

# AHMED CEVDET'İN ÇAĞDAŞ TÜRK MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNÇESİNE ETKİSİ



*Bedri GENÇER\**

## ÖZET

Ahmed Cevdet'in çağdaş Türk muhafazakâr düşüncesi üzerindeki etkisi, epistemolojikten ziyade ontolojik faktörle açıklanabilir. Ulus-devletleri çağında onun rolünü sürdürme imkânı kalmadığı için takipçisi de olamamıştır. Ayrıca Cevdet'in çağdaş Türk muhafazakâr düşüncesi üzerindeki etkisi, ulus-devletin redd-i miras psikolojisi tarafından kısıtlanmıştır. Yüzüncü yıldönümünde Tanzimat ile hesaplaşma arayışı, Cevdet'in yeniden keşfine vesile olmuş ve kültürel-filolojik muhafazakârlığa karşı politik-sosyolojik muhafazakârlığın temsilcisi olarak onun çağdaş Türk muhafazakâr düşüncesi üzerindeki etkisi ortaya çıkmıştır. Çağdaş Türk muhafazakâr düşüncesinin ölçülülük, süreklilik, meşrûiyetçilik, gerçekçilik, tikelcilik, pragmatizm ve eklektisizm gibi savunduğu temel ilkeler üzerinde Cevdet'in doğrudan ve dolaylı etkisi görülebilirdi.

**Anahtar Kelimeler:** Ulus-devletleri, Türk düşüncesi, muhafazakârlık, ilkel, Ahmed Cevdet

---

\* Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı.

## Modernlik ve Muhafazakârlık

Ahmed Cevdet'in düşüncesini ve Türk muhafazakârlığına etkisini hakıyla değerlendirebilmek için öncelikle muhafazakârlığın da dâhil olduğu ideolojileşme örüntüleri hakkında bir çerçeve çizmeye ihtiyaç vardır. Çünkü "katı olan her şeyin buharlaştığı" modern çağda yapılan sayısız araştırmaya rağmen henüz ideoloji ve muhafazakârlık gibi en temel bazı kavramlar bile net ve işlemsel hale getirilemeden kullanılmakta ve bu yüzden yapılan değerlendirmeler de eğreti kalmaktadır. Bunun için öncelikle modernleşme ile sekülerleşme arasında bir ayırım yapmak gerekir. Basitçe modernleşmeyi, hayat tarzı, sekülerleşmeyi ise düşünce tarzındaki değişim olarak tanımlayabiliriz. Modern hayat ile düşünce tarzı, durum ve tutumu ifade eden modernlik/modernizm kavramlarıyla da ayrılmaktadır. Ancak durum ve tutum için yapılan gramatik-morfolojik bir ayırımı ifade eden *modernlik/modernizm* yerine, süreç kalıbıyla terminolojik bir ayırımı ifade eden modernleşme ile sekülerleşme kavramlarının daha net ve kullanışlı olduğu söylenebilir.

"İnandıkları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar" sözünün de belirttiği üzere, hayat tarzı düşünce/inanç tarzını belirlediğinden, modernleşme sekülerleşmeye yol açar. Bunlara verilen farklı tepkiler ise yatay bakımdan sözsüz/sözlü (*tacit/express*), dikey bakımdan yumuşak/sert ideolojiler olarak ayırabileceğimiz muhafazakârlık/fundamentalizm ile gelenekselcilik (liberalizm)/modernizm ayırımına vücut verir. Burada sözsüz/sözlü olarak ayırdığımız ideoloji türlerinin belirleyicisi sosyolojik, yumuşak/sert olarak ayırdığımız ideoloji türlerinin belirleyicisi ise politiktir. Muhafazakârlık ile fundamentalizmi kapsayan sözsüz ideolojiden kasıt, modern hayat tarzına tepkiden doğan ideolojinin eylemde içkin olması, daha ziyade bir tutumlar manzumesini ifade etmesi, gelenekselcilik (liberalizm) ile modernizmi kapsayan sözlü ideolojiden kasıt ise, modern düşünce tarzına tepkiden doğan ideolojinin bir söylem olarak ifadesidir. Yumuşak/sert olarak ayırdığımız ideoloji türleri ise politik yöneliş olarak ideoloji/ütopya denen sağ/sola tekabül etmektedir; aşağıdaki tablolarda görüldüğü gibi:

<b>Tedeyyün tarzı</b>		
Sağ	Sol	
Sürdürücü	Yeniden-Kurucu	
<b>Geleneksel</b>		
Nomisizm	Mesiyanizm	
<b>Modern</b>		
Meşrûiyet Krizine Karşı İdeolojileşme Örüntüleri		
Gelenekselcilik	Moderncilik	Tepki Boyutu
1. Muhafazakârlık	1. Fundamentalizm	Hayat tarzı
2. Gelenekselcilik (Liberalizm)	2. Modernizm	Düşünce tarzı

Gelenekselcilik		Moderncilik
1. Muhafazakârlık	1. Fundamentalizm	Sözsüz
2. Gelenekselcilik (Liberalizm)	2. Modernizm	Sözlü
Yumuşak	Sert	<b>İdeoloji Türü</b>
Sağ	Sol	
İdeoloji	Ütopya	

Bilindiği gibi bilgi sosyolojisinin kurucusu Karl Mannheim, var olan düzeni sürdürmeye yönelik düşünce manzumelerini ideoloji, yeni bir düzen kurmaya yönelik düşünce manzumelerini de ütopya olarak ayırıyordu. Buna göre mutlak olarak kullanıldığında ideoloji, dünyayı anlamlandırarak sürdürmek üzere üretilen sağ-yönelimli düşünceleri ifade etmektedir. Bu yüzden asıl mesele, sağ=yumuşak olarak sınıflandırdığımız ideolojilerin politik çağların değişimi sürecinde dönüşüm tarzını tespittir. Hayat tarzı, üretim ve buna bağlı yönetim tarzı tarafından belirlenir. Buna göre modernleşme, ekonomik-politik değişim, somut olarak feodal emperyal devletlerden kapitalist ulus-devletlerine geçiş demektir. Bu geçiş sürecinde muhafazakârlık ile gelenekselciliği (liberalizm) kapsayan yumuşak/sağ ideolojiler, –ön ve –son olarak değişir. İslâm dünyasında emperyal devletlerin çözülüşü sürecinde sekülerleşmeye tepki yumuşak ideoloji olarak gelenekselciliğe, ulusal devletlerin

kuruluşu sürecinde sekülerleşmeye tepki ise sert ideoloji olarak İslâmcılığa vücut verdi: aşağıdaki tablolarda görüldüğü gibi:

Yumuşak İdeolojiler		
Modernleşmeye tepki	Sekülerleşmeye tepki	Politik Çağ
Ön-Muhafazakârlık (İslâmî aktivizm) Ahmed Cevdet	Ön-İslâmcılık (Gelenekselcilik=Liberalizm) İdeolojik İslâm Namık Kemal	Son Emperyal Devir
Son-Muhafazakârlık (Medeniyetçilik) Yahya Kemal	Son-İslâmcılık (Şeriatçılık) Ütopik İslâm Mehmed Akif	Ulusal Devletler Devri

XIX. asır Osmanlı Devleti'nde Tanzimat denen emperyalden ulusal devletlere giden modernleşme sürecinde şeriatın hâkimiyet alanı daralmaya başladı. Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarıyla ayırdığımız hayat ve düşünce tarzındaki bu dönüşüme karşı verilen iki tür tepki, ön-muhafazakârlık ile ön-İslâmcılığı ortaya çıkardı. Aksiyoner ulemânın temsilcisi olarak Ahmed Cevdet, şeriatın hâkimiyet alanını gittikçe daraltan bu modernleşme sürecine fıkıhın mevzuat hukuku tarzında tedvin edildiği *Mecelle* projesinde en somut görüldüğü gibi, ön-muhafazakârlık dediğimiz bir İslâmî aktivizm ile cevap verdi. Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) şeriatın hâkimiyet alanını giderek daraltan sekülerleşme sürecine Yeni Osmanlılar denen Namık Kemal ve arkadaşları tarafından verilen fikrî tepki ise ön-İslâmcılığı doğurdu. Batı'da John Locke örneğinde de görüldüğü üzere, ilahî yasa şeriatın gerçekleştirmeyi hedeflediği temel değer hürriyetin (*liberty*) müdafaasına dayandığı için liberalizm, ön-İslâmcılığın, ön-İslâmcılık da gelenekselciliğin özel adı sayılabirdi (Gencer 2010, 2013a).

Zamanla Devr-i Hamîdî'de ilerleyen modernleşme sürecinde ulemâ ve üdebâ olarak iki kesim de İslâm'ın daha da ideolojileştirilmesini getirecek reaksiyondan aksiyona geçtiler. Ahmed Cevdet, aksiyoner ulemânın, Namık Kemal ise aksiyoner üdebânın temsilcisi olarak öne çıktı. Sultan II. Abdülhamid gibi bir "İslâmcı padişah"ın devrinde artık muhalefetin gerekçesi kalmamış, elbirliğiyle şeriatı uygulamak üzere ak-



siyona geçme zamanı gelmişti. Bu ortak İslâmî aktivizm durumunda ise İslâmcılık/muhafazakârlık ayırımı kalmayacaktı. Bir muhalefet aracı olarak İslâm'ın savunulduğu Yeni Osmanlı hareketinin ön-İslâmcılığı Sultan Abdülaziz devrine münhasır kalırken, Devr-i Hamîdî'de *Mecelle* ile *Kânûn-ı Esâsî* projelerini yürüten Cevdet ile Kemal, İslâmî aktivizme dayalı bir muhafazakârlıkta buluştular. Bu dönemde Cevdet yanında aktivist muhafazakârlığın diğer bir önemli ismi Ahmed Midhat idi.

Şeriatın askıya alınmasıyla tam sekülerleşmenin yaşandığı ulusal devletler devrinde modernleşmeye tepki ise son-muhafazakârlık olarak adlandırılabilir. Radikal bir modernleşmenin yaşandığı bu devirde İslâmî aktivizm imkânı kalmadığı için muhafazakârlık, son- olarak nitelendirdiğimiz, Batılılaşmaya karşı bir medeniyet, hayat tarzı olarak İslâm'ın savunulduğu bir yumuşak ideolojiye dönüşmeye başlar. Bu yumuşak muhafazakârlık ideolojiye Max Weber'in ideal tip kavramınca medeniyetçilik denebilir. Nasıl hürriyet (*liberty*) idealine dayanan liberalizm, tradisyonalizmin (gelenekselcilik) özel adıyla, medeniyet idealine dayalı medeniyetçilik de muhafazakârlığın özel adı sayılabilir. Mehmed Akif, şeriatçılık olarak son-İslâmcılığın, Yahya Kemal ise medeniyetçilik olarak son-muhafazakârlığın temsilcileri olarak alındıklarında daha iyi bir mukayese imkânı bulunur (Gencer 2013b).

### **Cevdet'in Yeniden Keşfi**

Ahmed Cevdet'in çağdaş Türk (muhafazakâr) düşüncesi üzerindeki etkisi, epistemolojikten ziyade ontolojik faktörle açıklanabilir. Yani onun entelektüel etkisini belirleyen, şahsından ziyade değişen politik çağdır. Paşa, son emperyal devletler çağında ön-muhafazakârlık dediğimiz İslâmî aktivizmin temsilcisidir. Ulus-devletleri çağında onun rolünü sürdürme imkânı kalmadığı için de takipçisi olamamıştır. Buna karşılık Namık Kemal'in temsil ettiği son emperyal devletler çağındaki ön-İslâmcılık, ulus-devletleri çağında son-İslâmcılık olarak devam imkânı bulmuştur. Cemil Meriç (1986: 93-94) de çağdaş Türk düşüncesine etkileri bakımından izlenimselci bir tarzda yaptığı Cevdet/Kemal mukayesesinde bunu ifade eder:

“Paşa, kendisiyle sona erecek olan bir zevk ve ihtisas dünyasının kemalidir. Bunun için, ne şâkirdi vardır ne takipçisi. Kemal, kendisinden sonra kurulacak olan bir dünyanın zürriyeti çok bereketli, bir cedd-i âlâsı. Kemal'i takip eden bütün Türk şair ve edipleri onun çocuğudur.

Cevdet Paşa'nın Sedat Bey'den ve Fatma Aliye Hanım'dan başka ne çocuğu vardır, ne torunu. Bir kelimeyle, Kemal'in ailesi hâlâ yaşamaktadır. Paşa'nın kökü ise kurumuş bulunuyor."

Buna bağlı ikinci bir sebep olarak Cevdet'in çağdaş Türk (muhafazakâr) düşüncesi üzerindeki etkisi, ulus-devletin redd-i miras psikolojisi tarafından kısıtlanmıştır. Bilindiği gibi onun ismi Sultan II. Abdülhamid'in devriyle özdeşleşmiştir. Dolayısıyla Devr-i Hamîdî'ye yöneltile genel tepkiden o da nasibini almış ve maalesef düşüncesi erken Cumhuriyet devrinde karşılığını bulamamıştır. Tanzimat'ı anma ve hesaplaşma kaygısını doğuran Tanzimat Fermanı'nın ilanının 100. yılı 1939'da Türkiye'de rönesansın öncüsü sayılabilecek devrin maarif vekili Hasan Âlî Yücel (1897-1961)'in inisiyatifleriyle başlayan birtakım faaliyetler, Cevdet'in yeniden keşfine vesile oldu.

100. yıldönümünde Tanzimat'ı değerlendirmek için Hasan Âlî Yücel (1897-1961)'in talimatıyla muhtemelen Enver Ziya Karal'ın (1940) editörlüğünde *Tanzimat I* adlı kitap hazırlanmıştır. Burada devrin önde gelen ilim adamlarının değişik yönlerden derinlemesine yaptıkları Tanzimat incelemesinden çıkan sonuç, bir büyük adamın başarısıdır. Çünkü o, ismini Tanzimat devriyle özdeşleştirmiş bir kişi olduğundan Tanzimat'ın tasviri, Cevdet'in başarısının tasviri demektir. 1939 yılında Tanzimat'ın 100. yıldönümü kutlanırken İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Türk edebiyatının Tanzimat ile başlayan merhalesini ayrıca incelemek üzere Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü kurulması fikri gündeme geldi.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Hasan Âlî Yücel tarafından 15 Kasım 1939'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Edebiyatı profesörlüğüne atandı. O, bu kürsüyü teşkil ve Tanzimat-sonrası Türk edebiyatı tarihini yazmakla görevlendirilmişti. Hemen bunun hazırlıklarına girişen Tanpınar, *Târîh-i Cevdet*'i sıkı bir okumayla işe başladı. Cevdet Paşa'nın tarihini sıkı bir şekilde okuyan Tanpınar, Mükrimin Halil ile Türk tarihi ve kültürü üzerine müzakerelerde bulunuyor, bu arada sık sık İbnülemin Mahmut Kemal'i ziyaret ediyordu (Akün 1962: 12). "İbn-i Haldun'un son şâkirdi" gibi ifadelerle Tanpınar (1997: 170-171)'in yaptığı değerlendirmelerin Cevdet'e ilgi uyanışında önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Gene bununla bağlantılı bir başka gelişme de Âlî Ölmezoğlu'nun Cevdet hakkında tez yapmasıdır. Muhtemelen Tanpınar'ın yönlendirmesiyle Mehmet Kaplan (1915-1986) sınıf arkadaşı Âlî

Ölmezoglu (1915-1989)'nun 1939 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde lisans tezi olarak hazırladığı *Ahmed Cevdet Paşa: Hayatı ve Eserleri* adlı çalışma, onun hakkında öncü monografi sayılabilir.

Bilahare Cevdet'in vefatının 50. yıldönümü vesilesi ile büyük âlim Ebul'ula Mardin (1946), *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) (Ölümünün 50nci Yıldönümü Vesilesi ile)* adlı bugün bile aşılammamış kitabını yayınladı. Daha sonra 1947 yılında *İş Mecmuası*'nda Sabri F. Ülgener, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin F. Fındıkoğlu gibi ilim adamları, Cevdet'in düşüncesini keşf etmeyi sürdürdüler. Böylece bilahare Cemil Meriç ve kızı Ümit Meriç'in çalışmalarında da görüldüğü gibi, öncü sosyal bilimcimiz olarak Cevdet'in muhafazakâr düşünce üzerindeki etkisi artmaya başladı. O, yerli bir sosyal bilimin çıkış noktası olarak alınır oldu.

### **Muhafazakârlık ve Ütopyacılık**

Türkiye'de ön-muhafazakârlığın babası olarak Ahmed Cevdet'in genelde Türk düşüncesi, özelde Türk muhafazakâr düşüncesine etkisi, temsil ettiği çizginin ön-İslâmcılık ve son-muhafazakârlıktan ayrıldığı yönleri bakarak daha iyi görülecektir. Genel anlamda muhafazakârlık, devrimciliğe karşı bir tutumu simgeler. Bu tutumlar, ideal ve ideoloji kavramlarıyla karşılaştırılabilir; Remzi Oğuz Arık (1947)'in "İdeal ve İdeoloji" ayrımının belirttiği gibi. Normalde ideal, reale karşılık olarak üretilen, geleneksel dünyada karşılığı olmayan modern bir terimdir. Nitekim Ziya Gökalp, buna karşılık olarak *mefkûre* terimini icat eder. İdeal, insanların gerçekleştirmeye çalıştıkları hürriyet gibi üstün değerleri ifade eder. O, kendisine ulaşmanın kemal ve öz-tahakkuk sağladığı şeydir. İdeal, iradeyi harekete geçirir ve faaliyetlerin doğrultu ve karakterini belirler (Hadfield 1936: 83-85). Ancak Ziya Gökalp'ta görülen "Kızıl Elma, Turancılık mefkûresi"nde olduğu gibi ideal, modern çağda ütopya anlamını kazanmıştır. Bu anlamda ideal, *The Megali Idea* deyimiyile anlatılan kalıcı siyasî hedefleri ifade eder. Buna karşılık muhafazakârlar, hürriyet gibi üstün değerler yanında Turancılık yerine Anadoluçuluk gibi gerçekleştirilebilir politik hedefleri ideal almışlardır. Bu, ideolojiyle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır.

XIX. asır İslâm dünyasında Namık Kemal gibi aydınlar, birbirine bağlı iki sebeple şeriati bir bütün, *ideoloji* olarak değil, bu bütünün dayandığı bir *ideal* olarak savunmuşlardır. Birincisi onlar, Max Weber'in değerakliyeti dediği geleneksel anlayış doğrultusunda Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görü-

yorlar (Gencer 2012: 322-334), ikincisi, son emperyal devletler çağında sarsılsa da hâkimiyeti halen devam eden şeriatın da bu ideale dayandığını, dolayısıyla aynı meşrûlaştırma, örgütlenme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini göstermek istiyorlardı.

Son-İslâmcılar ise gene tersinden birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bütünü dayandığı bir *ideal* olarak değil, bir bütün, *ideoloji* olarak savunurlar. Birincisi onlar, Batı medeniyetini bir aklîleştirme başarısı olarak görüyorlar, ikincisi, ulusal devletler çağında hâkimiyeti biten şeriatın da bu potansiyeli taşıdığını, aynı aklîleştirme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini göstermek istiyorlardı. Aklîleştirme, araçsal akılcılığın hâkimiyeti, yani bilim ve teknik sayesinde tabiatın denetim altına alınması, Marx'ın toplumsal "altyapı/üstyapı" veya Almanların "medeniyet/kültür" ayırımıyla toplumun altyapısına ilişkin bir medenîleştirme süreciydi. Kemal gibi ön-İslâmcı gelenekselcilerin meşrûlaştırma başarısı olarak Batı tasavvurunda bir problem yoktu; ancak sonraki İslâmcıların aklîleştirme başarısı olarak Batı tasavvurunda iki problem vardı. Birincisi, Almanların "medeniyet/kültür" ayırımı uyarınca aklîleştirme kaynağı Batı medeniyetinin maddî, tümel, nesnel ile manevî, tikel, öznel boyutlarını tefrik zorluğu, ikincisi, İslâm dünyasının aklîleştirmeye yarayacak bilim ve tekniği kısa sürede üretmesinin zorluğu, hatta imkânsızlığı.

Batı'ya misilleme için zamanın darlığından dolayı İslâmcılar kestirme bir yol bulmak zorundaydılar. Marx'ın altyapı/üstyapı ayırımına göre anayasa, bir toplumun üstyapısı kapsamına giren din, hukuk ve ideoloji gibi unsurların tecessümü, aklîleştirme sürecinin bir sonucuydu. İslâmcılar ise sebeplerden çok sonuçlara bakarak aklîleştirme sürecinin ürünü anayasayı kopya etmeye, bir tür anayasal mühendislik vizyonuyla ideolojileştirilecek şeriat ile Batı'ya karşı özledikleri düzeni kurmaya yöneldiler (Gencer 2013b: 8-80).

Cevdet'in muhafazakârlığı, modernleşme sürecine karşı bir İslâmî aktivizm ile kendini gösterir. Şerif Mardin (2008: 310) bunu, Karl Mannheim'dan aldığı "bürokratik muhafazakârlık" tabiriyle anlatır. Bu, din sayesinde devleti koruma, gereken yenilikleri yaparak sürdürme tutumunu ifade eder. Burada Cevdet'in temsil ettiği muhafazakârlık ile Kemal'in temsil ettiği gelenekselcilik arasındaki fark, bazı hukukî düzenlemeler konusundaki tutumlarda en iyi görülebilir.



İki kesim arasında paradigmatik değil, stratejik bir farklılık vardır. Paradigması bakımından kadim, muhafazakâr olan tradisyonalizmin anakronik olarak bakıldığında solcu-sosyalistik olarak görülmesinin sebebi, düzen değişikliği için benimsediği stratejidir. Muhafazakârlar veya çağımızdaki spekülâtif gelenekselcilerden farklı olarak Locke ve Kemal gibi aydınların gelenekselciliği, siyasî ideoloji kavramının da belirttiği gibi politik-yönelşlidir. Muhafazakârlar, geleneğin korunmasına yönelik bir aktivizm gösterirken gelenekselciler, yeniden gelenekselleşmeye yönelik bir anayasal devrimi savunurlar. Locke'un 1688 Şanlı Devrim'ine ve Kemal'in 1876 ve 1908 Meşrûtiyet Devrimi'ne gerekçe sağlamış olmaları, bu tespiti doğrular. İşte paradigmatik muhafazakârlığına karşılık stratejik devrimciliğinden dolayı muhafazakârlığa karşı gelenekselcilik, nomisizmin karşılığı olarak gelenekselciliğin, yani "sağın solu" olarak belirir (Gencer 2013a).

Muhafazakârlığın karakteristiği, yazılı anayasa örneğinde olduğu gibi geçilemeyecek kırmızı çizgilerinin olmasıdır. Cevdet, bütün geleneksel hukuklar gibi meseleci (*casuistic law*) doğada İslâm medenî hukukunun modern mevzuat hukuku (*statutory law*) tarzında tedvin edildiği *Mecelle* ile muhafazakâr aktivizmin son sınırına gelmiş, modernliğe verebileceği son tavizi vermişti. Batı-tarzı yazılı anayasa projesi, onun artık geçemeyeceği kırmızı çizgiydi. Bu, mutlak şâri' olan Allah'ın rolüne soyunmak gibi bir şeydi. Onunla temelde aynı düşünen, aynı paradigmayı paylaşan Kemal de şer'-i şerifi, şartnâme-i hakikî, hakikî anayasa olarak görür. Ancak Cevdet'ten farklı olarak o, modern konjonktürün yazılı bir anayasayı dayattığını, modern çağda hürriyeti korumak için yazılı anayasadan başka yol olmadığını gördüğü için Kânûn-ı Esâsî'ye kerhen taraftar olmuştu. Ana hedef olarak *anayasalcılık* yerine *nomokrasiyi* alan Osmanlı aydınları için mesele, hükümetin dayanacağı bir *şeriat/anayasa* keşfetmek değil, hükümeti yenide şeriate bağlı kılmanın bir yolunu bulmaktı.

Burada verdiğimiz anayasa örneği, siyasî zihniyetler arasındaki kritik farklılığı ortaya koyan merkezî bir örnektir. Elie Kedourie (1992: 82, 268; 1966), XIX. asırda Ortadoğulu aydınların, dünyayı değiştirmenin yolları olarak 1789 Fransız Devrimi'nden sonra doğan iki Batılı akımdan birini benimsediklerini söyler: anayasalcılık ve mesihçilik. Ona göre, Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları genelde Avrupa siyasî geleneğine ait anayasalcılık akımını benimserken, Cemaleddin Afgânî ve ondan ilham alan İranlı ve Arap aydınlar, mesihçi-devrimci akıma kapılmışlardı. Ancak

burada anayasalcılık ile mesihçilik, birbirine alternatif olduğu kadar aynı zamanda Midhat Paşa örneğinde görüldüğü gibi ütopyacı zihniyet potansiyelinde örtüşen akımları da oluşturmaktadır (Gencer 2009).

Midhat Paşa, 5 Şubat 1877'de görevden alınarak sürgüne gönderildiği Avrupa'da iken 13 Şubat 1878'de Sultan Abdülhamid tarafından Kânûn-ı Esâsî'nin askıya alınması üzerine gerek kendi ismiyle (Midhat Pasha 1878), gerek "An Eastern Statesman" (Şarklı Bir Devlet Adamı) rumuzuyla anonim olarak Avrupa basınında makaleler yazarak Osmanlı'da anayasal rejimin restorasyonu için uluslararası kamuoyunun desteğini kazanmaya çalıştı. O, orijinal olarak yazdığı Fransızcadan İngilizceye çevrilerek Haziran 1878'de *Nineteenth Century* dergisinde yayınlanan makalesinin sonunda şöyle diyordu: "Kısaca Türkiye'de önemli reformların gerçekleştirilmesi, farklı milliyetlerin kaynaşması ve bu kaynaşmadan hangi din ve milliyetten olursa olsun bu halkların ileriye yönelik gelişmelerinin çıkması isteniyorsa, o (anayasal rejim), tüm illetlerin tek çaresi ve içeride ve dışarıdaki düşmanlara karşı mücadelede sahip olduğumuz yegâne vasıta"dır".<sup>1</sup>

Bu anayasal düzen tasvirinde, Batı'da olduğu gibi tüm dertlerin çözüleceği yeni bir dünyaya özlem olarak tezahür eden mesihçi hâlet-i ruhiyeyi görmek mümkündür. Evrensel reçete, kurtuluş yolu sunan radikal ideolojilere dayalı her derde deva ilaç bir anayasa sayesinde yeni bir dünya kurmayı öngören radikal siyaset anlayışı, Edmund Burke'nin eleştirdiği gibi insan tabiatına aykırılığından dolayı hüsrana uğramaya mahkûmdur. Nitekim tecrübeli bir Osmanlı devlet adamı Fuad Paşa, bu tavrı politik romantizmle eleştirmiştir: " (Midhat Paşa için) Bu adam, meşrûfî idareyi her derde deva görüyor; hâlbuki tıptan ziyade siyasetin her derde deva ilaçlara meydan okuduğunu unutuyor" (Davison 1990: 105). Aslen tıp eğitimi almış Fuad Paşa, meramını anlatmak için en iyi analogiyi seçmişti. Hastalıkların tedavisiyle uğraşan *tıp*, her derde deva ilaçları tanımadığı gibi, temel işi problem-çözme olan *siyaset* de mesihçi formülleri kaldırmazdı.

---

<sup>1</sup> "Turkey, in a word, ought to be governed by constitutional regime, if it is desired that serious reforms be carried out, that a fusion be effected of the different races, and that out of this fusion should spring the progressive development of the populations, to whatever nationality and whatever religion they may belong; it is the only remedy for our ills and the sole means we have of struggling with advantage against enemies at home and abroad."



Fuad Paşa'nın bu yorumu, Cevdet Paşa'nın da paylaştığı ütopyacılığa karşı muhafazakâr zihniyetin tipik bir ifadesidir. Burada anayasa konusunda Kemal'in Cevdet'in temsil ettiği geleneksel ile ütopyik İslâmcıların izlediği modern çizgi arasındaki konumu daha iyi görülür. Cevdet, cismen de ismen de anayasaya karşıdır. Kemal ise Cevdet gibi ismen karşı olsa da cismen bir anayasadan, hürriyet beyannameyi anlamında bir anayasal belgeden, İslâmcılar ise ismen de cismen de bir anayasadan yanadır.

Buradan da anlaşılacağı gibi Cevdet'in temsil ettiği muhafazakârlık, genel anlamda ütopyacılık ve devrimciliğe karşı bir tutumu simgeler. Yeni Osmanlıların muhalefeti de daha ziyade Âlî Paşa gibi belli bir bürokrasi kesimine yönelikti; bizzat rejime değil. Onun devamı olan Genç Türkler de bir ütopyayla ortaya çıkmış değillerdi; bu itibarla düşünceleri "radikal" değil "muhafazakâr"dı. Padişahı hal' etmek ve yerine başkasını koymakla istenen amaca varılamayacağı fikri yalnız Abdullah Cevdet'te bulunur (Mardin 2008: 310). Ancak II. Meşrûtiyet devri, iki sebeple İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımlarının rekabetiyle kendini gösteren bir radikalizm doğurmuştur: Birincisi, Devr-i Hamîdî istibdadına tepki, ikincisi ulus-devletlerinin doğuşu çağında ulus-devletini kuracak ideolojik akımların rekabeti.

### **Muhafazakârlık ve Medeniyetçilik**

Ancak medeniyet, bu rakip ideolojileri çapraz kesen bir ortak kavramı oluşturuyordu. Her ideolojinin mensubu, medeniyetten yanaydı ama hangi medeniyetten? İslâm mı, Türk mü, Batı medeniyeti mi? II. Meşrûtiyet devri İslâmcılık ile Batıcılık akımlarının radikal ideologları Said Halim ile Abdullah Cevdet için medeniyetçilik, tamamen Batı veya İslâm medeniyetinden yana olmak demektir. Ancak İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımlarının Musa Kazım, Ziya Gökalp ve Celal Nuri gibi temsilcileri, bu tür bir sentez görüşünde buluşabiliyorlardı. Değişen, telif projesinde savundukları ideolojilerin vurgu derecesiydi (Gencer 2014).

Burada muhafazakârlığın özel adı olarak medeniyetçiliğin, radikal rakip ideolojileri çapraz kesen veya medeniyet kavşağında buluşturan bir yumuşak ideoloji olduğu görülüyordu. Medeniyet, ulus-devletin inkişaf ve terakkisi uğruna telifçi-muhafazakâr anlayışın benimsediği ana kavramı oluşturuyordu. Peki, modern dünyanın tümel düsturunu oluşturan medeniyet, ulus-devletine özgü bir sentez için nasıl tikelleştirilecekti? Üç ideolojiye atfen "Türk-İslâm-Batı medeniyeti" demek, elve-

rişli olmazdı. Bunun yerine “Türk-İslâm medeniyeti” deyimi, Cumhuriyet devrine özgü son-muhafazakârlığın benimsediği ideali oluşturdu.

### **Muhafazakârlığın İki Damarı**

Cevdet’in fikrî etkisini değerlendirebilmek için Cumhuriyet muhafazakârlığının iki damarı ayırt edilmelidir: Politik-sosyolojik ile kültürel-filolojik muhafazakârlık. Cumhuriyet devrinde muhafazakârlığın politik-sosyolojik kanadının öne çıkan isimleri şunlardır: Mustafa Şekip Tunç, Mehmed İzzet, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Sabri Fehmi Ülgener, Ali Fuad Başgil, Mümtaz Turhan, Remzi Oğuz Arık, Erol Güngör, Nurettin Topçu, Cemil Meriç. Türk muhafazakârlığının kültürel-filolojik kanadının öne çıkan isimleri ise şunlardır: İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ahmed Ağaoğlu, Abdülhak Şinasi Hisar, Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Sâmiha Ayverdi, Münevver Ayaşlı, Mehmed Fuad Köprülü, Mehmet Kaplan, İsmail Hâmi Dânişmend, Mükrimin Halil Yinanç, Osman Turan, Tarık Buğra, Arif Nihat Asya.

Bu belli başlı Cumhuriyet muhafazakâr aydınlarının asalet ve filoloji şeklinde iki özelliği paylaştıkları fark edilebilirdi. Birincisi, Necip Fazıl ile Sezai Karakoç’u da ilave edebileceğimiz bu isimler genelde, bir şekilde hakikî bir medeniyeti (şehirliliği) tatmış belli bir asil soydan geliyorlar, medeniyetin nasıl bir medineye dayandığını/dayanacağını biliyorlardı. İkincisi, özellikle Fuad Köprülü gibi akademisyen olanları filoloji formasyonuna dayanıyor, belli bir dil, edebiyat ve tarih şuurunda buluşuyorlardı ki bu, onlara fırtınalı Batılılaşma sürecinde muhafaza etmeye layık şeyleri ayırma imkânı veriyordu.

Bu muhafazakârlık ayırımını daha iyi anlamak için, Avrupa’da Fransız İhtilâli sonrasında ortaya çıkan iki toplumsal dönüşüm anlayışını karşılaştırmak gerekir. Bu karşılaştırma ile bir taraftan ideal/ideoloji ayırımına tekabül eden muhafazakârlık/devrimcilik, diğer taraftan da politik/kültürel (siyasî/harsî) muhafazakârlık ayırımını daha iyi anlaşılacaktır. Avrupa’da Fransız İhtilâli sonrasında toplumu dönüştürme tarzı konusunda iki ana anlayış ortaya çıkmıştı: İdeoloji yoluyla devrime karşılık sosyoloji yoluyla reform (Gencer 2012: 179). Marx, birinci, Saint-Simon ise ikinci eğilimi temsil eder. Ahmed Cevdet’in temsil ettiği bürokratik veya politik muhafazakârlıkta sosyoloji yoluyla reform, yani sosyal bilimsel yöntemlerle devletin reformu sayesinde ülkenin kurtuluşu hedefi

izlenir. Türkiye’de Cevdet ile Kemal’in son-emperyal, Gökalp’ın ise ön-ulusal devletler çağının öncü sosyal bilimcileri olmaları, bu açıdan tesadüf değildir.

Nitekim Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin önde gelen isimlerinden Mustafa Şekip Tunç (1953: 11), bunu açıkça ifade eder. Ona göre demokrasi bakımından toplumların önünde iki ayrı siyasî seçenek vardır. İlki muhafazakâr veya gelenekçi, ikincisi ise ilerlemeci yahut rasyonalistik zihniyettir. XVIII. yüzyıldaki aşırı soyut rasyonalizmin doğurduğu Fransız İhtilali’nden sonra, bir düzen kurma endişesi ortaya çıkmış, ihtilal nöbeti içinde yıkıldığı zannedilen an’ane, örf ve âdetlerin yaşadığı görülmüştür. Bu dönemde ortaya çıkan sosyoloji ilmiyle politika, artık ilmî verilerin üzerine oturmuştur.

Politik-sosyolojik/kültürel-filolojik muhafazakârlık ayırımı, hükümet/toplum, siyaset/kültür ayırımına dayanır. Bu karşılaştırma, bir taraftan muhafazakârlığı radikalizmin bir türü olarak İslâmcılıktan, diğer taraftan politik muhafazakârlığı kültürel muhafazakârlıktan ayırmaya yarar. Cevdet, muhafazakârlık/İslâmcılık ayırımı için, tâ İbni Haldun’un gelen emperyal sistemlerde ortaya çıkan siyasetin özerkliği ve nötrlüğü anlayışını esas alır. Onun Türkçesiyle İbni Haldun (1277)’a göre: “Sunûf-ı beşer içinde emr-i siyâsetten en uzak insanlar âlimlerdir.” Cevdet (1980: 230), kendi gözlemleriyle de bu hükmü teyit eder: “Fetvâ-emîni Kara Halil Efendi, Midhat Paşa’nın konağına celb ve Sultan Abdülaziz Han hazretleri aleyhinde ‘azviyyât u müfteriyyât-ı adîde serd ile istiftâ olunduğunda, o dahi hal’e fetvâ vereceğini va’d eylemiş. Çünkü, Halil Efendi ulemâdan bir zât olduğu hâlde, umûr-ı hâriciyyece asla ma’lûmâtı olmayup, çocuk gibi her şeye aldanur sâde-dil bir hoca-efendi olduğundan, havâss-ı vükelânın yalan sözler ile kendüsünü aldatacaklarına ihtimâl vermeyüp hemen fetvâ vereceğini söylemiş.”

Ulemâ, “ilmî meritokrasinin” ihlali olarak özetlenebilecek bir sebeple düşüşe geçmiş, yaşadığı siyasî dünyayı tanıyamaz ve anlamlandırmaz hale gelmişti. Paşa’ya göre “mebâhis-i mülkiyye” (politik sorunlar) üzerinde muhakeme kabiliyetlerini kaybetmesi sonucu ilmiyenin siyasî karar-alma mekanizmasına katılım imkânı kalmamıştı. Bu yüzden o, mensup olduğu sınıfın yetkilerinin kısıtlanmasını, muafiyetlerinin kaldırılmasını, görev alanlarının net bir şekilde tanımlanarak genel idarî mekanizmayla bütünleştirilmesini savunuyordu. Bunun sonucu ise ulemâ sınıfının iç özerkliğinin kaybıyla depolitize olmasıydı. Cevdet, bunun ye-

rine, değerli addettiği tek-tük âlimin, kendisinin yaptığı gibi, ferdî olarak aktif idarî görevler almasını savunur (Neumann 1999: 101).

Cevdet (1980: 52), devlet ve siyasetin öncelendiği politik muhafazakârlığını ve bu yolda gerek âlimler, gerekse de Jön Türkîler dediği radikal aydınlarla güvensizliğini açıkça ifade eder: “Ve Âlî Paşa'yı Fuad Paşa kadar sevmez isem de, devletin hayrını düşünmek her şeye mukaddem olduğundan revîş-i hâle göre Âlî Paşa'nın azline Fuad [Paşa] muvâfakat eylemeyüp, bundan dolayı zuhûr edecek keşâ-keşler ile ‘azl ü nasb bir kerre sökün ederse, umûr-ı nâzike ve mesâlih-i mühimme Jön Türkîler ellerine geçüp, bu ise, menâfi'-i devlete muvâfık düşmeyeceğinden dedim ki: «Vükelâdan her hangisi olur ise olsun, azl ü nasbi Efendimizin iki dudağı arasındadır. Dilediği vakit icrâ buyurabilir. Kendüsüne mânî ü mezâhim yokdur. Fakat acele edecek şeyler değildir. Birinin azlinden evvel halefini tasarlamak ve o da ashâb-ı tecribeden olmak lâzımdır. Zira mülkiyye me'mûriyyeti sırf tecribeye müstenid bir melekedir. Hâriciyye Nazırının ‘azlinde ahvâl-i hâriciyyeyi mütâla'a da lâzımdır. Şu esnâda ise ufk-ı politika bulanık görünüyor. Şimdi Hâriciyye Nezâretince el değiştirmek münâsib düşmez gibi hâtıra gelir. Efkâr-ı umûmiyye-i Avrupa'nın rahat u sükûneti vaktinde icrâ olunurse daha münâsib olmaz mı» demişdim.”

Bu ayırıma göre bir ülkede yaşayan insanlara kimlik sağlayan özdeşleşmenin iki boyutu vardır. Birincisi, toplumla *yatay* özdeşleşmeden kaynaklanan *sosyal*, ikincisi, devletle *dikey* özdeşleşmeden kaynaklanan *siyasal* kimliktir. Geleneksel feodal emperyal devletlerden modern kapitalist ulus-devletlerine geçiş olarak tanımlanan modernleşme sürecinde hem bu bağlılıkların hükümet/toplum denen odakları, hem siyaset/kültür denen kanalları, hem de bağlanma tarzları değişmektedir. Geleneksel feodal emperyal toplumda sosyal/yatay ile siyasal/dikey özdeşleşmeyi sağlayan “din ve tebaiyet” bağlarının yerini ulus-devletleri döneminde “(ulusal) kültür ve vatandaşlık” bağları alır. İşte bu iki seferde değişen bağlar ve bağlanma tarzlarının öncelik sırasına ilişkin kaygıların ihtilafı, muhafazakârlığın politik-sosyolojik ile kültürel-filolojik olarak ayırdığımız iki damarına vücut verir.

Politik muhafazakârlar, devleti modern, dar hükümet anlamının ötesinde toplumu da kapsayan geleneksel ülke anlamında aldıkları için “necât-ı devlet”in hedeflendiği siyasî reforma öncelik verirler. Genel “devlet adamı” deyimiyle anlatılan gerek II. Mahmud ve II. Abdülhamid gibi sultanlar, gerekse de Reşid ve Cevdet Paşa gibi bürokratlara göre modernleşme, temelde devleti tehdit ettiğinden politik ıslâhât ana hedef



alınmalıdır. Buna karşılık harsî muhafazakârlar, toplumun hükümete te-kaddüm ettiği, onun temelini oluşturduğu mülhazasıyla toplumsal-kültürel ıslâha vurgu yaparlar. Bununla birlikte muhafazakârlığın mezkûr iki damarı arasında bir rekabetten ziyade birbirini tamamlayan bir işbölümü söz konusudur.

### **İttifak ve İhtilaf Noktaları**

Örneğin son Osmanlı devrinde Ahmed Cevdet ile Ahmed Midhat, muhafazakârlığın mezkûr iki damarının mümessilleri olarak alınabilir. Cevdet (1986: I/20, II/8), hükümetin dayandığı hukuku Batı'dan almak isteyenler, hukukî Batıcılığa bütün gücüyle karşı dururken kültürel bakımdan Batıcılığı eleştirmekten de geri durmaz. Örneğin Rusya ile yapılan Kırım Savaşı (4 Ekim 1853-30 Mart 1856)'nın kültürel yozlaşmada dönüm noktası oluşturmasını eleştirir: "Kırım Muhârebesi bize büyük bir ibret olup da kendimize çeki düzen vermek lâzım gelirken bir garib sefâhat kapıları açıldı... Bir aralık Mehmed Ali Paşa hânedanından pek çok paşalar ve beyler ve hanımlar Mısır'dan savuşup İstanbul'a döküldüler ve külliyetli akçeler getirip bol-bol hâre ederek İstanbul süfehâsına, sû-i emsâl gösterdiler. Sefâhat vâdisinde yeni çığırılar açtılar. Hele Mısırlı hanımlar alafranga melbûsât ve şâir tecemmülâta rağbet edip İstanbul hanımları ve 'ale'l-husûs saraylılar dahî anları taklid eder oldular." Diğer taraftan toplumsal-kültürel bir yozlaşmaya yol açan Batılılaşma asıl Ahmed Midhat tarafından eleştirilir (Okay 1989).

Cevdet ile Midhat tarafından temsil edilen politik-sosyolojik ile kültürel-filolojik muhafazakârlık ilişkisini daha iyi görmek için ittifak ve ihtilaf noktalarına daha yakından bakmak gerekir. İkisi bir tarih bilincinde, millî bir süreklilik anlayışında buluşur. Ahmet Hamdi Tanpınar, Mehmed Fuad Köprülü, İsmail Hâmi Dânişmend, Mükrimin Halil Yinanç, Osman Turan gibi isimlerin temsil ettiği tarih bilinci, muhafazakârlığın iki damarını buluşturur. Selçuklu, Osmanlı, Türkiye gibi devletlerin ömürlerini aşan bir tarih bilinci, ideologların öngördüğü şekilde kopuş, kırılma, redd-i miras anlayışlarının nefy edildiği bir millî süreklilik anlayışını öngörür.

Bununla birlikte iki muhafazakârlar kesimin tarihî süreklilik anlayışları arasında ortaklık yanında farklılık da vardır. Bu farklılık, Gökalp/Beyatlı mukayesesinde net olarak görülür. Ziya Gökalp, Beyatlı'ya hitaben:

*Harâbîsin harâbâtî değılsin*

*Gözün mâzîdedir âtî değılsin*

derken, Yahya Kemâl Beyatlı (1995: 123),

*Ne harâbî ne harâbâtîyim*

*Kökü mâzîde olan âtîyim*

diye cevap veriyordu.

Burada asıl muhafazakârlık, Beyatlı'nın mezkûr şiirinde tipik ifadesini bulan, kültürel-filolojik muhafazakârlıktır. Zira Gökalp'ın anılan şiirinde tipik ifadesini bulduğu gibi politik-sosyolojik muhafazakârlığın birincil kaygısı tarih değil, günceldir; asıl gaye, devletin ıslâhı yoluyla ülkenin selame-tidir. Politik-sosyolojik muhafazakârlar, "ehemmi mühimme takdim" düs-turunca bekâ meselesinin aciliyeti kaygısıyla hareket ederler. Gaye, her ha-lükârda yurttaşın ve yurdun bekâsıdır. Mezkûr poetik polemikte görüldüğü üzere, politik-sosyolojik muhafazakâr için bu adalet arayışı, kültürel-filolojik muhafazakârın fazilet arayışına önceliklidir. Kültürel-filolojik muhafazakâr ise kimliğin bekâsı meselesini yurt ve yurttaşın bekâsı meselesine öncelikli görür; bu yüzden ıslâhât meselesini, cârî ve siyasî boyutta olmaktan çok, Beyatlı'nın şiirinde olduğu gibi, geçmiş ve gelecekte temellenen harsî-içtimaî bir boyutta alır.

Bu fark, Cevdet'in muhafazakârlığın anahtar kavramı olan medeniyet anlayışının izahıyla daha iyi anlaşılacaktır. Yahya Kemal'in Endülüs ro-mantisizminde tipik olarak görüldüğü üzere kültürel-filolojik muhafazakârlarda romantik, muhayyel bir medeniyet tasavvuru bulunur. Bu medeniyet, bazen Atina'ya, bazen Kahire'ye, bazen Kurtuba'ya, bazen Bağdat'a yakın düşer. Ancak Cevdet (1309: I/16) için medeniyet, tarihî ve ütöpik değil, güncel ve ampirik, sosyolojik bir olgudur. Onun nazarında medeniyet, Osmanlı'da hayata geçtiği şekilde devlet, yani ülke demektir:

"Cem'iyet-i mezkûrenin a'lâ derecesi dahî medeniyet, yani devlet ve saltanat mertebesidir ki bir devletin sâye-i hıfz u hırâsetinde yekdiğere ğadr ve te'addîden ve a'dâ ve ağıâr endîşesinden âzâde olup bir taraftan ihtiyâcât-ı beşeriyelerini tahsîle ve bir taraftan dahî kemâlât-ı insâniyelerini tekmîle meşğûl ve âmâde olurlar."



## Muhafazakârlık ve Süreklilik

Cevdet (1309: I/14-16), tarihi devlet adamlarının dirâyete dayalı kararlar verebilecekleri bir tecrübe kaynağı, siyasî laboratuvar olarak görür. *Târîh-i Cevdet*'te somut olarak görüldüğü siyasî muhafazakârların tarihin izini sürmesi, ülkeye ârız olan mevcut illetin teşhis ve tedavi yolunun bulunması içindir. Harsî muhafazakârlar ise dünden yarına uzanan, milletin hafızası olarak işleyen bir tarih anlayışını benimser. Michelet ve Carlyle'in temsil ettiği bu "romantik tarih" görüşü (Crossley 1993) de Cevdet (1309: I/3, 14)'te görülür; tarih, onun için bir ülkenin kimlik ve sürekliliğini sağlayacak bir araç haline gelir. Ona göre tarih disiplini, muhtelif milletlerin birbirlerine göre rüçhan ve meziyetinin mîzân ve mi'yârını oluşturur. Cevdet (1986: IV/241), bunu *Tezâkir*'de daha açık ifade eder: "Çünkü her şahıs tasavvurâtını kendi lisanı üzere kurup da sonra başka lisana tercüme ettiği gibi, her millet vekâyî'i kendi tarihi üzere tertip edip tevârîh-i sâireyi ona kıyas ile bulur ve aksi insana ters gelir. Bu cihetle her millet, kendi tarihini muhafazaya mecbûr olur." Vatan ve memleketini seven ve devlet ve milletin bekâsını isteyenler, kendi asırlarının olaylar ve haberlerini zapt ederek gelecek nesillere yâdigâr bırakırlar.

Siyasî ve harsî muhafazakârların süreklilik kavramıyla ifade ettiğimiz tarih ve zaman anlayışlarını tasavvufî *ibnü'l-vakt/ebü'l-vakt* ayırımıyla formüle edebiliriz. Sûfilik, "mâziye ve müstakbele nazar etmeyerek vaktin hükmünü vermektir" ki bunu başarana "ehl-i hâl, ibnü'l-vakt (vaktin oğlu), *sûfî*" denir. Bunu da aşarak vakit ve hâl kayıtlarından kurtulanlara ise "ebü'l-vakt (vaktin babası), *sâfî*" denir. İbnü'l-vakt, "dem bu demdir" anlayışıyla "ân-ı hâzır"ı, ebü'l-vakt ise "ân-ı dâim"i yakalayan kişidir (Ülken 1983: 250). İbnü'l vakt, gamm ve hemm denen geçmiş ve gelecek tasalarını aşarak ânı değerlendirebilendir. Ebü'l-vakt ise zamanın geçişine bağlı hissiyatı aşıp ân-ı dâimi müşahede, bütün varlığı tek bir âna ircâ katına çıkabilendir.

## Muhafazakârlık ve Meşrûiyetçilik

Siyasî muhafazakârlığın sürekliliğe bağlı diğer umdeleri de meşrûiyetçilik ve gerçekçiliktir. Meşrûiyetçilik, andığımız tasavvufî ayırımla, ibnü'l-vakt olarak vaktin hükmünü verme şuurundan kaynaklanır. Aksi takdirde insan topluluğunun bekâsı açısından tehlikeli bir meşrûiyet krizine, anlam boşluğuna düşmek kaçınılmazdır. Lâfzen meşrûiyet, amelin ilme, reelin, ideale uygunluğu demektir. Ancak bu lâfzî tanımının belirt-

tiği gibi meşrûiyet, mutlak bir ilim/amel uygunluğu anlamına gelmez. Çünkü insanın gayr-i mükemmel, nâkıs tabiatından dolayı beşerî tecrübe, sürekli gayr-i mükemmeli mükemmele, izafiyi mutlaka, ameli ilme, reeli ideale yaklaştırmaya çalışır ki buna durum kalıbıyla *meşrûiyet* yerine süreç kalıbıyla *meşrûlaştırma* denir.

Geleneksel-muhafazakâr aydının beşerîn bekâsı açısından taşıdığı kritik önemden dolayı gördüğü bu meşrûlaştırma işlevi, modern radikal zihniyetli aydınlar tarafından yanlış yorumlanmıştır. Örneğin Batı Marksizminin önde gelen ismi Gramsci (1992: 9), geleneksel aydınları, pejoratif, sağcı anlamda “meşrûleştirmede uzmanlar” olarak tanımlar. Onun gibi sol, Marksist aydınların gözünde geleneksel aydınların meşrûlaştırma işlevi, egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden statükoyu sürdürmeye yönelikti. Geleneksel aydınların işlevi, hakim sınıfın çıkar ve değerlerini yansıtan ve bunu kamu menfaati diye tercüme eden belli bir dünya tasavvuru yaratmaktı (Fontana 1993: 140-41). Ancak Cevdet gibi aydınların davası, avam ve havassıyla herkesin varlık alanını oluşturan, “nizâm-ı cemâ’at-i kübrâ” olarak tanımlanan geleneksel, organik, ülke anlamında devletin bekâsıydı. Bu anlamda Gramsci’nin yaptığı şekilde “geleneksel ile organik” aydınlar arasında net bir ayırım yapmak oldukça zordu.

Bütün geleneksel aydınlar gibi Müslüman aydınlar da cemiyetin bekâsına arz ettiği tehlikeden dolayı siyasî meşrûiyet krizlerini bir şekilde gidermeye yönelmişlerdir. Örneğin Mâverdî ve Gazâlî gibi âlimler, İslâm’ın tarihî gelişiminde hilafetin ideal şartlarının ortadan kalkması üzerine beliren meşrûiyet krizine karşı reel ile ideal arasındaki açığı kapatmaya, meşrûiyet krizine gidermeye yönelik bir doktrin tadilatına gitmek zorunda kalmışlardı. Cevdet (1986: IV/85, 90-1) de Tanzimat sürecinde şer’î mahkemelerin yanında ortaya çıkan nizâmî mahkemeleri geleneğe dayanarak meşrûleştirmeye yöneldi. O, Celâlüddin-i Devvânî (830-918/1427-1512)’nin *Dîvân-ı Def’-i Mezâlim* isimli risalesini tercüme ederek nizâmî mahkemeleri ve ilk Osmanlı temyiz mahkemesi *Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye’yi* İslam hukuk tarihinden “mezâlim divanları” örneğine dayanarak temellendirdi.

### **Muhafazakârlık ve Gerçekçilik**

Politik muhafazakârlığın sürekliliğe bağlı diğer bir temel düsturu da gerçekçiliktir. Çağdaş Türk muhafazakârlığının meşrûiyetçilik gibi gerçekçiliğinin de Cevdet’ten geldiği görülebilirdi. Özellikle modernleşme

dalgasının kapıya dayandığı karar anlarında bu iki ilkenin nasıl işlediği daha net görülebilirdi. Batı'nın küresel bir güç haline gelerek kendi düsturlarını bütün dünyaya dayattığı XIX. asırda modernleşme dalgası, her yerin olduğu gibi Osmanlı ülkesinin de duvarlarını zorlamaya başlamıştı. Batı'nın direnilemez etkisiyle meşrûiyet krizine yol açan bir yıkıcı modernleşme (*modernization=bid'at*) zaten gelmiş, surda gedikler açmış, devlet binâsının esâsından tuğlaları sökmüştü. Buna karşı ilmiye ve kalemîye (mülkiye) tarafından iki uçsal tepki verildi. Birincisi, muhafazakâr ulemânın yaptığı gibi buna kayıtsızlık, tam retçilik, ikincisi de kalemîye (mülkiye) tarafından tam teslimiyetçi bir tavırla kısmî, yıkıcı modernleşmeyi tamamlama, ülkeyi tam modernleştirme tavrı. İlmiye ile kalemîye arasındaki yegâne köprülük konumuyla Cevdet, bu iki uçsal tavır arasında gerçekçi ve meşrûiyetçi bir tavır aldı. Ne ilmiyenin yaptığı gibi modernleşmeye tam mukavemet, ne de kalemîyenin yaptığı gibi tam teslimiyet çözümdü. Bekâ için ülkenin modernleşmesinin kaçınılmazlığını görmek gerçekçiliğin gereği, ancak bunu yıkıcı modernleşmeye (*modernization=bid'at*) karşı bir yapıcı modernleşme (*modernizing=bid'at-ı hasene*) olarak tasarlamak meşrûiyetçiliğin gereği idi.

Yahya Kemal gibi romantik kültürel muhafazakârlara yönelttikleri nâzi-perestlik ithamıyla Kemalist modernistler, kendi inkılâpçı, ilerici ve realist kimliklerini tescillemeyi hedeflemişlerdir (Çiğdem 2003: 250). Hâlbuki realizmden yana kararlı tavırlarıyla politik muhafazakârlar, romantik muhafazakârlığa olduğu kadar ilerlemeci Kemalizme de meydan okudular.

Mustafa Şekip Tunç (1953: 11), Fransız İhtilali'nden sonra kutuplaşan tradisyonalistik muhafazakârlık ile rasyonalistik ilerlemeciliği karşılaştırırken bunu açıkça ifade eder. Fransız İhtilali'nden sonra ortaya çıkan sosyoloji ilmiyle politika, artık ilmî verilerin üzerine oturmuştur. Artık iki ana siyasî akım arasında tarihi iyi bilerek, zaman ve mekân şartlarını tanıyarak, mutlaka değil, olabirlere bakarak, müphem bir idealizmle değil, realist bir metotla politika yapılacaktır. Eğer siyaset gerçekçi zeminlere oturmazsa, demokrasiyi yaşatmak zorlaşacaktır. Tunç'a göre Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı eseri de realizmle temayüz eder. Ona göre "spekülatif fikir sistemleri dogmatik bir suretle telâkki edildiği zaman aklın sıhhatini hakikaten bozar. Bu tehlikeyi bir sanatkâr sezgisi ile duyan Peyami Safa ister ki akıl, iyi tarif edilmemiş kelime ve sistemlerle kendini tahrir etmesin, reel vakıalar üzerinde çalışarak hayatın dinamik ve evvelen keşfedilmez görünen yaratıcı faaliyetine karşı

daima uyanık ve dikkatli olsun. Bunun için de “Türk İnkılâbına Bakışlar”ında bizi yaşanmış ve yaşanan realitelerle karşılaştırmak ve bilhassa tarihî realitelerin içine oturtmak ister” (Safa 2010: 12).

Remzi Oğuz Arık (1992: 53) da milliyetçilik anlayışının en temel özelliğinin toplumumuzun, toprağımızın, tarihimizin gereklerine uyan bir realizm olduğunu savunur. Realizm vurgusuna dayanarak, bizim milliyetçiliğimizin ne yalnız başına his, ne yalnız başına kan ve ne yalnız başına toprak birliğine, fakat bir dizi realiteye dayandığını söyler.

Bazen “ilericilik” kavramıyla da ifade edilen muhafazakârlığın gerçekçiliği, yalnızca Cevdet gibi siyasî değil, Midhat gibi harsî muhafazakârlarda da görülür. Şerif Mardin (2008: 56-57, 65), Ahmed Mithat Efendi'nin fikirlerindeki ilericiliğin üç yönü olarak girişimcilik, “sokaktaki adam”la ilgilenme ve Avrupa'da tartışılan materyalizm sorununu Osmanlı kamuoyuna intikal ettirmeyi sayar. Keza 1893 tarihinde *İkdâm* gazetesinin “Türk gazetesidir” başlığıyla çıkması, milliyet fikrinin bilahare Türkiye'de kazandığı önem göz önünde tutulduğunda siyasî muhafazakârlığın bazen çok daha “ilerici” bir unsurla birleşebildiğini gösteriyordu.

Özellikle siyasî muhafazakârların Türk İnkılâbı'na karşı aldıkları tavrın gerçekçilik ve meşrûyetçilik yönünden Cevdet'in tavrına benzediği görülebilirdi. Onlar, İslâmcıların yaptığı gibi Batılılaşma yönündeki Türk İnkılâbı'na tamamen karşı durarak gayr-i meşrûlaştırmaya yönelmemişler, ancak Batıcı Kemalist milliyetçilerin savunduğu gibi mutlak ve total bir modernleşmeye de karşı çıkmışlardır. Kemalizm, ilk kez 28 Haziran 1929 tarihinde *Milliyet* gazetesinde yayınladığı bir makalede Yakup Kadri Karaosmanoğlu tarafından kullanılmıştır (Aktural 1984: 126). Kemalist inkılâp, esas itibarıyla bir devlet kurmaya yönelik bir politik modernleşme projesini öngörüyordu. Muhafazakârların gayesi de bu politik modernleşme girişiminin kültürel Müslüman kimliği tahribini önlemeye yönelikti.

Genel anlamda muhafazakârlığın devrimciliğe karşı bir tutumu simgelediğini belirtmiştik. Bu devrimcilik, potansiyel veya kinetik olabilir. Muhafazakârlığın ikisine karşı tepkisi, en iyi Kemalizm ve komünizme karşı tavırlarında görülür. Türkiye'de muhafazakârlık Tek Parti devrinde Kemalizm'le dolaylı, Menderes devrinde ise komünizmle doğrudan mücadele etmiştir. Erken Cumhuriyet devrinde mesele, Kemalizm'in yanında veya karşısında olma meselesi değildir; çünkü bu devirde Kemalizm, hâkim ideolojidir. Herkesin taraf olduğu Kemalizm, devletin, ulusun ve



şahsiyetin yeniden biçimlendirilmesini hedeflemektedir. Şu halde temel mesele, Kemalizm'in mahiyeti ve muhtevası meselesidir. Bu yüzden farklı meşrepten aydınlar, ortak hâkim Kemalizm ideolojisine kendi ideallerine uygun bir muhteva, yorum kazandırma rekabetine girişmişlerdir. Bu devirde Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Peyami Safa gibi aydınlar, "cumhuriyetçi muhafazakârlık" denen bir Kemalizm yorumu geliştirmeye yönelmişlerdir.

Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, Batı'da Aydınlanma'dan kaynaklanan pozitivizm gibi ideolojilere karşı alternatif olarak ortaya çıkan Bergsonizm gibi maneviyatçı-romantik geleneklere dayanarak Kemalizme yerli bir felsefî altyapı kazandırdıktan sonra onu ideolojik olarak asıl hedefi, ümmetçi ve Osmanlıcı evrenselcilikten koparak milletin kendi doğallığına dönüşün siyasal ve sosyal koşullarını hazırlamak olan kesin bir biçimde gelenekselci ve milliyetçi bir hareket olarak yorumlamışlardır. Bu çerçevede cumhuriyetçi muhafazakâr aydınlar, milliyetçiliği köktenci sonuçları olan gelenekselci bir siyaset tarzı olarak kavramakta ve gelenekselciliği de ulus-devlet kurucu Kemalist siyasetin tanımlayıcı özellikleri arasında saymaktadırlar (İrem 2002, 2003).

### **Muhafazakârlık ve Tikelcilik**

Çağdaş Türk muhafazakârlığının meşrûiyetçilik ve gerçekçiliğe bağlı diğer bir önemli ilkesi tikelcilik de Cevdet'ten geliyordu. Muhafazakârlık, Aydınlanmacı tümelciliğe (*universalism*) karşı tikelciliği (*particularism*), kâinatın bir tümelcilik/tikelcilik dengesine dayandığını savunur. Cevdet (1309: I/18, III/12, IV/31; VIII/68)'in reform siyaseti, tikelciliğe dayanır. Soyut, evrensel değil, her siyasî bedenine tab'ına, yaşadığı zaman ve mekâna uygun, tikel reçeteler ancak beklenen faydayı verebilir: "Her devrin mizâcına göre davranmak ve her vak'anın icâbına göre vaktiyle çare aranmak lâzım gelir." Cevdet (1986: I/63), aynı gerekçeyle Osmanlı'da Batı'dan hukuk ithaline karşı çıkar: "Hâlbuki bir milletin kavânî-i esâsiyesini böyle kalb ü tahvil etmek ol milleti imhâ hükmünde olacağından bu yola gitmek câiz olamayıp ulemâ gürûhu ise o makule alafranga efkâra sapanları tekfir ederlerdi."

Tikelcilik, Cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların Tanzimat eleştirisinin de esasını oluşturur. Örneğin Fuad Köprülü'ye (2 Mart 1329-1913, *Tasvir-i Efkâr*) göre Tanzimatçılığın hiçbir millî esasa dayanmayan Avrupa taklitçiliği, mektep-medrese ikiliği memleketi altmış, yetmiş sene faydasız hayaller peşinde koşturmuştu. "Bir memleketin icâbâtı, ih-

tiyâcâtı, an'anâtı nazar-ı itibara alınmıyarak yapılan yenilikler, eski mevcutları büsbütün ihlâlden başka bir şeye yaramaz"dı. Aynı gün Ahmed Ağaoğlu da *Jöntürk* gazetesinde çıkan "Tanzimatçılığın İflâsı" başlıklı yazısında aynı fikirleri tekrarlar: "Biz, ne tarihi, ne an'aneyi, ne memleketimizin teşekkülât-ı husûsiyesini ve ne de kavmimizin hâlet-i rûhiyesini hesaba katmadık. İşte bu esas kusurdur ki Tanzimatın bizde hayata intikalini adem-i muvaffakiyete mahkûm etti" (Safa 2010: 25).

### **Muhafazakârlık ve Hikmet**

Muhafazakârlığın ilkelerinden pragmatizm ve eklektisizmin de Türkiye'de Cevdet'ten geldiği söylenebilirdi. Burada pragmatizm ve eklektisizmi hikmet kavramıyla ifade edebiliriz. Zira birincisi, ilim/amel bütünlüğünü, ikincisi, hakikatin tahrifiyle malûl ideolojilere karşı her nerede bulunursa alınacak yitik, tümel düsturu ifade eden bir kavram olarak hikmet, muhafazakârlığın dayandığı temel kavramdır. Cevdet (1309: I/20, 27), Avrupa'daki siyasî rejimlerden hiçbirini tutmaz, her birinde başka bir aşırılık ve illet bulur: "Bunların her birinde birer gûne fenalık melhûz ve meşhûd olup hele cumhuriyetin zikr olunan fırka-i mütecâvizesi bütün bütün akıldan ve nevâmîs-i tab'îyyeden ba'îd bir fikr-i bâtıldır." Ona göre İslam hükümetleri, bu gibi bölünüş ve parçalanmalardan uzak bir siyasî sentez geliştirmeyi başarmışlardır. Özellikle Devlet-i 'Aliyye'nin azametinin sırrı, başardığı bu "karma anayasa"da yatmaktadır. Cevdet, siyasî rejim gibi ülke kalkınması için benimsenecek iktisadî rejim konusunda da herhangi bir ekole angaje olmaksızın, pragmatik, görgül bir yaklaşımla ihtiyaçlara göre değişen bir siyasa izler (Meriç 1979: 141).

Mustafa Şekip Tunç, Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı eserine yazdığı takrizde bunu şöyle ifade eder: "Hayatın sır ve tekâmülü hakkındaki bütün bilgilerimizin ispat edilmemiş nazariyelerden ibaret olduğunu bilerek onun yürüyüş ve tekâmülünde ferdî ve maşerî tesirlerimiz hakkında hiçbir kehanette bulunmaz. Hayatta kapanmamış delikler var diye dogmatizme teslim olmaya da razı olmaz. Çünkü olanca maddilik ve bütünlüğüyle canlı bir tamamiyet teşkil ettiğini sezdiği hayat kilidinin, ne kadar maharetle yapılırsa yapılsın, tek bir maymuncukla açılabileceğine inanmaz. Bu itibarla kendisine hâkim olan felsefî temâyüle müspet realizm diyeceğim zaman, Peyami Safa'nın dinamik ve san'atkâr ruhunu hiç sevmediği "izm"ler içinde hapsetmeye kıyamıyorum" (Safa 2010: 12).∇



## KAYNAKÇA

- AHMED, Cevdet (1277) (trc.) *Mukaddime-i İbni Haldun*, III. Cild. İstanbul.
- (1309/1891) *Târîh-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, I-XII. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.
- (1969) [1331] *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, I-II. İstanbul: Bedir.
- (1980) *Ma'ruzât*. Yusuf Halaçoğlu (yay.), İstanbul: Çağrı.
- (1986) *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: TTK.
- ARIK, Remzi Oğuz (1947) *İdeal ve İdeoloji*. İstanbul.
- (1992) *Türk Milliyetçiliği*. İstanbul: Dergah.
- AKTURAL, Sabri M. (1984) "Kemalist Views on Social Change," *Ataturk and the Modernization of Turkey*, Jacob M. Landau (ed.), Leiden: E. J. Brill.
- AKÜN, Ömer Faruk (1962) "Ahmet Hamdi Tanpınar," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 12 (Aralık): 1-32.
- BEYATLI, Yahya Kemal (1995) *Aziz İstanbul*. İstanbul: MEB.
- CROSSLEY, Ceri (1993) *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*. London: Routledge.
- ÇİĞDEM, Ahmet (yay.) (2003) *Muhafazakârlık Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 5. İstanbul: İletişim.
- DAVISON, Roderic H. (1990) *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923: The Impact of the West*. USA: Saqi.
- FONTANA, Benedetto (1993) *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GENCER, Bedri (2009) "Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon," *100.Yılında II. Meşrûtiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Zekeriya Kurşun v.d. (yay.), 67-94, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı-Marmara Üniversitesi.
- (2010) "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (June): 323-339.
- (2012) *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.
- (2013a) "Liberalizmin Kalbine Yolculuk," *Liberal Düşünce* 69-70 (Kış-Bahar 2005): 245-268.
- (2013b) "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru," *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Asım Öz (yay.), 69-98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- (2014) "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1 (Haziran): 53-65.
- GRAMSCI, Antonio (1992) *The Prison Notebooks*. New York: Columbia UP.
- HADFIELD, J. A. (1936) *Psychology and Morals: An Analysis of Character*. London: Methuen & Co.

- İREM, C. Nazım (2002) "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Revewal," *International Journal of Middle East Studies* 34/1 (February): 87-112.
- (2003) "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakarlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler," *Muhafazakârlık Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* 5, Ahmet Çiğdem (yay.), 105-117, İstanbul: İletişim.
- KARAL, Enver Ziya (yay.) (1940) *Tanzimat I*. İstanbul: Maârif Vekâleti.
- KEDOURIE, Elie (1992) *Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford UP.
- MARDIN, Ebul'ula (1946) *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) (Ölümünün 50nci Yıldönümü Vesilesi ile)*. İstanbul: İÜ Hukuk Fak.
- MARDİN, Şerif (2008) *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*. İstanbul: İletişim.
- MERİÇ, Cemil (1986) *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan.
- MERİÇ, Ümit (1979) *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken.
- NEUMANN, Christoph K. (1999) *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasal Anlamı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- OKAY, Orhan (1989) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: MEB.
- ÖLMEZOĞLU, Âlî (1938-1939) *Ahmed Cevdet Paşa: Bayatı ve Eserleri* (Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türkiyat Enstitüsü, no. 9), xxxviii, 142 p. : facsims.; 24 cm. Yeni Baskı: Manisa: T.C. Celal Bayar Üniversitesi, 2002. T.C. Celal Bayar Üniversitesi. Manisa Yöresi Türk Tarihi ve Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- SAFA, Peyami (2010) *Türk İnkılâbına Bakışlar*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (1997) *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan.
- TUNÇ, Mustafa Şekip (1953) "Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika," *Türk Düşüncesi* 1 (Aralık): 11-12.
- (1954) "Muhafazakârlık ve Liberallik," *Türk Düşüncesi* 2 (Ocak): 88-92.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1983) *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken.

