

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ*



*Yakup YILDIZ***

ÖZET

Mustafa Şekip Tunç Türk muhafazakâr düşüncesini etkileyen en önemli isimlerden biridir. Cumhuriyet modernliği açısından Bergson felsefesini yaratıcı ve özgün bir kaynak olarak gören düşünür bu felsefenin temel kavramlarını siyasallaştırmaktan ziyade “bir kültür görüşü” olarak Türk modernliği ile uzlaştırmaya çalışır. Ancak Tunç, Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin teorik çerçevesini belirleyen düşünürlerden biri olmasına rağmen, 1950’li yılların ortalarına kadar kendisini “muhafazakâr” olarak tanımlamaktan özellikle kaçınır; her şeyi toptan değiştirmeyi hedefleyen devrimcilikten uzaklaşır, geçmişı bütünüyle benimsemek gerektiğini savunan salt gelenekçi tutumu eleştirerek muhafazakârlığın bu türünden kendisini ayırır. Bu iki yaklaşım dışında onun tercihi “şuurlu bir muhafazakârlık”tır. Bu

* Bu yazının hazırlanışında doktora tezimin ilgili bölümlerinden yararlanılmıştır. Bkz. Yıldız, Yakup, Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2010.

** Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölümü.

çalışma Tunç'un düşüncelerindeki muhafazakâr eğilimleri tespit ederek bunların Türk muhafazakâr düşüncesine etkisini incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Şekip Tunç, Türk Muhafazakârlığı, Bergsonculuk, Türk İnkılabı, Türk Modernleşmesi.

GİRİŞ

Türkiye'de Muhafazakâr Düşünce Geleneği

Siyasi bir düşünce ve spesifik bir ideoloji olarak muhafazakârlık XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi ve onu izleyen büyük sosyal, siyasi ve iktisadi gelişmelere bir tepki olarak doğmuştur. Özellikle Fransız Devrimi muhafazakârlığın siyasi şartlarını oluşturan sürecin başlangıcı olarak kabul edilir. Bu açıdan muhafazakârlık Fransız Devrimi'nin felsefi temellerini hazırlayan Aydınlanma filozoflarına yöneltilen eleştirilerin meydana getirdiği bir ideoloji olarak doğmuş, farklı siyasal pratikler neticesinde farklı türleri ortaya çıkmıştır.¹ Türk muhafazakârlığı da muhafazakâr düşüncenin bir türü olarak kendine özgü koşullar çerçevesinde ortaya çıkan ve gelişen bir düşünce biçimidir.

İster "Cumhuriyetçi" ister "sentezci" isterse "milliyetçi" muhafazakâr şeklinde isimlendirilsin, bu tanımlamalar genel olarak erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığını şekillendiren ve *Dergah* mecmuası etrafında toplanan aydın grubunu ifade etmektedir. Başta Yahya Kemal olmak üzere İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu ve Peyami Safa gibi düşünürlerden oluşan bu grup Türk muhafazakâr düşüncesinin temel taşları olarak kabul edilir. Aralarında nüans farkları olmakla birlikte bu grubun başta Cumhuriyet modernleşmesi ve Türk İnkılabı olmak üzere toplumsal değişim ve geleneksel mirasın belirleyiciliği konusundaki fikirleri birbirinden farklı değildir. İrem'in ifadesiyle modern Türk muhafazakârlığı genel olarak 'İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun "an'aneci" ve "kültürcü", Peyami Safa'nın "muhafazakâr", Ahmed Ağaoğlu'nun "Türkçü" ve "liberal", Hilmi Ziya Ülken'in "ah-

¹ Özipek, Bekir Berat, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 66.

¹ İrem, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, S.82, (Güz 1999), s. 141.

lakçı", ve Tunç'un Bergsoncu felsefi anlayışının çakışma noktalarında varlık bulan bir fikir iklimi içinde şekillenir.²

Türk muhafazakârlığının şekillenmesinde Cumhuriyet'in kuruluşu ve modernleşme projesi çerçevesinde gerçekleştirilen radikal devrimler ve büyük toplumsal değişimler etkili olur. Türkiye'de bu süreçte saltanat ve hilafetin kaldırılarak yerine ulus-devlet kurulur, giyim kuşamdan hukuk sistemine, eğitim sisteminden harf ve yazı değişikliğine kadar bütün siyasal, toplumsal ve ekonomik yapı Batılı normlara göre yeni baştan inşa edilir, geleneğin toptan tasfiye edildiği bir "toplumsal alt üst oluş" yaşanır.³ 1930'lu yıllar modern Türk muhafazakârlığının kendi felsefi kaynaklarını belirginleştirdiği kritik dönemlerdir. Türk milliyetçiliği ve Kemalizmin ideolojik bir zemine oturtulması çabaları muhafazakâr kimliklerin Kemalist çizgiden ayrışmasına ve kendine özgü bir modernlik anlayışı geliştirmelerine neden olur.⁴ Türk muhafazakârlığı bu bakımdan, özellikle 1930'lu yıllardaki ulus-devlet anlayışı çerçevesinde yapılan uygulamalara karşı bir tepkiyi de ifade eder.

Türk muhafazakârlığı felsefi derinliğini özellikle Bergson'un akılcı ve pozitivist felsefeye yönelttiği eleştiriler içinde kazanır.⁵ Madde karşısında ruhu, akılcılık ve bilimcilik karşısında hayat ilimlerini öne çıkaran bu akım Milli Mücadele yıllarından itibaren muhafazakâr çevrelerin ilgisini çeker; Bergsoncu felsefe aynı zamanda "Diğer Batı"yı doğuran kaynaklardan birisi olarak, akılcı ve pozitivist istikamette gelişen modernlik hareketine karşı felsefi bir tepkiyi ifade eder. Bu çerçevede Bergsonculuk muhafazakâr çevrelerin Türk modernizminin doğası hakkındaki değerlendirmelerini derinden etkileyerek onlara Cumhuriyet rejimine geçiş olarak tecrübe edilen sosyal ve siyasi değişimi isimlendirme ve kavram-sallaştırma imkânı sunar.⁶

Türk muhafazakârlığı siyasal olmaktan ziyade kültürel bir karaktere sahiptir. Bu zihniyet sosyal ve siyasi kategorileri kültürel kategorilere

² İrem, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", s. 141.

³ Aktaşlı, Hasan Ufuk, "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki", *Doğu Batı*, Yıl: 14, Sayı: 58, (Ağustos, Eylül, Ekim 2011), s. 149.

⁴ İrem, Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", s. 142.

⁵ İrem, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde*), s. 109.

⁶ İrem, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", s. 143.

dönüştürerek kendisini kültürel bir alanda temellendirmiştir. Bu tercihin muhafazakârlığın politik varlığını etkileyen sosyal ve siyasi şartlardan kaynaklandığı konusunda hemen hemen görüş birliği vardır. Bu konuda özellikle muhafazakâr kimliklerin Cumhuriyet ve Kemalizm'le kurdukları “çelişkili ilişki” göze çarpar. Kültürel muhafazakârlığın varlığını sürdürdürebilmek için Cumhuriyet'in siyasi hedeflerine mesafeli kaldığına dikkati çeken Ahmet Çiğdem, muhafazakârlığın siyasi yorumunun bu zihniyeti taşıyacak bir toplumsal sınıfa ihtiyaç duyduğuna işaret eder. Ne var ki rejimin büyük halk kesimleri tarafından kabul görmesi ve benimsenmesi için alınan sıkı tedbirler böyle bir sınıfın varlığına imkan tanımaz. Bu nedenle “seçkinler düzeyinde yürütülen” kültürel muhafazakârlık modern Türkiye tarihinde “siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak” bir gelişim çizgisi takip eder.⁷

Türkiye'de muhafazakâr düşünce Türk modernleşmesi ve Batılılaşmaya gelenek içinden ve geleneğe yaslanarak intibak etme ve ona yön verme girişimi olarak kendisine yaşama alanı bulur. Muhafazakâr düşünceye göre Cumhuriyet'in ilanı Tanzimat'tan beri süregelen ikiliğe son vermiş, Türk İnkılâbı ve Kemalist modernleşme ise Türkiye'de değişimin önünü açmıştır. Bu yüzden muhafazakâr kesim Cumhuriyetin modernleşme projesini destekler, çoğu zaman dengeleyici ve uyarıcı bir rol üstlenerek Türk modernleşmesine katkıda bulunur. Bu tutum onlara Kemalist ideolojiyle karşı karşıya gelmeden yaşama imkanı tanıdığı gibi, Kemalist ideolojiye eklemlemediği ölçüde kendisine meşruiyet zemini bulur.

Türk muhafazakârlığı Kemalizmle ilişkisi bir paradoks gibi görünmekle birlikte, muhafazakâr kimlikler açısından bunun anlamlı gerekçeleri vardır. Her şeyden önce Türk muhafazakârlığı kendi modernleşme meşruiyetini Kemalizm'de bulmuş veya meşruiyetini Kemalizm üzerinden sürdürmüştür. Çünkü Kemalizm devleti kuran, siyasi ve bürokratik yapıyı elinde tutan, kısaca kendisini devletin sahibi olarak gören bir ideolojidir.⁸ Bu bakımdan Türk muhafazakâr düşüncesini muhafazakâr kimliklerin “resmî ideolojiye, kendi bakış açıları ile yeni bir anlam verebilme çabası”⁹ olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Muhafazakârlar yeni

⁷ Çiğdem, Ahmet, “Sunuş”, (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 19.

⁸ Aktaşlı, s. 150.

⁹ Yıldız, Aytaç, “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu”, *Doğu Batı*, Yıl: 14, Sayı: 58, (Ağustos, Eylül, Ekim 2011), s. 191.

rejimi siyasal ikilemlere son vermesi ve toplumsal değişimin önünü açması bakımından önemser, ancak değişimin yönü ve hızı bakımından Kemalist ideolojiden ayrılır.

Devrimcilik ve An'aneçilik Karşısında “Şuurlu Muhafazakârlık”

Aktüel bir fikir adamı olarak Tunç'un yazılarında Yeni Türk devletinin kurulduğu tarihlerden başlayarak muhafazakâr bir temayül kendini gösterir. Bu temayül fikir hayatının sonlarına doğru artık adını koyabileceğimiz kesin bir tutum haline gelir, ki düşünür bu tutumu “şuurlu muhafazakârlık” şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Ancak düşünürün bu çizgiye gelinceye kadar muhafazakâr düşüncelerini, fikirlerinin ana istikameti sabit kalmak kaydıyla, farklı tonlarda ifade ettiğini belirtmemiz gerekir. Bu tonlama farklılıklarını dönemin sosyal, siyasal ve kültürel şartlarıyla açıklayabileceğimiz gibi onun düşüncelerinin gelişim süreciyle de ilişkilendirebiliriz.

Mustafa Şekip Tunç muhafazakâr düşünceinin önde gelen isimlerinden biri olmakla birlikte, kendisini 1950'lili yılların ortalarına kadar “muhafazakâr” olarak tanımlamaz. Bu kavram tek başına, hem yalnızca geçmişin değerlerini savunan ve geçmişte ısrar eden salt gelenekçiliği (*an'aneçilik*), hem de politikalarında ısrar eden Tek Parti zihniyetini çağrıştırmaktadır. Tunç bu kavramı, 1954'teki bir yazısında CHP'nin “politikalarından ödün vermeyen”, “gelişmelere kapalı”, “tek tipçi” ve “yobaz” tutumunu ifade etmek için, olumsuz anlamda kullanır.¹⁰ Ayrıca bu tarihlerde ortaya çıkan bazı dinî reaksiyonlar nedeniyle -ki Tunç bu faaliyetleri “şuursuz bir muhafazakârlık” olarak isimlendirir- kendi düşüncesini bu tür bir muhafazakârlıktan “şuurlu” kaydıyla ayırır.¹¹ Onun muhafazakârlığı kendi deyimiyile “şuurlu bir muhafazakârlık”tır. Şuurlu muhafazakârlık liberalizmin ekonomik yaşamı önceleyen, sınırsız refah isteyen, maddî kazanç ve serveti öne çıkaran politikalarına karşı tabii bir tepkiyi de ifade eder; maddî yaşam yanında manevi bir yaşam ve onun değerleri olduğunu ve bunların korunması gerektiğini savunur. Bununla birlikte, geleneğe sahip çıkmak adına “uyuşuk bir gelenekçilik”ten de uzak durulmasını ister.¹² İşte Tunç'un “şuurlu muhafazakârlık” anlayışı devrimcilik ve salt gelenekçilik arasında kendini konumlandırmaya çalı-

¹⁰ Tunç, “Muhafazakârlık ve Liberallik”, *Türk Düşüncesi*, I/2, (1 Ocak 1954), s. 89.

¹¹ Tunç, “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, *Türk Yurdu*, 258, (Temmuz 1956), s. 4.

¹² Tunç, “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, s. 4.

şan, fakat aynı zamanda liberalizmin ekonomi politikalarına da karşı çıkan bir psikoloji içinde ortaya çıkar.

Tunç'un muhafazakâr temayülü ilk yazılarından itibaren açıkça görülür. Cumhuriyet'in henüz ilan edildiği tarihlerde kaleme aldığı "*Tam Manasıyla Münevver*"¹³ başlıklı yazı onun muhafazakâr düşüncelerinin ana istikametini yansıtmaya açısından dikkate değer. Tunç aydın (*münevver*) kavramını irdelediği bu yazıda aydının toplumsal ve kültürel sorumluluğuna işaret eder. Ona göre gerçek aydın her şeyden önce fikir hayatını geliştirmeye çalışır; o ne devrimci (*ihtilalci*), ne de gelenekçi (*an'aneci*)'dir; o, geleneği takdir eder, geçmişi hatırlatan ve yaşatan eserlerde "dindarâne bir heyecan ve cazibe" bulur, ancak hiç bir zaman bütünüyle gelenekçi olamaz. Çünkü bu mirastan güç almakla birlikte "mazinin gözü bağlı bir esiri" olmayı kabul etmez; asıl görevinin bu mirasın sağlam, doğru, canlı, akla ve doğaya uygun yönlerini seçmek olduğunu bilir. Gerçek aydın değişim ve yeniliğe karşı değildir; yenilik ve değişimin mevcudu tahrip edeceği fikrine saplanan gelenekçilerin aksine yüzeysel olanı bırakarak derinlikli olana nüfuz eder ve karanlıkları silmek suretiyle açık ve serbest fikirlerin ışığı altında yaşamının yolunu gösterir. İnsanın asıl fonksiyonunun "faal ve yaratıcı bir kudret" olduğunu kabul eder. Bununla birlikte yenilikleri de tıpkı geleneğe yaptığı gibi dikkatli ve objektif bir şekilde gözden geçirir. Kısaca gerçek aydın, devrimcilerin aceleciliği (*telaş*) ve asabiyetlerine, gelenekçilerin tereddüt ve fevranlarına (*tevahhuş*), lafazanların ise boş sözlerine aldırılmaz; sırf değişiklik olsun diye, faydasız bir coşkunluk, güç ve şiddetle yıkıp yeniden yapan düşüncesiz tahripkârlıktan kaçınır. Çünkü hiç bir şey yapmak cesaretinde olmayan "an'aneciler"le her şeyi çabucak değiştirmek isteyen "devrimciler" arasında kararsız kalan halk bu ikisi arasında bazen sağa bazen sola savrulup durmakta ve hiç bir zaman kendi başına müspet bir ilerleme (*terakkî*) ve tekâmül yolunu bulamamaktadır. Bu durumda gerçek aydına düşen görev sağ yada solda olmak değil, orta tarafın sağduyusundan genel doğrular çıkarmaktır.¹⁴

Tunç'un bu yazısı Türk muhafazakârlığı gelişim biçimi ve istikameti açısından bize erken bir teorik çerçeve sunar. Geleceğin inşası bakımından geleneğe önemli bir rol atfeden düşünür geleneğin de iyi ve kötü

¹³ Tunç, "Tam Manasıyla Münevver", *Milli Mecmua*, I/3, (1 Kânunuevvel 1339/1923), s. 36-37.

¹⁴ Tunç, "Tam Manasıyla Münevver", s. 37.

yanlarının seçilerek değerlendirilmesini ister. Devrimler karşısında aydınının vazifesi siyasi olmaktan ziyade sosyal-kültürel bir öncülüktür. Düşünür devrimcilik ve ananecilik karşısında ise dengeli bir tutum geliştirmenin imkan ve şartları üzerinde durur. Yenilik ve değişimin olumlandığı yazıda “faal ve yaratıcı bir kudret”e yapılan vurgu Bergson felsefesinin “oluş” fikrinden izler taşır. Düşünür, tıpkı diğer aydınlar gibi yeni rejimi destekler, ancak toplumsal gelişimin “faal ve yaratıcı bir kudret”le sürdürülmesini ister. Ona göre aydın geleceği kurarken ne tamamen geleceğe yaslanmalı, ne de bütün her şeyi yeni baştan kurmaya kalcan devrimci bir tutum takınmalıdır. Böylece düşünür Türk aydınına devrimler karşısında iki aşırı tutumun dışında “üçüncü bir yol” imkanı sunar. Bu yol ne dünde yaşayan gelenekçilerin, ne de her şeyi topyekün değiştirmek isteyen devrimcilerin yoludur. Bu yol geçmişin değerlerini yaşatarak geleceğe taşıyan, yıkmayı değil kurmayı hedefleyen bir yoldur. Yazıda gerek aydının toplumsal-kültürel rolüne yapılan vurgular gerekse iki aşırı tutumun dışında muhafazakâr-modern bir arayış Tunç’un erken Cumhuriyet döneminden itibaren, bugün değerlendirdiğimiz biçimiyle, muhafazakâr bir çizgide yer aldığını gösterir.

Tunç’un muhafazakâr düşüncesinin teorik çerçevesini bulabileceğimiz bu yazı dışında, fikir ve yazı hayatı boyunca kültürel meseleler üzerine oldukça fazla sayıda yazı yazmıştır. Bu yazılarda, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, gelenekçilik ve devrimcilik dışında üçüncü bir yol arayışından hiç bir zaman vazgeçmiş değildir. Ancak çağdaşlaşma adına yapılan devrimlere koşulsuz destek vermediği gibi geleceğe yaptığı vurgular da değişen koşullara göre farklı tonlamalar içerir. Örneğin, başlangıçta toptan bir Batılılaşma taraftarı olan düşünür, Batının ilim zihniyetine dahil olabilmek için, kendi ifadesiyle Türk halkının sahip olduğu “metafizik”, “şairâne” ve “felsefî” zihniyetinden vazgeçme pahasına, devrimleri destekler, çünkü aynı zamanda “kendi mazimiz” olarak gördüğü bu muhayyile ve hisler dünyasını batılılaşma yolunda bir engel olarak görür:

“Mesela Türk halkının en büyük mistik şairi “Yunus Emre” az mı güzeldir? İtiraf etmeliyim ki maarifin taammümü, yani ilim zihniyetinin tevessu’u bize bu güzellikleri günün birinde belki ebediyen kaybettirecektir. Buna acımamak mümkün değildir. Fakat ne yapalım ki, ilmî bir şuurun kapı komşusuyuz. Sirâyetini gittikçe artıran bu şuur getireceği umumî his ve fikirlere mukabil birçok hususi ve güzel duyguları, hür muhayyileyi yaralayacaktır. Artık günlerimizin her birine mahsus füsûn ve destan kalmayacak ve hep birer adet olacaktır. Sihrin cazibesi, büyüünün kudret ve mu-

habbeti kalmayacak, rüyaların dili tutulacak, tekkeler susacak, türbeler mateme gireceklerdir. Harâret yerine ziyânın kaim olması ruhları ayıltacak, zekâyı parlatacaktır.”¹⁵

Bu sözler aynı zamanda toplumun kültürel hafızası ve batılılaşma tercihleri arasında kalan Türk aydınının zihnî gerilimini yansıtmaya mahiyettedir. Madem ki Batılılaşma neticesinde ruhlardan aydınlanacak ve zeka daha işler hale gelecek, o halde Türk halkı bazı değerlerden vazgeçmeyi göze alacaktır. Ancak, düşünürün ifadelerine bakılırsa, vazgeçilen değerler arasında sayılan mistik değerler, hususi ve güzel duygular, hür muhayyile, füsûn ve destan, sihir, büyü, rüya, tekke ve türbe gibi kavramlar hiç de boş ve değersiz şeyler değildir. Bütün bunlardan vazgeçmenin gerekçesi ise “ilmî bir şuurun kapı komşusu” olmamızdır.

Avrupa’dan neyin alınıp neyin bırakılacağı Tanzimattan beri tartışılmalı olan bir konudur. Avrupa kültürünün bütün unsurlarıyla toptan kabul edilmesini savunanlara karşılık muhafazakârlar genel olarak seçmeci bir tutum takınarak özellikle Avrupa’nın bilim zihniyetine vurgu yaptığı görülür. Tunç modernleşme ve Batılılaşmanın gereğine inanır. Ancak Batıdan alınacak şeylerin mutlaka milli bir süzgeçten geçirilmesi gerektiğini belirterek bir milleti millet yapan kültürel unsurların önemine işaret eder.¹⁶ Düşünürüne göre Batılılaşmak kendi millî kimliğimiz ve geleneklerimizden vazgeçmek değil, bunları Batının ilim ve felsefe zihniyeti ile yitirmektir. Avrupa’dan neyin alınıp neyin alınmayacağı bellidir:

“Yeni Avrupa medeniyetinin geçici ve sadece yeni olup da kültürlü olmayan modalarını, yaratıcı ve yapıcı olan ilmiyle karıştırmamak, Millî geleneklerimizden de ancak yapıcı ve yaratıcı olan ilim zihniyetiyle baş başa gidebilecekleri en kıymetli bir emanet olarak muhafaza edeceğiz. Fakat bu zihniyete aykırı olanları da hükmü geçmiş hâtıralar olarak maziye terk edeceğiz.”¹⁷

Avrupa medeniyetinin gelip geçici modalarını değil ilim zihniyetini almamız gerektiğini belirten düşünür özellikle millî ve yerel unsurları öne çıkararak bunlardan Avrupa’nın ilim zihniyetine uyum gösteren ve geleceği inşa etme potansiyeline sahip olanların ayrılıp mutlaka korunmasını ister. Batılılaşma hedefi yanında geleneksel değerlerin gözden geçirilerek yeni yaşama katılması fikri Tunç’un kontrollü bir değişim arayışıdır.

¹⁵ Tunç, “Halkta Zihniyet”, *Milli Mecmua*, I/6, (10 Kanunusani 1340/1924), s. 82.

¹⁶ Tunç, “Münevverlik Mefhumu”, *Milli Mecmua*, I/1, (1 Teşrinisani 1339/1923), s. 5.

¹⁷ Fenik, Mümtaz Faruk, “Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma”, (*Mustafa Şekip Tunç Jübilesi, Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi*), Maarif Mat., İst. 1944 içinde), s. 77-78.

şında olduğunu gösterir. Ancak ilerleyen zaman ve yaşanan süreç onun artarak süren bir muhafazakâr tutum almasına, geleneksel ve kültürel değerlere yaptığı vurguların tonuna bakılırsa, neredeyse “an’aneci” bir söylem geliştirmesine yol açar. 1951’de neşrettiği bir yazıda geleneksel değerleri geçmişteki ilerlemeler olarak niteler, bu geleneklere dayanmadan geleceğin inşa edilemeyeceğinin altını bir kere daha çizer:

“An’ane mazide vücut bulmuş terakkîlerdir. Yeni terakkîler de istikbalin an’aneleri olacaktır. (...) Maziye dayanmadan istikbal yolu açılmaz, içtimaî hayat da bir ağaç gibi köklerine bağlıdır. Gıdasının mühim bir kısmını köklerini teşkil eden an’anelerden alır. Bu köke ehemmiyet vermeyenler temelsiz bina kurulamayacağını ve çok geçmeden ellerinin boş kaldığını görürler. Milletlerarası kurulabilecek bir birlik bile ancak ‘kökü mazide olan bir âti’yi gözetmekle olabilir.”¹⁸

Dört bir yanımızın mazinin hâtıra ve yadigârlarıyla çevrili olduğunu belirten düşünür tarihsel hafızayı ontolojik bir mesele olarak önümüze koyar. Ona göre tarihini bilmeyen bir millet kendi mahiyeti ve varlığını idrak edemeyeceği için yalnız şimdinin esiri olur. Ona varlığını ve mahiyetini verecek olan mazidir. Diğer taraftan tarihteki bir boşluk bir şuur boşluğu, bir hafıza boşluğu gibidir. Oysa tarih insanlığın aklı, düşündürücü şuurudur. Bu bakımdan gerçek bir muhafazakârlık bu tarihe karşı derin bir duygu bağı kurulmasıyla mümkündür. Medeniyet değiştirme zaruretiyle tarihi ihmal edemeyeceğimiz gibi, kendimiz olarak var olabilmek için mazimize yaslanmak zorundayız. Çünkü:

“Ne olsa mazi, hale nisbetle daima çok daha zengindir; çünkü o bütün bir tarihtir. Şuurlu muhafazakârlık da bu tarihe karşı beslenen derin bir duygu ve bağlılıkla olur. Medeniyet değiştirme zaruretiyle onu ihmal edemeyiz. Çünkü bu ihmal bizi köksüzlüğe götürür. Köksüz bir ağaç yaşama-dığı gibi mazarını unutmuş bir millet de yaşayamaz.”¹⁹

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi Tunç kurucu güç bakımından geleneksel değerler ve kültürel mirası vazgeçilmez olarak görür, bir milleti köksüzlükten yalnızca tarihin, yani bütün bir yaşam tecrübesi ve zenginliğin kurtaracağını belirtir. Tunç’un toplumsal açıdan muhafazakâr görüşleri en açık biçimiyle “ağaç” metaforunda dile getirilir. Ona göre millet hayatı kolları, gövdesi ve dallarıyla bir bütün olan ağaç’a benzer. Buna göre kök, milletin mazisi, gelenek ve adetleridir. Köklere doğrudan

¹⁸ Tunç, “Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle”, *Bilgi*, S.56, (01.12.1951), s. 3-5.

¹⁹ Tunç, “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, s. 3.

doğruya bağlı olan gövde ise halk topluluğudur. Bu topluluk asıl gıdasını doğrudan doğruya bu köklerden alır. Fakat asıl meyve veren dallar milletin seçkin ve aydın kesimidir. Bunların beslenmesi için yalnızca kökler de yeterli değildir; bunlar aynı zamanda “hürriyet güneşi”ne ihtiyaç duyarlar. Bir toplumda hürriyet güneşinin doğması için toplumda işbölümünün artması ve fertlerin çeşitlenmesi, bu çeşitlilik içinde de “yaratıcı şahsiyetler”in yetişmiş olması gerekir. Aksi takdirde millet hayatı “hassasiyet”, “heyecan”, “görenek”, “genelek”, “örf ve âdet” düzeni içinde geçecek, muhafazakârlık da bir “ananeperestlik”ten ibaret kalacaktır.²⁰ İşte Tunç’un “şuurlu muhafazakârlık” kavramı tam olarak bu açıklamalarda ifadesini bulan tarihsel bilinçtir.

Cumhuriyet Modernleşmesi ve Demokrasi Talepleri

Muhafazakâr düşüncenin Cumhuriyet’in modernleştirme projesine de farklı düzeylerde katkılarda bulunduğu bir gerçektir. Ancak bu açık destek muhafazakârların rejimin bütün icraatlarını toptan kabul ettiği veya toplumsal taleplerin yalnızca kültürel alanla sınırlı kaldığı anlamına gelmez. Bu grup Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren siyasi taleplerini dile getirmeye ve demokrasi yönünde rejimin işleyişini etkilemeye çalışır. Yeni Türk devletinin kuruluşu ve Cumhuriyet’in ilanı tüm fikir çevreleri gibi muhafazakâr kesim tarafından da büyük bir ümit ve heyecanla karşılanmıştır. Mustafa Kemal’in “*Hâkimiyet bilâ kayd ü şart milletindir*” sözü muhafazakârların toplumsal talepleri açısından ümit vericidir. Bu bakımdan muhafazakâr aydınların Milli Mücadele yıllarındaki “kurtuluş” söylemi Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte “milli iradenin hâkimiyeti” söylemine dönüşür. Bu süreç Tunç’un ifadesiyle “millî mücadelenin zaferle neticelenmesi ihtilâli inkılâba çeviren, hâkimiyeti kayıtsız şartsız millete kazandıran bir hareketin başlangıcı” olur.²¹ Bu bağlamda Cumhuriyeti kuran iradenin her şeyden önce “millî his” olduğunu belirten Tunç, Doğu milletleri arasında ilk defa Türk milletinin millî hissi duyarak bu ruhla ayağa kalkıp kendi hayat kaynaklarına ve aslına dönerek yeniden yükselme imkânı bulduğunu ifade eder. Ona göre Cumhuriyet’in kuruluşu ile Tanzimat’tan beri süregelen “tereddütlü ıslahat” ve “medeniyet sallanmaları” nihayet bulmuş, bütün dünyanın savaşlarla çalkalandığı bir dönemde “millî hâkimiyete dayanan, zümre menfaatle-

²⁰ Tunç, “Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, s. 2.

²¹ Tunç, “Muhafazakârlık ve Liberallik”, s. 89.

rine karşı umumun menfaatini gözetecek, otoriteli bir devlet" kurulmuştur. Bu bakımdan düşünür Cumhuriyet rejimini bir "Türk Rönesans"ı olarak değerlendirir.²²

Cumhuriyet rejimi, Mustafa Kemal'in de vurguladığı gibi, gücünü ve meşruiyetini milletten almaktadır. Bu bakımdan Tunç'un yeni rejimden beklediği ilk icraat "millet hâkimiyeti"ni, yani demokrasiyi ikame etmesidir. Düşünüre göre Cumhuriyet'in ilanıyla millet hâkimiyetinin ilk adımı atılmıştır. Artık bundan sonraki adım hâkimiyetin millete bırakılarak inkılâbın kemâle erdirilmesidir. Tunç "*Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*"²³ başlıklı yazısında "Artık herkes 'hâkim hükümet'ten ziyade 'hâkim millet' görmek istiyor" sözleriyle demokrasi taleplerini dile getirir. Düşünür söz konusu yazılarıyla bir yandan yeni hükümete izlemesi gereken yolu işaret ederken, diğer yandan rejimi desteğini de açıkça ifade eder. Buna göre yeni rejimle birlikte artık millet ve milliyet ideali değişmiştir. Yeni ideal (*mefkûre*) karşısında eski idealler "kurumuş bir ağaç" ve "şekil ve suretten başka bir şeyi kalmamış putlar" haline gelmiştir. Aynı zamanda "ümme birliği" anlayışı sona ererek bunun yerine milliyet ideali kaim olmuştur.²⁴

Tunç bu yeni ideal karşısında, "Eyvah! her şey mahvoldu" diye telaşa düşenlere mahvolan şeylerin "kalıp, şekil, kelime, suret, rüya, sahtelik gibi ölü ve münfesih şeyler" olduğunu ifade eder. Şüphesiz düşünüre göre de eski ideallerin bünyesi içinde inkişaf edebilecek canlı ve samimi unsurlar vardır ve bunlar her halde varlığını sürdürecektir. Çünkü hayat faydalı şeyleri korumak ve sürdürmekle kaimdir.²⁵ O halde yapılacak şey kültürel mirası eleştirel bir gözle yeniden değerlendirip canlılığını ve samimiyetini yitirmiş unsurları ayıklamaktır. Bu sorumluluk ise öncelikle aydına düşmektedir.

Cumhuriyetçi proje, toplumsal hayatın bütününe kuşatmak amacıyla, "devlet eliyle bir moralite tesis etme ve bu moralitenin içeriğini tamamen Batı referansıya doldurma girişimi"dir. Bu tür bir girişimin başka moralite ve referanslara göre yaşayan bir toplumda kolayca kabullenilmesi beklenemez. Bu yüzden Cumhuriyet rejimi kuruluşundan itibaren bazı

²² Tunç, "Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiye'si", *Cumhuriyet*, 29 Birinci Teşrin 1944, s. 2.

²³ Tunç, "Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine", *Milli Mecmua*, II/26, (1 Kânunuevvel 1340/1924), s. 413.

²⁴ Tunç, "Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?", *Milli Mecmua*, II/41, (15 Temmuz 1341), s. 661-662.

²⁵ Tunç, "Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?", s. 662.

tepkilerle karşılaşmış ve daha sonra ortaya çıkan birçok muhalif harekete sebep olmuştur. Bu tepkiler hiç şüphesiz “Cumhuriyet’in kendisini tesis etme tarzının bir sonucu”dur.²⁶

Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra millî hâkimiyetin gereği olarak demokrasi sistemine geçilmemesi basın, gençlik ve halkta hükümete karşı bazı şüphe ve titizlikler doğurmuş, rejimin meşruiyeti konusunda bazı şüpheler ortaya çıkmıştır. Tunç yeni rejime karşı gösterilen bu muhalefet ve hassasiyetlerin kaynağını yüzeysel nedenlerde aramaktansa ruhlarda meydana gelen inkılâpta aramak gerektiğini düşünmektedir. Bütün bu kıpırdanırları halkın demokrasi talebi olarak yorumlayan Tunç siyasi rejimin bu sese kulak vermesini ve hükümete karşı yapılan muhalefeti de “muasırlaşma” yolunda anlayışla karşılamasını ister:

“Hakikati söylemek lazım gelirse sârî bir hal alan hükümet muhalefeti hislerinin menşei hep bu inkılâbçı cereyandadır. Her şeyimizle muasırlaşmayı kabul ettikten sonra bu cereyanı da olduğu gibi görmeye mecburuz. Aksi takdirde yolumuz dalâlettir. Bundan sonra ne yapsak hükümete anevî kıymet ve kutsiyetini veremeyiz.”²⁷

Tunç, bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, demokratik bir yönetime geçilmesini çağdaşlaşmanın bir gereği olarak değerlendirir, hükümete anevî bir kıymet ve kutsiyet vermenin artık mümkün olmadığına işaret ederek bir bakıma bunun monarşik bir yönetime götürüleceğini ima eder. “Aksi takdirde yolumuz dalâlettir” sözü aynı zamanda hükümete, demokrasi dışındaki bir tercihin önceki yönetimlerden farkı olmayacağına dair açık bir uyarıdır. Nitekim “reislerin fâni”, “cemiyetlerin ise bâki” olduğu bir dünyada monarşik yönetimler devrinin kapandığını belirten Tunç artık demokrasi yönünde toplumsal beklentilerin oluştuğunu, başkaca bir yönetimin toplumsal kabul görmeyeceğini açıkça dile getirir. Öte yandan, düşünüre göre, Türk halkının kendini idare etme arzusu keyfî yahut teorik bir görüş değil, belki de olayların getirdiği zorunlu bir sonuçtur. Bu durumda Türk vatanperverlerinin en önemli görevi bu dersi unutmamak ve halkın kendi mukadderatına daima sahip olması için gereken şartları oluşturmak ve kuvvetlendirmektir. Türklerin

²⁶ Toker, “Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, (*Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yay, İst. 2002, C.III içinde), s. 93.

²⁷ Tunç, “Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine”, s. 413.

dini ve ahlakî ideale ulaşması ve çağdaş milletler arasına girmesi ancak halkçılığın tesisi ve geliştirilmesine bağlıdır.²⁸

Tunç bu söylemleriyle milli irade ve modernleşme bağlamında bir halkçılık siyaseti geliştirmeye çalışırken rejime muhalif tutumları da bu siyaset çerçevesinde uzlaştırmaya ve özellikle rejime karşı uyanan dini hassasiyetleri telafi etmeye çalışır. Bu bağlamda, görünüşte din ve ahlak dışı gibi görünen siyasi ihtilâllerin özünde “dinî ve ahlakî bir mefkûre” barındırabileceğini ileri sürerek dinin siyasete, siyasetin de dine alet edilmemesi gerektiğini ifade eder. Onun şu sözleri muhafazakâr düşünce açısından erken bir laiklik yorumu olarak değerlendirilebileceği gibi yeni rejimin meşrulaştırılması ve geniş halk kitlelerine benimsetilmesi için gösterilen çabalardan biri olarak düşünülebilir:

“Zahiren lâdini ve lâahlâkî görünen siyasi ihtilâllerin kâffesinin esasında dinî ve ahlâkî bir mefkûre behemehâl mündemiçtir. Bu sebepten dini siyasete, siyaseti dine alet etmeye hiç hâcet yoktur. Çünkü hakiki bütün inkılâplar da dinî ve ahlâkî mefkûrenin bir zaferidir.”²⁹

Yeni rejim konusunda halkın endişeleri olduğu gibi hükümetin de bazı endişeleri vardır. Bir aydın olarak her ikisinin arasını bulmaya çalışan Tunç demokrasiye geçiş konusunda hükümetin endişelerini anlayışla karşılar, ancak bunların yersiz ve gereksiz olduğu konusunda hükümeti ikna etmeye çalışır. Ona göre Türk halkı yönetim konusunda karar verme olgunluğuna eriştiği gibi, esasen Türk milletinin bir millet olarak var olması ve çağdaş milletler arasına girmesi de buna bağlıdır. Tunç bu hatırlatmalar yanında hükümete ciddi uyarılarda bulunmaktan geri kalmaz. Ona göre, artık “halk efendimiz” sözü bir slogan olmaktan çıkılarak hayata geçirilmeli, halkçılık da alelade bir fırka siyaseti olmaktan çıkarılmalıdır. Çünkü halkçılığı politika malzemesi yapmak kadar tehlikeli ve cahilce bir oyun yoktur.³⁰

Benzer talepler ve eleştiriler birçok aydın tarafından dile getirilir. Bunların da etkisiyle Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra demokratik yönetime geçmek üzere bir kaç deneme yapılır, fakat bu denemelerin başarısız olması üzerine demokrasi rejimi süresiz olarak ertelenir. Ünder'e göre bir diktatör gibi görünmeyi istemeyen Atatürk demokratik bir sis-

²⁸ Tunç, “Halkçılık Nedir?”, *Muallimler Mecmuası*, II/14, (31 Teşrinievvel 1923/1923), s. 306.

²⁹ Tunç, “Halkçılık Nedir?”, s. 305.

³⁰ Tunç, “Halkçılık Nedir?”, s. 307.

teme geçmek istemiş, fakat halkın serbest iradesiyle yeni kurulan rejimi onaylamasını istemiştir. Halkın rejimi onaylamayacağı anlaşılınca Atatürk bu fikrinden vazgeçmiş, demokrasiyi “belki geçici belki sürekli olmak üzere” ertelemiştir.³¹

1929’a kadar demokrasi taleplerini askıya almış görünen Tunç, bu tarihte bütün dünyayı etkisi altına alan ekonomik kriz ve siyasi problemler vesilesiyle demokrasi taleplerini yineleme fırsatı bulur. Ona göre sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarda ortaya çıkan sorunlar birbiriyle ilişkilidir. Demokrasinin amacını toplumsal hayatın ağırlık merkezini halka taşımak, ekonominin amacını ekonomiyi toplum hayatına hâkim olacak bir seviyeye çıkarmak, politikanın amacını ise Türk devletini akıl ve iktidarın temsilcisi haline getirmek olarak niteleyen düşünür toplumsal gelişmenin bu üç akışın birbiriyle kaynaşması ve birbirini tamamlamasıyla mümkün olacağını belirtir. Ancak bu konuda devletin ve aydınların bazı sorumlulukları vardır. Buna göre devlet “halkın lehine bir ekonomi inkılâbı hazırlamak ve bunu korumak”, aydınlar ise “sosyal demokrat bir aydınlanma (*tenvir ve irşat*)” konusunda halka rehberlik etmek görevini üstlenecektir.³² Tunç’un aydın sorumluluğuna yaptığı vurgu tek taraflı bir vazife sorumluluğu değildir. Başka bir ifadeyle, rejimin kendisi de devrimlerin geniş halk kitlelerine benimsetilmesini aydınlardan beklemektedir.

1930’lu yıllara kadar demokrasi taleplerinden vazgeçmeyen düşünür sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmelerin demokratik bir sistemi zorunlu hale getirdiğini savunurken siyasi iktidarı da geçmişe ait özlemlerin nihayet bulunduğu konusunda ikna etmeye çalışır. Esasen ona göre bizzat hayatın kendisi geriye değil, ileriye doğru akmaktadır. Bu bakımdan hükümetin artık demokratik yönetime geçiş konusunda bir “mazeret”i yoktur. Çünkü: “Saltanat kapısını ve onun kulluğunu kaldıran bir inkılâptan sonra demokrasiye mani olacak an’anevî hiç bir engel kalmamıştır.”³³ Millî mücadelenin zaferle neticelenmesini “ihtilâli inkılâba çeviren, hâkimiyeti kayıtsız şartsız millete kazandıran bir hareketin başlangıcı” olarak gören Tunç bundan böyle otoritenin doğrudan doğruya halka geçme imkânı doğduğunu, esasen Cumhuriyet rejiminin böyle bir irade neticesinde gerçekleştiğini ifade eder.

³¹ Ünder, Hasan, “Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, (*Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 154.

³² Tunç, “Bugünkü Hayatımızın Akışları”, *Hayat*, VI/136, (31 Temmuz 1929), s. 3.

³³ Tunç, “Bugünkü Hayatımızın Akışları”, s. 3.

Tunç 1950'ye kadar demokratik bir yönetimin işbaşına gelemeyişini, öyle anlaşıyor ki, Türkiye'de demokratik yetkinliğin gerçekleşmemesine bağlamaktadır. Ona göre Serbest Fırka bir tarafa bırakılırsa Halk Partisi mutlak otoriteyi kaldırmak ve altı oku yerleştirmek için çalışarak liberal bir tutum takınsa da, ikinci bir partinin kurulması yönünde "oyalama"ya giderek halk iradesini gücendirmiştir. 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle Cumhuriyet'in en temel adımı atılmış, halkın iradesini yansıtacak partilerin oluşumuna zemin hazırlanmıştır. Ancak bu gelişmeler de, düşünüre göre, demokrasinin tam olarak gerçekleşmesi için yeterli değildir. Çünkü düşünüre göre demokratik rejimin gerektirdiği politik bilinç henüz gelişmiş değildir. Bu bakımdan bazı aksaklıkların olması kaçınılmazdır. Ancak politik bilinç geliştikçe reel şartlara uygun yeni partiler ortaya çıkacaktır.³⁴

Cumhuriyet'in Felsefi Temelleri Konusunda Eski Bir Münakaşa

Ulus-devletin topyekün bir toplumsal modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı 1920'li yılların sonu ve 1930'lu yıllar modern Türk muhafazakârlığının da kendi felsefi kaynaklarını belirginleştirdiği kritik dönemlerdir.³⁵ Bu tarihlerde dünyada ve Türkiye'de yaşanan ekonomik ve siyasi problemler hükümeti bazı tedbirler almaya iter, bu süreçle birlikte ekonomide devletçilik, siyasette ise daha da katılmış, içine kapanmış, yer yer aşırı bir milliyetçiliğin gözlemlendiği, devletle partinin bütünleştiği ve pekiştirildiği bir döneme girilir.³⁶ Türk milliyetçiliği ve Kemalizmin ideolojik bir zemine oturtulmaya çalışıldığı bu süreçte ulus-devlet projesi kapsamında 1931'de Türk Tarih Kongresi yapılır. Aynı tarihlerde *Türk Dilini Tedkik Cemiyeti* kurulur ve Türk dilini yabancı kelimelerden arındırmak üzere öztürkçeleştirme faaliyetlerine girilir. Kemalizm ideolojisinin temellendirilmesi konusundaki bütün bu gelişmeler muhafazakâr kimliklerin Kemalist çizgiden ayrışmasına ve kendine özgü bir modernlik anlayışı geliştirmelerine neden olur.³⁷

³⁴ Tunç, "Muhafazakârlık ve Liberallik", s. 89.

³⁵ İrem, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", s. 142.

³⁶ Karaömerlioğlu, "Tek Parti Döneminde Halkçılık", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 282-283.

³⁷ İrem, Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", s. 142.

Mardin'in belirttiği gibi, Kemalizm kitlelere seslenirken felsefi eksikliğin farkında değildir.³⁸ Muhafazakârlar Bergson felsefesinden yola çıkarak bu eksikliği telafi etme teşebbüslerinden hiç de geri kalmamışlardır. Ancak muhafazakâr düşüncenin rejimle buluşma noktaları ve muhafazakârların açık desteklerine rağmen rejim meşruiyet krizini bir türlü aşamamış, Cumhuriyet'in modernlik projesi doğrultusunda halk kitleleri bir türlü dönüştürülememiştir. Rejimin bu eksikliğini tamamlamak üzere 1932'de *Kadro* dergisi yayın hayatına atılır. Üst seviyede devlet erkânı tarafından desteklenen *Kadro* inkılâplarla yaratılmak istenilen sınıfsız ve otoriter yapıda bir topluma uygun bir ideoloji biçimi olarak Kemalizm ideolojisi yaratmaya çalışır ve daha ilk sayısında inkılâbın ideolojisini üstlendiğini açıkça ilan eder.³⁹

Kadro'nun hedefinde Cumhuriyet'in kuruluşunda doğrudan yada dolaylı olarak etkili olan iki akım, Durkheimcilik ve Bergsonculuk bulunmaktadır. Her ne kadar eski kudretini kaybetmiş olsa da, özellikle muhafazakâr isimlerin benimsemiş olduğu Durkheimcilik ve Bergsonculuk bu dönemin etkili akımları arasındadır. *Kadro*'nun ideologu Şevket Süreyya (Aydemir) ile Tunç arasında başlayan bir tartışma ve polemik kısa sürede her iki tarafın Türk Devrimlerini sahiplendiği ve İnkılâpları kendi felsefi görüşüne göre yorumladığı bir platforma, hatta Türk Devrimlerinin karakteri ve istikameti noktasında, felsefi ve siyasi bir cepheleşmeye dönüşür. Ahmet Ağaoğlu ve Peyami Safa'nın da katıldığı bu tartışma muhafazakâr çevrenin farklı bir Kemalizm yorumu üretmeleri yanında fert, toplum ve devletle ilgili görüşlerini sistemleştirme açısından önemlidir.

Tartışmayı Tunç-Aydemir polemiki üzerinden takip edecek olursak, Şevket Süreyya'nın "*Yarı Münevverler Kulübü*"⁴⁰ adlı yazısı, ki buna Burhan Asaf'ın "*Arkada Kalan Darülfünun*"⁴¹ adlı yazısını eklemek gerekir, rejimin felsefi temelleri konusunda sıkı bir tartışma ve polemik fitilini ateşler. Şevket Süreyya sözkonusu yazısında Darülfünun hocalarını hedef alır. Burhan Asaf ise Darülfünun mensuplarının Ankara'da yapılan Tarih Kongresi'ni gerektiği kadar ciddiye almadığını belirterek Darülfünun'un "İnkılâp merkezinin tarih ilmini baştan aşağı yeni bir görüşle tasfiyeye tabi tutmak cehti karşısında" kayıtsız kaldığını ifade eder. Ona

³⁸ Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İst. 1995, s. 243.

³⁹ "Kadro", *Kadro*, S.1, (Ocak 1932).

⁴⁰ Şevket Süreyya, "Yarı Münevverler Kulübü", *Kadro*, S. 8, (Ağustos 1932)s. 40-43.

⁴¹ Burhan Asaf, "Arkada Kalan Darülfünun", *Kadro*, S. 8, (Ağustos 1932), s. 47-48.

göre Darülfünun hocaları, Ankara'nın yarattığı hareketlerin, sözle olsun, peşi sıra gelmekte hususi bir hareketsizlik göstermişlerdir. Netice itibarıyla "arkada kalan bir Darülfünun" vardır. "Vakıa şudur: İnkılâp yürüyor ve Darülfünun geridedir!" Bu bakımdan ona yeni bir isim yerine yeni bir cisim ve yeni bir ruh vermek Darülfünun gençliği ve inkılâba karşı ödenecek en büyük borçtur.⁴²

Gerek Şevket Süreyya'nın gerekse Burhan Asaf'ın söz konusu yazıları karşısında Tunç *Yeni Türk Mecmuası*'nda "Kadro'ya Açık Mektup"⁴³ başlıklı cevabî bir yazı neşreder. Bu yazıda Tunç *Kadro* hareketini bir ideoloji olarak tasvip ettiğini ve kendi bakış açısı ile bu topluluğun görüşleri arasında benzerlikler olduğunu ifade eder. Ayrıca Darülfünun'a yönelik eleştirilerin bir kısmını da haklı bulur. Ancak Tunç, Cumhuriyetin kuruluşu ve fikrî temellerinin oluşmasında Bergson felsefesi ve *Dergâh* mecmuasının etkili olduğunu düşünmektedir. Ona göre *Dergâh* mecmuasında, Türk inkılâbı ile başlayan ve inkılâp zihniyetinin istikametini oluşturan ana düşünce Bergson'un "durée" kavramıdır. Bu kavram bütün varlığın bir *durée*, yani sürekli bir "oluş" ve "yaratış" olduğu tezine dayanmaktadır. Tunç'un bu sözleri Bergson felsefesinin kurucu rolüne işaret eder.⁴⁴ Tunç daha da ileri giderek inkılâbın ideolojisini yapmaya soyunan Kadro'nun da esasen bu kavramdan hareket ettiğini, *Kadro*'nun iktisadi görüşlerinin bu felsefi görüşlerle ısındığı için bu kadar kuvvetli olduğunu iddia eder. Ona göre *Kadro* bu ana mefhumu (*durée*) kâmil bir şuur ve yakînî bir bilgi haline getirdiği ölçüde başarılı olacak, inkılâbın kapsamı ve ehemmiyeti yaratıcı bir realite olarak kendisini gösterecektir.⁴⁵

Tunç bu düşüncelerle Kadrocuları Bergsoncu bir düşünce zemininde dengelemeye çalışırken, belki de hoca kimliğinin etkisiyle bir bakıma *Kadro*'ya izlemesi gereken yolu da gösterir. Ona göre inkılâbın ideolojisini "herhangi bir dünya buhranında ve inkılâplar karşısında ideolojiye yarayabilecek unsurları, teknik ihtiyaç ve rasyonalizm zihniyeti üzerine kurulmuş ilimlerden değil, her an yenileşen, maziye halde sürükleyen ve yaratıcı bir seyir ile mütemediyen tekevvün eden "kâinat" ve "hayat"ın yaratıcı seyrini kavramaya çalışan, yani hendeseci ve mekanist olmayan bir felsefeden" beklemelidir. Hendeseci ve mekanist olmayan bu felsefe

⁴² Burhan Asaf, "Arkada Kalan Darülfünun", s. 48.

⁴³ Tunç, "Kadro'ya Açık Mektup", *Yeni Türk Mecmuası*, I/1, (Teşrinievvel 1932), s. 70-74.

⁴⁴ Tunç, "Kadro'ya Açık Mektup", s. 71.

⁴⁵ Tunç, "Kadro'ya Açık Mektup", s. 71.

Bergsonculuktan başkası değildir. Şevket Süreyya'nın "inkılâpçı, cemi-yetçi, maddeci, dinamik, determinist ve milli kurtuluşçu" felsefesine kar-şılık Tunç Türk İnkılabını Bergson'un "yaratıcı oluş" fikri çerçevesinde yorumlar. Her iki görüşün Türk inkılâbında müttefik, inkılâbın mahiyet ve istikametinde farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Tartışma daha son-raki yıllarda da Türk İnkılâbı'nın ruhçu mu yoksa maddeci bir ideolojiye mi sahip olduğu noktasında devam edecektir.⁴⁶

Tunç Kadrocularla girdiği bu fikri tartışmanın hemen akabinde yaz-dığı "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*"⁴⁷ başlıklı yazısında mevcut re-jimi Bergsoncu bir metafizikle yorumlamaktan geri kalmaz. Cumhuri-yet'in onuncu yılına girerken bütün mütefekkirleri geride bırakılan "yı-kım"larla yaratılmakta olan "dirim"leri karşılaştırmaya davet eden Tunç rejimin "kıymetler" üzerinden bir değerlendirmesini yapar. Ona göre her inkılâp esas itibariyle bir "kıymetler yıkımı" ama aynı zamanda bir "kıymetler yapımı"dır. Düşünüre göre yıkım günlerinde Osmanlı İmpa-ratorluğu'nun sükûn ve istikrarı bozulmuş, eğitim, toplum, hukuk ve si-yaset gibi sosyal yaşamın her alanında olumsuz bir hava hâkim olmuş-tur. Kendi bütünlüğünü ve birliğini yaşayamayan bir hayatın denge ve istikrarı olamayacağı için ruhlarda yaşama hevesi kalmamış, temel istekler sönmüştür. Ana içgüdüler ezildiği için bunlardan canlı tesirler alamayan "akıl" ve "zekâ" da "kupkuru ve boşlukta işleyen bir tecrit makinesi" haline gelmiş, dört taraftan aşınmış, mefhumlar da manasız-laşmıştır. Ancak bu halde bile ezilen içgüdüler kaybolmamış, şuur al-tında adeta urlaşarak ruhları kemirmeye devam etmiştir. İşte Cumhuri-yet rejimini kuran Türk inkılâbının "Büyük Başı", bu vaziyete düşmüş

⁴⁶ Tartışmanın devamı için bkz. Tunç, "Kadro'ya İkinci Açık Mektup", *Yeni Türk Mecmu-ası*, I/4, (İkincikanun 1933), s. 328-332; Aydemir, Şevket Süreyya, "Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi", *Kadro*, S.11, (Kasım 1932), s. 44. Tartışmaya daha geç bir tarihte dahil olan diğer bir muhafazakâr isim, Peyami Safa da 1939'da yazdığı "*Türk İnkılâbı Mad-deci midir, Ruhçu mu?*" adlı yazısında Türk İnkılâbı'nın İstiklal Savaşı sırasında tamamen ruhçu görüldüğünü, zaferin ruhçu görüşü tadil eden garbçi bir fikir verasetiyle, yani Bergsonculukla geldiğini ifade eder. Diğer taraftan, Türk İnkılâbı hiç bir zaman maddeci görüşü de benimsememiş, dini nitelik arzeden ruhçu görüşten de olabildiğince uzaklaş-mıştır. Safa'ya göre Türk İnkılâbının felsefesi "*millî bir ruhçuluk*"tur. Ancak bu ruhçuluk "reel ve müspet" bir ruhçuluktur. Bu, onun munis ve mutedil bir maddeciliğe elini uzat-masına mani değildir. Bkz. Peyami Safa, "Türk İnkılâbı Maddeci midir, Ruhçu mu?", *Cumhuriyet*, 25 Şubat 1939, s. 3.

⁴⁷ Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", *Yeni Türk Mecmuası*, I/11, (Teşrinievvel 1932), s. 928-934.

bir dünya içinden “dâhiyane bir hads” ile yükselerek “Türk dirimi” için bütün dünyaya direnmiş ve her şeyden evvel, “ezilmiş ana insiyakları toplayan bir prensipten” “*Hâkimiyet bilâ kayd ü şart milletindir*” prensibinden hareket ederek millet iradesine tercüman olmuştur. Bu dört kelime Anadolu'nun ortasından çevreye doğru yayıldıkça ruhlar kımıldanıp doğrulmaya ve nihayet merkezden çevreye doğru tek bir hedefe doğru kuvvetlenmeye başlamıştır. İşte bu hareket düşünürü göre milletin kendi şahsiyetini bulmasından başka bir şey değildir.⁴⁸

Tunç'a göre bütün bunların başarılması “Gazi”nin dehası ve yüksek hadsi ilmin en son verimlerine uygun olan bu “varlık sırrı”nı bir “iman” halinde duyarak bütün millete sirayet ettirmek vazifesini üzerine alması ve bunun için canı bahasına savaşılmaya azmetmiş olmasıyla başlamıştır. Bu yüksek duyuş ve zekâ, zekânın son sınırındır. Burada içgüdünün somut idraki ile zekânın geçmiş ve geleceğe uzanan soyut ve aklı tasavvurlarının birbirleriyle kaynaşma ve çiftleşmelerinden meydana gelen orijinal bir terkip, yani bir sezgi (*hads*) vardır. Tunç'a göre içgüdü ile zekâyı kucaklayan bu sezgi olmasa, Türk İnkılâbının “kendisine mahsus seciye ve üslûbunu”, “şuurlaşmış temadisini” idrak etmesi mümkün olmayacaktı. Bu bakımdan Atatürk'ün sezgisiyle şuurunu bulan Türk İnkılâbı ezilen içgüdüleri önem derecesine göre sırasıyla hürriyet ve inkişafına kavuşturmanın bir tarihi olmuştur. Bundan böyle tutulacak yol “vatan ile cemiyetin birbirleriyle hayatî kaynaşmasının muasır ve ilerleyen bir mahiyet alması”dır.⁴⁹

Tunç'un bu değerlendirmeleri muhafazakâr düşünürlerin farklı Kemalizm yorumları ve Türk İnkılâbı'nı temellendirmede Bergsoncu felsefeye başvurmaları konusunda canlı bir örnektir. Benzer bir temellendirme gayreti fert, toplum ilişkileri ve devletin fonksiyonları ile toplumsal değişim ve ilerleme konusunda da görülür. Bu problemleri Tunç'un fikirleri üzerinden incelemek Türk muhafazakâr düşüncesi açısından aydınlatıcı bilgiler verebilir.

Muhafazakâr Düşüncede Fert, Toplum ve Devlet İlişkileri

Muhafazakâr düşünce, genel olarak insanın sınırlı bir varlık olduğunu kabul eder. Buradan hareketle tek tek insanların toplumu ve otoriteyi

⁴⁸ Tunç, “İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti”, s. 931.

⁴⁹ Tunç, “İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti”, s. 934.

oluşturmadığını, aksine toplumun insanın yapısını, kapasitesini, düşüncesini, ahlakî değerlerini ve inançlarını oluşturduğunu ileri sürer.⁵⁰ Tunç da her ne kadar fertlerden oluşsa da, toplumun bunların bütününden oluşan tek bir organizma olmadığını belirtir. Ancak onun fert ve toplum konusundaki görüşleri genel muhafazakâr düşünceden biraz farklılık gösterir. Ona göre fert ve toplum birbirinin karşıtı veya alternatifi değildir. Fert ve toplum arasında dayanışmaya bağlı bir ilişki vardır.⁵¹ Ancak bu ilişki liberalizmin öngördüğü gibi sözleşmeye dayalı bir ilişki değildir. Fert, toplum ve devleti oluşturan şartlara bakıldığında, Tunç ferdi bir toplum sözleşmesi aracılığıyla toplumsallaştıran, böylece devletin kaynağını bu sözleşmede bulan liberalizmden ayrılır. Ona göre toplum Rousseau'nun tasarladığı gibi "içtimai mukavele" anlayışından doğan birer "şirket" değil,⁵² organik bir bütün, yaşayan bir varlıktır.⁵³ Bu nedenle madde, hayat, ruh ve toplum olaylarını "sun'î, itibarî veya terkibî şeyler" gibi değil, esas yapılarını çevrelerine göre evrimle kazanan ve aynı yolla varlığını sürdüren "parçalanma kabul etmez birlikler" olarak görmek gerekir.⁵⁴

Toplumunu bütün unsurlarıyla birlikte organik bir bütün olarak kabul ettikten sonra artık onu biçimlendirmek üzere keyfi uygulamaların yapılması düşünülemez. Çünkü toplumu oluşturan unsurların birinde yapılacak köklü değişiklik diğer unsurları da etkileyecektir. Tunç bu konuda toplumun sadece bir görünüşler dünyası değil, aksine derin tarihî kökleri ve karmaşık coğrafi zaruretleri olan, hususî mahiyetler gösteren, çokluk ve çeşitlilik içinde birlik arzeden bir yapısı olduğuna işaret ederek şahsî veya zümrevî görüşlerle bu meselenin kavranıp bilinemeyeceğini ifade eder.⁵⁵ Diğer taraftan düşünür, yenilikler yapılırken özellikle yerel ve millî zevklere dokunulmaması gerektiğinin altını çizer. Çünkü ona göre yapılan değişiklikler kurumları ve hayat tarzını değiştirdiği gibi bireysel ve toplumsal tekniği de değiştirmekte, üretim tarzları, meslek

⁵⁰ Çaha, Ömer, "Siyasi Düşünceler ve İdeolojiler", (Ed. Davut Dursun & Mustafa Altunoğlu, *Siyaset Bilimi*, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fak. Yay., No: 1637 içinde), s. 158.

⁵¹ Tunç, "Fert ve Cemiyet Mefhumları", *Hayat*, II/35, (28 Temmuz 1927), s. 163-164.

⁵² Tunç, "Devlet", *Türk Yurdu*, S.259, (Ağustos 1956), s. 85.

⁵³ Tunç, "Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında", *Cumhuriyet*, 18 Birinci Kanun 1938, s. 3.

⁵⁴ Tunç, "Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz", *Cumhuriyet*, 11 Birinci Teşrin 1942, s. 2.

⁵⁵ Tunç, "Görünümlerin Kıymeti ve Onların Ötesindeki Âlemin Ehemmiyeti", *Cumhuriyet*, 11 Ağustos 1946, s. 2.

ve iş alanlarının yönü de bundan etkilenmektedir. Bu bakımdan yerel ve millî zevklerde yapılacak yenilikler sınırlı olmalıdır.⁵⁶

Sosyal hayat bireysel ve toplumsal ilişkilerin dayanışma çerçevesinde canlı ve ahenkli bir bütün halinde yürütülmesini gerektirir. Ancak özellikle gelişmiş toplumlar kendi içinde tam bir ahengi yakalamış değildir. Çünkü toplumsal yapılarda işbölümünden doğan çeşitli çıkar çatışmaları ve sınıf ayrılıkları vardır. Bunun yanında toplumsal yapı hisler, inançlar, örf ve âdetler bakımından da homojen bir yapıya sahip değildir.⁵⁷ Bu nedenle sosyal hayatı ve insan ilişkilerini kanunlar aracılığıyla düzenleyen, koruyan, geliştiren ve kontrol altına alan bir "otorite"ye ihtiyaç vardır. Bu otoriteyi ise özellikle gelişmiş toplumlarda devlet temsil etmektedir.⁵⁸ Düşünürü göre devlet, aile ve dinî birlikler gibi "ideal" bir birliktir. Devletler rasyonel ve menfaate dayalı bağlardan önce bir "ideal"le doğmuşlardır. Topluma hâkim olan ve onu bütün derinliğiyle kuşatan manevi ve ideal kıymetler olmadığı takdirde o toplumun yaşamasına imkân yoktur.⁵⁹ Genç Türkiye'nin böyle bir idealle doğduğuna inanan Tunç, bu düşünceden hareketle devletin üstlendiği paternal rolü benimseyerek icraatlarını destekler. Ancak bu destek kayıtsız ve sürekli bir destek değildir.

Tarih boyunca devlet kavramına farklı anlamlar yüklendiğine işaret eden Tunç klasik filozofların millî yapı ve bilincin henüz gelişmediği dönemlerde devleti güvenliği sağlayan bir unsur olarak gördüğünü ve devleti görev temelli tanımladıklarını belirtir. Oysa düşünürü göre yaşanan süreçte artık toplumun devlet tanımı ve iktidar algısı değişmiştir. Her ne kadar değişen şartlar ve gittikçe artan işbölümü nedeniyle devletin fonksiyonları karmaşık hale gelip, devlet zamanla bütün gelişme, kalkınma ve ilerleme vasıtalarını hazırlama görevini üstlenerek milletin selametine önderlik rolünü benimsemiş olsa da, Tunç'a göre bugün toplum artık "şuurlu ve şahsiyetli bütünler" haline gelmiş, devletin sorumluluğu ise güvenliği sağlamaktan ziyade "bir ideale doğru yükselişin vasıtası" olmak şeklinde değişmiştir. Bu bakımdan fert karşısında devle-

⁵⁶ Tunç, "Adetler ve Görenekler", *Cumhuriyet*, 24 Mayıs 1941, s. 3.

⁵⁷ Tunç, "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", *Türk Düşüncesi*, I/1, (1 Aralık 1953), s. 10-12.

⁵⁸ Tunç, "Otorite", *Mülkiye Mektebi Mecmuası*, II/13, (Nisan 1931), s. 3-8; Tunç, "Hürriyet ve Otorite", *Cumhuriyet*, 2 Nisan 1939, s. 3.

⁵⁹ Tunç, "Devlet", s. 85.

tin fonksiyonu ve sınırlarının ne olacağı Türk toplumu açısından “en büyük mesele” haline gelmiştir.⁶⁰

Tunç yeni devletlerin görevinin artık bir ideal şevkiyle çalışarak şahsiyetli fertler arasındaki bağı kuvvetlendirmeye çalışmak olduğunu ifade eder. Fert ve devlet arasında kurulan ilişki, düşünüre göre, bir ülkü ve ideal çerçevesinde karşılıklı yardımlaşma ve “müşterek yaratmalar” şeklinde sürecektir. “Milletin selametine önderlik” şeklinde gelişen devletin rolü, öyle anlaşılıyor ki, devlete yüklenen geçici bir sorumluluktur, devlet artık toplumun sesine kulak verecek, her ikisi arasındaki “ideal birliği” karşılıklı yaratmalarla sürecektir.

Fert ve devlet arasındaki ilişkinin tek taraflı sürdürüldüğü toplumlarda ahlaki ve toplumsal problemlerin doğması kaçınılmazdır. Nitekim Tunç, baskı ve zorlamanın belki siyasi ve iktisadi bakımdan geçici bazı sonuçlar verebileceğini, ancak bu durumun fikrî ve ahlakî gelişmeye engel olacağını açıkça belirtir.⁶¹ Diğer taraftan düşünüre göre otorite hiçbir zaman başıboş bir güç olmadığı gibi geçici, değişken ve sınırsız bir güç de değildir. Otorite suiistimal edildiği veya sınırları aşılmaya başlandığı vakit bir düşüş başlar. Hiç bir otorite zulümle payidar olamayacağı için otorite sahipleri kendi sınırlarında kalmak, bütün zekâ ve faaliyetlerini buraya harcamak zorundadır.⁶² Baskı ve korku yoluyla tesis edilen itaatin neticesi her türlü yalancılık, ikiyüzlülük, sahte tebessüm, içe kapanma, düşündüklerini söyleyememe, gerçekleri gizleme, pis bir dalkavukluk, aşağı bir kulluk ve bedbahtlıktır. Bu tür bir itaat, düşünüre göre, yalnız itaat edeni değil, itaat ettireni de alçaltır. Aslında düşünüre göre otoriteye düşen itaati kaldırmak değil, fakat şuurlaştırmak, aydınlatmak, irade ve sorumluluğu olabildiğince artırmaktır.⁶³ Diğer taraftan aklın teşekkül edebilmesi için de fert ve devlet arasında karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bir ilişkinin kurulmasına ihtiyaç vardır. Böyle bir ilişki kurulamadığı sürece ne ferdin, ne de devletin sosyal gelişmesi sağlanamayacaktır.⁶⁴

Tunç’un devlete yüklediği sorumluluklar devletin bütün fonksiyonlarını birleştiren bir unsura, “millî bir fikir”e dayanmaktadır. Tunç’a göre bu fikir devletin bütün icraatlarının fiilî temelidir, ancak bu fikir aynı zamanda de-

⁶⁰ Tunç, “Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında”, s. 3.

⁶¹ Tunç, “Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında”, s. 3.

⁶² Tunç, “Otorite”, s. 8.

⁶³ Tunç, “İtaat ve İtaatçılık”, *Cumhuriyet*, 12 Mart 1944, s. 2.

⁶⁴ Tunç, “Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında”, s. 3.

mokratik hâkimiyetle sosyal hayatı birleştirecek olan temel unsurdur.⁶⁵ Tunç burada fert ve devlet arasında varsaydığı ideal birlik ve buna dayalı olarak "millî fikir"e dayanarak devlete toplumu düzenleme sorumluluğunu vermekte, buradan hareketle devletin icraatlarını meşrulaştırmaktadır. Ancak burada devlete tanınan yetki demokratik ortamın sağlanması açısından geçici bir yetkidir. Tunç asıl toplumsal değişim dinamiğini devletten ziyade toplumda az sayıda bulunan seçkinlere bırakmaktadır.

Toplumsal Dönüşümde Seçkinler ve Dahiler

Tunç, Bergson felsefesinden hareketle toplumu canlı bir organizma olarak görmektedir. Buna göre tıpkı tabiat gibi fert ve toplumlar da tekâmül ederek "daimî oluş"larla ilerlemektedir. İlerlemenin nihai sınırı ise tam bir adaletin gerçekleşmesidir.⁶⁶ Düşünürüne göre kişisel ve toplumsal yapı er geç birlik, dayanışma ve ahenkli bir bütüne doğru yol alacaktır.⁶⁷ Ancak burada toplumun tekâmülü ve medeniyetin yaratılması konusundaki başat rol devletten ziyade toplumun az sayıdaki seçkinler grubuna ve özellikle dâhilere düşmektedir.⁶⁸ Tunç toplumu oluşturan insanların çoğunun zekâlarından ziyade duygu ve heyecanlarıyla yaşadığını belirtir. Ona göre toplumları asıl harekete geçiren ve ileriye götüren sınırlı bir azınlığın zekâsıdır.⁶⁹ Bu bakımdan zekâ ve deha'nın medeniyet üzerinde kurucu bir rolü vardır. Zeki ve dahiler toplumun önünde yürüyerek toplumu şekillendirir. Tunç'un bu konuda verdiği en canlı örnek Atatürk'ün dehasıdır.

I. Dünya Savaşı sonunda kuvvetli devletlere bizi tamamen imha etme cesareti veren feci durumdan içimizden çıkan bir deha sayesinde kurtulduğumuzu belirten düşünür, Atatürk gibi bir "hızır" ve "ender zekâ"nın Anadolu'nun göbeğine kadar gelmiş olan düşman ordusunu durdurarak onları memleketimizden çıkıp gitmeye mecbur ettiğini, aynı zamanda yeni bir Türkiye'nin temellerini atmayı başardığını ifade eder. Tunç'a göre bu başarı ancak "nev'i şahsına münhasır ender bir zekâ"nın eseridir.⁷⁰ Türk Devrimlerini her bakımdan Atatürk'ün şahsiyetiyle bütünleştiren Tunç, Atatürk'ü

⁶⁵ Tunç, "Milletler ve Irklar", *Türk Yurdu*, S.264, (Ocak 1957), s. 491.

⁶⁶ Özlem, Doğan, "Terakkî (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, S.14, (Bahar 2005), s. 207.

⁶⁷ Tunç, "Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde", *Cumhuriyet*, 18 Haziran 1944, s. 2.

⁶⁸ Tunç, "Deha Meselesi", *Cumhuriyet*, 4 Ocak 1949, s. 2.

⁶⁹ Tunç, "Medeniyetlerin Selameti", *Türk Yurdu*, S.257, (Haziran 1956), s. 886.

⁷⁰ Tunç, "Medeniyetlerin Selameti", s. 884.

“askerî, idarî ve siyasî teşkilâtın büyük kurucusu”, idealist, realist, millî ve cihanşümül tarihi bir şahsiyet olarak niteler.⁷¹ Bir tür Carlyle’cılığı çağrıştıran bu düşünceler, aslında Carlyle’cılıktan ziyade, Bergson’un “büyük adam” anlayışından kaynaklanmaktadır. Bergson’a göre tarihin akışını büyük adamlar, peygamberler, veliler ve kahramanlar değiştirmekte, toplumsal gelişmeler de bunlar sayesinde gerçekleşmektedir.

Muhafazakâr düşüncede toplumsal değişimde seçkinlere önemli bir rol verildiği bilinmektedir. Tunç’un toplumsal değişim konusunda bir yandan zaman içinde ve kendiliğinden değişimi savunurken diğer taraftan toplumun devlet ve seçkinler eliyle dönüştürülmesini tabii görmesi bir çelişki gibi görünmektedir. Bu tutum muhafazakâr düşüncenin kendi bünyesindeki paternalist damarın varlığıyla örtüşür. Fakat Tunç’un düşüncesinde bu seçkin tutum doğrudan Bergson felsefesinin toplum ve ahlak felsefesiyle ilişkilidir. Bu sistemi bütünüyle kabul eden düşünür bu noktada kendi içinde tutarlıdır. Ancak burada sorgulanması gereken devletin toplumu zorla ve toptan bir şekilde dönüştürme projesine sessiz kalarak adeta rejimin uygulamalarını teorik ve kültürel olarak meşrulaştırmasıdır. Bu tutum, Öğün’ün de belirttiği gibi, muhafazakârların iktidarın paternalist-yetkeci bir niteliğini ilkesel olarak tartışmaya açmadıkları, tam tersine onun bu niteliklerini kültürel meşrulaştırmayı hedefledikleri fikrini doğrulamaktadır.⁷²

Tunç’un sosyal ve kültürel meselelerde aşamalı bir değişimi savunmasına ve rejimin uygulamalarını desteklemesine rağmen, onun düşüncelerinin aksiyoner bir tarafı da vardır. Onun muhafazakâr düşüncelerinin aksiyoner tarafını belki de en açık bir şekilde öztürkçecilik cereyanı ve dilde sadeleşme hareketine karşı yürüttüğü mücadelelerde gözlemleyebiliriz.

⁷¹ Tunç, “Atatürk’ü Düşünürken: Hayatimizizin Büyük Timsali”, *Cumhuriyet*, 10 İkinci Teşrin 1944, s. 2. Thomas Carlyle dünya tarihini büyük adamların biyografileri ile özdeşleştirmekte, toplumun da “kahramanlara tapınma” üzerine kurulduğunu savunmaktadır. Şeflik döneminde totaliter rejimler tarafından benimsenen ve geliştirilen bu görüşten oldukça fazla yararlanılmıştır. Atatürk imgesinin doğuşu ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz. Ünder, Hasan, “Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, (*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 145.

⁷² Öğün, Süleyman Seyfi, “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri”, (*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 561.

Öztürkçecilik Cereyanı ve Muhafazakâr Tepkiler

Cumhuriyet modernleşmesi çerçevesinde gerçekleştirilen en önemli devrimlerden biri de alfabe değişikliği ve dilde özleştirme hareketidir. Terimler ve dil sorunu 1930'larda Kemalizmin radikal değişim anlayışı ve ulus-devlet projesinin bir uzantısı olarak Türk etnik temeline dayalı ulusal bir tarih ve ulusal bir dil yaratma girişiminden sonra bir problem haline gelmeye başlar. Bunun ilk adımı 1928'de yapılan Harf Devrimi, ikinci adımı ise dildeki "Arapça" ve "Farsça" kelimelerin temizlenerek dilin özleştirilmesi girişimidir. Bu amaçla 1932'de *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* kurulur, bu yılın sonlarına doğru Birinci Türk Dil Kurultay'ı toplanır. Kurultay sonrasında dilin özleştirilmesi çalışmalarına hız verilir, ülke çapında büyük bir "dil seferberliği" başlatılarak halk dilinden sözcükler derlenir.

Tunç başlangıçta dilde yenileşme taraftarıdır. 1928'de yeni harflerin halka benimsetilmesi konusunda Darülfünun'da konferanslar verilmeye başlandığında ilk konferansı o verir.⁷³ 1923'te yazdığı bir yazıda dilde yenileşme olursa bunun bir moda sevgiyle değil, ihtiyaçlar dâhilinde olması gerektiğini belirten Tunç kelimelerin de kullanıla kullanıla aşındığını ve giderek anlam kaybına uğradıklarını ifade eder. Ona göre eski kelimeler ihtiyaçları karşılamıyorsa yeni kelimelerin üretilmesi tabiidir.⁷⁴ Ancak bir süre sonra mesele giderek ideolojik bir boyut kazanır ve Tunç dilin toptan tasfiye edilmesi girişimine şiddetle karşı çıkar. Onun dilin doğal akışı içerisinde aşamalı olarak değişimini savunan bu görüşü 1930'lu yıllarda uygulamaya konan dilin sadeleştirilmesi girişimiyle büyük ölçüde ters düşer.

1930'lu yılların sonuna doğru dil tartışmaları alevlenir; muhafazakâr çevrelerle radikal devrimciler kıyasıya birbiriyle mücadele etmeye başlar. Tunç bu tarihlerde neşredilen bir yazısında tasfiyeci bir tutumla dile yapılacak müdahalelerin dirençle karşılaşacağını belirterek dilde köklü bir değişikliğin imkânsız olduğunu ifade eder; bu tür bir değişikliğin niçin yapılamayacağına dair bazı gerekçeler ileri sürer. Ona göre sadece kelimeleri değiştirmek problemi çözmeyecektir. Çünkü dilin kendine özgü bir dünyası, kendi içinde yarattığı bir musikisi, bir akışı ve hayal dünyası

⁷³ Özerdim, Sami N., *Yazı Devriminin Öyküsü*, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İst. 1998, s. 23.

⁷³ Tunç, "Münevverlik Mefhumu", s. 4.

⁷⁴ Tunç, "Münevverlik Mefhumu", s. 4.

vardır. Bu bakımdan dil ve ruh ayrılmaz şekilde birbiriyle ilişkilidir. Dilin kökten değişebilmesi için bütün bir ruhun, zihin yapısının değişmesi lazımdır. Ruhun esas kanunları dilde toplandığı için dilin kökten değişmesi ancak ruhun da aynı şekilde değişmesiyle mümkündür.⁷⁵

Bu ve benzeri eleştiriler nedeniyle Dil Kurultayı 1941'e kadar üç kez toplanır, ancak bu konuda kesin bir neticeye ulaşılamaz. Tunç Maarif Vekâleti tarafından 1942'de Ankara'da toplanan Dil Komisyonu'nda görevlendirilir. Komisyona katılanların tümü dilde yenileşme/yenileştirme taraftarıdır. Fakat yapılacak yenileştirmenin nasıl olacağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.⁷⁶ Tunç dilde yeniliği tercih etmekle birlikte dile yapılacak müdahalelerin hem düşünceyi hem de dil zevkini tahrip edeceğini ileri sürer. Yapılacak yenileştirmelerde en azından fen bilimleri ve sosyal bilimler (*maddi ve manevi ilimler*) ayrımı yapılarak sosyal bilimlerde böyle bir yenileşmeye gidilmemesi gerektiğini belirten Tunç sosyal bilimlerde yapılacak bir yenileşmenin doğru olmayacağını şu sözlerle dile getirir:

“Manevi ilimlerde bu kadar cezrî hareket etmek tehlikeli olur. (...) Biz bir imparatorluktuk. Dilimizdeki kelimeler birer fetihtir. Bu fetihlerin hakkı olan edebiyat dilimizin geleneğini tamamen atamayız.”⁷⁷

Tunç diğer taraftan manevi ilimlerde kullanılan terimlerin henüz milileştirme zamanının gelmediğini savunur. Batı milletlerinin tecrübelerinden yararlanmayı öne süren üyelere, bu milletlerin bu işe tarihî bir hazırlıktan, on dokuz asırlık bir olgunluktan sonra giriştiklerini söyleyerek karşı çıkar. Türk milleti henüz, ona göre, bu olgunluğun daha on dördüncü yüzyılında

⁷⁵ Tunç, “Ruhیات Musahabeleri II”, *İlköğretim*, I/14, (20 Mayıs 1939), s. 212.

⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken'in belirttiğine göre 1942'de Ankara'da toplanan dil komisyonunda üç farklı tez “çarşırmakta”dır. Bunlardan biri terimlerin tam olarak Türkçeleştirilmesini, ikincisi eski felsefe terimlerinde değişiklik yapılmamasını savunmaktadır. Üçüncü tez ise, Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçişimizin yeni kavramlar ve yeni sözcükleri de getireceğini, tarihi bakımdan İslam medeniyetine bağlı olduğumuz için oradan gelen sözcükleri de tümüyle atamayacağımızı, fakat azaltabileceğimizi ileri sürmektedir. Ayrıca bu tez yeni ilimler ve uzmanlıklar yeni kelimeleri getireceğinden dolayı Batı'dan gelen kelimelerin de büsbütün önlenemeyeceğini ifade ederek olabildiğince her kelimenin Türkçe ile karşılanmasını, kelime yerine kavram zenginliğinin esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Dil meselesinde “eklektik” bir yolu öneren üçüncü tez Hilmi Ziya'nın kendisi tarafından ileri sürülmüştür. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst. 2001, s. 461.

⁷⁷ *Dördüncü Dil Kurultayı*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1942, s. 235.

bulunmaktadır. Bu görüşler kurul üyeleri tarafından tepkiyle karşılanmakla kalmaz, Tunç adeta devrimlere karşı olmakla suçlanır:

“Âlimlerimizin hakikatleri inceden inceye aramaları, kendileri için bir hak ve vazifedir. Fakat millî hamleleri köstekliyecek ve donduracak bir mahiyet gösteren hükümlere vardıkları vakit bunları büyük bir ihtiyatla karşılamalarını, hele onları ifade ederken çok dikkatli davranmalarını istemek de bizim hakkımızdır.”⁷⁸

Dil devrimi ve dilde yenileşme hareketi bakımından Tunç'un muhafazakâr görüşleri ve önerilerinin herhangi bir karşılığı yoktur. Tunç bu kayıtsızlık karşısında 1948'e kadar sessiz kalmayı tercih eder. 1946'da çok partili hayata geçişle birlikte siyasi özgürlükler kısmen artar; Tek Parti uygulamalarına karşı muhalif sesler yükselmeye başlar. Dilde tasfiyecilerin faaliyetlerine karşı muhafazakâr çevre de karşı yönde tepkiler geliştirmeye başlar. Dildeki köklü tasfiye hareketine karşı muhalif tutumun önünde yer alan Tunç 14 Ekim 1948'de reisi olduğu Muallimler Birliği kanalıyla İstanbul'da bir Dil Kongresi düzenler.⁷⁹ Kongre sonunda Birlik üyeleri, TDK'nın Türk dilinin “doğal” gelişim sürecine daha fazla müdahale etmemesi; Kurum'un Milli Eğitim Bakanlığı'na gönderdiği dili özleştirme ile ilgili telkinleri durdurması; Bakanlığın “uydurma” kelimeleri ders kitaplarına koymaya son vermesi; siyasetin dile müdahale etmemesi ve milli kültürün yeni nesillere aktarılması için tedbirler alınması karara bağlanır ve bu kararlar Milli Eğitim Bakanlığı'na iletilir. Nitekim bu tür faaliyetlerin etkisiyle 1949'da Altıncı Dil Kurultayı toplanır, dil konusunda ılımlı fikirleriyle tanınan Hüseyin Cahit Yalçın 1949'da TDK'nın başına getirilir.⁸⁰

Dil konusunda özleşmeci tutumun 1950'den sonra da devam ettiği görülür. Bu yıllarda siyasetin müdahalesiyle dilin özleştirilmesine karşı Büyük Millet Meclisi'nde bir tepki uyanır, bu tepki sonunda devlet daireleri ve hukuk işlerine ait birçok terim eski haline çevirilir. Fakat yapılan her değişiklik bir kesimi rahatsız ettiğinden tartışmalar bitmez, bu-

⁷⁸ Dördüncü Dil Kurultayı, s. 236.

⁷⁹ Muallimler Birliği'nin yayın organı olan *Bilgi* dergisinin Dil Kongresi özel sayısı için bkz. İstanbul Muallimler Birliği Terbiye Encümeni Dil Kongresi Sayısı, *Bilgi*, II/18, (1 Kasım 1948). Ayrıca Muallimler Birliği'nin Dil Kongresini değerlendiren bir yazı için bkz. Akarsu, Bedia, “1948 Muallimler Birliği Dil Kongresi”, *Sosyoloji Dergisi*, Pulhan Mat., İst. 1949, S.4-5, (1947-1949), s. 280-288.

⁸⁰ Bingöl, Yılmaz, “Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 59/1, (2004), s. 38. Ayrıca Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 461.

nun üzerine TDK Anayasa dilinin değişimi üzerine görüşlerini içeren bir broşür hazırlayarak bunları aydınlara ve üniversite mensuplarına gönderir. Broşürü inceleyen Tunç, dil konusundaki tutumu nedeniyle TDK'yı ağır bir şekilde eleştirir:

“Görülüyor ki bir ilim heyeti olarak çalışması icabeden Dil Kurumu düzensiz olacağına devrimcilik davasını gütmekten vazgeçmiş değildir. Dünyada emsali olmayan bir ‘özdil’ yaratmak hulyasiyle dilimizi tecrübe tahtası yapmak sevdasındadır. (...) Artık bu zihniyet ve bu gidişte devam edilemez ve Türk dili yağma Hasan’ın böreği olamaz. Hiçbir heyet Türk dilinin vasisi olamaz. Broşürdeki edâ nasıl bir edâdır? Bir ilim heyeti: ‘Bu böyledir, böyle olacak, başkasını dinlemem’ demek isteyen bir subaşı edasını nasıl takınabilir? Devrimcilik iddiası bir Tanrı buyruğu mu oluyor?”⁸¹

Tunç bu sözlerle siyasetin dile müdahale etmekten vazgeçmesini ve devrimcilik iddiasıyla milli ve kültürel değerlerin tahrip edilmemesini ister. Tunç dilde yenileşmenin karşısında değildir. Ancak ihtiyaçlar doğrultusunda ve doğal akışında dilin kendiliğinden değişeceğini belirten Tunç bu değişimin aşamalı bir şekilde gerçekleşeceğine inanır; dile yapılacak toptan bir müdahalenin yanlış olacağını ifade eder. Bu bakımdan onun “*Devrimcilik iddiası bir Tanrı buyruğu mu oluyor?*” şeklindeki sözlerini Tek Parti yönetiminin devrimcilik adına yaptığı bütün yanlış uygulamalara gecikmiş bir isyan olarak okunabilir.

SONUÇ

Türkiye’de muhafazakâr düşünce Batılı örnekleri dışında, toplumsal, kültürel ve siyasi şartlarla paralel olarak kendine özgü bir gelişim süreci gösterir. Bu süreç tarihsel olarak Cumhuriyet’in modernleşme projesi ve bu çerçevede gerçekleştirdiği büyük toplumsal değişim ve dönüşümlerle ilişkilidir. Cumhuriyet ideolojisi ve Türk devrimlerini benimseyen muhafazakâr düşünürler toplumsal değişimden yana olmakla birlikte bu değişimin geleneksel değerleri göz ardı etmemesi ve değişimin aşamalı bir şekilde gerçekleştirilmesi noktasında birleşir. Felsefî derinliğini özellikle Bergson’un akılcı ve pozitivist felsefeye yönelttiği eleştiriler içinde kazanan bu hareket kendisini siyasi olmaktan ziyade kültürel bir alanda temellendirir; Türk toplumu için akılcı ve pozitivist olmayan bir modernleşme alternatifi sunar.

⁸¹ Tunç, “Türk Dili Tecrübe Tahtası Olamaz”, *Bilgi*, S. 6, (1 Mayıs 1952), s. 1.

Mustafa Şekip Tunç Türk muhafazakâr düşüncesinin gelişiminde etkili olan düşünürlerden biridir. Bergson felsefesine ilgisiyle tanınan Tunç bu felsefeden yola çıkarak devrimci ve salt gelenekçi olmayan bir muhafazakârlık fikri geliştirir. Cumhuriyet rejimini benimseyen ve fikri açıdan destekleyen düşünür reformların hızı ve biçimine yönelik kimi zaman eleştiriler yapmaktan geri kalmaz. Ancak bu eleştiriler çoğu zaman bilgilendirme ve ikna etme biçiminde dile getirilir. Esasen bu tutum Türk muhafazakârlığının daha ziyade Kemalist ideolojiyle çatışmaksızın rejime katkıda bulunma girişimiyle paraleldir. Bu bakımdan Tunç tıpkı diğer muhafazakâr düşünürler gibi, toplumsal değişim ve modernleşme yolunda yapıcı bir rol üstlenir.

Türk muhafazakârları “siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak” bir gelişim çizgisi takip etmelerine rağmen Tunç Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren siyasi taleplerini yüksek sesle dile getirir, sorumlu bir aydın olarak hükümete vazifelerini hatırlatır. Milli Mücadele yıllarındaki “kurtuluş” söylemini “millî iradenin hâkimiyeti” olarak sürdüren düşünür yeni rejimin kuruluşuyla birlikte en kısa sürede demokratik bir yönetime geçilmesini ister. Ancak bu talepler karşılık bulmadığı gibi siyasi koşullar da onun beklentileri yönünde gelişmez. Bu yüzden o da tıpkı diğer muhafazakâr düşünürler gibi, fikirlerini kültürel alanda temellendirmeye çalışır.

1930’lu yıllarda Kemalizm felsefi olarak kendisini temellendirmek ve hâkimiyetini pekiştirmek için bazı radikal uygulamalara girişir. Bu çerçevede Kemalizmin ideolojisini temellendirmeye soyunan *Kadro* dergisi başyazarı Şevket Süreyya ile Tunç’un rejimin felsefi temelleri üzerine yaptıkları tartışma ilgi çekicidir. Rejim konusunda her iki tarafın müttefik olduğu ancak rejimin mahiyeti ve istikameti noktasında farklılık gösterdiği bu tartışmada Şevket Süreyya rejimin “inkılâpçı, cemiyetçi, maddecî, dinamik, determinist ve millî kurtuluşçu” bir çizgide yürümesi gerektiğini savunurken Tunç rejimin esasen Bergson’un oluş fikri temelinde kurulduğunu, mekanist ve hendeseci olmayan bir istikamette devam etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu ve benzeri tartışmalar muhafazakâr kesimin Kemalistlerle yollarını ayırmasına ve farklı bir Kemalizm yorumu geliştirmelerine sebep olur. Bu süreç aynı zamanda muhafazakârların fert, toplum ve devlet ilişkileri konusundaki görüşlerini sistemleştirmeleri açısından önem taşır.

Tunç fert ve toplumu birbirinin karşısı veya alternatifi olarak gören sistemlerin karşısında yer alır. Ona göre Fert ve toplum arasında karşı-

lıklı dayanışmaya bağlı bir ilişki vardır. Ancak bu ilişki liberalizmin öngördüğü gibi sözleşmeye dayalı bir ilişki değildir. Tunç ferdi toplum sözleşmesi aracılığıyla toplumsallaştıran görüşlere itibar etmez. Ona göre madde, hayat, ruh ve toplum olayları esas yapılarını çevrelerine göre evrimle kazanan ve varlığını aynı yolla sürdüren organik birliklerdir. Toplumsal değişim ve dönüşümün gereğine inanan Tunç bunun devlet eliyle gerçekleştirilmesinden ziyade toplumda az sayıda bulunan seçkinler ve dahiler vasıtasıyla yürütülmesini ister. Ona göre sınırlı bir seçkin grup dışında büyük halk kitleleri zekalarından ziyade duygu ve heyecanlarıyla yaşamaktadır. Toplumsal dönüşümü sağlayan ve toplumu ileri götüren daima sınırlı bir grubun zekasıdır. Zeki ve dahilerin toplumun önünde yürüyerek toplumu şekillendirdiğine inanan düşünür bu konuda Atatürk'ü örnek gösterir.

Tunç'un muhafazakâr düşüncesinin aksiyoner bir yönü vardır. Bu yönü özellikle dilde sadeleştirme ve dili yabancı kelimelerden ayıklama girişimi olan öztürkçecilik cereyanına karşı mücadelelerinde açıkça görülür. Başlangıçta alfabe değişikliği ve dil devrimini destekleyen Tunç, bu hareketin bir süre sonra siyasallaşması ve dilin toptan tasfiye sürecine dönüşmesi nedeniyle sözkonusu cereyana karşı muhalif bir duruş sergiler. Ona göre dil ve düşünce arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Dilin kökten değişebilmesi için bütün bir ruhun, zihnin değişmesi gerekir ki bu mümkün değildir. Türk muhafazakâr düşüncesi açısından Tunç'un dilin toptan tasfiyesine karşı yürüttüğü mücadele henüz yeterince incelenmiş değildir. Bu konu üzerine derinliğine yapılacak analizler bize Türk muhafazakâr düşüncesinin algılanışı bakımından yeni bilgiler verebilir.

Aktüel bir fikir adamı ve yazar olarak 1950'li yıllara kadar farklı toplumsal, siyasi ve kültürel koşulları bütün bir toplumla birlikte tecrübe eden Tunç bu yıllarda muhafazakâr görüşlerini "şuurlu muhafazakârlık" kavramıyla temellendirir. Bu kavramsallaştırma devrimcilik ve ananecilik dışında, kontrollü, gelişmeye açık bir düşüncedir. Tunç bu kavramla kendisini Tek Parti yönetiminin tek tipçi tutumu ve sadece geçmişte yaşayan ananecilerden ayrıştırdığı gibi muhafazakâr bir tutumla ortaya çıkan "şuursuz" dini reaksiyonların tehlikesine işaret eder.

Tunç'un toplumsal, kültürel ve siyasi görüşleriyle muhafazakâr düşüncesinin gelişiminde etkili olduğu görülmektedir. Bu görüşler hâlihazırdaki muhafazakârlık tartışmaları açısından güncelliği ve değerini korumaktadır. ▽

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, "1948 Muallimler Birliği Dil Kongresi", *Sosyoloji Dergisi*, Pulhan Mat., İst. 1949, S.4-5, (1947-1949).
- AKTAŞLI, Hasan Ufuk, "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki", *Doğu Batı*, Yıl: 14, Sayı: 58, (Ağustos, Eylül, Ekim 2011).
- BİNGÖL, Yılmaz, "Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 59/1, (2004).
- BURHAN Asaf, "Arkada Kalan Darulfünun", *Kadro*, S. 8, (Ağustos 1932).
- ÇAHA, Ömer, "Siyasi Düşünceler ve İdeolojiler", (Ed. Davut Dursun & Mustafa Altunoğlu, *Siyaset Bilimi*, Anadolu Üniv. Açıköğretim Fak. Yay., No: 1637 içinde).
- ÇİĞDEM, Ahmet, "Sunuş", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).
- FENİK, Mümtaz Faruk, "Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma", (*Mustafa Şekip Tunç Jübilesi, Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi*), Maarif Mat., İst. 1944 içinde).
- İREM, Nazım, "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).
- , "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, S.82, (Güz 1999).
- KARAÖMERLIOĞLU, "Tek Parti Döneminde Halkçılık", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde).
- MARDİN, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yay., İst. 1995.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).
- ÖZERDİM, Sami N., *Yazı Devriminin Öyküsü*, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İst. 1998.
- ÖZİPEK, Bekir Berat, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).
- ÖZLEM, Doğan, "Terakkî (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, S.14, (Bahar 2005).
- Peyami Safa, "Türk İnkılabı Maddecidir mi, Ruhçu mu?", *Cumhuriyet*, 25 Şubat 1939.
- ŞEVKET Süreyya, "Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi", *Kadro*, S.11, (Kasım 1932).
- , "Yarı Münevverler Kulübü", *Kadro*, S. 8, (Ağustos 1932).

- TOKER, "Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye", (*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yay, İst. 2002, C.III içinde).
- TUNÇ, "Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında", *Cumhuriyet*, 18 Birinci Kanun 1938.
- , "Adetler ve Görenekler", *Cumhuriyet*, 24 Mayıs 1941.
- , "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika", *Türk Düşüncesi*, I/1, (1 Aralık 1953).
- , "Atatürk'ü Düşünürken: Hayatimizimizin Büyük Timsali", *Cumhuriyet*, 10 İkinci Teşrin 1944.
- , "Bugünkü Hayatımızın Akışları", *Hayat*, VI/136, (31 Temmuz 1929).
- , "Deha Meselesi", *Cumhuriyet*, 4 Ocak 1949.
- , "Devlet", *Türk Yurdu*, S.259, (Ağustos 1956).
- , "Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz", *Cumhuriyet*, 11 Birinci Teşrin 1942.
- , "Fert ve Cemiyet Mefhumları", *Hayat*, II/35, (28 Temmuz 1927).
- , "Görünüşlerin Kıymeti ve Onların Ötesindeki Âlemin Ehemmiyeti", *Cumhuriyet*, 11 Ağustos 1946.
- , "Halkçılık Nedir?", *Muallimler Mecmuası*, II/14, (31 Teşrinievvel 1923/1923).
- , "Halkta Zihniyet", *Milli Mecmua*, I/6, (10 Kanunusani 1340/1924).
- , "Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine", *Milli Mecmua*, II/26, (1 Kânunuevvel 1340/1924).
- , "Hürriyet ve Otorite", *Cumhuriyet*, 2 Nisan 1939.
- , "İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti", *Yeni Türk Mecmuası*, I/11, (Teşrinievvel 1932).
- , "İtaat ve İtaatçılık", *Cumhuriyet*, 12 Mart 1944.
- , "Kadro'ya Açık Mektup", *Yeni Türk Mecmuası*, I/1, (Teşrinievvel 1932).
- , "Kadro'ya İkinci Açık Mektup", *Yeni Türk Mecmuası*, I/4, (İkincikanun 1933).
- , "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık", *Türk Yurdu*, 258, (Temmuz 1956).
- , "Medeniyetlerin Selameti", *Türk Yurdu*, S.257, (Haziran 1956).
- , "Milletler ve Irklar", *Türk Yurdu*, S.264, (Ocak 1957).
- , "Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi", *Cumhuriyet*, 29 Birinci Teşrin 1944.
- , "Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?", *Milli Mecmua*, II/41, (15 Temmuz 1341).
- , "Muhafazakârlık ve Liberallik", *Türk Düşüncesi*, I/2, (1 Ocak 1954).
- , "Münevverlik Mefhumu", *Milli Mecmua*, I/1, (1 Teşrinisani 1339/1923).
- , "Otorite", *Mülkiye Mektebi Mecmuası*, II/13, (Nisan 1931).

- , “Ruhیات Musahabeleri II”, *İlköğretim*, I/14, (20 Mayıs 1939).
- , “Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde”, *Cumhuriyet*, 18 Haziran 1944.
- , “Tam Manasıyla Münevver”, *Milli Mecmua*, I/3, (1 Kânunuevvel 1339/1923).
- , “Türk Dili Tecrübe Tahtası Olamaz”, *Bilgi*, S. 6, (1 Mayıs 1952).
- , “Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle”, *Bilgi*, S.56, (01.12.1951).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst. 2001.
- ÜNDER, Hasan, “Atatürk İngesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü”, (*Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde).
- YILDIZ, Aytaç, “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa’nın Kemalizm Yorumu”, *Doğu Batı*, Yıl: 14, Sayı: 58, (Ağustos, Eylül, Ekim 2011).
- YILDIZ, Yakup, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2010.
- , “Kadro”, *Kadro*, S.1, (Ocak 1932).
- , *Dördüncü Dil Kurultayı*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1942.

