KEMALİST MODERNLEŞME SÜRECİNDE TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI VE GÜNÜMÜZE YANSIMALAR

Sıtkı Karadeniz

Muhafazakârlık, modernliğin refakatçisidir, ve aynı zamanda modernleşmeye koşut bir seyirde şekillenmiştir. Muhafazakârlık, "değişim karşıtlığı", özellikle de sosyal dokuyu zedeleyecek denli hızlı ve köklü değişim, yani "devrim" karşıtlığı olarak da tanımlanır. Karl Mannheim'e göre muhafazakârlık, bir "düşünce stili" ve "kendisi hakkında bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçilik"tir. Bu tanım muhafazakârlığı iki şekilde anlamamıza imkan tanır. Birincisinde muhafazakârlık, "düşünce üslubu" olarak anlaşıldığında, burada muhafazakârlığın, herhangi bir programa tabi olmaktan ziyade, gelişmeler karşısında takınılan tavra ve analitik olmayan somut duruşa işaret ettiği görülmektedir (Bora, 1997: 8). Bu anlamda muhafazakârlık, bir ideoloji değildir, ve hayat karşısında bütünlüklü bir fikri yapıyı ortaya koymaktan uzaktır. Ayrıca hiç bir ideolojiyle veya kesimle özdeşleştirilemez. Çünkü bir kere oluşumunu tamamlamış ve yerleşik hale gelmiş hemen her düşünce veya hayat biçimi, bunu zedeleyecek her şeye kuşku ve tepkiyle yaklaşmakta ve var olanın muhafazasına çalışmaktadır. İkinci şekilde ise muhafazakârlık, "bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçilik" olarak anlaşıldığında, burada söz konusu olan "gelenek", artık "kendi halinde" gelenek değildir; geçmişin yorumlanması olarak ve geleceğin tanzimi için üzerinde düşünülen, bir şekle sokulmaya çalışılan ve rasyonel olarak tasarlanan bir "gelenek"ten söz ediliyor demektir. Gelenek artık

tezkire, *düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, yıl 11, sayı 27-28, temmuz / ekim 2002, s. 88-100*

"bilinç" dairesinde meskundur ve burada geleceği kurmak vazifesini üstlenmiştir. Bunun ise geçmişin restore edilerek gelecekte yaşatılmaya çalışılması olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca böyle bir gelenek tasavvuru, ne tamamıyla geçmişe dönüşü olumlar ne de güzel günlerin gelecekte olduğuna inanır; böylelikle "mevcut durum", haller içerisinde en iyisidir. Muhafazakârlık, ancak böyle bir ayırıma tabi tutulduğunda, onun üzerinden hangi siyasal/sosyal tasavvurların izlenebileceği kestirilebilir. Ve böylece farklı muhafazakârlık okumaları da mümkün olabilir. Nitekim Türk Modernleşmesinin inkılaplarla kendini gerçekleştirme sürecinde,Türk muhafazakârlığının sergilemiş olduğu rol ile, 28 Şubat sürecinde Sol Kemalizm'in "rejimi muhafaza" gayretleri göz önünde bulundurulduğunda, bu ayırımın izleri daha kolay sürdürülebilecektir.

Muhafazakârlığın, "devrim karşıtlığı" veya "değişim karşısındaki tutumu" dikkate alındığında, Türk muhafazakârlığının farklı bir çizgiyi teşkil edeceği görülecektir. Her toplumun sosyo-politik yapısının kendine göre "şekillendirici bir muhayyile"ye sahip olduğu ve bu muhayyilenin muhafazakârlığa özgül biçimler kazandırdığı bir gerçektir. Nitekim Türk muhafazakârlığı, Osmanlı mirasına (özellikle dinin yeri ve işlevi konusunda) sahip çıkmada isteksiz görünmesi; Kemalizm'i (içeriğini kendisinin oluşturması koşuluyla) sahiplenmesi; devrime ve inkılaplara karşı geliştirdiği olumlu tavrı; ve kurulan yeni toplumda, toplumun şekillenmesinde (toplum mühendisliğinde) almak istediği rol, ve benzeri konulardaki tutumu dolayısıyla klasik muhafazakârlıktan farklı bir yerde durmakta ve kendine özgü yapısını ortaya koymaktadır.

Bugün için bir "muhafazakâr" portresi veya profili çizilecek olursa, burada kimlerin yer alabileceği de ayrıca üzerinde durulması gereken bir noktayı teşkil etmektedir. Bu yazı, bu bağlamda bir betimleme yapma ve eğer başarabilirse bu sürecin anlaşılmasına katkıda bulunma amacındadır.

Muhafazakârlığın Temel Özellikleri

Muhafazakârlığın, tam olarak neye karşılık geldiği konusunda bir netliğin olmaması ve "değişim" ile bağlantısının kurulmasında bir uylaşımın varlığı gözlenmektedir. Bu uylaşım, aynı zamanda ve doğal olarak "devrim" için de geçerlidir[1]. Çünkü "devrim", köklü ve hızlı bir değişimi getirmektedir. Muhafazakârlığın tanımlanması ne kadar güç ise, değişim ile bağlantılandırılarak anlamlandırılması da o derece kolay görülmektedir ve onun bu özelliği, negatif bir anlama haizdir. Oysa Türk muhafazakârlığı, inkılaplar konusundaki olumlu tavrı dolayısıyla bu yargıyı geçersiz kılmakta ve muhafazakârlık, "kurumsal bir statükonun korunmasına yönelik talepler" şeklinde telakki edildiğinde, en

1 Bkz., Köker, 1989; Beneton, 1991; Erdoğan, 1991; Bora, 1997; Çiğdem, 1997; Nisbet, 1997; Sarp, 1999.

azından Türk inkılabı bağlamında açıklayıcı olmaktan uzak görünmektedir (Irem, 1997: 63). Bu da muhafazakârlığın doğasındaki "değişim" anlayışının, değişimin niteliğine göre değişiklik arz ettiğini göstermekte ve "pragmatizmin"e işaret etmektedir. Çünkü aşağıda da görüleceği gibi muhafazakârlık, "tedrici değişim"e, toplumsal harmoniyi bozmadığı gerekçesiyle karşı çıkmamakta, bilakis gerekliliğini dile getirmektedir. Buradan hareketle muhafazakârlığı, "değişim karşıtlığı" veya "statükoyu koruma" kavramları ile özdeşleştirme ya da bu kavramlar aracılığıyla açıklama yerine, "toplumsal harmoni" ve "denge" bağlamında değerlendirmek daha yerinde olacaktır. En azından bu, Türk muhafazakârlığı için böyle kabul edilmelidir.

Muhafazakârlığı "düşünme üslubu" olarak aldığımızda, şüphesiz bir değer yargısı içermemektedir; ancak kavram, bu şekliyle de söz konusu düşünce üslubunu oluşturan dünya görüşünün oluşumunu anlatmakta yetersiz görünmektedir (Köker, 1989: 43). O halde bu tanımlama, muhafazakârlığı bir "tutum" olarak düşündüğümüzde işlevseldir, ancak bir toplumun kültürel-siyasal yapısını şekillendirmeye talip bir proje veya dinamikleri anlamada kullanışlı değildir. Buna karşılık, muhafazakârlık "rasyonelleşmiş gelenekçilik" şeklinde anlaşıldığında, bir "düşünce birliği veya bilinçli bir eylem bütünlüğünü" anlattığı oranda bir muhafazakâr proje veya hareketi anlamlandırmada işlevsel sayılabilir. Muhafazakârlığın bu iki boyutunu da göz önünde bulunduracak bir yaklaşım ancak muhafazakârlığın farklı okumalarını gerçekleştirebilir. Çünkü tüm muhafazakâr gelenekleri, "türdeş bir gelenek" içerisinde betimlemek mümkün görünmemektedir.

Kemalist Modernleşme Süreci ve Türk Muhafazakârlığı

Fransız Devrimi ile kıyasla Türkiye'nin yaşamış olduğu devrim, yani geçmiş ile gelecek arasına çizilen kalın çizgi, aslında Osmanlı Devleti'nin bitişi, Cumhuriyet'in doğuşunu işaret eden ve tarihsel bir an olan bin dokuz yüz yirmi üç tarihi değil, art arda ve bir toplumu yeniden yaratmaya yönelik "inkılaplar" olmuştur. Bu sebeple, Türk muhafazakârlığının "değişim" karşısındaki tepki veya tutumunu, "devrim anı" üzerinden değil, her alana sirayet etmeye çalışan bu inkılaplar ve onların niteliği üzerinden ölçmek daha yerinde olacaktır.

Eğer muhafazakârlığın Batı dışındaki dünyada gelişmesi, Abdullah Laroui'ye (1998) atfen Tanıl Bora'nın dediği gibi, "Batı uygarlığı ve modernleşmenin meydan okuması karşısında, otantik uygarlığın öze dönerek dirilişi için çağrıda bulunan gelenekselciliğin izinde gelişmiş"se (Bora, 1997: 15) ve buralarda muhafazakârlık gelenek üzerinden okunmuşsa, Karl Mannheim'in, muhafazakârlığın "kendisi hakkında bilinçli hale gelmiş, rasyonelleşmiş gelenekçilik" tanımı geçerlilik kazanmaktadır, ve bu muhafazakârlığa da "gelenekçi-muhafazakârlık" denilebilir. Nitekim Nazım İrem (1997) de Türk muhafazakârlığının Kemalizm'le ilişkisini detaylı bir şekilde irdelediği makalesinde, Türk

muhafazakârlığının, hiç olmazsa doğuşunda, gelenekçi-muhafazakârlık olarak tanımlanabileceğini göstermektedir. İrem'in de gösterdiği gibi, bunun izleri, Cumhuriyet'in erken döneminin düşünce dünyasında ve Kemalizm'e renginin verilmeye çalışıldığı ilk dönem entelektüel muahezelerde sürdürülebilir. Ancak burada karşımıza bu tanımlamayı zayıflatıcı bir sorun çıkacaktır. Çünkü Burke, Bonald gibi klasik muhafazakârların, devrim karşıtlıklarını "geçmiş"in düzeninde aramalarına ve meşruiyet zeminlerini buradaki dini yapı ve kozmolojide bulmalarına karşın, Türk muhafazakârları, devrimi ve inkılapları benimsemekle birlikte bu devrimin kültürel bir devrime dönüşümünde geleneğin ve geçmişin de göz ardı edilmemesi gerektiğini dile getirmektedirler. Buradaki temel amaç, devrimle kurulması planlanan yeni siyasal, toplumsal ve kültürel yapının "harc"ı olarak gelenek ve göreneklerin kullanılmasını sağlamaktır. Bu, Türk muhafazakârlığının önde gelen isimlerinden Peyami Safa'da en açık ifadesini bulmaktadır: " İnkılapların tarihine bakıldığı zaman dibinde ölü medeniyetler yatan uçurumlar değil, eskileri yenilere bağlayan 'köprüler' (vurgu s.k) görünmektedir" (aktr. İrem, 1997: 89). Görüldüğü gibi Türk muhafazakârları "geçmiş"i, "bugün" için bir "köprü" vazifesi ve işlevini görmesi koşuluyla ve yalnız bu noktada önemsemekteler. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının gelenekçiliğinin, klasik muhafazakârlığın gelenek olarak geçmişi bugünde yaşatma eğilimiyle birebir tekabüliyet içerisinde bulunduğunu söyleyemeyiz. Ancak şu söylenebilir; Türk muhafazakârları, Cumhuriyetin yeni insanını, modern hayata bağlayan manevi "harç" olarak gördükleri, geleneğin bugünde yaşanabilecek taraflarını koruma ve bugüne taşıma anlamında bir "muhafaza ahlakı"nı benimsemekteler, ve bunu da geleceğin teşekkülü anlamında "ilerleme ahlakı" ile meczolunmuş bir şekilde tasavvur etmekteler. Ahmet İnsel (1995: 66)'in dediği gibi, "geleneği genel prensip olarak ele alıp, onu tedrici olarak tadil edip, düzeni yeni baştan üretmek tavrı, modernliğe tepki olarak ortaya çıkan muhafazakârlığın toplumsal pratik içinde sesini duyurmasını, etkili olmasını sağla(r)"maktadır. Görüldüğü üzere Türk muhafazakârlığı, geçmişten daha çok "gelecek" yönelimli bir duruşu temsil etmektedir. Bu da Türk muhafazakârlığının yönünün "ileri"ye ve "değişim"e dönük olduğunu göstermektedir.

Türk muhafazakârlığı, klasik muhafazakârlığın temel özelliklerinden biri olarak zikrettiğimiz "dinsel otoriteye bağımlılık" ilkesinin aksine, "ümmet" geleneğinden kopuşu olumlar. Hatta muhafazakâr tezlerin, bu kopuşun akabinde, yani geleneksel dini kozmolojinin ve ümmet geleneğinin çözülmesi sonrasında berraklaştığı ve imkan bulduğu öne sürülmektedir (İrem, 1997: 84). Dini kozmolojinin çözülmesiyle toplum, devlet ve kişi tasavvurları değişmiş, artık modern dünyanın kurucu öğeleri dinden ziyade, "somut kişilikler"den oluşmaya başlamıştır (İrem, 1997: 84). Bunun en açık ifadesi ise, bir sekülerleşme sürecinin yaşanıyor olduğu ve Türk muhafazakârlığının bu süreçte bireylerin ve yeni Türk toplumunun kimlik oluşumuna kendi zaviyelerinden katkıda bulunma çabasında olmaları hasebiyle, süreci içselleştirdikleridir.

Genel olarak Türk muhafazakârlığının, Osmanlı'nın Batı karşısında gerilemesi ve batılılaşma projeleriyle birlikte düşünce dünyasında zuhur eden belirsizlik ortamından ve dini kozmolojinin çözülüşünden sonra Cumhuriyet'in giriştiği modernleşmede, reyini modernleşmeyi gerçekleştirecek inkılaplardan yana kullanmakta gecikmediği görülmektedir. Tanıl Bora, Türk muhafazakârlarının, aslında Cumhuriyetin kuruluşunda inkılapçı, yenilikçi-ilerici bir konumda olduklarını; ancak, inkılabın "tadında bırakılmayıp ifrata sapmasıyla" muhafazakâr bir konuma geçtiklerini öne sürüyor (1997: 18-19). Bu yargısını, Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde etkin rolü olan dönemin muhafazakâr simalarından getirdiği örneklere dayandırarak güçlendiriyor.

Bora'ya göre "gelenekçiliği" ağır basan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, modern ve inkılapçı olmanın "kendine dönmekle" olacağını; kültürün, kurulacak bir şey olmayıp duyularak yaşanılacak bir şey olduğunu; kültürün maddesinin ise "gelenek" olduğunu öne sürmektedir. Önceleri, koyu milliyetçiliğinin gereği olarak inkılapçı olan Hamdullah Suphi Tanrıöver ise, Türk inkılabının manevi tarafının zayıf kalmış olduğunu düşünmesiyle, inkılapçı ve laisist cenahtan ayrılarak, inkılabın aşırılıklarına karşı, "milletlerin en eski, en devamlı müessesesi ve son müdafaa siperi olan dine" sahip çıkmaya çalışır ve dinsel figürlerin serbestiyetini savunur. Türk muhafazakârlığında adı ilk anılanlardan olan Peyami Safa, güçlü kalemiyle "Türk inkılabından evrensel önemde, dünyayı değiştirici bir cevher çıkarma iddiasından, inkılapların yanlışlarına ve 'aşırılıklarına' karşı şiddetli bir tepkiye yönelmiş" ve muhafazakâr öğelerin ağır bastığı bir eğilimde karar kılmıştır. Bora'nın Türk muhafazakârlığı içerisinde 'soy' muhafazakâr duruşun özgün, yerli ve tutarlı örneği olarak gösterdiği Yahya Kemal ise "Garp metoduyla Şark'ı yeniden kurmak, geleneğin tözünü modern zamanlarda yeniden üretmek", başka bir deyişle "kökü mazide olan atiler" olmak çabasındadır (Bora, 1997: 18-23).

Peyami Safa ve 'Türk İnkılabına Bakışlar'

Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde Peyami Safa'nın rolü, hem diğerlerinden daha büyük hem de üzerinde ayrıca durulmaya değerdir. Peyami Safa'nın Kemalist modernleşme ve inkılaplarla ilgili düşüncelerini serdettiği eserleri içerisinde şüphesiz "Türk İnkılabına Bakışlar"ın ayrı bir yeri vardır ve onun muhafazakâr düşüncesinin izlerini burada sürdürmek mümkündür (1995)[2]. Bu eser, aynı zamanda Türk muhafazakârlığının inkılaplara bakışını

2 Burada, inkılapların uygulanma sürecinde Türk muhafazakârlığının inkılapları muhafazakâr bakışla yorumlamaları üzerinde durulduğundan, bu süreci iyi betimleyen bu kitap tercih edilmiştir. Aslında Peyami Safa'nın muhafazakârlığının, sonraki dönemlerde inkılapların radikalleşmesiyle daha belirgin hale gelmiştir.

da sıcağı sıcağına ortaya koyan bir niteliktedir. Peyami Safa, 1938'de yayınlanan kitabının yaklaşık yirmi sene sonraki ikinci baskısının önsözünde, kitabının ve dolayısıyla kendisinin bir "sentezi" yaratma arzusu taşıdığını belirtme ihtiyacı hisseder. Bu sentez, hemen bütün Türk muhafazakârlarının ortak arzusudur ve tabi ki bir "Doğu ve Batı sentezidir". Peyami Safa, bunu, "Batı'nın müsbet ilmi ve Doğu'nun mistizminin sentezi" olarak formüle eder (Safa, 1995: 13). Ancak Peyami Safa'nın, Doğu ve Batı tasavvuru, diğerlerinden farklılık arz eder. Onun Batı tasavvuru, "Avrupa kafasıdır", ve bu kafayı oluşturan etmenler ise Eski Yunan'ın zeka ve riyaziye disiplini, Roma'nın cemiyet ve hukuk disiplini ile Hıristiyanlığın ahlak disiplinidir (Safa, 1995: 116). O, Doğu'yu ise şöyle tanımlar: "Uzak şarktan büsbütün ayrı bir dünya olan İslâm şark, dini akidesinde ve mistik felsefesinde ne Budist, ne de fatalisttir" ve bu İslâm Şark, "Akdenizlidir ve daha ziyade Garplı sayılır". Çünkü İslâm dini, garbın özü olan "Hıristiyanlığın bir antitezi değil, tekamülüdür" (1995: 136-145). Bu sebeple Doğu ve Batı arasında yapılması arzulanan sentez, uyuşmazlık göstermeyecek ve hayata geçirilebilecektir. Bu sentez için en müsait yer ise şüphesiz Akdeniz havzasında[3] bulunan Türkiye'dir. Nitekim Peyami Safa'ya göre, "Doğu ile Batı'nın 'zifaf döşeği', ikisinin birleştiği yer, en hakim ve en güzel bitişme ve buluşma noktası Türkiye'dir" ve "yıllardır aranan terkip burada bulunacak), tarihin en büyük işkencelerini ikisi arasında sıkıştığı için çeken Türk milleti" de böylece bu işkencelerden kurtulmuş olacaktır (1995: 130-189). Peyami Safa'nın burada bir çekincesi de vardır; terkipte itidalin yitirilmesi. Sentezde dozun iyi ayarlanması gerekir; "Türk düşüncesinin tekamülünde Avrupa'nın ilmi görüşünü böyle bir dogmatizme vardırmamak için bir yandan riyazileşirken ve endüstrileşirken, bir yandan da bize bir iklim ve tarih nimeti olan Şarklıya has kuvvetli seziş hassamızı iptidai mistik halinden mes'ud yeni terkiplere doğru tekamül ettirmeliyiz" (Safa, 1995: 188). Çünkü Batı, bugün ilmi görüşün ifratı neticesinde, mistik görüşün kör imana sürüklediği gibi, akidecilige sürüklenmiştir (Öğün, 1997: 128).

Burada, Türk muhafazakârlığının gelenek anlayışının, klasik muhafazakârlığın "geleneklerin ve kurumların müdahaleye gerek kalmaksızın kendi içerisinde ve ihtiyaçları doğrultusunda 'tedrici' olarak değişerek varlıklarını sürdürecekleri" anlayışıyla çeliştiği görülmektedir. Peyami Safa'da da görüldüğü gibi Türk muhafazakârlığı, gelenekleri, zararlı-medeni inkişafa mani taraflarından ayıklayarak Batı'nın yararlı-medenileşmemiz için gerekli olan gelenekleriyle bir senteze tabi tuttuktan sonra, "yeni bir gelenek" hüviyetiyle benimsemeyi tercih etmektedirler. Türk muhafazakârlığının gelenekçiliği sanırım bu şekilde anlaşılabilir. Ne "geleneği" büsbütün gözden çıkarıp Batılılaşmaya ve Batı'ya

3 Bilindiği gibi F. Braudel, Akdeniz havzasını, medeniyetlerin beşiği olarak görür. Peyami Safa da Braudel'in bu kanaatini paylaşmaktadır.

sarılma, ne de olduğu gibi kabul etme söz konusudur. Ne var ki, Türk muhafazakârlığı galiba hiçbir zaman, Peyami Safa'nın "arada sıkışmışlık" olarak tarif ettiği halden kurtulamamıştır. Her ne kadar O, Türk inkılaplarının böyle bir "ikiliği" ortadan kaldırarak "özgün bir yol[4]" bulduğunu ve bunun özgün bir topluma götürdüğünü ifade etmeye çalışsa da. Peyami Safa, Kemalizm'in bu "özgün" başarısını şöyle dile getiriyor: "Kemalizm, İslâm şark ve Hıristiyan garp an'aneleri arasındaki ihtilafın artık bir vehimden başka bir şey olmadığını ortaya koydu. Her iki alemin an'anelerini de kucaklayan Türk tecrübesinin verdiği büyük hayret içinde, şark ve garp, artık bu harikulade vakıayı ta içinden yaşıyan Türk düşüncesinden geniş ve toplu bir izah bekliyor" (Safa, 1995: 109). Peyami Safa'nın Türk tecrübesi olarak tanımladığı şey, Türk inkılabının daha önceden tasarlanmamış olması, zaruretten doğduğundan realite içerisinde kendini yetiştirerek başarıya ulaşmasıdır. Çünkü "kitabdan ve idealden değil, hayattan ve realiteden doğan ihtilaller, bilakis, evvelden çizilmiş ve geniş ihtimallerle tesadüflerin gizli amillerini hesaba katmamış hiçbir programın kapalı çerçevesi içinde bocalamaya mahkûm olmadıkları için kendilerine yalnız müşahedeyi ve tecrübeyi rehber ederek bütün ihtimalleri kavrıyan geniş bir imkan alemi içinde gerçekleşirler". Nitekim "(g)erçekleşmeden evvel, bir sistem halinde, Türk inkılabının hiçbir kitabda yeri yoktu. (Eğer) Türk inkılabının bir kitabı varsa canlı bir tarihtir ve hayatın ta kendisidir". Buna karşılık, "(k)itabdan ve idealden doğan nazariyeci ihtilaller, hayatla temasa geldikçe sırt sırta uğradıkları hayal inkisarlarıyle, ancak büyük prensiplerine kıyarak, ilk hedeflerine aykırı istihaleler içinde gerçekleşebilirler" (Safa, 1995: 190-191). Peyami Safa'nın Türk inkılabıyla ilgili bu mülahazaları, klasik muhafazakârlıkla gayet uyum içerisindedir. Muhafazakârlık, şartların zorunlu kıldığı değişimleri peşinen kabul eder. Zira bu değişim, işlevseldir; kurumların ve sosyal dokunun kendini yeni şartlara göre yenilemesi kaçınılmazdır. Bunun da önceden hesaplanıp toplumsal bir mühendislikle gerçekleştirilmesine lüzum yoktur, spontane gerçekleşir. Oysa tepeden inme değişim, başka bir deyişle devrim, arzulanan bir istikamete doğru, zorlamayı beraberinde getirir. Bu zorlama ise kaos ve bunalıma, uzun sürede telafi edilemeyecek kayıplara yol açar. Peyami Safa, Türk inkılabından yana çoğunlukla böyle bir akıl yürütmeyi tercih eder ve tercihinden umutludur.

Peyami Safa'nın laiklik yorumu ise yapılan inkılaplarla tasfiye edildiği düşünülen dini geleneklerin oluşturduğu çekinceyi bertaraf edecek niteliktedir:

4 Ahmet Çiğdem, Türkiye'deki modernleşme projelerinin, başka bir ifadeyle Batıcılar ile muhafazakarların Kemalizm'i biçimlendirme çabalarının, Türkiye'nin "kendisi olma, kendine özgü bir yol bulma", Çiğdem'in ifadesiyle bir "Sonderweg arayışı" olarak değerlendirilebileceğini belirtiyor (Çiğdem, 1992: 12).

"Türk inkılabı, dini an'aneler arasından, yalnız medeni inkişafa engel olan adetleri ve projeleri tasfiye etmiş, ötekilere, gene laik prensibinden dolayı, müdahaleyi düşünmemiştir... Kur'anın tercümesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi de dinin, aynı zamanda milli bir cemiyet müessesesi olarak, Türk inkılabı içinde aldığı kıymete işarettir" (Safa, 1995: 108). Peyami Safa, zaman zaman dini geleneklerin toplumsal nitelikli olanlarının tasfiyesinden rahatsızlığını dile getirme ve yine bu niteliktekilerden bazılarının serbest bırakılması yönünde fikir beyan etmekle birlikte genellikle Kemalizm'in laiklik anlayışını benimsemiştir. Aslında O'nun, devlet otoritesi ile halk arasında bir uzlaşıyı sağlama çabasında olduğu da söylenebilir. Devlet, bütün toplumsal alanlara müdahil olmayacak, ancak halk da devletin icraatlarına şüpheci ve tepkisel bakmayacak, kanunlara uymaya azami ölçüde riayet edecektir. Çünkü devletin "aşırı" müdahalesi de halkın otoritenin buyruklarına riayetsizliği de "düzensizliğe" yol açacaktır. Bu anlayış, Peyami Safa'yı inkılapların, te'vilini yapmaya sevk etmiş, halk ile otorite arasında "köprü" vazifesini üstlenmesine mecbur hissettirmiştir. Ki, bu da muhafazakâr gelenekle bir örtüşme içerisindedir.

Peyami Safa'nın Türk inkılapları ve Kemalizm üzerinden sürdürdüğü entelektüel mülahazalar, onun düşünce dünyasının genel bir atmosferini sunmaktadır. Gerek inkılaplara ve devletin kurucu ideolojisi Kemalizm'e bakış açısı ve gerekse de "geçmiş ile gelecek" veya "Doğu ile Batı" arasında kurmak istediği köprü, onun düşüncelerinin muhafazakâr bir hüviyete bürünmüş olduğunu göstermektedir. Ancak Peyami Safa'nın muhafazakârlığı, şüphesiz klasik muhafazakârlıktan ve diğer muhafazakâr geleneklerden bir çok yönden ayrılır. Bu da, zaten muhafazakârlığın "pratik pragmatizminin" bereketi olarak, kendini her koşula göre uyarlayabilme yeteneğine verilebilir.

28 Şubat Süreci'nde Farklı Siyasal ve Muhafazakâr Duruşlar

Türkiye'de post-Özalist siyasal süreçte, "sağ ve sol arasındaki dikotominin çözülüşü" ile siyasal arenada bir yön belirsizliği baş göstermiş; böylesi bir belirsizlik ortamında neşvu nema bulan ve berraklaşan üçüncü siyasal bir aktör olarak İslâmcılık güç kazanmış (Güzel, 2002: 40); ve malum olduğu üzere Aralık 1995 seçimlerinde Refah Partisi'nin elde ettiği yüksek oy oranıyla mecliste de siyasal çoğunluğu kazanarak siyasal aktörlüğünü "iktidar" olarak sergileme imkanına kavuşmuştur. Ancak "cumhuriyetin kurucu momenti"nin kuruluştan bu yana dıştaladığı bu siyasal aktörle aynı film karesinde yer almaya "sağ"dan ve "sol"dan kimse ilkin pek yanaşmak istememişti. Sonraları, Çiller'in (kerhen) rol arkadaşlığını kabul etmesiyle ancak iktidara erme hayaline kavuşan bu siyasal aktör, iktidarında cereyan eden hadiseler dolayısıyla bu sefer de "iktidar olma" ile "muktedir olamama" çelişkisini yaşamaya başladı. Ve

uzun metrajlı sayılmayacak bu film, 28 Şubat 1997'de "mahşerin dört atlısı" eşliğinde "postmodern darbe" sahnesiyle "son[5]" buldu.

28 Şubat hadisesiyle birlikte herkesi kapsayacak bir "kimlik buhranı"nın ortaya çıktığından söz edilebilir. Bu, hem sağ hem sol siyasal kanatlar için de geçerlidir. Ancak Kemalist solun buradaki konumu farklıdır. Zaten öteden beri kendini Cumhuriyet'in sahibi ve "muhafızı" olarak gören sol Kemalizm, varlık gayesinin tezahürü olarak bu süreçte "rejimi koruma" paranoyasına kapılmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş momentine ve Tek Parti döneminin katı devletçiliğine olan muhabbeti, böylesi bir duruşu zorunlu kılıyordu, ve bu duruş, muhafazakâr cumhuriyetçiliğin bir sonucu idi. Burada, muhafazakârlığın, statüs quo ante özlemi, yani mevcut durumdan önceki (ideal-iyi) durumun yaşatılmaya değer olduğu fikri, işlevseldir. Bu özlem, muhafazakârlığın "geçmiş"e dönük yüzüdür ve Türk muhafazakârlığı olarak tasvir ettiğimiz düşünce hareketinden ziyade burada görüldüğü gibi sol Kemalizm için daha geçerlidir[6]. Çünkü kurumsallaştırılmış ve sosyal bir hüviyete sahip kılınmış bir "rejim" vardı ve 1980'lerin ortalarından itibaren bu "rejim"de, modernleşme ve küreselleşme sürecine dahil olma adına birtakım "değişim"lere gidilmiştir. Bu değişim, aslında modern Türkiye'nin de temel hedefi olan "çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşma" amacını taşımaktaydı. Nitekim dünya, liberal-muhafazakâr bir küreselleşme trendine girmişti. Modern Türkiye ideali açısından, bu sürece ayak uydurmak için Türkiye'nin de bu doğrultuda karar alması gerekirdi. Sonuçta özellikle Özal döneminde bu sürece intibak sağlamak amacıyla yeni muhafazakârlığın "devleti küçültme" politikaları doğrultusunda birtakım siyasal, sosyal ve ekonomik açılımlar gerçekleştirildi. Bu dönemde yoğun olarak depolitizasyon ve sivil toplumsallaşma yaşandı. Bir anlamda yeni muhafazakârlığın idealleri, demokratik hakların genişletilmesi ve tüketim özgürlüğünün teminat altına alınması ve teşvik edilmesi şeklinde gerçekleşti. Gerçi her iki durumda da iktisadi liberalizmin önündeki engellerin kaldırılması söz konusuydu. Böylelikle görece bir refah standardı yakalanmış oluyordu. Ancak bu sürecin "Cumhuriyet ideolojisini (devletçiliğini)" rayından çıkardığı kanısı, Cumhuri-

5 Ancak bu "son" sahne, başka bir filmin, hem de metrajının uzunluğu konusunda kimsenin kestirimde bulunamayacağı bir filmin, "ana tema"sını teşkil ederek hayatiyetini sürdürdü ve/ya sürdürüyor. İşte bu filmde bütün siyasal aktörler, kim oldukları konusunda kimsenin bir fikrinin olmadığı senarist ve yönetmen(ler)in "iyi" ve "kötü" rollerinde kullanmak amacıyla aktörler arasında yaptığı ayırım sonucunda, ya rollerini hak etmek için rollerini icra etmeyi icap ettiren hüviyetlere büründüler ya da rollerinden memnun olmayanlar veya kendilerinden memnun olunmadığını/olunmayabileceğini düşünenler, almaya arzu ettikleri rolleri hak ettiklerini kanıtlamak ve/ya kendilerine biçilen rolleri hak etmediklerini göstermek için ellerinden geleni yapmaya, başka bir deyişle olduklarından farklı görünmeye (bu sefer gerçekten de rol yapmaya) kendilerini mecbur hissettiler.

6 Sol Kemalizmin "geçmiş" özlemini, tek parti dönemi veya Kadrocu anlamda Kemalist iktidarın ilk dönemini anlıyorum.

yet muhafızlarını rahatsız ediyordu. Bu rahatsızlığa, çıkarları icabı yeni iktidardan memnun olmayanlar (sivil inisiyatif, nam-ı diğer 'mahşerin dört atlısı') da katılmıştı. Sonunda, Cumhuriyet'ten bu yana dışlanmış olan İslâmcıların iktidarda olması bahanesiyle Cumhuriyet'in "kendini koruma refleksi" 28 Şubat'la devreye girerek, "rejim"in tehlikede olduğuna ve "korunma"sı gerektiğine karar verildi (28 Şubat, rejime yönelik değişimin tasfiyesi olarak ve Kemalist muhafazakârlığın, geçmişe duyduğu özlemiyle birlikte bir "muhafazakâr karşı-devrim[7]" olarak da okunabilir). Ancak rejimin hangi tehlikede olduğu ve kime karşı korunacağı hususunda kendilerinin de net bir fikre sahip oldukları söylenemez. Düşman olarak irtica "hortlatılır[8]" ve "geçmiş"in yeniden tesisi için "irtica" üzerinden mücadele edilir. Örneğin geçmişe dönüşte, "onuncu yıl marşı" ihya edilen ikonlardan biri olarak görünür. Bütün sevinç ve resmi gösterilerde, en az İstiklal Marşı kadar hatta onun yerine ikame edileceği izlenimini uyandıracak kadar yüksek dozda kullanılır ve irticaya karşı savaşın sancağı haline getirilir. Ve 75. Yıl kutlamaları, adeta Cumhuriyetin kuruluş momentine bir çağrı niteliği taşır. Bu okumalar bizi, kendilerini Cumhuriyetin sahibi olarak görenlerin "muhafazakâr Cumhuriyetçiliği"ne (Bora, 1998) götürmektedir.

Sol Kemalizm dışındaki sol fraksiyonlardan bazıları, bu süreci sinik ve "sessiz[9]" bir ruh haliyle izlerken; elbette eleştirel bir mesafede duran ve olanları tasvip etmeyenleri de mevcuttur. Ancak aynı eleştirel mesafede sağın büyük ve milliyetçi-muhafazakâr addedilen partilerinin bulunduklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Örneğin bunlardan iki büyük partinin, sürecin uygulayıcısı konumundaki mevcut iktidara angaje olduğu; Refahyol koalisyonuyla "irtica"yı iktidara taşıdığı suçlamasına maruz kalan ve sonraki seçimde hezimete uğrayarak bedel ödeyen diğerinin ise, bu ortaklığı aslında içine sindiremediğini "özür dileyici" söylemlerle ifade ettiği görülmektedir. Liberal çizgi ile İslâmcı kanadın eleştirel yaklaşımları ise bu süreçte onların birbirlerine yaklaşmasına vesile oldu. Onların bu eleştirel yaklaşımlarının, diğer kanatların eleştirelliğinden veya rejim muhafazakârlığından farklı bir sebebe dayandığı da söylenebilir. İslâmcılar, darbenin kendilerine karşı yapıldığı kanaatindedirler ve bu sebeple eleştirilerini bu sürece yöneltmişlerdir. Liberaller ise, görece "özgür" ortamın ve yerleşmekte olan liberal sistemin tasfiyesi olarak süreci değerlendirmektedirler (bu birlikteliğin analizi için bkz. Mert, 2002; Esendemir, 2002).

7 Beneton (1991), klasik muhafazakârlığın, Fransız Devrimi'nin getirdiği değişime yönelik karşı-devrim olarak doğduğunu ifade etmektedir.

8 "hortlak" metaforunun psikanalitik açılımı için bkz. Güzel, 2002: 32-33.

9 Bilindiği üzere, 'sessizlik' kültürümüzde 'kabul'ün veya 'korku'nun bazen de 'memnuniyet'in emaresi sayılır.

Merkez sağ veya milliyetçi-muhafazakâr siyasal kanadın "angaje" ve "mahcubiyet" hallerinin yaşandığı böylesi bir siyasal ortamda, sağ geleneğe ve özelde de milliyetçi-muhafazakâr geleneğe, özellikle Türk muhafazakârlığının oluşum sürecinde Kemalist iktidarın otoriteryen yapısı ve icraatları karşısında takındığı muhalif tutum dikkate alındığında, ne derece bir uyum gösterdiği; ayrıca bugünkü siyasal söylemlerine neden bu milliyetçi-muhafazakârlığı taşımaya yanaşmadığı sorulabilir. Başka bir deyişle bugün işgal ettikleri siyasal konum ve muhafazakâr tabanlarının aleyhine işleyen politik süreçle girdikleri ittifak, böyle bir söylemi ve siyasal dili kullanmayı engellemektedir de denilebilir. Belki Türkiye toplumunun "zayıf tarihselliği" ve bugün yaşanmakta olan ekonomik (siyasal diye okuyunuz) kriz dolayısıyla depolitize olmuş hali, bu çekinceyi yersiz kılabilir; ancak muhafazakâr siyasal dilin kullanımı, bu siyasal aktörleri kısa geçmişleriyle yüz yüze getirecektir ve belki bu sebeple kendi sonlarını hazırlamış olacaklardır. Dolayısıyla muhafazakâr söylemlerin gündeme taşınması, özellikle bugün için, daha çok kuruluş programları veya amaçları muhafazakâr ilkelerle belirlenmiş siyasal parti ve programlar açısından haneye eksi puan kazandıracaktır. Türkiye'de bir "parti enflasyonu"nun yaşandığı böyle bir zamanda birbirlerinden ayırdedici siyasal program ve dillerinin olmayışı, Cumhuriyet'in kuruluşundaki siyasal iradelerin çeşnisi göz önünde bulundurulduğunda bir vahamete işaret etmiyor mu? Ve siyasallığın çöküşü, farklı siyasal ve düşünsel tavır alışların yokluğunun bereketsizliğinin bir sonucu değil midir?

Sonuç

Muhafazakârlığın, gelenek, gelecek, değişim, devrim, otorite, din ve benzeri olgularla girmiş olduğu ilişki, onun doğasını olabildiğince "şekilsizleştirmiştir". Onun "şekilsizliğini[10]", kendini her koşula ve yere göre uyarlaması anlamında kullanıyorum. Nitekim "bir" muhafazakâr gelenekten söz etmek mümkün görünmemektedir. Muhafazakârlık, yeri geldiğinde en temel dayanağı olarak görünen bir özelliğinden, an'ın maslahatı gereği vazgeçebilmektedir. Aynı şekilde, muhafazakârlığın kadim düşmanı addedilen herhangi bir düşünce-hareket-kesim veya kısacası "özne", tahmin edilemeyecek ölçüde muhafazakârlaşabilmektedir. Demek ki muhafazakârlık, "her şeyin kendisine dönüşebileceği ve hiç kimsenin tekelinde olmayı kabullenemeyeceği bir doğaya" sahiptir. Ve bu doğası, paradoksal olarak varlığının da teminatı olmaktadır.

10 Bu "şekilsizliği" sadece muhafazakârlığa has kılmak, sanırım biraz haksızlık olur. Çünkü gerek sağ gerekse sol ideolojilerin günün maslahatı icabı ilkelerinden ödün vermekten pek de kaçınmamaktadırlar. Oysa bu durum, muhafazakarlıktan ziyade, ilkelerini "değişmezlik" üzerine kuranlar için daha çok geçerlidir.

Onun bu doğası gereği, Türk muhafazakârlığı da kendine has bir çizgide gelişmiş ve Batılı seleflerinin bir çoğunun görüşlerini boşa çıkaracak bir hüviyete bürünmüştür. Burada Peyami Safa'nın "hayat ve kitap" karşılaştırması manidardır. Bu karşılaştırma, muhafazakârlığın hem bir ilkesini hem de doğasını çok iyi özetlemektedir. Birincisinde, muhafazakârlığın toplumsal müdahaleyi benimsememe anlayışını ifade eder. İkinci olarak, muhafazakârlığın kendisinin "hayat" içerisinde geçireceği değişime ve şekillere işaret eder. İşte bütün muhafazakâr gelenekler için geçerli olan tanımlamalar, bu şekilde anlam kazanır ve anlaşılabilir.

Muhafazakârlığın bir ayağının daima "geçmişte" olması ise, himayesi altında bulunan dünyayı da daima "geriletici" bir pozisyona sokmaktadır. Bunun en açık örneğini de sanırım Türkiye teşkil etmektedir. Şartların gerektirdiği yenilikler, o dönem için kaçınılmaz olarak yapılır, ve buna itiraz abes karşılanabilir. Fakat başka şartlar, başka yenilikler gerektirdiğinde de önceki yeniliklerin dokunulmazlığını öne sürmek, geçmişe gömülmekten başka bir şey değildir. Belki muhafazakârlığın en vahim şekli, böyle bir geçmiş saplantısına kapılanıdır. Ancak Beneton'un dediği gibi, onlar daima tarihi tanık gösterirler, ancak tarih, onları haksız çıkarmaktadır.

REFERANSLAR

Aydın. M. ve Özensel, E. (2002) *Tarihin Sonu mu*?, der. Mustafa Aydın ve Ertan Özensel, Ankara: Vadi Yayınyarı

Aydın, Mustafa (2002) "Liberalizmden Güvenlikçi Sisteme: Batı'nın Tarihi Yeniden Kurgulayışı", *Tarihin Sonu mu*? içinde, der. Mustafa Aydın ve Ertan Özensel, Ankara: Vadi Yayınları

Beneton, Phlippe (1991) *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: İletişim Yayınları

Bora, Tanıl (1997) "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığı'nda Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim* , No: 74

Bora, Tanıl (1998) "Cumhuriyet, Demokrasi ve Muhafazakâr Türk Cumhuriyeti", *Birikim*, No: 82

Çiğdem, Ahmet (1992) "Türkiye'nin Sonderweg'i", *tezkire*, No: 3

Çiğdem, Ahmet (1997) "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, No: 74

Erdoğan, Mustafa (1991) "Liberalizm Muhafazakârlık ve Türk Sağı", *Türkiye Günlüğü*, No: 16

Esendemir, Şerif (2002) "Sistemlerin Anatomisi ve Liberallerin Değişen Halleri", *tezkire*, No: 24

Güzel, Murat (2002) "Türkiye'de Sol, Sosyalizm ve İslâmcılık", *tezkire*, No: 26

İnsel, Ahmet (1995) *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul: Birikim Yayınları

İrem, C. Nazım (1997) "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığın Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, No: 74

Köker, Levent (1989) "Liberalizm-Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, No: 9

Laroui, Abdullah (1998) *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Ankara: Vadi Yayınları

Mert, Nuray (2002) "İslâm ve 'Liberalizm' ya da Günaha Davet", *tezkire*, No: 24
Öğün, Süleyman Seyfi (1997) "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, No: 74
Sarp, Seyhan (1999) *Üç Modern İdeoloji: Muhafazakârlık, Geleneksellik ve İslâmcılık*, Yayınlanmamış Lisan Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya
Yılmaz, Aytekin (2001) *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Ankara: Vadi Yayınları