hayat lazım (...) fakat sıçrayabilmek, ufuk değiştirebilmek için dahi bir yere basmak lazım” (Mollaer, 2009: 173). Türkiye muhafazakarlığı daha önce de belirtildiği gibi cumhuriyet rejimiyle herhangi bir problemi olmayan bir muhafazakarlıktır. Modernleşme yanlısı ancak bu modernleşmenin muhafazakar saiklerle ortaya konulmasını isteyen yani aşırılıklar barındırmamasını ve modernleşirken geleneğin yok olmamasını da temel alan bir muhafazakarlıktır. Türkiye muhafazakarlığının reaksiyoner bir muhafazakarlık olmamasında resmi ideolojinin muhafazakarlığa ve muhafazakarlara karşı takındığı sert tutum da etkilidir. Bu konuda Safi (2007: 207): “Türkiye’de modernleşme muhafazakar saiklerle entegre olarak ilerlerken, modernleşme projesine açıktan muhalif bir muhafazakar düşünce akımı serpilmemiştir. Türkiye’de muhafazakar yönelimlerin meşruiyeti, neredeyse, moderniteyle ilişkilerinin sorunsuzluğunu ne derece ispat edebildiklerine bağlı olmuştur” açıklamasını yapar. Türk muhafazakarları için modernleşme ve Batıcılık, bunlara paralel olarak dinin toplumsal hayatta değişen yeri ve rolü, karşı konulması gereken şeyler değil, tepki toplamayacak bir çerçeve kazandırılması gereken gelişmelerdir. Zira tarihsel sürecin ve onun dayattığı değişimin önünde durulamaz (Mert, 2003: 321).

Muhafazakarlar, modernliğin “aşırıkları”nı törpüleyerek değerlendirmek isteyen ılımlı-deneyci (empirist) kolunda, Kemalistler ve İslamcılar ise modernliğin “sel”ine dahil olmakta daha az ihtiyatlı davranan radikal-akılcı (rasyonalist) tarafında yer alırlar. Muhafazakarlar, “terakki treni”ne binerken tarihsel mirası da sürdürmeyi talep edenlerdir, Kemalistler ve İslamcılar ise terakki için daha aceleci davrananlardır (Mollaer, 2009: 176). Türk muhafazakarlığını diğerlerinden ayıran bir özellik, modernleşme ve batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı, cumhuriyetten ve Kemalizm’den yana, ama onun radikal ve jakoben üslubuna karşı, sekülerizmden yana ama, onun açıktan dini sembol ve değerleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesi olmasıdır (Mert, 2003: 314). Türk muhafazakarlığı, gelenekle modernleşmenin uzlaşmaz karşıtlıklar olmadığını kanıtlayan örneklerden biridir.

Türkiye’de muhafazakarlığın modernleşmeci karakteri ve reaksiyonerlikten farklı yanları oldukça açıktır. Gelenek, modernliğe karşıt bir duruş olarak değil, onun aşırılıklarını frenleyen ve böylece içselleştirilmesini sağlayan, modernleşme yolunda bir engeli değil hızlandırıcı bir mekanizmayı teşkil eden kavram olarak görülür (Mollaer, 2009: 164). Türk muhafazakarlığının, resmi ideolojinin üzerinde yükseldiği modernist- pozitivist paradigma ile ilişkisinde bir biçimde hep varolan “orta yolu bulmak” gayreti, Batı’nın teknolojik üstünlüklerinden istifade etmek ile sahip olunan kültürel değer ve kodları korumak, dolayısıyla “kendisi olmak/kalmak” saiki arasındaki gerilim, tipik bir geç modernleşme sendromu olarak görülebilir (Türk, 2004: 60). Türkiye’de muhafazakarlık modernleşmeden yana ancak geleneğin de korunmasını talep eden ılımlı ve kültürel bir muhafazakarlıktır. Ayrıca Cumhuriyet yıllarında “Batı’nın teknolojisini alıp, kültürümüzü korumak” formülü muhafazakar damar tarafından da benimsenmiştir denilebilir.

Türkiye’de muhafazakarlık adına oluşmuş ciddi bir siyasi fikir geleneği mevcut değildir. Bu konuda yazılanlar da kültürel muhafazakarlıkla sınırlıdır. Siyasi fikir geleneklerinin zaten zayıf olduğu Türkiye, Cumhuriyet öncesinde başlayarak Cumhuriyet’le ivmesi artan büyük bir dönüşüm geçirmiş ve bunları takip eden otoriter tek partili yönetim, bütün siyasi geleneklerin gelişmesini engellemiştir. Bu yapı, muhafazakarlık için ziyadesiyle geçerlidir; çünkü muhafazakarlık, yeni rejimin ötesini teşkil etmektedir. Bu durum 1946’da çok partili demokratik hayata geçilmesiyle yumuşamıştır ancak ortadan kalkmamıştır (Yılmaz, 2004: 219). Muhafazakarlık, Türkiye’de tam anlamıyla siyasal bir oluşum olmaktan çok estetik ve ahlaki bir duygulanım ifade eder. Bundan dolayı, siyasal alanda liberal-muhafazakar ya da milliyetçi-muhafazakar yaklaşımlardan rahatlıkla bahsedilebilir; ancak, saf ve billur bir muhafazakar tutum teoride mümkün olsa bile pratikte kendisine hiç ihtiyaç duyulmayacak bir oluşuma işaret eder (Safi, 2007: 210).

Türkiye muhafazakarlığının yaratılmak zorunda olan bir muhafazakarlık olduğu bir çok çalışmada dile getirilmiştir. Bu konuda Çiğdem’in açıklaması dikkate değerdir. Üç siyaset tarzı olarak belirtilen İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık aynı sürecin neticesinde ortaya çıkmış akımlardır. Farklı istikametlerden gelen bu akımların, aynı yola devam etmekten doğan bir birlikteliğinin dolayısıyla da bir

ortaklığının olduğunu belirten Çiğdem (1997: 45) bu akımların, milli bir toplum ve tarih yaratma projesine katkıda bulduklarını belirtir. Dolayısıyla da muhafazakarlığın onlardan herhangi birine atfedilmesinin engellendiğini savunmuştur. Ona göre Türkiye muhafazakarlığı bu açıdan korunacak şeylerin ne olduğuna karar vermek yerine, “yaratmak” zorunda kalınan bir muhafazakarlıktır.

Batı’da gelişmiş olan muhafazakarlık ile Türkiye muhafazakarlığının farklı olduğunun altını çizen Safi (2007: 210) şunları söyler: “Türk muhafazakarlığı hakkında söylenebilecek en temel sav, Türk muhafazakarlığının Batı’da muhafazakarlığın gelişim çizgisinden oldukça farklı çizgide olduğudur. Çünkü Türk muhafazakarlığı hiçbir zaman Batı’daki mukabiline denk bir gelişme çizgisi izlememiştir”. Türkiye muhafazakarlığını Batı ile karşılaştıran İrem (2002: 34) ise: “Ancien regime savunusu, anti-kapitalizm ve monarşik eğilimler Fransız reaksiyonerliğinin temel hatlarıdır. Oysa Türk muhafazakarlığı, başından beri cumhuriyetçi olmuş, eski rejimi savunmamış ve kapitalizme karşı ılımlı yaklaşımlar taşımıştır” açıklamasını yapar.

Batı’daki örneği ile karşılaştırıldığında, Türkiye muhafazakarlığının karşısına konulacak olan oluşum kuşkusuz Cumhuriyet olacaktır. Türkiye muhafazakarlığının Cumhuriyetle ilişkisi, modernitenin muhafazakarlıkla ilişkisiyle özdeştir. Türkiye muhafazakarlığı bir Cumhuriyet ideolojisidir ve kendi varlığını bu süreçte oluşturmuştur. Yalnız, Türk muhafazakar entelijansı Fransız İhtilali’ne reaksiyoner bir tepki veren muhafazakar gibi, cumhuriyetle bir hesaplaşma yoluna gitmemiştir. Burada Türk muhafazakarlığının en temel özelliği belirginleşmiştir, politik olmayan kültürel tepkiciliktir (Çiğdem, 2001: 58).

Ömer Çaha (2004a: 18) ise Türkiye muhafazakarlığı ile Batı muhafazakarlığının hangi açılardan benzerlikler taşıdığı ile ilgili şunları ifade eder:

Türkiye’deki muhafazakarlık, Anglo Sakson muhafazakarlık gibi liberal özellikler taşıyan bir noktadan, Alman ve Fransız geleneğindeki aşkın, kuşatıcı ve otoriter bir devlet anlayışına kadar uzanır. Bir yandan Türk liberal ve demokrasi düşüncesini destekleyen bir muhafazakar damar, bir yandan da demokrasiyle uyuşması ciddi kuşku yaratan otoriter bir muhafazakarlık söz konusu olmuştur. Türkiye’deki merkez sağ siyasetin daha çok liberal bir muhafazakar gelenekten, milliyetçi siyasetinse daha çok otoriter bir muhafazakarlıktan beslendiği görülmektedir.

Çaha'nın da ifadesinden anlaşılacağı üzere, Türkiye muhafazakarlığı Batı'daki farklı muhafazakarlık akımlarından etkilenmiş ve sentezci muhafazakar gelenekler oluşmuştur. Konumuz açısından dikkate değer olan ise, merkez sağ siyasetin liberal muhafazakar gelenekten beslenmiş olmasıdır.

Muhafazakarlık tartışmalarına farklı bir açıdan bakan Çiğdem (1997: 44) Türkiye muhafazakarlığını anlamak ve açıklamak için öncelikle iki değerlendirmeden yola çıkıldığını belirtir ve bu iki değerlendirmenin dışına çıkma gerekliliğini vurgular. Bu değerlendirmeden ilki, aydınlanma sürecinde olduğu gibi Türk modernleşmesinin de bir karşıtı üretmesi gerektiği düşüncesinden hareketle yapılan açıklamadır. İkincisi ise, Osmanlıdan itibaren batıyı tanıma ve tanımlama uğraşısının değersizleştirme girişiminden doğan açıklama çabasıdır. Çiğdem (1997: 45) ayrıca şunları söyler: “Buhranlarımız (Said Halim Paşa), Üç Tarz-ı Siyaset (Yusuf Akçura), Türk İnkılabı (Celal Nuri İleri), Üç Medeniyet (Ahmet Ağaoğlu), Türk İnkılabına Bakışlar (Peyami Safa), Garplılışmanın Neresindeyiz? (Mümtaz Turhan), Türkiye'nin Çağdaşlaşması (Niyazi Berkes) gibi oldukça farklı zaviyelerden ve farklı hedeflerle Türk modernleşmesini kavramsallaştırmayı gaye edinen metilenlerdeki gerilimi besleyen saik, asla mevcudu muhafaza değildir”. Çiğdem'in bu sözleri Türkiye muhafazakarlığının modernleşme konusundaki olumlu yaklaşımını bir kez daha ortaya koymakla birlikte, batıyı anlama ve tanıma uğraşının değersizleştirme girişiminden doğan muhafazakarlığı açıklama çabasının ve muhafazakarlığın Türk modernleşmesinin bir karşıtı olduğu yolundaki açıklamanın dışına çıkılması gerekliliğinin nedenini de net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Türkiye'de muhafazakarlığın en temel özelliklerinden biri de muhafazakarlığın din ile doğrudan bir ilişkisi olduğu noktasındaki temel kanıdır. Türkiye'de *muhafazakar* kelimesinin karşılığı olarak “*dini değerlere sahip insan modeli*” anlaşılmaktadır. Şüphesiz muhafazakar düşüncede dinin yeri yadsınamaz. Din muhafazakarlık açısından daha çok toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlayıcısı olması nedeniyle önem taşır. Ancak Türkiye özelinde din, muhafazakarlık düşüncesinin temeli olarak ele alınmıştır. Bu algılamaya Cumhuriyet döneminde yapılan dini reformların etkisi ve bu reformlara muhafazakar kesimin verdiği tepki,

muhafazakar olarak bilinen partilerce dine yapılan vurgu ve dini özgürlüklerin artırılması yönündeki çabalar neden olmuştur denilebilir. O dönemlerde muhafazakarlık, dinci ve irticai bir faaliyet alanı olarak yansıtılmış, sonraki dönemlerde siyaset alanında yer alan muhafazakar partiler de sık sık irticai faaliyetlerde bulunduğu iddiasıyla eleştirilmiştir.

Türk muhafazakarlığının kavramsallaştırılması konusunda metodolojik sorunlardan biri, muhafazakarlığın İslamcılıkla özdeşleştirilmesidir. Türk muhafazakarlığı ile İslamcılık arasında bir düşünce akrabalığı olduğu varsayılabilir. Fakat sorunlu olan, iki ideolojinin gelişigüzel bir kullanımla birbirine indirgenmesidir (Mollaer, 2009: 180). Türkiye’de muhafazakarlık dinle ilintisine göre değerlendirilen bir tutum ve ideoloji biçimidir denilebilir. Yine buna bağlı olarak, Türkiye örneğinde de sağ ideolojilerin siyasette dine bakışı ve yaklaşımı oldukça anlamlıdır. Özellikle seçim dönemlerinde dini terminoloji ve motiflerin, sıkça seçim meydanlarında kullanılması Türk muhafazakarlığına özgü yaklaşımlardandır. Türk muhafazakarlarınca din, geleneksel bir kurum olarak daha çok kültürel yönden ön plana çıkarılmış ve Türk modernleşmesinde dinin de bu çabalara uyum sağlaması için gayret edilmiştir (Safi, 2007: 201). Türk muhafazakarlığındaki dinin yeri konusunda başka bir açıklamayı ise Ögün (2003: 576) yapar: “Türk muhafazakarları, dindar bir toplum ve dine hassas bir devlet arasında ince bir bağlantı kurmaktadır. Bunun politik hayatta dinin etkilerini, kısa ve orta vadede törpüleyen bir yapılanma olduğu düşünülebilir. Ama, dindarlığın kamuoyundaki etkilerinin artırılması bu programın en önemli unsurudur”.

Türkiye muhafazakarlığı, İslamcı kesimin de net bir biçimde eleştirilerine maruz kalarak, putperestlik çizgisini de dahil eden bir dini perspektif sunduğu söylenmiştir. Babanzade ile Yahya Kemal arasında geçen bir tartışmaya da sebep olan bu durumu, muhafazakar düşünür Yahya Kemal (1986: 51) şu sözlerle özetler: “Bu millet İslamiyet’i kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliğiyle karıştırmış ve öyle sever; onun uğruna yalnız bu sebeplerle ölür. İslamiyet’i olsun Hristiyanlık’ı olsun, diğer dinleri olsun, bütün milletler daima kendi hilkatleriyle, temayülleriyle, muhayyileleriyle, ihtiyaçlarıyla karıştırarak kabul etmişlerdir ve başka türlü almalarına zaten imkan yoktur”.

Hurafelerin İslam dinine dahil edilmesiyle aralarında anlaşmazlık olan muhafazakarlar ile İslamcılar'ın bir diğer anlaşmazlık konusunun da muhafazakarlığın *yerlilik* anlayışı konusunda belirginleştiğine dikkat çekilir: “Hurafeleri kültürel bir zenginlik olarak değerlendirmekten çekinmeyen muhafazakarların tepkisi sadece radikal batılılaşma yanlılarına değil, ümmete gönderme yaparken Türk kültürünü arka plana iten İslamcılara karşı da yönelmiştir. İslamcıların evrenselciliği, hem yerel değerlere karşı bir saldırganlık hem de Araplaşma olarak değerlendirilmiştir” (Aktay, 2003: 351). Burada dikkati çeken nokta, muhafazakarlıkla İslamcılık arasında belli başlı temel farkların olduğu ve her iki ideolojinin birbiri ile özdeşleştirilmesinin hem muhafazakarlığı hem de İslamcılığı anlama ve açıklama konusunda bizi yanlış yola sürükleyebileceğidir.

Türkiye muhafazakarlığı siyasette sağ kanatta yer alan siyasi partilerce temsil edilmiştir. DP, AP, MNP, MSP, ANAP, RP, FP, BBP ve AKP çizgisi muhafazakar değerlere sahip partiler olarak kendilerini tanımlamışlardır. Ancak bu noktada bir kez daha belirtmek gerekir ki, bu siyasal çizginin (*merkez-çevre ayrılığında çevrenin*) muhafazakar konumlanışı; muhafazakarlığın dine yapılan referans, Osmanlı'ya dolayısıyla da tarihe verilen önem, geleneklerin korunması yolundaki inanç, aileye ve ailenin korunmasına yönelik çalışmalar vb. noktalarda kendini göstermiştir. Muhafazakar düşüncedeki siyasal statükonun korunması yolundaki endişeler, muhafazakar olarak adlandırılan bu partiler (*çevre*) yerine *merkez* tarafından taşınmıştır. İdris Küçükömer'in (2002: 72-74) belirtmiş olduğu “Türkiye’de sağ partilerin aslında sol, sol partilerin ise aslında sağ” olduğu yolundaki yorum bu durumu açıklayan yaklaşımlardan biri olacaktır:

Türkiye’deki siyasal yapının sol yanında; Yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan: Jön Türklerin Prens Sabahattin Kanadı, Hürriyet ve İtilaf, İkinci Grup (Birinci Millet Meclisinde Müdafaa Hukuk Cemiyeti’nde), Terakkiperver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti, Adalet Partisi, ?

Sağ yanında ise; Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden: Jön Türklerin Terakki ve İttihat Kanadı, İttihat ve Terakki (önce cemiyet sonra fırka), Birinci Grup (Birinci Büyük Millet Meclisi’nde Müdafaa Hukuk Cemiyeti’nde), C.H.Fırkası (Partisi), C.H.P.-M.B.K., C.H.P. (Ortanın Solu) yer almaktadır... Bu tablo, sınıf meselelerinin neden ortaya çıkmadığının anahtarını vermektedir. Batıcı-laik bürokrat, batılılaşma ile devleti kurtarmak isterken, yeterli derecede üretim güçleri yaratamadığından, tarihi büyük halk cephesiyle ters düşmektedir.

Böylece iki cephe arasındaki mücadele kızıncıca, laik batıcılar ile dindar doğucular arasında bir mücadeleye gelip dayanmaktadır. Bürokrat (sivil subay), laik, güya ilerici sayılacak, emperyalist kıskacı içinde bürokrat oyunlarıyla içine kapanan İslamcı-doğucu kamp ise, gerici (mürteci) sayılacaktı.

Öncelikle belirtilmesi gereken nokta, Küçükömer'in yapmış olduğu bu açıklamanın, CHP'nin Ecevit dönemindeki konumuyla ilgili olduğudur. CHP, ilk dönemi itibariyle değişimi ve ilerlemeyi vurgulayan yapısıyla ön plana çıkmıştır. Bu durum, gerçekleştirilen inkılaplarla açık bir biçimde ortaya konulmuştur. Ayrıca, CHP ilk dönemlerinde “sol” bir parti olduğu iddiasında da bulunmamıştır. Ecevit “ortanın solu” ibaresini CHP için kullanmıştır ve sol bir partinin niteliklerini bünyesinde barındırmaktan uzak kalmıştır. Küçükömer'in açıklamasını bu doğrultuda düşünmek daha sağlıklı olacaktır. Küçükömer'in açıklamasında vurgulanmak istenen, merkezi temsil eden ve “sol” bir parti olduğunu iddia eden partinin (CHP) *değişim* ve *ilerleme* konusunda çok daha muhafazakar bir tavır benimsemesidir. Ancak çevreyi temsil eden ve muhafazakar yönleri mevcut partilerce (ki bu yönlerin hangi noktalarda derinleştiği belirtilmiştir), *değişim* ve *ilerleme* noktasında bir hayli istekli ve icraatkar oldukları tespit edilmiştir. Muhafazakarlığın siyasetteki karşılığını temsil eden partilerin politikalarının (teknik ve mühendislik alanında Milli Görüş, özellikle ANAP ile beraber liberal bir üsluba doğru kayış, ANAP ve AKP'nin bu konudaki duyarlılığı ve icraatları, AKP'nin AB konusunda takındığı olumlu tavır gibi) bir çok özelliği bu konuda önem taşır. Belge'nin (2004: 323) bu doğrultudaki tespitleri önemlidir; Şu anda (2004) meclis'te, muhafazakarlığın adresi CHP'dir. ‘Muhafazakar’ olduğu için ‘statüko’yu olduğu gibi korumak adına demokrasiyi dahi ezebilmektedir.

Çiğdem'in (2003: 17) “Geçmiş “ihya etmeyi” amaçlayanlar, geçmişin ihya edilemeyecek kadar geçmişte kaldığını fark ettiklerinden, “bugünü kurmayı” daha ciddi bir meşgale bellemişlerdir. Bu nedenle Cumhuriyet muhafazakarlığı, hep ihyacı (ya da reformist) bir muhafazakarlık olmuştur” ifadesi ise Türk muhafazakarlığının *değişim* konusundaki yaklaşımını özetlemektedir. Sağın sahip olduğu *değişim* ve *gelişim* arzusunu ve bunun temel nedenini Demirel (2004: 68) ise şu sözlerle çok net bir biçimde ifade eder: “Sağ, sahip olduklarını korumak isteyenlerden çok yoksul

ve/veya orta halli olan ve bir an evvel zenginleşmek isteyen kesimlerin siyasi çizgisi olmuştur. Bu kesim de haliyle, değişim ve dönüşüm, hareket özlemi içindedir. Yollar, limanlar, barajlar, havaalanları yapmak, fabrikalar açmak, iletişim altyapısını geliştirmek sağın siyaset anlayışına damgasını vurmuştur. Bu ideal, DP’de “Nurlu Ufuklar”, AP’de “Büyük Türkiye”, ANAP’ta ise, “Çağ Atlamak” sloganlarıyla ifade edilmiştir”. DP ve onu takip eden diğer merkez sağ siyasetler, neredeyse günümüze kadar, benzer bir siyasal şemsiye oluşturmaya devam etmişlerdir. Bu şemsiye altında, öncelikle, ekonomik liberalizm, dini hassasiyetler ve milliyetçilikten oluşan, üç başlı merkez sağ terkihi olgunlaşmıştır. Ekonomik kalkınma ve teknolojik gelişme ile “milli ve manevi değerleri” uzlaştırma gayreti olarak tanımlanabilecek sağ siyasal söylemin düşünsel arka planını oluşturan, modern siyasal bir bakış olarak muhafazakarlıktır (Mert, 2003: 314).

Muhafazakarlar genellikle Yahya Kemal’in Türk muhafazakarlığının şiarı olan “kökü mazide olan bir atiyim” üslubunu önemserler. Bu üslup, Tanpınar’ın “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” deyişiyle tamamlanırsa, muhafazakarlık ile diğer ideolojilerin geleneğe ve zamana yönelik farklılıkları daha da açıklık kazanır (Mollaer, 2009: 202). Merkez sağ besleyen muhafazakar damarın asli kaynağı İslam’a referansla meşrulaştırılan hayat tarzının, değerler sisteminin tehdit altında olduğu düşüncesidir. Aynı zamanda “iyi Müslüman” olmakla ilişkilendirilen bu hayat tarzı ve değerler sisteminin devamının sağlanması, sağın muhafaza etmek istediği esas unsur görüntüsündedir (Demirel, 2004: 213).

Türkiye muhafazakarlığının taşralı bir gelenekten gelişini dolayısıyla da aristokratik bir muhafazakar geleneğe sahip olmayışını Demirel (2004: 213) şöyle yorumlar: Türk sağı daha rafine, şehirli ve aristokratik renk taşıyan bir muhafazakarlığa uzak kalmıştır. Geleneğe sırf gelenek olduğu için, yüzyılların tecrübesini içine alıp bugünü tanımladığı, geçmişle bugün arasında bağ kurduğu için değer verme düşüncesine katılmamıştır. Aristokratik renk taşıyan bir geçmişe bağlılık, geçmişle uyumlu bir değişim arzusundan çok, tek parti dönemi batılılaştırma/laikleştirme politikalarına karşı yükselen tepkiyi oya dönüştürmektir. Türkiye’de muhafazakarlığın taşralı olduğunu belirten Akyol (2004: 107) ise muhafazakarlığı, merkezdeki devrimci harekete karşı taşradaki köylülerin,

kasabalıların, alt sınıfların, halkın hareketi olarak tanımlar. Ancak bu taşradaki muhafazakarların çocuklarının 1980'lerden itibaren kendilerini vatandaş olarak hissetmeye başlamış olduğunu belirten Akyol, o kenardaki insanların çocuklarının, yeni yeni profesör olmakta olduğunu, dolayısıyla da Türkiye'de muhafazakarlığın ve liberalizmin kesin bir entelektüel zaafı olduğunu, çünkü entelektüellerini yeni yeni yetiştirebilmekte olduklarını söyler.

Bayramoğlu (2001: 252) ise Türkiye'de muhafazakarlığı şu şekilde yorumlar; Muhafazakarlık bizim ülkemize yabancı bir kavram değildir. Teorik açıdan bir dizi sıkıntı mevcuttur. Türkiye'de muhafazakarlık; özellikle 50'li, 60'lı, 70'li yıllarda çok hızlı değişim, solun getirmiş olduğu değişim projeleri ya da toplumun kültüründen, geleneğinden kopuk, hatta bu kültürü, geleneği değiştirmeyi hedefleyen gerek devletçi, gerek çeşitli siyasi partilerden gelen değişim arayışları karşısında geleneğe yaslanan, onu korumaya çalışan bir tutum, bir duruştur. Merkez sağın, muhafazakarlığın soyut düşünce evreniyle alakalı görünen bir felsefe hareketi olamaması ve sosyal pratiklerle işlerlik kazanmasını Akyol (2004: 106) şu şekilde değerlendirmektedir; "Osmanlı toplumunda zengin bir çeşitlilik olmakla beraber kültürel derinlik olmadığı için ve Kemalizm bu çeşitliliği de yasakladığı için Türkiye'de merkez sağın düşünceleri el yordamıyla, pratikte, günlük siyasetle oluşmuştur. DP'nin, AP'nin, ANAP'ın, hatta AK Parti'nin böyle büyük bir felsefe hareketi olduğu söylenemez. Bu partiler daha çok sosyal pratikle oluşmuştur. Muhafazakarlık da biraz böyledir, felsefesini yapıp uygulamaya geçmez, uygulamayla, sağduyuyla, dengeli davranışlarla oluşur".

Sonuç olarak, devrime karşı muhalefeti anlatan muhafazakarlıkta, rejim değişikliği sonrasındaki yenilikler ve bu yeniliklerle birlikte toplumdaki önemli değişimler muhafazakarların ele aldığı ve ihtiyatlı davrandığı temel konular olmuştur. Türkiye özelinde ise şüphesiz Cumhuriyet Dönemi, muhafazakar damarın ortaya çıkmasında en kuvvetli dönemdir. Bu muhafazakar damarın en önemli özelliği, kurulan yeni rejimle herhangi bir sorununun olmamasıdır. Bu yüzden muhafazakarlık Türkiye'deki serüvenine (hatta daha sonraki dönemler için de geçerli olan bir durumdur) *kültürel bir muhafazakarlık* olarak başlar. Bunun nedeni elbette yalnızca rejime olan bağlılıkla açıklanamaz. Resmi ideolojinin ve siyasal alandaki

oluşumların tutumları, muhafazakarlığın felsefi altyapısının sağlanamamış olması, muhafazakar siyasetin kendine özgü bir yapıya sahip oluşu gibi birçok neden siyasal değil de *kültürel ve ılımlı* bir muhafazakarlığın Türkiye şartlarında var olabilmesini sağlayabilmiştir. Türkiye’de siyasi yapıda *merkez-çevre* ilişkisinin temel belirleyici olması ve muhafazakarlığın da bu çerçevede şekillenmesi bir diğer önemli husustur. Merkeze karşı çevrenin temsilini üstlenen muhafazakar siyasetler, muhafazakarlığın Türkiye’de aristokratik bir temelden yoksun olduğunun göstergesidir. Bu nedenle de Türkiye’de muhafazakarlık Batı’dan farklı bir toplumsal temele yaslanır. Türkiye’de muhafazakarlığın değişimin öncüsü ve kuvvetli savunucusu olması bir diğer önemli konudur, bu özelliği ile de Türk muhafazakarlığı klasik muhafazakarlıktan ayrılır. Türkiye’de muhafazakarlığın muhafaza etmek istediği şeyler ise, devrimin aşırılıklarına karşı, geleneğin, dinin, ailenin korunması gerektiğine olan talep noktasında belirginleşmiştir. Klasik muhafazakarlıktaki statükonun korunması, değişime karşı ihtiyatlı olma, aristokratik bir temele dayanma gibi özelliklere sahip değildir. Özellikle 1980’lerle birlikte Türkiye muhafazakarlığı, *yeni sağ* politikalarının içerdiği, ekonomik anlamda liberalizmden yana, toplumsal hayatta ise birtakım muhafazakar talepleri bünyesinde barındıran siyasalarla benzerlik gösterir.

Milliyetçi, muhafazakar, liberal öğelerin hepsini bünyesinde barındırdığını belirten ANAP örneği, çevreden merkeze kayma noktasında önem taşımaktadır. Bu noktada *liberal muhafazakarlık* adlandırması Türkiye için daha anlamlı olacaktır. Son dokuz yılı kapsayan süreçte ise Ak Parti ile birlikte *muhafazakar demokrasi* anlayışının benimsenmesi sonucu Türkiye’de muhafazakarlık yeni bir boyut kazanmış, muhafazakarlığın liberalizmle kaynaşması daha da belirginleşmiştir. Siyasal alanda muhafazakar taleplerin dile getirilir oluşunun ötesinde Batı’daki anlamda bir *muhafazakar siyaset* tarzı oluşumu Türkiye şartlarında gerçekleştirmemiştir. Tekrar vurgulamak gerekirse Türkiye’de muhafazakarlık *kültürel bir muhafazakarlıktır* ve dünya ölçeğinde *liberal muhafazakar* anlayışla daha çok benzerlikler taşımaktadır.

3. TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN ALGILANMA BİÇİMİ

Türkiye’de muhafazakar söylemin temel karakteristiğine ilişkin genel değerlendirmeler çerçevesinde tanımlanan muhafazakar siyasetin toplumsal yaşamda bir kimlik şeklinde ortaya çıkıp çıkmadığı sorusuna “Türkiye’de Muhafazakar Kimliğin Algılanma Biçimi” konusunda cevap aranacaktır. Siyasette değişen koşulların, muhafazakar kimliğin varlığını sağlamada ve dönemsel değişmelere bağlı olarak gerçekleşen değişiminde ve dönüşümünde temel bir etken olduğu öncelikle belirtilmelidir. Buna paralel olarak Türkiye’de muhafazakar kimlik ile ilgili en önemli konulardan biri de kuşkusuz muhafazakarlığın dinle olan ilişkisidir. Çünkü “muhafazakar kimlik” denilince akla ilk gelen özelliği dini değerlere sahip insan profilidir.

Muhafazakarlığın din ile ilişkisini Aydın (2002: 65) şu şekilde açıklar: “Muhafazakarlık ile din arasında bir yakınlığın olması, genellikle haklı olarak, çok olağan karşılanır. Bu büyük ölçüde muhafazakarlığın somut bir muhtevaya en çok dinsel bir söylemle kavuşmasından, daha açık bir ifadeyle en fazla dini araçsallaştırmasından kaynaklanır”. Dinî unsurlar, hemen her toplumda siyasî ve sosyal bir sorumluluk yüklenerek farklı bir kimliğin oluşmasına yol açabilmektedir (Gül, 2007: 22-23). Çünkü din, toplum için belirli kurallar dizesi sunarak insanlara nasıl bir hayat sürülmesi gerektiği konusunda bilgiler vermektedir. Dolayısıyla belli bir hayat tarzının oluşumu belli bir kimliğin de ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Radikal Türk modernleşmecileri, modernleşmenin temsili üzerindeki hegemonya mücadelesinde, muhafazakarlık ile İslamcılık arasında doğrudan bir ilişki kurmuşlardır (Mollaer, 2009: 191). Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ilga edilen İslamcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal muhafazakarlık olmuştur (Aktay, 2003: 349). Bu nedenle İslam ve muhafazakarlık birbiri ile yakın bir ilişki içerisinde düşünülmüştür. Muhafazakarlıkta din elbette önemli bir referans kaynağıdır, ancak muhafazakar kimlik konusunda Türkiye’deki algı, dinin toplumsal bütünlüğü sağlayıcı bir unsur oluşunun da ötesinde dolaysız olarak dini çerçevede bir insan motifi bağlamında şekillenmiştir.

Kimlik tanımlamasının bir boyutu da “karşıtlık”tır. Kimlik bir “aidiyet” meselesi ise buradan hareketle insan, kimden olduğunu belirlerken kimlerden olmadığını veya kimlere karşı olduğunu da ortaya koyar. Hatta belki de kim olduğunun bilincine, kimlere karşı olduğunun bilgi basireti ile ulaşır (Kayan, 2007: 18). Kayan’ın yapmış olduğu bu tanımlama doğrultusunda muhafazakar kimlik, aslında değişim taraftarları karşısında muhafaza etmek zorunda olduğu birtakım değerler doğrultusunda hareket etmek zorunda olan ve bu doğrultuda bir kimlik inşa etmeye yönelik bir girişimdir denilebilir. Muhafazakar kimliğin en asli kuralı budur belki de, ama Türkiye şartlarında durum biraz daha farklıdır. Cumhuriyet ve Tek Parti dönemi boyunca kendini “dışarı”da hisseden grup muhafazakar kesim olmuştur. “Çevre”de yer alan bu grup değişimi ve dönüşümü en yoğun talep eden kesim haline gelmiştir. Çünkü her zaman değişim var olan durumun iyiye döneceğine olan inançla bütünleşir. Bu yüzden kendilerini muhafazakar kimlik ile tanımlayan gruplar için özellikle 1950, 1980 ve son on yıl önemli dönüm noktalarını oluşturur. Bu tarihler şüphesiz muhafazakarlığın Türkiye siyasal hayatında önemli kırılma noktalarıdır. Bu kırılma noktalarının muhafazakar kimliği ne şekilde dönüştürdüğü konumuz açısından önem taşımaktadır.

Kendini bugüne kadar net bir biçimde muhafazakar parti olarak niteleyen tek parti olma özelliği gösteren Ak Parti’nin seçmen kitlesinin irdelenmesi, konumuz açısından önem taşımaktadır. Yapılan seçim araştırmaları muhafazakar kimliğin oranı ve niteliği hakkında bizlere ip uçları verecektir. Siyasette Yeniden Mevzilenmeler adlı eserinde 3 Kasım 2002 seçimini inceleyen Tosun (2003: 308) şu değerlendirmede bulunur; Seçim öncesinde ve sonrasında Ak Parti’nin sosyolojik temelini yapılan yorumlarda Ak Parti’ye gelen destek konusunda Anadolu kökenli küçük ve büyük sermaye öne çıkarılmıştır. Taban bağlamın bu konuda ciddi bir sorun olmamasına karşılık, tavanın hakim unsurlarının ağırlıklı olarak taşra burjuvazisinden oluştuğunu söylemek kolay değildir. Milletvekili adaylarının yüzde 19.1’i girişimci kesime mensup iken, küçük sermaye aktif siyasete dahil olmak yerine seçmen olarak Ak Parti’yi destekleyen ve işinin başında kalan grubu oluşturmuştur.

Ağustos 2002’de gerçekleştirilen, Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı (TÜSES) tarafından yürütülmüş olan araştırma bulgularında, “mavi yakalı” olarak adlandırılan sanayi işçilerinin yüzde 19.2’si Ak Parti’yi, yüzde 10’u MHP’yi, yine yüzde 10’lar düzeyinde ise CHP’yi tercih etmiştir. Daha üst sosyo-ekonomik statüye mensup hizmet sektöründe istihdam edilen ve “beyaz yakalı” olarak adlandırılan grubun tercihleri ise CHP yüzde 14, AKP yüzde 13, DYP yüzde 10 ve MHP yüzde 3 oranındadır. Esnafar arasındaki parti tercihlerinde ise Ak Parti yüzde 26 iken, CHP yüzde 8’dir.

Sosyal Araştırmalar Merkezi’nin (SAM) “seçmen kimdir” sorusu dahilinde parti tabanları, profilleri, kimlikleri ve eğilimlerinin nasıl oluştuğunu derinlikli olarak anlamak için 28 Eylül-1 Ekim arasında kırsal ve kentsel dağılım dikkate alınarak 2400 kişiyle gerçekleştirdiği araştırmada elde edilen bulgulara göre, yüksek ekonomik statü gruplarının oranı CHP’ye gelen desteğin yüzde 25’ini oluştururken, Ak Parti’ye gelen desteğin yüzde 8.2’i düzeyindedir. Düşük ve alt orta ekonomik statü gruplarının oranı Ak Parti’ye toplam destek oranının yüzde 64.6’sı iken, CHP’deki toplam destek oranının yüzde 44.1’dir. Bu araştırmalardan çıkan sonuca göre, çevrede yer alan kesimlerin, eğitim, statü, gelir durumu gibi etkenler doğrultusunda sağ partilere yöneldikleri gözlenmiştir. AK Parti’nin kültürel muhafazakarlığının, çevrede yer alan muhafazakar kitleleri parti etrafında toplayabilme başarısı da burada vurgulanması gereken bir diğer husustur.

SAM’ın Ekim 2002’de gerçekleştirmiş olduğu araştırma verilerinde, kır-kent ayrımının parti seçmenleri üzerindeki dağılımı şu şekildedir; kırsal tabanda Ak Parti yüzde 38.6 ile dördüncü sıradayken, CHP ise yüzde 35.3 ile yedinci sıradadır. Ak Parti’nin kentsel tabanı yüzde 39.4 iken, CHP’nin 33.7’dir. CHP’nin büyükşehir tabanı yüzde 31.1 ile birinci sırada iken, Ak Parti’nin yüzde 22.1’dir. Buradan çıkan sonuca göre kır nüfusu, çevreyi temsil ettiğini vurgulayan Ak Parti’yi desteklerken, büyükşehirlerde (özellikle kıyı şeridinde yer alan kentlerde) CHP tabanı daha kuvvetlidir. SAM’ın araştırması 2002 yılında gerçekleştirilmiş olmasına rağmen bu durum günümüzde de geçerlidir.

Yılmaz Esmer'in Seçmen Davranışı Açısından 3 Kasım Seçimleri (2002) adlı seçmenlerin oy verme davranışlarını irdelediği araştırmasının bulgularına göre, Ak Parti seçmeni olan deneklerin yaklaşık beşte biri için dini değerler en önemli değerdir. Esmer'in yapmış olduğu araştırmada, Hiç oruç tutmadığını söyleyen Ak Parti'lilerin oranı yüzde bir dolayındadır. Ak Parti'ye oy verenlerin yüzde 45'i her Müslüman kadının örtünmesi gerektiğini düşünmektedir. Dinin toplumsal yaşamın hangi alanlarına karışması gerektiğine ilişkin bir soruya verilen yanıtlarda ise, eğitim sistemi ya da ceza kanunu gibi siyasi konular, faiz gibi ekonomik bir konu ya da ebeveyn-çocuk ilişkileri, zina miras gibi aile hukukunu ilgilendiren sorunların tümünün dini kurallara uydurulması gerektiğini düşünen Ak Parti'lilerin oranı yüzde 50'nin üzerine çıkıyor. Bunun yanı sıra Ak Parti'lilerin sadece yüzde 19'u Türk kimliğini öne çıkarmaktadır. SAM'ın araştırma bulgularına göre, 'Müslümanlık' seçmenler için neredeyse ortak birleştirici kimliktir. CHP ve DEHAP'a oy vereceğini açıklayan seçmenler hariç, 'müslümanlık' seçmenler arasında en fazla ağırlığa sahip kimlik şeklinde dikkat çekiyor". Ak Parti'lilerin yüzde 72.4'ü, CHP'lilerin yüzde 33.4'ü, GP'lilerin yüzde 59.9'u (...) birincil kimlik olarak Müslümanlığı belirtmektedir. Görüldüğü gibi kendini muhafazakar bir kimlikle tanımlayan Ak Parti'nin Müslümanlığı birincil kimlik olarak görmesi muhafazakarlık-din ilişkisini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Çarkoğlu, Ergüder ve Kalaycıoğlu tarafından yürütülen kentsel ve kırsal nüfustan 18 yaş ve üzerinde 2028 kişiyle yüz yüze görüşme ile gerçekleştirilen Türkiye Seçmen Eğilimleri Araştırması'na göre, Ak Parti'ye oy vereceklerini açıklayanların belirleyicileri arasında dini muhafazakarlık endeksi yüksek çıkmaktadır. Araştırmacılara göre, Ak Parti'ye yönelik parti tercihleri-dini muhafazakarlık arasında tespit edilen ilişki, Ak Parti'nin toplumsal tabanında dini muhafazakarlığın önemli bir yer işgal ettiği ortaya çıkmaktadır.

Esmer'in araştırma bulgularına göre, Ak Parti oylarının büyük çoğunluğu sağ seçmenden gelmektedir. Belirli bir oranda olsa da ideolojik anlamda kendisini sol yelpazede tanımlayanlardan da oy alabilmektedir. CHP ise merkez sağ ve merkezin sağındaki seçmenden çok az destek görmektedir. Esmer'e göre 1999 seçimlerinden günümüze merkezde yer alan seçmen biraz daha sağa kaymıştır.

Ak Parti'nin sosyo-ekonomik taban profilini, milletvekilleri, il başkanları ve il belediye başkanlarıyla yapmış olduğu anket çalışmaları sonucunda tanımlayan Safi (2007: 310): “Ak Parti’li temsilci ve yöneticilerin yarıdan fazlası (yüzde 55) kendini “Müslüman Türk” kimliğiyle tanımlarken; yüzde 13’ü yalnızca “Müslüman”, yüzde 10’u yalnızca “Türk” olarak tanımlamaktadır” açıklamasını yapar.

Safi (2007) bu çalışmasında çeşitli veriler elde etmiştir. Anketlerden çıkan sonuca göre, Ak Parti’lilerin yüzde 92’si gibi büyük bir çoğunluğu üniversite mezunudur, örneklemin babalarının eğitim durumunda ise üniversite eğitimi almış olanların sayısı yalnızca yüzde 3’tür. Çocuklar ile babalar arasında eğitim konusunda büyük bir fark gözlenmiştir. Örneklemin eşlerinin eğitim durumlarından çıkan sonuçta ise, üniversite eğitimi görenlerin oranı yüzde 25’tir. Örneklem grubunun mesleklerinin ne olduğuna yönelik yanıtlarda, yüzde 27 oranında iş adamı en yüksek oran olarak çıkmıştır. Örneklemin eşlerinin mesleklerine bakıldığında ise çalışanların oranı sadece yüzde 15’tir. Lise ve üniversite eğitiminin yüksek oranda görüldüğü eşlerde çalışma oranının düşüklüğü dikkat çekicidir. Çalışmayı tercih edenler ise özellikle öğretmenlik mesleğini seçmişlerdir. Muhafazakarların bu mesleği tercih nedenleri olarak, kadının çalışma hayatı açısından öğretmenliğin uygun bir meslek olarak görülmesi ve gelecek nesilleri yetiştirmek gibi ulvi bir misyonunun oluşu gösterilmiştir.

Yapılan çalışmada muhafazakarlık için önem taşıyan din konusuna da değinilmiştir. Kendinizi dindar olarak değerlendiriyor musunuz sorusuna yüzde 76 oranında “evet” yanıtı gelmiştir. Bu da Ak Parti’liler için dinin önemi noktasında önemli ip uçları vermektedir. Bunun yanı sıra dindarlığa “kısmen” yanıtını verenlerin yüzde 24’lük bir dilimde oluşu ise partililerin, “dinci” bir parti olarak algılanmak istememelerine dayandırılmıştır. Örneklemin annelerinin yüzde 99’unun, eşlerinin ise yüzde 85’inin başörtüsü kullanması dindarlık ile bunun yaşam pratiklerine yansımaları arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. İslam ve demokrasinin uyuşabileceğine inanma sorusuna Ak Parti’lilerin tamamına yakını (yüzde 96) evet yanıtını vermiştir. Partinin kendi kimliğini muhafazakar demokrat olarak adlandırışına yönelik, muhafazakar demokrat kimliği en iyi tanımlamanın ne olduğu sorusuna ise, “değişime direnen, statükoyu savunan dogmatik bir düşünce” yanıtına

evet diyenler yüzde sıfır iken “toplumsal değerleri ve geleneği önemseyen, tedrici değişimi savunan demokratik bir siyasal görüş” yanıtına ise yüzde 99’luk bir dilim evet demiştir. Bu sonuçtan klasik muhafazakarlığın statüko yanlısı tutumunun Ak Partili’ler için geçerli olmadığını görmekteyiz. Bilakis değişimi savunan ve bunun yanında geleneğe vurgu yapan bir yapı mevcuttur.

Muhafazakar kesimin sosyal yaşamda ne gibi konumlarda belirgin muhafazakar bir tavır sergilediği konusunda Ayvazoğlu (2003: 530): “Muhafazakar halk, resmi kurumlar olarak teşekkül eden ve kadrolarını da belli bir doğrultuda yetiştiren tiyatroların (şehir ve devlet tiyatroları) sahnelerinde kendi hayatına dair bir şey göremediği gibi, sık sık sahip olduğu değerlerin aşağılandığına da şahit olduğu için bu sanata başından beri ısınmamıştır” açıklamasını yapar. Burada muhafazakar kesimin kendini “çevre”de hissetme durumuna tiyatro özelinde yapılan vurgu dikkat çekmektedir.

Muhafazakar kimliğin dinle ve İslamcılıkla ilişkisi noktasında İslamcı tavrın zamanla muhafazakarlaşmasına değinen Aktay (2003: 352) ise şunları söyler:

Din, kendisine ayrılan yeri aşarak hayatın tamamını kuşatan, toplumun ve devletin kararlarında belirleyici bir role soyunmamalıdır. Din, kültürün cüz’i bir parçası ve kültürel bütünlüğün içinde bir dekor unsuru olarak güzeldir. Fazlası zarardır ve estetiğe de uygun değildir zaten, zevahiri batırır. İslamcılığın muhafazakar bir vizeyle bir siyasal alanda varolma çabasının zamanla kendisini muhafazakarlaştırması kadar, bu söylemsel himaye ilişkisinin muhafazakarlığın zimmetine dahil ettiği bir sembolik sermaye söz konusu olmuştur. İslamcılığın sistemle çatışmaya yüz tuttuğu durumlarda muhafazakarlık bu sermaye üzerindeki haklarını kullanarak, radikal taleplerinin kırıncı etkide bulunur. Bunun tipik örneklerinden biri başörtüsü sorusunda görülür. 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’ın da ifade ettiği gibi, tarihi tecrübe göstermiştir ki, muhafazakarlar; devletle herhangi bir yol ayrımına geldiklerinde, devlete boyun eğme, devletle anlaşma zemini arama şeklinde devlet tarafında yer alma eğilimi göstermişlerdir.

Türk muhafazakarlığının gerek düşünsel düzeyde gerekse politik düzeyde önemli figürleri Nakşilik aracılığıyla toplumsallaşmıştır. Bu kesim, özellikle 1950’lerde DP iktidarının sağladığı daha güvenli bir ortamda bir yandan İTÜ’deki

mühendislik eğitimine devam eden bir yandan da İskenderpaşa Cemaati'ne mülaki olan ve serbest saatlerde cemaat büyüklerinden dini telkinler alan, geride bıraktıkları taşralı dünyalarıyla yeni tecrübe etmekte oldukları şehirli hayatları arasında muhafazakar bir modernizmin temaları çerçevesinde süreklilik bağları kuran kuşaklardır (Öğün, 2003: 540). Öğün'ün açıklamaları muhafazakarların dolayısıyla da muhafazakar kimliğin, hem modern hem muhafazakar öğeleri bünyesinde barındırdığını göstermektedir. Ayrıca muhafazakar bireylerin, muhafazakarlığın siyasal hayattaki karşılığı olan siyasal oluşumlarda yer alışı ve bu oluşumlara destek vermesi, muhafazakar kimliğin toplumsal hayatta ortaya çıkmasının da zeminini hazırlamıştır denilebilir.

Muhafazakar kimlik, özellikle son 30 yılda yaşanan toplumsal, siyasal, ekonomik değişimlerle birlikte kendine biçilmiş olan yalnızca dinine bağlı insan profilinden sıyrılmış, modernliği de içinde barındırabilen bir kimlik olma yolunda modern-muhafazakar bir kimliğe dönüşmüştür. Bu muhafazakar-modern temaları Öğün (1997: 150) "*clear-cut*" muhafazakarlık olarak adlandırdığı kavram çerçevesinde açıklar: "Medenileşme süreçleri içinde muhafazakar temalar, aralara serpiştirilmiş vaziyettedir. 1990'lı yıllarda bilgi toplumunun internet tutkunu, sigara içmeyen, gözlüklü, bıyiksız, at kuyruklu ya da Amerikan traşlı, ama mutlaka temiz dişli, fatih kolejli "*clear-cut*" Türk çocuklarının taze dimağlarında muhafazakar medeniyet projesi gerilimsiz boyutlarıyla yaşamaya devam etmektedir". Türkiye'de dinsel aşırılıklara karşı oluşan ve medyanın son derece de ustalıkla biçimde manipüle ettiği kamuoyu; ölçülü dindarlığı laiklikle birleştirmiş, o bir türlü beğenilmeyen "hakiki güzel dinimizin" gelişmeye ve yaşamaya engel olmadığını bilen, Emire Kalkancı'da dile gelen değişime gıpta aile bakan, Ali Kalkancı, Şevki Yılmaz gibileri nefretle karşılayan, Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk'ün insanı tatlı bir rehavete kavuşturan akli, pratik ve selefiye-püriten çizgideki diskurlarını muhabbetle dinleyen ve de sağ sol ayrımlarını silecek ölçüde keskin ve hayli geniş bir tabana sahip olan *clear-cut* muhafazakar kamuoyudur (1997: 150).

Muhafazakar bireyin kamusal alan ve özel alandaki farkını vurgulayan Yavuz (1998: 204) ise şunları aktarır; muhafazakar birey, kamusal yaşamında kravatını takar, dairesine gider. Orada insanlarla gayet medeni, gayet Avrupalı ilişkiler içinde

olur, ama evine gelip elbiselerini çıkarır, entarisini giyer, başında takkesi ve eline tesbihini alır ve dinsel yaşamın icaplarını yerine getirir. Bu çelişki değildir. Ama çelişkiymiş gibi sunulmuştur. Kamu alanı ile özel alanın birbirine karşıt ya da çelişik olduğu ima edilmiştir. Muhafazakar bir bireyin kamusal alanda modern yaşam koşullarınca hareket etmesi, özel alanda ise dini görevlerini yerine getirmesi, muhafazakar-modern harmanlanmasına bir diğer örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kamusal alanda İslami bir simge olarak görülen başörtüsünün muhafazakar anlayışla ilişkisi noktasında Arat (1990: 21) şunları söyler: “İslamcı kadının türbanla görünür hale gelişi kadını muhafazakar bir anlayışla özel alana referansla tanımlayan geleneksel İslami anlayışın da sorgulanmasına yol açmıştır. Kentlerde ortaya çıkan türban, İslamcı kadının kamusal hayata katılım talebinin simgesi olmuştur. Kadın konusundaki muhafazakar söylemine rağmen İslamcı hareketlerin kadınlara kamusal hayatta görünür olmak ve ev dışında sosyal ilişkiler ağı kurabilmek için kanal açtığı da bir gerçektir”. Muhafazakar kesimce benimsenmiş olan başörtüsü artık eskiden olduğundan daha farklı bir tarza bürünmüştür. Modernliğin izlerini taşıyan başörtüsü konusunda Çayır (2009: 42) ise şu açıklamaları yapar: “Genç İslamcı kızların örtüsü, annelerinin geleneksel örtülerinden tamamen farklıdır. Geleneksel örtü eğitimsiz, pasif ve eve kapalı kadını simgelerken yeni örtü ya da kamuoyunda adlandırılan haliyle türban, genç, şehirli ve eğitimli kızları simgelemektedir. İlki modern-karşıtı olmaktan çok modern-öncesi iken, ikincisi batı modernliğine alternatif geliştirme iddiasındaki bir hareketin aktif ve görünür aktörlerini simgelemektedir”. Müslüman kızların genç, şehirli ve eğitimli grubu siyaseten aktiftir ve kamu alanlarında görünmektedir. Tercih ettikleri İslami şartlara uygun kıyafetleri de kadınların geleneksel giyimlerinden stil, renk ve kumaş açısından çok farklıdır. Eğitimli İslamcı kadınlar hem görünüşleri açısından ve enerjik dış görünüşleriyle geleneksel Müslüman kadından ziyade, laik iddialı modern kadını hatırlatmaktadır (Göle, 2002: 110).

Yeni muhafazakar orta sınıfın ortaya çıkışını en iyi simgeleyen örneklerden biri olan, muhafazakar kimliğin dönüşümünü gözler önüne seren ve bir çok araştırmada değinilen “Caprice Hotel” örneği konu bütünlüğü açısından önem taşımaktadır. Caprice Hotel’in sahibi “muhafazakar” bir kimliğe sahip Fadıl

Akgündüz olup, otel muhafazakar-İslamcı-dindar kesimlere yönelik olarak oluşturulmuştur. Otelde içki servisi yoktur, otel içerisinde büyük bir mescit bulunmaktadır ve namaz vakitlerinde otele hoparlörlerle ezan verilmektedir. Üç kısma ayrılmış olan plajda; ilk kısım normal müşterilerin kullanımına yönelik olan ve cinsiyet temelli bir sınırlamanın olmadığı plajdır, ikinci kısım plajın sadece erkelere ayrılmış olan kısmıdır, üçüncü kısım ise tesettürlü kadınlar için ayrılmış olan bölümdür. Caprice Hotel, hem “milli ekonomi içinde bir Caprice Hotel” hem de “muhafazakar Türk insanı(nın) Allah’ın insanlara bahşettiği bu güzelliklerden” yeterince faydalanabileceği bir “hizmet alanı” bağlamında cevap vermeye çalışmaktadır (Bilici, 2009: 225).

Caprice Hotel örneği muhafazakar kesim için tatil fırsatı sunarken, muhafazakar-Müslüman kadınlara yönelik modern ve farklı çizgilerde kıyafet olanağı sağlayan Tekbir Giyim örneği ise muhafazakar kimliğe dış görünüm noktasında fırsatlar sunmakta ve kıyafet alanında muhafazakar taleplere yönelik sektörel bir gelişimi ifade etmektedir. Asıl açılımı Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği olan ancak halk arasında Müslüman sanayici ve işadamları olarak adlandırılan MÜSİAD ise muhafazakar kesimin iş alanındaki atılımlarının ve bu alandaki başarısının bir göstergesi olarak görülmüştür. Bu üç alan arasındaki ilişkiyi Bilici (2009: 222) şu şekilde açıklar: “Tekbir giyim ve Caprice Hotel örneklerinde moda ile tesettür, Müslüman ile tatil kategorileri arasında yaşanan iç içe geçme sürecinin çok daha genel ve “altyapısal” koşulları en iyi ifadesini “müstakil sanayici ve işadamları derneği” olarak bilinen MÜSİAD’da bulmaktadır”.

Kitle iletişim araçları günümüzde insanlar üzerindeki etkisi yadsınamayacak derecede önemli bir yere sahiptir. Kendini belli bir kimliğe ait hisseden insanları bir yerde buluşturan bu araçların muhafazakar kesim tarafından kullanılması, hem muhafazakar kimliğin toplumsal alanda var oluşuna hem de modern-muhafazakar birlikteliğine örnektir. Kitle iletişim araçlarının radyo ayağına değinen Azak (2009: 96) şunları söyler; İlk İslami radyolar olan, nurcu cemaatten yeni nesil grubunun kurduğu Moral FM, Nakşibendi tarikatına bağlı İskender Paşa Cemaatinin kurduğu Akra FM ve bağımsız olduğu söylenen bir grup tarafından kurulan Üsküdar FM Mart 1993’te İstanbul’dan yayına başlamıştır. Refah Partisi ile yakın ilişki içindeki

Marmara FM, Fethullah Gülen cemaatine ait Burç FM, bağımsız Günışığı FM ve Mir FM gibi birçok İslami radyo da kısa bir süre sonra bunlara katılmıştır. Bunların yanı sıra Yeni Şafak, Zaman gibi gazeteler ve STV, Kanal 7, TGRT gibi televizyon kanalları ve yerel birtakım oluşumlar da muhafazakar kesim tarafından takip edilen kitle iletişim araçları arasındadır. Bu yayın organlarında, gündemi izleyiciye aktaran haberler, yarışmalar, spor programları vb. gibi birçok yayının yanı sıra içerisinde dini öğeler barındıran programlara da rastlamak mümkündür. Bu programlar kutsal mekanların izleyiciyle paylaşılması, “hoca” sıfatında bir insanın izleyicilerin din hakkındaki sorularına yanıt vermesi veya çocuk programlarında dini değerlerin ön plana çıkması şeklinde olabilmektedir. Bunun yanı sıra muhafazakarlığın aileye yönelik yaklaşımı, bu yayın kanallarında ailenin korunması ve ailenin önemi noktalarına vurgu yapan dizi ve programlarda görülebilmektedir. Muhafazakarlığın geçmişe yönelik vurgusu ise, bu yayın organlarındaki programlarda Osmanlı Dönemi'nin ön plana çıkarılmasıyla ilişkilendirilebilir.

Çalışmada yer verilen alan araştırmaları özellikle 1980 sonrasındaki ve şu anda iktidarda olan Ak Parti ve onun seçmen kitlesine yönelik yapılmış araştırmalardır. Ancak bu durumdan, 1980 öncesi ve Ak Parti'den önce muhafazakarlık bir kimlik oluşturabilme imkanına sahip değildir sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü Türkiye'de muhafazakarlığın siyasal hayattaki izdüşümünde değinilen DP'den AP'ye MNP'den MSP'ye diğer partilerin savunucuları da belli bir muhafazakar kimlik potansiyeline sahip olmuşlardır. Bu partilere destek veren toplumsal taban da teknik ilerlemenin, değişimin ve bunların yanı sıra belli başlı muhafazakar öğelerin savunucuları olmuşlardır. Özellikle “milli görüş” çizgisindeki partilerin Batı konusunda ve ekonomik alandaki yaklaşımları muhafazakar kimlik algısının şekillenmesinde Türkiye açısından dikkate değerdir. Ancak bu partilerin kimilerinde İslamcılık kimilerinde ise milliyetçilik daha çok ön plana çıkmış ve muhafazakarlık bir değerler kümesi olmaya mahkum olmuştur.

1980 sonrasında gözlenen Batı ile bütünleşme ve liberal politikalar ise, muhafazakar kimlik algısını önemli derecede etkilemiştir. 1980 sonrasında ANAP'la birlikte ekonomik ve siyasal hayattaki değişim, muhafazakar tabanın daha da gelişip modernliğin muhafazakar değerlerle beraber var olabileceğinin mesajını daha net bir

biçimde açığa çıkarmıştır. Bu durum muhafazakar kimliğin toplum ve siyasal yaşamdaki kötü imajını değiştirebilmiştir. Muhafazakar kimliğin algılanma biçiminde, önceleri şehrli olmayan, yalnızca dindar bir insan portresi gelirken 1980 sonrası dönemde ise, şehrli, eğitimi, teknolojiden faydalanan, modayı takip eden, eğlenmeyi bilen, gelişmeleri yakından izleyen ve bunların yanında da dini değerlere (namazını kılan, hacca giden vs.) ve geleneğe de sahip çıkan bir insan modeline doğru bir evrim gerçekleşmiştir. Sonuç olarak, siyasette yer alan muhafazakarlık, toplumsal alanda da kendini bir kimlik şeklinde ortaya çıkarabilmiş ve bu kimliğin Türkiye’de algılanma biçiminde yaşanan toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimlerle birlikte birtakım dönüşümler gözlenmiştir. Bu alanda gerçekleşen değişim ve dönüşümler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, muhafazakarlık ekseninde şekillenen bir kimlik siyasetinin ortaya çıktığı görülmektedir. Söz konusu kimlik siyasetine bağlı olarak da klasik muhafazakarlığın sunduğu kimliğin ötesinde, gelenek ve ilerlemeyi/değişmeyi önceleyen Türkiye toplumuna özgü bir “muhafazakar kimlik” algısı oluşmaktadır.

4. TÜRKİYE’DE MUHAFAZAKAR KİMLİĞİN SOSYO-POLİTİK İMKANI

Muhafazakarlığın Türkiye’deki genel çerçevesi; merkez-çevre ikiliğine bağlı kimlik belirleme çabaları, tarihsel değişim ve dönüşümlerindeki muhafazakarlığın durumu ve dış dinamiklerin dönemlere göre Türk siyasal yapısında yarattığı etkilere bağlı olarak şekillenmiştir. Türkiye’de muhafazakar kimliğin varoluş şekilleri de söz konusu çerçeveye göre değişiklik göstermektedir. Gerek muhafazakarlığın genel çerçevesi, gerekse muhafazakar kimliğin varoluş biçimleri Türkiye’de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanı konusundaki değerlendirmeler için yol gösterici unsurlardır. Bu genel tespitler gösteriyor ki, muhafazakar kimliğin Türkiye’de sosyo-politik imkanı, muhafazakarlığın Türkiye’deki gelişim çizgisiyle doğrudan ilişkilidir. Muhafazakarlığın dönemsel gelişmelere bağlı olarak nasıl bir değişim yaşadığı ve hangi çerçevelerde görüldüğü daha önceki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı için, çalışmanın bu kısmında daha çok muhafazakar kimliğin Türkiye’deki sosyo-politik imkanı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Cumhuriyet sonrasında Türkiye muhafazakarlığının sosyo-politik imkanı nedir? Süreç içerisinde sosyo-

politik imkanı zayıflatan ya da güçlendiren faktörler nelerdir? Bütün gelişme ve etkileşimler göz önünde bulundurulduğunda muhafazakar kimliğin Türkiye’de sosyo-politik imkanı var mıdır? Sorularına cevap aranacaktır.

Liberal Düşünce Dergisinin “Muhafazakarlık” özel sayısında yer alan makalesinde Murat Yılmaz, Türk muhafazakarlığının imkan ve sınırlılıklarını tartışmıştır. 1912-1921 yılları arası Anadolu’da yaşananları felaket olarak adlandıran McCarthy’ye atıfla Yılmaz (2004: 25), bu felaketin halkta reformları destekleyecek psikolojik ve maddi temellerin hazırlandığını belirtiyor ve şöyle devam ediyor: “Felaket oluşturan kayıplar, insanların akıllarını, alışkanlıklarını ve hayatlarını değiştirir. Feci ölümler rasyonelleştirilmiş muhafazakar hayatın en temel bloklarını yerinden oynatır, kayıplar geleneksel değerlerde ve muhafazakar hayat tarzlarında değişikliklere sebep olurlar. Hayatta kalanlar başlarına getiren sistemden daha iyi bir sisteme sahip olmak isterler”. Bu değişikliğe hazır oluş sonrasında, milli ve laik rejime geçilirken toplumsal hafıza ortadan kaldırılmıştır. Tarihsel ve sosyolojik gerçeklikten kopulduğu ölçüde de ikna yerine dayatma tekniklerine başvurulmuştur. Aslında bu değişime hazır oluş, Türkiye muhafazakarlığının en temel özelliğinin de ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Bu özellik şüphesiz Türkiye muhafazakarlığının Yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasi rejimiyle herhangi bir sorununun olmamasıdır. Muhafazakarlık kelimesinin kullanılmasının dahi olumsuz bir imaj içerdiği ortamda, dolayısıyla muhafazakarlık da siyasal ve sosyal olarak belirli kalıplaşmış sınırlılıklar dahilinde var olma mücadelesi sürdürmüştür.

İlk dönem muhafazakarlığı (Cumhuriyet dönemi) daha çok sınırlı bir kültürel alana hapsolmuş ve bu dönemde muhafazakarlık politik anlamda imkan tanınmayan bir ideoloji olarak kalmıştır. Tek parti dönemi boyunca devam eden bu durum DP dönemiyle birlikte birtakım değişimler geçirmeye başlamıştır. Artık geleneğe yapılan vurgu, dini özgürlük alanının genişletilmesi gibi muhafazakar talepler, DP tarafından dile getirilmiş ve muhafazakarlığın en azından sosyal alanda var olan imkanı, politik alanda da kendini gerçekleştirmeye başlamıştır. Ancak bu politik imkan kesinlikle Batı’daki anlamıyla var olan muhafazakar siyaset anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Muhafazakar düşüncedeki ihtiyatlı politikadan yana ve statükonun devamından yana olan yaklaşımı ve bunun neticesinde ortaya çıkan siyaset anlayışı daha önce de ifade

edildiği gibi Türk muhafazakar düşüncesinin politik yaklaşımıyla ile bağdaşmaz. DP ile var olmaya başlayan muhafazakar düşüncenin siyasetteki karşılığı aslında daha liberal politikalara tekabül eder. DP ile başlayan siyasal alanda muhafazakar talepler daha çok muhafazakarlığın geleneğe yapılan vurgusu, ailenin önemi ve dine yapılan referanslar ile alakalı olan kısmıdır. Bu muhafazakar konumlanış, Cumhuriyet sonrasında gerçekleştirilen değişimlerin aşırılıklarına karşı bir tepkidir. Konunun bundan sonraki kısmında muhafazakarlığın sosyal alanda ve siyasetteki bu imkanının hangi şekillerde ortaya çıktığı bazı örneklerle ele alınmaya çalışılacaktır.

Max Weber'in "misafir halk" dediği grupları "etnik azınlıklar, kendilerini cemiyetin tam içinde saymayan dini gruplar veya diğer zümreler, kısacası cemiyetin geleneksel hayatına tam intibak etmemiş fert ve gruplar" teşkil etmektedir. Cumhuriyet inkılapları ile merkezin dışında, kenarda kalan muhafazakarlar, sanayileşme marifetiyle toplumsal ilişkiler ağını ve hiyerarşiyi değiştirmek istemektedirler (Yılmaz, 2004: 29). Muhafazakarların değişimi ve dönüşümü arzular kılındaki en önemli neden bu dışarda (çevrede) kalma durumuyla ilişkilidir. Bu durum Türkiye'de merkez-çevre ilişkisinin ve bu ilişki odağında muhafazakarlığın nerede konumlandığının da önemli bir göstergesi olmuştur. Türkiye'de muhafazakarlık, muhafaza edilmek istenen birtakım öğeleri bünyesinde barındırmakla birlikte değişim konusunda ihtiyatlı davranmak bir yana (özellikle DP dönemi ile birlikte) değişimin temel öncüsü konumundadır. Değişimin öncüsü olma durumu muhafazakarlığın sosyo-politik imkanının da ne şekilde ortaya çıkabildiği hakkında önemli veriler sunmaktadır. Öncelikle "çevrede" yer alan muhafazakar halk, muhafazakarlık için potansiyel bir sosyal imkan profili çizmektedir. Bu profil, değişim konusunda istekli oluşla ve bu istekliliğin siyasal oluşumlar dahilinde de pratiğe dökülmesiyle "sosyal ve politik bir imkana" dönüşmektedir. Muhafazakar halk kendi değerleri olarak benimsemiş olduğu geleneği, aileyi, tarihi, dini referans alan bunun yanı sıra değişim taraftarı grupları sahiplenmiş ve bu grupların yaptığı siyaseti desteklemiştir. Muhafazakarlığın sosyal bir imkan oluşunun temel birleştirici unsurlarından biri kuşkusuz din olduğunu söyleyen Çopur (2010), Küçükylmaz'a (2009) atıfla, şu ifadelerle yer verir: "Muhafazakâr, dindar veya İslamcı, adı her ne olursa olsun, İslam'ın sosyo-politik bir "imkân" olma özelliğini dikkate alan siyasal

hareketler halkın yönetime katılımını sağlayarak toplumsal temsil sorununun çözümüne katkıda bulunmuşlardır”.

Muhafazakarlığın sosyal imkanına muhafazakar, İslamcı veya dindar olarak adlandırılan gruplarca oluşturulmuş birlikler, dernekler, vakıflar vb. katkı sağlamıştır. Muhafazakar kimlik konusunda ele alınan bu birliklere (MÜSİAD vd.) burada Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu (GİKAP) eklenecektir. Platform 1994’te kurulmuş olup, İslamcı kadınların ilk platformu olma özelliğini taşımaktadır. Platform, 2 kadın vakfi, 7 vakıf alt kuruluşu, 8 kadın derneği, 2 dernek alt kuruluşu ve 33 girişim gurubu olarak 41 sivil toplum örgütünü bünyesinde barındırır. Platform, Osmanlılar İlim ve İrfan Vakfı gibi daha çok milliyetçi-muhafazakar olarak nitelendirilebilecek vakıflardan, Mazlum-Der gibi daha sert bir mücadeleyi savunan derneklere kadar değişik eğilimlerden birçok kuruluşu barındırmaktadır (Çayır, 2009: 55).

Platform üyelerinin çoğu meslek sahibi, kentli ve ekonomik özgürlük sahibi aktif kadınlardır. Platform, toplumun orta ve orta-üst tabakalardan oluşan seçkin bir profile sahiptir. Dolayısıyla GİKAP hareketini marjinal, kente entegre olmamış grupların ekonomik krize ve yapısal değişikliklere bir tepkisi olarak açıklamak oldukça zordur (2009: 57). Çayır’ın bu cümlesi muhafazakar kesimin bir çevre hareketi olmasının zamana bağlı olarak nasıl bir dönüşüm geçirdiği noktasında dikkatlice okunmalıdır. Muhafazakar kesim değişimi arzuladığı, kendini dışlanmış hissettiği dönemlerden oldukça farklı bir dönemdedir artık. Türkiye’de sermaye sahibi, çağa ayak uydurmayı başarmış, teknik anlamda ilerlemenin öncüsü bir muhafazakar kesim mevcuttur. Dolayısıyla muhafazakarlığın sosyal imkanı da bu değişim dinamiği çerçevesinde kendini yeni bir kulvarda inşa edebilmiştir.

Bu konuda Göle’nin (2002: 85) “Melez Desenler” adlı eserindeki şu açıklamaları dikkate değerdir:

Türkiye’de genel olarak İslamcılığın, özelde de Refah Partisi’nin varlığı, kampanya yöneticileri, danışmanlar, metin yazarları, araştırmacılar, film yapımcıları, televizyoncular, program yapımcıları, talk-show’cular, yayınevleri, periyodik yayınlar, yazarlar ve romancılar tarafından oluşturulan İslamcı kültürel üretim ağından, “faizsiz” bankacılık, İslami defileler ve siyasal temsile kadar geniş bir dizi fırsatlar sunmaktadır. İslamcı meslek sahipleri, özellikle mühendisler, entelektüeller ve işadamları bu geniş ekonomik, kültürel ve siyasal

yaşama katılımlarıyla ön plana çıkıyorlar. Bu yeni eğitilmiş ve kentleşmiş gruplara toplumda sağlanan fırsatlar ortamı ve yukarı doğru hareketlilik imkanı katılımcı bir süreç olarak Türkiye’de demokrasinin derinleşmesine katkıda bulunmaktadır.

Artık Refah Partisi adayları herhangi bir dinsel işaret taşımadan (örneğin sakalsız), estetik zevke dikkat ederek (herhangi bir batı erkek moda dergisinin tanımladığı şekilde iyi giyimli olarak) ve siyasal polemiklerde büyük bir özgüven sergileyerek televizyonlardaki tartışmalarda boy göstermektedirler (2002: 73).

Muhafazakarlığın politik imkanı ile ilgili ise Göle (2002: 89) DP ve ANAP özelinde şu açıklamayı yapar: “1950 Demokrat Partisi ve 1983 Anavatan Partisi iktidarı, siyasette dönüşümü simgelediği kadar, yeni toplumsal sınıfların ekonomik ve siyasal yükselişini de beraberinde getirmiştir. Demokrat Parti devlet bürokrasisinin karşısında sermaye sınıfı ve köylüyü, Anavatan Partisi profesyonel kesimi ve yeni kentliyi siyasete taşımış, onların yaşam biçimlerine ve kimliklerine görünürlük ve meşruiyet sağlamıştır”.

Günümüz şartlarında AK Parti politikaları açısından muhafazakarlığın politik imkanı tartışılırsa kuşkusuz bu; kentlilik, modernlik, girişimcilik gibi birçok noktada diğer muhafazakar siyasetlere fark yaratan bir gerçeklik olarak karşımıza çıkacaktır. AK Parti politikasındaki muhafazakar imkan daha liberal bir alanla bütünleşme çabasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır.

AK Parti ile ilgili Birikim yazarlarından İnel (2011) *yeni orta sınıfi* da dikkate alan bir açıklama yaparlar: “Büyük sermaye ve Ordu, merkez/merkez sağ oyların AKP türünden bir mecraya akacağını görüyor olmalarına rağmen, bu süreci teşvik etmek yerine, karşı kampanyaya katılmışlardır. Birikim’de bu davranışın arkasında yatanın, AKP’nin İslamcı kimliğinden ziyade, sınıfsal denebilecek bir neden bulunduğu belirtiliyordu: ‘Türkiye düzeninin yerleşik egemenleri, belki de tarihlerinde ilk kez bu egemen kesimin bir fraksiyonunun şemsiyesi altına sığınmayarak, doğrudan kendisi olarak iktidara talip olan, bunun için gerekli kitlesel desteği sağlayabilecek bir orta sınıf hareketi ile karşı karşıya’ idiler”. Zaten AK Parti’nin karşısındaki alternatifler ve muhalefet, 2002’den bu yana ekonomik programla ilgili olmaktan çok siyasaldır. Üstelik bu AK Parti’ye nazaran siyasal

konularda daha muhafazakâr, kadim devlet politikalarını korumayı ön plâna çıkaran bir siyasal muhalefettir. AK Parti'nin geçici değil, kalıcı olduğunun idrak edilmesi sonrasında, takriben 2004'den sonra CHP bu muhafazakâr siyasal muhalefetin yoğunlaşma merkezi olmuştur. Birikim'de yer alan bu ifadeler; muhafazakarlığın *sınıf* bazında açıklanabilmesi, muhafazakarlığın *sosyal imkanının* ve muhafazakar kimliğe sahip bir partinin yani AK Parti'nin 8 yıldır iktidarda olmayı başarabilmesi ve bunun CHP tarafından geçici bir başarı olmadığına anlaşılması ise muhafazakarlığın *politik imkanının* önemli göstergeleridir.

Dünya Değerler Araştırması (World Values Survey), dünyada demokrasi ile yönetilen sekseni aşkın ülkede düzenlenmiştir. Araştırma, 1990'dan bu yana Türkiye'de de uygulanan ve seçmenlerin siyasal, kültürel ve ekonomik değerlerindeki değişimleri tespit etmeye çalışmaktadır. Araştırmada; seçmenlerin kendilerini onluk bir sol-sağ skalada nereye yerleştirdiklerini belirtmeleri istenmiştir. Araştırma sonucuna göre Türkiye'de kendini aşırı sağcı olarak görenlerin oranında istikrarlı bir artış vardır. Kendini aşırı sağda konumlandıranların oranı 1990'da yüzde 11, 1997'de yüzde 24 ve 1999'da yüzde 28'e ulaşmıştır. Bunun yanında siyasi değerler açısından kendisini merkezde görenlerde ise ciddi bir azalma gözlenmiştir ve bu oran yüzde 50'den yüzde 31'e kadar gerilemiştir. Sonuç olarak Türk seçmeninde sağa doğru bir kayış mevcuttur. Türk seçmenindeki bu sağa doğru kayış muhafazakarlığın sosyo-politik imkanı ile de alakalıdır. Çünkü bilindiği üzere *muhafazakar siyaset* siyasi yelpazede sağ'da yer alır. Dünya değerler araştırmasının sonucunda seçmenin sağa kayışı, günümüzde gündemi işgal eden Türkiye muhafazakarlaşıyor mu? Tartışmalarıyla da alakalı gözükmektedir.

Hakan Yılmaz'ın 16 Aralık 2005 ve 6 Ocak 2006 tarihleri arasında, Boğaziçi Üniversitesi ve Açık Toplum Enstitüsü işbirliği ile gerçekleştirmiş olduğu muhafazakarlık araştırması ise, muhafazakarlığın sosyo-politik imkanı ve bu imkanın ne şekillerde gerçekleşebildiği noktasında ip uçları vermektedir. Araştırma, 15 ilde kır ve kentte 18 yaş üstü 1644 örneklem üzerinde yüz yüze görüşme şeklinde gerçekleştirilmiştir. "Muhafazakarlığın köklerinde 'devlet'i bulmak üzere yola çıkmıştık ama 'aile'yi" bulduk diyen Yılmaz (2006: 2): "Bir ideoloji olarak da seküler ya da dinsel yeni milliyetçilikleri bulacağımızı sanıyorduk ancak derine

indikçe ailenin, din, devlet, millet gibi kurumlara fark atarak en çok korunması istenen gelenekleri doğuran, uygulayan ana kurum olduğuna şahit olduk” açıklamasını yapmıştır. Yapılan araştırmaya göre, ulusal bağımsızlığın kaybedilmesi kaygısından çok gençlerimizin ahlakının bozulması ve aile yapısının bozulmasından duyulan kaygı ön plana çıkmaktadır. Bunun yanı sıra araştırma sonucuna göre korunması gereken aile ve değişmesi talep edilen ekonomi ortak bir duygu oluşturmaktadır. Bu ortak duygu da aslında muhafazakar sosyal hayat ve muhafazakar siyasetin omurgasını meydana getirmektedir. Bu durum daha önce de ifade edildiği gibi muhafazakar kanatın, ekonomik ve siyasal anlamda liberal bir söylem içeren ancak toplumsal hayat söz konusu olduğunda birtakım değerlerin korunması yolunda bir muhafazakarlığa sahip oluşuyla ilgilidir.

Muhafazakarlık araştırması sonrasında Yılmaz’ın (2006: 8) yapmış olduğu açıklamalar şu şekildedir: “Müslüman işadamlarından İslami mayoya, İslami bankacılıktan İslam ve demokrasi arasındaki bağdaşmalara dayanan siyasi projeler üretmeye kadar uzanan bir çizgide, büyük bir hızla, "Müslüman ve modern" bir hayat tarzı son yıllarda Türkiye'nin büyük kentlerinde, tatil beldelerinde kendini göstermeye başlamıştır. "Başörtülü, ama çağdaş bir kadın", İslam ve modernite kaynaşmasının, ya da İslami bir modernite icadının, en kuvvetli, en bilinen simgelerinden biri olagelmıştır”. Yılmaz (2006: 9) şu şekilde devam etmiştir: “Görüşülenlerin %65'i oy vereceği partinin liderini seçerken; %70'i arkadaş olacağı kişiyi seçerken; %85'i ise evleneceği kişiyi seçerken, karşısındakinin dinsel inançlarını dikkate alacağını belirtmiştir. Burada vurgulanması gereken nokta, seçilmesi istenen kişi özel hayata, aileye ne kadar yaklaşırsa (parti lideri, arkadaş, eş), o kişinin dinsel inançlarının da giderek artan bir ölçüde hesaba katıldığıdır”.

Ali Çarkoğlu ve Ersin Kalaycıoğlu tarafından gerçekleştirilen *The Rising Tide of Conservatism in Turkey* (2009: 91) adlı çalışmada ise, Türkiye’de sağcılık eğiliminin yükselişe geçtiği oranda statükoculuk eğiliminin o derece azaldığı belirtilmektedir. Türkiye’de sağcılığın dünyadaki gibi yüksek statükoculuk anlamına gelmediğini ve hatta tam tersi olduğunu belirten yazarlar bu durumun Türkiye’de göz ardı edilen bir gerçek olduğunu belirtirler. Türkiye’de *muhafazakar reformist* bir grubun olduğunu belirten yazarlar, batıdaki benzerlerinin zıddına, Türk

muhafazakarlarının geçmiş yüzyılların geleneksel kurumlarına daha az vurgu yaptıklarını ve idealleştirilmiş piyasa sistemini çok önemsemediklerini belirtirler. Araştırma sonuçlarına göre, muhafazakarların asıl odaklandıkları nokta, yakın geçmişteki tarımsal toplumun örf, adet ve gelenekler tarafından üretilen değerlerdir.

Hakan Yılmaz (2006: 6) muhafazakarlık araştırmasına tekrar dönülecek olunursa, Yılmaz eşitlik, özgürlük gibi klasik muhafazakar düşüncenin pek de sıcak bakmadığı soyut kavramlar ile muhafazakarlıkta önemsenen dayanışma olgusuna dair bulguları şu şekilde analiz etmiştir:

Yapılan araştırmada "eşitlik", "özgürlük" ve "dayanışma" arasından yalnızca birini seçmeleri istendiğinde, görüşülen kişilerden %42'si eşitliği, %34'ü özgürlüğü ve yalnızca %17'si dayanışmayı tercih etmiştir. "Eşitlik" değerinin Türk toplumunda ne derece önemli olduğu bir başka soruda daha kuvvetli olarak ortaya çıkıyor. Görüşülen kişilere "Kanun önünde eşitlik", "dini inanç ve ibadet özgürlüğü", "mülkiyet ve girişim özgürlüğü", "seçme ve seçilme hakkı", "örgütlenme, toplantı ve gösteri özgürlüğü" olarak beş temel hak vererek, içlerinden yalnızca birine sahip olup, diğerlerinden tümüyle vazgeçmek zorunda kalsalar, hangi temel hakkı seçecekleri sorulduğunda, "kanun önünde eşitlik" açık ara farkla birinci tercih olarak ortaya çıkıyor. Nitekim, görüşülen kişilerden %50'si bu seçeneği tercih ederken, bunun çok arkasından "dini inanç ve ibadet özgürlüğü" (%19), "seçme ve seçilme hakkı" (%11), "örgütlenme, toplantı ve gösteri özgürlüğü" (%7), "mülkiyet ve girişim özgürlüğü" (%6) geliyor. İlginç olan, Batı muhafazakarlığının ana değerlerinin başında gelen "mülkiyet hakkı"nın, Türkiye'de en az istenen hak olarak ortaya çıkmış olmasıdır.

Siyasi görüş, özel hayat ve kadın-erkek ilişkileri konularındaki tutumlardan çıkan sonuca göre ise, siyasi görüşlerinde muhafazakar olduklarını söyleyenler %30 iken, siyasal görüşlerinde muhafazakar olmadıklarını söyleyenler %24'tür. Özel hayat ve kadın erkek ilişkisi söz konusu olduğunda ise, kendini muhafazakar bulanlar %35'e çıkarken, bulmayanlar %21'e inmektedir. Özel alan muhafazakar değerlerin hayat bulduğu alan olarak kamusal alandan önde görünmektedir. Kamuoyu kendimize ait geleneklerin olduğuna inanmakta ve bunları korumaya çalışmaktadır ancak yeni bir sorunla karşı karşıya kaldığında ise geleneklere değil yeni yollara başvurmaktadır. Bu yenilikçi tavır muhafazakarlık araştırmasında halkın geçmişten ziyade geleceği referans alan bir tavır alışında da göze çarpmaktadır. Ayrıca son iki yüz yıllık modernleşme çabalarının getirdiği laiklik, hukuk sistemi, eğitim sistemi, alfabe, dil, kılık-kıyafet gibi konulardaki yenilikle bizim için iyi mi yoksa kötü mü? Sorusuna bazı tarafları kötü olsa da genelde iyi diyenlerin oranı %31 iken, tamamen iyi diyenlerin oranı ise %46 olmuştur. Toplumun büyük çoğunluğu Osmanlı ve

Cumhuriyet modernleşmesinin getirdiği yeniliklerden memnun ve bu yenilikleri kabullenmiş görünmektedir (2006: 5).

Yılmaz (2006: 11-12) muhafazakarlık araştırması sonucunda Türk kamuoyundaki muhafazakarlığı şu şekilde özetler:

Sonuç olarak, Türkiye'de kamuoyu seviyesindeki muhafazakarlığın, siyaset ve ekonomi söz konusu olduğunda, 19. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkan karşı-devrimci ve eski rejim savunucusu reaksiyoner (tepkici, gerici) muhafazakarlıktan çok, İkinci Dünya Savaşı sonrasında İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinde beliren reformist (yenilikçi, değişimci) muhafazakarlığa daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Batı Avrupa'daki savaş sonrası reformist muhafazakarlığın ayırıcı karakteri, ekonomik politika alanında "laissez-faire" uygulamaları yerine sosyal devlet ve refah devleti uygulamalarını benimsemiş olmasıydı. Türkiye'deki yaygın ekonomik değişim ve eşitlik talebi bu tür bir muhafazakarlığın kamuoyundaki destek noktaları olarak yorumlanabilir. Yalnız, Batı Avrupa'daki reformist muhafazakarlığın ekonomik reform programının yanında bir siyasal tutuculuk tavrı da vardı ki, böyle bir tavır şu anda Türkiye'de gözlemlenmemektedir. Türk kamuoyu, yukarıda da belirtildiği gibi, siyaset söz konusu olduğunda ne kuvvetli bir muhafaza etme, ne de kuvvetli bir değiştirme talebi öne sürmektedir. Öte yandan, aile hayatı ve kadın-erkek ilişkileri planında ise, Batı Avrupa usulü reformcu muhafazakarlıktan çok, ABD usulü yeni-muhafazakarlığa daha yakın bir Türk muhafazakarlığından söz etmek mümkündür. Nitekim, erkek-egemen değerlerin büyük çoğunluklarca savunulması; yine büyük çoğunlukların dinsel inançlarını kişisel kararlarında esas alacağını belirtmesi; ve nihayet kuvvetli azınlıkların din-dışı olarak addettikleri davranışlardan rahatsızlık duyacaklarını belirtmesi bakımından, Türkiye'deki muhafazakar eğilimler Soğuk Savaş sonrasında ABD'de belirmeye başlayan "neo-conservatism" ya da "yeni-muhafazakarlık" anlayışına yaklaşmaktadır.

Yılmaz'ın muhafazakarlık araştırması sonrasında yapmış olduğu açıklamada; Türkiye'deki muhafazakarlığın reaksiyoner bir muhafazakarlık olmadığı, reformist muhafazakarlığa daha yakın olduğu çıkarımı ve siyasal tutuculuk tavrının Türkiye muhafazakarlığında gözlenmediği vurgusu, çalışmanın önceki bölümlerinde vurgulanmış noktalardır. Ancak Yılmaz'ın ulaştığı Türkiye muhafazakarlığının ABD'deki neo-muhafazakarlık anlayışına yaklaştığı olduğu görüşü tartışmalıdır. Çünkü erkek-egemen değerlerin, dinsel inançların kişisel kararlarda esas alınmasının da ötesinde neo-muhafazakarlık, dünya konjonktüründe daha farklı bir imaja sahiptir. Bu konuda neo-muhafazakarlığı, muhafazakarlığın şanssızlığı olarak gören Erdoğan (2004: 31), neo-muhafazakarlığın, muhafazakarlığın geleneksel değerlerinden kopuk olduğunu ve Neo-muhafazakarlığın klasik muhafazakar doktrinle ilgisinin olmasından çok

Amerika'nın bugünkü statüsünün ideolojileştirilmesiyle ilgili olduğunu belirtir. Ayrıca Erdoğan (2004: 32), neo-muhafazakarlığın Amerika'nın dünyanın doğal lideri olduğu hakkındaki düşüncesi ve dolayısıyla da nizam-ı alemci bir dış politikaya sahip olmasını, günümüzde muhafazakarlık denilince hemen hemen herkesin aklına Robert Nisbet'in, Michael Oakeshott'un, Russel Kirk'ün adından önce, neo-muhafazakar politikaların ve Amerikan nizam-ı alemciliğinin gelmesini muhafazakarlık için şansızlık olarak nitelemektedir. Erdoğan'ın bu görüşleri Türkiye'de muhafazakarlığın, neo-muhafazakarlık olarak değerlendirilmesinde dikkat edilmesi gereken en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda "erkek-egemen değerlerin büyük çoğunluklarca savunulması; yine büyük çoğunlukların dinsel inançlarını kişisel kararlarında esas alacağını belirtmesi; ve nihayet kuvvetli azınlıkların din-dışı olarak addettikleri davranışlardan rahatsızlık duyacaklarını belirtmesi" noktalarından hareketle Türkiye'de gelişen muhafazakar çizginin *neo-muhafazakarlıkla* yakınlığının olduğu sonucuna varmak Türkiye'deki muhafazakarlık açısından da bir şansızlık olarak görülebilir. Neo-muhafazakarlığın çok kültürlülük konusunda uzlaşmaz tavrı da onun Türkiye'deki muhafazakar politikalar ile bağdaşmayan yanını ortaya koymaktadır. Özellikle "demokratik açılım" projesi doğrultusunda Ak Parti'nin izlemiş olduğu yol, neo-muhafazakarlık ile son dönem Türk muhafazakarlığı arasındaki farkı gözler önüne sermektedir.

Türkiye'de muhafazakarlığın toplumsal ve siyasal çerçevede uzun soluklu bir imkan ortaya koyabilme yeterliliği ve liberal-muhafazakar evliliğinin bu imkanı güçlendirme ya da zayıflatma eğilimi konu açısından önem taşımaktadır.

Ak Parti'nin izlemiş olduğu politikalar doğrultusunda Türkiye muhafazakarlığının liberalizmle yakınlaşması sıkça dile getirilen konulardan biri olmuştur. Ancak eşcinsel evliliğe bakış açısı, zina konusundaki tavır, özgürlüklerin yalnızca "başörtüsü" konusunda dile getirildiğinin iddia edilmesi, son dönemlerde ortaya çıkan "ucube" tartışması, içki konusundaki yeni düzenlemeler ve yeni anayasa gündeminin geri plana itilmesi gibi konularda Ak Parti'nin otokratik bir eğilim sergilediği, AB ve Türkiye'deki liberaller tarafından dile getirilmektedir. Buna paralel olarak kimi düşünürlerce Ak Parti'nin bu tutumunun 12 Haziran 2011 genel seçimleri öncesinde imajını olumsuz yönde etkilediğinin altı çizilmektedir.

Bu tartışmalar, liberalizmle muhafazakarlık arasındaki beraberliğin son dönemlerde zayıfladığı yolundaki tartışmaları akla getirmektedir. Türkiye’de, ülke sorunları konusunda izlenmesi gereken politika doğrultusunda muhafazakar ve liberaller arasında bazı paralellikler mevcuttur. Ancak son zamanlarda bu paralelliklerin son bulmaya başladığı konusu gündemde yer almıştır. 29 Ocak 2011 tarihinde katılımcıların Atilla Yayla, Bekir Berat Özipek, Emre Aköz, Hüseyin Kalaycı, Mustafa Akyol, Nagehan Alçı, Orhan Kemal Cengiz, Rasim Ozan Kütahyalı, Turgay Oğur olduğu, “Liberal & Muhafazakar İttifak Sona mı Eriyor” adlı toplantı İstanbul’da düzenlenmiştir. 12 Eylül referandumu öncesinde var olan özgürlükçü havanın son dönemlerde kaybolmaya yüz tuttuğu ve Ak Parti’nin bu tutumunun geçici olup olmadığı sorularına cevap aramak için düzenlenen toplantıda bunlara paralel olarak “Liberaller ile aktif siyasete damga vuran muhafazakârlar arasında uzun süredir varolan ittifak çatırıyor mu? AK Parti’nin demokrasi mücadelesine olan hevesi tükeniyor mu? AK Parti yönetici kadrosunda, otoriter eğilimler baskın hâle mi geliyor? Türkiye’nin dönüşüm sürecinde oynadığı tarihi rolünü unutma eğiliminde olan AK Parti’ye karşı liberaller nasıl tutum takınmalıdır? Soruları da toplantının odağında yer alan konular olmuştur. Toplantıda Türkiye’de son dönemlerde artan İslami duyarlılık AK Parti hükümetiyle ilişkilendirilmiş ve hem toplumsal hem de siyasal bir muhafazakarlaşmanın söz konusu olduğu ifade edilmiştir. Liberalizmin ilkesel olarak AK Parti hükümeti tarafından benimsenmediği ancak, yaklaşan seçimlerle birlikte takınılan siyasi tavrın değiştiği dile getirilmiştir.

Muhafazakarlık ve liberalizm, geçmişten itibaren, Özipek’in (2004: 156) ifadesiyle, *farklı gerekçelerden doğan bir beraberliğe* sahip olmuşlardır. Serbest piyasa, özel mülkiyet, kendiliğindenlik ve sınırlı devlet konusunda muhafazakarlık ve liberalizm aynı görüşü paylaşmışlardır. Burke, piyasa ekonomisini olumlulemiştir ancak bunu yalnızca birey özgürlüğü adına yapmamıştır, geleneksel ve ananevi ahlakla uyumlu olduğunu düşündüğü için de yapmıştır. Günümüzde ise kürtaj yaptırmak ve cinsiyet değiştirmek isteyenlere devlet desteği sağlanmasına hem muhafazakarlar hem de klasik liberaller karşı çıkmaktadırlar. Muhafazakarlar ailenin korunması ve dinsel gerekçelerle bunu yaparken, liberaller yeniden dağıtımcı adalet veya sosyal politika anlayışına karşı oldukları için yaparlar. Muhafazakarlar ile

liberaller arasındaki farklı gerekçelerden doğan beraberlik, “refah devleti” anlayışı konusunda belirginleşmektedir. Refah devletine klasik liberaller, bireysel özgürlüğü ve mülkiyet hakkını engellediği gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Muhafazakarlar ise bu gerekçeleri zaman zaman dile getirmiş olmakla birlikte, aracı kurumlar olarak adlandırılan, gönüllü birliklerin, yerel yönetimlerin ve ailenin gerilemesine neden olduğu gerekçeleriyle “refah devleti”ne karşı çıkmışlardır (Özipek, 2004: 156-160). Liberalizmin hakem devlet, yansız devlet anlayışı, muhafazakarlığın “kendiliğinden değişim” anlayışıyla benzerdir. Çünkü bu “kendiliğinden değişim”in içinde kendini yenileyen devlet anlayışı vardır. Bu yüzden muhafazakarlık liberalizme bir yaşam alanı sağlamaktadır.

Liberalizm ile muhafazakarlık arasındaki fark ise daha çok “bireysellik” noktasında belirginleşmektedir. Liberalizmde “haklar”, “ortak iyi”den önce gelmektedir (Heywood, 2007: 40). Muhafazakarlık ise, “ortak iyi”yi daha önemli görmektedir. Bu yüzden son dönemlerde yaşanan “içki yasağı”, “ucube”, “zina” vb. konulardaki tartışmalar liberalizme bir saldırı olarak okunabilir.

Türkiye’de muhafazakar kesimin, özellikle 90 sonrası kentsel dönüşümün de etkisiyle değişim yaşamasıyla (bu dönüşümler daha önceki konu başlıklarında verilmiştir), muhafazakar kesimin siyasal talepleri de dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümle birlikte muhafazakar kesimin başörtüsü yasağı, eğitimde fırsat eşitliği gibi konulardaki özgürlükçü talepleri, Türkiye’de muhafazakarların liberalizmi “araçsallaştırmış” olduğunu gözler önüne sermektedir. Muhafazakarların *monist özgürlük* talepleri, liberalizmi araçsallaştırmış olduklarının en önemli göstergesidir. Örneğin bir muhafazakar, üniversiteye başörtüsü ile girme özgürlüğünü talep ederken, komşusunun eşcinsel olabilme özgürlüğüne olumsuz bakabilmektedir.

Türkiye’de muhafazakarlığın sosyo-politik imkanı değinilmiş olan çalışmalar dahilinde ortaya konmuştur. Türkiye’de muhafazakarlık, liberalizmle birlikte siyaset sahnesinde yer almıştır. Hatta bu, aynı zamanda *liberal-muhafazakar* bir yaklaşıma sahip olduğu vurgulanan bir politik çerçevedir. Türk siyasal hayatında yalnızca liberal politik vurgulara sahip olan siyasal partilerin toplum tarafından benimsenmesi ve kitlesel bir siyasete dönüşmesi pek de mümkün olmamıştır. Ancak muhafazakar saiklerle ortaya çıkan ve bunun yanında liberal öğelerle birlikte birtakım

özgürlüklere de vurgular yapan partiler toplum tarafından ilgi görmüştür. Ak Parti de bu siyasal oluşumlardan biridir. Liberal-muhafazakar kaynaşması hem muhafazakarlık hem de liberalizm açısından önemlidir. Şöyle ki, tek başına liberalizm toplum katında kendine yer bulamazken, tek başına muhafazakarlık da toplum bazında bir süre sonra belirli taleplerin yerine getirilmesi noktasında bazı sıkıntılarla yüzleşmek durumundadır.

Son dönemde dile getirilen Ak Parti'nin daha otokratik yönelimlerde bulunduğu iddiası, 12 Haziran 2011 genel seçimlerinde bunun Ak Parti'yi olumsuz yönde etkileyeceği ve liberal-muhafazakar ittifakın sona ermesi tartışmaları bu konuyla yakından bağlantılıdır. Ak Parti'nin son dönemlerde daha çok muhafazakar talepler doğrultusunda hareket etmesi parti içindeki ve halk tabanındaki liberalleri rahatsız etmektedir. Unutulmaması gereken nokta, Türkiye'de muhafazakar tabanın liberal söylemle ilişkisi, birtakım özgürlüklerin elde edilmesi noktasında geçmişten itibaren (liberalizmin araçsallaştırılması) mevcut olmasıdır. Bu yüzden liberalizm-muhafazakarlık evliliği, muhafazakarlığın uzun soluklu bir imkan ortaya koyabilmesinde önemlidir. Bu nedenle de liberalizm-muhafazakarlık ittifakı muhafazakarlığı zora sokmaz, aksine güçlendirir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri de Küçükömer'in 1960'lı yıllarda dikkat çektiği sağ/sol kategorilerinin Türkiye'de, Avrupa'daki içeriklerinden daha farklı bir içerik edinmesidir ve Türkiye'nin bu açıdan sahip olduğu özgünlük ve özgüllüktür. Bu anlamda Türkiye'nin muhafazakarlığı da liberalliği de kendine özgü olacağı ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla Türkiye'de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanı da, dönemsel gelişmelere göre güçlenmekte veya zayıflamaktadır. Günümüz şartlarında söz konusu imkanın güçlenme eğilimi gösterdiği söylenebilir. Bunda etkili olan ana faktörler ise merkez-çevre ilişkisinde çevre lehine gelişmelerin yaşanarak merkezin gerilemesi, dünyadaki neo-liberal dalganın Türk siyaseti üzerinde yarattığı liberalleşme eğilimleri ve bunun kimlikler siyasetinde göreceli bir özgürlük ortamı sağlaması olarak sayılabilir.

SONUÇ

Muhafazakarlık kavramını tutum, düşünüş ve siyasal olarak iki açıdan ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, eski olanı korumak ve değişime karşı olmak anlamındayken, ikincisi sağ kanat ideolojilere tekabül etmekte ve geleneksel değerleri koruyucu ve devrimci düşüncelere karşı olanı ifade etmektedir.

Tarihsel olarak Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkmış modern bir ideoloji olan muhafazakarlık, siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimlerle birlikte birtakım dönüşümlere uğramıştır. Muhafazakarlık temelde klasik ve liberal muhafazakarlık ve otoriteryen, paternalist ve liberteryen muhafazakarlık gibi çeşitli ayrımlara tabi tutulmuştur. Özellikle İkinci Dünya Savaşı ile birlikte ortaya çıkan “yeni muhafazakarlık”, özel mülkiyete, serbest teşebbüse ve bireysel özgürlüğe daha olumlu bakmıştır ve bu durum sonucu muhafazakarlık liberalizm ile yakınlaşmıştır.

Türkiye’de ise muhafazakarlık, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş dönemiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Türkiye muhafazakarlığının Fransız İhtilali’nin Cumhuriyet dönemi olduğunu söylemek yerinde bir tespittir. Cumhuriyet dönemiyle birlikte Türkiye, tarihinin en köklü değişimini yaşamıştır. Bu köklü değişim karşısında doğal olarak ortaya çıkan muhafazakar tepki, hızlı bir biçimde değişime uğrayan toplum için duyulacak kaygı olmuştur. Bu kaygı çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Ancak gerek dönemin siyasal atmosferi gerek Türk muhafazakarlarının gerçekleştirilen bu dönüşüme temelde bir karşıtlıklarının olmaması, Türkiye’de muhafazakarlığın reaksiyoner olmasından çok bir duruş, bir düşünüş olarak yeşermesine neden olmuştur. Uzun süren savaşların, yaşanan toplumsal sıkıntıların muhafazakar hayat tarzlarında ve geleneksel değerlerde yaratmış olduğu değişim, yeni bir sistemin olumlanmasının ve değişimin arzulanır kılınmasının psikolojik alt yapısını oluşturmuştur. Türkiye muhafazakarlığının yeni rejimle herhangi bir ontolojik sorununun olmamasının temel nedenlerinden biri budur. Türkiye muhafazakarlığı hiçbir zaman eski rejime dönüş amacı taşımamıştır. Türkiye muhafazakarlığı, Cumhuriyet dönemiyle birlikte hızlanan modernleşmenin aşırılıklarına karşı bir duruş sergilemiştir. Muhafazakarlığın Türkiye’de siyasal bir oluşum olabilmesi için uzun yıllar gerekmiştir. Bunda, Cumhuriyet ideolojisinin en küçük muhafazakar talepleri dahi gericilik olarak nitelenmesinin etkisi büyüktür.

Muhafazakar düşünürler çok partili hayata kadar olan dönemde, inkılapların savunucusu olmuş ve birer modernleşmeci olarak ön plana çıkmışlardır. Çok partili hayatla birlikte, bu düşünürlerin muhafazakar nitelikleri ortaya çıkabilmiştir. Peyami Safa'nın önceleri inkılapları savunusundan daha sonra inkılapların yanlışları ve eksikleri olduğunu dile getirebilmesine, Ali Fuad Başgil'in tek parti döneminde inkılapçı ve devlet odaklı tavrının daha sonra gerçekleştirilen batılılaşmada taklitten kurtulunamadığı ve Batıyı yanlış anladığımız vurgusuna, muhafazakar tavrın çok partili hayatla birlikte ortaya konabilmesine somut örneklerdir. Muhafazakar düşünürler temelde modernleşme taraftarıdır ancak modernleşme ile geçmişe ait olana, geleneğe, dine, dile vb. müdahale edilmesine ya da bunların tamamen unutulmasına karşıdır. Bunu yaparken de kimi İslamcılığını (Necip Fazıl), kimi liberalliğini (Başgil), kimi milliyetçiliğini (Safa, Beyatlı) kimi kendine özgü bir biçimde sosyalizmini (Topçu) ön plana çıkararak yapmıştır. Bu yüzden Türk muhafazakarlığı tek bir noktadan bakılarak anlaşılacak bir yapı sergilememektedir. Bu durum, muhafazakarlığın ılımlı doğasına ve de diğer ideolojilerle eklemlenebilen yapısına uygun bir biçimde gerçekleşmiştir.

Çok partili hayata geçiş Türk siyasal yaşamında önemli bir dönüm noktası olmasının yanında muhafazakar düşüncenin Türkiye'deki gelişimi için de önemli bir zemin oluşturmuştur. Bu dönemle birlikte gelen özgürlük ortamında muhafazakarlık kendine bir yaşam alanı bulabilmiştir. DP'nin iktidara gelişini devletçi-seçkin cepheye karşı gelenekçi-liberal cephenin bir zaferi olarak yorumlamak doğru olacaktır. Bu zaferle birlikte çevrede kalmış muhafazakar kitle için, toplumsal ve siyasal hayatta bir alan yaratılmıştır. 27 Mayıs Askeri Darbesi'yle bu yaşam alanı tahribata uğramış olsa da, AP'nin iktidara gelmesi gelenekçi-liberal cephenin gücünü tekrar kanıtlamıştır. Bu durum, muhafazakar düşüncenin dolayısıyla da muhafazakar kimliğin gelişimi için de önemli bir rol oynamıştır.

Milli Görüş hareketi olarak adlandırılan ve siyasal hayattaki karşılığını MNP, MSP, RP, FP ve SP'de bulmuş olan yapılanma ise muhafazakar düşüncenin daha çok İslamiyet'e bakan yüzünü temsil etmiştir. Bu dönemde muhafazakar kimlik, daha yoğun bir biçimde Türkiye'deki algılanma biçimiyle de yakından ilişkisi olan "din" ile birlikte düşünülmüştür.

1950-1980 arası dönem; muhafazakar kimlik açısından, öncelikle değişen siyasal koşullarla birlikte kendine bir yaşam alanı bulması ve muhafazakarlığın kısıtlı da olsa siyasal hayatta temsil edilebilirliği neticesiyle kapanmıştır. Ayrıca muhafazakar kimlik denilince zihinlerde ‘dindar insan’ profilinin olması bu dönemdeki muhafazakarlık algısını da açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

1980 sonrasında gerçekleşen siyasal, ekonomik, toplumsal değişimler sonucu Yeni Sağ ideolojinin Türk siyasal yaşamında etkin olduğu gözlenmiştir. Ekonomik alanda liberalizm ve sosyal yaşamda muhafazakarlığın birlikteliğine dayanan yeni sağ ideoloji ANAP tarafından benimsenmiştir. Dünya konjonktüründe ideolojilerin birbirine yaklaşması tezi ve bunun sonucunda muhafazakarlığın da liberalizmle olan yakınlığı Türk siyasal hayatında da belirgin bir biçimde gözlemlenmiştir. Bu durum muhafazakar kimlik için de dönüşümün itici gücü olmuş, bu dönemden itibaren muhafazakar kimlik algılamalarında farklılıklar gözlenmeye başlamıştır. Ekonomik alanda liberal politikalar, teknolojik yeniliklerin yakından takibi ve bunların uygulamaya geçirilmesi bunun yanı sıra dini hassasiyetin, geleneğe yapılan vurgunun, muhafazakar değerlere sahip olduğunu ifade eden kişilerce gerçekleştirilmesi muhafazakar kimliğin bir dönüşüm sürecine girdiğinin göstergeleridir.

1990 sonrasında ise nüfusun büyük bir oranının kentlerde yaşamaya başlaması ile değişen hayat tarzları, muhafazakar kimlik için de bir değişim dinamiği oluşturmuştur. Özellikle 1980 öncesi dönemde muhafazakar kesimin kırsal yaşam süren insanların sahip olduğu ideoloji algısı kırılmaya başlamıştır. Muhafazakar kesim artık modern hayatın getirilerinden yararlanan, ekonomik alanda girişimci, modayı yakından takip eden, tatil beldelerinden kendi oluşturmuş olduğu mekanlarla da olsa yararlanmayı gerekli gören, dış dünya ile irtibatlı, sosyal ilişkiler ağında kendine yer bulabilen bir yapı sergilemiştir. Toplumsal hayatta gözlemlenen bu değişim, muhafazakar kesimin siyasal taleplerinde de birtakım değişimlere neden olmuştur. Özellikle başörtüsü, eğitimde fırsat eşitliği gibi konulardaki taleplerin dile getirilmesi bu noktada önem taşır.

RP, bu gibi taleplerin dile getirilmesinde gayet istekli olmakla birlikte, siyasette ve toplumsal alanda bırakmış olduğu yoğun “İslamcılık” algısı ve bu

noktada katı bir üslup benimsemesi ve partinin kapatılmasına neden olan 28 Şubat süreci, muhafazakar kimlik için olumsuz bir gelişme olmuştur. Muhafazakar kimlik 1980 sonrasında kazanmış olduğu olumlu imajını kaybetmeye başlamıştır. RP döneminde, muhafazakar kimliğin daha saf ve katı bir biçimi temsil edilmiştir.

Ak Parti ise kuruluşunda kendini Milli Görüş gömleğini çıkarmış olmakla tanıtmaya başlaması, geçmişte yaşanan olumsuzluklardan sıyrılmaya çalışması olarak okunmalıdır. RP içinde gelenekçi ve yenilikçi kanat ikiliğinde yenilikçi kanadı temsil eden Ak Parti, Türk siyasal yaşamında kendini ilk kez muhafazakar bir kimlikle niteleyen bir parti olması nedeniyle önem taşımaktadır. Ak Parti, başörtüsünün üniversitelerde serbestlik kazanacağı, eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanacağı vaatleriyle muhafazakar talepleri dile getiren bir parti olmuştur. Bu muhafazakar talepler, Ak Parti'nin yoğun bir biçimde ilgi görmesini ve tek başına iktidar partisi olabilmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra, Avrupa Birliği konusundaki ısrarcı tutum ve bu yolda atılan adımlar, ekonomik alanda gerçekleştirilen yatırımlar, dış ticaret ilişkilerinin geliştirilmesi, küreselleşmeci tutumu benimsemesi, 12 Eylül Anayasası için yapılan referandum, anayasa değişikliğinin gündemde tutulması gibi gelişmeler Türkiye'nin dünya konjonktüründeki imajını olumlu yönde etkilemiştir.

Bu imaj Ak Parti'nin kendini tanımlamış olduğu *Muhafazakar Demokrat* kimlik için dolayısıyla da genel anlamda ise Türkiye'deki muhafazakar kimlik için önem taşımaktadır. Muhafazakar demokrat kimlik, başlangıçta tartışmalı bir kavram olsa da, Türkiye'de muhafazakar kimlik için yeni bir açılım sağlamıştır. Muhafazakar kimliğin 1990'dan sonra gelişen yapısı her ne kadar 28 Şubat süreciyle birlikte kesintiye uğramış olsa da, muhafazakar kimlik Ak Parti'nin kazanmış olduğu siyasal alan mücadelesi sonrasında tekrar yükselişe geçmiştir. Muhafazakar demokrat kimliği içeren Ak Parti muhafazakarlığı, değişimi ve dönüşümü savunan ancak, bunun yanında aileye, geleneklere, dine vb. yapmış olduğu vurgularla ön plana çıkan bir yapı arz etmektedir. Bu yüzden de Ak Parti politikaları, muhafazakar kimliğin 1980 özellikle de 1990 sonrasında uğramış olduğu dönüşümü besleyen bir siyasal oluşum olarak dikkat çekmektedir.

Burada vurgulanması gereken nokta, muhafazakarlığın Türkiye'de klasik muhafazakar düşünceden ayrı bir biçimde gelişmiş olduğudur. Siyaset sahnesinde adı

geçen muhafazakar partilerin takip etmiş oldukları muhafazakarlık politikaları, merkeze karşı çevrenin temsilciliğini üstlenmiş, toplumsal, ekonomik, siyasal vs. alanlarda değişimin ve dönüşümün öncüsü olmuştur. Muhafazakar düşüncede yer alan statükonun korunması, yerlilik savunusu gibi konular Türk muhafazakarları için muhafaza edilecek noktalar olmaktan uzaktır. Muhafaza edilmeye değer olanlar ise, aile, din, gelenek, tarih vb. etrafında şekillenmiştir. Bu yüzden Türkiye’de muhafazakarlık kültürel bir muhafazakarlıktır. Ayrıca klasik ve liberal muhafazakarlık ayrımında Türkiye muhafazakarlığı liberal muhafazakarlık tarafında yer alır.

Türkiye’de muhafazakarlık ve din, zihinsel düzlemde ayrı birer olgu olarak bulunamadığı için muhafazakarlık din ilişkisi daima gündemde olmuştur. Bu yüzden muhafazakar kimlik denilince zihinlerde canlanan *dindar insan* portresidir. Ancak, Türkiye’de dini değerler çerçevesinde politik duruş belirlemeye çalışan bazı kesimler bu tanımlamadan şikayet etmektedirler. Muhafazakar kimliğin sağcı kodları ve refleksleriyle dini temelde talep edilen sosyal ve özgürlükçü politikalar arasında ortaya çıkan çelişkili durumlar söz konusu şikayetlerin temel alanını oluşturmaktadır. Özellikle siyasal kimlik talebini dillendiren siyasal İslamcı hareketlerde bu tarz karşı çıkışlara rastlamak mümkündür. 1980 sonrası Türkiye’de İslami hareketlerin yapısında gözlenen çoğulcu yapı içerisinde bu tür talep ve karşı çıkışları gözlemek mümkündür.

Bilindiği üzere *merkez-çevre* dikotomisi Türk siyasal hayatı için temel bir belirleyicidir. Bu ayrımında muhafazakarlık, merkeze karşı “çevre”deki kesimlerin bir ideolojisi olmuştur. Aynı zamanda, çevreyi temsil eden ve siyasette yer almış olan muhafazakarlık, toplumsal alanda da bir kimlik şeklinde ortaya çıkabilmiştir. Muhafazakarlık ekseninde şekillenmiş olan kimlik siyaseti ise, klasik muhafazakarlığın niteliklerine sahip bir kimliğin ötesinde, değişimi/ilerlemeyi önceleyen ve Türkiye’ye özgü bir muhafazakar kimlik şeklinde var olmuştur.

Dünyada ideolojilerin birbirine yaklaştığı tezi doğrultusunda Türkiye’de muhafazakarlık, liberalizmle bir evliliğe imza atmıştır. Bu evlilik muhafazakarlık için de liberalizm için de hayati bir önem taşımaktadır. Şöyle ki, öncelikle unutulmaması gereken nokta, Türkiye siyasal hayatında dört başı mamur bir

ideolojinin yalnız başına yaşam şansının pek de mümkün olmadığıdır. Bu bağlamda tek başına liberalizm toplumsal alanda kendine yer bulamazken, tek başına muhafazakarlık da bir dizi sıkıntılar ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Muhafazakarlık liberalizmin açmış olduğu özgürlükçü ortamda kendine yer bulabilmiş ve birtakım özgürlükçü (liberal) talepler doğrultusunda halk nezdinde destek görmüştür.

Gelişmeler gösteriyor ki, Türkiye’de muhafazakarlık düşünce ve siyaseti, liberalizm ile olan bağlılığını koparır ise ya da liberal söylemi bir kenara bırakırsa, otokratik bir bakış açısı olarak değerlendirilmeyle karşı karşıya kalacaktır. Bu durum muhafazakar kimlik için de bazı olumsuzluklara neden olmaktadır. Çünkü, muhafazakarlık-liberalizm beraberliği, muhafazakar kimlik için uzun vadede güçlendirici bir etkiye sahiptir. Aynı zamanda liberalizm ise kendi söylem ve politikalarıyla gerçekleştiremeyeceği yenilik ve özgürlük alanlarını muhafazakar destekle gerçekleştirmekte ve böylece meşruiyet kazanmaktadır. Dolayısıyla Türkiye siyasetinde her iki politik duruşun birbirine karşı mecburiyetleri oluşmuş durumdadır.

Bu mecburiyet, Türkiye’de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanı noktasında da önem taşımaktadır. Türk siyasal hayatında inişli-çıkışlı bir seyir izleyen muhafazakarlık, muhafazakar kimliğin bir imkan olarak ortaya çıkabilmesinde ciddi bir konumda yer almaktadır. Siyasal alanda temsil edilen muhafazakarlığın çeşitli biçimlerde ortaya çıkmış olması, muhafazakar kimlik için hayati bir öneme sahiptir. Muhafazakarlığın katı biçiminin benimsenmiş olduğu siyasal oluşumlar muhafazakar kimlik için olumsuz bir atmosfer yaratmıştır. Ancak, muhafazakarlığın doğasıyla da uyumlu bir biçimde, ılımlı ya da kültürel ya da liberal bir muhafazakarlık, muhafazakar kimliğin uzun soluklu bir imkan ortaya koyabilmesinde en temel faktör olagelmiştir.

Muhafazakar kimliğin Türkiye toplumsal ve siyasal yaşamında sağlıklı bir yer edinebilmesi, siyasal ve toplumsal yaşamdaki değişim ve dönüşümleri dikkate alarak kendini konumlandırmasından geçmektedir. Cumhuriyet döneminde çok partili yaşama geçildikten sonra siyasal düzeyde gerçekleşen muhafazakarlık tecrübesine dönemsel olarak bakıldığında bu durumun son resmi açıkça görülmektedir. Otoriter eğilimli muhafazakarlık söylemlerinin ağır bastığı

dönemlerde muhafazakar kimliğin toplum muhayyilesinde çok fazla bir karşılığının olmadığı, liberal eğilimli muhafazakarlık söylemlerinin egemen olduğu dönemlerde ise yükselişe geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye’de muhafazakar kimliğin sosyo-politik imkanının, muhafazakarlık-liberalizm evliliğine bağlı olduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu imkanın, Türkiye muhafazakarlığının modernliği üreten, onu geleceğe taşıyan ve dönüştüren bir hareket olması özelliği ile de güçlenmiş olduğu ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. ve Horkheimer, M. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ahmad, F. (1994). *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayın.
- Ahmad, F. (2007). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Kaynak Yayınları. 6. Basım.
- Akdoğan, Y. (2004a). *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Akdoğan, Y. (2004b). Türk Politikasında Muhafazakarlık: Geçmiş ve Gelecek, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 227-246. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Akdoğan, Y. (2004c). Adalet ve Kalkınma Partisi, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde* (620-631), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akgün, B. (2006). Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset Geleneği ve Ak Parti, *Muhafazakar Düşünce Dergisi, Avrupa ve Türkiye'de Muhafazakarlık*. Yıl: 3 Sayı: 9-10. Yaz-Güz 2006. 23-37.
- Akkaş, H. H. (2001). Türk Modernleşme Tarihinde Muhafazakâr Siyasi Düşünce, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt.3, Sayı: 2, Aralık, Afyon.
- Aksoy, Ş. (1998). Yeni Sağ, Kamu Yönetimi ve Yerel Yönetim: Eleştirel Bir Yaklaşım, *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, Cilt 7, Sayı: 1.
- Aktay, Y. (2003). İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (346-360), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Alkan, A. T. (1999). Bir Boynuzluk Kulak Hikayesi, *Düşünen Siyaset*, Sayı: 9.
- Altınıyıldız, A. (2003). “İmparatorlukla Cumhuriyet Arası Eşikte Siyaset ve Mimarlık”, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde (179-187)*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anderson, B. (1993). *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Arat, Y. (1990). Islamic Fundamentalism and Women In Turkey, *Muslim World*.
- Aydın, M. (2002). Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslâm, *Tezkire*, Yıl: 11, Sayı: 27-28.
- Aydın, S. (1998). *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Ayvazoğlu, B. (2003). Peyami Safa, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde (220-229)*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayvazoğlu, B. (2004). Türk Muhafazakarlığının Kültürel Kuruluşu, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde (509-531)*, Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Azak, U. (2009). İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Barry, N. (1989). *Yeni Sağ*, Çev. Cevdet Akyan, Ankara: Tisamat Yayınları.
- Barry, N. (2004). Rasyonalizm, Muhafazakarlık ve Demokrasi, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 34-50. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Başgil, A. F. (1946). *Konferanslar Hukukun Ana meseleleri ve Müesseseleri*, İstanbul: Yağmur Yayınevi.

- Başgil, A. F. (1960). *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Başgil, A. F. (1979). *Din ve laiklik*, (4. Baskı). İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Başgil, A. F. (1990). *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Bayramoğlu, A. (2001). *Türkiye’de İslami Hareket*, İstanbul: Patika Yayınları.
- Belge, M. (2003). Muhafazakarlık Üzerine, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (92-100), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beneton, P. (1991). *Muhafazakârlık*, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (1964). *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz*, İstanbul: Yön Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*, Ankara: Aşina Kitaplar.
- Bilgin, V. (1999). 18 Nisan Seçimleri Üzerine, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 55, 5-12.
- Bilici, M. (2009). İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bora, T. (2005). Turgut Özal, M. Yılmaz (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2008). *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Burke, E. (1993). *Reflections on the Revolution in France*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Burke, E. (2009). Bay Burke’ün Fransa Meseleleri Hakkındaki Kitabına Yaptığı Bazı İtirazlar Üzerine Bir Fransız Ulusal Meclis Üyesine Cevap Olarak Yazdığı Mektup (1791), Mete Tunçay, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CNN Türk. (20.10.2002). www.cnnturk.com.

Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve Farklılık Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çağan, K. (2009). Milliyetçi Muhafazakârlık ve Yahya Kemal Düşüncesi, *Hece: Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, Sayı. 145, 86-97.

Çağlıyan, Z. (2006). Muhafazakar Demokrasi Mi Demokrasiyle Süslenmiş Muhafazakarlık Mı? *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl:3 sayı:9-10. Yaz-Güz 2006. 75-77.

Çaha, Ö. (2001). *Dört Akım Dört Siyaset*, İstanbul: Zaman Kitap.

Çaha, Ö. (2004a). Muhafazakar Düşünce Toplum, *Liberal Düşünce Dergisi: Muhafazakarlık*, Yıl: 9 Sayı: 34 Bahar, 15-23.

Çaha, Ö. (2004b). Taha Akyol ile Muhafazakarlık ve Muhafazakar Olmak Üzerine, *Liberal Düşünce Dergisi: Muhafazakarlık/Röportaj*, Yıl: 9 Sayı: 34 Bahar, 101-115.

Çaha, Ö. (2004c). Muhafazakar Düşünce Toplum, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 66-79. İstanbul: Ak Parti Yayınları.

Çaha, Ö. (2006). Merkez Sağın Diğer Aktörleri ve AKP. *Muhafazakar Düşünce Dergisi, Avrupa ve Türkiye'de Muhafazakarlık*. Yıl: 3 Sayı:9-10. Yaz-Güz. 9-21.

Çakır, R. (1994). *Ne Şeriat Ne Demokrasi -Refah Partisi'ni Anlamak*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, R. (2004). Milli Görüş Hareketi, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde* (554-575), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Çalmuk, F. (2004). Necmettin Erbakan, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde* (550-567), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çarkoğlu, A. ve Kalaycıoğlu E. (2009). *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, St. Martin’s Press.
- Çarkoğlu, A; Ergüder, Ü; Kalaycıoğlu, E. (2002). *Türkiye Seçmen Eğilimleri Araştırması*, Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, TESEV, www.tesev.org.tr.
- Çayır, K. (2009). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu Kadın Platformu, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Çelik, Ö. (2004). Türkiye ve Ak Parti’de Muhafazakarlık ve Demokrasi, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 269-273. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakarlık Üzerine, *Toplum ve Bilim: Türk Muhafazakarlığı*, Sayı. 74, 32-49.
- Çiğdem, A. (2001). “Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı”, *Taşra Epiği* içinde, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2003). Sunuş, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (13-19), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çopur, H. (07.06.2010). Türkiye’de ‘Siyasal İslam’ ve Siyasal İmkân, *Star*, (12.09.2010), <http://www.stargazete.com/acikgorus/turkiye-de-siyasal-islam-ve-siyasal-imb-n-haber-267661.htm>
- Dağı, İ. (09.01.2004). AK Parti: Müslüman demokrat mı muhafazakâr demokrat mı? *Zaman*, <http://arsiv.zaman.com.tr/2004/01/09/yorumlar/default.htm>
- Dağı, İ. (1998). *Kimlik, Söylem ve Siyaset*, Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.

- Demirel, T. (2004). *Türkiye’de Merkez Sağ ve Muhafazakarlık, Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 209-215. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Doğan, M. (2004). Nurettin Topçu: İslamcılıktaki Milliyetçilik, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde* (438-450), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dubiel, H. (1998). *Yeni Muhafazakarlık Nedir?*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duman, F. (2004). Edmund Burke Muhafazakarlık, Aydınlanma ve Siyaset, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl:1, Sayı: 1, Yaz. 33-58.
- Duman, F. (2010). *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına-Edmund Burke*, İstanbul: Liberte Yayınları.
- Dural, B. (2006). *Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Birharf Yayınları.
- Dursun, D. (2004). Muhafazakarlık ve Türk Muhafazakarlığının Sorun Alanları, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 177-197. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Emer, Y. (2006). Nurettin Topçu’nun Din ve Devlet Anlayışı, *Hece: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı. 109, 306-315.
- Emre, A. (2009). Türk Sağı ve Yahya Kemal, *Hece: Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, Sayı. 145, 115-121.
- Erdoğan, M. (11 Temmuz 2001). Erdoğan ve Liberalizm, *Radikal*, (18.09.2010). <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=7609>
- Erdoğan, M. (2001). Türk Politikasında Bir Reformist: Özal, Sezal, İ ve Dağı, İ. (Ed.), *Kim Bu Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet*. İstanbul: Boyut Kitapları, 15-32.

- Erdoğan, M. (2004). Muhafazakarlık: Ana Temalar, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 26-33. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Eroğul, C. (2003). *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi* (4. Baskı), Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Ertunç, A. C. (2004). *Cumhuriyetin Tarihi*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Esmer, Y. (2002). At the Ballot Box: Determinants of Voting Behavior in Turkey, Edt. S. Sayarı, Y. Esmer, *Politics, Parties and Elections in Turkey*, London: Lynne Reinner Publishing.
- Fedayi, C. (2004). Akp'nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin. *Muhafazakar Düşünce Dergisi, Gelenekten Geleceğe: Muhafazakarlık*, Yıl:1 Sayı:1. Yaz 2004. 159-174.
- Fişek, O. (1973). *Erbakan: Laikliğe Karşı Değiliz*, Devir, Sayı: 54.
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji*, Ankara: Ayraç Yayınları.
- Göka, E., Göral, F. ve Çetin, G. (2003). Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakarı ve Kaygan Siyasal Tercihi, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (302-313), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, N. (1989). Devlet, Toplum, Batı Çerçevesinde ANAP'ın Yeri. *Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi*. (16-23) , Ankara: Anavatan Partisi Yayını.
- Göle, N. (2002). *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine* (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2009). *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (3. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

- Gündoğan, A. O. (2006). Topçu ve Hareket Felsefesi, *Hece: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı: 109, 15- 23.
- Güvenç, B. (2008). *Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güzel, M. (2003). Necip Fazıl Kısakürek, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (334-341), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hampsher, I. (1992). *Hobbes’ten Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, Necla Arat, Deniz Hakyemez, Tüten Ang/Özge Özaydın, Yeşim Özer, Sanem Yazıcıoğlu, S. Ümit Arat, B. Oktay Yılmaz, Alev Tolga, Enver Orman, Lütfü Simsek (Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Harries, O. (2004). Muhafazakarlığın Anlamı, Çev. Metin Boşnak, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 34, Bahar, Ankara. 91-100.
- Heywood, A. (2007). *Siyasi ideolojiler*, İstanbul: Adres Yayınları.
- İnsel, A. (2011). AKP ve Solun Ezberleri: AKP’yi Teşhir Etmekle Yetinmenin Hafifliği, *Birikim*, Sayı: 262. Şubat. 3-12.
- İrem, N. (1997). Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri, *Toplum ve Bilim: Türk Muhafazakarlığı*, Sayı: 74, 52-101.
- İrem, N. (2002). “Turkish Conservative Modernism: Birth Of A Nationalist Quest For Cultural Renewal”, *International Journal Of Middle East Studies*.
- İrem, N. (2003). Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakarlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (105-117), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Kalaycıoğlu, E. ve Sarıbay, A. Y. (2000). *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Karadeniz, A. (2005). Büyük Doğu’nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü, Hece: Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı, Sayı: 97, 16-22.
- Karakaş, M. (2006). *Küreselleşme ve Türk Kimliği*, İstanbul: Elips Kitap.
- Karpat, K. H. (1959). *Turkey’s Politics: The Transition To A Multi-Party System*, Princeton: Princeton University Press.
- Kemal, Y. (1986). *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Kemal, Y. (1997). *Edebiyata Dair*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay.
- Kısakürek, N. F. (1968). *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Koru, F. (1989). Muhafazakarlığın Siyasi ve Kültürel İmkanları, *Türk Siyasi Hayatında Siyasi Kültür ve Ekonomik Politika Bakımından Anavatan Partisi*. (68-77), Ankara: Anavatan Partisi Yayını.
- Küçükömer, İ. (2002). *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Laçiner, Ö. (2002). DP, ANAP ve Sonunda AKP, *Muhafazakar Demokrat İnkılap: 1946-83 ve Sonunda 3 Kasım*, *Birikim* Sayı: 163-164. 11-20.
- Mardin, Ş. (2002). *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Medcalf Linda ve Dolbeare, Kenneth M. (1985). *Neopolitics American Political Ideas İn The 1980’s*, Philadelphia: Temple University Press.

- Mert, N. (09.01.2001). 28 Şubat'ın Yenilikçileri, *Radikal*, (27.08.2010), www.radikal.com.tr.
- Mert, N. (2002). Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu, *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim.
- Mert, N. (2003). Muhafazakarlık ve Laiklik, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (314-345), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Miner, B. (1996). *The Concise Conservative Encyclopedia*, Free Press, Simon & Schuster, New York.
- Mollaer, F. (2009). *Muhafazakarlığın İki Yüzü*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Nisbet, R. (2006). "Muhafazakarlık", Çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (Der) Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara: Ayraç Yayınları.
- Nisbet, R. (2007). *Muhafazakarlık: Düş ve Gerçek*, Ankara: Kadim Yayınları.
- O'Sullivan N. (1999). Conservatism, *Contemporary Political Ideologies* (2. Baskı), Eatwell, R. Ve Wright, A. (Ed.), London and New York: Pinter.
- Öğün, S. (1997). Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakar Yanılgısı, *Toplum ve Bilim: Türk Muhafazakarlığı*, Sayı. 74, 102-154.
- Öğün, S. S. (2003). Türk Muhafazakârlığının Kültürel ve Politik Kökleri, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (539-582), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önder, T. (2003). Ali Fuad Başgil, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (291-301), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Özbudun, E. ve Hale, W. (2010). *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Özdalga, E. (1997). Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Milli Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek, *Toplum ve Bilim: Türk Muhafazakarlığı*, Sayı. 74, 176-180.
- Özdenören, R. (2004). Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, Necip Fazıl Kısakürek, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde* (136-149), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2003). Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (66-84), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2004). *Muhafazakarlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, İstanbul: Liberte Yayınları.
- Özkazanç, A. (1997). Refah Devletinden Yeni Sağa, *Mürekkap*, Sayı: 7, 21-35.
- Rowley, C. (2004). Muhafazakarlık ve Ekonomi, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 90-104. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Safa, P. (1976). *Doğu-Batı Sentezi*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Safa, P. (1999). *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safi, İ. (2007). *Türkiye’de Muhafazakar Siyaset ve Yeni Arayışlar*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Sarıbay, A. Y. (11.10.2003). Akp’nin Politik Kimliği ve Gidişatı, *Zaman*, (24.09.2010). www.zaman.com.tr.
- Sarıbay, A. Y. (13.10.2003). AKP Kimliksizliğe Mahkum, *Vatan*, (19.09.2010). www.gazetevatan.com.

- Sarıbay, A. Y. (1995). *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örneği Olayı*, İstanbul: Alan Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (2004). Milli Nizam Partisinin Kuruluşu ve Programının İçeriği, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde* (576-590), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Scruton, R. (1991). What Is Conservatism, *Conservative Texts: An Anthology*, Scruton R. (Ed.), New York: St. Martin’s Press.
- Sezgin, Ö. (1984). *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.
- Somuncu, S. (2006). Modernist İdeolojinin Karşısında Gelenekçi Bir Reformist: Nurettin Topçu, *Hece: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Sayı. 109, 220- 228.
- Sosyal Araştırmalar Merkezi, (8 Ekim 2002). *Radikal*.
- Steinfels, P. (1979). *The Neo-Conservatives: The Man Are Changing America’s Politics*, New York: Simon ve Schuster.
- Sullivan, T. (2004). İslam, Muhafazakarlık ve Demokrasi Müslüman Dünyanın Geleceğini Şekillendirmek, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 146-176. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Sunar, İ. (1984). Demokrat Parti ve Popülizm, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Suvato, P. (1997). *Conservatism From French Revolution To The 1890’s*, Ipswich: Macmillan Press.
- Tannenbaum, D. ve Schultz, D. (2008). *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, Ankara: Adres Yayınları.
- Tanyol, C. (1985). *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Taşkın, Y. (2007). *Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, Ü. (2003). *AK Partinin Sosyolojik Analizi*, (Yayımlanmış YL Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Tevetoğlu, F. (1985). *Terakkiperver Cumhuriyet Partisi*, Türk Kültürü.
- Tezel, S. (2003). Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Muhafazakarlık' Sorunsalı, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (21-39), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Topçu, N. (1970). İslam'da Tasavvuf, *Hareket, Mevlana ve Tasavvuf*, V/51, Mart.
- Topçu, N. (1997a). *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1997b). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1998). *İslam ve İnsan*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tosun, T. (2003). *Siyasette Yeniden Mevzilenmeler*, İstanbul: Bûke Yayınları.
- Türk, B. (2004). Doğu Bahçelerinde Batılı Bir Bakışın Huzur(Suzluk)u: A. H. Tanpınar ve Türk Muhafazakarlığı, *Liberal Düşünce Dergisi: Muhafazakarlık*, Yıl: 9 Sayı: 34 Bahar, 59-66.
- Türk, H. B. (2003). "İdeoloji", *Siyaset*, M. Türköne (Ed.), Lotus, İstanbul, 106–145.
- Vincent, A. (2009). *Modern Political Ideologies*, Cambridge.
- Vural, M. (2003). *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, İstanbul: Elis Yayınları.
- Weiss, J. (1977). *Conservatism In Europe 1770-1945*, London: Thames and Hudson.
- Willett, D. (1992). *Modern Conservatism*, London: Penguin.

- Yavuz, H. (1998). *Osmanlılık, Kültür, Kimlik* (2. Baskı), İstanbul: Boyut Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2004). Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık içinde* (591-603), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, S. (2003). “Muhafazakarlık Türk Muhafazakarlığı ve Peyami Safa Üzerine” (<http://www.ata.boun.edu.tr/grad/0issuduz/muhafaza.pdf>).
- Yıldız, A. (2004). Muhafazakarlığın Yerlileştirilmesi ya da AKP’nin ‘Yeni Muhafazakar Demokratlığı’, *Karizma*, İstanbul: Ocak-Mart 2004, Yıl: 5, Sayı: 7.
- Yılmaz, A. (2001). *Çağdaş Siyasal Akımlar, Modern Demokraside Yeni Arayışlar*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Yılmaz, H. (27 Eylül 2006). İstanbul: *BİA Haber Merkezi*
- Yılmaz, M. (2003). Mümtaz Turhan, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık içinde* (192-201), Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, M. (2004). Türk Muhafazakarlığının Kültürel ve Siyasi İmkan ve Sınırlılıkları, *Liberal Düşünce Dergisi, Muhafazakarlık*, Yıl: 9 Sayı: 34 Bahar, 25-32.
- Yılmaz, M. (2004). Türk Muhafazakarlığının Kültürel ve Siyasi İmkan ve Sınırlılıkları, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 216-226. İstanbul: Ak Parti Yayınları.
- Yılmaz, M. (2006). Ak Parti: “Muhafazakar Demokrasi” ile Milliyetçi-Muhafazakarlık Arasında, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*. Yıl:3, Sayı:9-10. Yaz-Güz. 47-54.

Yılmaz, N. (2004). İslamcılık, AKP, Siyaset, Y. Aktay (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde (604-619), Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zürcher, E. J. (2003). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakarlık, A. Çiğdem (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (40-43) Cilt 5, İstanbul: İletişim Yayınları.