
METODOLOJİK PROBLEMLERİN KISKACINDA TÜRK MUHAFAZAKÂRLIĞI

*

*Fırat Mollaer**

ÖZET

Çalışmada, "muhafazakâr" kavramının Türkiye'de muteber bir sıfat olarak kabul edilmeyişinin teorik ve metodolojik kökenlerine değinilmiştir. Teorik sorunsal, modernleşme teorilerinin gelenek-modernlik dikotomisi dahilinde tartışılmış ve geleneğe analitik yaklaşımın ana hatları belirlenmiştir. Muhafazakârlığa verilen geleneğin sahipliği payesinin sorunlu oluşu, sadece, geleneğin belirli biçimlerinin reaksiyonerlik ve ulusal kalkınma ideolojileri tarafından da benimsenmesinden ileri gelmez. Modern özne'nin nesneleştirimi içinde, içsel ve dışsal doğa'nın ve Doğu'nun yanısıra, gelenek'in de yer alması, metodolojik sorunun ideolojik arkaplanına işaret eder. Batı-dışı toplumların "batıya rağmen batılılaşan" -paradoksal- ulusal kalkınma ideolojileri de, geleneğe verdiği negatif anlamla hegomonik söyleme dahil olmaktadır. Böyle bir tarihsel durumda, muhafazakârlığın özel bir dil olarak ele alınması da güçleşir. Muhafazakârlığın reaksiyoner bir tutum ya da mizaç olarak ontolojik-davranışsal tarifi, belirli karakteristikleri ve künyesi olan ideolojik bir yapı olduğu gerçeğini de gözden geçirir. Oysa, muha-

* Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Arş.Gör.

fazakârlık, ideolojiler çağının bir üyesi, Türk muhafazakârlığı da liberalizm, sosyalizm ve Kemalizm gibi Türk ideolojilerinden biridir.

Anahtar Kelimeler; gelenek, modernite ve modernleşme, Türk muhafazakârlığı, Türk modernleşmesi, modernleşme teorileri.

GİRİŞ

Muhafazakârlık, ideolojisini modernliğin kalkış noktalarına borçludur. İlk bakışta kategorik bir karşıtlığı çağrıştıran kimi savlarına karşın modernizmin bir 'alt-ideolojisi' ya da 'refakatçisi' biçiminde gelişmiştir. Muhafazakârlığın moderniteyi reddi, güçlü değildir; Fransız Devrimi'ne ve sonuçlarına verdiği tepki, onun zorunlu olarak 'reaksiyoner' olmasını gerektirmez. Hatta, muhafazakârlığın, kapitalist modernleşmenin tıkanklarını aşmasına yardımcı olabildiği dahi söylenebilir. Onu ancak, modernleşmenin tarihsel gelişmesinin bir vechesi olarak anlayabiliriz. Aydınlanma ve Devrim'e mutlak bir karşıtlık, bütünlüklü ve analitik bir sistem olmaktan uzak olan muhafazakârlıktan beklenemezdi (Bora, 1998; Çiğdem, 2001).¹ Karakteristikleri ya da ideolojisi olmadığı anlamına gelmez ama muhafazakârlık, sert ideolojilerin manifestik yapılarından uzakta, pragmatik bir eğilimle çıkar karşımıza. Muhafazakârlığın doğrudan karşı olduğu modernizm değil, onun 'militan' veya 'radikal' koludur. Burada söz konusu olan toplumu boş bir levha ('tabula rasa') olarak değerlendiren kökten değişimci, kurucu rasyonalist ve kopuşçu yaklaşımdır.²

Türk muhafazakârlığı, soy muhafazakârlık'tan ayrılan yönleri bulunmasına rağmen, benzer bir ideolojik renge sahiptir. Bununla birlikte, Türkiye'de muhafazakârlığın (radikal) modernleşme cehdi karşısında taşıdığı 'olumsuz' anlam ve (aslında) bu anlamı karşılamayan bir karaktere sahip olması, bir muhafazakârlık çalışmasının karşılaştığı metodolojik sorunlara dikkat çeker.

¹ Türk Muhafazakârlığı üzerine daha fazla bilgi için bkz.. (Öğün, 1997; Özipek, 2003; İrem, 1997; 2002; 2003)

² Fransız Aydınlanması'na muhalefetle kalkış yapan muhafazakârlık, anti Aydınlanmacılığa yönelmez; İskoç Aydınlanması'na esnek bir geçiş yapar. Fransız toplumsal değişiminin çatışmacı karakteriyle bezenmiş, tümdengelimci, rasyonalist, devrimci liberal Fransız Aydınlanması'na karşı, İskoç Aydınlanması'nun empirist, evrimci, gelenekçi, klasik liberal motifli muhafazakârlığın düşünsel akrabasıdır. Araçsal rasyonalitenin Kartezyen uğrağından sonraki şubesi, liberal-muhafazakâr İskoç Aydınlanması, muhafazakârlığa ihtiyaç duyduğu modern bir episteme'yi tedarik ederken onun kapitalist modernlikle mesafesini de tayin eder. Muhafazakârlık, araçsal rasyonalitenin ve kapitalizmin belirli bir biçimine karşıdır; kendisine değil. 'Kurucu' ve rasyonalist biçimine karşı evrimci ve empirist bir biçime bağlanır. Klasik liberalizm ve muhafazakârlık için (Reader, 1997). Aydınlanma ve muhafazakârlık için (Mollaer, 2004)

Türk muhafazakârlığının mahiyetini kavramaya yönelik bir araştırmanın bunu gözden kaçırmaması beklenir.

Sorunların bir kısmı, konu üzerindeki literatürden ve sosyal bilimcilerin tutumlarından doğar. E. Shils, sosyal bilimlerin gelenek karşısındaki körlüğünden söz ederken buna dikkat çekmek istemiş olmalıdır (2004). 'Körlük' veya 'görme kaybı', modernleşme teorilerinin pozitivist yöntemlerinden kaynaklanır (Gökmen, 2003). Bu, modernleşmeci ideolojilerin radikalizminin geleneğe uygun gördüğü negatif anlamdır.

O hâlde, Türk muhafazakârlığının sahih niteliğinin belirlenmesi, öncelikle, teorik bir sorunsalın irdelenmesiyle mümkündür. Başlıca soru şudur: Modernleşme ve gelenek kategorik karşıtlıklar mıdır? Buna doğru bir cevap verebilmek için, gelenek ve modernleşmeyi analitik bir bakışla ele almak elzemdir. Bunun en önemli sonucu, geleneğin tek bir biçiminin olmadığı ve tüm biçimlerinin reaksiyonerliğe indirgenemeyeceği; modernleşmenin de tek boyutlu olmadığı ve en azından 'ılımlı' (ya da muhafazakâr)-radikal (ya da pozitivist) olarak iki kolunun tespit edilebileceğidir. İkinci olarak, Türk muhafazakârlığını sorunsallaştıran literatüre eğilmek, sosyal bilimlerdeki görme kayıplarını değerlendirmek gerekir.

TEORİK SORUNSAK: MODERNLEŞME VE GELENEK (Kategorik Karşıtlık Mı? Radikal Modernist Bir Meşrulaştırma Mı?)

"Modern Batı toplumları dışındaki toplumların, sosyal ve kültürel hayatın bütün boyutlarını istilâ ederek kontrol altına alan geleneksel tarzlarca tıkabasa dolu olduğu görüşü, geleneksel kültürün on dokuzuncu yüzyılın erken dönemlerindeki kâşiflerinin, kendi zamanlarındaki gelenek ile ilgili gözlemlerini toplumun belirli bir kısmıyla sınırlamalarını, dahası, giderek çok karanlık ve irtibatsız köşelere sürüklenen bir parçasıyla sınırlamalarını kolaylaştırmıştı. Bu görüş gelenekselliği, arkaiklik ve modası geçmişlikle eşanlamlı hâle dönüştürdü. Bu görüşü aynı zamanda kendisinin, modern toplumların ileriye yönelik hareketinin parçası olanlarla çekişmede bozguna uğrayarak bu garip, içine kapanık ve 'reaksiyoner' inançlar ve pratikler yapısıyla çelişkiye düşmesini de büyük ölçüde kolaylaştırdı. Arkaik olanla mücadelede zaferi kaçınılmaz görünen bu toplumların bilimsel, rasyonel, empirik, seküler ve ilerici özellikleri böylece, herhangi bir geleneksellik belirtisinden kurtulmuş oluyordu. İleriye doğru hareketin savunucularının kendi kendilerini anlama tarzları onları, gelenekselliğin herhangi bir konumundaki mevcudiyetini kabul etmeye veya tolere etmeye isteksiz hâle getirdi."

Shils

Modernleşme teorilerinin yaslandığı gelenek-modernlik, cemaat-cemiyet gibi karşıtlıklar, ideal tiplerin belirlenmesi amacını taşırlar. Pratikte, bu ikilikler aynı toplumda ve eşzamanlı olarak tezâhür edebilir. Bunlardan birinin saf hâliyle gözlemlenebileceği bir zaman ve mekan yoktur. Diğer bir deyişle, bu iki hâl arasındaki çelişki, bunların idealize edilen tipler olduğu düşünüldüğünde, buzdağın görünen kısmındadır (Bağce, 2004). Meseleyi birbirine dikotomik değil de uzlaşan kavramlar biçiminde ele almak ise aysbergin görünmeyen kısmını görmek olarak değerlendirilebilir.

Oysa, modernleşme teorilerinin aksi yöndeki iddiaları uzun bir dönem boyunca varlığını sürdürmüştür. Tarımsallık, kırsallık, pasiflik ve tarihdışılık ile karşılanan gelenek, kuruluşunu gerçekleştiren modern öznenin nesnesi ve modern toplumun negatifi olarak kabul edilegelmiştir. Bu yaklaşımın karşısında, geleneği, kültürel-tarihsel bir süreklilik olarak anlayıp, modernliğin bir tamamlayıcısı gören kavrayış da her daim var olmuş, ancak modernleşme paradigmasının hakim düşünsel ikliminde revaç bulamamıştır (Atay, 2003).

Köklerini Aydınlanma'nın çocuğu olan, ilerlemeci, evrimci, batı merkezci teorilerden alan modernleşme kuramları, İkinci Genel Savaş sonrasında yükselişe geçmiş ve hakim paradigma durumuna gelmiştir. Bununla birlikte, 19. yüzyıl tarih felsefelerinin insanlık kavramı altında Batı toplumlarının evrimini anlatmasına karşılık, modernleşme kuramının Batılı olmayan toplumlar için geliştirilmiş olması ayırdedici bir özelliktir (Köker, 1993; Erbaş, 1993; Ercan, 1996).

Modernleşme kuramlarının sosyal bilimler literatüründeki etkinliğine karşılık gözden geçirilip düzeltilmesine yönelik eleştiriler de yapılmıştır. Bunlardan en önemlileri, a) modernlik ve gelenek kavramlarının birbirlerini dışlayan kategoriler olarak kabul edilmesinin sorgulanması b) tarihin, evrensel yasaları olan bir süreç olmadığının düşünülmeğe başlanması c) modernleşmekte olan toplumlarda, geleneksel birtakım öğelerin modernleşme sürecini hızlandırıcı etkilerinin olabileceğinin düşünülmesi, olarak özetlenebilir. Modernleşme kuramının bu biçimde yenilenmesi, klasik kuramda varolan teleolojik ve etnosentrik öğelerin ayıklanması, özellikle sosyal antropologların katkıları sonucu gerçekleşen önemli adımlar olarak görülebilir. Bazı sosyal antropologların başka bir kültüre empatiyle yaklaşan çalışmaları, etnosentrizmin daha kolaylıkla farkına varılması ve geleneksellik ile modernlik gibi dikotomilerin anlamsızlığı sonucuna daha rahatlıkla varılmasını sağlamıştır (Köker, 1993).

Sosyal antropolojinin modernleşme kuramına eleştirel bakış için uygun veriler sağlaması, yöntem olarak pozitivistimden çok 'anlama'ya yakın durmasıyla yakından ilgilidir. Böyle bir bakış açısından, Batı, ulaşılacak nihaî aşamayı ifade etmez. Tek uygarlık değildir ve her uygarlık kendi içinde anlamlı bir değerler bütünüdür. L. Febvre'nin de belirttiği gibi, uygarlık denince sadece Batı'nın anlaşılmasından 'uygarlıklar'ın bulunduğu fikrine geçiş için yüzyılların geçmesi gerekmiştir (Febvre, 1995). Bu dönüşümde, sosyal antropolojinin -batı merkezliği sürdüren kimi yaklaşımlara ve milliyetçi ideolojilerin antropolojiyi bir araç olarak kullandığı durumlara rağmen (Aydın, 2002; 2002)- katkıları olmuştur. Bu bilim dalının modernleşme teorilerine ilk eleştirisi, onun etnosentrik temellerine yönelikse, ikincisi gelenek'le modern'in imtizacına dair sağladığı perspektiftir. Gerçekten, geleneği kültürel anlamda bir süreklilik olarak ele almanın da ötesinde başlı başına kültüre eşanlamlı tutan yaklaşımlar, antropoloji literatürüne yakındır. Burada gelenek, bir kuşaktan diğerine aktarılan kültür, yahut toplumsal olarak kalıtılan, zamana dayanıklı kültür formu (tutumlar, yapıp etmeler) şeklinde tanımlanır. Kültür de 'toplumsal geleneğin bütünü' veya 'toplumsal kalıtım' karşılığını bulur (Atay, 2003).³

Geleneği mâziye ait, bugünle ve gelecekle ilgisi bulunmayan ve kurtulunması gereken bir 'köhnelik' veya reaksiyonerliğin ebesi olarak gören radikal modernist tutuma karşı geleneğin dinamik, hem bugün hem de yarın üzerinde etkili bir yapı olarak kavramsallaştırılması, sosyal bilimler içinde modernleşme teorilerine eleştirel bir yaklaşımı beslemiştir. Burada püf noktası, gelenek kavramının çözümlenmesi ve geleneğin/gelenekçiliğin farklı biçimlerinin ayrıştırılması olmuştur. Örneğin, gelenekçiliğin üç biçimi tespit edilebilir: a) Antropolojik çalışmalarda dile getirilen ve Türk muhafazakârlığında sıklıkla kullanılan; geleneği, kültürel sürekliliğin temeli olarak gören 'gelen-ekçi' yaklaşım, b) modernitenin Prometheusçu, 'gelecekperest', bilimci-teknolojist bakışına karşıt olarak, 'irfan'ın geçmişte ve İlahî Vahiy'de yattığı görüşünde olan R. Guenoncu gelenekçilik c) ulus kurma sürecinde

³ Geleneği kültür ile telif etme konusunda Beşir Ayvazoğlu'nun tutumu açıklayıcıdır: "Geleneğin sosyolojinin en belirsiz kavramlarından biri olduğunu biliyoruz. Ancak biz, gelenekten ne örf ve adetleri, ne de 'belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan ideolojik aygıt'ı anlıyoruz. Gelenek, bizce kültürün kendini koruma refleksi ve varlığını sürekli bir yenilenme bilinciyle 'hâl'de devam ettirme gücüdür" (1996, 12-3). Burada akla hemen, geleneğin ideolojik perspektifine dikkat çeken bir literatür gelir. Meşhur Habermas-Gadamer tartışmasının minvali de geleneğin yapay (ideolojik) mı doğal bir yapı mı olduğu noktasıdır. Geleneğin ideolojik boyutlarına dikkat çeken bir çalışma olarak bkz. (Mert, 1997). Muhafazakârlığı bir 'tutum' olarak ele almak ile onu ideolojik bir kavramsallaştırmayla değerlendirmek arasındaki yol ayrımı da geleneğe yönelik zikredilen tutumlarla yakından ilgilidir.

reddedilen mirasın yerine ulusun inşası yolunda ikame edilen 'gelenek icadı'na yönelik yaklaşım (Atay, 2003).

Analitik yaklaşımın, geleneği reaksiyoner bir durak olarak değerlendirmenin mahzurlarını ifşa ettiği açıktır. Yukarıdaki üç gelenek/gelenekçilik türünden sadece Guenoncu gelenekçilik anti-modernist bir tahayyülü beslemektedir. Ancak diğer ikisi, modernleşmenin iki farklı yorumunu yapan tutuma işaret eder. İlki, modernleşmenin kopukluk ve yabancılaşmaya yol açmaması yolunda tarihsel sürekliliğin önemsenmesi gerekliliğini belirten 'muhafazakâr modernleşmeci' bir yorumdur. Diğerisi ise modernleşmeyi geleneklerden, yakın tarihten kopuş ya da tarihsel süreklilikten vazgeçiş olarak algılayan 'radikal modernleşmeci' tutum. Radikal tutumun, kendini bir gelenek karşıtlığı biçiminde kurmasına rağmen, anti-gelenek(çilik)ten ziyade bir karşı gelenek(çilik) olarak anlaşılması gerektiği belirtilmelidir.⁴

Milliyetçilik üzerine yapılan bazı çalışmalarda, ulus devletlerin kurulma sürecinde tarihin nasıl yeniden okunduğu ve yazıldığından bahsedilmiştir. Burada vurgulanan, geleneğin her durumda doğal bir yapı olmadığı, bazı durumlarda icat edildiğidir: "Modern uluslar, 'yeni' olmanın aksine en eski zamanlardan köken aldıklarını, 'inşa' değil 'doğal' olduklarını iddia ederler. Bu bağlamda, 'icat edilmiş gelenek', tarihi, ulus-devleti yaratan eylemin meşrulaştırıcısı ve ortaya çıkan topluluğun ('ulus') çimentosu olarak kullanılır. Burada kullanılan tarih, insanların hafızalarında korunmuş tarih değildir; bu, kendisini, ulusu var edecek ideolojinin ve(ya) epistemolojinin bir parçası yapacak olanlar tarafından seçilmiş, yazılmış, görünür kılınmış, popülerleştirilmiş ve kurumlaştırılmış bir tarihtir."⁵

Anlatılmak istenen, ulusal modernleşme hareketlerinin de -gelenekle modernliği dikotomik bir değerlendirmeye tabî tutmalarına karşın- bir tür gelenekçilik yaptığıdır. Kemalizm de, yeni bir meşruiyet temeli üretmek yolunda 'gelenek icadı'na yönelmiştir. Gelenek, hermenötik, normatif, meşrulaştırma ve kimlik boyutlarında incelendiğinde, Kemalizmin geleneğin bir türüne karşı

⁴ Türk muhafazakârlığı literatüründe belki de en çok karşılaşılabilecek metinler, muhafazakârlığın reaksiyonerlik olmadığına ve hatta reaksiyonerliğin şiddetle olumsuzlandığına dair bir bağlamı içerir. Gelenekçiliğin analitik değer taşımayan bir indirgemecilik marifetiyle muhafazakârlıkla özdeşleştirilmesinin hatalı bir tutum olduğunu Cumhuriyet döneminin muhafazakâr düşünürleri vurgulamıştır. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen, gelenekçiliği tasnif etmeye yönelik yaklaşım, örneğin İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun şu görüşleriyle uyumludur: " 'Gelenekçilik' ve 'muhafazakârlık', bu iki gerçeği birbirinden ayırt etmek gerekir. Lügat dilinde birbirine karışan bu iki kelimeyi ilim dilinde ayırmak gerektir" (2003, 725).

⁵ Eric Hobsbawm-Ranger, *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Zikreden: (Atay, 2003: 158).

olmadığını, hermenötik boyutta bir gelenek kurduğunu ve hatta Kemalist modernleşme projesinin gücü, etkisi ve hegemonyasını bir gelenek olarak hareket etmesinden aldığını iddia etmek mümkündür (Keyman, 1999).⁶

Modernleşme kuramına yöneltilen eleştiriler arasında ilk sırayı, dikotomik sanının empirik gerçekliğe tekabül eden bir kavramsallaştırma değil de Weberci anlamda bir ideal tipi oluşturduğu iddiası almaktadır. Örneğin R. Bendix (1991) modernleşmenin gelenekten mutlak bir kopuşu gerçekleştirdiğine dair kabullerin, sosyal bilimsel bir 'yanılgı' olduğundan bahseder: "Modernleşme veya çağdaşlaşma arttığı ölçüde, geleneksellik azalır'...Öyle görülüyor ki, bu şekilde düşünmemek, çoğu aydınlara oldukça zor geliyor...Bugünün sanayi toplumları geleneksel sosyal yapılarının bazı unsurlarını birçok bakımlardan hâla muhafaza etmektedirler." Modernleşme süreci, "eski' ve 'yeni'nin 'çağdaş' ve 'geleneksel'in bir arada olamayacağı düşüncesini ve tezini hiç de doğrulamamaktadır. En yaygın umumi tecrübe göstermektedir ki, çağdaş sanayi toplumlarının çoğu birçok değişik geleneklerini muhafaza etmektedirler...J. Schumpeter'in dediği gibi: 'Sosyal yapılar, şekiller ve davranışlar kolayca eriyen metal parçaları degillerdir'. Dolayısıyla 'çağdaşlaşma' ile 'geleneksellik' arasında ters bir orantının bulunduğu -yani biri artarken diğerrinin azaldığı- varsayımıyla toplum değişmesine bakmak bizi oldukça yanıltabilir. Sanayileşme ve ona bağlı unsurlar, hiç de 'geleneksellik'in azalıp, 'modernleşme'nin artacağı anlamına gelmez. Bu sebeple, 'tam manasıyla modernleşmiş' bir toplumun bütün geleneksel unsurlardan arınmış olacağı fikri manâsız bir soyutlaştırmadan başka bir şey değildir."

Buradan hareketle, yanılığın modernliğin tek biçimini dikkate alan monolitik bir bakış açısından kaynaklandığına hükmedilebilir. Modernleşme teorilerinin ana fikri, Batı-dışı toplumlardaki modernleşmenin, batının var-

⁶ Tek parti dönemindeki yönetim kadrolarındaki 'bürokratik' muhafazacı eğilimler çeşitli çalışmalarda vurgulanmıştır (Köker, 1993; Bora, 1998). Bu çalışmaların bazılarında Kemalizm'i muhafazakârlık ile telif etmenin sorunlu bir sınıflandırma olacağına dair ipuçları da bulunmaktadır. Gerçekten bu tasnif girişimi iki açıdan sorunlu olabilir. Birincisi, muhafazakârlığın bir politik felsefe olarak ele alınmasında yol açacağı problem. İkincisi, Kemalizm'deki pozitivist-otoriter yönetim felsefesi ile organik toplum modelinden yola çıkan ve Kemalizm'in Osmanlı modernleşme çabalarının 'devleti kurtarma' misyonunu bir biçimde yeniden üreterek 'ulus inşa etme' ile harmanladığı iddiasıyla tamamlanan bu görüşün, otoriterlik, muhafazakârlık, faşizm arasındaki ayrımları bulanıklaştırması. Muhafazakârlık bir politik felsefe ise, muhafazacılık (ya da tutuculuk) her ideolojide teşhis edilebilecek bir tutum'dur. Kemalizm'deki tutucu eğilimleri muhafazakârlık terimi ile karşılamak, bu iki kavramı birbirine karıştırmayı ve dolayısıyla muhafazakârlığı bir felsefi-siyasî dil olarak kavramsallaştırma konusunda bazı açmazları da beraberinde getirir. Ayrıca, muhafazakârlık, faşizmin ve otoriter-totaliter tınısı hakim ideolojilerin radikalizmi ve politik eylem karşısındaki kararlılıklarını paylaşmaz. Hatta, bu ideolojilerin toplumu tepeden trnağa dönüştürme hamlelerine karşı 'etik' bir tavırla karşı koyabilir.

dığı sonul durumun model alınmasıyla ortaya konulmasıdır. Bu, Batı-merkezci ve teleolojik bir tarih yorumudur. Gelenek-modernleşme arasında kurulan karşıtlık ile modernliğin geleneğin mutlak bir biçimde aşılmasıyla sağlanacağı yorumuna benzer bir şekilde, modernleşen toplumlar ve modern toplumlar arasında da hiyerarşik bir konumlandırma yapılmaktadır.⁷

Dolayısıyla dikotomi, doğu-batı karşıtlığı biçiminde de tezahür edebilir ya da sözkonusu iki dikotominin birbirini emzirdiğini söylemek mümkündür: Doğu/ gelenek, Batı/modernlik. Geleneğin Doğu'yla özdeşliği fikri, onun modernliğin karşısına yerleştirilmesi amacını taşıyan ideolojik dışlama tavrının bir parçasıdır (Armağan, 1998). Modernliğin evrenselci akıl yürütmesinin ardındaki yerel damar, ortak aklın arkasındaki yerel akıl, mutlakçılığın arkasında duran rölativizm zaman ve konumlandırma hiyerarşisinde ortaya çıkar. Modern olanlar ile gelenekseller, medeniler ile barbarlar, gelişmişler ile geri kalmışlar, merkezdekiler ile periferidekiler, 'geriden gelenler' arasındaki hiyerarşi, modernliğin zaman anlayışının üzerindeki örtüyü kaldırır; modern özne'nin soyutluğunu, onu Batılı özne olarak yerine oturup somutlaştırarak ayaklarını yere bastırır.⁸

O hâlde, gelenek ve modernliğin birlikte yol alabileceği ya da birbirlerini mutlak olarak dışlamayacağı iddiası, modernliğin Batı-dışı (olan) veya Batı-merkezci olmayan bir yorumunu da akla getirmektedir. Modernleşme teorilerinin bir eleştiriye tabî tutulması ile Batı-dışı modernliğin kuramsal alt yapısının hazırlanması da hemen hemen eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir.

Bendix gibi, modernleşme kuramının 'içeriden' bir eleştirisini yapan ve düzeltim yoluyla değerlendirilmesini savunanlardan başka, kurama karşı köktenci eleştiriler getiren bir akım da mevcut olmuştur. Kuramının tü-

⁷Burada, Batının ve Batı-dışının yaşadığı dönüşüm süreci (ilki) 'modernlik' ve (ikincisi) 'modernleşme' olarak sınıflandırmakta; Batı-dışı toplumların 'modernleşmesi', sonul/ideal durumu ifade eden (batılı) 'modernliğe' ulaşma amacını taşımaktadır. Diğer bir deyişle, 'modernlik' (modernity) kavramı, teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmede son aşamada olduğu düşünülen ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek üzere kullanılırken, 'modernleşme' öteki ülkelerin o özellikleri elde etme sürecini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu konuda bkz. (Çetin, 2004; Onbaşı, 2004)

⁸ Evrenselci akıl yürütmenin gücünün söylemi olması ya da evrenselci akıl yürütenin Batılı özne olduğu iddiası, rölativizme saplanıp kalmayı gerektirmez. Evrenselci akıl, M. Horkheimer'in (2002) terimleriyle, öznel-araçsal aklın kısacasına ne kadar yakalanmışsa, rölativizm de aklın gerçekliği kavrayacak gücüne koyduğu kayıtlı ve nihilistik postüllarıyla öznel aklın tohumlarını taşımaktadır. Modernliğin kapitalist-pozitivist boyutuna karşı geliştirilen itirazlardan bir bölümü de, evrenselci aklın rölativitesini ve modernliğin batılı rengini açığa vururken "bir arada nasıl yaşayabiliriz?" sorusuna doyurucu bir cevap getiremeyen rölativizme yönelmekten ziyade, öznel aklın ağırlığı altında ezilmiş nesnel aklı kurtarmaya çabalamaktadır.

müyle reddine yönelik eleştiriler, Batı toplumsal ve siyasal düşüncesinde, 1960'ların ortasından başlayarak hız kazanan yeni gelişmelerin ürünü olarak ortaya çıkmış; sosyal bilimlerde anti-pozitivizm ve siyasal felsefede Batı demokrasisinin eleştirisi merkezinde toplanmıştır (Köker, 1993).

Kapitalizmi ve batının yaşadığı kültürel dönüşümü modernleşmenin bir koşulu olarak belirleyen modernleşme teorilerine karşı köklü bir eleştirinin ya da 'alternatif' bir projenin teorik kökenlerinin J.J.Rousseau, I. Kant, K. Marx, H. Arendt ve H. Marcuse'un eserlerinde bulunabileceği söylenebilir. Bu düşünürlerin yapıtlarında modernliğin batı-merkezci, kapitalist-pozitivist boyutuna karşı 'ikinci modernlik' olarak da tanımlanan bir seçeneğin izlerini bulmak mümkündür.⁹

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE GELENEK

Modernleşme teorilerinin gelenekle modernliği uzlaşmaz karşıtlıklar olarak değerlendiren, modern ve modernleşen toplumlar arasında hiyerarşik bir farklılık öngören yaklaşımları, sadece Batı'da kabullenilen bir görüş değildir. Batı-dışı toplumların ulusal kalkınma ideolojileri ve sosyal bilimler literatürü de bunları tekrar üretmektedir. 'Çağdaş, muasır, modern, asrî' gibi terimler, kapitalizmi ve Batı'nın kültürel evrimini işaretledikleri ve bir onure etme durumunu taşıdıkları ölçüde, Batılı ulaşılması gereken davranış biçimlerini ifade ederek eşzamansızlığı ve hiyerarşiyi sürdürtüler. Bu anlamda, Türk modernleşme tarihi, modernitenin global hegemonyasını çözümlemek için önemli bir örnek oluşturmaktadır. Sömürgeleşme süreci yaşamamasına rağmen bu tarih, Batı'nın bilişsel hegemonyasını kabul etmiştir; oryantalizm, J. Derrida'nun deyimiyle, 'kurucu dışarı' işlevini görmüş ve toplumsal yaşamın üretim ve yeniden üretiminin 'içsel' bir ögesi rolünü oynamıştır (Kahraman, Keyman, 1998).

Oryantalizm, 'hegomonik bir söylem' olarak değerlendirilirse, ona verilen tepkileri dahi kendine eklemleyebilen bir 'yazım yüzeyi' olduğu iddiası

⁹ 'İkinci modernlik ya da 'modernliğin modern eleştirisi' konusunda bkz. (Bağce, 2004). Teorik kökenleri konusunda L. Köker'in *Demokrasi Üzerine Yazılar* adlı derlemesinin içinde yer alan şu çalışmaları bir fikir verebilir: "Modernleşme mi, Demokratikleşme mi?"; "Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B.Macpherson'un Siyasal Düşüncesi"; "Liberal Demokrasi ve Eleştirileri"; "Rousseau ve Demokrasi ya da Liberal Teorinin Eleştirisinin Öğeleri Üzerine Bir İnceleme". Batı-dışı modernliğin kavramsallaştırması hususunda, N. Göle'nin çalışmaları da hatırlanmalıdır. Örneğin (Göle, 1998; 2002). 'İkinci modernlik' ile Göle'nin 'çoğul' modernlik kavramsallaştırmasının ortak noktası, her ikisinin de paylaştığı, sosyal bilimlerde köklü bir metodolojik sorgulamayla birlikte yürüyerek gelinen, sosyal bilimlerin üzerine temellendiği batı-merkezci, evrenselci-pozitivist bilim anlayışını ve tek güzergahlı modernlik yaklaşımının eleştirisidir.

dikkate alınmalıdır¹⁰. Bunun anlamı, kendilerini 'batıya rağmen batılılaşma' söylemiyle kuran ulusal kalkınmacı ideolojilerinin, oryantlizmi içselleştirmeleridir. E. Said'e göre, oryantlizm, Batı-dışı kültürler olarak kodlanan ilişkilerin 'geleneksel toplum' kategorisi içinde hapsedilmesini, 'Öteki' olanın denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesi gereken bir 'kültürel nesne' olarak kurulmasını temsil eden, bu nedenle Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan bir tarih okuma anlayışıdır. Bu okuma içinde, sadece Batılı 'özneler' değil, 'nesne'ler de bulunmaktadır. Geniş anlamda, modernist kalkınmacı ideolojiler, dar anlamda ise Kemalizm, belli açılardan bu okumanın içindedir. Bu bakımdan, "Kemalizmi okumak modernitenin global hegemonyasının söylemsel kurulma ve hareket tarzını anlamaktır. Modernitenin global hegemonyasını, dolayısıyla oryantlist söylemin kurulma sürecini tarihsel ve söylemsel pratikleri içinde çözümlmek, Türk modernleşme tarihinin, ve bu tarihin radikalleşmesini simgeleyen Kemalizmi anlamamanın önkoşuludur" denilebilir (Kahraman, Keyman, 1998).

'Batıya rağmen batılılaşma' ikilemi, İkinci Genel Savaş sonrasında bağımsızlığını kazanan ülkelerin ulusal kalkınma ideolojileri için de geçerlidir. Paradoksal gözükse de, eski sömürgeler, bağımsızlıklarını kazanmak için Batılı

¹⁰ Söylem kuramları, Laclau ve Mouffe'un Saussure, Levi-Strauss ve Lacan gibi yapısalcı düşünürlerin öncüllerinden yararlanarak geliştirdikleri bir kavramdır. 'Hegemonya' ise Gramsci'nin hegemonya kavramının yapıçözüme uğratarak radikalleştirilmesinden elde edilmiştir; Foucault'nun 'iktidar' kavramına yakın bir anlam taşır. Özet olarak, hegemonik söylem kavramı için şu açıklama yapılabilir: "Hegemonya kavramı, iktidarın yerleşikliğine işaret eder; ancak bu yerleşikliğin sağlanması sürecinin bir kurucu özne dolayısıyla kavramlaştırılması...hegemonya tezlerini mekanikleştirmekte ve kavram 'hakim olma'nın ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Oysa söylem kuramı tarafından kavramlaştırıldığında hegemonya, herhangi bir kurucu öznenin ya da merkezin ürettiği bir iktidardan çok, Foucault'un iktidarına benzer bir biçimde, söylemsel olarak kavranması gereken, sonsuz söylemsellik alanı içinde kavrayışın/anlamın sınırlarını belli düğüm noktaları üzerinden kuran, güç ilişkilerine bağlı bir momenttir. Bu nedenle, bir söylemin hegemonik olduğunu söylemek, söylemi belli bir grubun düşünce inançlarına indirgeyerek bu inanç ve düşüncelerin sahibi bir toplumsal kümenin, toplumsal alan yaygın ve yerleşik iktidarına işaret etmekten fazla olarak, söylemin söylemsellik alanı içindeki söylemsel öğelerin bir yazım yüzeyi oluşturduğunu ifade etmek anlamına gelir" (Çelik, 1999). Oryantalizmin hegemonik bir söylem olduğu çeşitli çalışmalarda ortaya konmuştur. Konunun öncü isimlerinden Said de, Foucault (iktidar) ve Gramsci'nin (hegemonya) tezlerinden mühlhem bir biçimde, oryantlizmi, 'doğu ve batı arasında yapılan epistemolojik ve ontolojik bir ayırma dayanan', 'bilgi, iktidar ve söylem aygıtı' olarak ele alır. Oryantalizm/emperyalizm, sadece ekonomik-siyasal değil, epistemik-bilişsel bir veçheye de sahip olan 'hegemonik bir kuruluş'tur. Modernite global hegemonyasını oryantlist söylem aracılığıyla kurar. Bkz. (Mutman, 2003). Oryantalizmin hegemonik kuruluşunu hazırlayan etmenlerden biri de kendisine karşı verilen (doğucu, yerlici, ulusalcı vd.) tepkilerin bir anlamda 'kendi kendini oryantlize etme' mahiyeti taşımasından ileri gelir. Bkz. (Sarıbay, 1999; Öğün, 1999).

emperyalistlerle savaşmakta, bağımsızlık sonrasında ise Batılı toplumları ulaştırılması gerekli bir 'model' almaktaydılar. Bu dönemde Batı-dışı toplumlar için geliştirilen modernleşme kuramları, Batılı olmayan toplumların nasıl modernleşmesi gerektiği yolundaki sorulara bir cevap niteliği taşıyor, bağımsızlığını kazanmış genç uluslara ve ülkelere bir gelişme modeli ve stratejisi sunuyordu (Canatan, 1995).

Gönüllü modernizasyon projelerinde, kalkınmacı ideolojinin 'yeni hayat'a yönelik iştihakı, geleneklerin bir 'engelleyen' olarak değerlendirilmesine neden olmakta ve bu toplumlar bir geleneksizleştirilme sürecine tabi tutulmakta, geçmişten ve gelenekten radikal bir kopuş yaşanmaktadır (Göle, 2003). Hegomonik global söyleme dahil olan proje dahilinde, geleneğin terkedilmesi gerekliliğine inanılan Doğu'yla özdeşliği söylemin getirdiği bir a priori'dir.¹¹

Türk modernleşmesi ve gelenek ilişkisi, metaforik bir ifadeyle anlatılacak olursa:

"Türkiye'de modernleşme süreci, yaklaşık iki yüzyıldır yoluna devam eden bir 'ekspres'e benzetilebilirse eğer, geleneğin de bu ekspresin fren mekanizması olarak algılandığı söylenebilir. Modernleşme ve gelenek ilişkisi söz konusu edildiğinde yalnızca Türkiye'ye de mahsus olmayan bu 'genel algı', yaşadığımız coğrafyanın tarihsel, siyasal ve kültürel dinamiklerinden beslenen bir düşünsel 'çatal' ile tebarüz eder. Şöyle ki, 'gelenek freni'nin, Tanzimat ve Meşrutiyet 'istasyon'larını geçtikten sonra gözüpek bir makas değiştirmeye Cumhuriyet 'hattı'nda yoluna devam eden bu ekspresin hızını kesen 'arızalı' bir işleyişe mi sahip olduğu, yoksa onun aşırı ve kontrolsüz bir hızla raydan çıkmasını engelleyen bir 'güvenlik' işlevini mi yerine getirdiği üzerine ihtilaf mevcut olmuştur. Kimileri, ama ağırlıklı olarak ekspresi kullananlar, 'makas değiştirme'nin hemen başından itibaren 'fren sistemi'nin engelleyici, hız düşürücü olduğu gerekçesiyle tamamen değiştirilmesi cihetine gitmeye karar vererek daha randımanlı işleyeceğine inandıkları, 'Asya ortaları'ndan ithâl bir mekanizmayı 'lokomotif'e monte etmeye uğraşmışlardır. Ancak yola devam edildikçe, özellikle 'yolcular' arasında nerede son bulacağı da pek belli olmayan bu yolculuğu güvenlice sürdürmek için 'eski' mekanizmanın uygunluğu doğrultusunda bir temayülün kendisini güçlü bir biçimde dışa vurduğu fark edilmiştir. Yolcular, 'yerli malı' bu mekanizmanın yol alınan arazinin engebesine, çukuruna, düzlüğüne,

¹¹ Radikal kopuş, modernliğin gelenek üzerinde dönüştürücü rolünün sekteye uğramasında da yol açmaktadır. Kemalizm'in bu konudaki başarısızlığı hususunda bkz. (Çiğdem, 2001; Mardin, 1993a, 249, 250, 268, 269 vd.; Mardin, 1993b, 143-169).

eğimine, yokuşuna, dağına, taşına daha uygun olduğunda ısrarlı gibi görünmektedirler. Bu kanaatin giderek 'kumanda kademesi'nce de benimsenmesiyle, 'ekspres'in sağlıklı bir şekilde yoluna devam edebilmesi için eski mekanizma yeniden devreye sokulmuştur" (Atay, 2003).¹²

Yukarıdaki ifadeler, Türk modernleşmesi içindeki hakim (resmî) görüşün ve onun kıyısındaki 'alternatif' modernleşme görüşünün bir anlatımıdır. Değişimi kültürel 'kopuş'la sağlama tercihinden hareket eden Cumhuriyet modernleşmesi, toplumun bünyesindeki 'carî' geleneği yok sayan bir başlangıç politikası izledi. Ancak buna rağmen, resmî modernleşme zihniyetinin hemen yanında "yenileşmeyi (veya değişmeyi/kendini yeniden üretmeyi) geleneğin tabii işlevlerinden biri olarak" gören 'gelenek olmadan modernlik olmaz savı'nu dillendiren bir yaklaşım da var oldu (Atay, 2003).¹³

Türk muhafazakârlığı, gelenekle modernliğin birlikte bulunabileceğine dair iyi bir örnektir. Modern tarihin yapımına 'geç katılan' bir toplum olarak, Türkiye'de ve onun muhafazakâr düşüncesinde, modernliğe dahil olurken onun olası 'mahzurlarını' dizginleme olarak tarif edilebilecek bir zihniyet gelişir¹⁴. Diğer bir deyişle, Türkiye'de muhafazakârlığın modernleşmeci karakteri ve reaksiyonerlikten farklı yanları çok açıktır. Gelenek, modernliğe karşıt bir duruş olarak değil, onun aşırılıklarını frenleyen ve böylece içselleştirilmesini sağlayan, dolayısıyla modernleşme yolunda bir 'fren' i değil motoru teşkil eden bir kavram olarak görülür. Bu, geleneği değişimin karşısında gören, onu 'tabu'yla özdeşleştiren radikal modernist yargının aksine, yeniliği 'geleneğe bir adım daha attırmak' şeklinde değerlendiren 'muhafazakâr modernleşmeci' bir tutumdur. Gelenekle birlikte modernleşmeyi sa-

¹² Burada iki ayrı gelenek yaklaşımına dair ifadeler gözden kaçırılmamalıdır. Modernleşme trenine Asya steplerinden gelenek devşirmek isteyen tutum ya da 'gelenek icadı' Kemalizm, eski mekanizmanın yerli ve 'sahici' niteliğiyle modernleşmeye uyarlanması ise Türk 'gelenek-çi muhafazakârlığı'nı anlatır.

Kemalizm'in gelenek icadı terimi ile karşılanması genellikle kabul görmektedir. Ancak, A. Kadioğlu'na göre, mesele bundan daha farklıdır. Geleneğin icadından ziyade "tepeden öğretilmesi" gibi bir durum sözkonusudur. Zira, "icad edilmiş gelenek" Hobsbawm tarafından "geçmiş ile bir sürekliliği işaret eden pratikler için kullanılmıştır. Bu pratikler doğaları gereği kendi dinamiklerine uygun bir geçmiş ile süreklilik ihtiva ederler. Aslında dünyanın her yerinde gelenekler bir noktada icad edilmişler yani bilinçli bir şekilde ön plana çıkarılmışlardır. Türkiye'de geleneğin icadı değil de tepeden öğretilmesinden söz etmemin nedeni, Cumhuriyetin ilk yıllarında Türk kimliği inşa edilirken geçmiş ile sürekliliğin kırılmasıdır" (Kadioğlu, 2003).

¹³ Bu görüşün Türk muhafazakârlığındaki öncü isimlerden A. Hamdi Tanpınar'ın görüşleri bağlamındaki bir anlatımı için bkz. (Ayvazoğlu, 1996; Kahraman, 2000; Demiralp, 2002).

¹⁴ Burada, 'geç katılım', 'geç (ya da gecikmiş) modernleşme' terimleriyle anlatılmaya çalışılan, teleolojik bir tarih felsefesinden ziyade, Osmanlı ve Türk modernleşmesindeki aktörlerin kendi tarihselliğine yönelik algılarıdır.

vunurken radikal modernist tavırdan uzaklaşır; modernleşmenin mahsurlarına karşı geleneğe sarılan anti-modernist tavırdan da ayrılır.

Buna karşılık, ilk bakışta, Türkiye'nin -en azından Akademi'de-, 'muhafazakâr' kelimesinin saygınlık taşıdığı bir ülke olduğunu söylemek zordur. Terimin, Türkiye'nin Tanzimat'tan itibaren ziyadesiyle etkilendiği ülke olan, Fransa'daki olumsuz çağrışımlara yakın durduğu -ve Anglo-Sakson muhafazakârlığı olarak değil de Fransız reaksiyonerliği biçiminde değerlendirildiği- söylenebilir¹⁵. Ancak, bu sadece bir benzerliktir; özdeşlik değildir. Ancien regime savunusu, anti-kapitalizm ve monarşik eğilimler Fransız reaksiyonerliğini betimler. Oysa, Türk muhafazakârlığı, başından beri, cumhuriyetçi ve kapitalizme meyyal özellikler taşır (İrem, 2002). Fransa'da reaksiyonerlik, Devrim sonrasında, ayrıcalıklarını kaybeden sınıfların ideolojisidir. Türkiye'de ise, Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda, sınıf çatışmaları nispeten düşüktür¹⁶. Devrim, Fransa'dakinin aksine palazlanmış bir burjuvazinin değil, Tanzimat'tan beri sürdürülen reformların mirasını sırtlamış, bu dönemde açılan ve batılı eğitim veren okullardan mezun elitlerin eseridir. Burjuvazi, Fransa'daki gibi güçlü olmadığı gibi, örneğin hilafet yıkıldığında onu savunacak aristokrasinin karşılığı bir sınıf da belirgin değildir.

METODOLOJİK PROBLEMLER VE GÖRME KAYIPLARI

"(M)azi yerinde ve mâzi olarak (kalacaktır),
işte o kadar!"

İ.Hakkı Baltacıoğlu¹⁷

"Niçin bugünü yaşamıyorsun Mümtaz? Neden
ya mâzidesin ya istikbaldesin. Bu saat de var".

A.Hamdi Tanpınar (2003, 173)¹⁸

Türk muhafazakârlığı üzerindeki metodolojik sorunların bir bölümü, sosyal bilimler literatüründe aranmalıdır. Muhtelif çalışmalarla, erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığının özgün bir felsefi-siyasî dil olarak ele alınmasına dair önemli açılımlar sağlamıştır. Burada vurgulanan, Türk mo-

¹⁵ Beneton'a göre, Fransa, İngiltere'nin aksine, terimin olumsuz değer yüklendiği bir ülkedir. (Beneton, 1991).

¹⁶ Kuruluş döneminde sınıfların durumu için bkz. (Keyder, 2003).

¹⁷ Baltacıoğlu, Tarih ve Terbiye, İstanbul: Semih Lutfi Sühulet Matbaası, 1933, s.55. Zikreden: (İrem, 1997, 86).

¹⁸ Huzur'da bu cümleyi Nuran Mümtaz'a karşı sarfetmektedir. Nuran, ecdat mirasını uzviyetinde hisseden ama modern bir hüviyete de sahip -Tanpınar'ın ünlü deyişiyle- "değişerek devam etmiş devam ederek değişmiş" bir karakterdir. Mümtaz ise tarihsel süreklilik ve gelenekle modernleşme konusundaki sıkıntılardan kaynağı olan Tanzimat'tan beri yaşanan ikiliğin tezahür ettiği "Debussy'yi, Wagner'i seven, fakat Mahur Beste'yi yaşayan" bölünmüş bir tiptir (Ayvazoğlu, 1996, 227 vd). Burada dikkat çekici olan, "oturuşunda, kalkışında yürüyüşünde hep ecdat mirası bir şeyler" olan Nuran'ın mâziden ziyade bugüne eğilmesi ve Mümtaz'ı da buna davet etmesidir.

dernleşmesi literatüründeki öncü isimlerin eserlerin kimi analitik olanaklar sunmalarına karşın, muhafazakârlığı kavramsallaştırma açısından sorunlu olduklarıdır. Problemin kaynağı, muhafazakârlığın bir künyeye sahip ideolojik dil olduğunu ıskalayacak biçimde, modernleşme hareketinin karşısında statükoyu korumaya çalışan 'dinci ve batıcılık karşıtı' bir hareket, yenilik taleplerinin yarattığı bir direnç, reformlara karşı çıkma tutumu biçiminde işaretlenerek ideolojik karakterinin belirsizleştirilmesidir. Bunun sonucu, örneğin Sovyet Komünist Partisi'ndeki tutucu eğilimlerin de muhafazakârlık olarak değerlendirilmesi ve muhafazakârlığın ideolojik muhtevasının soyutlanarak her ideolojide rastlanabilecek bir tutuma indirgenmesidir (İrem, 1997)¹⁹.

Muhafazâkarlık suçlamasının ilk örgütlü hedefi, Yeni Türkiye'nin ilk Millet Meclisi'ndeki, -daha sonra Cumhuriyet Hâlk Fırkası'nun karşısında 'Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası' adıyla kurularak ilk muhâlefet partisi ünvanını taşıyacak-, İkinci Grubun siyasal düşüncesine de metodolojik sorun minvalinde değinilmiştir. Resmî söylemin iddialarından ilki, TpCF'nın gerçek bir programa sahip olmayan, oportünist kaygılarla kurulmuş bir parti olduğudur. Mustafa Kemal, "Nutuk'ta TpCF'nun kuruluşunu, 1924 yılında hırslı generallerce tezgahlanan bir entrikanın sonucu olarak tarif eder" (Zürcher, 2003: 42, 3). İkinci iddia, partinin önde gelenlerinin "gizli saltanatçılar" olduğudur. "Mustafa Kemal, 1927'de kaleme aldığı, Nutuk'un açıkça, TpCF'nın 1925'te bastırılmasını ve TpCF liderlerinin tasfiye ve kısmen mahkum edildiği 1926 yazı yargılamalarını haklı kılacak bir metin olmasına niyet etti. Nutuk'un anlattığı, Mustafa Kemal'in asker arkadaşlarının Kurtuluş Savaşı zarfındaki rollerinin küçümsenmesine ve onların mücadele boyunca inanç, sadakat ve kifayetten yoksun olduklarını tekrar tekrar göstermeye yönelik tasarlanmış bir çaba olarak okunabilir. TpCF şeflerini Cumhuriyet'e müphem bir sadakatleri olan gizli saltanatçılar olarak resmetmek, bu senaryoya oturdu" (Zürcher, 42 vd.). Muhâlefet partisine yöneltilmiş üçüncü suçlama ise, TpCF'nun programının ve tavrının "dini reaksiyonu, irticayı cesaretlendirdiğidir". TPcF, "parti teşkilatlarının isyankârlarla işbirliği içinde olduğunun bir ispatı olmamasına rağmen" Şeyh Sait İsyanı ile doğrudan ilgili olduğu gerekçesiyle kapatıldı. İsyanı başlatanlarla organik bir bağlantının ortaya çıkarılamamasından öte, Zürcher, partinin fırsatçı gayelerle kurulu olmaktan ziyade CHF ile açıkça farklı ilkelere dayanan bir programa sahip olduğunu, saltanatı değil Cumhuriyet rejimini açıkça desteklediğini, "liberal ve mutedil ve fakat hiçbir anlamda gerici olmayan", laik siyasal geleneğe bağlanan bir programa sahip olduğunu; felsefi temellerinde

¹⁹ İrem, Niyazi Berkes, Kemal Karpat ve Doğu Ergil'in eserlerini ele almaktadır.

saltanatçılığın ya da dini gericiğin hiçbir emaresinin bulunmadığını; ayrıca, CHF'den farklı bir biçimde, "merkeziyetçiliğe, güçler birliğine ve devletin güçlendirilmesi ile siyasallaştırılmasına karşı adem-i merkeziyetçilik ve güçler ayrılığı, kişisel hürriyetler ve daha küçük depolitize edilmiş bir devlet arzusu" ile siyasal açıdan muhafazakârlıkla değil liberalizmle tanımlanabileceğini ekler. "Fırkanın liderlerinin kendilerinin de kabul ettiği üzere, Avrupalı örnekleri, o günlerin muhafazakâr ya da dinî-muhafazakâr siyasal hareketlerinden biri değil, Edouard Herriot'un Fransız Radikal Partisi'dir" (Zürcher, 46 vd.).

CHF ve TpCF'nin siyasî düşüncesi arasındaki temel farklılık, modernleşme-reaksiyonerlik şeklindeki bir uyumsuzluktan değil, modernleşmenin tarzına yönelik bir ayırmadan kaynaklanır. Burada, Fransız Devrimi sonrası hakim görüşü olan "vatan tehlikede kuramı" (Jakobenizm)nun devrimin yerleştirilmesi için sıkı tedbirlere başvurulması gerekliliği inancı ile devrimin daha tedricî bir seyirde izlemesi gerektiği inancı arasında bir ayırmadan sözedilebilir. TpCF'nun beyannamesi, ülkenin kültürel-toplumsal bir devrimden geçtiğinin altını çizerek 'geçiş' döneminin otoriterizmini meşrulaştırmaya çalışan CHF'den farklı olarak, bağımsızlığını kazanmış milletin kendi kaderini eline alabilecek bir olgunluk düzeyine eriştiğini söyler. Partinin önde gelenlerinden Kazım Karabekir'in düşüncelerinde, "toplumsal değişimin yukarıdan aşağıya yapılacak düzenlemelerle gerçekleştirilmesine karşı çıkışın kuramsal arka planı" ve "dönüşümü topluma benimsetmek için önce toplumu eğitmeyi öncelik"li gören bir yaklaşım mevcuttur. Düşüncelerinin ana motifi, reaksiyonerlik değil, modernleşme sürecinin hız ve kapsamını kontrol ederek sınırlandırmaya yönelik bir muhafazakârlık ve "ılımlı modernleşme"dir (Alpkaya, 2003). Bu son cümledeki ifadenin, -modernleşmeye verilen onaya karşılık onun üzerinde kurulan kontrol-, Türk muhafazakârlığının karakteristiğini izah ettiği söylenebilir.

Erken Cumhuriyet döneminde muhafazakârlığın başlıca problemi, Türk modernleşmesinin tarihsel serüveni içinde modernleştirici elitler eliyle gerçekleşen bir 'ötekileştirme' eğilimidir. Modernleşmenin doğrudan batılı yaşam tarzıyla özdeşleştirilmesine ya da parçanın bütününe yerine konulmasına dayanan 'metonimik' batılılaşma anlayışına sahip Türk modernleşmesi zihniyeti, oryantlizmin doğuyu ötekileştirmesine benzer bir biçimde 'öteki'ler üretmektedir. Örneğin, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun dönemin önemli edebî/ideolojik eserlerinden biri sayılan *Yaban* adlı romanında, yazarın amacı, "doğayla insanı bütünleştirmekten çok, köylülerin ıskallığını, içgüdüleriyle yaşayan hayvanlar gibi doğaya yakınlıklarını vurgulamak"tır. Köyün/köylünün, kırsallığın hakimiyeti, tarihsizlik veya durağanlık, irras-

yonellik ve geleneksellik ile nitelendiği romanda sorunsal, sıklıkla vurgulandı gibi, aydın-halk karşıtlığı olmaktan ziyade "bir iptidai(ilkel)-medenî(uygar) karşıtlığıdır" (Yavuz, 1998; 2002).²⁰

B. Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* adlı eserinde, *Yaban*'ın etkileyciliğinin yalnızca edebi muhtevastan gelmediğini belirtir: " '*Yaban*'daki köylü 1932 yılındaki Kadro'cu Karaosmanoğlu'nun düşündüğü ve her şeyden önce tutuculuğun ve gericiliğin kaynağı olarak gördüğü Anadolu köylüsüdür...Yine unutmayalım ki, 1932'lerin Karaosmanoğlu'su demek, *Kadro Dergisi*'nin imtiyaz sahibi, Kadrocular'ın görüşlerini paylaşan Karaosmanoğlu demektir. Başka şekilde söylersek, devleti, Kurtuluş Savaşı'nın anlamını kavramış ve devrimin bilincine varmış bir aydın grubunun 'inkılâpçı' bir kadronun yönetmesi gerektiğini savunan bir adam...Sanırım *Yaban*'da vurgulanan temayı köylünün yalnızca olumsuz yönlerinin sergilenmesini ve yaratılmak istenen boğucu atmosferi ancak Karaosmanoğlu'nun ideolojisinin gereği olarak açıklayabilir ve diyebiliriz ki; romandaki köy, gerçek Anadolu'yu temsil etmez; 1930'lardaki yönetici sınıftan bir aydın bürokratin kafasındaki Anadolu'nun simgesidir" (Moran, 1999)²¹. Yani, icad edilen bir köylü ve yaratılan bir 'öteki' imgesi. Kemalist modernleşme hamlesinin 1930'lardan itibaren giderek radikalleştiği hatırlanırsa (Yetkin, 1983), 1930'ların başlarında yayımlanan *Yaban*'ın resmî ideolojinin otoriter-pozitivist yönetim felsefesiyle ne derece uygun düştüğü anlaşılabilir.²²

²⁰ Yavuz, *Yaban* örneğinde ele aldığı Türk modernleşmesini, öznel-araçsal aklın nesnel-kritik akla hakimiyeti açısından eleştirmektedir: "Türk modernleşmesi, Logos'u dönüştüren Aydınlanmacı akli da temellük edememiş olmakla maluldür. Bu maluliyet, aklın kritik bir akıl olarak değil, dogmatik bir akıl olarak anlaşılmasıyla ilişkilidir. Edgar Morin'in *Aşk, Şiir, Bilgelik* adlı o benzersiz kitabından öğreniyoruz ki, Fransız Aydınlanması'nda aklın Voltaire ve Diderot tarafından temsil edilen kritik, şüpheli ve özeleştirel anlayışına karşılık, Morin'in deyişiyle, akli bir 'tapınma nesnesi' hâline getirerek ona Tanrıçılık ('Dêese Raison') atfeden Robespierre'in dogmatik ve jakoben aklından sözedilebiliyor. Bizim Aydınlanmacılarımızın Voltaire ya da Diderot'nun değil de, Robespierre'in jakoben aklını temellük etmiş olmaları, onların sekülerleşmeyi de bir 'zihinsel somut' olarak kavrayamadıklarını gösterir" (2002).

²¹ Ayrıca bkz. (Özkırımlı, 1990). *Yaban*, kuruluş dönemindeki bir kurgu ya da belirli bir gerçeklik yaratma çabası olarak düşünülürse, Tek parti dönemindeki edebiyat sahasındaki diğer bir yapıyla karşılaştırmalı ele alınması önemli veriler sağlayabilir. A.Hamdi Tanpınar'ın *Huzur*'unda çok daha farklı temalar vardır ki, bu hem Tanpınar'la Karaosmanoğlu'nun ideolojik formasyonlarının farklılığına hem de Cumhuriyet'in erken döneminde modernleşmenin muhafazakâr ve radikal yorumları arasındaki ayrılığa işaret eder.

²² Kemalizm'in köy hususundaki yorumu ikirciklidir. "Köylü, milletin efendisidir". Bununla birlikte, pratikte, sanayileşme ve kentleşme başlıca hamlelerdir. Köy, kozmopolitliği ve toplumsal düzeni sarsabilecek sınıflara yataklık etmesiyle tehlikeli görülen kentlerden, ulusal bilincine ve toplumsal düzeninin yekpareliğine duyulan güven ile üstündür. Buna karşın, köy, aynı zamanda, modernleşmenin hızına ayak uyduramayan veya onun hızını kesebilecek bir mekandır.

Metodolojik sorunlardan biri de dine yapılan vurgunun muhafazakârlığın bir ayrılcı olarak görülmesidir. Muhafazakârlığın dinle iletişimi hatırlan-
dığında burada ilk bakışta bir sorun görülmebilir. Ancak, Cumhuriyet'in yeni gelenekçi-muhafazakâr üslubu ile 'İslami içerik' arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını iddia etmek güçtür. Erken Cumhuriyet döneminin muhafazakârlarının eserlerinde dine özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. Ancak, dine yapılan vurgunun, Cumhuriyetçi bir inanç modeli etrafında sunulması geleneksel İslam'dan bir kopuşa da işaret etmektedir (İrem, 1997; 2003). Ayrıca, dönemin muhafazakârları, İslamcı evrenselciliği eleştirerek yerine yerleşmiş bir din koymaktadırlar (Aktay, 2003).

Türkiye'nin, kökleri Tanzimat'a kadar giden bir modernleştirici devlet geleneğine sahip olduğu bilinmektedir.²³ Dolayısıyla, muhafazakârlığı kavramsallaştırma problemini yalnızca 1930'lardan itibaren ideolojik hüviyetini netleştiren bir ideolojiye bağlamak yeterli olmaz. Kökenleri Tanzimat'a kadar giden kadimlik-creditlik tartışmalarıyla birlikte mütalaa edilmesi gerekir. Muhafazakârlığı reaksiyonerlikle karşılayacak tutumun tohumları Cumhuriyet öncesi tarihlerde atılmıştır. Bununla birlikte, muhafazakârlığın bir felsefi dil olarak açıklık kazandığı dönem, erken Cumhuriyet dönemidir ve kavramın etrafındaki sorunlar Cumhuriyetin hakim ideolojisi ele alınmadan kavranamaz. Metodolojik sorunların ideolojik kaynakları vardır; aynı zamanda, kendisini bir 'kopuş iradesi' ve 'ilerlemeci' retorikle kurarken muhafazakârlığı reaksiyoner bir tavra indirgeyen ('öteki'leştiren) erken Cumhuriyet döneminin resmî söyleminin etkisiyle daha kahçı bir hâle gelmiştir.

Recep Peker -Cumhuriyet Hâlk Fırkası'nın etkili elitlerinden-, Cumhuriyetçi ideolojinin 'resmî' bir yorumunu yaptığı *İnkılap Dersleri* adlı eserinde muhafazakâr partiler için şöyle der: "Hakikatte bunlar, uyanık olmayanlara hoşça gelen bir dış görünüş içinde saklanmış, en zararlı mürteciler-

'Milletin efendileri'nin yeri ile 'gericilik yuvaları' arasındaki geçişlilik, ideolojik bir gerilimdir ki, ideolojinin içeriğindeki 'düzen ve ilerleme' mefhumlarının ortaya serdiği bir ikilem olarak da görülebilir. Buna rağmen, Kemalizm'in kentsel bir ideoloji olduğu yorumu daha ağırlıklı bir yorum olarak görülmelidir. Kemalist elit içinde bir dönem yapılan köycülük tartışmaları arızı kalmış; Ankara'yı inşa etme çabaları ise daim olmuştur. Yakup Kadri'nin Türk köyünden umdu keserken *Ankara'yı* kaleme alış manidardır. Bu, bir edebiyatçının hülyaları olmaktan çok dönemin hakim ideolojisinin tematiğidir. (Karaosmanoğlu, 1997).

²³ Şerif Mardin'in şu eserlerine bkz. "Batıcılık", *Türk Modernleşmesi*; "19.Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Türk Modernleşmesi*; "Türkiye'de Muhâlefet ve Kontrol", *Türk Modernleşmesi*; "Kontrol Felsefesi ve Geleceğimiz", *Siyasal ve Sosyal Bilimler*; "Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler", *Siyasal ve Sosyal Bilimler*; "Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*; "Atatürkçülüğün Kökenleri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. "Atatürk ve Pozitif Düşünce", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*; "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk"; "Atatürk, Bürokrasi ve Rasyonellik", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*.

dir...hayata yeni doğan, yeni inkılaplar yapan memleketlerde, mutedil veya muhafazakâr maskesi altında kendi hüviyetlerini saklayan ve en feci irticaları yapan partilere karşı çok uyanık olmak gerektir" (1984, 71).²⁴

Peker, o sırada Cumhuriyet Hâlk Fırkası genel kâtibiydi ve bu dersleri 1934-1935 okutma yılında Ankara Hukuk Fakültesi'nde ve İstanbul Üniversitesi'nde vermişti.²⁵ Dolayısıyla, Cumhuriyet'in yeni kuşak seçkinlerinin sosyalleşmesinde ve 'zihin haritaları'nda ne kadar önemli bir yer tuttuğu anlaşılabilir. Yeni nesil sosyal bilimcilerden T. Zafer Tunaya da, Türk modernleşmesi üzerine düşüncelerini 'devrimcilik versus muhafazakârlık' olarak kurar: "Devrimci bir memlekette, inkılâp yapan bir memlekette, belli bir programın hâlka rağmen yürütülmesi, muhafazakâr kuvvetlerin baskısı altında bulunan bir kitleyi o kuvvetlerin tesirinden, tahakkümünden kurtarmak anlamını kazanmaktadır."²⁶

Buna karşın, erken Cumhuriyet döneminde, Kemalizme (ve modernleşmeye) bir yandan eklemlemeye bir yandan da onu tolere etmeye çalışan bir muhafazakâr aydın grubu varlığını sürdürdü. Türk muhafazakârlığı da, serüvenine reaksiyoner bir tavırla değil modernleşmeci bir muhtevayla başladı. Tanpınar'ın *Huzur*'daki bir cümlesi durumu betimleyebilir: "Yeni bir hayat lazım...Fakat sıçrayabilmek, ufuk değiştirebilmek için dahi bir yere basmak lazım" (155).

SONUÇ

Muhafazakârlık, ideolojiler arası geçişliliğe sahip bir tutum olmaktan çok, tarihsel konumlanışı itibarıyla ideolojiler çağının bir üyesi ve Batı düşüncesinde belirli birikime sahip bir ideolojidir; Türk muhafazakârlığı da Türk modernleşmesinin seyri içinde belirmiş bir reaksiyon değil, Kemalizm, liberalizm ve sosyalizm gibi Türk ideolojilerinden biridir (İrem, 2002). Bu çalışmada, muhafazakârlığın özel bir dil olarak belirlenmesini zorlaştıran teorik ve metodolojik sorunlara değinilmiştir. Türk muhafazakârlığını ayırt edebilmeyi mümkün kılan karakteristiklerden söz etmek gerekirse öncelikle şunlar söylenebilir: Tarihsel süreklilik vurgusu, hayat'ın teoriye üstünlü-

²⁴ İrtica ya da köktendinciliğin (fundamentalizm) -'radikal' modernleşmeci zihniyetin yorumunun aksine- muhafazakârlık, şeriat ve İslamcılık olmadığı yönündeki iddialar için bkz. (Aydın, 1998; Güler, 1998).

²⁵ Peker'in eserinin önsözünde, eserin tek-parti ideolojisine ışık tuttuğundan bahsedilirken bir dizi eserle birlikte okunmasını öneriliyor: *Atatürk İhtilali* (Mahmut Esat Bozkurt), *Teşkilatı Esasiye Hukuku* (Vasfi Reşat Seviğ), *Medeni Bilgiler* (Recep Peker ve Afet İnan), *Atatürk* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu), *Moskova-Roma* (Falih Rıfkı Atay), *CHP Hâlkevi Konferansları* dizisi, *CHP Tüzük ve Programları*. Bu eserler, tek parti ideolojisinin bir bütün olarak değerlendirilmesini sağlamanın yanında, muhafazakârlığa bakış açısından da önemli veriler sağlayabilir.

²⁶ Zikreden: (Deren, 2002: 382).

ğünü dillendiren anti-ideolojik bir söylem, zamanın üç boyutunun parçalanmadığı bir zaman anlayışı, kendisini kültürel alanda kuran bir ideoloji, hars-medeniyet veya doğu-batı gibi sentezlere meraklı telifçi bir yaklaşım, dini millî kimlik tanımına katan bir din anlayışı, sezgiciliğe eğilimli bir felsefe, Kemalizm'le eklemlemeye ve onun meşruiyet krizine girdiği bir anda meşruiyetini tesis etmeye çalışan bir ideoloji.

Türk muhafazakârlığının kavramsallaştırılmasına ilişkin sorunlar, bu çalışmada ele alınanlardan ibaret değildir (Çiğdem, 2003: 13-9). Diğer problemleri konuları şöyle sıralamak mümkündür: a) Muhafazakârlığın İslamcılık'la özdeşleştirilmesi b) muhafazakârlığın kendisini kurguladığı sahanın 'darlığı'ndan kaynaklanan sorun c) muhafazakârlığın milliyetçilikle yaşadığı eklemlemenin ayrıştırılmasını problemleri kılacak bir mahiyet taşıması.

a) Muhafazakârlık, rasyonalist bir paradigmaya çok daha meyyal olan İslamcılık'tan farklı bir dildir. İslamcılık, 'geç modernliğin' kalkınma ideolojilerinin 'tedirgin hâlet-i ruhiyesi'ni taşır. Bu, tarihsel gecikmişlik duygusundan kaynağını alan aceleci ve elitist bir tutumdur. İslamcılar, E. Renan'ın "İslam terakkiye manidir" tezine mukabele ederken radikal bir modernizme bağlanırlar. "İslam ilerlemeye engel değildir", engel olan tarihsel/kültürel İslam'dır; "suç Müslümanlıkta değil Müslümanlarda" diye karşılık verirler. İslamcılar, kopuşçu bir tarih yaklaşımına onay verirler. Muhafazakârların önemseydiği 'canlı hayat' ve onun ihtiva ettiği carî din ve gelenek İslamcılar'ın başlıca eleştirilerine maruz kalır. Muhafazakârlar, oryantlizmin iddialarına karşı daha telaşsız, gecikmişlik fikri konusunda daha az tedirgindir. Canlı hayatı "bozulma" olarak algılayan kurucu rasyonalist İslamcılara karşı empirist-gelenekçi tavra daha yakındır²⁷.

b) Muhafazakârlığın kendini kurguladığı alanın sınırlılığı da kavramsallaştırma sorununa etki eder. Türk muhafazakârlığı, erken döneminde, kendini daha ziyade kültürel alanda, ideolojik biçimlenmeden görece uzak bir meydana kurar. Bunun muhafazakâr ideolojiye içkin nedenleri vardır. Muhafazakâr düşünürler, genellikle, ideolojiye analitik aklın ürünü, soğuk bir fikir yumağı olarak bakma eğilimindedirler. Canlı hayatın devingenliğinin, ideolojinin donmuş (olarak değerlendirdikleri) muhtevasından üstün olduğu düşünülmektedir. Muhafazakârlığın kültürel kuruluşunun dışsal nedenleri de vardır. Öncelikle, o dönemde, Kemalizm kültürel kopuşu tercih etmektedir. İkincisi, muhafazakârlığın siyasal kuruluşunun imkanları dönemin radikal atmosferinde kısıtlıdır. Dışsal nedenlerden diğeri, Türkiye'de

²⁷ İslamcılık için bkz. (Kara, 1986; 1995; 2003).

muhafazakârlığın sosyal tabanının Batıdaki gibi kuvvetli olmamasıdır. Türk muhafazakârlığının sosyal tabanına dair önemli bulgulara sahip olduğumuz söylenemez ama muhafazakârlığın "tarihsel taşıyıcılar"dan yoksun bulunduğu söylenebilir. Taşıyıcılardan yoksun bir ideoloji ise kendini ancak kültürü özel mülkiyeti olarak değerlendiren edebiyatçılarla ifade edebilir.

c) Türk muhafazakârlığının milliyetçilikle eklenmesi de önemli bir husustur. Ancak belirtilmesi gereken, muhafazakârların milliyetçiliğin özgül bir türüne bağlandıklarıdır. Bu, Ziya Gökalp'in kopuşçu ve kurucu rasyonalist milliyetçiliğine eleştiriler yönelten "Anadolucu Milliyetçilik"tir. Muhafazakârların milliyetçi mesaisi esas itibarıyla, milliyetçiliğin Gökalpçi bir çizgide gelişen resmî yorumuna alternatif getirme çabası; muhafazakâr mesaisi ise Kemalizmi tolere etme uğraşında odaklanır. Milliyetçi alternatif olarak, Ziya Gökalp'in soyut, analitik ve fazlasıyla kurucu buldukları milliyetçiliğini Anadolucu milliyetçilik ile karşılamaya çalışırlar. Muhafazakâr tolerasyonda ise Kemalizmin ulus inşası sürecinin Aydınlanma'nın evrenselciliği ve soyutluktan 'kurtarılması' ya da geleneksele veya yerele indirilmesi; başka bir deyişle, Kemalist elit içindeki hümanist-evrenselci-Aydınlanmacı gruba karşı bir seçenek oluşturma istemi bu uğraşın önemli bir parçasıdır.

KAYNAKLAR

- Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.
-, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık* (Ed.Ahmet Çiğdem), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Atilla Özkırmılı, “Türk Edebiyatında Yaban”, *Yaban* (Y.Kadri Karosmanoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- A.Yaşar Sarıbay, “Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlililik: Teorik Bir Çerçeve”, *Cogito*, Yerli Malı Yurdun Malı, 21, Kış 1999.
- Ayşe Kadioğlu, “Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları”, *Türkiye Günlüğü*, Millet Milliyetçilik Millî Kimlik ve Devlet-Seçme Yazılar, 75, 2003.
- B. Berat Özipek, “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık* (Ed.Ahmet Çiğdem), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Beşir Ayvazoğlu, *Geleneğin Direnişi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Çetin Yetkin, *Türkiye’de Tek Parti Yönetimi*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1983.
- Edward Shils (Çev.Hüsamettin Arslan), “Gelenek”, *Doğu Batı*, Modernliğin Gölgesinde Gelenek, 25, 2003-04.
- E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.
- E. Jan Zürcher, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık*, 2003.
- Emre Bağce, “Modernliğin Temelleri ve İkiricikli Serüveni”, *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye* (Der.Güngör Erdumlu), Ankara: Babil Yayınları, 2004.
- Faruk Alpkaya, “Kazım Karabekir”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık*, 2003.
- Fırat Mollaer, “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakârlık: Burke’ten Hayek’e”, *Muhafazakâr Düşünce*, Cemaatten Cemiyete, Cemiyetten Nereye?, 2, 2004.
- Fuat Ercan, *Modernizm Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.

- Funda Gençoğlu Onbaşı**, "Geleneksel ve Modern Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine", *Doğu Batı*, Modernliğin Gölgesinde Gelenek, 25, 2003-04.
- Hâlis Çetin**, "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı*, Modernliğin Gölgesinde Gelenek, 25, 2003-04.
- H.Bülent Kahraman-E.Fuat Keyman**, "Kemalizm Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, Doğu Ne? Batı Ne?, 2, 1998
- H. Bülent Kahraman**, "Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakâr Modernliğin Estetik Düzlemi", *Doğu Batı*, Türk Düşünce Serüveni: Âraftakiler, 11, 2000.
- Hayriye Erbaş**, "Gelişme Yazını ve Geleceği", *Doğu Batı*, Türk Toplumunu ve Gelişme Teorisi, 8, 1999.
- Hilmi Yavuz**, "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 3-Modernleşme ve Batıcılık*, 2002.
-, "Batılılaşma Değil Oryantalistleşme", *Doğu-Batı*, Doğu Ne? Batı Ne?, 2, 1998.
- İ. Hakkı Baltacıoğlu**, "Gelenek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık*, 2003.
- İlhami Güler**, "Gericiliğin Gerçek ve Enstrümantal Tabiatı Üzerine", *Doğu Batı*, 'Gericilik' Nedir?, 3, 1998.
- İsmail Kara**, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 1-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (Ed.Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
-, *Türkiye'de İslamcılık*, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1995.
-, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi İçin Bir Çerçeve Denemesi", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler I*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.
- Kadir Canatan**, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Levent Köker**, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993
-, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Linda C. Reader**, "The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F.A.Hayek: A Critical Comparison", *Humanitas*, Washington: National Humanites Institute, Volume X, No. 1, 1997.

- Lucien Febvre**, *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler* (Çev.M.Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Mahmut Mutman**, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 3-Modernleşme ve Batıcılık*, 2002.
- Max Horkheimer** (Çev.Orhan Koçak), *Akil Tutulması*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Mehmet S. Aydın**, "İrticaya İlişkin Bazı Düşünceler", *Doğu Batı, 'Gericilik' Nedir?*, 3, 1998.
- Mustafa Armağan**, "Hayali Doğu'dan Hayali Batı'ya", *Doğu Batı, Doğu Ne? Batı Ne?*, 2, 1998.
- Nazım İrem**, "Bir Değişim Süreci Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık*, 2003.
-, "Turkish Conservative Modernism: Birth of A Nationalist Quest for Cultural Renewal", *International Journal of Middle East Studies*, 34, 2002.
-, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim, Türk Muhafazakârlığı*, 74, Güz 1997.
- N. Betül Çelik**, "Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm", *Doğu Batı, Türk Toplumunu ve Gelişme Teorisi*, 8, 1999.
- Nilüfer Göle**, "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 3-Modernleşme ve Batıcılık*, 2002.
-, "Batı-dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen", *Doğu Batı, Doğu Ne? Batı Ne?*, 2, 1998.
- Nuray Mert**, "Sağ-Sol Siyaset Ayrımı ve Yeni Muhafazakârlık", *Toplumbilim, Yeni Sağ-Aşırı Sağ*, 7, Ekim 1997.
- Oğuz Demiralp**, "Tanpınar'ın Şiirleri İçin Önsöz Arayışı", *Şiirler* (A.H.Tanpınar), İstanbul: YKY, 2002.
- Özgür Gökmen**, "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Hâlk Fırkasında Muhafazakâr Yönelimler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık*, 2003.
- Phillippe Beneton** (Çev.Cüneyt Akalın), *Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Reinhard Bendix**, "Sanayileşme, Modernleşme ve Kalkınma", *Sosyoloji Yazıları* (Der.İhsan Sezal), İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991.
- Seçil Deren**, "Kültürel Batılılaşma", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 3-Modernleşme ve Batıcılık*, 2002.

Metodolojik Problemlerin Kısacasında Türk Muhafazakârlığı

- S. Seyfi Ögün, "Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme", Cogito, *Yerli Malı Yurdun Malı*, 21, Kış 1999.
-*Politik Kültür Yazıları*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997.
- Suavi Aydın, "Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: İrkçi Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 2-Kemalizm* (Ed.Ahmet İnel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
-, "Batılılaşma Karşısında Arkeoloji ve Klasik Çağ Araştırmaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 3-Modernleşme ve Batıcılık* (Ed.Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Şerif Mardin (Çev.Metin Çulhaoğlu), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993a.
-, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993b.
- Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1998.
- Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenek-çi' Muhafazakârlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık*, 2003.
- Yasin Aktay, "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 5-Muhafazakârlık*, 2003.
- Y. Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997 (İlk baskısı: 1934).

ABSTRACT

This article analyzes theoretical and methodological problems of Turkish conservatism. In this context, modernisation theories, Turkish modernisation and Turkish social sciences literature will be examined about problems of Turkish conservatism. Firstly, modernity and tradition dichotomy in modernization theories; secondly effects and appearance of this dichotomy on the Turkish modernization rationality will be discussed.

Key words; Tradition, modernity and modernization, Turkish conservatism, Turkish modernization, modernization theories.