

modern dünyada gelenek ve gelenekselcilik

Bedri GENCER

Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Modernleşme, şeylerin ve onların ifadesi kavramların yerinden oynamasına yol açan bir büyük değişimi belirttiği için modern dünya, kavram kargaşasıyla karakterizedir. Bu kargaşadan en çok nasibini alanlar da bizzat “gelenek ve modernlik ile gelenekselcilik ve moderncilik” kavramlarıdır. Bu yazı, adı geçen kavramları yerli yerine oturma girişimini temsil etmektedir.

Modernliğin (*modernity*) zıddı olan gelenek (*tradition*), özünde Yahudilik ve Hristiyanlığı karakterize eden teolojik bir kavramdır (Brown 1994, Congar 1967, Geiselman 1966, Meyendorff 1978, Pelikan 1984). Aydınlanmanın Katoliklik eleştirisiyle iyice gözden düşürdüğü *gelenek* kavramının bunalımı on dokuzuncu yüzyılda zirveye çıkmış ve bunu dönüştürmek için de A. Comte tarafından *teolojinin* sekülerleştirilmiş karşılığı olarak *sosyoloji* icat edilmiştir. Teolojinin yerine bilimlerin kraliçesi tahtına oturan sosyolojinin başta gelen işlerinden biri, modernliğe dönüştürebilmek için elzem olan geleneği tanımlamaktır. Batı’da, yüzyıl dönemecinde yaşayan Emile Durkheim ve Max Weber gibi Yahudi ve Pro-

testan güçlü bir dinî arkaplana sahip öncü sosyologlar, birbirlerine bağlı modernlik kadar geleneği de kavramayı başarmışlardır.

Ancak bilahare Batılı sosyoloji, giderek modernlik ve modernleşme incelemesine odaklanarak basitçe modernliğin zıddı olarak aldığı geleneği teoloji, folklor ve politik felsefenin ilgi alanına havale etmiştir. Zira yaygın kanaate göre Batı'da modernleşme ve sekülerleşmenin ilerlemesiyle kamusal bir fenomen olarak din ve gelenek ortadan kalkacaktı. Bu kehanet tutmadı ve Aydınlanma kaynaklı modernlik projesine duyulan güvenin sarsıldığı postmodernizm çağında, bu kez modernliği aşmak/dönüştürmek için geleneğe vukuf ihtiyacı çıktı. Fakat zamanla sosyal bilimlerdeki aşırı uzmanlaşmanın getirdiği parçalanma sonucu Weber gibi öncü sosyologların temsil ettiği bütüncül bakış açısı kaybolduğu için geleneğe vukuf imkânı pek kalmamıştır.

Çağımızda Thomas S. Eliot gibi muhafazakâr edebiyatçıları yanında, Robert Nisbet (1999) ve Edward Shils (1981) gibi nisbeten güçlü dinî arkaplana sahip sosyologlar geleneği yeniden keşfetmeye çalışmışlardır. Bunlar dışında Peter L. Berger, Robert N. Bellah ve Clifford Geertz gibi bilginler, teoloji ile sosyolojinin bulunduğu din sosyolojisi ve antropolojisi perspektiflerinden geleneğin yeniden keşfi yolunda önemli adımlar atmışlardır. Ayrıca Mircea Eliade ve Wilfred C. Smith gibi bilginler de çağımızda gelişen mukayeseli din incelemesi perspektifinden, dinin tecessümü olarak geleneğin evrensel boyutunu göstermişlerdir. Ünlü çağdaş Alman filozof Hans-George Gadamer ise teoloji ile felsefenin bulunduğu hermeneotik perspektifinden bu konuda canlı bir tartışma başlatmıştır (Watson 1997). Diğer taraftan günümüzde Alasdair MacIntyre gibi filozoflar, Aristogil-skolastik mirasta tecessüm eden hikmet geleneğine dönüşü savunmaktadırlar. Bugün, başlıca teoloji, sosyoloji, felsefe, antropoloji ve edebiyat dalları açısından geleneği keşif çabaları devam etmektedir (Larbig 2006, Soares 1997).

Çağımızın önde gelen mukayeseli din bilgini W. C. Smith'in (1998: 9) de belirttiği gibi dinler tarihinin, onun sembollerinin tarihi olarak alındığı Batı'da gerçek din tarihi henüz yazılmamıştır. Bunun sonucu olarak bugün üzerinde uzlaşılabilir bir *din* tarifine bile ulaşamamış Batılı bilim dünyasının *gelenek* kavramının kühüne varması da zor görünmektedir. Bu

durumda dine bağlı "otorite, gelenek, kültür, medeniyet" gibi kavramlar da tabiatıyla muammaya dönüşecektir. Beşerî hayatın sürekliliği için, geleneğin taşıdığı hayatî önemden dolayı modernleşmeye uğrayan toplumlar için "geleneğin icadı" hedeflenmiştir (Hobsbawm, 1983). Ancak Budick'in de (2000) dikkat çektiği gibi, dine sarılmış kutsala dayalı sahici bir kültürel yüce başarılamadığı takdirde gelenek-olusturma girişimlerinin yozlaşması, geleneğin bir kurbanlaştırma aracı olarak sahte-yüceyi kullanan saf bir zecir mekanizmasına dönüşmesi mukadderdir.

Modernliğin (modernity) zıddı olan gelenek (tradition), özünde Yahudilik ve Hristiyanlığı karakterize eden teolojik bir kavramdır. Aydınlanmanın Katoliklik eleştirisiyle iyice gözden düşürdüğü gelenek kavramının bunalımı on dokuzuncu yüzyılda zirveye çıkmış ve bunu dönüştürmek için de A. Comte tarafından teolojinin sekülerleştirilmiş karşılığı olarak sosyoloji icat edilmiştir.

Dolayısıyla en temel mesele, modern dünyada "din" in aslı anlamını yeniden keşiftir. J. Samuel Preus'un (1987) çalışmasının da gösterdiği gibi Batı'da Jean Bodin ile birlikte ortaya çıkan *religion*, seküler bir kavramdır. Hint-Avrupa ve Sâmi dil ailelerinde bulunan *dên* ve *dîn* kelimeleri ise, W. C. Smith'in (1991: 98-102, 289-90) gösterdiği gibi, Zerdüştlük gibi eski İran dinleri yanında, orijinal olarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam için kullanılan kadim din anlayışını belirtir. Eski Farsçadan gelerek İbraniceye de geçen *dên* ve *dâth/dâta* kelimeleri *sistematik din* ve *hukuk/yasa* anlamına gelmektedir. Şu halde geleneksel olarak *din*, hukukun ahlakta temellendiği kutsal bir düsturu anlatmaktadır.

Bütün dinlerin özü "huy güzelliği"ni sağlamaktır; değişen, ahlakın *girdisi* ibadetler ve *çıkışı* hukuk'tur. *Din*'in kelime anlamı "hüküm"dür (Tehânevî 1998: II/140) ki bu, hem kural (*rule*), hem de yargı (*judgment*) anlamına gelmektedir. Din, şu halde, hem bu dünyada insanlara yol gösteren, *şeriat/yasa* denen bir kurallar bütünü, hem de ahirette bu kurallara uyulup uyulmadığının hesabını kapsayan, ebedî kurtuluşu giden ilahî bir yolu ifade etmektedir. Mutlağın izafile açılım katları sayesinde din insana ulaşır; ilim, vahiy, din, şeriat, sünnet, kutsal, örf ve adet gibi. Fe-

nomenolojik açıdan bu süreç, P. L. Berger'in (1969) gösterdiği gibi *dünyayı kurma* ve *sürdürme* veya *din/tediyyün* olarak iki boyutta toplanabilir. *Vahiy* yoluyla *din (religion)*, *dünyayı kurarken, tediyyün (religiosity)* yoluyla *dünyayı sürdürmektedir*.

Daha yakından bakıldığında vahiy sayesinde dünyayı kurmak üzere gelen *dinin şeriat ve sünnet* olarak iki boyuttan oluştuğu görülür. *Şeriat* veya Yunanca karşılığıyla *nomos*, *dinin iskeletini oluşturan ana-yasadır*. M. Weber'in Çin ve Hint örneklerinde gösterdiği gibi, Sümerlerden itibaren bütün geleneksel kültürlerde *nomos, cosmos*'un, yani göksel, kozmik düzenliliğin yersel, dünyevî bir düzenliliğe yansımaları kabul edilmiştir. Çağımızda P. L. Berger (1969), Eric Voegelin aracılığıyla buna tekrar dikkat çekmiştir. "Her insan toplumu bir dünya-kurma deneyimidir." diyen P. L. Berger'a (1969: 3, 9, 25, 27, 35, 36) göre din, bu deneyimde ayırıcı bir yer işgal eder.

Çağımızın önde gelen mukayeseli din bilgini W. C. Smith'in (1998: 9) de belirttiği gibi dinler tarihinin, onun sembollerinin tarihi olarak alındığı Batı'da gerçek din tarihi henüz yazılmamıştır. Bunun sonucu olarak bugün üzerinde uzlaşılabilir bir din tarifine bile ulaşamamış Batılı bilim dünyasının gelenek kavramının künhüne varması da zor görünmektedir.

Din, insanın dünya-kurma kaynağıdır. Sosyal dünya, özünde insanın dışsallaştırma faaliyetinden doğar; bu anlamda toplum, insan tarafından üretilir. Bu süreçte insanlar gerçekliğe anlam verirler ve bu sayede insan deneyiminin referansı için *nomos* adını verdiğimiz bir "ortak anlam düzeni" oluşur. Zamanla yeryüzündeki bu sosyal anlam düzeni, kâinattaki daha büyük bir anlam düzeniyle, *nomos, kozmos* ile birleşmeye yönelir. Arkaik toplumlarda *nomos*, mikrokozmos bir yansıma, insanların dünyası, haddizatında kâinatta için anlamların ifadesi olarak belirir. Beşerî anlam düzeni ile "eşyanın tabiatı" arasındaki uyum sayesinde *nomos*, insanoğullarının tarihî çabalarından daha güçlü kaynaklardan çıkan bir istikrar kazanır.

Bu noktada siyaset bilimindeki dar anlamının ötesinde meşruiyetin geniş sosyolojik-ontolojik anlamı açığa çıkar. Bu geniş anlamda meşruiyet, sosyal realitenin "sosyal olarak nesnelleştirilmiş bilgiye uyumu" şeklinde tanımlanabilir. Sosyal olarak nesnel-

leştirilmiş bilgi, sosyal düzeni açıklama ve haklılaştırmaya, anlam vermeye yarar. Böylece meşrulaştırma, kurumsal düzenlemelerin "niçin"i hakkındaki sorulara cevaplardan, yapısal-kurumsal değişikliklere gerekçelerden oluşur. Etkin meşrulaştırma, diğer bir deyişle realitenin objektif ve subjektif tanımları arasında bir tenazurun kuruluşuna delalet eder. Sosyal olarak tanımlanmış dünyanın gerçekliği, dışsal olarak insanların birbirleriyle konuşmasında olduğu kadar, içsel olarak bireyin dünyayı kendi bilinci içinde kavraması tarzında da sürdürülmelidir. Meşrulaştırmanın önemi, özellikle sosyalleşme ve sosyal kontrol sayesinde bireysel rol ve kimlik tanımında kendini gösterir (Berger 1969: 29-37).

Dünya-kurma, *nomos* sayesinde beşerî *dışsallaştırma*, toplum-kurma sürecini kapsarken, dünya-sürdürme, *sünnet* veya *kültür* sayesinde beşerî *nesnelleştirme* sürecini kapsar; böylece toplum, adeta orijinal üreticisi insandan bağımsız, kendine özgü bir varlık kazanır. Bu noktada, insanın nesnelleştirme faaliyeti için yuvarlak *kültür* kavramını kullanan P. L. Berger (1969: 35), doğal olarak "nomos ile sünnet"i ayırtırmak için ayrıntıya inmemiştir; ancak "şeylerin doğru tarzı" şeklinde tanımını aktardığı Çince *tao*'yu *sünnet*'in karşılığı olarak alabiliriz.

İslam'da Peygamber-i Zîşan'a (S.A.S.) atfedilen *sünnet, gerçek gelenek* olarak tanımlanabilir. Türkçede *gelenek*, Arapça ve Osmanlıcada *anane* ve *taklid*, İngilizcede *tradition* denen şey, *sünnetin* karşılığı değildirler. Bunlar, *sünnetin* kendisi yerine aktarılmış tarzını ifade eder. *Sünnet* kavramının nisbeten derinlikli bir açıklamasını F. Schuon (1976: 111-7) vermiştir. *Sünnet*, Arapçada lâfzen *sîret* anlamına gelmektedir ki bunu Türkçeye *gidış tarzı* olarak çevirebiliriz. Şu halde *tao*'nun da ifade ettiği gibi *sünnetin* esprisi *tarz*'da yatar. İngilizce karşılığı *way*, Türkçedeki hem *tarz*, hem *yol* anlamlarını kapsamaktadır.

Âdâb denen güzel davranış kurallarından oluşan *sünnet*, dini yaşayış tarzını ifade eden *tediyyünün* ölçüsünü oluşturur. Ancak buradaki davranıştan kasıt, sadece dışsal, gözlenebilir davranış değildir. *Sünnet*, hem *inanç tarzı*, hem *yaşayış tarzını* kapsar, güzel inanma ve yaşama tarzı. Nitekim *sünnetin* karşılığı olarak alınabilecek Yunanca *ethos*, zamanla, Hristiyanlığın teolojiye dönüşmesiyle Batı dünyasında "doğru inanç ve pratik" anlamında *orthodoxy* ve *orthopraxy*'e bölünmüştür.

Bu bakımdan *sünnet* özel, “alışkanlık” anlamında *âdet* ise genel, sosyolojik bir kavram olarak belirir; denebilir ki her sünnet, adet, ancak her adet, sünnet değildir. Bu yüzdendir ki Kur’ân-ı Kerim’de *sünnet* Allah’a izafe edildiği (*sünnetullah*) halde, *adet*, edilmemiştir. Sünnet, kozmosun yansıması olan nomosu, Berger’in sosyolojik tanımıyla *objektif* hale getirir. Nebiyy-i Ekrem (S.A.S.), Kur’ân’ın yirmi üç senede iniş sürecinde *dini* güzel algılayış ve yaşayış tarzını da göstererek, *tedeyyüne* dönüştürerek kemalle erdirmiştir. Hz. Peygamber (S.A.S.) ve sünnetine ait *masumiyet* ve *kemal* sıfatı, ondan sonra *ehl-i sünnet* ve *cemaat* deyiminin anlattığı gibi, bir bütün olarak cemaate geçmiştir. Bireysel *tedeyyün* tabiatı itibarıyla eksiktir, bu, sünnet ve cemaate uyduğu ölçüde kemalle erecektir.

Sünnetin, kozmosun türevi nomosu *objektif* hale getirmesi, göksel-kozmik düzenin yersel-beşerî düzene yansıması demektir. “Melekler feleği, büyük melekler feleği, arş” gibi katmanlardan oluşan semavî âlemdeki hiyerarşik düzen, *sünnet* sayesinde yeryüzüne beşerî düzene yansır; sosyal *tabakalar*, bu anlamda semavî *tabakaların* aynasıdır. Böylece her insan ve grubun belli bir statü ve işlev taşıdığı, ahenkle işleyen organik bir topluluk modeli, *hey’et-i medeniyye* (*body politic*) ortaya çıkar. Örneğin geleneksel dünya görüşünü özetleyen Nasîruddîn Tûsî’nin *erkân-ı erba’a* olarak bilinen, her birinin tabii bir unsurla eşitlendiği dört sınıftan oluşan sosyal düzen modeli, İrânî, Türkî ve Hindo-İslâmî kültürel alanlarda, toplumsal-siyasal felsefenin standart ifadesi kabul edildiği gibi, Osmanlı düzeninin de temelini oluşturdu (Marlow 2002: 8, Itzkowitz 1980: 39).

Modern dünyada en temelde din, hukuk ile ahlak arasındaki parçalanmaya paralel olarak gerçek gelenek sünnet de teolojik ve sosyolojik alanlar arasında bölünerek aslı bütüncül anlamını kaybetmiştir. Bunun sonucunda geleneğin özü ile kabuğu ve aktarılmış tarzı birbirine karışmıştır. Nitekim lâfzen *gelenek*, *anane* veya *tradition* terimlerine hâkim espri, *aktarmadır*. E. Shils’e (1981) göre, toplumdan çıkan ve ona dönen maddî şeyler, inançlar, hayaller, âdetler, kurumların nesilden nesile aktarılması, bir *geleneği* oluşturur.

Sosyolojik tanımıyla gelenek, toplum içerisinde belirli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre

davranmaya zorlayan bir ideolojik aygıttır. Geleneklerin içerdikleri şeyler oldukça farklı olmakla birlikte, tipik olarak toplumsal bir grubun ortak mirasının parçası olarak görülen bazı kültür unsurlarına işaret eder. Gelenek, çoğu kez toplumsal istikrar ve meşruluğun kaynağı sayılır, ancak geleneğe başvuru, aynı zamanda mevcudu değiştirmeye de temel sağlayabilir. Kavram, sosyolojide modern toplumla karşılaştırmada ve otoritenin tabiatıyla ilgili tartışmalarda önemlidir (Abercrombie 2000: 363).

Sünnet kavramının nisbeten derinlikli bir açıklamasını F. Schuon (1976: 111-7) vermiştir. Sünnet, Arapçada lâfzen sîret anlamına gelmektedir ki bunu Türkçeye gidiş tarzı olarak çevirebiliriz.

Kanaatimce, geleneğin dört karakteristiği tespit edilebilir. Birincisi, *istikrar içinde sürekliliktir*. Zamanal boyutta sürekliliğe dayanan gelenek, uzaysal boyutta ise istikrar içinde gelişimi, dünyanın sürekli yeniden üretilmesini öngörür. Nitekim Cenab-ı Peygamber (S.A.S.)’in “*İşlerin en hayırlısı az da olsa sürekli olanıdır.*” (Müttakî 2004: III/27) hadisi, bu gerçeğin tipik ifadesidir. *İdealizm* ile karakterize modernizme karşılık geleneğin sürekliliğe bağlı ikinci karakteristiği, *realizm* olarak görülebilir; çünkü, geleneğin varlık sebebi realite, işi realiteyi sürdürmek, odağı sekülerizmin parolası “burası ve şimdi”dir. Geleneğin bunlara bağlı üçüncü niteliği *bütünlüktür*. Gelenek, beşerî hayatın makro ve mikro tüm yönlerini ve kurumlarını kapsayan bir *bütüncül ölçü* ve buna bağlı olarak modern insanın özlemle aradığı bir *yekpare kimlik* (*seamless identity*) sunar. Böylece dün bugüne, bugünü yarına bağlayan gelenek, doğal olarak bir *kemal* (mükemmellik) anlayışını içerir. İslâmî açıdan sünnet ve cemaat, bireysel kusurları telâfi ederek kemalle götüren bir mekanizma gibi görülebilir.

Modernliğe Karşı Muhafazakârlık

“Gelenek” kavramından sonra şimdi modern dünyada modernciliğe karşı doğan bir ideoloji olarak “gelenekselcilik”i tanımlamaya geçebiliriz. Köklü değişim anlamında modernleşmeye karşı ideolojik tepkinin sol kanadını temsil eden moderncilik yanında, sağ kanadı temsil eden gelenekselciliği “muhafaza-

kârlık ve gelenekselcilik” olarak iki alt-kategoriye ayırabiliriz. Muhafazakâr düşüncenin damarları hakkında tartışmalar sunan çeşitli çalışmalarda (örneğin, Allen 1981) *muhafazakârlık* ile *gelenekselcilik* terimleri arasında net bir ayırım bulmak zordur. Muhafazakârlığın kökenini Platon gibi kadim filozoflara kadar çıkarma girişimleri olsa da, Karl Mannheim’ın, bunun, Fransız İhtilali’nden sonra doğan modern bir siyasî ideoloji olduğu görüşü geniş kabul bulmuştur (O’Sullivan 1976: 9-12). Bütün -izmler gibi muhafazakârlık ile gelenekselcilik terimleri de ideoloji çağı on dokuzuncu asırda doğmuşlardır. *The Shorter Oxford Dictionary*’a göre kökeni İngiliz Muhafazakâr Partisi’ne dayanan terim, bugünkü anlamıyla ilk kez 1845 yılında Amerika’da kullanılmıştır. Bu, aynı zamanda Fransız İhtilali’nin ardından İngiltere’de Sanayi Devrimi’nin gerçekleştiği çağdır.

Sosyolojik tanımıyla gelenek, toplum içerisinde belirli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan bir ideolojik aygıttır.

Şu halde bizzat Burke’ün eserinin başlığından anlaşılacağı gibi muhafazakârlık, Devrim ile gelen modernliğe tepkinin ürünüdür. Bu, bize muhafazakârlığın iki karakteristiğini gösterir. Türkçede *tutuculuk* denen muhafazakârlık, birincisi, diğer -izm’ler gibi programlı bir ideolojiden ziyade “devrim” denen radikal değişikliğe karşı ve ikincisi, bu itibarla bir *tutumlar* manzumesini ifade eden *izafî* bir terimdir. Modern Batı tarihinde *devrimcilik* ve *tutuculuk*, birbirine zıt iki halet-i ruhiyeyi ifade eden kavramlar olarak revaç bulmuştur. Batılı insan, Roma İmparatorluğu’nun yıkılışı ve ardından Hristiyanlığın tedricî çözümlüğü üzerine başlayan düzen arayışını, kadehin cilvesidir ki, hep “devrim” kavramıyla vasıflandırmıştır: Teolojik devrim, bilimsel devrim, Fransız Devrimi, sanayi devrimi, anayasal devrim vs. Nitekim ünlü Amerikalı düşünce tarihçisi Jacques Barzun (2000: 3) haklı olarak “Biz pek çok şeyi devrim olarak adlandırma alışkanlığına kapıldık” der. “Modernizm” denen, gelecek yeni bir dünya özleminden kaynaklanan bu sürekli devrimci tutuma karşı, topluluğun dayanacağı bir zemin arayan aydınlar ise “tutuculuk” olarak adlandırılan bir tepki vermiştir.

Tanımı itibariyle tutuculuk veya muhafazakârlık, *sağcılık*, devrimcilik ise *solculuk* olarak görülseler de bunlar, aslında izafî kavramlar olarak belirir. Bu izafiyet, *Concise Oxford Dictionary*’nin “muhafazakârlık” tanımında açıkça görülür: “Var olan kurumları koruma eğilimindeki birinin tutumu.” İstikrarlı, geleneksel bir toplulukta sağcı olarak görülebilecek bir muhafazakâr, modern çağda pekâlâ solculuğun şampiyonu haline gelebilir, Edmund Burke’den Thomas Molnar’a modern kültüre en radikal eleştirileri yöneltenlerin muhafazakâr olmasının gösterdiği gibi. Şu halde, *devrimcilik* yerine *radikallik* solculuğun karakteristiği olarak alındığı takdirde, Edmund Burke gibi radikal muhafazakârlar solcu olarak nitelendirilmeye hak kazanır (Mazlish 1958).

Türleri hatırlandığında muhafazakârlık ile bu stratejik anlamda solculuk arasındaki akrabalık daha iyi anlaşılır. Genel anlamda devrime tepkiyi ifade ettiğinden, muhafazakârlığın türleri de devrimin türlerine göre değişir. Modern Batı tarihinde belli başlı iki devrim gerçekleşmiştir: On sekizinci yüzyıl Fransız ve on dokuzuncu yüzyıl İngiliz sanayi devrimleri. Genel olarak Fransız Devrimi’ne tepki *radikal*, Sanayi Devrimi’ne tepki ise *romantik* muhafazakârlık olarak adlandırılmıştır (Allen 1981: 591-92). Modern çağın en radikal sol ideolojisini ortaya koyan Marx’ın, Alman romantik muhafazakârlığına borcuna bazı araştırmacılar tarafından dikkat çekilmiştir (Lowy 1987, Levin 1974).

Şu halde muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasındaki farkı şöyle formüle edebiliriz: Muhafazakârlık, *modernlik* denen modern hayat tarzına, gelenekselcilik ise *modernizm* denen modern düşünce tarzına tepkiden doğar. Bu itibarla *muhafazakârlık*, fundamentalizm ve devrimciliğin, *gelenekselcilik* ise modernizmin zıddı olarak belirir. İngiltere’de Richard Hooker (1554-1600) ve Edmund Burke ile Osmanlı’da Ahmed Cevdet’i “partizan muhafazakârlar” olarak tanımlayabiliriz; çünkü hepsi temelde devrimsel değişikliklerle gelen modern hayat tarzına karşı dururlar (Goetz 1986: 249). Buna karşılık İngiltere’de John Locke, Fransa’da Tocqueville, Guizot, Thiers (Allen 1981: 596) ile Osmanlı’da Namık Kemal’i “apolojet gelenekselciler” olarak tanımlayabiliriz. Bunlar, modern hayat tarzına muhalefetin ötesinde modernliğin arkasında yatan düşünce tarzına karşı geleneği savunmak üzere harekete geçerler.

Bu noktada muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasında temel bir ayırım yapma imkânı doğar. Modernliğe karşı eleştirel tutumlar manzumesi olarak muhafazakârlık, *ideal tip* olarak görülebilir. Örneğin “mutlak monarşi, Protestan ahlakı, kapitalizm, aydın despotizmi, Panislamizm”, tarihî-sosyolojik olarak realiteye cevap vermiş, belli bir anlam sağlamış birer ideal tiplerdir. Temelde devrim veya karşı-devrim, köklü ve netameli her tür dönüşüme karşı duran Burke ve Cevdet gibi partizan muhafazakârlar, bir şekilde geleneğin, mevcut düzenin korunmasına çalışırlar.

Modern hayat tarzına muhalefet, mevcut hayat tarzından, gelenekten yana aktif tavır almayı gerektirir. Bu şekilde kriz zamanlarında muhafazakâr aydınlar da görülen aktivizm denen düşünce ile eylemin birleştirilmesi, aslında geleneksel dünya görüşünün bir karakteristiğidir. Geleneksel dünyagörüşü, modern dünyada olduğu gibi, “teori/pratik” denen “ilim/amel” ve dolayısıyla “ideal/reel” veya “normatif/deskriptif” ayırımını tanımaz. Örneğin Osmanlı tarihinde siyasetname ve ıslahatname türü eserler, genelde bizzat devlet pratiğinde bulunmuş kişiler tarafından, gözleme dayanarak kaleme alındığı için “olmalı” kadar “olan”ı yansıtan, normatif olduğu kadar deskriptif metinler kabul edilmiştir (Murphey 1990: 28). Bu eserlerin başarısı, ideal ile reali ustaca bağdaştırma kabiliyetinden kaynaklanıyordu.

Geleneksel ahlak, “ilim/amel bütünlüğü” olarak ifade edilen hikmetle temeyyüz eder. Düşünce veya teorinin, pratikle birleşerek gelişmesini sufiler, “insan bildiğiyle amel ederse, Allah bilmediklerini de öğretir” olarak formüle etmiştir. Platon’un ünlü “bilge-kral” figürü, bilen ile uygulayanın birleşmesini ifade eder. Örneğin İslam tarihinde ilk *Kâdı’l-kudât* (başkadı) olan Hanefî imamı Ebu Yusuf (731-798), halife Harunurresîd’e ithaf ettiği *Kitâbu’l-Harâc* adlı eserini, Sasanî siyaset pratiğine karşı gerçek İslami hükümetin prensiplerini Hulefâ-yı Râşidîn ve Ömer b. Abdülaziz’in sünneti doğrultusunda ortaya koymak için kaleme almıştı. Cevdet, entelektüel gelişiminde kendisine ilham veren kaynaklar arasında İbni Haldun ve Hafız Zehebî’nin yanında İbni Teymiye’yi de anar (İnançalp 1333: 435). Zamanında Moğollara karşı talebeleriyle gazaya koşan İbni Teymiye, bilgi-eylem bütünlüğünü esas alan, ilmin hayata geçirilmesini hedefleyen aktivist âlim tipine örnektir.

Modernçiliğe Karşı Gelenekselcilik

İdeal tip olarak muhafazakârlık kategorisine giren

partizan aydınların, modernliğe karşı geleneği korumak üzere aktivizmi seçtiklerini belirttik. Ancak modernleşmenin ilerlemesiyle hızla aşınan geleneğin muhafazakâr aydınlar tarafından korunması çabalarının yetersiz kalması üzerine, devreye giren apolojet aydınların sayesinde “yeniden-gelenekselleşme” için “geleneğin ideolojileşmesi” başlar.

Şu halde bizzat Burke’ün eserinin başlığından anlaşılacağı gibi muhafazakârlık, Devrim ile gelen modernliğe tepkinin ürünüdür. Bu, bize muhafazakârlığın iki karakteristiğini gösterir. Türkçede tutuculuk denen muhafazakârlık, birincisi, diğer -izm’ler gibi programlı bir ideolojiden ziyade “devrim” denen radikal değişikliğe karşı ve ikincisi, bu itibarla bir tutumlar manzumesini ifade eden izafî bir terimdir.

Topluma yön verecek ideolojiler, hiçbir yerde hasbî bir teorik çabadan değil, meşruiyet krizini giderme arayışından doğar; ideal tipler dediğimiz tutumlar manzumesi, seçkinlerin ortaya çıkan kriz durumlarına hâkimiyet gayretinden kaynaklanır. Ancak değişimin hızlandığı durumlarda ideal tipler sayesinde sağlanan bu tür bir geçici meşrulaştırmanın yetersiz kalması üzerine krizi savuşturmak için bulunan çözümleri temellendirme, *siyasa* denebilecek ideal tiplerden ideolojilere geçme ihtiyacı ortaya çıkar. Bu olgu, Avrupalı sekülerleşme sürecinde bariz olarak görülür. Avrupa’da Westphalia Antlaşması ile din ve politikanın kurumsal ayrılması anlamına gelen *sekülerlik*, daha sonra on dokuzuncu asırda *sekülerizm* denen bir ideolojiye dönüşmüştür (Asad 2003, Salvatore 2005).

Bu anlamda sekülerizm, bir siyasî ideoloji değil, onların arkasında yatan bir meta-ideolojiyi, dünya görüşünü belirtir. Modern çağda ideoloji terimi genelde politik ile nitelendirilse de C. Geertz’in (1973: 196-220) de bahsettiği gibi, ideolojiler, ahlakî, iktisadî, hatta estetik karakterde olabilir. Derinden bakıldığında, farklı teolojik ve felsefî düzlemlerde boy gösteren ideolojiler arasındaki ince ilişki görülür. Bizim dikkat çektiğimiz gibi (Gencer 2008: 306-307) fundamentalizmin teolojik karşılığı Protestanlık, felsefî karşılığı romantizm, modernizmin ise teolojik karşılığı Katoliklik, felsefî karşılığı rasyona-

lizmdir. Kısaca bütün -izmler, ideoloji olarak tanımlanabilir (Hopfl 1983). Ve her ideoloji, az veya çok gerçekliğin tahrifiyle malüldür.

Modernlik denen “modern hayat tarzı”nın açık tahdissine uğrayan geleneksel hayat tarzını ayakta tutmak üzere harekete geçen muhafazakâr aydınlar, geleneğin teorik bir müdafaasına çalışmazlar. Bu yüzdendir ki Edmund Burke, Fransız İhtilâli’nden hareketle modernliği eleştirdiği eserinde, ne “gelenek” ne de “gelenekselcilik” kelimelerini kullanmıştır (Nisbet 1994: 677). Ahmed Cevdet de aynı şekilde eserlerinde “an’ane” veya “sünnet” gibi terimleri pek kullanmaz. Burke ve Cevdet örneklerinde olduğu gibi muhafazakâr aydınlar, henüz tam çözülmediği bir aşamada geleneği bir şekilde yaşatmak üzere sosyo-politik süreçlerde aktif rol alırken bu esnada da modernliği eleştirirler (Gencer 2009).

Kanaatimce, geleneğin dört karakteristiği tespit edilebilir. Birincisi, istikrar içinde sürekliliktir.

Ancak modernliğin ilerleyen nüfuzuyla birlikte gelen *modernizm* denen “modern düşünce tarzı”, bir süre sonra geleneksel düşünce tarzını sinsi bir şekilde tehdit etmeye başlar. Bu yüzden Locke ve Kemal gibi apolojet gelenekselciler, devrimle gelen modernliğe doğrudan muhafazakâr tepkinin ötesinde onun arkasında yatan modernizmle daha sofistike bir hesaplaşma yoluyla geleneği savunmaya çalışırlar ki bu “geleneğin ideolojileştirilmesine”, bir ideoloji olarak “gelenekselciliğin” doğuşuna yol açar. Burada Cevdet/Kemal ilişkisinin uyduğu halde Locke/Burke ilişkisinin kronolojik olarak muhafazakârlık/gelenekselcilik ilişkisine uymadığı itirazı yapılabilir; zira Edmund Burke (1729-1797), John Locke’dan (1632-1704) sonra gelmiştir. Ancak önde gelen muhafazakâr İngiliz düşünür Richard Hooker’ın (1554-1600) hem Locke, hem de Burke’ün temel entelektüel kaynağı olduğu (Rosenthal 2008) hatırlandığında muhafazakârlık/gelenekselcilik ilişkisi doğrudandır.

Modernleşmenin yol açtığı meşruiyet krizini gidermeye yönelik her girişim, bir ideolojileşme örüntüsünü ifade eder. İdeolojileşmenin karakteristiği, başkalarını geleneksel hayat tarzının geçerliliğine ikna için savunma ve gerekçelendirme gayretidir. Apolojet gelenekselci aydınlar bir taraftan normal beşerî

tabiata aykırı bir değişime yol açan modernizmi eleştirme, diğer taraftan da geleneği yeniden yorumlayarak savunma yoluyla bir şekilde modernizmle uzlaşarak meşruiyet krizini aşma arayışına girer. Locke ve Kemal gibi düşünürler, ayrışan siyasî alan karşısında yeterlik kapasitesi sorgulanmaya başlayan gelenek lehine argüman sağlar. Bu nidalar başarılı olduğu ölçüde onlar saf bir gelenekselciliğe dönüş değil, fakat ideolojik yeniden-gelenekselleşmeyi getirir (Geertz 1973: 219).

Bu itibarla gelenekselcilik, Mannheim’ın *ütopya* adını verdiği yeni bir dünya kurmak üzere tasarlanmış sert ideolojilere karşılık var olan düzeni, geleneği bir şekilde korumaya yarayan temel “yumuşak ideoloji” olarak belirir; Locke ve Kemal örneğinde olduğu gibi (Findley 1982). Sabine’nın (1959: 557-68) de belirttiği gibi, ideolojilerin yavaş yavaş dinlerin yerini almaya başladığı, herkesin yeni bir öğreti ile ortaya çıktığı bir dünyada, Burke’ün tamamıyla kendine özgü yeni bir felsefe getirdiği söylenemezdi. Artık gelenekten kopuşu dayatan bu ideolojileşme trendine karşı önce geleneği bir şekilde yaşatma, daha sonra da yeniden hayata geçirme gayreti bizzat ideoloji haline gelmişti. ■

kaynakça

- Abercrombie, Nicholas-Hill, Stephen-Turner, Bryan S. (eds.) (2000) *The Penguin Dictionary of Sociology*. Harmondsworth: Penguin.
- Allan, George (1986) *The Importance of the Past: A Meditation on the Authority of Tradition*. Albany: State University of New York Press.
- Allen, David Y. (1981) “Modern Conservatism: The Problem of Definition,” *The Review of Politics* 43/4 (October): 582-603.
- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford UP.
- Barzun, Jacques (2000) *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life 1500 to the Present*. New York: HarperCollins.
- Berger, Peter L. (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Anchor.
- Boyer, Pascal (1990) *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge: Cambridge UP.
- Brown, Delwin (1994) *Boundaries of Our Habitations: Tradition and Theological Construction*. Albany: State University of New York Press.
- Budick, Sanford (2000) *The Western Theory of Tradition: Terms and Paradigms of the Cultural Sublime*. New Ha-

ven: Yale UP.

Congar, Yves (1967) *Tradition and Traditions: An Historical and Theological Essay*. New York: Macmillan.

Eisenstadt, Samuel Noah (1973) *Tradition, Change and Modernity*. New York: Wiley.

— -Graubard, Stephen Richards (1973) *Intellectuals and Tradition*. New York: Humanities Press.

Findley, Carter Vaughn (1982) "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East," *Studia Islamica* Part I, LV/143-169; Part II, LVI/147-180.

Friedrich, Carl Joachim (1972) *Tradition and Authority*. New York: Praeger.

Gadamer, Hans Georg (1989) *Truth and Method*. second ed. London: Crossroads.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geiselman, Josef R. (1966) *The Meaning of Tradition*. London: Burns & Oates.

Gencer, Bedri (2008) *İslam'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Lotus.

Gencer, Bedri (2009) *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet*. Ankara: Lotus.

Goetz, Steven Norman (1986) *The Rhetoric of History in Richard Hooker's "The Laws of Ecclesiastical Polity"* (Doctoral dissertation, Drew University).

Gross, David (1992) *The Past in Ruins: Tradition and The Critique of Modernity*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Hobsbawm Eric J.-Ranger, Terence (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.

Hopfl, H. M. (1983) "Isms," *British Journal of Political Science* 13/1 (January): 1-17.

İnançalp, Muallim Cevdet (1333) "Darülmualimin'in Yetmişbirinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans," *Tedrisat Mecmuası* 7/39 (Haziran): 429-440.

Itzkowitz, Norman (1980) *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Larbig, Thorsten-Wiedenhofer, Siegfried (eds.) (2006) *Tradition and Tradition Theories: An International Discussion*. Berlin: Lit Verlag.

Levin, Michael (1974) "Marxism and Romanticism-Marx's Debt to German Conservatism," *Political Studies* 22/4: 400-13.

Lowy, Michael (1987) "Romantic and the Marxist Critique of Modern Civilization," *Theory and Society* 16/6 (November): 891-904.

Marlow, Louise (2002) *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge UP.

Mazlish, Bruce (1958) "The Conservative Revolution of Edmund Burke," *Review of Politics*, 20/1: 21-33.

Meyendorff, John (1978) *Living Tradition*. Crestwood: St Vladimir Seminary Press.

Munoz, Louis J. (2007) *The Past in the Present: Towards a Rehabilitation of Tradition*. Ibadan: Spectrum.

Murphey, Rhoads (1990) "Solakzade's Treatise of 1652: A Glimpse at Operational Principles Guiding the Ottoman State During Times of Crisis," *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi (düz.), 27-32, Ankara: TTK.

el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Nisbet, Robert (1994) "Tradition and Traditionalism," *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, William Outhwaite-Tom Bottomore (eds.), 676-77, Cambridge: Blackwell.

— (1999) *Tradition and Revolt: Historical and Sociological Essays*. New Brunswick: Transaction.

O'Sullivan, Noël (1976) *Conservatism*. London: J.M. Dent & Sons.

Pelikan, Jaroslav (1984) *The Vindication of Tradition*. New Haven: Yale UP.

Phillips, Mark Salber-Schochet, Gordon (eds.) (2004) *Questions of Tradition*. Buffalo: University of Toronto Press.

Preus, J. Samuel (1987) *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale UP.

Rosenthal, Alexander S. (2008) *Crown under Law: Richard Hooker, John Locke and the Ascent of Modern Constitutionalism*. Lanham: Lexington.

Sabine, George H. (1959) *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt & Company.

Salvatore, Armando (2005) "The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult Equation," *Asian Journal of Social Science* 33/3 (September): 412-437.

al-Sayyad, Nezar (ed.) (2004) *The End of Tradition?* New York: Routledge.

Schuon, Frithjof (1976) *Islam and the Perennial Philosophy*. J. Peter Hobson (trs.), World of Islam Publishing Company.

Shils, Edward (1981) *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Wilfred Cantwell (1991) *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress.

— (1998) *Faith and Belief: The Difference between Them*. Oxford: Oneworld.

Soares, Joseph A. (1997) "A Reformulation of the Concept of Tradition," *International Journal of Sociology and Social Policy* 17/6: 6-21.

et-Tehânevî, Muhammed 'Alî (1998) *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn*, I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Watson, Stephen H. (1997) *Tradition/s: Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*. Bloomington: Indiana UP.

Wilson, H. T. (1984) *Tradition and Innovation. The Idea of Civilisation as Culture and Its Significance*. London: Routledge & Kegan Paul.