

---

---

TÜRK MUHAFAZAKÂR  
DÜŞÜNÇESİNDE CUMHURİYET  
DÖNEMİ HÂKİM MODERNLEŞME  
ANLAYIŞI ELEŞTİRİSİNİN BİR  
BOYUTU OLARAK ANTI-POZİTİVİST  
TUTUM ve BU TUTUMUN KAYNAĞI\*



*Mehmet AKINCI\*\**

---

---

## ÖZET

Türk muhafazakâr düşüncesi, Cumhuriyet Dönemi hâkim modernleşme anlayışı olan Kemalist modernleşme anlayışına karşı eleştiri yoluyla gelişme imkânı bulmuştur. Bu çalışmanın konusu Türk muhafazakâr düşüncesinde Kemalist modernleşme anlayışının epistemolojik dayanağı olan pozitivism eleştirisi ve bu eleştirel tutumun kaynağıdır. Muhafazakâr düşünürler Kemalist modernleşmenin 18. yüzyıl pozitivisminden etkilenmiş olması nedeniyle söz konusu modernleşme an-

---

\* Bu çalışmanın kaleme alınmasında, 2008 yılında Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde kabul edilen "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Ana Temalar: 1946-1980 Dönemi" başlıklı doktora tezimin, Türk muhafazakâr düşünürlerinin Cumhuriyet dönemi baskın modernleşme anlayışı olan Kemalist modernleşme eleştirisini konu edinen ilgili bölümünden faydalanılmıştır.

\*\* Dr., Aksaray Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü

layışını yanlışlamak istemektedirler. Buradaki temel dayanakları, Batı'da pozitivismizmin dayanağı olan Aydınlanmanın aklı yücelten yaklaşımının yerini, aklın gerçekliği sadece kendi başına anlamada yetersiz kaldığı şeklinde özetlenebilecek bir anlayışa terk etmesidir. Türk muhafazakâr düşünürlerinin Kemalist modernleşmeyi eleştirmelerinin ya da bir diğer ifade ile yanlışlamak istemelerinin ardında yatan neden, onarılın sahip olduğu farklı bir değişim ya da modernleşme anlayışı olan bir tür kendiliğindenlik modeli ile ilgilidir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Muhafazakârlığı, Modernleşme, Cumhuriyet Dönemi, Kemalist Modernleşme, Anti-pozitivizm.

## GİRİŞ

Cumhuriyet dönemi hâkim modernleşme anlayışı olan Kemalist modernleşmenin epistemolojik dayanağı pozitivismizmdir. Bu epistemolojik dayanak, Kemalist modernleşmeye ve onun yürütücülerine, yürürlüğe koymaya çalıştıkları "modernleştirici projelerin" meşruluk araçlarını sunmuştur. Sözkonusu bu kavrayışa göre; teolojik ve metafizik aşamalar, toplumsal evrimin zorunlu aşamaları görülmekle birlikte pozitivismizmin zaferiyle pozitif evreye ulaşılacak, ikisi de sonsuza dek yok olacaktır (Giddens, 1990: 252). Dayandığı epistemolojik görüşe bağlı olarak Cumhuriyet döneminin hâkim modernleşme anlayışı olan Kemalist modernleşmede, Avrupa, Comte'un tarihsel şemasında pozitif evreye karşılık olarak görülmüştür. Bu şekildeki bir kavrayış Kemalist modernleşme anlayışında zaten ulaşılacak olan evreye bir an evvel ulaşılması konusunda tüm projelerin devreye sokulmasını, bilimsel doğrular kategorisine sokmuştur. Yönelinmiş hedefin bilimselliği, aynı zamanda muhalefeti sindirmenin de nedenini içinde barındırmıştır. Bu manada Kemalist modernleşmeye karşı olmak, bilime, onun evrenselliğine ve tüm toplumların yöneldiği medeniyete karşı olmak anlamına gelmiştir (Kaynar, 2001: 54).

Kemalist modernleşme anlayışında din ve geleneksel kültür, teolojik ve metafizik dönemin ürünleri olarak, toplumsal geriliklerin ve kötülüklerin etkeni olarak kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak Kemalist modernleşme anlayışında, geleneksel kültüründen, geçmiş tarihinden ve özellikle dinsel kimliğinden arınmış bir toplum hedeflemiştir (Somel, 1998: 47). Bu yeni toplumun, pozitivismizmin ilham ettiği projelerle kurulabileceği düşünülmüştür. Bu çerçevede, Latin harflerinin kabulünden, dilde reform çalışmalarına, Türk Tarih Tezi çalışmalarından sivil din ihdasına kadar birçok proje devreye sokulmuştur. Türk muhafazakârları ise aydınlanma aklına dayalı bu projelere, ya da bir diğer deyişle Kemalist modernleşme anlayışına karşı olmuşlardır. Bu karşı oluşlarını

da bu tarz bir batılılaşma anlayışı ile Türk toplumun yok olacağı kaygısını sıklıkla dile getirerek yapmışlardır.

Bu yok olma kaygılarının ötesinde Türk muhafazakâr düşünürleri Cumhuriyet Dönemi hâkim modernleşme anlayışı ile birlikte uygulamaya konan projelere karşı eleştirilerini söz konusu modernleşme anlayışının epistemolojisine yönelerek yapmışlardır. Batıda pozitivismi gerçekliğe ulaşmada tek yol olarak gören kavrayışın değiştiğini gören Türk muhafazakâr düşünürleri, epistemoloji alanındaki gelişimi takip edip, pozitivismeye dayalı Kemalist modernleşme anlayışını kıyasıya eleştirmişler, onu yanlışlamak istemişlerdir. Çalışmada Türk muhafazakâr düşüncesinin Cumhuriyet Dönemi eleştirisinin bu boyutu üzerinde durulacaktır.

Diğer taraftan hâkim modernleşme eleştirileri bizi muhafazakâr düşünürlerin değişim karşıtı bir dünya görüşü sahibi oldukları şeklindeki yanlış bir kanaate götürmemelidir. Türk muhafazakâr düşünürleri değişim karşıtı değildirler. Onlar hâkim modernleşme anlayışının sahip olduğu değişim modeline karşıdır. Bu nedendir ki çalışmada öncelikle Türk muhafazakâr düşünürlerinin değişime ilişkin görüşlerine yer verilmiş daha sonra ise Cumhuriyet Dönemi hâkim modernleşme anlayışını eleştirdikleri, doğru ifadeyle, yanlışlamak istedikleri anti pozitivist tutumlarına odaklanılmıştır. Çalışmada Türk muhafazakâr düşüncesinin temsilcileri oldukları düşünülen Ali Fuat Başgil, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Peyami Safa ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun fikirlerine yer verilmiştir.

## **MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNÜRLERİN DEĞİŞİM KARŞISINDAKİ TUTUMLARI**

Türk muhafazakâr düşüncesinin, değişim ya da başka bir ifade ile modernleşmeye/batılılaşmaya karşı olmadığı, temsilcilerinin yazılarına bir göz gezdirildiğinde hemen anlaşılacaktır. Örneğin Turhan (1974 [1958]: 65), “[b]ugün bir dünya medeniyeti haline gelen Garp medeniyeti karşısında garplılaşmaya ihtiyaç var mıdır, yok mudur gibi bir sual Moliér’in komedilerinde tefelsüfü seven allâmelerin gülünç vaziyetini hatırlatmaktan başka bir şeye yaramaz” diyerek, bu konunun tartışılmasını dahi komik bulmaktadır. Baltacıoğlu için de durum farksızdır. Ona göre “batıya gitmek doğru mudur, değil midir diyenler” artık kalmamıştır (Baltacıoğlu, 1945: 7). Çünkü Safa’nın da sözleri ile “her varlık, var olmaya devam edebilmek için kendi kendine sadık ve müsavi kalmağa mecbur olduğu gibi, her an değişmek, yeni şartlara uymak ve kendi kendisiyle çatışmak zorundadır” (Safa, 1978 [1962]: 106; aynı yönde 1956: 51). Yaşamak için değişmek gerektiği gibi, bunun karşıtı olan durağanlık ise ölmek

demektir (Baltacıoğlu, 1994 [1942]: 369). Bu durumu olduğu gibi kabullenen muhafazakârlar, batılılaşma isteklerine karşın kendilerinin gerici olarak lanse edilmelerine de itiraz etmişlerdir. Bu itirazın bir özeti Başgil'in şu satırlarında görülebilir:

“Bir kere ben mürteci değilim. Mürteci olmaya kendimi zorlasam da olamam. İrtical, yani geçen ve tarih olan bir devre dönmeyi emel edinmeme beni ilmî formasyonum bırakmaz. Ben tekâmül Kanununa ve Tarihi Muayyenliğe inanan insanım.

Tarih, enginlere doğru akan bir ırmaktır. Onu yokuş yukarı akıtmak kimsenin elinde ve iktidarında değildir. Ben de bu hakikati çiğneyip hayal dünyasına dalmayacak kadar düşünebilen insanım...” (Başgil, 1960a: 158 ).

Muhafazakâr düşünürlerin, değişime ilkesel olarak karşı olmadıkları, yazdıklarından da anlaşılacağı üzere oldukça açıktır.<sup>1</sup> Onlar, aslında tipik bir muhafazakâr tutumla, tedrici bir değişim yanlısı olmakla birlikte, soyut akla dayanarak toplumu baştan aşağı değiştirmek isteyen değişime karşıdır. Değişim karşısındaki bu tutumları, biraz karmaşık gözüke de kendini Kemalist modernleşme karşısında alınan tavırda gösterir.

Türk muhafazakâr düşüncesi, Aydınlanma akılcılığı ve pozitivist ilerlemeciliğin melezlenmesi ile meydana gelen Kemalizm'in modernleşme anlayışı (İrem, 2002: 42) karşısında eleştirilerle berraklaşmış ve gelişmiştir (İrem, 1999: 41; 2002: 43-44). Bu eleştirel tavır, onların, M. Kemal'in yaptığı yeniliklere bütünüyle karşı oldukları şeklinde anlaşılmalıdır. Türk modernleşmesini, bir ölüm kalım meselesi çerçevesinde değerlendiren Türk muhafazakârları, Cumhuriyet Dönemi olarak adlandırılacak olan modernleşme serüveninin son safhasını, tarihin bir gerçeği ve zorunluluğu olarak benimsemişlerdir. Öğün'ün muhafazakâr gözle kaleme alınmış Türk modernleşme tarihi dediği, Safa'nın “Türk İnkılâbına Bakışlar” isimli çalışmasında bu süreci aktarışı, anlattıklarımızı güzel olarak örneklemektedir. Safa'ya göre (1997 [1938]: 74) Türk düşünce hayatının “büyük deltaları” olarak nitelediği Türkcülük, İslamcılık ve Garpcılık, Osmanlının yaşam mücadelesinde “ateş ve kan dalgalarının çepeçevre kuşattığı büyük Türk mahşerin”de imtihanlarını vermişlerdir. Bu imtihanda İslamcılık, Birinci Dünya Savaşı sonrası bir model olarak uygulama imkânını yitirmiş; garpcılık ve milliyetçilik ise kangren olmuş tarafını, Osmanlılık sıfatını kesip atarak yaşama şansı bulmuştur (Safa, 1997 [1938]: 74). Bu ya-

---

1 Hatta Turhan'a (1969: 315) göre Osmanlı, kendi kültürünü üstün görerek kendini Batıdan soyutlaması ile onun kendini yenileyen yüzünü görememiş, bu yüzden kendi gelişmesi üzerinde olumsuz bir etki göstermiştir. Eğer bu değişimi kendini soyutlamadan yakalayabilse idi daha iyi bir noktada olunabileceğini ima eder. Buradan değişime değil bizzat değişmemeye karşılık anlaşılır.

şama şansını kazandıran, Osmanlılık sıfatını kesip atan M. Kemal Atatürk'tür. Bir diğer deyişle onun yenilik çabaları şartların zorunluluğudur ve kabul edilmelidir.

“İnkılâbdan evvelki üç cereyanın Büyük Harbde geçirdiği ilk ve Kurtuluş Harbi'nde son kanlı imtihanda, İslamcılık fikri şehid oldu ve Türkçülükle garbcılık fikirleri ağır yaralandı. Bu iki fikrin de yarası, varlıklarını imparatorluk nizamına bağlayan Osmanlılık uzuvları üstündeydi. Atatürk inkılâbı, o iki fikrin kangren olmuş hücrelerini kesip attı ve tekrar hayata kavuşturduğu milliyet medeniyet prensipleri üstüne yeni Türk bünyesini oturttu.” (Safa, 1997 [1938]: 99)

Bu konuda Başgil de Safa ile aynı fikirdedir. Onun düşüncesinde değişim, yaşamak için bir zorunluluktur. Bu yüzden, yani ülkenin, “milletler arasında, ırkına, şerefli tarihine ve dünya coğrafyasındaki emsalsiz mevkiine yaraşan yeri almak ve muhafaza edebilmek için” yenileşmeye mecbur kaldığını belirtir (Başgil, 1960a: 161-162). İnkılâpları; bu zaruret önünde, Milli Hükümet'in, Atatürk'ün belirlediği “bütün cihanda medeni bir heyet-i içtimaiye olmaktadır” direktifinden hareketle, memleketi baştanbaşa yenileştirme ve yetişkin milletler seviyesine çıkarma faaliyeti olarak tanımlar. Başgil, (1960a: 161-162) yenileşme hareketlerini kendi içerisinde ikiye ayırır, Türkiye'de cereyan eden yenileşmeyi “bünyevî” (structurel) olarak tanımlar ve bu tarz yenileşmenin ilhamını, memleket hadiseleri ve gerçek olaylardan aldığını, soyut tasavvurlarla ilgili olmadığını belirtme ihtiyacı duyar.<sup>2</sup>

Baltacıoğlu'nun da Türk modernleşmesinin son safhası hakkındaki kanaati aynıdır. Kemalizm'i “yapıcı ve yaratıcı” olarak nitelemekte ve onun tekâmül eden dünyaya ayak uydurmanın zaruretine inandığını dile getirmektedir (Baltacıoğlu, 1973: 54). “Yaratıcılık” kavramı burada önemlidir. Çünkü söz konusu, kavram Baltacıoğlu'nda olduğu kadar muhafazakâr düşünürlerin Cumhuriyet Dönemi batılılaşma programını meşrulaştırdığı felsefi arka planına işaret eder (İrem, 1997: 79). Bu çerçevede “yaratıcılık” kavramı, hem modernleşme sürecindeki kopuşun kendine özgünlüğünü vurgulamakta diğer taraftan da muhafazakâr düşünürlerin bir ideali olan tarihsel süreklilik idealini içinde barındırmaktadır. Bu haliyle batılılaşma süreci içerisinde değişim çabaları bir yenilik değil, yaratıcılık olarak nitelendirilmekte, taklitçilikten

---

2 Başgil örneğinde olduğu gibi, Atatürk ve onun yenileşme çabasına karşı muhafazakârların sahte bir meşruluk kurma ilişkisinin ötesinde bir ilişki vardır. Bu manada Başgil'in Atatürk hakkındaki şu cümlesi manidardır: “Türk inkılâbının mimarı, Osmanlı İmparatorluğunun Birinci Dünya Harbi ertesinde, fiilen yıkılmasından sonra, yeni Türk Devletini Kuran Gazi Mustafa Kemal'dir. Ona, bu memleketin yaşayan ve yaşayacak olan nesilleriyle birlikte ebediyen minnettarım (Başgil, 1960a: 165).

uzak, kendiliğinden bir değişim anlayışı çerçevesinde Kemalist Devrim kendine özgü bir süreç olarak kavranmaktadır (İrem, 1999: 173).<sup>3</sup> Onların bu tavırlarının arkasında ise değişimi, varlıklarını sürdürmek için bir vasıta kabul eden tedrici değişim yanlısı anlayışlarının olduğu rahatlıkla görülmektedir.

Türk muhafazakâr düşüncesinin, Aydınlanma akılcılığı ve pozitivist ilerlemeciliğin melezlenmesi ile meydana gelen Kemalizm'in modernleşme anlayışı (İrem, 2002: 42) karşısında eleştirilerle geliştiğini belirtmişken, diğer taraftan yenileşme hareketini kabul ettiklerini belirtmenin anlamı nedir? Bu, Türk muhafazakâr düşüncesinin bir çelişkisi ya da paradoksu mudur? Sorun farklı şekillerde güncelle de taşınmakta, muhafazakâr olarak addedilenlerin değişim yanlısı tavırları ve kültürel korumacılıkları, birlikte anlamlandırılmamaktadır.<sup>4</sup> Muhafazakâr düşüncenin çelişkiliymiş gibi görünen yönünü bir paradoks olarak tanımlayıp geçmek, Türk muhafazakârlığını anlamamızda bizi çıkmaz bir sokağa çıkarır. Zira onun bu paradoksunu, doğru ifade ile paradoksalmiş gibi görünen yönünü anlayamamak, bir süre sonra bizi muhafazakâr düşüncüyü "takiyecilik"<sup>5</sup> olarak adlandırılacak indirgemeci bir yaklaşımla ele almaya sürükleyecektir.

İndirgemecilikten bizi uzaklaştıracak yol, Türk Modernleşme sürecini farklı bir gözle okuyabilmekten geçmektedir. Kemalist modernleşme sürecini, Türk modernleşme tarihi içerisindeki konumunu, Mardin'in bize gösterdiği gibi, hem bir süreklilik hem bir kopuş olarak kavrayan bir zaman anlayışı ile okumak, bu paradoksal gibi duran Türk muhafazakâr düşüncesinin yaklaşımını anlayacak anahtarları bize sunar. Çünkü muhafazakâr düşünürler, Cumhu-

---

3 Erken dönem Türk Muhafazakâr düşüncesi ve Bergson ilişkisi için bkz. İrem, Nazım, "Muhafazakâr Modernlik, "Diğer Batı" ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, Sayı 82, 1999: 141-179; İrem, Nazım, "Undercurrents of European Modernity and the Foundation of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect", *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, 2004: 79-112; Ülken, H.Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001: 375: 382.

4 Örneğin AKP'nin Siyasal Kimliğini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlamasından sonra hem sağ siyaseti kapsayacak, hem düşünce boyutunu kapsayacak şekilde Türk muhafazakârlığının değişim yanlısı tavrından ötürü bu konu farklı çerçevelerde tartışılmıştır. Bu çevredeki bazı tartışmalar için bkz. Hasan Kösebalaban, "Hapsedilen Muhafazakârlık...", *Zaman*, 15.01.2004; Hasan Bülent Kahraman, "Türkiye'de Muhafazakârlığın Çelişkisi", *Radikal*, 20. 10. 2003c; Murat Belge, "Asıl Muhafazakâr Kim?", *Radikal*, 13. 06. 2003; Ali Bayramoğlu, "Ak Parti Kendisine Haksızlık Ediyor", *Yenişafak*, 14.01.2004a; Mümtaz'er Türköne, *Devrimci Muhafazakârlık...*", *Zaman*, 15.01.2004; Mümtaz'er Türköne, "Muhafazakâr Siyaset", *Zaman*, 30.04.2006.

5 Bu noktada Kemalist ideolojinin meşruluk kaynağı olarak düşünce dünyası üzerindeki etkisi nedeniyle Cumhuriyet Dönemi batılılaşma çabalarının, muhafazakâr düşünürlerce kabul edildiği iddia edilebilir. Düşünce dünyasında bu iddianın doğruluğunu kanıtlayabilecek örnekler gösterilebilir. Bu iddia, muhafazakâr düşünce için kısmen doğrudur. Fakat Türk muhafazakâr düşüncesinin Cumhuriyet Dönemi yenileşme hareketlerini kabullenişini anlamada yetersiz kalacağı belirtilmelidir.

riyet Dönemi batılılaşma çabasını, bir taraftan yaklaşık iki asırdır devam eden modernleşme çabasının bir devamı olarak süreklilik içerisinde, aynı zamanda da bu süreklilikten kopuş olarak kavramaktadırlar. Bu çerçevede M. Kemal Atatürk'ün yön verdiği Cumhuriyet Dönemi batılılaşma çabaları, Türk modernleşmesinin son iki asırdır süren modernleşme politikalarının geldiği son noktadır. III. Selim ile başlayan, Osmanlı Dönemine ait Türk modernleşmesi ile son safha olan Cumhuriyet Dönemi modernleşme çabaları arasında birçok bağ kurulabilir. Bunlar arasında özellikle muhafazakâr düşünürlerin yukarıda altı çizildiği hali ile Kemalist modernleşmeyi, batılılaşmayı, devletin bekâsı için bir zaruret hali olarak kavramaları önemlidir. Çünkü Mardin'in (2005b: 59) gösterdiği gibi, en son Mustafa Kemal'in kişiliğinde görülen devleti kur-tarmak anlayışı, yaklaşık iki asra dayanan Türk modernleşme serüveninin en önemli sürekliliğidir.

Diğer taraftan muhafazakâr düşünürler, tarihsel süreklilik içerisinde değerlendirdikleri Kemalist modernleşmenin, süreklilikten kopuş olarak gördükleri, aydınlanmacı akla ve pozitivist ilerlemeciliğe dayalı yönlerini kıyasıya eleştirmekten geri durmamışlardır. Bu kopuş, Mardin'in bize gösterdiği Cumhuriyetin bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıkan, yeni ulusun inşasında aranmalıdır. Zira Mustafa Kemal, var olmayan bir şeyi, modern ulusu ve milli kimliği, varmış gibi çabalayarak ayağa kaldırmış ve hayat vermiştir (Mardin 2005a: 62). Bu yeni dönemde, soyut akla dayalı olarak yeni bir toplum inşasında, geleneksel kimlikleri ve değerleri koruyan uzlaşmacı bir değişim değil, kültür alanında kendini gösteren radikalleşen bir değişim programı vardır (Belge, 1983: 260). Bu radikalleşen değişim çabasının gerisinde yatan ise fen bilimlerinde olduğu gibi, toplumsal olanın da bilimsel doğrularla düzenlenebileceği inancını taşıyan pozitivistdir. Bu nedendir ki, Kemalist modernleşmenin, süreklilik içerisinde bir kopuş olarak gördükleri yönlerini eleştiren muhafazakâr düşünürlerin eleştirilerine yön veren epistemolojilerine ve pozitivist eleştirileri çerçevesine, Kemalist modernleşmeye bakışlarına geçmeliyiz.

## **TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCSİNİN EPİSTEMOLOJİK KARAKTERİ**

Muhafazakâr düşünürlerin, hâkim modernleşme anlayışını eleştirirken, ona sosyal mühendislikçi ruhu veren epistemolojisini hedef seçtikleri görülmektedir. Dönem dönem, özellikle sanayileşme konusunda, projeci denilebilecek yaklaşımları olmasına rağmen, onların pozitivist taraftarı olmadıkları, epistemolojik olarak bu noktada ayrı durdukları açıktır. Örneğin Başgil (1960b: 3), "maneviyatçılığım; maddenin ve maddi kuvvet ve hakikatlerin dışında, mânâ-

nın ve manevi kuvvet ve hakikatlerin var olduğuna ve bunların, insan ve cemiyet hayatı için daha mühim, rolce daha kıymetli olduğuna inanıyorum” derken epistemolojik olarak yerini belirlemektedir.

Türk muhafazakârlarının, bilginin kaynağı olarak sadece insan aklını almadıkları oldukça belirgindir. Güngör “İslamın Bugünkü Meseleleri” isimli çalışmasının “Zihin ve Hayatın Düzeni” başlıklı bölümünde, pozitivistlerin bilgi edinme yollarını eleştirir. Bir akademisyen olarak “bilimsel bilgi” elde etme konusundaki tarihsel gelişimleri özetler. Kendisinin “anti-entellektüalist” dediği, (Bergson, Schopenhauer, Nietzsche vd.) filozof ve düşünürlerin görüşlerine yer vererek, onların ortak yönünün akla mutlak kıymet verilmesine karşı çıkmaları olduğunu gösterir. Ardından onların, akli geriye atmak gibi bir amaçları olmadığını, aklın tek başına yetersizliğini göstermek istediklerini belirtir. Bu özetlemeden sonra Güngör, kendi fikrini doğrulamanın rahatlığıyla, gerçekliğin sadece akılla kavranamayacak kadar karmaşık olduğunu belirtir (Güngör, 2005 [1981]: 67-69).

Safa’nın entelektüel seyri, diğer muhafazakâr düşünürlerle göre değişiklik arz eder. Onun 1930’lu yılların başında rasyonalist olduğu bilinmektedir. Rasyonalizmin soyut ve kesin bir kolu olan riyaziyeye yönelen Safa (Ayvazoğlu, 1998: 312), otuzlu yılların sonuna doğru “Kültür Haftası”nda kaleme aldığı yazısında, Avrupalılaştırmanın en önemli noktasının riyazîleşebilmek olduğunu dile getirmektedir.

“Rönesans’tan bugüne kadar tekâmül eden tabiat bilgileri, Renan’ın “Yunan mucizesi” adını verdiği büyük medeniyetin en harikulâde anlayışını, riyazî anlayışı benimseyerek bugünkü Avrupa ruhunu vücuda getirdi. Bu çağlar arasındaki tecrübelerine bakanlar, riyazîleşmeden Avrupalılaştırmanın imkânsız olduğunu göreceklerdir.” (Safa, 1970 [1936]: 125)

Rasyonalist akımdan etkilenmiş olduğu açık olan Safa’nın, yine aynı makalesinden, saf akılcı olmadığı, en azından arayış içerisinde olduğu kanısına da ulaşmak mümkündür. Çünkü Safa, dünyayı kavramak için “hem mistik hem de ilmi bir temayüle çalışan Avrupa kafasının çifte metodunu almadığımız, rasyonalist bir dine sahip olduğumuz halde “riyazî bir kafadan mahrum olduğumuz” için, Batı Medeniyeti’ne giremediğimizi belirtir. Safa’ya göre, bu riyazî kafadan mahrum olmamızın nedeni, İskenderiye mektebinden gelen mistik etki altında kalışımızdır.

Aynı dönemlerde Bergson felsefesi ile uğraştığını bildiğimiz Safa, 1940’lı yılların sonunda tamamen mistizme yönelmiştir (Ayvazoğlu, 1998: 328). Onun mistizme yönelişi ve Bergson’da önemseddiği noktalar, zihnî ardalanının ipuçlarını sunar. 1941 yılında Tasvir-i Efkâr’da Bergson’un ölümü üzerine kaleme



aldığı yazısında, onu “mesih” olarak tanımlamaktadır. Bunun sebebi, Bergson’un fikirlerinin, felsefenin 19. yüzyılın pozitivist, materyalist yönelişleri ile yerini pozitif bilimlere bıraktığı bir zamanda, buna karşı çıkan bir görüş olarak gelişmiş olmasıdır. Safa’ya göre, eğer bu eğilimle felsefe devam etseydi, bütün madde, ruh, hayat ve tekâmül hadiselerinin, sanki fotoğraf makinesi önünde hiç değişmeden ve kımıldamadan kalan cesetler gibi, zekânın objektifine sığan gerçekliklerden ibaret kalacaktı. Safa, aynı zamanda pozitif bilimlerin bilgi vasıtaları olan zekâ ile yalnız madde âleminde kalmasını, hayat ve ruh âleminde bilgi vasıtasının sezış olması gerektiğini dile getirir. Yine Muhtittin Birgen tarafından kaleme alınan ve Bergson’un felsefeye yeni bir şey katmadığı fikrini işleyen yazısına karşı verdiği cevapta, Bergson’a bakışında epistemolojik duruşu netleşir. Ona göre Bergson, ilimle metafiziği barıştırmıştır. Hatta her ikisinin alanlarını o kadar iyi tayin etmiştir ki, her iki tarafın da birbirlerine tecavüzüne son vermek için aralarına sed çekmek ister, demektedir (Safa 1999 [1941]: 46). Safa, hakikate varmak için aklımızın hudutlarının aşılmasını öneren ve sezgi ve sezış gibi zekâdan ayrı ve üstün bilgi vasıtasını kabul eden her felsefenin mistik düşünce olduğunu belirtir. Safa, açıkça görüldüğü gibi gerçekliğin kavranmasında akli önemsemekle birlikte onu aşan bir yaklaşıma sahiptir. Onun bu yaklaşımı, yakından takip ettiği Batıdaki epistemolojik değişimle de ilgilidir. *Türk Düşüncesi* dergisinde uzun yıllar bu değişimi ısrarla göstermeye çalışır ve onun bu epistemolojik yaklaşımı açıkça pozitivistizmden uzakta ve ona karşıdır.

“Euclid’ci olmayan geometri, Newton’cu olmayan fizik ve dalga mekaniğinin önümüze koyduğu meseleleri halletmek için kullandığımız klasik metodların yetersizliği bizi hep klasik akıl ve mantık anlayışımızın dışına değilse bile, üstüne çıkmaya davet eden yeni düşüncelere sevk ediyor. Aklın ve ilmin iflasından bahsetmek doğru olmasa bile, akla ait disiplinin yenileşmesi lüzumunu kabul etmek icap eder. Burada iflas eden bir mahiyet olmasa bile artık aşılması lazım gelen ve devrini tamamlamış bir düşünce tarzı mevzuudur.” (Safa, 2003 [1975]: 259)

Turhan, pozitivistizm konusunda çok açık değildir. Hatta onun eserlerinin tümüne dağılmış olan “ilim” vurgusu, onun pozitivist olduğu kanısını bile doğurabilir.<sup>6</sup> Fakat Turhan, açıkça bir pozitivistizm eleştirisi yapmasa da, poziti-

---

6 Turhan’ın öğrencisi olan Güngör, hocasının vefatından sonra kaleme aldığı bir yazısında aynı noktaya işaret eder. Güngör’ün (2003b [1983]: 209) ifadesi ile “Profesör Turhan’ın ilme verdiği değere bakanlar, karşılarında sanki 19. yüzyıl pozitivist veya siyantistlerin bir temsilcisi var zannederlerdi. Fakat yakından dikkat edildiği zaman onun ilmi put edinmek yerine ilmi vazgeçilmez bir vasıta, çok kıymetli bir alet saydığı görülürdü.”

vizimle özdeşleşen, materyalist bir zihniyete sahip olmadığını açıklamak gerekliliği duyar:

“...Unutulmamalı ki, ilim bugünkü medeniyetimizin yalnız temelini teşkil etmekle kalmıyor, mânevi kıymetlerin de başında geliyor. Bu sıfatla ferdi gayret ve davranışlara gaye oluyor. Tatbikiyle insanlığa büyük hizmetlerde bulunuyor, rehberliği ile de onlara doğru yolu gösteriyor. Bundan başka ilim, hakiki ilim adamına hakikat severliği, dürüstlüğü, objektif ve bîtaraf olmayı öğretmekle ahlâkî davranışlara temel olarak onları teşvik ediyor. İşte bizim ilim ve ölçüye sarılışımızın hikmeti budur. Yoksa, materyalist bir görüş ve zihniyeti benimsediğimiz için değildir.” (Turhan, 1965: 132-133).

Turhan, epistemolojik olarak pozitivism eleştirisi yapmasa da, bir akademisyen olarak ilgisi pratik olarak Türk modernleşmesinin dayandığı epistemolojiyi yanıtlamak üzerine kuruludur. Bu çabası, onun “Kültür Değişimleri” isimli çalışmasında rahatlıkla gözlenebilir. Turhan, eserinde öncelikle kültür değişimleri üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verir. Ona göre, kültürler arası bir kıyaslama yapılacağı zaman bunun ancak maddi alana, özellikle de teknik alana ilişkin yapılabileceğini belirtir. Manevi alana ilişkin yapılacak bir kıyas ise “bu sahalarda bir ilerilik veya gerilik, basitlik yahut mürekkepçilik, aşağılık veyahut yükseklik olamaz” (Turhan, 1969 [1951]: 51) diyerek reddeder. Turhan’a göre (1969 [1951]: 51) bu alana ilişkin “olsa olsa ancak, bir başkalık, bir nevi veya tarz bahis mevzuu olabilir.” Turhan, bu düşüncesi ile pozitivismin, doğru bir ifade ile Comtecu pozitivismin temel varsayımlarından biri olan Avrupa toplumunun örnek bir niteliğe sahip olduğu ve bütün insanlığın toplumu haline geleceği (Aron, 1986: 84) düşüncesini reddeder. Kemalist modernleşmenin de temel varsayımlarından olan bu yaklaşımın reddi ile manevi kültür alanına ilişkin yapılabilecek, mühendislikçi projelere karşı duruşunu netleştirir.

Bu reddedişin ardından eserin ilerleyen kısımlarında, kültür değişimlerine ilişkin literatüre ait terimlerden bahseder. Bütün kültürlerin, en ilkel toplumlarda bile değişim içerisinde olduğunu söyler (Turhan, 1969 [1951]: 57). Turhan ayrıca çalışmasının teorik kısmını teşkil eden bölümde, kültür değişimlerinin iki tarzından bahseder. Ona göre (1969 [1951]: 60) bunlar; “serbest” ve “zorlanmış, empoze veya mecburi” olmak üzere iki çeşittir. Serbest kültür değişimleri ile anlatılmak istenilenin, toplum ya da toplulukların, yabancı bir grup ya da toplumla karşılaştıklarında iç ve dış baskı olmaksızın yabancı kültüre ait bazı unsurları alıp benimsemesi ya da benimsememesidir. Mecburi kültür değişimini; yabancı iki toplum ya da toplulukların, karşı karşıya geldiklerinde, birinin diğerine kendi kültürünün tamamını ya da bazı kısımlarını kabul etmeye zorlaması ya da iktidara sahip bir zümrenin, yabancı bir kültürü

veya bunun bazı kısımlarını, çoğunluğun isteğinin aksine, kendi cemiyetine zorla kabul ettirmesi olarak tanımlar (Turhan, 1969 [1951]: 61). Ardından iki farklı kültür değişimi hakkında bilgi verir. Açıkça serbest kültür değişimi taraftarıdır. Ona göre, serbest kültür değişiminde en mühim nokta; eskiden yeniye geçişte bir ara dönem olarak aynı ihtiyacı karşılayabilen bir kurum oluşturulmadığı sürece, eskinin atılmamasıdır. Zoraki kültür değişimlerinde durum farklıdır ve bu yüzden aksaklıklara, hatta bazen çözümlere neden olabilmektedir (Turhan 1969 [1951]: 81). Bu aksaklığın meydana gelmesindeki en büyük etken, değişmesi istenilen kültür unsurlarının, karmaşık yapılarıdır. Bu kültür unsurlarının fonksiyonları, diğer kültürle ilgili ilişkileri ve yürüttükleri fonksiyonlardaki görevleri, kültür değişimi istenilen toplumun bireyi tarafından bilinemeyeceği gibi “en iyi devlet adamı da bunları bilememektedir” (Turhan, 1969 [1951]: 162).

Turhan (1969 [1951]: 192), kültür değişimlerine ilişkin verdiği bu bilgilerden sonra, “memleketin tenkit ruhu ve hürriyet imkânları nispetinde bugünkü değişimleri göz önünde tutacağız” diyerek Türk modernleşme tarihini gözden geçirir. Bu sırada, Türk modernleşme tarihini safhalandırır. Bu tasnifte serbest kültür değişimleri ile mecburi kültür değişimleri olarak ayırdığı safhalarda<sup>7</sup> gelişmeleri gözden geçirerek, genel değerlendirmelerde bulunur. Tanzimat dönemini (1839-1876), mecburi kültür değişimleri olarak belirtir. Fakat bu devirdeki değişimlerin tek bir kişi ya da zümreden daha geniş bir alana yayılma özelliği göstermesinden ötürü ve değişimlerin zorla kabul ettirilmemesinden dolayı benimsediği gözüktür (1969 [1951]: 259, 261). Abdülhamit dönemini de (1876-1908), batılılaşmanın, devletin resmi bir meşgalesi olmanın çıkmış olması ile kısmen serbest bir değişim hali olduğu için benimser. İkinci Meşrutiyet zamanında batılılaşma ile ilgili olarak devrin hürriyet ortamının da verdiği havayla, kendiliğinden çıkan fikir hareketlerini olumlu bulur. Fakat garplılaşmaya başladığımız ilk zamanlardan beri Batının teknik üstünlüğünden kaynaklı bir Avrupa hayranı garplılaşma cereyanının doğuşu ve hâkim oluşundan bahseder. Onların kültür konusundaki, yerli kültürü batılılaşma önünde engel gören tutumlarının olumsuzluklarından bahseder (1969 [1951]: 294). Mecburi kültür değişimlerine de dâhil etmiş olmasına rağmen, Cumhuriyet Dönemini bir başlık olarak incelemeye koyulmaz. Genel sonuç kısmında 1923 sonrası batılılaşma hareketlerine göndermeler yapar. Serbest

---

7 19. yüzyıla kadar olan dönemi serbest kültür değişimi dönemi olarak tanımlar. Üçüncü Selim devrini bir intikal devri olarak belirtir. Mecburi kültür değişimlerinin başladığı dönemi ise II. Mahmut’la başlatır ve kendi içerisinde dört farklı safhaya ayırır. Bunlar sırasıyla, Tanzimat’tan 1876 yılına kadarki dönem; 1876’dan 1908’e kadar olan dönem; 1908’den 1923’e kadar olan dönem ve 1923’ten sonraki dönemdir.

kültür değişiminden yana olan tutumu bu değerlendirmede önem kazanır. Turhan'a (1974 [1958]: 102) göre, batılılaşma zaten yanlış anlaşılmıştır; bu yüzden herhangi bir plan programında yapılması anlamsızdır. Onun planlılığı bir dayatmacılık olarak değil, hedefe ulaşmak için tutulması gereken yola ilişkindir. O yol da aslında kültür alanına ilişkin değil, teknolojik alana doğru bir yöneliş içerir. Kısaca özetlediğimiz görüşlerinde de anlaşılacağı üzere, Turhan'ın, değişimi ele alışında doğrudan bir pozitivism eleştirisi görülmez. Dönem dönem değişim konusunda planlı programlı davranılması gerektiğini belirtip pozitivismle irtibatlandırılabilinecek bir "kurguculuk" sezilse de, Turhan'ın özellikle kültür alanına ilişkin değişim konusundaki tavrı "serbest değişimden", yani kurgucu yaklaşımdan yana olmayanıdır.

Mümtaz Turhan'ın yapmak istediğini, öğrencisi Erol Güngör aslında biraz daha derinleştirip ve geliştirmiş, Kemalist modernleşmeye neden karşı olduğunu onun epistemolojik karakterine değinerek açıklamıştır.<sup>8</sup> Güngör'e göre, batılılaşmanın başarıya ulaşamamasının en önemli nedeni pozitivist anlayıştır. Türkiye batılılaşmayı hakkıyla gerçekleştirememiştir. Bunun temel sebebi, yeni medeniyetin dayandığı rasyonalist ve pozitivist zihniyet, diğeri ise Türkiye'de değişimin zorlayıcı bir karakterde yürütülmesidir ve bu iki özellik birbirine sıkı sıkıya bağlıdır (Güngör, 1980 [1975]: 37).

Yukarıda da gösterildiği üzere Türk muhafazakâr düşünürleri aydınlanma aklına dayalı pozitivist bir görüşe sahip değildirlere. Bu nedenledir ki aydınlanmacı akla dayalı projelere şüpheyle yaklaşmışlar, bu projelerin karşısında olmuşlardır. Onların anti-pozitivism ekseninde toplumu değiştirmeyi dönüştürmeyi amaçlayan projelere karşı oluşlarını farklı bir bakış açısıyla, Kemalist modernleşmeyi epistemolojik olarak yanlışlama çabalarında görebiliriz. Bu noktanın aydınlatılması için ise öncelikle Safa üzerinde biraz daha durulmalıdır. Çünkü onun Batı Medeniyeti olarak hedef gösterilen, yetişilmek için referans alınan "çağdaş medeniyet" in değiştiğini gösterme çabası, Türk muhafazakâr düşüncesini anti-pozitivist tutumu çerçevesinde anlamak adına önemlidir. Zira pozitivist olmayan yönlerinin eleştirel olarak belirgin bir biçimde açığa çıktığı alan bu noktadır. Kemalist modernleşmenin hedef olarak gösterdiği Batının değiştiğini gösterme çabası, aslında epistemolojik olarak hâkim modernleşmeyi yanlışlamak olarak anlaşılmalıdır.

---

8 Güngör, Turhan'ın öğrencisi olmakla birlikte ondan etkilendiği yazılarında oldukça açıktır. Bu etkiyi "Türk Kültürü ve Milliyetçilik" isimli çalışmasında da, Z. Gökalp ve M. Turhan'ı ilme dayalı bir milliyetçilik anlayışını işlemeye çalıştıkları için beğendiğini ve "aynı geleneği devam ettirmeye gayret ettim diyerek" bu geleneğin takipçisi olduğunu dile getirir (Güngör, 1980: 20).

## HÂKİM MODERNLEŞME ANLAYIŞINI YANLIŞLAMA ÇABASI

Safa zihin dünyasında rasyonalist olarak başladığı noktadan zamanla mistizme yönelmiştir. Ayvazoğlu'nun (2000: 124) bize aktardığına göre, 1930'lu yıllardan itibaren mistik düşüncenin literatürünü takip eden düşünür, zamanla parapsikolojik ve metapsişik olaylarla fazlaca ilgilenmiştir. Bu yönelişinin ardında yatan sebep, 20. yüzyıla sarkan materyalist ve pozitivist akımlara karşı argüman elde etmektir. Bu arayışta artık yönünü bulmuştur. Batıdaki epistemolojik değişimi yakından izlemeye başlar. Bu izleyiş onun Batıda hakim paradigma olarak pozitivistimin tahtının sarsıldığını görmesinde etkili olur. Bu paradigma değişiminde önemli rol oynayan bir konu da fen bilimlerinde, özellikle de fizik alanında gerçekleşen yeni buluşlardır. Bu gelişmelerle, ilerleme fikrine karşı duyulan iyimser bakış değişmiştir. Safa bu gelişmeleri şöyle özetler:

“...Bilhassa müsbet denilen ilimlerde determinizm prensibinin kesin bir hakikat halinden çıkışı, fizikte quanta ve rölativite nazariyeleri, akıl şemalarıyla her şeyin izah edilebileceği inancını temelinden değiştiriyordu. XX'nci yüzyılın başında doğan büyük huzursuzluk, iki dünya harbinin de yıktığı ümitlerle birlikte, ilmin ve aklın her şeyi izah ettikten başka insan topluluklarına da ebedi barış ve düzen vereceği hayalini sürükleyip götürdü.” (Safa, 1953: 5)

Safa, yaşadığı dönem itibari ile epistemolojideki bu değişim üzerinde özellikle durur. O, Thomas Kuhn'un bilgi felsefesi alanına kazandırdığı anlamı ile paradigmanın değişiminin, özellikle fizik bilimindeki değişimle olacağını farkındadır. Bu farkındalığı önemsemek gerekir. Zira Kuhn (2003), paradigma sözcüğünü bilgi sosyolojisine kazandıran ve paradigmadaki değişim üzerine odaklandığı “Bilimsel Devrimlerin Yapısı” isimli eserini 1962 yılında tamamlamıştır. O da çalışmasında Newton fiziğinden, Einstein fiziğine geçiş üzerinde özellikle durmuştur. Onun, bu iki yaklaşım üzerinde ısrarlı duruşunun en önemli nedeni, açıkça paradigmanın değişiminin gözlenebilmesi açısından güzel bir örnek oluşudur. Bununla birlikte Newton'cu yaklaşımdan Einstein'ci fizik anlayışına geçiş, sosyal bilimler ve fen bilimlerinin ayrı mantığa sahip olduğu anlayışının gelişmesi için de önem arz eder. Çünkü pozitivist epistemolojide “bilimin tekliği” anlayışı vardır. Bir diğer deyişle, üzerinde bilgi edinilmek istenilen alanın doğa ya da toplum olması, bilimsel bilgiye ulaşmak için herhangi bir metodoloji farkını gerektirmemektedir. Dolayısıyla, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki fark, öze ilişkin bir fark olmayıp, sadece konuların farklı olmasından ibarettir (Köker, 1998: 28-29). Bu yüzdendir ki pozitivistler, doğa bilimlerinde uygulanan açıklama biçiminin aynı şekilde top-

lumsal bilimlerde de uygulanabileceğinden hareket etmişlerdir. Söz konusu pozitivizme ait bu iyimser yaklaşımın ardında, Newton'un "genel çekim kuramı"nın büyük bir etkisi vardır. Bu kuramın mantığına göre, evrende her şey birbiri ile ilintilidir. Bu ilişkiler ağı, düzenli ve mükemmel bir makine intizamı ile işlemektedir ve bunun, deneysel ilerleme yolu ile giderek daha da belirginleştirilebileceği düşünülür (Şaylan, 2002:176; Kuyaş, 2003: 14). Evrendeki her şeyin işleyiş kurallarının tespit edilebileceği düşüncesi, toplumsal olan için de geçerli görülüyordu. Fakat 20. yüzyılın fizik biliminde meydana gelen gelişmeler, Newton'un görüşlerinin, dolayısıyla sosyal bilimler alanına da yansıyan nedensellik görüşünün zayıflamasına neden olmuştur. Örneğin Danimarkalı fizikçi Niels Bohr'un öncülüğünü yaptığı "quantum kuramı", hem pozitivizme hem de nedensellik ilkesine büyük darbe vurmuştur. Bohr, kendisine Nobel ödülü kazandıran parçacıklar fiziğinde, nedenselliğin değil, rastlantısallığın geçerli olduğunu bulmuş ve bunun matematiksel ifadesini yazmayı başarmıştır (Şaylan, 2002:184). Ünlü fizikçi Einstein'ın ünlü "görecelilik kuramı" ile de Newton'un paradigmasına dayalı nedensellik ilkesi iyice yıkıma uğramıştır. Böylelikle klasik fiziğin temelleri üzerine oturan pozitivizmin tahtı, Batıda oldukça sarsılmıştır.

Bu gelişmeleri yakından takip eden Safa,<sup>9</sup> pozitivizmin tahtının iyice sarsılması ile "[b]iz, gerçek bilginin değil XIX'uncu yüzyılın materyalizme dayanan felsefesinin ve geçmiş bilgi anlayışının düşmanınız" (Safa, 1954: 284), diyerek pozitivizme karşıtlığını dile getirmiştir. Doğa bilimlerindeki gelişmelerle birlikte, pozitivizmin sadece soyut akla dayalı gerçekliği anlama anlayışının yeri değişmiş, gerçekliği anlamada akılla birlikte onu aşacak yöntemlerin önü ve metafiziğin kapıları aralanmıştır (Safa, 1955: 321).

Safa, çıkarmaya başladığı *Türk Düşüncesi* dergisinde, ilk sayısından itibaren Franz Kafka'nın "Dava" isimli romanını çevirerek yayınlamaya başlamıştır. İlk bakışta, edebiyat için ayrılmış sayfaların doldurulması, bu manada dergiye bir renk katılmış olduğu düşünülse de, Kafka'nın ne kadar kasvetli bir üslupla yazdığını düşündüğümüzde, bu tercihin sıradan bir tercih olmadığı rahatlıkla ortaya çıkacaktır. Bu husus, derginin ilerleyen sayılarında, isimsiz olsa da üslubundan, Safa'nın kaleme aldığını düşündüğümüz "Franz Kafka'nın 30. Ölüm Yıldönümü" başlıklı yazıda; "Kafka'yı ilk sayımızdan beri neşre başla-

---

<sup>9</sup> Safa kendine has üslubuyla fen bilimlerindeki gelişmenin sosyal bilimlere yansıdığını şöyle özetler: "Öyle bir Dünyadayız ki, asrımızın başına kadar müspet sanılan ilimlerin ve bunlara dayanan bir felsefenin bütün temelleri yıkılmaktadır. Fizikte Atoma ait keşifler, daha bir bomba haline gelmeden önce bu yanlış prensiplerin üstünde patlamış ve hepsini havaya uçurmuştur" (Safa, 1948: 2)

mamız rastgele bir tercih eseri değildir” (Türk Düşüncesi, 1954: 137) denilerek, bu konuya açıklık getirmiş, fakat ayrıntılı bir açıklamada bulunulmamıştır.

Kafka ve onun eseri “Dava” hakkında biraz düşünmek, neden rastgele bir tercih olmadığını açıklamaya yetecek, Safa’nın epistemolojisi ile ne kadar yakından ilgili olduğu görülebilinecektir. Kafka’nın eserlerinde çeşitli eleştirilenlerin değiştiği unsurlar vardır. Sıklıkla onun, köhneleşmiş Avusturya-Macaristan imparatorluğu bürokrasisini, modern toplumlardaki yabancılaşmayı, faşizmi ve totalitarizmi eleştirel olarak ele aldığı belirtilir. Aslında bu unsurları birlikte düşünmemizi sağlayan modernlik kavramıdır. Kafka’nın bütün eserlerinde, birbirinden farklı soyutlamalarla modern toplumun bir problem olarak sürekli yer aldığını, modern hayatın sürekli değişen yüzlerinin negatif bir biçimde temsil edildiği görülür (Kızıltuğ, 2007). Safa’nın, *Türk Düşüncesinde* yapmak istediği ile Dava<sup>10</sup> isimli romanı yayınlamayı tercih etmesi yakından ilgilidir. Batıda, pozitivizm temelli anlayışın neticesinde gelişen modern toplumların problemlerini ve bunalmalarını aktarmak istemekte, okurlarının bu konuda düşünmesini sağlamaya çalışmaktadır.

Bu noktada Safa’ya fazla değinilmiş olsa da, diğer muhafazakâr düşünürlerin de bu konuda aynı fikirde olduklarının altı çizilmelidir. Hatta Safa’nın pozitivizmin Batıda itibarını yitirdiğini gösterme çabasını eleştiren Mümtaz Turhan’ın, ironik bir biçimde aslında Safa ile aynı argümanları dile getirdiği görülebilir. M. Turhan’ın P. Safa’yı eleştirisi, onun Türk Düşüncesi dergisinde, fizik biliminde meydana gelen değişmelerle bilimin iflas ettiğini iddia ettiği üzerine kuruludur. Turhan iddia edilen buluşların “ilmin iflası değil ilerlediği”nin göstergesi olarak görülebileceğini belirtir (Turhan, 1974 [1958]: 26). Bu noktada Turhan’ın Türk Düşüncesi dergisini eleştirisinde biraz insafsız davrandığının altını çizmek gerekir. Çünkü Safa’nın yaptığı, salt akla dayalı bir yöntemin gerçekliği açıklamada eksik kaldığı ve fen bilimlerdeki de-

---

10 Dava romanında konu diyebileceğimiz şey bir olay kurgusuna dayanır: “Başkahraman Joseph K. sebebi bilinmeyen bir suç yüzünden ve kimin açtığının belli olmadığı bir soruşturma yüzünden tutuklanır. İlk bakışta garip gibi görünen, bu tutuklanmanın kendisi değil de, her nedense aslında tutuklu olduğu halde günlük yaşamına normal bir şekilde devam ediyor oluşudur. Kitaba adını veren ve bütün olay örgüsünün ana konusunu oluşturan ‘dava’, tutuklanma ve ilk soruşturma sonrasında bir daha ele alınmaz. Sanki dava, Joseph K.’nin hayatının dışında bir yerde gıyaben sürmektedir. Ama ne gariptir ki Joseph K.’nin kaderi de mahkemede verilecek karara bağlıdır. Yazar, olayın sonu yerine, ilgimizi tek tek ayrıntılandırılmış durumların birbiri peşi sıra akışına yönlendirir: 1) En sıradan durumlarda tekrar tekrar sistemin tahakkümü altındaki sıradan insan ilişkilerinde bu tahakkümün mikro düzeylerde gündelik tekrarlanması. 2) Mantıkdışı olduğu halde kendini son derece mantıklı ve akılcı bir şeymiş gibi sunan sistemin rasyonalitesinin komikleştirilerek gözler önüne serilmesi, bütün olay örgüsünün ve diyalogların dokusunu oluşturur.” (Kızıltuğ, 2007).

şikliklerden etkilenerek değiştiğini göstermektedir. Bunu paradigmadaki değişim olarak nitelese bile, gerçekliği anlamada bir ilerlemedir ve Turhan'ın da reddedemeyeceği, bilimin Batıda ilerlediği düşüncesine tekabül eder. Bu da Turhan'ın batılılaşmada önem verdiği "garp"ten almamız gereken unsurlarında bir anlamda değişime uğraması demektir. Zira "Atatürk İlkeleri ve Kalkınma" isimli çalışmasında da açıkça dile getirdiği gibi onun düşüncesinde, inkılâpçılığın dogmalara saplanmasını engellemek için yapılması gerekenlerden birisi "Türkiye'nin tarihi ve içtimai oluşunun icapları"nın göz önünde bulundurulması, diğeri ise inkılâpların ilim yolu ile tayin edilmesidir (Turhan, 1965: 33).

Bu konuya Safa kadar olmasa da Güngör de değinir. Safa ve Turhan gibi o da Kemalist modernleşmeyi farklı bir açıdan epistemolojik olarak yanıtlamak ister. Türkiye'deki değişimlerin başarısızlık sebeplerinden en önemli olarak yeni ve yabancı medeniyetin rasyonalist veya pozitivist zihniyete dayanmasını görür (Güngör, 1980 [1975]: 37). "Cumhuriyet İnkılâpçılarının" Avrupa medeniyeti denildiğinde esas itibarıyla bundan laik ve pozitivist düşünceyi anladıklarını belirten Güngör (2003a [1980]: 40), Batıdaki fikri gelişmeleri takip ederek pozitivist zihniyetin değiştiğini Safa gibi göstermeye çalışır (Güngör, 2005 [1981]: 67-69). Bu noktada Batının ilkel pozitivismi hala örnek olarak yenileşmeyi, ilerlemeyi öneren Kemalist modernleşmeyi eleştirir ve dayandığı mantığı çürütmeye çalışır (Güngör 1980 [1975]: 39).

Türk muhafazakâr düşünürleri anti-pozitivist bir tutuma sahiptirler ve Kemalist modernleşmeyi, dayanağı olan pozitivism üzerinden yanıtlamak istemektedirler. Buradaki temel dayanakları ise, Batıda Aydınlanmanın akli yücelten yaklaşımının yerini, aklın gerçekliği sadece kendi başına anlamada yetersiz kaldığı şeklinde özetlenebilecek bir anlayışa terk etmesidir. Bu noktada, muhafazakâr düşünürlerimizin aydınlanmacı akli ve dolayısıyla bu akla dayalı projeyi eleştirilerinin hangi temele dayandığı sorusu yanıtlanmalıdır.

## **TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİNDE ANTI-POZITIVİST TUTUMUN KAYNAĞI:**

Muhafazakâr düşünürlerin, aktarmaya çalıştığımız pozitivism karşıtlıkları, Burke'çi muhafazakârlıkta olduğu gibi felsefi bir temelden yoksun gözüktür. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi Burke'ün Fransız devrimine karşı sert eleştirilerinin ardında İskoç Aydınlanması vardır. Türk muhafazakâr düşünürlerinin her ne kadar pozitivism karşıtlıkları, Bergson gibi 19 yy. mistik düşüncesinden bazı figürlere dayanıyormuş gibi görülse de, bunu sadece kendi karşıtlıklarını, batılı kaynaklarla desteklemek şeklinde bir çabanın ürünü olarak görmek gerekir. Muhafazakâr düşünürlerin pozitivism eleştirisindeki bu



felsefi dayanağı tamamlayan, destekleyen asıl unsur, yaşadığı bölgede hâkim olan inancın yarattığı kültürünün düşünce biçimine yansımaları olarak görmek gerekir. Türkiye'nin büyük çoğunluğunu oluşturan İslamın Sünni yorumuna bağlı oldukları izlenimini edindiğimiz düşünürlerin akıl kavrayışlarının, Sünni ekolün akıl anlayışı ile örtüşmesi bizi bu yoruma götürmektedir. Zira bilindiği gibi Sünniliğin temel karakteristik vasıflarından birisi aklın mutlak kullanımına karşı çıkmaktır<sup>11</sup> (Aydınlı, 2005: 57). Ayrıca Sünni ekolün akıl konusundaki bu vurgusunun yanında aslında hangi itikat ya da mezhebe bağlı olunursa olunsun, İslam'ın akıl kavrayışının sadece soyut akılla sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Şöyle ki; Kur'an terminolojisinde akıl, bilgi edinmeye yarayan bir araç olarak tarif edilir ve Kur'an'da akılla aynı anlama gelmese de onun anlamını çağrıştıran "kalb", "fuad" ve "elbab" kelimelerinin kullanıldığı dikkati çeker. Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın deruni, vicdani yanına, gönül dünyasına hitap etmek manasıyla kullanılmıştır (Bolay, 1989: 238-239). Ayrıca Kelam ilminde de aklın tarifi, mahiyeti ve nakil ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Aklın önemine ilişkin görüşler çok farklı olsa ve hatta mezhepler arası ayırım "akıl"a verilen önem konusunda yapılmış olsa da İslam inancında farklı mezheplere dâhil olan kelimelerin, aklın taksimi konusunda birleştikleri görülür. Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır. Bunlardan ilki "garizi akıl" her insanda doğuştan var olan akıldır. Deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilginin de esasını teşkil eder. İkincisi ise "müktesep akıl"dır. Garizi aklın kullanılmasıyla elde edilir. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan akla tecrübî akıl adı da verilir (Yavuz, 1989: 244).

Dini inancın muhafazakâr düşünürlerle, bir düşünce biçimi olarak yansıdığına altını tekrar pahasına çizmemiz gerekiyor. Demirel'in (2004: 218) de işaret ettiği gibi Türk muhafazakârlarının baskın yoruma karşı, alternatif batılılaşma iddiasına sahip olduğunu, İslam dinini Türk kültürü ve geleneğinin ayrılmaz bir parçası olarak görmelerine karşın toplumsal hayatın düzenlenmesinde temel referans olarak almadıklarını hatırlatmamız gerekiyor. Zira burada asıl üzerinde durulmak istenilen, epistemolojik olarak aydınlatma aklına eleştirel yaklaşacak bir düşünce kalıbının oluşma şartlarıdır. Dindar olmaları da elbette Türk muhafazakârlarının düşüncelerinde durdukları yeri belirlemiştir. Fakat buradan yola çıkarak özellikle de Muhafazakâr düşüncenin ilk

---

11 İslam'da aklın öneminin yanında gerçekliğin kavranmasında aşkın bir alanın var olduğunu gösteren ve bu temelde gerçekliği kavramada salt insan aklını temel alan Aydınlanma anlayışı ile karşıtlığını vurgulayan bir yazı için bkz: Nihal Bengisu Karaca, "İki Akıl Arasında", *Düşünen Siyaset*, 2004: 91-96.

doğuş aşamasında Fransa'da, Maistre'nin adlandırdığı gibi "taç ve tapınak" düşünürü (Güler, 2007: 120) olarak Türk muhafazakârlarını tanımlamak yanlış olacaktır. Asıl üzerinde durmamız gereken, Türk muhafazakârlarının da epistemolojik olarak aklın gücüne şüphe ile baktıkları, bu çerçevede bireyi sınırlı bir varlık olarak gördükleridir.

Muhafazakâr düşüncede insan aklına olan güven Aydınlanma düşüncesinde olduğu gibi sınırsız değildir. Hatta salt insan aklıyla yapılacaklara karşı da ima kuşku ile baktıklarından insanı sınırlı bir varlık olarak görmüşlerdir. Bu insanı sınırlı olarak gören yaklaşımları da muhafazakâr düşüncenin en temel taşlarından birisidir. Öyleki Stankiewicz (1993: 24), Rossiter'in (1962) "Conservatism in America" isimli çalışmasında muhafazakârlığa ilişkin saydığı 21 adet karakteristik özelliğin 13 tanesinin insan aklının yanılabilir ve sınırlı bir gücü olduğu üzerine olduğu tespitini yapar. Ayrıca muhafazakârlığın insanın kusurluluğu üzerine bu denli ısrarlı duruşundan dolayı Hıristiyan inancında var olan "ilk günah doktrininin" çok etkisinde kalan bir düşünce olarak görüldüğü bilinmektedir. Bu nedendir ki Muhafazakârlık ilk günah doktrininin siyasi dünyevileşmesi (Viereck, 1950: 44-45) olarak da tanımlanabilmektedir. Bu nokta önemlidir çünkü muhafazakâr düşünürler aklın sınırlılığı, bireyin kusurluluğu temel olarak karşıtlarını belirlemişler ve eleştirilerinden muhafazakâr düşünce doğmuştur. Türk muhafazakâr düşüncesi için de durum paralellik gösterir. Epistemolojik olarak pozitivism karşıtı olan muhafazakârlar, Kemalist modernleşmeyi eleştirmişlerdir. Zira Mardin (1997: 162) çalışmasında iddia ettiği gibi Atatürk devrimlerinin arka planından yatan en derin ve kapsayıcı felsefi temel, insanın çevresi üzerinde hâkimiyetini kurabileceği inancıdır. Bu noktada M. Kemal Atatürk insan aklı ile yapabileceklerinin sınırına işaret eden özelliklerden bir kopuşu gerçekleştirmiştir (Mardin, 1997: 167). Bir diğer deyişle Kemalist modernleşme, en temelde insan aklına sınırsız bir güven duymuş, bu epistemolojik dayanakla toplumu değiştirmeyi amaçlamıştır. Bu açıkça Kemalizm bir Türk aydınlanması değilse bile Aydınlanma'nın Kant tarafından yapılmış en veciz tarifi olan "insanın kendi suçu ile içine düştüğü ergin olamama durumundan kurtulması" çabasına tekabül eder.

## SONUÇ YERİNE

Türk muhafazakâr düşüncesi, Aydınlanma aklı ve pozitivist ilerlemecilikten etkilenmiş Cumhuriyet dönemi hâkim modernleşme anlayışına karşı eleştirilerle berraklaşmış ve gelişmiştir. Bu eleştirilerinin temelinde anti-pozitivist tutumlarının payı büyüktür. Türk muhafazakâr düşünürleri hâkim modernleşme anlayışına karşı eleştirilerinin yanı sıra onu yanlışlamak istemişlerdir.

Buradaki temel dayanakları ise, Batıda Aydınlanmanın akli yücelten yaklaşımının yerini, aklın gerçekliği sadece kendi başına anlamada yetersiz kaldığı şeklinde özetlenebilecek bir anlayışa terk etmesidir.

Her ne kadar muhafazakâr düşünürler hâkim modernleşme anlayışı karşısında olsalar da genellikle kabul edilen kanaatin aksine değişim karşıtı bir tavra sahip değildirlere. Cumhuriyet dönemi hâkim modernleşme anlayışını eleştirileri ve hatta yanlışlama çabaları, onların farklı bir değişim ya da modernleşme anlayışı olan bir tür kendiliğindenlik modeli ile ilgilidir.

Değnilmesi gereken son bir nokta ise hâkim modernleşme çabasını eleştirilerindeki anti-pozitivist tutumun kaynağıdır. Anti-pozitivist tutumun kaynağının derin bir felsefi birikime dayanmadığı görülmektedir. Bunu, Kemalist modernleşmenin toplumu, tepeden inmece ve zora dayalı bir uygulamaya dayanan yeniden şekillendirici politikalarına karşı çıkarken kullandığı yöntemde görebilmek mümkündür. Her ne kadar anti-pozitivist yaklaşımlardan destek almış olsalar da, eleştirilerinde, spekülâtif bir karakterden ziyade pratiğe yönelik fikirlerinin ağır bastığını söylemek mümkün gözükmektedir. Bir diğer deyişle, Türk muhafazakârları, soyut akla dayalı olarak yapılacak değişikliklerin, planlandığının aksine sonuçlar doğuracağı gibi bir eleştiri ifade etmekten ziyade, bu tarz değişikliklerin neye mal olacağını göstermeye çalışmaktadırlar.▽

## KAYNAKLAR

- ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev. Korkmaz Alemdar), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.
- AYDINLI, Yaşar, "Ehl-i Sünnetin Fikri Zemini Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *İslâmiyat*, Cilt 8, Sayı 3, 2005: 51-67.
- AYVAZOĞLU, Beşir, *Peyami-Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa", *Doğu-Batı*, Sayı 11, 2000: 107-103.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, *Batıya Doğru*, İstanbul: Sebat Basımevi, 1945.
- \_\_\_\_\_, *Türke Doğru*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994, (İlk Yayın Tarihi 1942).
- \_\_\_\_\_, *Atatürk-Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1973.
- BAŞGİL Ali Fuat, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Ali Hatipoğlu (Der.), İsmail Dayı, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1960a.
- \_\_\_\_\_, "Madde ve Manâ", *Yeni Sabah*, 24,8.1960b.
- BELGE, Murat, "Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, 1983.
- BOLAY, Süleyman Hayri, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 21*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989: 238-242.
- DEMİREL, Tanel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakâr Modernleşmeci Eğilimler", U.Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004: 218-238.
- GİDDENS, Anthony, "Pozitivizm ve Eleştiricileri", T. Bottomore, R. Nispet (der ), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Verso Yayınları, 1990.
- GÜLER, E. Zeynep, "Muhafazakârlık: Kadim Gelenek Savunusundan Faydacılığa", H.Birsen Örs (der.), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007: 116-162.
- GÜNGÖR, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980, (İlk Yayın Tarihi 1975)
- \_\_\_\_\_, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003a, (İlk Yayın Tarihi 1980).
- \_\_\_\_\_, "Mümtaz Turhan'ın Ardından", *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken yayınları, 2003b: 207-213, ( İlk Yayın tarihi 1983).
- \_\_\_\_\_, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2005 (İlk Yayın Tarihi 1981).
- KAYNAR, Mete, *Devletin Ülkesi ve Milleti*, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları, 2001.

- İREM, Nazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı 74, 1997: 52-101.
- \_\_\_\_\_, "Muhafazakâr Modernlik, "Diğer Batı" ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Toplum ve Bilim*, Sayı 82, 1999: 141-179.
- \_\_\_\_\_, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi" *Ankara Üniversitesi S.B.F Dergisi*, Sayı 57-2, 2002: 41-60.
- KIZILTUĞ, Kürşad, "Kafka'da Modernlik", <http://www.franz-kafka.org/pages/article.html> (17.9.2007).
- KÖKER, Levent, *İki Farklı Siyaset*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- KUHN, Thomas S, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul, Alan Yayınları, 2003.
- KUYAŞ, Nilüfer, "Çevirmenin Sunuşu", *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Alan Yayınları, 2003: 7-49.
- MARDİN, Şerif, "Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasi Batılılaşmamıza Üç Engel), M. Türköne, T. Önder (der.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997: 161-180, (İlk Yayın Tarihi 1964).
- \_\_\_\_\_, "Din ve Laiklik", M. Türköne, T. Önder (der.) *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005a: 35-77, (İlk Yayın Tarihi, 1981).
- \_\_\_\_\_, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Düşünceler", S. Bozdağan, R. Kasaba (ed.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2005b: 54-69.
- ROSSITER, Clinton, *Conservatism in America*, New York: Vintage Books, 1962.
- SAFA, Peyami, "Yaratıcı Tekâmül Tercümesinin Düşündürdükleri", *Ulus*, 13.4.1948.
- \_\_\_\_\_, "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", *Türk Düşüncesi*, Sayı 1, 1953: 4-9.
- \_\_\_\_\_, "Topyekûn Cevap", *Türk Düşüncesi*, Sayı 4, 1954: 284-286.
- \_\_\_\_\_, "Allahsızlık Modası", *Türk Düşüncesi*, Sayı 17, 1955: 321-322.
- \_\_\_\_\_, "Eski-Yeni Kavgası", *Türk Düşüncesi*, Sayı 31, 1956: 48-51.
- \_\_\_\_\_, "Seziş, Tahlil ve Riyaziye", *Seçmeler*, F.K. Timurtaş, E.Göze (ed.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970: 124-128 (İlk Yayın Tarihi 1936).
- \_\_\_\_\_, *Doğu Batı Sentezi*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1978, (İlk Yayın Tarihi 1962).
- \_\_\_\_\_, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997, (İlk Yayın Tarihi 1938)
- \_\_\_\_\_, "Bergson Mistik midir", *Objektif 6 Yazarlar Sanatçılar Meşhurlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999: 45-46, (İlk Yayın Tarihi 1941).
- \_\_\_\_\_, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistizm*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2003, (İlk Yayın Tarihi 1975).

- STANKIEWICZ, J. W, *In Search of a Political Philosophy: Ideologies at the Close of the Twentieth Century*, London and New York: Routledge, 1993.
- ŞAYLAN, Gencay, *Postmodernizm*, Ankara: İmge Yayınları, 2002.
- SOMEL, S.Akşin, "Gericilik, İlericilik ve Aydınlar, *Doğu Batı*, Sayı 3, 1998: 43-50.
- TURHAN, Mümtaz, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul: Şehir Matbaası, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul: Milli eğitim Basımevi, 1969, (İlk Yayın Tarihi 1951).
- \_\_\_\_\_, *Garplılışmanın Neresindeyiz*, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1974 (İlk Yayın Tarihi 1958).
- TÜRK DÜŞÜNCESİ, "Franz Kafka'nın 30. Ölüm Yıldönümü", *Türk Düşüncesi*, Sayı 8, 1954: 137.
- VIERECK, Peter, *Conservatism Revisited, The Revolt Against Revolt (1815- 1949)*, Londra: Macmillan, 1950.
- YAVUZ, Yusuf Şefki, "Kelam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 21*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989: 242-246.