



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

EDMUND BURKE’TE POLİTİK AKIL VE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Günhan GAYIRHAN

BURSA - 2012



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

EDMUND BURKE’TE POLİTİK AKIL VE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Günhan GAYIRHAN

**Danışman:
Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY**

BURSA - 2012

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Kamu Yönetimi Anabilim/Anasanat Dalı,
Siyasal ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda 700915007 numaralı
Günhan GAYIRHAN 'nin hazırladığı
" Edmund Burke'ye Politik Akıl ve Modernite Eleştirisi
" konulu (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta ~~Yeterlik~~
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 26./07./2012 günü 12.00-15.00 saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
..... (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu)
ile karar verilmiştir.

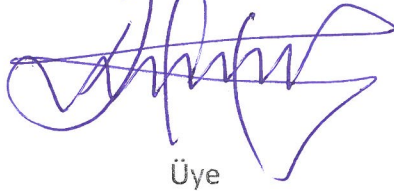
Prof. Dr. Ali Yavaş Sarıkan
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Yrd. Doç. Dr. Denda Küşçüoğlu
Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Feridun Yılmaz
Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

26./07./2012

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Günhan GAYIRHAN
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Kamu Yönetimi
Bilim Dalı	: SİYASET ve SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VII + 125
Mezuniyet Tarihi	: / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

EDMUND BURKE’TE POLİTİK AKIL ve MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Bu çalışma, Edmund Burke’ün modernite eleştirisini göstermeyi amaçlamaktadır. Bunun için ilk olarak modernite – akıl ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Burada modernitenin soyut akıl anlayışına dayandığı ve soyut aklın ürünlerinin moderniteyi şekillendirdiğine işaret edilmiştir.

Burke’ün modernite eleştirisi de bu akıl anlayışına ve bu aklın ürünlerine yöneliktir. Burke’ün bu eleştirisi salt bir tepki değil, kendi akıl anlayışına bağlı olarak gelişen bir eleştiridir. Bu çalışmada, Burke’ün akıl anlayışını merkeze almaktadır.

Burke, bu akıl anlayışı ile aynı zamanda muhafazakâr politik düşüncenin içerisinde konumlanır. Muhafazakâr politik felsefe ve liberal politik felsefe arasındaki ayrımı farklı akıl anlayışlarının bir çatışması olarak ifade edebiliriz. Bu bakımdan, liberal politik felsefe soyut akla bağlı olarak bir gelişim gösterirken, muhafazakâr politik felsefe ise tarihsel deneyime dayanan bir akıl anlayışını ön plana çıkarmıştır. Burke de, soyut akıl anlayışını, tarihsel ve toplumsal bağlamından kopuk olması bakımından eleştirir. Burke için akıl, tarihsel ve toplumsal bir bağlamın içerisinde.

Burke tarihsel deneyime dayanan bu akıl anlayışını, politik akıl olarak kavramlaştırır. Bu çalışmada, politik akıl ve tarihsel deneyim arasındaki ilişki, Burke’ün akıl anlayışını açmak için üzerinde durulan bir diğer konu olmuştur.

Burke’ün modernite eleştirisi de, onun politik akıl anlayışına bağlı olarak bir gelişim göstermiştir. Bu bakımdan, Burke’ün soyut akla ve soyut aklın ürünlerine yönelik eleştirisi onun modernite eleştirisini oluşturur. Burke’ün modernite eleştirisi, onun tarihsel deneyim vurgusu ile beraber gitmektedir. Nitekim, Burke için modernite tarihsel mirasın reddidir. Bunun sonucu da tarihsel süreklilik algısının kırılması ve toplumsal düzensizliktir.

Anahtar Sözcükler

Politik Akıl, Tarihsel Deneyim, Tarihsel Süreklilik, Toplumsal Düzen, Modernite

ABSTRACT

Name and Surname : Günhan GAYIRHAN
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Public Administration
Branch : Political and Social Sciences
Degree Awarded : Master
Page Number : VII + 125
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

Edmund Burke's Political Reason and His Criticism of Modernity

This study aims to show Edmund Burke's critique of modernity. In order to do this, first, it focuses on the relationship between modernity and reason. Here, it is pointed out that modernity is based on the concept of abstract reason and the outcomes of abstract reason shape the modernity.

Burke's criticism of modernity is directed against to this concept of reason and to the outcomes of this concept. Burke's criticism is not just a reaction but also a criticism developed in connection with his own concept of reason. Burke's concept of reason is the center of this study.

Burke, at the same time, is categorized in conservative political thinking with his concept of reason. One can express the distinction between conservative political philosophy and liberal political philosophy as the clash of different concepts of reason. In this respect, conservative political philosophy highlights the concept of reason which is based on historical experience while the liberal political philosophy totally dependent on the concept of abstract reason. Burke, too, criticizes the concept of abstract reason with respect to its disconnectedness with historical and social context. For Burke, the reason is always found in a historical and social context.

The concept of reason which is based on historical experience is conceptualized as political reason by Burke. The relationship between the political reason and historical experience has become another subject matter in the study in order to open up the Burke's concept of reason.

Burke's criticism of modernity is developed in connection with his concept of political reason. With in this regard, Burke's criticism of abstract reason and its outcomes constitutes the basis of his criticism of modernity. And this criticism of modernity of his, goes hand in hand with his emphasis on historical experience. For Burke, indeed, modernity is the rejection of historical heritage. The result of this rejection is the social disorder and the break in the perception of historical continuity.

KEYWORDS

Political Reason, Historical Experience, Historical Continuity, Social Order, Modernity

ÖNSÖZ

“Edmund Burke’te Politik Akıl ve Modernite Eleştirisi” adlı bu çalışmada, Burke’ün modernite eleştirisi gösterilmek istenmiştir. Burke’ün modernite eleştirisinin ne olduğu sorusu, bizi onun akıl anlayışına götürmüştür. Nitekim, Burke’ün akıl anlayışından bağımsız olarak, onun moderniteye yönelik eleştirisinin anlaşılmasının zorluğu, bizi Burke’ün akıl anlayışının mahiyeti ile ilgili literatürdeki tartışmalara götürmüş ve buna bağlı olarak da Burke’ün modernite eleştirisinin bu bağlam içerisinde bir okumasına gidilmiştir.

Burke’ün politik felsefesinde akla yüklediği anlam, onun modernite eleştirisinin anlaşılmasında merkezi bir noktada konumlanması, aynı zamanda bu çalışmanın çerçevesini de çizmiştir. Burke’ün akıl anlayışından hareketle, onun politik felsefesinin bütünlüklü bir okuması yapılabileceği gibi aynı zamanda muhafazakâr politik felsefenin temel kabullerinin şekillenme süreci daha iyi idrak edilebilir. İşte bu sebeplerden ötürü, Burke’ün akıl anlayışı, bu çalışmanın temel sorunsalı olmuştur.

Çalışmanın bu hale gelmesinde beni birikimi ve deneyimi ile yönlendiren değerli danışman hocam Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY’a ve bana mesleki anlamda her zaman destek olan hocalarım Yrd. Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP ve Yrd. Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK’a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Günhan GAYIRHAN

Bursa 2012

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: MODERNİTE – AKIL İLİŞKİSİ.....	4
I. MODERN AKIL ANLAYIŞI.....	5
II. MODERN AKIL MODERN POLİTİK DÜŞÜNCE ARASINDAKİ İLİŞKİ	13
III. MODERN POLİTİKA ANLAYIŞININ BİR ELEŞTİRİSİ OLARAK MUHAFAZAKÂR POLİTİK DÜŞÜNCE ve EDMUND BURKE.....	23
İKİNCİ BÖLÜM: BURKE'ÜN POLİTİK AKIL ANLAYIŞI.....	33
I. POLİTİK AKLIN TEMELERİ: TARİHSEL DENEYİM, AKIL, BİLGİ, İYİ	33
A. Pratik Akıl.....	34
B. Gelenek.....	42
C. Önyargı	48
D. Ahlâk	52
II. POLİTİK AKLIN TEZÂHÜRLERİ	62
A. Devlet Adamının Niteliği Olarak İhtiyatlı Eylem.....	63
B. Deneyimin Ürünü Olarak Anayasa.....	67
C. Toplumsal Düzenin Devamı İçin Değişim.....	71
D. Meşruiyet.....	74
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BURKE'ÜN MODERNİTE ELEŞTİRİSİ.....	78
I. EVRENSELLİK ELEŞTİRİSİ.....	79
II. SOYUT BİREY ELEŞTİRİSİ	85
III. TOPLUM SÖZLEŞMESİ ELEŞTİRİSİ	94
IV. DEVRİM ELEŞTİRİSİ	103
SONUÇ.....	113
KAYNAKLAR.....	117
ÖZGEÇMİŞ.....	125

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
nu.	Numara
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
vb.	Ve benzeri
Vol.	Volume

GİRİŞ

Bu çalışmada amaçlanan, Edmund Burke'ün modernite eleştirisini, onun politik akıl anlayışından hareketle açmaktır. Bunun için ilk olarak, Burke'ün politik akıl anlayışı üzerinde durulmuş ve bunun ardından onun modernite eleştirisine geçilmiştir.

Burke'ün politik akıl anlayışını açmak ve buna bağlı olarak onun modernite eleştirisini göstermek için, çalışmamızın birinci bölümünde, modernite – akıl ilişkisine yer verilmiştir. Modernite – akıl ilişkisi başlığı altında, ilk olarak modern akıl anlayışı üzerinde durulmuştur. Modern akıl anlayışını, Descartes'ın akıl üzerine kurulu düşünme yönteminden hareketle ifade etmeye çalışacak olursak, aklın her zaman ve her yerde geçerli sonuçlara ulaşması için, akılı tarihsel ve toplumsal tüm koşulların izlerinden soyutlamak gerekir. Bu bakımdan modern akıl, soyut akıldır. Modern akıl anlayışı başlığı altında, ilk olarak bu akıldan ne anlaşıldığı ve Aydınlanma felsefesi ile birlikte bu akıl anlayışının nasıl yıkıcı bir konuma dönüştüğü üzerinde durulmuştur. Bu akıl anlayışının, politik alandaki doğrudan sonucu, mevcut düzenin akıldışı kabul edilmesi, bunun yerine de akılcı bir düzenin inşa edilmesi gerektiğine yönelik zihinsel bir dönüşümdür. Alain Touraine, bunu modernitenin akıl ile özdeşleştirilmesi olarak ifade eder. Akıl ile özdeşleştirilen modernite anlayışında, soyut akıl merkeze alınmakta ve soyut aklın ürünleri ışığında akılcı bir toplum tasavvuruna gidilmektedir. Bu başlık altında, modern akıl, modern aklın ürünleri olarak, birey, hümanizm, ilerleme gibi akılcı temelde inşa edilen kavramlar üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde ele almaya çalıştığımız ikinci konu ise, modern akıl ve modern politik düşünce arasındaki ilişkidir. Modern aklın ve modern aklın ürünlerinin politik düşünceyi nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur. Bu noktada, liberal politik düşüncenin, modern akla dayalı kabulleri olan, soyut birey, özgürlük, eşitlik, deontolojik ahlâk konuları üzerinde durulmuştur. Burada, John Gray'in “akılcı uzlaşma liberalizmi” kavramlaştırmasından hareketle, liberal politik düşüncenin evrensellik anlayışına yer verilmiştir.

Birinci bölümde son olarak, modern politika anlayışının bir eleştirisi olarak muhafazakâr politik düşünce üzerinde durulmuştur. Muhafazakâr politik düşünce, modern

aklın ve modern aklın politik düşünceye nüfuzunun bir eleştirisi olarak ele alınmıştır. Bu bakımdan muhafazakâr politik düşünce ve liberal politik düşünce temele aldıkları akıl anlayışları bakımından birbirinden ayrılır. Muhafazakâr politik düşünce, soyut akıl anlayışını reddederek, tarihsel deneyime dayanan bir akıl anlayışını savunur. Burada son olarak, muhafazakâr politik felsefenin tarihsel deneyime dayanan bu akıl anlayışından hareketle, Edmund Burke'ün muhafazakâr politik düşüncenin içerisinde yer aldığına işaret edilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünü, Burke'ün politik akıl anlayışı oluşturmuştur. Burke, tarihsel deneyime dayanan akıl anlayışını, politik akıl olarak kavramlaştırır. Bu bakımdan, politik akıl – tarihsel deneyim arasındaki ilişki, politik aklın temelleri başlığı altında incelenmiştir. Politik aklın temellerinde pratik akıl, önyargı, gelenek ve ahlâk konularına yer verilmiştir. Burada ilk olarak, Burke'ün soyut akıl ve pratik akıl arasında yapmış olduğu ayırım üzerinde durulmuştur. Burke, politik alanın bilgisine soyutlamalar yolu ile ulaşamayacağını iddia ederek, politikayı pratik alana yerleştirmekte ve politikanın bilgisine de tarihsel deneyim yolu ile ulaşabileceğini iddia etmektedir. Burke için gelenek, önyargı ve ahlâk tarihsel deneyimin somut ürünleri olduğu için, onun düşüncesinde politik akıl, tarihsel deneyime dayanan bir akıl yürütme süreci olarak kendisini gösterir. Burke, politik aklın temellerinde tarihsel deneyimin rolünü ön plana çıkararak, tarihsel süreklilik vurgusuna gitmiştir. Bu bakımdan Burke'ün politik akıl kavramlaştırması tarihsel sürekliliği esas alır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, politik aklın tezâhürleri olarak, Burke'ün politik felsefesinde ön plana çıkan temalar olan, ihtiyatlı devlet adamı, anayasa, değişim ve meşruiyet konularına yer verilmiştir. Burke için tarihsel deneyimin ürünü olan bu temalar, toplumsal düzeni sağlayacak formlardır. İhtiyatlı devlet adamı, soyut aklın ilkelerini takip eden bir yönetici değil, yönetim pratiğini, koşullar, ilişkiler ve olayların kendine özgü durumlarına göre karar verebilme yetisine haiz olan bir yöneticidir. Bu yöneticinin takip edeceği kılavuz ise, uzun bir tarihsel sürecin içerisinde gelişip, bu güne intikal eden anayasadır. Mevcut düzen de gerçekleşecek olan bir değişim de, ancak bu tarihsel yapı ile uyumlu olduğu takdirde toplumsal düzen sağlanabilir. Değişim, soyut bir ilkenin takibi için değil, toplumsal düzenin temini için yapıldığı zaman meşrudur. Buna göre, bir kurum, uzun bir tarihsel sürece dayandığı ve bunun sonucunda toplumsal düzeni sağlayabildiği ölçüde meşrudur.

Burke, böylece, politik aklın temellerinde tarihsel sürekliliği, politik aklın tezâhürlerinde ise toplumsal düzeni ön plana çıkarmıştır. Burke'ün politik akıl kavramlaştırması, tarihsel sürekliliği ve toplumsal düzen anlayışını içerisinde barındıran bütüncül bir kavramdır. Başka bir ifadeyle, Burke, politik akıl kavramlaştırması ile, tarihsel sürekliliğe dayanan bir toplumsal düzen anlayışını savunur.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Burke'ün modernite eleştirisine yer verilmiştir. Burada amaçlanan, Burke'ün modernite eleştirisini, onun politik akıl anlayışından hareketle göstermektir. Burke'ün modernite eleştirisini, modern aklın politik alandaki ürünlerine yönelik eleştirisi olarak da ifade edebiliriz. Bunun için, Burke'ün modernite eleştirisi başlığı altında, onun evrensellik eleştirisi, soyut birey eleştirisi, toplum sözleşmesi eleştirisi ve devrim eleştirisine yer verilmiştir. Burke'ün bu eleştirilerini, onun politik akıl anlayışından hareketle kısaca açmaya çalışacak olursak, soyut akıl temelinde bir uzlaşma olarak anlaşılan evrensellik, tarihsel gelenekleri, kültürleri, koşulların sonsuz çeşitliliğini ihmal ederek, akılcı bir yaşam biçimini tek doğru olarak sunmakta ve herkesin bu yaşam biçimi üzerinde uzlaşabileceğine inanarak, tarihsel pratikleri reddetmektedir. Bu evrensellik anlayışı, aynı zamanda soyut aklın bir kurgusu olan soyut birey anlayışını merkeze almaktadır. Nihayetinde, bireyin tarihsel ve toplumsal koşullanmışlığını ihmal eden bu soyut birey anlayışı, bireyi toplumsal bir varlık olarak görmeyerek, sorunlu bir politika anlayışını doğurmuştur. Meşruiyeti, soyut bireylerin yaptığı soyut bir sözleşmeye dayandıran modern politika anlayışı, devletin tarihsel bir oluşum, tarihsel bir sözleşme olduğunu dikkate almamıştır. Bu politika anlayışı, tarihsel olarak oluşan yapıları akıldışı bularak, akla uygun bir topluma ulaşma arzusuyla, tarihten kopuk, tarihsel uyumu dışlayan, devrimci bir değişim anlayışını ortaya çıkarmıştır.

Burke, politik akıl anlayışı açısından, moderniteyi tarihsel bir kırılma ve toplumsal düzensizlik olarak resmeder. Nitekim, modernite tarihsel deneyimin mirasını reddederek tarihsel bir kırılma anına karşılık gelir. Bu noktada, toplumsal düzeni yeniden inşa etmek için, reddedilen bu mirasa değil, soyut aklın ışığına başvurulur. Burke için her iki durumda gerçeklikten kopuktur; çünkü, onun için tarihsel sürekliliğe dayanmadan toplumsal düzen sağlanamaz. Bu çalışmada, Burke'ün modernite eleştirisi, bu noktalar üzerinden gösterilmek istenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİTE-AKIL İLİŞKİSİ

Modernite – Akıl ilişkisi başlığını taşıyan bu bölümde ilk olarak modern akıl anlayışı nedir sorusuna cevap aranacaktır. Burada Descartes'ın ortaya koymuş olduğu değerden bağımsız akıl anlayışının üzerinde durulmasının ardından, on yedinci yüzyılın sonunda bu anlayışın kazandığı eleştirel tutum gösterilecektir. Bu bölümde, Descartes'ın akıl üzerine kurulu düşünme yönteminin eleştirel bir tutum kazanmasının ardından ortaya konan salt akla dayalı çıkarımların, yani modern aklın ürünlerinin moderniteyi nasıl şekillendirdiğine değinilecektir.

Bu bize modern akıl – modern politik düşünce arasındaki ilişkiselliği gösterme fırsatı sunacaktır. Modern aklın politik düşünceye tezahürü olarak liberal politik düşüncenin temel kabulleri olan soyut birey, tarih dışı özgürlük, insan hakları, deontolojik ahlâk, evrensellik anlayışları üzerinden modern politika anlayışı açıklanacaktır.

İşte bu noktada muhafazakâr politik düşüncenin hem modern akıl anlayışına hem de onun politik düşüncedeki ürünlerine yönelik eleştirisi üzerinde durulacak; aynı zamanda Edmund Burke'ün politik düşüncesinin nereye yerleştiğine işaret edilecektir.

I. Modern Akıl Anlayışı

Moderniteye giden yolu açan Descartes ile birlikte aklın büyük bir zaferine tanık oluruz. Descartes için öncelikli olan, herkesin sahip olduğu, herkese eşit olarak verilen, bilginin gerçek kaynağı olan akıldır¹. Akılı, evrensel ve tüm insanlara eşit olarak dağılan bir yargılama yetisi olarak gören Descartes,² akılcı metot düşüncesini ortaya koyarak³ akli seküler bir araç olarak konumlandırır ve Skolastik geleneğin bilgi anlayışını reddeder⁴. Descartes böylece hem Antik Yunan hem de Ortaçağ düşünce yapısından, akla yüklemiş olduğu rol bakımından ayrılmış olur. Antik Yunan hakikate ulaştırıcı bir araç olarak akli kabul etmiş olsa da, onu tüm insanlık için eşit olan bir yeti olarak görmez. Ortaçağ düşüncesinde ise eşitlik akıldan değil, Tanrı'dan kaynaklanır; Tanrı'nın bir yaratımı olan insan ancak onun karşısında değer bakımından eşit olabilir⁵. Descartes ise eşitliği bizi biz yapan, bizi hayvanlardan ayıran şey olarak akıl da bulur⁶.

Bütün insanlık için eşit olan akıl ancak doğru bir metot ile hakikate erişebilir⁷. Descartes burada kaynağı akıl olan⁸, tek kesin metot olan matematikten yola çıkarak metodik şüpheyi benimser⁹. Yöntemi gereğince şüpheyi doğru bilgiye ulaşmak için kullanarak¹⁰, geleneği ve geleneksel bilgeliği yadsıyan¹¹ Descartes'a göre tüm zaman ve koşullardan bağımsız sonuçlara aklın doğal ışığı ile ulaşabiliriz¹².

¹ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, s. 143-146.

² Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas*, 3.b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 56.

³ Russ, a.g.e., s.146.

⁴ Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, 2.b., Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 101.

⁵ Aynı eser, s. 104.

⁶ Russ, a.g.e., s.146

⁷ Aynı eser, s.146

⁸ Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl ve Siyaset*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 79.

⁹ Gunnar Skirbek - Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 3. b., çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 249-250.

¹⁰ Russ, a.g.e., s. 146

¹¹ Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, a.g.e., s. 92

¹² Aynı eser, s. 107.

Eşit ve evrensel olan, doğru bir metot ile donatıldığı takdirde evrensel sonuçlara erişebileceğimiz akıl anlayışı ile Descartes modern aklın niteliklerini gösterir. Modern akıl geleneksel olanın reddine giderek akli değerlerden bağımsızlaştırma çabasıdır; ancak değerlerden bağımsız bir akıl ile evrensel sonuçlara ulaşabiliriz. Bu açıdan kartezyen bilgi tüm kişisel özelliklerden soyutlanmayı gerektirir. Akıl, kültür, eğitim, dil gibi toplumsal ürünlerden yalıtılmalıdır. Böylece tarihsel ve değişebilir nitelikteki gerçekliklerin ötesine yükselerek zamansız ve sabit nitelikteki gerçekliklere ulaşabiliriz¹³. Bu da bize modern aklın soyut bir nitelikte olduğunu göstermektedir. Aklın bu soyut yapısına dikkat çeken Descartes modern akli inşa etmiştir; yani somut aklın yerine soyut akli geçirmiştir.

Descartes'ın akıl üzerine kurulu düşünme yöntemi on yedinci yüzyılın sonlarında anlam değişikliğine uğramış ve akıl eleştirel bir yeti olarak konumlanmıştır¹⁴. Aklın eleştirel bir güç olarak konumlanması, Descartes'ın şüphe yönteminin her alana tatbik edilmesi ile gerçekleşmiştir¹⁵. Descartes şüphe yönteminde bilgi teorisinin temeli olacak ve hiç kuşku duyulmayacak bir başlangıç noktası arar. Şüpheyi hakikate ulaşmak için metodik olarak kullanır¹⁶; fakat inanç ve vahiy alanına¹⁷, ahlâksal ve politik değerler alanına uygulamaz¹⁸. Descartes bu noktada dinin gizemlerine sahip çıkarak, Kilise'nin öğretileri ile barışık olduğunu kabul eder. On yedinci yüzyılın sonlarında ise Descartes'ın sınırlarını çizmiş olduğu yöntemden uzaklaşarak, akıl ve şüphe her alana tatbik edilir; artık sorgulanan inanç, vahiy ve her türlü otoritedir;¹⁹ yani dinsel ve tarihsel olarak oluşan bütün kurumlardır²⁰. Bu anlamda Aydınlanma felsefesinde karşımıza çıkan, sınırsız, eleştirel ve saldırgan bir akıldır. Bu değişen anlamı içinde aklın amacı her şeyi sil baştan yapmaktır²¹.

¹³ Lary Arnhart, **Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2004, ss. 178-179.

¹⁴ Russ, a.g.e., s.135.

¹⁵ Aynı eser, s. 173.

¹⁶ Cevizci, **On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, a.g.e., ss. 110-111.

¹⁷ Russ, a.g.e., s.173.

¹⁸ "Bu metodun siyasal ve ahlâksal değerleri yıkıcı olabileceğini algılayan Descartes, aklın, bir dizi yeni kuralları destekleyip sürdürebileceği zamana kadar geçerli olan 'geçici ahlak kanunları' lehine görüş belirtir." Donald G. Tannenbaum – David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri**, 5.b., çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2010, s. 214.

¹⁹ Russ, a.g.e., s.173-174.

²⁰ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 17.b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 291.

²¹ Russ, a.g.e., s. 174.

Alain Touraine bunu modernite ile aklın özdeşleştirilmesi olarak görür. Akıl her şeye sıfırdan başlama ve her şeyi akla uygun bir yapı içerisinde şekillendirme arayışındadır²². Toplum, devlet, din ve eğitim aklın ilkelerine göre yeniden düzenlenmelidir²³. Artık bu noktada insanlığa yön verecek düşünceler²⁴, tarihten ve toplumdan bağımsız ve evrensel bir öz yüklenen aklın²⁵, dünyadaki tüm insanlar ve uluslar için, tarihin tüm dönemlerinde ve kültürlerinde aynı kalan, bir ve değişmez olan aklın²⁶, yani modern aklın ürünleri olarak karşımıza çıkar.

Buna göre modern akıl, değerlerden arınarak evrensel olana ulaşma anlamına gelen soyut bir akıldır. Soyut aklın ürünleri²⁷ “klasik modernite” nin, başka bir deyişle “akılcılaştırmayla özdeşleştirilen modernite”nin²⁸ “a priorileridir”. Biz bu ilkeleri ancak böyle bir soyut akıl anlayışına bağladığımız takdirde evrensel kılabiliriz. Bu ilkelerin evrenselliği, temel çıkış noktası olarak alınan bu soyut akıl anlayışına bağlıdır. Her zaman ve her yerde aynı olan bir akıl anlayışından, koşullardan bağımsız, her daim geçerli olan ilkelere ulaşabiliriz; yani evrensel ilkelere soyut aklın rehberliğiyle ulaşabiliriz.

İnsanlığa yön verecek olan bu *a prioriler* ile aklın düzeni gerçeklik kazanacaktır. Soyut aklın ürünü olan bu *a prioriler*, bütün insanlar için iyi olarak kabul edilen öğeleri içerisinde barındırdığı için²⁹, evrensel iyidir. İyi olana ulaşılacak olan tarihsel deneyim

²² Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, 7.b., çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 26-27.

²³ Gökberk, a.g.e., s. 291.

²⁴ Russ, a.g.e., s. 190.

²⁵ Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, 6.b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 19-20.

²⁶ Nur Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar ve Yaklaşımlar**, 7.b., Doğan Kitap, İstanbul, 2010, s. 301.

²⁷ Bu devrim olarak düşünülen ve yaşanan modernliktir. Touraine klasik moderniteyi, “akılcılaştırmaya indirgenen modernlik”, “akılcı bir toplum inşası olarak modernlik” yaklaşımı olarak ifade ederek bu devrimin ana teması olan akılcılaştırmaya dikkat çeker. Touraine, a.g.e., ss. 26-28. Touraine yine aynı vurgudan hareketle “Batı’ya ait modernlik ideolojisi”, “devrimci, kurtarıcı/özgürleştirici modernlik” ifadelerini kullanmaktadır. Touraine, a.g.e., ss. 28-29. Bu fikir alanında üstünlüğünü Aydınlanma felsefesi ile kazanan modernliktir. Touraine, a.g.e., s. 44.

²⁸ “Aydınlanma’nın entelektüel yapısında aklın düzeni, bütün insanlar için *a priori* olarak iyi addedilen bütün öğeleri kapsamaktadır. Dolayısıyla her türlü felsefi ve toplumsal proje akla ve akılla ya da akılda somutlaşan ilkelere yaslanmak zorundadır. Bu nedenle Aydınlanma aynı zamanda Akıl Çağı olarak da adlandırılmaktadır.” Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, a.g.e., s. 14.

²⁹ Aynı eser, s. 14.

değil, tarihsel ve toplumsal değerlerden yalıtılmış soyut aklın ışığıdır³⁰. Modern akılı saldırgan kılan bu *a priori*leri gerçekleştirme arzusu olmuştur. Alain Touraine'ın, "akılcı bir toplum inşası olarak modernlik" yaklaşımı olarak ifade ettiği bir anlamda buna karşılık gelir. Akla uygun olan ve olmayan ayrımı üzerinden şekillenen bu yaklaşım, akılcı bir toplumun inşası için akla uygun olmayan unsurların akıl yolu ile tasfiye edilmesini hedefler. Burada yapılmak istenen irrasyonel kabul edilen eski düzenin öğelerini ortadan kaldırıp yerine modernitenin evrensel iyi olan *a priori*lerini koymaktır. "Yeryüzü mutluluğu", "ilerlemeye duyulan inanç", "hümanizm", bilimcilik³¹ buna göre akılcı toplumu kuracak olan, soyut aklın ürünü evrensel iyilerdir.

Akılcı bir toplumun tesisi için öncelikle yapılması gereken, "toplumsal örgütlenme ilkesi olarak görülen Tanrısal vahiy yerine akılı geçirerek"³² "kutsal dünyayı dünyevileştirmektir."³³ Bunu kabul etmeden diğer ilkelerin varlığı problemlili hale geleceği için, "Aydınlanma felsefesi"³⁴ karşımıza her şeyden önce bunu çıkarır. Bu temel kabul, yani toplumsal örgütlenme ilkesi olarak akıl, bizi diğer ilkelere götürecektir olan bir köprü vazifesi görür.

Bu temel kabulün hayata geçmesi için, din, dogma, önyargı, gelenek gibi eski düzeni simgeleyen unsurların ortadan kaldırılması gerekir³⁵. Bunlar akılı sınırlandırarak eski düzenin devam etmesini sağlayan araçlar olarak görülür. Burada akıldışı olanın, akılcı olana tahakkümü şeklinde gerçekleşen bir eski düzen tasavvuru ile karşılaşırız. Bu tasavvurun temsilleri olan din, dogma, önyargı ve gelenek, Kant'ın ifadesiyle insanı özgürlük olan birinci doğasından uzaklaştırır. Kant'a göre sadece aklını kullanma cesareti gösteren insan özgür olabilir. -Bu ifadesiyle Aydınlanmanın parolasını da oluşturan-

³⁰ Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl ve Siyaset*, a.g.e., s. 44.

³¹ Russ, a.g.e., s. 135; ss. 190- 194; ss. 216-227.

³² Touraine, a.g.e., s. 35.

³³ Aynı eser, s. 43.

³⁴ Aydınlanma felsefesi, aralarında var olan farklılıklardan hareketle, genel olarak İngiliz, Fransız ve Alman aydınlanması olarak tasnif edilmektedir; fakat Touraine'ın da ifade ettiği gibi geleneğin otoritesinin reddi ve yalnızca akla olan güven hepsi için ortaktır. Bizim için de bu çalışmada önemli olan bu farklılıklardan ziyade hepsi için ortak öğe olan soyut akıl ile modernite arasındaki ilişki ve bu akıl anlayışının politik düşünceye etkisidir. Bu noktayı vurgulamaları bakımından; Mehmet Ali Ağaoğulları, "Aydınlanma: Düşünceler Yumağı", **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Mehmet Ali Ağaoğulları-Filiz Çulha Zabcı-Reyda Ergün, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, ss. 235-237; Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, a.g.e., s. 19.

³⁵ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, a.g.e., ss. 13-14.

Kant'a göre aklımızı bu temsillerden arındırdığımız sürece birinci doğamızı hatırlayabiliriz³⁶. Kant için, öncelikle yapılması gereken, insanlığın olgunlaşmasının önündeki bu koşulları ortadan kaldırarak, akılı özerk hale getirmektir; bu koşullar aynı zamanda insan bireyinin özgürleşmesinin de önünde bir engel teşkil eder. Bu bakımdan, Kant'a göre, "akıl özerkleştikçe insanlık özgürleşecek ve ilerleme kaydedecek, insanlık özgürleştikçe ve ilerledikçe aklın özerkliği pekişecektir."³⁷ Bu bize akılcı toplum tasavvurunun, tahakküm ilişkisine hiç dokunmadan sadece temsiller düzeyinde bir yer değişikliğine gittiğini gösterir. Artık tahakküm eden akıl, tahakküm edilen akıl dışı olarak kabul edilen her şeydir³⁸. Bu bir anlamda soyut aklın, somut olarak görülen klasik akla tahakkümüdür.

Modern akıl aracılığıyla bu tahakküm ilişkisi üzerinden doğan moderniteyi şekillendiren, modern aklın ürünleri olmuştur. Bu aynı zamanda akıl ile bağlantı kuramadığımız her şeyin değerli olmadığına dair inancın geliştiği bir süreçtir. Her şeyin değerini belirleyen akla uygun olup olmadığıdır. Bu standarttan yoksun olan ya reddedilecek ya da akılcı bir hale getirilerek dönüştürülecektir.³⁹ Bunları yapacak olan da aklını bağımsız bir şekilde kullanarak rüştünü ispatlayacak olan özgür insandır. Özgürlüğün akla bağlandığı modern toplumda, tolerans ilkesi de sadece özgür insanlara tanınan bir hak olarak anlam bulacaktır⁴⁰. Burada özgür insan ve özgür olmayan insan ayırımından hareketle birincisi yüceltilirken, ikincisi değersizleştirilmektedir. Bu temsil düzeyinde kalacak olan bir dönüşümün göstergesi olarak modernitenin tahakküm ilişkisini bize tekrar hatırlatır.

On yedinci yüzyılın sonlarında bilimsel ve teknik kazanımlar sayesinde önemli bir tema haline gelen ilerleme düşüncesinin⁴¹ karşımıza güçlü bir şekilde çıkması on sekizinci

³⁶ Ağaoğulları, a.g.e., ss. 239-243.

³⁷ Ali Yaşar Sarıbay, "Akıl Toplumundan Duygu Ötesi Topluma: Aydınlanma ve Şimdinin Ontolojisi Olarak Postmodernlik", **Aydınlanma Sempozyumu 11-12 Mayıs 2007**, yay. haz. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007, s. 41.

³⁸ Touraine, a.g.e., ss. 26-30; s. 35; ss. 51-52; s.54; s. 70.

³⁹ Russ, a.g.e., s. 222-223; Touraine, a.g.e., s. 28.; Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, a.g.e., s.14.

⁴⁰ Vergin, a.g.e., ss. 301-302.

⁴¹ Russ, a.g.e., s. 192.

yüzyılın ikinci yarısında⁴² Buffon, Turgot ve özellikle Condercet ile olmuştur. Uygarlığın ilerlemesine karşı güçlü bir inanç besleyen Buffon, insanlık tarihini ilerleme yasası üzerinden değerlendirmiştir. Aynı şekilde insanlığın sürekli ilerlediğine inanan Turgot, “daha iyiye gitme, sürekli olarak beceriler kazanma anlamına gelen yetkinleşebilirlik” sözcüğünü kullanarak ilerlemeye duyulan inanca güçlü bir vurgu yapmış ve bu kavramı oldukça iyi ifade eden⁴³ “en büyük ilerlemeci Condercet” olmuştur⁴⁴. Soyut insan türünün bilincinin kaydettiği ilerlemeleri on ayrı evreye ayırarak değerlendiren Condercet,⁴⁵ onuncu evrede insanın daima yeni beceriler kazanarak yetkinleşebileceği inancı ile geleceğe duyduğu güveni dile getirmiştir⁴⁶.

Evrensel tarih kurgusuna sahip bu düşünce⁴⁷ modernitenin ilerlemeci tarih anlayışını sunmaktadır.⁴⁸ Burada geçmişle gelecek arasında bir süreklilik görmeyen antikçağın döngüsel tarih anlayışının⁴⁹ yerine gelişmekte olan bir süreç olarak çizgisel karakterde bir tarih anlayışı geçer⁵⁰. Buna göre, bütün insanlık için akla uygun bir yaşamın mutluluk ile özdeşleştirilmesi⁵¹, doğada ve toplumda ortak unsur olarak gördükleri ilerleme fikrinin⁵² tarih felsefesi içerisine yerleştirilmesi ile gerçekleşmiştir⁵³. Bu felsefenin temel

⁴² Aynı eser, s. 213.

⁴³ Aynı eser, ss. 216-217.

⁴⁴ Ahmet Cevizci, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, 2.b., Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s. 252.

⁴⁵ Condercet için birinci evrede insanlar kabileler veya avcı topluluklar halinde bir araya gelirler. İkinci evrede, ilkel bir takım sanatlar ortaya çıkmış; eşitsizlik ve kölelik tarihte kendisini göstermiştir. Üçüncü evre, tarım toplumu veya feodal toplum evresidir. Dördüncü evre, ilk Aydınlanmanın gerçekleştiği Yunan çağıdır. Beşinci evre, Yunan da başlayan bilimsel gelişmenin devam ettiği Roma çağına karşılık gelir. Altıncı ve yedinci evre tarihin karanlık evreleri olup, altıncı evre, Haçlı seferleriyle, yedinci evre, matbaanın icadı ile son bulmuştur. Sekizinci evre, Rönesans dönemidir. Dokuzuncu evrede, bilim artık insanların hizmetindedir ve bilim sayesinde insanlar boş ve temelsiz önyargılardan kurtulacaktır. Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a**, 2.b., Say Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 704-706.

⁴⁶ Russ, a.g.e., ss. 218-219; Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi**, a.g.e., ss. 42-46.

⁴⁷ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 6.b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 904.

⁴⁸ Kasım Küçükalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Kibele Yayınları, İstanbul, 2010, s. 117.

⁴⁹ Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, 8.b., İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 25.

⁵⁰ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, a.g.e., s. 905.

⁵¹ Ağaogulları, a.g.e., s. 256

⁵² Özlem, a.g.e., s.58.

⁵³ Ağaogulları, a.g.e., s. 256.

kalkış noktası ise zamanın ve mekanın getirdiği her türlü koşullanmışlıktan bağımsız soyut toplumdur.⁵⁴

Bu tarih felsefesine göre, insanlığı mutluluğa götürecektir olan aklın yarattığı ilerlemelerdir.⁵⁵ Bu açıdan bilim, ilerleme, mutluluk kavramlarının bir arada değerlendirilmesi gerekir. Bizi ileriye götürecektir olan bilimsel ve teknik kazanımlar şimdiki zamanı, bulunduğumuz mekanı cennete dönüştürecektir. Bu bilinmeyen bir zamanda, bilinmeyen bir mekanda yaşanacağı vaat edilen ahiret mutluluğu değil, şimdiki zamanda ve mekandan yaşanılacak olan yeryüzü mutluluğudur. Mutluluk, dine uygun bir yaşamın sonunda değil, akla uygun bir yaşamın içinde elde edilecektir.⁵⁶

Mutluluğun bu dünyaya aşkın değil içkin olarak görülmesi modern seküler hümanizme işaret eder.⁵⁷ İnsan Tanrı'nın inayetiyle kurtulacak ya da mutluluğu erecek sıradan bir varlık⁵⁸ olmaktan çıkarak mutluluğun gerçek sahibi olmuştur.⁵⁹ İnsani değerler alanına referans noktası olarak alınan öte dünyanın yadsınması ile ortaya çıkan boşluk, bu dünya ile doldurulacaktır. Değerlerin kaynağı olarak bu dünyanın dışarısının olmaması, değerleri bulabileceğimiz alan olarak bu dünyaya bir yer açar. Bu değerleri şekillendirecek olan da bu dünya içinde olan insan⁶⁰, yani aydınlanmanın evrensel bireyidir⁶¹. Kozmopolit dünya görüşüne geçişi sağlayacak olan bu noktayı Ulrich Im Hof, insanlığı tek bir bütün olarak gören, ulusu da insanlığın yalnızca bir parçası olarak gören aydınlanmanın etiği ile temellendirir. Tek bir ülke ya da ulusun sınırları içerisinde sığdırılmayacak olan bir insan sevgisi, tüm insanlığı mutluluğa götürecektir⁶². Wokler'de ifadesini bulduğumuz, her türlü

⁵⁴ Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, 2.b., Tom Bottomore - Robert Nisbet, çev. Aydın Uğur, yay. haz. Mete Tunçay - Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, ss. 65-68.

⁵⁵ Russ, a.g.e., s. 227.

⁵⁶ Aynı eser, ss. 191-193.

⁵⁷ Kasım Küçükalp, a.g.e, ss. 91-94.

⁵⁸ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, a.g.e., ss. 863-864.

⁵⁹ Russ, a.g.e., s. 191.

⁶⁰ Kasım Küçükalp, a.g.e., s. 93.

⁶¹ Nazım İrem, "Aydınlanma, Küreselleşme ve Postmodernleşme Sarmalında Modernite ve Türkiye'de Yerellik Siyaseti", **Aydınlanma Sempozyumu 11-12 Mayıs 2007**, yay. haz. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007, s. 135.

⁶² Ulrich Im Hof, **Avrupa'da Aydınlanma**, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 241-242.

ayrıcalık sisteminin ortadan kaldırılması, evrensel adalet, evrensel insan hakları, herkese olduğu gibi saygı duymak, farklılıklara ilgisiz kalmak gibi prensipler tüm insanlığı mutlu kılacaktır⁶³. Bunlar soyut aklın ürünü olan modernitenin, tüm insanlığı mutlu kılacak olan, bireyi özgürleştiren, bu dünyaya ait olan ve bu dünyayı şekillendirecek olan soyut bireyin dünyevi değerleridir. Bu değerlerin tarihte somutlaşması ya da somutlaştırılması ile ⁶⁴“akıl güneşi gök kubbede yükselecektir”. Bu Descartes’ın doğru bilgiye ulaşmak için akla uyguladığı yöntemin, Aydınlanma düşüncesi ile insanlığa da uygulanması demektir. Evrensel doğruya ulaşmak için soyutlaştırılan akıl, şimdi yine aynı şekilde fakat bu sefer insana ait dünyada, ⁶⁵evrensel olarak geçerli ahlaki, sosyal ve felsefi bir tasarıya ulaşmak için insanı soyutlaştırarak, tarih dışı bir insandan hareket edecektir. Bu soyut akıl ile soyut toplum ve soyut insanın özdeşleştirilmesidir. Soyut bir akla duyulan güvenden kaynaklanan modernist inancı radikal, evrensel ve kozmopolit⁶⁶ yapan da soyut olan bu tasarılarının dünyevi olduğuna ve yeryüzünde somutlaşabileceğine dair iyimserliği olmuştur. Nihayetinde, bu dünyayı eski düzenden farklı bir şekilde anlamlandırabileceğimiz bir zemini artık kazanmış bulunmaktayız. İşte tam da bu noktada karşımıza çıkan, modern akıl ile modern politik düşüncenin kesiştiği bir alan olarak yeni bir “dünya görüşü”dür⁶⁷.

⁶³ İrem, a.g.m., s. 127.

⁶⁴ Touraine, a.g.e., s. 51.

⁶⁵ İrem, a.g.m., s. 135.

⁶⁶ Aynı makale, s. 117.

⁶⁷ Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, 2.b., çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.

II. Modern Akıl Modern Politik Düşünce Arasındaki İlişki

Modern akıl anlayışına duyulan bu güven modern dünya görüşünün en önemli özelliği olarak karşımıza çıkar. Yeni dünya görüşüne bir tepki olarak muhafazakâr politik düşünceye geçmeden önce, bu başlık altında yeni dünya görüşünün doğruluğuna inanan ve bunu da bir politik proje ile gerçekleştirmek isteyen⁶⁸, “modernitenin siyasal dili olan liberalizm”in⁶⁹, modern akıl ile şekillenen temel kabulleri⁷⁰ üzerinde duracağız. Bu anlamda liberal ve muhafazakâr politik düşünceyi modern kılan kalkış noktalarının aynı olması; yani yeni dünya görüşüne göre konumlanmış olmalarıdır.⁷¹

Liberal politik düşünce, bu yeni dünya görüşünün eğilimlerini daha da keskinleştirmiştir⁷². Toplumsal örgütlenme ilkesindeki değişiklik, liberal politik düşüncede en iyi ifadesini toplum sözleşmesi olarak bulmuştur. Bu hayat görüşünde değerden bağımsız bir akla sahip olan özgür insan,⁷³ liberal politik düşüncede değerleri belirleyecek olan soyut birey olarak tezahür eder.

Liberal politik düşüncede birey, tarihsel ve toplumsal koşullanmışlığından arınan soyut bireydir. Liberal politik düşüncede değerlerinin evrenselliği, bu birey anlayışından hareketle gerçeklik kazanacaktır. Burada söz konusu olan tek bir toplumun, ülkenin, dinin değerleri değil, evrensel olan değerler, yani evrensel insan haklarıdır. Toplum sözleşmesi ile kutsallığından arınan devleti sınırlandıracak olan soyut bireyin evrensel olan haklarıdır. Bireyi hem devlet, hem toplum, hem de cemaate ait bağların belirleyiciliğinden kurtulmasını sağlayacak olan bu haklar özgürlüğün teminatı olarak karşımıza çıkar. Bu⁷⁴ “modernitenin tarihsel özne” sinin, yani liberal politik düşüncenin öznesi olan soyut bireyin sahip olduğu negatif özgürlüktür.

⁶⁸ Aynı eser, s. 79.

⁶⁹ Philippe Raynaud, “Liberalizm”, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, çev. Necmettin Kâmil Sevil, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 537.

⁷⁰ Andrew Heywood, **Siyasi İdeolojiler**, 2.b., çev. A. Kemal Bayram, Adres Yayınları, İstanbul, 2010, s. 43.

⁷¹ Wallerstein, a.g.e., ss. 77-79.

⁷² Raynaud, “Liberalizm”, a.g.m., s. 533.

⁷³ Andrew Vincent, **Modern Politik İdeolojiler**, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 48.

⁷⁴ Wallerstein, a.g.e., s. 81.

Modern akıl anlayışı ile modern politik düşünce arasındaki ilişkiselliği genel hatları ile sunması bakımından öne çıkan bu temalar, liberal politik düşünceyi karakterize eden özelliklerdir. Bu bir anlamda ⁷⁵John Gray'ın "akılcı uzlaşma liberalizmi" olarak ifade ettiği liberal evrenselciliğe karşılık gelir. Bunun ile kastedilen en iyi yaşam biçimi üzerine akılcı bir uzlaşmadır. Bütün insanlık için tek bir yaşam biçiminin en iyi olarak görülmesi liberal politik düşünceyi evrensel bir rejimin kabulüne götürür. Bu açıdan evrensel, tek bir rejim anlayışı liberal politik düşünceyi evrensel bir uygarlık projesi olarak Aydınlanma'nın içerisine dahil eder. Liberal evrenselcilik açısından iyi yaşam sabit ve değişmez olup bütün insanlık için aynıdır. Bu tekil, tek anlamlı ve evrensel iyi yaşam anlayışıdır. Liberalizmin evrensel ilkeler sistemi olarak görülmesi, bu anlayışın doğrudan bir sonucu olmak durumundadır. Şimdi bu noktada üzerinde durmamız gereken evrensel bir rejim ya da yaşam biçimi kurmayı amaçlayan, akılcı bir uzlaşma ideali ile özdeşleştirilen liberal politik düşüncenin ⁷⁶"ontolojik ve metodolojik" öznesi olan bireydir.

Bireyi ontolojik bir gerçeklik olarak gören liberal politik düşünce için, temel ve en gerçek varlık olan birey toplumdan önce gelir⁷⁷. Bireyler tarafından oluşan toplum ayrı bir değer alanına sahip değildir⁷⁸. Bireylerin toplamına indirgenen toplum sadece bir soyutlamadır⁷⁹. Birey, herhangi bir kolektif bütün içinde eritilemeyen bir varlıktır. Burada muğlak olarak gördükleri toplumsal iyi kavramının yerine birey için iyi olan öncelikli hale gelir. Metodolojik bireycilik ise insan davranışını sadece bireysel insanı veri aldığımız taktirde çözümleyebileceğimiz iddiasını taşır. Toplumsal bir mevcudiyet içerisindeki birey değil, topluma öncelikli olan birey, insana ait olan hakkında bizi bilgilendirebilir. Ontolojik ve metodolojik bireyciliğin cisimleştiği bir politik düşünce olarak liberalizm, bireye ait olan üzerinden şekillenir. Buna göre her türlü toplumsal ve siyasal düzenlemenin kaynağı bireydir⁸⁰.

⁷⁵ John Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, ss. 7-128.

⁷⁶ Atilla Yayla, **Liberalizm**, 5.b., Liberte Yayınları, Ankara, 2008, s. 153.

⁷⁷ Aynı eser, s. 153.

⁷⁸ Mustafa Erdoğan, **Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm**, Orion Yayınevi, Ankara, 2006, s. 44.

⁷⁹ Aynı eser., s. 86.

⁸⁰ Yayla, a.g.e., ss. 153-158; Vincent, a.g.e., s. 48.

Liberal politik düşüncenin birey anlayışı modern felsefenin bir kavramı olan özne ile yakından bağlantılıdır. Descartes'ın düşünceleriyle daha da belirginleşen metafizik düşüncede özne, sahip olduğu özellikler açısından hakikatin tek kaynağı olma noktasına yükselmiştir. Hakikatin kaynağı olarak özne, soyut, evrensel ve tarihdışıdır. Bu nitelikleri özneyi zamansallığın dışarısına taşıyarak her türlü değişimin ötesinde olan bir noktada konumlandırır. Burada yapılan bütün insanlar için ortak olan unsurların ön plana çıkarılmasıdır. Farklılıkların kaynağı olarak görülen tarihsel ve toplumsal yapılar evrensel olana ulaşmamızda engel teşkil edeceği için, modern özne bu farklılıkların yadsınması anlamına gelir. Bu özne anlayışı liberal politik düşüncenin birey, hak ve özgürlük kavramlarını şekillendirmiştir⁸¹.

Tarihsel ve toplumsal yapıların belirleyiciliğinden yalıtılan birey, her zaman ve mekanda aynı niteliklere sahip olan insan anlayışına bir geçişi sağlamıştır. Bu noktada bireyi tanımlayan yerel aidiyetler değil, her yerde aynı temel değerlere sahip olan insanın⁸² vazgeçilemez, devredilemez, kaldırılamaz olan haklarıdır⁸³; bunlar bütün bireylere ait olan temel haklardır⁸⁴. Liberal politik düşüncenin birey anlayışında olduğu gibi hak kavramı da tüm ilişkiselliğin reddi anlamına gelen bir kendilik olarak metafiziksel niteliktedir. İnsanın sadece insan olmaklığı bakımından sahip olduğu düşünülen bu haklar⁸⁵ devletten önce gelen doğal haklar niteliğindedir⁸⁶. Bütün farklılıkların ötesinde, insanlarda ortak olana karşılık gelen haklar anlamına geldiği için aynı zamanda evrensel olan haklardır. Bu haklar bireyin kendisini gerçekleştirmesini sağlayacağı uygun bir zemini hazırlayacaktır⁸⁷. Birey tanımladığı kendi iyisini, ancak her türlü dış zorlamanın onun üzerindeki belirleyiciliğinin ortadan kalktığı bu zemin üzerinde kazanabilecektir⁸⁸. Bu bakımdan, insan olmak bakımından eşit değere sahip olan bireyler kendilerini gerçekleştirerek özgürleşecektir.

⁸¹ Derda Küçükcalp, *Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma*, Aktüel Yayınları, Bursa, 2005, ss. 223-226.

⁸² Fatmagül Berktaş, "Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der. H. Birsen Örs, 2.b., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 55.

⁸³ Yayla, a.g.e., s. 163.

⁸⁴ Russ, a.g.e., s. 243.

⁸⁵ Küçükcalp, *Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma*, a.g.e., s. 226.

⁸⁶ Erdoğan, a.g.e., s. 37.

⁸⁷ Aynı eser, ss. 222-228.

⁸⁸ Aynı eser, s. 44.

Özgürlük bütün insanlar için eşit bir haktır. Buna göre özgürlüğün öznesi hiçbir şekilde toplum değil, birey olarak insandır; sadece bireylerin özgürlüğünden söz edebildiğimiz bir toplum özgürdür. Bu haklar toplum içerisindeki bireyin değil, birey olarak insanın haklarıdır. Bir toplumun içerisinde kazanılan, tarihsel sürekliliğin ürünü olan haklar değil, bireyin ahlaki doğasından kaynaklanması bakımından kültürel farklılıkların ötesinde, evrensel olarak geçerli, en üstün ahlaki haktır⁸⁹. Bireysel haklar olarak anlamını bulan insan hakları, liberal politik düşünce içinde özgürlük anlayışının temellendirildiği bir nosyon olarak karşımıza çıkar⁹⁰.

Isaiah Berlin, bu noktayı, bir şeyden özgür olma manasına gelen negatif özgürlük olarak ifade eder. Dışsal müdahale ve zorlamanın yokluğunu temele alan bu özgürlük anlayışına göre ancak başka birinin zorlaması altında kalmadığımız, baskı altında olmadığımız sürece özgür olabiliriz. Bu açıdan liberal politik düşüncede birey baskıcı olarak görülen toplumsal yapılardan, sınırsız bir iktidar gücüne sahip olan devletten kendisine ait olan haklar ile özgürleşebilir. Bu açıdan evrensel insan hakları ile sınırlanan devlet iktidarı, bireyin özgürlüklerini koruyarak ona özerkliğini kazandıracaktır. Birey kendi iyisini her türlü dışsal etkinin belirleyiciliğinden kurtulduğu takdirde gerçekleştirebilir. Toplumsal yapının belirleyiciliği bireysel özgürlükle çelişeceği için negatif özgürlük bu belirleyici yapıların etkinliğini ortadan kaldırarak, bireyin kendi iyisini arayabileceği ve gerçekleştirebileceği bir zeminin temelini atar. Bu açıdan negatif özgürlük bireysel özerkliğin teminatı olmak durumundadır⁹¹; çünkü “birey özerk olmadan önce özgür olmalıdır”⁹².

Liberal politik düşüncede özgürlük tarih ve toplumdışı evrensel bir değer olarak görülür. Bu özgürlük anlayışına göre, her türlü toplumsal yükümlülükten arındırılan bireyin ilişkilerinde belirleyici olan sadece onun iradesidir. Özgür ve özerk birey anlayışına dayanan liberal politik düşünce için en uygun politik düzen sınırlı bir devlet ile gerçekleştirilebilir. Bu bireyin özgürlüklerinin korunduğu ve özerklik alanına müdahale

⁸⁹ Aynı eser, ss. 222-228.

⁹⁰ Aynı eser, ss. 151-153.

⁹¹ Aynı eser, ss. 44-116.

⁹² Ahmet Cevizci, “Berlin Isaiah”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, C. 2, Etik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 338.

edilmediği bir düzen tasavvurudur⁹³. Liberal politik düşüncenin bir türü olarak akıl temelli liberalizm, bu düzen tasavvurunu soyut akıl anlayışından hareketle ahlâki olarak temellendirir.⁹⁴

Modern aklın politik düşünceye yansımalarının bir göstergesi olarak deontolojik bir ahlaki karaktere sahip olan akıl temelli liberalizme göre, insan eylemlerini yönlendiren, tüm bireyleri ortak ilkelere bir araya getirecek olan akıldır. Akıl temele alan bu liberalizm için öncelikli olan doğru eylemdir. John Locke, Immanuel Kant ve John Rawls gibi düşünürlerin temsil ettiği akıl temelli liberalizmde doğru olanın iyi olana öncelikli görülmesi bu yaklaşımın deontolojik niteliğini göstermesi bakımından önemlidir⁹⁵.

Deontolojik yaklaşım ahlak ve diğer toplum kurallarını kişisel tecrübelerle bağlamaz⁹⁶. Burada önemli olan aklın ahlaki kullanımınıdır; buna göre tutku, kişisel beklenti ve önyargıların ahlaki kararların alınmasında yeri yoktur⁹⁷. Duygusal tepkilere ahlaki belirleyicilik atfedilmez; aynı şekilde teleolojik yaklaşımdan farklı olarak bir eylemin bize sağlayacağı sonuç ve faydalar dikkate alınarak ahlaki olan belirlenemez⁹⁸; tüm insanlarda ortak olan bazı unsurlardan hareketle ahlaki olan belirlenebilir⁹⁹. Ahlaki dünyanın her türlü değer unsurlarından arınan mekanik bir dünya olarak görülmesi¹⁰⁰, ahlaki uyumu gerçek kılmak isteyen deontolojik yaklaşımı evrensel ahlaki yasaların varlığına götürür. Ahlaki uyumun tüm insanların ortak bir davranış biçimini benimsediği takdirde gerçekleşebileceğine yönelik inancı¹⁰¹ deontolojik yaklaşımın normatif yönünü gösterir¹⁰². Bu durumda, evrensel standartların peşinde olan deontolojinin kesinlikle reddettiği ahlaki

⁹³ Levent Köker, “Özgürlük ve Cumhuriyet: Türkiye’de Cumhuriyet Düşüncesi ve Pratiğine Eleştirel Bir Bakış”, *Aydınlanma Sempozyumu 11-12 Mayıs 2007*, yay. haz. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007, ss. 90-92.

⁹⁴ Hasan Yücel Başdemir, *Liberalizm Ahlâki Temeller*, Liberte Yayınları, Ankara, 2009, s. 13. Liberal politik düşüncenin bir diğer türü olarak “duygu temelli liberalizm” üzerinde durulmayacaktır. Duygu temelli liberalizm için, Başdemir, a.g.e..

⁹⁵ Aynı eser, ss. 13-21.

⁹⁶ Aynı eser, s. 67.

⁹⁷ Aynı eser, s. 54.

⁹⁸ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, 2.b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 15.

⁹⁹ Başdemir, a.g.e., ss. 269-270.

¹⁰⁰ Aynı eser, s. 78.

¹⁰¹ Aynı eser, s. 108.

¹⁰² Aynı eser, s. 271.

yargıların şahsiliğidir¹⁰³. Ahlak aynı niteliklere ve akıl yürütme biçimlerine haiz olan soyut bireyin soyut zihninden kaynaklanan ortak kabullere bağlanır. Diğer zihinlerin de bizim gibi çalıştığına inanan deontolojik yaklaşım insanların ortak akıl yürütme kapasitesine büyük bir güven duyar. Bu yaklaşımın kesinlik iddiası taşıyan temel kabulleri yöntemlerinin bir sonucu olarak ahlaki doğruluk inançlarını güçlendirir. Soyut akla güvenin bir sonucu olarak doğru olanın iyi olanı incelemesi anlamına gelen deontolojik yaklaşım, liberal bir ilkenin doğruluğunu tüm ilişkiselliklerin dışında bir kendilik olarak görür. Bu açıdan liberal bir ilke olarak özgürlük, değeri bizim dışımızda olan bir kendilik olarak, koşulsuz, vazgeçilmez bir haktır¹⁰⁴.

Liberal politik düşüncenin bu rasyonalist geleneğine göre ahlak “basit”, “kendi içinde apaçık” ilkelerden tümdengelim yoluyla ulaşılan gerçekler bütünüdür¹⁰⁵. Ahlakın temel ilkeleri evrensel ve *a priori* ilkelere karşılık gelir. Ahlaki kararlarımızda öncülümüz duygu, gelenek ve otorite değil, akıl olmalıdır¹⁰⁶. Akıl, insan doğasının genel özelliklerinden tümdengelim yoluyla adil yasaları ve kurumları ortaya koyabilir¹⁰⁷. Bu rasyonel bir muhakeme sonucunda ulaşılan doğal hukuka işaret eder. İnsan doğasının genel özellikleri doğal hukukun aksiyomlarını oluşturur. İnsan hem fiziksel yapısı gereği hem de doğal gereksinimleri bakımından toplum halinde yaşaması gereken bir varlıktır. Bu açıdan insanın toplum halinde yaşaması doğaya ve akla uygundur. Bunun kabulünün ardından toplumun varlığı için hangi koşulların mantıksal açıdan gerekli olduğu sorusu, insanların yararlandığı haklar ve yerine getirmesi gereken görevlerin varlığına bağlanır. Bu aynı zamanda rasyonalistlerin doğal hukukun tanımını oluşturan süreci gösterir mahiyettedir. Buna göre doğal hukuk, toplumsal düzen için insanların saygı göstermeleri gereken haklar ve görevler bütünü, doğal haklar da toplumsal düzen için herkesin yararlanması gereken haklar olarak karşımıza çıkar¹⁰⁸.

¹⁰³ Aynı eser, s. 108.

¹⁰⁴ Aynı eser, ss. 267-271.

¹⁰⁵ Francisco Vergara, **Liberalizmin Felsefi Temelleri Liberalizm ve Etik**, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 128.

¹⁰⁶ Cevizci, **Etığe Giriş**, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁷ Vergara, a.g.e., s. 126.

¹⁰⁸ Aynı eser, ss. 128-140.

Francisco Vergara'dan hareketle liberal politik düşüncede bu noktayı, ideal bir toplumun kaynağı akıl olan doğal hukuk yoluyla tesis edilmesi olarak ifade edebiliriz. Akıl ile yasa ve kurumları yargılayabileceğimiz, doğal hukuk adı verilen, bir ilkeler bütünü ve bu ilkelerden türetilen haklara ulaşabiliriz. İdeal bir topluma ulaşmak için değerlendirme kriterimiz artık hazırdır. Bir kurumu iyi ya da adil yapan, sadece akıl ile kavrayabileceğimiz, doğal hukuka sağladığı uyum ölçüsünde aranabilir. Buna göre bir kurum doğal hukuka uygunsuzsa iyi, değilse kötü olmak durumundadır¹⁰⁹.

Liberal politik düşüncede insan hakları öğretisini doğuran doğal hukukun bu rasyonalist akımıdır. 1789 İnsan Hakları Bildirisi gibi resmi belgeler doğal hukukun temel kurallarını özetlemeye çalışan belgelerdir. Zamanla “doğal hukuk” ifadesinin yerini almaya başlayan “insan hakları” her insanın doğuştan sahip olduğu kabul edilen haklar bütünüdür. Bu açıdan bu hakların varlığı bireylere yararlı olup olmamasından değil, insan doğasına uygun olmaları açısından mantıksal bir zorunluluk olarak çıkar. Bu öğretiye göre, insanlar eşit doğarlar; aynı doğal haklarla dünyaya gelirler; eşit haklara sahiptirler ve doğal bir haktan asla yoksun bırakılamazlar. Doğal haklar, hepimizde doğuştan varolan, kutsal, başkasına devrolunamaz, zaman aşımına uğramaz haklardır. Bu haklar her bireyin doğasına aittir ve her bireyin malıdır. Doğal hukuktan kaynaklanan liberalizm politik iktidarın sınırlarını da bu şekilde rasyonel ölçütlerle çizmiş olur¹¹⁰.

Bu çerçevede, John Locke'tan günümüze kadar liberal politik düşüncenin, yaşama hakkı, mülkiyet hakkı, kanun hakimiyeti, sınırlı devlet, bireysellik ve özgürlük ilkelerini savunduğunu¹¹¹ ve bu ilkelerin ahlâki bir temele sahip olduğunu söyleyebiliriz.¹¹² Modern akıl modern politik düşünce arasındaki ilişkiyi belirgin kılması bakımından burada üzerinde durulan soyut akla dayanan ve çıkarımlarını bu yönde geliştiren liberal politik düşünce geleneği,¹¹³ bu ilkeleri sağlayacak, herkes için kesin inançlar ortaya koyacak, rasyonel kanıtlara dayanan bir yöntem geliştirme arayışında olmuştur. Bu noktadan hareketle liberal politik düşüncede Locke, Kant, Rawls'un yöntemlerine başvurmak faydalı olacaktır.

¹⁰⁹ Aynı eser, s. 19-20.

¹¹⁰ Aynı eser, ss. 126-155.

¹¹¹ Başdemir, a.g.e., ss. 167.

¹¹² Aynı eser, s. 22.

¹¹³ Aynı eser, s. 180.

Doğal duruma başvuran Locke için ilk konum liberal kuralların ve ilk sınırlamaların ortaya çıktığı bir durumdur. Bu ilk konum sınırlamaları hiyerarşik bir düzene sahiptir; buna göre başkalarının hayatına, özgürlüğüne, mülkiyetine zarar vermemek bu hiyerarşinin en başında yer alan ve doğal durumdan hareketle gerekçelendirilen ilkelerdir. Bu aynı zamanda adalet ve yardımseverlik gibi ahlak ilkelerinin türetildiği rasyonel zemini gösterir¹¹⁴.

Liberal politik düşüncede deontolojik etik anlayışı kendisini Kant'ın düşüncelerinde doğrudan gösterir¹¹⁵. Kant'a göre kişisel beklenti, mutluluk, duygu, fayda, zarar, çıkar gibi psikolojik ve duygusal faktörlere göre gerçekleştirilen bir davranış ahlaki bir davranış olarak kabul edilemez¹¹⁶. Ahlaki bir eylem sonuçları hesaba katılmaksızın tamamen kategorik bir form içerisinde gerçekleştirilir. Ahlaki eylemi her türlü koşul ve şarttan bağımsız olarak gerçekleştirilen evrensel bir form içerisinde değerlendirilir¹¹⁷. Bu aynı zamanda ortak amaçlara yönelik ahlaki yargının *a priori* olarak zihnimizden çıkması manasına gelir. Kendisiyle diğer ilkelerin çıkarıldığı en üst ilke anlamına gelen maxim fikrine başvuran Kant'a göre ahlakın tüm kavramları *a priori* olarak akılda bulunur¹¹⁸. Bu bakımdan ideal siyasal düzen bu ahlak felsefesi doğrultusunda düşünülecek olursa, insan hakları ahlak ilkelerinin siyasal bir uzantısı olmak durumundadır. İdeal bir politik düzen bu hakların güvence altına alındığı bir ortak yaşam biçimidir¹¹⁹.

Kant'ın ahlak felsefesinin siyaset felsefesindeki uzantısı olarak John Rawls'un adalet düşüncesi, Kant'ın ahlak ilkeleri gibi evrensel bir form içerisinde temellenir¹²⁰. Locke gibi doğal durum ve başlangıç durumunu kullanan Rawls, başlangıç durumunu Locke'tan farklı olarak hazır ilkelerin bulunduğu bir yer olarak değil, bazı maximlerin belirlendiği bir yer olarak görür. Locke'da ilk konum, ahlak kurallarının ortaya çıktığı bir durum olara görülürken, Rawls için belirsizliğin devam ettiği, insanları bağlayıcı ahlak kurallarının olmadığı bir durumdur. Rawls da bu ilk konumdan hemen sonra "bilgisizlik

¹¹⁴ Aynı eser, ss. 226-227.

¹¹⁵ Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl ve Siyaset*, a.g.e., s. 141.

¹¹⁶ Başdemir, a.g.e., s. 199.

¹¹⁷ Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl ve Siyaset*, a.g.e., s. 119.

¹¹⁸ Başdemir, a.g.e., s. 220.

¹¹⁹ Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl ve Siyaset*, a.g.e., s. 119.

¹²⁰ Aynı eser, s. 143.

peçesi” adını verdiği sınırlandırma ölçütü gereğince¹²¹ adalet ilkeleri belirlenir; yani adalet ilkeleri bir bilgisizlik peçesinin ardından seçilir; bu ölçüte göre hiç kimse toplumsal yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmez; doğal iyiliklerin dağılımındaki talihine, yeteneklerine, zekasına, gücüne vs. ilişkin bir fikri de yoktur. Kişilerin iyiliği nasıl kavradıklarını ya da özel psikolojik eğilimlerini de bilmedikleri varsayılır. Bu da ilkelerin seçiminde kimsenin doğal şanstın ya da toplumsal koşullardan dolayı avantajlı ya da dezavantajlı olmasını sağlar. Herkes benzer bir konumda olduğundan ve hiç kimse de kendi özel durumunun yararına olacak ilkeleri bilecek durumda olmadığından, adalet ilkeleri adil bir uzlaşma ya da pazarlığın ürünü olmak durumundadır¹²².

Buna göre mevcut koşulların belirleyiciliğinin reddi anlamında ahlaki olanın belirlenmesi, akla uygun olanın tercih edilmesi anlamına gelmesi bakımından Rawls’un takip ettiği yöntem Kant ile uyumludur. Bu bakımdan Rawlsçı liberalizm Kantçı liberalizm olarak nitelenir; bu durum Locke’un da içerisine dahil olduğu doğal hukukçu liberalizm ile beraber düşünüldüğü takdirde, liberal politik düşüncenin evrensel olarak geçerli ilkelere ulaşma amacı, onun rasyonalist epistemoloji üzerinden temellenen bir karaktere sahip olmasıyla bağlantılıdır.¹²³

Liberal politik düşünceye evrensel değerler kazandıran yöntemlere baktığımızda Locke, doğa durumuna başvurarak ortak bir zihin durumunun varlığına işaret etmiştir. Kant geliştirmiş olduğu maxim ölçütü ile tüm zihinlerin ortak bir şekilde çalışmasını sağlayacak kavramsal bir yapı ortaya koymuştur. Rawls ise bilgisizlik peçesi ve ilk konuma dayanarak zihnin pratiğinin saf işleyişini ortaya koymak istemiştir¹²⁴. Locke, Kant ve Rawls’un geliştirmiş olduğu bu yöntemler, liberal politik düşüncenin rasyonalist epistemolojisini göstermesi bakımından önem taşır. Mevcut koşulların dışarısında bir birey anlayışından hareket eden liberal politik düşünce, bir anlamda ideal siyasal düzene ulaşmak için bu yöntemlere başvurmuştur.

¹²¹ Başdemir, a.g.e., s. 226.

¹²² Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 2.b., çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 87.

¹²³ Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi İyi, Akıl ve Siyaset*, a.g.e., s. 143.

¹²⁴ Başdemir, a.g.e., s. 181.

Sonuç olarak Gray'ın Locke, Kant ve Rawls'u baş köşeye koyduğu akılcı uzlaşma liberalizmi¹²⁵, Alain Touraine'da çok net ifadesini bulduğumuz, akıl ile özdeşleştirilen modernitenin¹²⁶ siyasal kuramı olup¹²⁷ evrensel bir akılcı ahlak projesinden ayrılamaz. Liberalizm bir evrensel ilkeler sistemidir¹²⁸ ve bu ilkelerin somutlaştığı tek meşru zemin liberal toplumlardır¹²⁹.

¹²⁵ Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, a.g.e., s. 8.

¹²⁶ John Gray, **Post-Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri**, çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 351.

¹²⁷ Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, a.g.e., s. 126.

¹²⁸ Aynı eser, s. 36.

¹²⁹ Aynı eser, s. 26.

III. Modern Politika Anlayışının Bir Eleştirisi Olarak Muhafazakâr Politik Düşünce ve Edmund Burke

Muhafazakâr politik felsefe, modern aklın politik düşünceye tezahürü olarak liberal politik düşüncenin eleştirisidir. Modern akıl vasıtasıyla liberal politik düşüncede soyutlaştırılan birey, hak ve özgürlük kavramlarının, bir tersten okuması olarak vücut bulan muhafazakâr politik felsefenin moderniteye ve onun politik teorisi olarak liberal politik düşünceye yönelik eleştirisinde asıl belirleyici unsur akıl anlayışı olmuştur. Akıl ile özdeşleştirilen modernitenin bir eleştirisi olarak muhafazakâr politik felsefe ilk olarak soyut aklın yüceltilen konum ve değerine yönelik bir kaygı duyar. Soyut aklın konumu ve değerini sorunsallaştıran muhafazakâr politik düşünce, aklın konumu ve değeri noktasında modernite eleştirisine girişmiştir. Soyut akıl anlayışının politik düşüncedeki uzantısı olarak liberalizmin ilkelerini de bu şekilde temelden yadsıma imkanına sahip olmuştur. Modern aklın politik düşünceye nüfuzuna yönelik eleştirisi, muhafazakârlığın politik düşüncedeki kendine özgü yapısını göstermesi bakımından önem taşır; nasıl liberal politik düşüncenin dayandığı ilkeler soyut aklın birer ürünü olarak kabul ediliyorsa, muhafazakâr politik düşüncenin ortaya koymuş olduğu ilkeler de eleştirdiği bu yapı içerisinde kendini gösterir; fakat bu durumdan muhafazakâr politik felsefenin hiçbir temele dayanmadan salt bir eleştiri getirdiği sonucu çıkarılmamalıdır; burada iki düşünce geleneğini birbirinden ayıran ve çok daha temelde yer alan bir ayrımla karşılaşırız; çünkü, iki düşünce yapısını birbirinden farklılaştıran ayrımı belirgin kılan temele aldıkları akıl anlayışıdır. Muhafazakâr politik düşünce, modern aklın kusursuz bir şekilde insana ait dünyayı inşa edebileceğine yönelik zihinsel temelin oluşumunun bir ifadesi olarak moderniteyi ve bunun politik düşüncedeki formülasyonu olarak gördükleri liberalizmi, kendi akıl anlayışlarından hareketle, yani soyut aklın karşısına koydukları somut akıldan hareketle eleştirir; fakat buradan,¹³⁰ muhafazakâr politik düşüncenin her zaman ve her yerde aynı olan, homojen bir yapıya sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

¹³⁰ “Burke İngiliz tarihine örnek bir değer atfeder, Maistre ve Bonald her şeyden önce Fransız tarihine bağlı kalırlar. Gelenekçilikleri farklı mantık yürütmelere ve farklı geleneklere dayanır. Burke’ünkü karma bir çözümü ve parlamenter monarşiye bağlılığı haklı gösterir. Maistre ve Bonald’inki ise saf bir çözümü, mutlak monarşinin restorasyonunu haklı bulur.” Philippe Beneton, **Muhafazakârlık**, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 32.

Fransız ve İngiliz muhafazakârlığı, burada ifade edilmesi gereken önemli bir ayrıma karşılık gelir; bu ayrımı belirgin kılan yaşamış oldukları tarihsel süreçlerin farklılığıdır¹³¹. Bu bir anlamda tarihsel deneyimin veri alındığı bir anlama kılavuzu olarak işlev gören ayrıma karşılık gelir. Muhafazakârlığı anlamak için geliştirilen bu ayrım, tarihsel deneyimin belirleyiciliğinin birincil ilke olarak alındığı bir sınıflama standardı ortaya koyar. Bu durumda muhafazakârlık farklı tarihselliklerin yansıtıcısı olarak işlev gören, sadece bulunduğu yerin özelliklerinin bir taşıyıcısı olan ve politik olarak anlamını da kendi yerelliği içerisinde kazanan bir düşünce yapısıdır. Bu sınıflama ölçütü içerisinde bakıldığında şiddetli bir devrim karşıtlığı şeklinde ortaya çıkan Fransız muhafazakârlığı, Maistre ve Bonald'da görüldüğü gibi¹³² “yeniden kurma”, veya “bütünsel bir restorasyonu” hedeflerken; bu şekilde bir devrim yaşamayan İngiltere’de ise muhafazakârlık daha ılımlı bir yol izleyerek, Fransız muhafazakârlığı kadar katı bir tutum takınmamıştır¹³³. Vincent muhafazakârlığın bu şekilde incelenmesine, tarihsel ulus-devlet yaklaşımı olarak ifade eder. Bu yaklaşıma ek olarak, kronolojik yaklaşım ve kavramsal yaklaşım üzerinde duran Vincent, gelenekçi, romantik, paternalist muhafazakârlık üzerinde durarak bu düşüncenin çeşitliliğini anlamlı kılmaya çalışır¹³⁴.

Muhafazakâr politik düşüncenin kavranması bakımından bu ayrımların önemi açıkça ortada olmasına rağmen, çalışmamızda modern aklın politik düşünceye etkisi sorusundan hareket ettiğimiz için, bu ayrımların detaylandırılmasından uzaklaşarak, hepsi için temelde görmüş olduğumuz, bu ayrımların üstünde yer alan ve temel ilkelerini belirleyen akıl anlayışı üzerinden bir temellendirmenin yapılması gerekir. İşte tam da bu noktada,¹³⁵ muhafazakârlığın modernite eleştirisini epistemolojik, sosyolojik ve politik eleştiri olmak üzere üç başlık altında özetleyen Philippe Beneton’dan hareketle, hem muhafazakâr politik düşüncenin soyut akıl anlayışının yerine ikame etmek istediği somut akıl anlayışını hem de bu somut akıl anlayışının politik düşüncedeki ürünlerini görebiliriz.

¹³¹ Aynı eser, s. 16; s. 51; ss. 67-68.

¹³² Aynı eser, a.g.e., s. 47.

¹³³ Aynı eser, ss. 51-78.

¹³⁴ Bu ayrımların detaylı bir sunumu için Vincent, a.g.e., ss. 95-105; ayrıca muhafazakârlığı tanımlama problemi için Vincent, a.g.e., ss. 87-90; muhafazakâr düşüncenin politik tarih açısından genel bir değerlendirmesi için Heywood, a.g.e., ss. 83-85. ayrıca otoriter muhafazakârlık, paternalist muhafazakârlık, liberteryen muhafazakârlık ve yeni sağ için Heywood, a.g.e., ss. 95- 114.

¹³⁵ Beneton, **Muhafazkârlık**, a.g.e., s. 48.

Muhafazakâr politik düşüncenin moderniteye epistemolojik bakımdan yapmış olduğu eleştiri modern aklın eleştirisidir; yani, tarihsel ve toplumsal bağlamından yalıtılan akli, tekrar bu bağlamın içerisine yerleştirme girişimidir; bu bakımdan muhafazakâr düşüncede akıl, tarih ve topluma bağlı somut bir akıldır.¹³⁶ Bu somut akıl anlayışı, muhafazakâr politik düşüncenin toplum ve politika anlayışını belirler. Bu açıdan muhafazakâr düşüncenin moderniteye yönelik epistemolojik, sosyolojik ve politik eleştirisini, epistemolojiye bağlı olarak gerçekleştirilen eleştiriler olarak ifade edebiliriz; başka bir ifadeyle muhafazakâr düşünce kendi akıl anlayışına bağlı olarak sosyolojik ve politik bir düşünce geliştirmiştir.

Bu dünyayı insan aklının tam anlamıyla kavrayamayacağına inanan muhafazakâr politik düşünce¹³⁷, epistemolojik olarak sınırlı bir akıl anlayışına dayanır. Buna göre kapasitesi ve tecrübesi bakımından sınırlı bir varlık olan insan¹³⁸ rasyonel bir makine değildir. Rasyonalistlerin insan tasavvurunda akıl insanı tanımlayan başat bir öge olarak görülürken, muhafazakârlar bunu rasyonalist bir mit, yüzeysel bir insan anlayışı olarak görürler¹³⁹; çünkü akıl hiyerarşik olarak tüm beşeri değerlerin üstünde, onlardan bağımsız, yüce ve yanılmaz bir otorite değildir¹⁴⁰; bu bakımdan insan karmaşık bir duygu, düşünce, çelişkili motivasyonlara sahip olan bir varlıktır¹⁴¹. Bu modernitenin yetkinleşebilir insanının yerine geçecek olan eksik ve mükemmelleşemeyecek olan insandır¹⁴². Anti-mükemmeliyetçi tavrı muhafazakârlığın temel bir ilkesi olarak gören Heywood bunu “beşeri eksiklik” olarak ifade eder; yani “insan mükemmellikten başka her şeydir”¹⁴³.

Muhafazakârlık, kendi epistemolojisine bağlı olarak geliştirdiği ontolojisini sosyolojik öğelerle destekler; bu bakımdan epistemolojik olarak sınırlı bir akıl kapasitesine sahip olan birey; ontolojik olarak da mükemmellikten uzak, kusurlu bir varlık olarak

¹³⁶ Bekir Berat Özipek, **Muhafazakârlık Akıl, Toplum, Siyaset**, 2.b., Kadim Yayınları, Ankara, 2005, ss. 9-10.

¹³⁷ Heywood, a.g.e., s. 90.

¹³⁸ Beneton, **Muhafazakârlık**, a.g.e., s. 108.

¹³⁹ Vincent, a.g.e., s. 106.

¹⁴⁰ Özipek, a.g.e., s. 42.

¹⁴¹ Vincent, a.g.e., s. 106.

¹⁴² Özipek, a.g.e., s. 42.

¹⁴³ Heywood, a.g.e., ss. 88-89.

karşımıza çıkar¹⁴⁴. Bu iki noktada, yani epistemolojisi ile ontolojisinin kesiştiği noktada muhafazakâr düşüncenin temel sorunsalı belirir. Bu bir anlamda politik düşünceler olarak liberalizm ve muhafazakârlığı birbirinden farklılaştıranın ne olduğunu görmemize yardımcı olacak, akıl anlayışlarına bağlı olarak gelişen bir sorunsaldır. Bu sorunsal çerçevesinde liberalizm, soyut akla bağlı olup, aklın belirlediği yapılara yönelir; yani soyut akıl anlayışı, aklın belirlediği yapılara yönelik politika anlayışı geliştirir; bu ideal olana ya da aklın düzenine ulaşmak anlamına gelen modern politika anlayışıdır. Muhafazakârlık ise somut akli temele alarak modern politika anlayışına karşıt bir tutum geliştirmiştir; bunun sonucunda liberalizmin ana motifi olan aklın belirleyiciliği anlam kaybına uğrayarak, akıl belirleyen yapılar ön plana çıkmıştır; bu noktada artık akıl belirleyici değil, belirlenendir;¹⁴⁵ yani akıl kendisini önceleyen temellere sahiptir; bu temeller kesinlikle toplumsal bir karaktere sahiptir; Nisbet'in ifade ettiği gibi muhafazakârlar, tamamen toplumsal olan, "aklın akıl öncesi temelleri" ne odaklanmıştır.

Muhafazakârlığın tarihsel bir sosyolojiye sahip olduğunu ifade eden Beneton¹⁴⁶ ve sosyolojinin muhafazakâr geleneğe dayandığını öne süren Nisbet'ten hareketle¹⁴⁷, muhafazakârların epistemolojisini belirleyen aklın akıl öncesi temellerine sosyolojik bir yöntemle eğildiklerini söyleyebiliriz. Bu kendi akıl anlayışlarına bağlı olan, yani epistemolojik kabulleri olan sınırlı akıl anlayışını temellendirmeye yönelik olarak geliştirmiş oldukları; kendi başına mutlak, varlığı kendinden menkul, saf bir soyutlama olarak görülen aklın bu konumundan dışlanması, onu önceleyen, şu andaki hali neyse onu o yapan unsurların izlerini üzerinde taşıyan bir noktada konumlanmasının doğrudan sonucu

¹⁴⁴ Özipek, a.g.e., s. 9.

¹⁴⁵ Robert Nisbet, "Muhafazakârlık", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, çev. Erol Mutlu, a.g.e., s. 113.

¹⁴⁶ Beneton, **Muhafazakârlık**, a.g.e., s. 105.

¹⁴⁷ Nisbet'e göre, "sosyoloji, muhafazakâr düşünürlerin "birey"e karşı "toplum" vurgusundan doğmuştur." Bengül Güngörmez, "Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet", **Doğu Batı Dergisi**, S. 25, Y. 7, Ankara, 2003-2004, ss. 153-154; gelenekçi ve modernist toplum tipolojisinin on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisinde hakim bir tema olmasında muhafazakâr düşüncenin etkin rolü için, Nisbet, "Muhafazakârlık", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, a.g.e., ss. 94-95; "Muhafazakârlığın on dokuzuncu yüzyılda sosyolojinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerinde derin etkisi olmuştur", Nisbet, a.g.m., s. 127; ayrıca muhafazakâr düşünce ile sosyolojik pozitivismizmin gelişimi arasındaki ilişki için, Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, 2.b., çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, ss. 53-61.

olarak ortaya çıkan sosyolojik öğelerle bezeli bir yöntemdir.¹⁴⁸ Muhafazakâr düşünce ve sosyoloji bu belirleyici yapıların merkeziliği noktasında buluşur; burada¹⁴⁹ liberalizmin metodolojik ve ontolojik öznesi olan birey söz konusu değildir; somut akıl anlayışına bağlı olarak mevcut durumun biricik gerçekliği¹⁵⁰ mutlak, indirgenemez, bireye göre öncelikli olan toplumdur; sistemin işleyişi, tarihsel akış bireysel olanın yerine geçer;¹⁵¹ yani aile, din, yerel cemaat, lonca, toplumsal sınıf gibi yerleşik kurumlar muhafazakâr düşünceye sosyolojik bir karakter kazandıracak olan ampirik unsurlardır. Buna göre muhafazakâr düşünce, bu tarihsel yapılara dayanarak, akli belirleyen unsurlara işaret etmiş ve somut akıl anlayışını temellendirmiştir.

Tarihte ve tarihin ürünleri olan kurumlarda saklı olan unsurların¹⁵² aklın içeriğini belirlediğine yönelik muhafazakâr inancı, Louis de Bonald'ın geliştirmiş olduğu dil teorisinde bulabiliriz¹⁵³. Muhafazakâr düşüncede, modern akla karşı geliştirilen eleştirilerin temalarını görmemizi sağlayacak olan bu teorisiyle Bonald, aklın tümüyle toplumsal bir yeti olduğunu göstermek istemiştir. Bunun için, dilin toplumsal olduğunu, düşüncelerimizin de bu dilin içinde oluştuğunu, dolayısıyla aklın içeriğini de toplumsal olanın oluşturduğu sonucuna varır. Bu teorisini biraz daha açacak olursak, Bonald'a göre insan ancak sahip olduğu dil vasıtası ile düşünebilen bir varlıktır; dilin bu rolünün reddi insanı düşünme yeteneğinden yoksun bir varlık konumuna düşürür; bu konumdaki insan, yani düşünemeyen insan, aynı zamanda bir dil inşa edebilme kudretine sahip olmayan bir insandır. Bonald böylece “keyfi yaratılmış”, “kendiliğinden kabul edilmiş” dil anlayışını, yani dilin hiçbir temele dayanmadan, salt düşünce yolu ile kurulabilen bir işaretler bütünü olduğuna yönelik modernist inancı; bize düşünme yeteneğini kazandıracak olan zorunlu koşulun dil olduğu gerekçesiyle kökten reddeder. Dilini keşfedemeyen, sözünü yaratamayan bir varlık olarak insan, düşünmek için dilini öğrenmekle mükelleftir; yani dil yaratılan bir şey değil; tarih içerisinde oluşan bilgilerin izlerini taşıyan ve bu izlerin birikimi neticesinde bir bilgi kaynağına dönüşen, içinde yaşanan toplum tarafından bireye

¹⁴⁸ E. Zeynep Güler, “Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, a.g.e., s. 124.

¹⁴⁹ Yayla, a.g.e., s. 153.

¹⁵⁰ Güler, a.g.m., s. 124.

¹⁵¹ Nisbet, “Muhafazakârlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, a.g.e., s. 94.

¹⁵² Aynı eser, s. 113.

¹⁵³ Beneton, **Muhafazakârlık**, a.g.e., s. 44.

öğretilen, bir toplumsallaştırma aracıdır. Bu noktada toplum, bilginin kuşaklararası iletimini sağlayan, parçalarına ayrılmaz bir bütün olarak konumlanır. Buna göre, tarih içerisinde oluşan ve toplum tarafından aktarılan bilgi insan aklının içeriğini oluşturur¹⁵⁴.

Muhafazakâr düşüncenin politik içerimlerini bize kazandıracak olan somut akıl anlayışının bir temellendirmesini yapan Bonald, aynı zamanda bireyi tamamen toplumsal bir karaktere sahip olan bilginin şekillendirdiğini göstermek istemiştir. Bu bize muhafazakâr düşüncenin bilgi aktarım sürecine bağlı kalarak, modern politika anlayışına yönelik bir eleştiri geliştirdiğini göstermektedir. Bilgi aktarım süreci esnasında bilgiyi ileten ve iletilen bilgiyi öğrenen olmak üzere ikili bir ayrıma gidilmesi ile birlikte, bu süreç içerisinde yer alınan konuma göre belirlenen, bir öncelik ve sonralık ilişkisi oluşmuştur. Bu sıralama ¹⁵⁵“modernitenin tarihsel öznesi olan birey”i, önemsizleştirmek için geliştirilen bir yeniden konumlama girişimidir. Bilgiyi ileten ve iletilen bilgiyi öğrenen arasında yapılan bu yeniden konumlama girişimi, bireyin ve toplumun konumunun bilgi aktarım sürecindeki yerlerinden bağımsız olarak düşünülemeyeceği, yani ¹⁵⁶Bonald’ın da ifade ettiği gibi toplumun bireyden mutlak olarak üstün olduğu gerçeğiyle sonuçlanır. Bu noktada, toplum bilginin kuşaklararası iletiminden sorumlu olarak görülürken, birey ise bu bilgi aktarım sürecinin sadece silik bir figürü, ¹⁵⁷“kuşaklar zincirinin küçük bir halkası” olarak kalmaya mahkum bir duruma düşürülmüştür; artık karşımızda yer alan birey, liberal düşüncedeki gibi soyut bir kendilik değil, somut bir belirlenendir; söz konusu olan ¹⁵⁸Bonald’a göre insan olarak insan değil, ¹⁵⁹muhafazakâr düşüncenin bir diğer kurucusu olarak kabul edilen ¹⁶⁰Joseph de Maistre’da da gördüğümüz gibi, toplumsal bir varlık olan insandır. Bireylerin toplamından oluşan toplum anlayışı yerine, toplumu oluşturan topluluklar anlayışına geçiş bu şekilde sağlanmış olur ¹⁶¹. Böylece, Heywood’un

¹⁵⁴ Aynı eser, ss. 43-45; Nisbet, “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, a.g.e., s. 105.

¹⁵⁵ Wallerstein, a.g.e., s. 81.

¹⁵⁶ Beneton, *Muhafazakârlık*, a.g.e., s. 43.

¹⁵⁷ Aynı eser, s. 106.

¹⁵⁸ Aynı eser, s. 43.

¹⁵⁹ Aynı eser, s. 47.; Wallerstein, a.g.e., s.78.

¹⁶⁰ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 86.

¹⁶¹ Nisbet, “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, a.g.e., s. 106; Beneton, a.g.e., s.105.

muhafazakâr düşüncenin temel bir ilkesi olarak gördüğü “organik toplum” anlayışını elde etmiş oluruz¹⁶².

Toplumunu bilinçle oluşturulmuş bir yapı ya da mekanizma olarak gören¹⁶³ ve buna göre toplumun analitik olarak incelenebileceğine inanan¹⁶⁴ rasyonalist düşüncenin bireyci toplum anlayışına karşı¹⁶⁵, muhafazakâr düşünce toplumu birbirine bağlı parçaların uyumuna dayanan¹⁶⁶ organik bir bütün olarak görür¹⁶⁷. Bu noktayı Bonald ve Maistre’in görüşleri ile açacak olursak, toplum insanın eseri değildir; toplumu önceleyen bir dönem yoktur¹⁶⁸; toplumu oluşturan bireyler değildir¹⁶⁹; insanlar var olduğundan beri toplumlar vardır¹⁷⁰; çünkü insanın içine doğduğu toplum¹⁷¹ ebedi olmak durumundadır¹⁷².

Topluma sökülemez köklerle bağlı olan bireyin¹⁷³, Lamennais’in de ifade ettiği gibi toplumun dışında bir hayatı yoktur¹⁷⁴. Bonald’a göre gözünü - toplumun molekülü, doğal, kendi başına küçük bir toplum olan - ailenin içinde açan birey buradaki gelişiminin ardından¹⁷⁵ kendisini cemaat, meslek grupları, kilise gibi toplumsal grupların içerisinde bulur¹⁷⁶. Toplumsal kategorilerin bu şekilde küçükten büyüğe doğru sıralanması ile toplumu oluşturan topluluklar anlayışına ulaşılır¹⁷⁷.

¹⁶² Heywood, a.g.e., ss. 90-93.

¹⁶³ Vincent, a.g.e., s. 115.

¹⁶⁴ Nisbet, “Muhafazakârlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, a.g.e., s. 106.

¹⁶⁵ Swingewood, a.g.e., s. 52.

¹⁶⁶ Vincent, a.g.e., s. 115.

¹⁶⁷ Swingewood, a.g.e., s. 52.

¹⁶⁸ Barbier, a.g.e., s. 86.

¹⁶⁹ Nisbet, “Muhafazakârlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, a.g.e., s. 106.

¹⁷⁰ Aynı eser, s. 112.

¹⁷¹ Barbier, a.g.e., s. 86.

¹⁷² Nisbet, “Muhafazakârlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, a.g.e., s. 112.

¹⁷³ Heywood, a.g.e., s. 90.

¹⁷⁴ Beneton, **Muhafazakârlık**, a.g.e., s. 106.

¹⁷⁵ Nisbet, “Muhafazakârlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, a.g.e., s. 108-109.

¹⁷⁶ Heywood, a.g.e., s. 90.

¹⁷⁷ Nisbet, “Muhafazakârlık”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, a.g.e., s. 107.

Muhafazakâr düşüncede ara kurumlar (intermediate associations) olarak kavramlaştırılan bu topluluklar, bireyi biçimlendiren toplumsal bağlamlardır¹⁷⁸. Bireye aidiyet, güven, refah duygusu veren ara kurumlar bireyi yalnızlaşmaktan kurtararak¹⁷⁹ onun hayatını anlamlı kılar¹⁸⁰. Bonald ara kurumların bu toplumsallaştırma işlevini, “Ben”in “Biz”e dönüşmesi olarak ifade eder¹⁸¹. Modernitenin soyut birey ve kozmopolitan insan anlayışı, muhafazakâr düşüncenin ara kurumlar vasıtasıyla tarihsel ve toplumsal bağlamına yerleştirdiği bireyi ile yadsınır¹⁸².

Nisbet’in ifade ettiği gibi birey ile toplum arasında dolayımı sağlayan bu ara kurumlar¹⁸³, bilgi akış süreci içerisinde toplum ile bireyin arasına yerleştirilmesi gerekir. Bilgi akış sürecindeki bu konumlanmalara bağlı olarak, modernitenin öznesi olan birey önemini kaybeder ve tarihsel bilgi akışının sürekliliğini sağlayan, bireyi toplumsallaştıran ara kurumlar, yani aile, mesleki örgütler, kilise gibi geleneksel toplumsal sınıflar, Wallerstein’in ifadesiyle muhafazakâr düşüncenin siyasi faili ya da öznesi konumuna yükselir¹⁸⁴. Toplumsal olanın merkeze yerleştirilmesi ile muhafazakâr düşüncenin politik dili vücut bulur; artık özgürlük, hak, eşitlik, otorite, mülkiyet gibi politik içerimleri olan kavramlar, toplumsal olana atıfla anlamını kazanır.

Buna göre liberal politik düşüncenin negatif özgürlük anlayışı bir yanılsamadır¹⁸⁵. Birey sadece toplumsal bir mevcudiyet içerisinde özgür olabilir; bunun dışında olan bireyin özgürlüğünden değil, yalıtılmışlığından, yabancılaşmışlığından, yalnızlığından bahsedebiliriz¹⁸⁶. Bir şeyden bağımsızlaşan birey değil, bir şeye ait olan birey özgür olabilir. Burada bireyi özgürleştiren bir araç olarak görülen ara kurumların ikili anlamı ortaya çıkar. Hem bireye aidiyet hissi vermesi bakımından, hem de politik iktidarın gücünü

¹⁷⁸ Aynı eser, s. 112.

¹⁷⁹ Vincent, a.g.e., s. 106.

¹⁸⁰ Heywood, a.g.e., s. 90.

¹⁸¹ Swingewood, a.g.e., s. 53.

¹⁸² Vincent, a.g.e., s. 107.

¹⁸³ Nisbet, “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, a.g.e., s. 114.

¹⁸⁴ Wallerstein, a.g.e., s. 82.

¹⁸⁵ Heywood, a.g.e., s. 91.

¹⁸⁶ Vincent, a.g.e., s. 106.

sınırlayıcı bir role sahip olması bakımından ara kurumlara bireyi özgürleştiren bir işlev yüklenmiştir¹⁸⁷.

Politik iktidarın gücünün sınırlandırılması anlamında özgürlük¹⁸⁸, birey ile devlet arasındaki katmanların, yani ara kurumların ortadan kaldırılması ile değil, bu katmanların sürekliliği ile sağlanabilir¹⁸⁹. Bonald'ın geliştirmiş olduğu çoğulcu otorite sosyolojisine dayanan muhafazakâr düşüncenin bu özgürlük anlayışına göre, mutlak egemenlik Tanrı'ya aittir; yeryüzünde hiçbir kurum egemenliğin tek sahibi olamaz¹⁹⁰; bu bakımdan “bir alanın diğerine tecavüzü tiranlıktır”¹⁹¹.

Devletin tek egemen güç olabilmesi için kendini sınırlandıran kurumların tekil otoritelerini üzerinde toplaması gerekir. Dizginlenemeyecek bir merkezi politik iktidar ile sonuçlanacak olan bu gelişimin bireyi devlet karşısında korumasız bırakacağına inanan muhafazakâr düşünce, toplumdaki otoritenin çoğulcu yapısına dikkat çekerek, yeryüzündeki otoritenin politik iktidar, kilise, aile gibi kurumlar arasında bölünmesiyle bireyin özgür olabileceği iddiasında bulunur¹⁹²; yani birey ancak güçlü ara kurumlar var olduğu sürece özgür olabilir¹⁹³.

Bu noktadan itibaren muhafazakâr düşüncede bireyi özgür kılacak olan haklar, Maistre'ın da ifade ettiği gibi tarihsel haklar yani koşulların ürünü olan somut haklardır¹⁹⁴. Bu çerçevede önem kazanan ve özgürlükle ilişkilendirilen mülkiyet hakkı toplumsal istikrarın devamını sağladığı için¹⁹⁵ Heywood'a göre muhafazakar düşünceyi karakterize eden bir temadır¹⁹⁶.

¹⁸⁷ Nisbet, “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, a.g.e., s. 107.

¹⁸⁸ Robert Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, çev. M. Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007, s. 107.

¹⁸⁹ Nisbet, “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, a.g.e., s. 107.

¹⁹⁰ Aynı eser, ss. 105-106.

¹⁹¹ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, a.g.e., s. 94.

¹⁹² Nisbet, “Muhafazakârlık”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, a.g.e., ss. 105-107; s. 114.

¹⁹³ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, a.g.e., ss. 94-95.

¹⁹⁴ Beneton, *Muhafazakârlık*, a.g.e., s. 35.

¹⁹⁵ Vincent, a.g.e, s. 120.

¹⁹⁶ Heywood, a.g.e., ss. 94-95.

Muhafazakâr düşüncede özgürlük, çoğulcu otorite sosyolojisinin gösterdiği gibi politik olarak denge üzerine odaklı bir güç dağılımı ve mülkiyetin sağladığına inanılan toplumsal istikrara dayalı,¹⁹⁷ tarihsel ve toplumsal pratiklerin bir çıktısı olarak somut bir karaktere sahiptir. Toplumsal istikrarın ön plana çıkarıldığı bu özgürlük anlayışı formel eşitlik görüşü ile uyuşmaz; insanlar doğal olarak eşit olmadıkları için toplum içindeki yerlerini bilmelidirler; çünkü “toplum zorunlu ve kaçınılmaz biçimde eşitsiz bir hiyerarşidir”¹⁹⁸.

Muhafazakâr politik düşünceyi karakterize eden bu temalar tarihsel deneyimin neticesinde oluşan somutlaşmalardır. Buraya kadar yapılmak istenen, muhafazakârlığın politik dilini oluşturan bu somutlaşmaların neler olduğunu göstermeye yönelik bir çerçeve çizmek olmuştur. Soyut akıl anlayışına ve onun politik düşünceye etkisine yönelik yapılan bu eleştiri, bizi tarihsel deneyime dayanan somut akıl anlayışına götürmüştür.

Muhafazakâr politik felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Edmund Burke’ün, ikinci bölümde ele almaya çalışacağımız, “politik akıl” kavramlaştırması, işte bu noktada ön plana çıkmaktadır. Burke, kendi akıl anlayışından hareketle, soyut akıl anlayışını ve buna bağlı olarak modern politika anlayışını eleştirmiş, aynı zamanda muhafazakâr politik felsefenin temel kabullerini şekillendirmiştir.

¹⁹⁷ Özipek, a.g.e., s. 95.

¹⁹⁸ Vincent, a.g.e., s. 124.

İKİNCİ BÖLÜM

BURKE'ÜN POLİTİK AKIL ANLAYIŞI

Bu bölümde, Edmund Burke'ün modern akıl ve modern politika anlayışına yönelik eleştirisi, onun politik akıl kavramlaştırması ile gösterilecektir. Burke, politik akıl anlayışında, aklın tarihsel ve toplumsal pratiklere bağlı olarak geliştiğini göstermek istemiştir; nihayetinde Burke için politikayı yönlendirecek olan bu akıl, uzun bir tarihsel sürecin neticesinde oluşan deneyime dayanmak zorundadır. Burke akli tarihsel bir süreç içerisinde konumlandırarak, soyut akla ve buna bağlı olarak modern politika anlayışına yönelik bir eleştiri geliştirmiştir.

Edmund Burke'ün politik akıl anlayışını, “politik aklın temelleri” ve “tezahürleri” olmak üzere iki başlık altında incelemeye çalışacağız. Politik aklın temellerinde, “tarihsel deneyim, akıl, bilgi ve iyi”nin Burke'ün düşüncesinde nasıl konumlandığını göstermeye çalışacağız. Bunun için politik aklın temellerini “pratik akıl”, “gelenek”, “önyargı” ve “ahlak” başlıkları altında inceleyeceğiz.

Bu temellerin, Burke'ün düşüncesinde oynadığı rolü detaylandırmak için bu bölümde “ politik aklın tezahürleri” şeklinde ikinci genel başlığa gideceğiz. Politik aklın tezahürleri başlığı altında “devlet adamının niteliği olarak ihtiyatlı eylem”, “deneyimin ürünü olarak anayasa”, “toplumsal düzenin devamı için değişim” ve “meşruiyet” konularına yer verilecektir.

I. POLİTİK AKLIN TEMELLERİ: TARİHSEL DENEYİM, AKIL, BİLGİ, İYİ

Politik aklın temelleri başlığı altında yapılmak istenen, Burke'te politik akıl ve tarihsel deneyim arasındaki ilişkinin mahiyetinden hareketle, onun politik felsefesinde temel bir rol oynayan, gelenek, önyargı ve ahlâk anlayışlarına geçilmeye çalışılacaktır; Burke, pratik akıl anlayışında politik akıl ve tarihsel deneyim arasındaki ilişkiyi göstermiş ve buna bağlı olarak da, gelenek, önyargı ve ahlâk temaları, onun düşüncesinde tarihsel

deneyimin somut formları olarak konumlanmıştır. Burke için bu tarihsel somutlaşmaları önemli kılan bir diğer nokta ise, tarihsel sürekliliğin bilgisini sağlayacak olan kaynaklar olmasından ileri gelir. Buna göre, politik aklın temellerinde asıl göstermek istediğimiz noktayı kısaca ifade edecek olursak; politik akıl, tarihsel deneyim ve tarihsel süreklilik arasındaki ilişkidir.

A. Pratik Akıl

Muhafazakâr politik felsefenin anti-mükemmeliyetçi tavrını teorik akıl ve pratik akıl ayrımı üzerinden temellendiren Burke politik akıl kavramlaştırması ile, politik alanın ancak sınırlı bir akıl ile yönlendirilebileceğini ifade etmek istemektedir.

Pappin'den hareketle, bu ayrıma bağlı olarak yapılan Burke yorumlarını metafiziksel bir düşünce yapısına sahip olan Burke ve anti-metafizikçi bir düşünür olarak Burke şeklinde iki ayrı kategoride toplamak mümkündür¹. Burke'ü anlamak için ortaya konan bu iki farklı yorumlama tarzı, bilhassa politik aklın temellerinde yer vermiş olduğumuz, Burke'ün ahlâk anlayışında bizi birbirinden tamamen farklı sonuçlara götürecektir.

Burke'ün metafizik bir düşünce yapısına sahip olduğunu iddia eden Francis Canavan, Peter Stanlis, Joseph Pappin gibi yorumcular Burke'ü klasik doğal hukuk geleneği içerisine yerleştirerek² insan aklının etkinliğini ön plana çıkarırlar; bu yorumu reddederek Burke'ü anti-metafizikçi olarak görenler ise onun felsefesinde soyut aklın etkinliğini kabul etmeyerek³, aklın sınırlılığı üzerinden pratik akıl anlayışını vurgulamışlardır⁴.

Burke'ü klasik doğal hukuk geleneği içerisinde gören⁵ Canavan'a göre geleneksel metafiziğin temel öncülleri olan insan aklı ile anlaşılabilir ve düzenli evren fikri Burke'ün tüm düşünce yapısını şekillendirmiştir⁶; Burke'ün politik felsefesi ve ahlak teorisi bu

¹ Joseph L. Pappin III, *The Metaphysics of Edmund Burke*, Fordham University Press, New York, 1993, s. xv.

² Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara, 2010, ss. 109-110.

³ Pappin, a.g.e., s. xv.

⁴ Aynı eser, ss. 13-17.

⁵ Francis Canavan, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, Durham, 1960, s.18.

⁶ Aynı eser, s.45.

öncüllerden ayrı düşünülemez; onun düşüncesinin merkezinde yer alan düzen fikrinin altında, metafiziksel bir öncül olan, insan akli tarafından kesinlikle bilinebilir ve anlaşılabilir olan evrensel düzen fikri yatar⁷. Burke'ün politik düşüncesinin rasyonel ve evrensel bir çerçevede hareket ettiğini bu şekilde göstermiş olan Canavan, Burke'ün düşüncesinde soyut aklın rolünü ön plana çıkararak onun bir anlamda “politik rasyonalist” olarak adlandırılabilirliğini ifade eder⁸; yani Canavan'a göre Burke'ün moral hukuk ve evrenin doğası hakkındaki bu varsayımları nitelik olarak akla dayalıdır (intellectualist); başka bir deyişle, Burke insanın akli ile kavrayabileceği metafiziksel bir düzen fikrini özümseyerek⁹, devlet ve toplum teorisinin metafiziksel temellerini ortaya koymuştur¹⁰; artık bu noktadan hareketle, pratik akli soyut akıl ile kavranacak olan bu metafiziksel öncüller yönlendirecektir. Pratik akıl ve teorik akıl arasında yapılan bu ayırım nihayetinde teorik aklın pratik akla üstünlüğü ile son bulmuş ve pratik akıl teorik aklın öncüllerine bağımlı hale getirilmiştir¹¹.

Stanlis'ten hareketle bu noktayı klasik doğal hukuk anlayışının mihenk taşı olarak gördüğü Cicero'nun “doğru akıl” (right reason) kavramlaştırması ile açabiliriz¹². Cicero'ya göre insanın rasyonel yetisi olan doğru akıl¹³, dünyanın duyu ve zamana ait olan kısıtlamalarından bağımsızdır; rasyonel, aşkın ve değişmez olan evrensel doğrular bu akıl vasıtası ile algılanabilir¹⁴. Başka bir deyişle doğru akıl yardıma ihtiyacı olmayan (unaided)¹⁵, hiçbir özel amacın onu bozmadığı¹⁶, doğa ile uyum içinde olan akıldır; bütün insanlar için geçerli olan¹⁷, iyi ve kötü olanı gösteren¹⁸ Tanrı tarafından yaratılan, ebedi ve değişmez, yok edilemez, zamanın ve mekanın üstünde, ilahi yasa olan doğal yasa¹⁹ işte bu akıl vasıtası ile kavranabilir²⁰. Doğru akıldan başka bir şey olmayan doğal hukuka²¹ atıf

⁷ Aynı eser, s.19.

⁸ Aynı eser, s. 23

⁹ Aynı eser, s. 45

¹⁰ Aynı eser, s. 23

¹¹ Aynı eser, s. 51

¹² Peter Stanlis, **Edmund Burke and The Natural Law**, Transaction Publishers, New Brunswick, 2003, s. 7.

¹³ David Cameron, **The Social Thought of Rousseau and Burke A Comparative Study**, University of Toronto Press, Toronto, 1973, s. 44.

¹⁴ Rodney Kilcup, “Reason and The Basis of Morality in Burke”, **Journal of The History of Philosophy**, V. 17, No. 3, 1979, s.272.

¹⁵ Stanlis, **Edmund Burke and The Natural Law**, a.g.e., s. 7.

¹⁶ Monique Canto-Sperber, “Ahlâk Felsefesi”, çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, a.g.e., s. 33.

¹⁷ Aysel Doğan, “Doğal Haklar”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, C. 4, Ebabel Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 632-633.

¹⁸ Claude Moatti, “Cicero”, çev. Emel Ergun, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, a.g.e., s. 155.

¹⁹ Simone Goyard, “Yasa”, çev. İsmail Yerguz, Aynı eser, s. 983.

²⁰ Stanlis, **Edmund Burke and The Natural Law**, a.g.e., s. 7.

yapılmadan Burke'ün ahlâk ve politik felsefesinin anlaşılamayacağını iddia eden²² Stanlis'e göre Burke'ün dünyası klasik doğal hukukun doğru aklının dünyasıdır²³; yani Burke ahlak ve politik felsefesinin merkezinde yer alan ihtiyat/basiret (prudence) ilkesini doğru akıl vasıtası ile elde eder²⁴.

Stanlis de Canavan'ın yaptığı gibi pratik aklı teorik aklın öncüllerine bağımlı hale getirerek, tarihsel deneyimin rolünü en aza indirmiştir. Bu noktadan sonra Burke'ün politik felsefesini yönlendiren ilke tarihsel deneyimden elde edilen bilgiden ziyade, daha çok klasik doğal hukukun evrensel kabulleridir. Politik akıl – tarihsel deneyim arasındaki ilişkinin önemini azaltacak olan bu gelişme nihayetinde²⁵ klasik doğal hukukun teorik çerçevesine indirgenen politik akıl kavramlaştırması ile sonuçlanacaktır.

Pappin'in "Edmund Burke'ün Metafiziği" adlı çalışması bu noktada önem kazanmaktadır. Pappin'e göre Burke, Aristoteles'in tüm gerçekliğin ilk ilkelerinin veya nedenlerinin elde edilmesi olarak gördüğü metafizik anlayışı benimsemiştir. Bu anlayışa göre metafizik, deneyimin verilerine dayanarak gerçekliğin ilk ilkelerine, yani ampirik gerçekliğin kategorik yapısına, başka bir deyişle pratik yaşamımızın bilgisini veren ilkelere ulaşmaktır. Metafizikçi deneyimimize içkin olan bu ilkelere, ancak deneyimin verilerinin soyut bir analiziyle ulaşılabilir. Pappin'e göre bu metafizik anlayış içerisinde konumlanan Burke, deneyimin verilerini soyut bir şekilde yalıtarak, kendi metafiziksel ilkelerine ulaşmıştır. Pappin böylece Burke'ü deneyimi ihmal etmeyen bir çerçeve içerisine yerleştirmiş olsa da, neticede Burke'ün soyut bir akıl anlayışı ile gerçekliğin ilk ilkelerine ulaştığını iddia etmiştir²⁶.

Pappin'e göre Burke'ün metafizik ilkeleri değişim, süreklilik ve düzendir; bu ilkeler Burke'ün anlamda pratik yaşamımızı yöneten ilk ilkeleridir. Pappin'in yapmış olduğu gibi Burke'ün, Aristotelesçi anlamda bir metafizik düşünceye sahip olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, Burke'ün bu ilkelerinin tarihsel deneyimin somutlaşmaları veya tarihsel deneyimin somut ürünleri olarak görmek zorlaşır; Burke'ün düşüncesinde tarihsel deneyimin verilerini işleyen bir aklın varlığı açıkça ortadaysa, bu ilkeler ve bu ilkelere

²¹ Moatti, a.g.m., s.155.

²² Stanlis, *Edmund Burke and The Natural Law*, a.g.e., s. 4; 120; 193.

²³ Aynı eser, s. 84.

²⁴ Aynı eser, ss. 117-118.

²⁵ Canavan, a.g.e., s. 26; 81.

²⁶ Pappin, a.g.e., s. 76.

bağlı olarak onun politik akıl anlayışının temellerinde yer alan önyargı, gelenek, ahlâk kavramları tarihsel deneyimin verilerini işleyen bir aklın ürünü olmak durumundadır²⁷.

Burke'ün politik akıl kavramlaştırmasının, klasik doğal hukuk geleneğinin teorik çerçevesi içerisine yerleştirilmesinde önemli bir aşama olduğunu söyleyebileceğimiz Pappin'in bu çalışmasıyla birlikte, düzen ve değişim kavramlarını Burke'ün metafiziksel öncülleri olarak kabul etmediğimiz takdirde, onun politik felsefesi anlaşılacaktır; ayrıca Burke'ün politik ilkelerini soyut bir akla bağlayan Pappin, Canavan ve Stanlis ile aynı noktada buluşarak, Burke'te politik aklın yükseldiği zemin olan tarihsel deneyim ikincil bir konuma düşmüş, politik alanın yönlendiricisi olacak pratik akıl, soyut aklın öncüllerine bağlanmış, nihayetinde soyut akıl politik alanın nihai yönlendiricisi konumuna yükselmiştir.

Burke'ün düşüncesinde tarihsel deneyimin rolünü ikinci plana atan bu yorumlardan hareketle, Burke'te soyut aklın ve soyut aklın politik düşüncedeki ürünlerine yönelik tepkisi olarak modernite eleştirisine girişmek, Burke'ün klasik doğal hukuk geleneğinin epistemolojisini paylaşmadığını belirten Rodney Kilcup'u²⁸ ve Burke'ün teorik akla nihai bir üstünlük atfetmediğini belirten Leo Strauss'u²⁹ dikkate aldığımızda sorunlu olarak görülmektedir; çünkü, Burke'ün rasyonalist yaklaşıma sahip olarak görülmesi hem onun soyut akıl eleştirisini problemlili hale getireceği gibi hem de buna bağlı olarak politik ve ahlâk ilkelerinin de akılcı esaslara bağlanması sonucunu doğuracaktır³⁰. Burke'ün politik felsefesinde tarihsel deneyimin rolünü sınırlandıran bu yorumlama, Burke'ün soyut akıl anlayışına yönelik eleştirisini göstermekten ziyade Burke'ü soyut akıl anlayışı ile uzlaştırmaya daha müsait olduğunu söyleyebiliriz; nitekim Kilcup'un da ifade ettiği gibi Burke, aklın dünyayı rasyonel olarak algılama kapasitesini reddeder; onun dünyası Stanlis'de gördüğümüz gibi doğru aklın dünyası değildir; doğru ve yanlış hakkındaki bilgimiz doğru aklın bir ürünü değil, bir gerçekliktir ve bu gerçekliği tarihe başvurarak öğrenebiliriz³¹. Kilcup, Burke'ün tarihsel deneyime yapmış olduğu vurguyu ön plana

²⁷ Aynı eser, ss. 73-95.

²⁸ Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", a.g.m., ss. 272-273.

²⁹ Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen, Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 351.

³⁰ Duman, a.g.e., s. 110.

³¹ Kilcup, "Reason and the Basis of Morality in Burke", a.g.m., s. 273.

çıkarak, onun akıl yürütme tarzını, ilk ilkelere götüren bir süreç olarak değil, pratik bir süreç olarak görür³².

Burke'ü tarihselci bir çerçeveye yerleştiren Kilcup'u takip ettiğimizde, Burke'ün politik akıl kavramlaştırması ile ifade edilmek istenen daha çok netleşmeye başlar. Kilcup'un bu yorumu ile birlikte Burke'ün politik akıl anlayışının temellerinde yer alan pratik akıl kavramında tarihsel deneyim vurgusu ön plana çıkar ve pratik akıl klasik doğal hukuk çerçevesinin dışında bir anlam kazanmış olur; Burke'te böylece soyut aklın öncüllerine bağlanan bir pratik akıl değil, tarihsel deneyime dayanan pratik akıl kavramına ulaşmış oluruz; bu durumda Burke'te politik akıl, Pappin'de görmüş olduğumuz gibi tarihsel deneyimin verilerini işleyen aklın bir tezahürü değil, doğrudan tarihsel deneyimin somut ürünlerine bağlı olan bir akıldır. Gelenek, önyargı ve ahlâk tarihsel deneyimin somut ürünleri olduğu için politik aklın temellerinde yer alır. Burke'ün politik felsefesinde pratik aklın önemi de, politik akıl ile tarihsel deneyimin ürünleri arasındaki ilişkiselliği göstermesinde yatar. Bu ilişkiselliği de tarihsel deneyimin bu ürünlerini yadsıyan³³ soyut aklın, politik alan veya pratik alan içerisinde yetersizliği üzerinde durarak gerçekleştirir. Bu durumda, Burke tarihsel deneyime dayanan politik akıl anlayışı ile soyut aklın politik alandaki rehberliğini yadsıdığını söyleyebiliriz.

Burke'ün kendi ifadelerine başvurarak bu durumu açıklayacak olursak “şeylerin doğrudan algılanabilir niteliklerinin yalnızca bir adım ötesine geçerse, kavrayışımızın sınırlarının ötesine geçeriz”. Bize ait olmayan bu alanda yapacağımız tek şey ise güçsüz bir çırpınıştır³⁴. Bize ait olan ve bize ait olmayan alan ayrımı aynı zamanda Burke'te metafiziksel alan ve pratik alan ayrımına karşılık gelir. Bunu, Burke'ün pratik akıl anlayışında koşulların ve ilişkilerin önemini vurgulamasında görebiliriz. Buna gelmeden önce açıklık getirmemiz gereken nokta ise Aristoteles'in yapmış olduğu pratik akıl-teorik akıl ayrımında Burke'ün durduğu yerdir. Bu ayrıma göre doğa bilimleri ve matematiğin yer aldığı teorik alanın evrensellerine soyut akıl ile ulaşılabilirken, etik, hukuk ve politikanın dahil olduğu pratik alanın bilgisine ise pratik akıl vasıtasıyla ulaşılabilir³⁵. Canavan'dan hareketle bu noktayı açacak olursak, soyut akıl bilgiye sadece kendisi için,

³² Aynı makale, s. 280.

³³ Strauss, a.g.e., 341-342.

³⁴ Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, çev. M. Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2008, ss. 133-134.

³⁵ Stanlis, *Edmund Burke And The Natural Law*, a.g.e., s.114.

tefekkür ile ulaşmayı amaçlar. Pratik akıl ise eyleme yönelik akıldır; somut amaçların gerçekleştirilmesine yönelik bilginin elde edilmesi gayretindedir. Soyut akıl zorunlu ve özsel olana yönelirken, pratik akıl rastlantısal (contingent) ve değişken olan ile ilgilidir³⁶.

Burke'ü klasik doğal hukuk geleneği içerisine yerleştirenler açısından, Burke, Aristoteles'in pratik akıl ve teorik akıl, pratik alan ile teorik alan arasındaki ayrımını kabul eder³⁷; fakat bu gelenek içinden yapılan Burke yorumunda, Strauss'da görmüş olduğumuz, Burke ile Aristoteles'in pratik akıl – teorik akıl ayrımı arasındaki keskin farklılık bir anlamda ihmal edilir; Strauss için bu farklılık Burke'ün Aristoteles gibi teoriye ve teorik akla nihai bir üstünlük atfetmemesinden kaynaklanır³⁸; nihayetinde bu keskin farklılığın ihmali yukarıda görmüş olduğumuz gibi Burke'ün metafiziksel bir düşünce yapısına sahip olduğuna; başka bir deyişle Burke'ün akıl yürütme tarzının ilk ilkelere götüren bir süreç olarak görülmesine yol açmıştır³⁹.

Burke'e göre soyut akıl pratiğe rehberlik sağlayamaz. Kesinlik arayışında olan soyut akıl, toplumsal olanı yadsıyarak evrensel ve mükemmele ulaşmak ister⁴⁰; bu durumu Burke saf metafiziksel soyutlama olarak ifade eder. Burke için bu kavram, pratik olana rengini kazandıran koşullar, ilişkiler ve eylemlerin yadsınmasıdır⁴¹; buna bağlı olarak gerçekleşen düşünme faaliyeti de metafiziksel bir akıl yürütmedir; bu durumda Burke için metafizik, algımızın ötesinde olan, kavrayışımızın sınırlarının ötesinde olan, bize ait olmayan alan manasına gelir; yani metafiziksel olan, pratik olanın dışındadır. Metafiziksel ilkeler de bize ait olmayan bir alandan, pratik olan yaşantımızın dışından türetilen ilkelerdir⁴².

Burke'ün bu noktada karşı çıktığı, metafiziksel soyutlama ile aynı anlama gelen soyut aklın ilkelerinin, pratik alana nüfuzudur; Burke'e göre “politika ve ahlak ile ilgili

³⁶ Canavan, a.g.e., ss. 28-29.

³⁷ Stanlis, **Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution**, 2.b., Transaction Publishers, New Brunswick, 1993, s. 201.

³⁸ Strauss, a.g.e., ss. 350-351.

³⁹ Kilcup, “Reason and The Basis Morality in Burke”, a.g.m., s. 280.

⁴⁰ Strauss, a.g.e., s. 343.

⁴¹ Edmund Burke, **Reflections On The Revolution In France**, ed. L.G. Mitchell, Oxford University Press, Oxford-New York, 1993, s. 8. (diğer atıflarda kısaca Reflections olarak yazılacaktır.)

⁴² Edmun Burke, “Letter To The Sheriffs Of Bristol”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, s. 243; Edmund Burke “An Appeal From The New To The Old Whigs”, Aynı eser., s. 628.

konularda hiçbir evrensel ilke rasyonel bir şekilde doğrulanamaz”⁴³; çünkü, “metafiziksel olarak doğru olan ahlaki ve politik olarak yanlıştır”; insan ve hükümetlerin eylemlerini pratik alan içerisinde gören Burke için devlet bilimi (science of government), pratik bir konudur ve pratik amaçlara yöneliktir⁴⁴; hedeflenen insanların mutluluğudur⁴⁵; politikanın bilgisini ancak deneyim yoluyla kazanabiliriz; burada deneyimden kastedilen tek bir kişinin tüm yaşamı boyunca edindiği kazanımlardan daha fazlasını gerektiren, yani kısa bir deneyimin ürünü olmayan bir bilgi olmasıdır. Politika deneyime dayalı olduğu için *a priori* bir bilim değildir⁴⁶; koşulları dikkate alır; bir metodun her yerde aynı başarıyı sağlayabileceği düşünülemez; o koşullara uygun politikanın gerekliliği üzerinde durur⁴⁷; çünkü her politik ilkeye rengini veren koşullardır⁴⁸; koşullar sonsuzdur, sonsuz bir şekilde birleşir, değişkendir ve geçicidir. Buna göre Burke’ün eleştirdiği hayalperest politikacı, koşulları dikkate almadan kendi planlarını uygulamaya çalışan, gerçeklikten kopuk kimsedir; bu tarz bir politikacıyı da ülkesini yıkıma götüren bir deli (stark mad) veya metafiziksel çılgın olarak ifade eder⁴⁹.

Buna uygun olarak somut ve mevcut olana odaklanan Burke’ün⁵⁰ politikadan beklentisi teorik olarak doğru olanın değil, toplumsal olarak iyi olanın hayata geçirilmesidir⁵¹; nitekim Burke için “politik problem her şeyden önce doğru veya yanlışlık ile ilgili değildir; politik problem iyi veya kötü olan ile ilgilidir; iyi sonuca götüren politik olarak doğru; kötü sonuca götüren ise politik olarak yanlıştır”.⁵² Pratik akıl toplumsal olarak iyi olanın bilgisinin arayışı içerisinde. Toplumsal olarak iyi olanı soyut bir aklın içerisinde bulamayız. Burke’e göre “akıl insan doğasının sadece bir parçasıdır; ama en büyük parçası değildir.”⁵³ Bu noktada Benjamin Barber’a göre Burke politikada deneyimin

⁴³ Edmund Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, Aynı eser, a.g.e., s. 628; **Reflections**, a.g.e., s. 61.

⁴⁴ Edmund Burke, **Reflections**, a.g.e., ss. 61-62.

⁴⁵ Edmund Burke, “Letter To The Sheriffs of Bristol”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., s. 241.

⁴⁶ Edmund Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 61.

⁴⁷ Edmund Burke, “Letter To The Sheriffs of Bristol”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., s. 241.

⁴⁸ Edmund Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 8.

⁴⁹ Edmund Burke, “Speech on the Petition of the Unitarian Society”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., s. 377; Edmund Burke, “Letter To The Sheriffs of Bristol”, Aynı eser, s. 241.

⁵⁰ Canavan, a.g.e., s. 50.

⁵¹ Aynı eser, s. 6.

⁵² Edmund Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., s. 649

⁵³ Edmund Burke, “The Present State Of The Nation”, **The Works of The Right Honourable**, vol.1, Oxford University Press, 1906, s. 335.

rolünü vurgular; politika soyut akıl yürütmelerin çıkarımlarına değil; koşullara, zamana ve mekana bağlıdır; bu açıdan Burke’te politik durum tarih, koşul ve bağlamın ürünüdür⁵⁴.

Burke’ün pratik akıl anlayışında belirtmiş olduğumuz somut amaçların gerçekleştirilmesine yönelik bilgiyi, yani toplumsal olarak iyi olanı, tarihsel ve toplumsal pratiklerin içerisinde öğrenebiliriz. Bu noktada bizi Burke’ün gelenek, önyargı ve ahlak düşüncesine götürmektedir. Nihayetinde bunlar Burke için hem tarihsel ve toplumsal pratiklerin cisimleşmiş hali hem de politik aklın temelleridirler.

Sonuç olarak, Edmund Burke’te politik akıl, sınırlı bir akıl anlayışına dayanır; politik akıl kavramlaştırması ile sınırlı bir aklın politik alandaki hareket sahasını göstermek istemiştir. Burke politik akıl kavramlaştırmasında, ilk ilkelere varmayı amaçlayan metafiziksel bir akıl yürütme sürecini kastetmez; onun için politik akıl koşulları dikkate alan, toplumsal olarak iyi olanı hedefleyen, kısa bir deneyimin ürünü olmayan, pratik bir süreçtir. Burke kısa bir deneyimin ürünü olmayan politik akıl kavramlaştırması ile tarihsel deneyime geniş bir yer açarak, soyut akıl anlayışını problemlili hale getirmiştir. Bu açıdan, pratik akıl başlığı altında göstermek istediğimiz daha çok politik akıl – tarihsel deneyim arasındaki ilişki olmuştur. Bu bize Burke’ün politik akıl kavramlaştırmasını, tarihsel deneyimin somut ürünlerine bağlı olarak gerçekleşen bir akıl yürütme tarzı olarak tanımlama fırsatı sunmuştur. İşte bu tanımdan hareketle, Burke’te tarihsel deneyimin somut ürünleri olan gelenek, önyargı ve ahlâk başlıkları altında, politik aklın temellendiği zemini göstermeye çalışabiliriz.

⁵⁴ Benjamin Barber, **Güçlü Demokrasi Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset**, çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 174-175.

B. GELENEK

“Gelenek”, Burke’ün düşüncesinin yükseldiği somut bağlamın en temel göstergesidir. David Cameron’a göre, Burke için gelenek uzun bir deneyimin ürünüdür; buna göre, birey geleneksel bir toplumun içine doğar ve onun yaşam tarzını devralır, çok da düşünmeden kabul gören pratiklere göre davranışlarını şekillendirir⁵⁵. Buradan miras aldıklarımız sadece mülkiyet gibi maddi sahiplikler değil, tarihsel deneyimin somut ürünleri olan, alışkanlık, davranış ve kültürdür. Bunlar geçmiş ile şimdi arasındaki sürekliliği sağlar⁵⁶. Burke’ün ifadesiyle “atalarına hiç önem vermeyen insanlar, gelecek kuşakları da ihmal etmiş olurlar.”⁵⁷ Bu açıdan Burke’ün gelenek anlayışı, tarihsel durağanlığı değil, tarihsel sürekliliği ifade eder; yani Burke için geleneği ihmal eden insanlar, ticaretlerine sermayesiz başlarlar.⁵⁸

Friedrich Von Hayek’te, Burke’ün geleneğe dayanan süreklilik vurgusunun evrimci bir anlayışın sonucu olduğunu görebiliriz. Hayek, bu sürekliliği sağlayacak olan gelişimi “sosyal evrim” kavramlaştırmasıyla ifade eder; buna göre tarihsel sürekliliği sağlayacak olan fiziksel ve kalımsal özelliklerin aktarımı değil; kültürel mirastır; yani başarılı kurumlar ve alışkanlıkların örnek alınması ve taklit edilmesi süreci içerisinde gerçekleşecek olan nesillerarası aktarım ile tarihsel sürekliliğin devamı sağlanacaktır. Evrimci görüş açısından, tarihsel süreklilik ve tarihsel deneyim kavramlarının bir arada düşünülmesi gerekir; tarihsel deneyime yapılan vurgu nihayetinde tarihsel süreklilik olgusunu ön plana çıkarmıştır; bu noktayı Hayek’ten hareketle açmaya çalışacak olursak, tarihsel deneyim, uzun bir dönemin sonucunda oluşan birikimselliğe yapılan bir atıftır; çetin çabalarla kazanılan bu birikim deneme-yanılma neticesinde öğrenilen bilgiyle oluşur; bu açıdan tarihsel deneyim hem açık bir bilgiye dayanır hem de tedrici olarak gelişmiş, sağlam inşa edilmiş, soyut aklın icadı veya tasarımı olmayan, beşeri eylemin neticesinde kendiliğinden oluşan ve somut olarak kendi üstünlüklerini kanıtlamış müesseselerde yerleşik olan bilgiye dayanır.⁵⁹

⁵⁵ Cameron, a.g.e., s. 171-172.

⁵⁶ Ryan Holston, “Burke’s Historical Morality”, *Humanitas*, vol. 20, no. 1 / 2, 2007, s. 57-58.

⁵⁷ Edmund Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 33.

⁵⁸ Aynı eser, s. 36.

⁵⁹ Friedrich Von Hayek, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, *Liberal Düşünce Dergisi*, S. 37, Y. 10, Ankara, 2005, ss. 45-50.

Bu durumda, Burke için gelenek Beneton'a göre, zamanın aktardığı tüm bu birikimden doğan deneysel bilgi ve bilgeliğin biriktirilip muhafaza edilmesidir⁶⁰; başka bir ifadeyle gelenek, tarihsel deneyimin anlam bulduğu zemindir. Burke, aynı zamanda tarihsel deneyime yapmış olduğu vurgu ile geleneğin epistemolojik önemine dikkat çekerek, geleneksel bilgeliği yadsıyan modern akıl anlayışının bir eleştirisini sunmuş ve muhafazakâr politik felsefenin temel kabulü olan sınırlı akıl anlayışına işaret etmiştir; çünkü Burke'e göre kendi anlama yetimizin zayıf yanlarını görmek faydalı bir amaca hizmet edebilir. "Bizi bilgili kılmazsa, alçakgönüllü kılabilir. Bizi yanıltan korumazsa, en azından yanışın özünden koruyabilir ve onca emek o kadar belirsizlikle sonuçlandığında, kesin ve acele yargılarda bulunmamak konusunda bizi uyarabilir."⁶¹ Buna göre, Burke'ün geleneğe yüklemiş olduğu epistemolojik rol, insan aklının sınırlılığı ile ilgilidir; sınırlı bir akıl anlayışının doğrudan sonuçları ise insan bilgisinin sınırlılığı ve insanın kusurlu bir varlık olarak telakki edilmesidir⁶²; yani insan kendi sınırlı aklı ile toplumsal olanın karmaşıklığını idrak edemez.⁶³

Burke'ün Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler adlı eserinde belirtmiş olduğu gibi, "İnsanın doğası karmaşıktır; toplumun amaçları ise mümkün olan en büyük karmaşıklıktadır; ve bu yüzden hem insanın doğası hem de insanın ilişkilerinin niteliği ile uyumlu olabilecek iktidarın basit bir yönetimi veya yapısı yoktur." Burke'ün burada basitlik ile kastettiği, yaşanılan dünya içindeki devlete uymayan politik şemaların soyut tasarımıdır; yani politik olanın bilgisinin metafiziksel ve matematiksel basitlemelere indirgenerek, kamusal ilkelerin önemsenmeden ele alınması ve çağlar içinde oluşan toplumun ortak amaçlarının göz ardı edilmesidir⁶⁴. Bu durumda, Burke'te politikanın bilgisinin kaynağı, zamanın süzdüğü ve aktardığı birikimin bileşkesi olan gelenektir⁶⁵. Bu aynı zamanda Burke'ü evrimci görüş içerisine yerleştiren Hayek açısından, aklın geliştiği ve işlediği çerçevedir⁶⁶; yani akıl, somut eylemlerin çeşitliliğinden oluşan gelenek

⁶⁰ Phillippe Beneton, "Gelenek/Gelenekçilik", *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, haz. Massimo Morlandi ve diğerleri, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 291.

⁶¹ Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Felsefi Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, a.g.e., s. 12.

⁶² Jerry Z. Muller, *Conservatism An Anthology Of Social And Political Thought From David Hume To The Present*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997, s. 10.

⁶³ Beneton, "Gelenek/Gelenekçilik", a.g.e., s. 291.

⁶⁴ Burke, *Reflections*, a.g.e., ss. 61-64

⁶⁵ Beneton, "Gelenek/Gelenekçilik", a.g.e., s. 291.

⁶⁶ Hayek, a.g.m., s. 47.

içerisinde şekillenir⁶⁷; Burke’te aklın bu şekilde rasyonel olmayan bir çerçeve içerisinde gelişim göstermesi⁶⁸, onun değer bağımlı bir akıl anlayışına sahip olduğunu göstermektedir⁶⁹. Burke, geleneğe epistemolojik bir rol yükleyerek, akli tarihsel ve toplumsal bağlamına yerleştirmiş ve bu vasıtayla muhafazakâr politik felsefenin özünde yer alan modern akıl anlayışının eleştirisini temellendirmiştir.

Geleneğe ve tarihsel deneyime dayanan bir akıl yürütme tarzı olarak beliren politik akıl kavramlaştırması, böylece metafiziksel ve matematiksel bir akıl yürütme tarzından keskin bir şekilde ayrılmış olur; çünkü Burke’e göre politik olanın bilgisini arayan politik akıl, metafiziksel ve matematiksel bir soyutlamaya dayanmaz⁷⁰. Chantal Mouffe’dan hareketle söyleyebiliriz ki, bize politikanın bilgisini verecek olan, siyasal eylemi olanaklı kılan ve bizi biçimlendiren geleneklerdir⁷¹. Mouffe bir anlamda, Burke’ün politik akıl kavramlaştırmasına içkin olan anlama işaret etmiştir. Burke’ün de göstermek istediği bizi biçimlendiren geleneğin ancak tarihsel bir deneyimle kavranabileceğidir; yani toplumsal olanın karmaşık yapısı, sadece doğru ve yanlış üzerine kurulu, hiçbir ortayı kabul etmeyen, geometri ve metafiziğin öncülleri ile anlaşılabilir; ancak her toplumun koşulları ve karakterine göre, sonsuz bir çeşitlilik gösteren biçimlerle şekillenmiş, dönüşmüş ve karışmış özelliklerin⁷² cisimleşmesi olan geleneğe başvurulması sayesinde anlaşılabilir. Bu açıdan Burke’te gelenek, Beneton’a göre her halkın özel niteliklerine, yaşamın somut verilerine ve tarihin koşullarına dayanır⁷³. Beneton’un burada bıraktığı noktayı, Joseph Baldacchino ile devam edecek olursak, gelenek her halkın özel niteliklerine, yaşamın somut verilerine, tarihin koşullarına bağlı olduğu için iyinin kısmi bir tezahürüdür; hiçbir gelenek iyinin tam bir modeli değildir; iyinin taklit edilecek tam bir modelini sunmaz⁷⁴.

Russell Kirk⁷⁵ ve Ryan Holston’un üzerinde durmuş olduğu, Burke’ün politik felsefesinde yer alan tarihsel süreklilik vurgusu, Hayek’ten hareketle açmaya çalıştığımız, onun evrimci görüşüne ve değer-bağımlı akıl anlayışına bağlıdır. Burke’ün düşüncesinde

⁶⁷ Beneton, “Gelenek/Gelenekçilik”, a.g.e., s. 291.

⁶⁸ Hayek, a.g.m., s. 57.

⁶⁹ Duman, a.g.e., s. 127.

⁷⁰ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 62.

⁷¹ Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara, 2010, s. 33.

⁷² Burke, “Letter To The Sheriffs Of Bristol”, *Selected Writings and Speeches*, a.g.e., s. 243.

⁷³ Beneton, “Gelenek/Gelenekçilik”, a.g.e., s. 291.

⁷⁴ Joseph Baldacchino, “The Value-Centered Historicism of Edmund Burke”, *Modern Age*, vol. 27, No. 2, 1983, <http://www.nhinet.org/burke.htm>, (12.03.2012).

⁷⁵ Russell Kirk, “Süreklilik ve Değişim”, çev. Faruk Çakır, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S.4., Y.1., Ankara, 2005, s. 17.

birbirine bağı olan bu iki anlayışın merkezinde yer alan tema ise gelenektir; yani Burke için, sosyal evrimi mümkün kılan da, akıl yürütme tarzını belirleyen de gelenektir; bu açıdan Holston'a göre, Burke'te gelenek teması onun tarih bilinci ile alakalıdır. Burke'te tarihsel bilinç, insanın tarihsel olarak var olduğu ve insanın normatif bilincinin somut tarihsel deneyim ile geliştiği anlamına gelir. Bu açıdan gelenek, insanın normatif bilincini şekillendiren ve ona tarihsel varoluş bilincini aşıl原因 bir temadır⁷⁶; nitekim, Mouffe'un da ifade ettiğı gibi gelenek, "kendi varoluşumuzun tarihselliğe eklenişidir."⁷⁷

Bu noktada tarih ile gelenek arasındaki ilişki önem kazanır. Burke'te toplumsal etkileşimin gerçekleştiğı ve normatif bilincin zemin kazandığı yer olarak tarih hem iyi hem de kötüden oluşur⁷⁸. Bunu daha iyi ifade etmek için, Burke'ün tarih yorumuna başvuracak olursak;

"Tarihte, eğitimimiz için, insanlığın kusurları ve geçmiş hatalardan, gelecek hikmetin gereçlerinin çıkarıldığı büyük bir kitap açılmıştır. Tarih, devlet ve kilise içindeki partiler için savunma ve saldırı silahlarının sağlandığı, bir cephane için, sapkınlık içinde, hizmet edebilir, veya ihtilaf ve husumetleri canlandırabilir, sivil şiddeti alevlendirebilir. Tarih, kibir, hırs, cimrilik, intikam, düşkünlük, fesatlık, riyakarlık, kontrol altına alınamayan istekler ve tüm düzensiz arzular zinciri tarafından dünyada başa gelen acıların, büyük parçasından, oluşur."⁷⁹

Buna göre, Beneton için Burke'te gelenek, bir anlamda iyinin, kötüden ayrılıp, iyi olanın aktarılmasıdır⁸⁰; benzer şekilde bir vurguya giden Baldacchino'ya göre Burke'te gelenek, "belirli koşullar altında iyiyi cisimleştirmek için insanlar tarafından gerçekleştirilen sayısız girişimlerin somut deneyimidir."⁸¹ Her iki yorum, bir anlamda Burke'ün gelenekte sadece iyi olanı gördüğünü ima etmektedir; fakat burada Holston'u takip edecek olursak, Burke'te gelenek temasını, onun tarih anlayışı ile beraber düşünmemiz gerekir. Burke'ün gelenekte sadece iyi olanı gördüğünü kabul ettiğimiz takdirde, gelenek ve tarih arasındaki ilişki göz ardı edilip, gelenek tarihsizleştirilecektir; yani, gelenek tarihsel bağlamından çıkarılıp mutlak iyi konumuna yükselecektir. Bu da, Burke'ün geçmişi ihya etmek isteyen romantik

⁷⁶ Holston, a.g.m, s. 53.

⁷⁷ Mouffe, a.g.e., s. 33.

⁷⁸ Holston, a.g.m., ss. 53-54.

⁷⁹ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 141.

⁸⁰ Beneton, "Gelenek/Gelenekçilik", a.g.e., s. 291.

⁸¹ Baldacchino, a.g.m., <http://www.nhinet.org/burke.htm>, (12.03.2012).

bir reaksiyoner⁸², ya da Gray'ın inandığı gibi bir “nostalji düşkünü” olarak görülmesine yol açacaktır.⁸³

Holston'un yapmış olduğu gibi, Burke'ün gelenek anlayışını onun tarih yorumu ile beraber düşünecek olursak, gelenek sadece iyi ve adil olanın bir cisimleşmesi değildir. Burke'ün gelenekte önemli gördüğü iyi ve kötü gibi normatifliği nakleden bir bilgi aktarma yöntemi olmasıdır ve buna bağlı olarak bir gelenekte, tarihsel deneyim içinde toplanan iyinin somut örneklerini değerli bulur; yani geleneği salt iyi olarak mutlaklaştırıp, daha önceden var olan bir toplumsal düzenin restorasyonuna gitmez⁸⁴; başka bir deyişle, Burke'ün gelenek anlayışı, Gray'ın inandığı gibi, onu bir nostalji düşkünü yapmaz.

Burke'ün gelenek anlayışı, şimdi ile gelecek arasındaki sürekliliğin sağlanmasında geçmişin vazgeçilmez bir olgu olduğunu göstererek, insanın tarihsel konumunun farkında olmasını sağlar. Kendi tarihselliğinin farkında olan insanın ahlâki kararları da gelenek ile şekillenecektir. Bu açıdan gelenek, ahlaki kararlarını oluşumunda bireye tarihsel bilinç yükleyerek, yeni ahlaki kararların alınmasında süreklilik sağlar; çünkü Burke'te yeni bir eylemi değerli kılacak olan geçmiş deneyime yapılan atıftır; bu açıdan gelenek, ahlaki karar oluşturma sürecinin tarihsel boyutunu teşkil eder; çünkü gelenekten alınması gereken ahlâki dersler vardır; fakat, bunlar gelecek ahlâki kararlarımız için aynen kopya edilmesi gereken davranış kalıpları değil; yeni ahlaki kararlarımızda bize normatif duyarlılık kazandıracak olan tarihsel deneyimdir. Bu açıdan ahlaki kararların oluşumunda, gelenek bireye geçmiş deneyimin bilincini verir. Bireyin buradaki konumu da, geçmişi kopyalamak değil, geleneğe müracaattır; yani gelenekten ilham almaktır. Gelenek böylece yaratıcı ahlaki eylemi mümkün kılmış olur⁸⁵; çünkü Burke için önemli olan, “ne tam anlamıyla yeni olanı ortaya koymak, ne de kullanılamayacak kadar eski olanı (obsolete) devam ettirmektir ... yani bizi yönlendirecek olan antikacının boş inançları değildir.”⁸⁶

Burke'ün düşüncesinde yer alan gelenek teması, pratik akıl başlığı altında göstermek istediğimiz, politik akıl – tarihsel deneyim arasındaki ilişkiyi daha somut bir bağlama çekmiştir. Bu ilişkinin somutlaşmasında, gelenekle bağlantılı olan epistemolojik, toplumsal ve ahlaki öğeler ön plana çıkmıştır. Buna göre, Burke'ün politik akıl

⁸² Holston, a.g.m., s. 54.

⁸³ Gray, *Post-Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, a.g.e., s. 14.

⁸⁴ Holston, a.g.m., 53-54

⁸⁵ Aynı makale, ss. 53-55.

⁸⁶ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 34.

kavramlaştırması, onun düşüncesinde yer alan gelenek temasının üç boyutunu da içerir; yani, politik aklın içinde yer alan epistemolojik, toplumsal ve ahlaki içerimler, bir anlamda gelenek teması ile kendini göstermiştir.

Politik aklın işlediği ve geliştiği bir çerçeve olan gelenek, politikanın bilgisinin elde edileceği bir deneyim alanıdır. Burke'e göre politikanın bilgisi a priori bir şekilde, ya da soyut akıl anlayışında olduğu gibi geleneğin yadsınmasıyla öğrenilemez; politikanın bilgisi, geleneğe bağlı olan politik akıl ile öğrenilebilir. Politik akıl, toplumun karmaşık olan yapısını, bu yapıyı yansıtan geleneğe başvurarak anlamlandırabilir. Bu bakımdan, Burke'te politik akıl, tarihsel ve toplumsal bağlama yerleşik olan, geleneği ve tarihsel deneyimi merkeze alan, değer-bağımlı bir akıl yürütme tarzıdır. Politik aklın aradığı bilgi de, tarihte bir kesinti ya da durağanlığın bilgisi değil, tarihsel sürekliliğin bilgisidir. Burke, gelenekten kopuk olan soyut aklı, tarihte kesintiye yol açacak olan bilgilerin kaynağı olarak gördüğü için reddeder. Geleneksel bilgeliği reddeden soyut akıl anlayışını, bizi alçakgönüllülükten uzaklaştırıp, acele yargılara götüreceği için tarihte bir kesintiye yol açacağı kanaatindedir. Geleneğe başvuran politik akıl, tarihsel kesinti kadar tarihsel durağanlığın da arayışı içerisinde değildir. Burke politik akıl anlayışında geleneği, tarihsel durağanlığı öğretecek olan bilginin öğrenilmesi olarak değil, tarihsel sürekliliği sağlayacak olan esin kaynağı olarak görür. Burke'te bunun ifadesini, İngiltere'nin parlamento teorisi üzerine yapmış olduğu yorumda bulabiliriz;

“ Hiçbir şey parlamento teorimizdeki, değişim ve sürekliliğin birliği ve yenilenme ilkesinden daha güzel olamaz. [Parlamentomuzdaki] tüm değişimler içinde biz ne tamamen eski ne de tamamen yeniyiz. Parlamantonun gelenek ve yasalarını, atalarımızın bozulmamış geleneksel ilke ve kurallar zincirini sürdürecektir sayıda eski [üye], bize canlılık kazandıracak ve doğru karakterimizi bize getirecek halk kitlesinden henüz alınmış yeterli sayıda yeni [üye] vardır; ve bütün [parlamento], eski üyelerin çoğunluğu ile oluşmuş olmasına rağmen, yine de, yeni bir karaktere sahiptir ve istikrarsızlıkla itham edilmeksizin değişimin faydalarını elde edebilir.”⁸⁷

Buna göre, Burke'ün politik akıl anlayışının merkezinde yer alan gelenek teması, tarihsel sürekliliğin anlaşılması için değerli bir kaynaktır. Politik akıl, bir anlamda tarihsel sürekliliğin bilgisini arayan bir akıl yürütme tarzıdır. Epistemolojik olarak gelenek temasından beslenen bu süreklilik anlayışının ahlaki, politik ve toplumsal içerimleri mevcuttur; yani, Burke politik akıl kavramlaştırmasıyla, ahlaki, politik ve toplumsal

⁸⁷ Burke, “Notes For Speech”, *The Philosophy of Edmund Burke*, ed. Louis I. Bredvold - Ralph G. Ross The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960, s. 157.

sürekliliği sağlayacak olan bilginin arayışı içerisinde. Bu süreklilik vurgusundan hareketle, Burke'ün politik akıl kavramlaştırmasının dayandığı bir diğer epistemolojik temel olan “önyargı” anlayışına geçebiliriz.

C. ÖNYARGI

Burke için gelenek, tarihsel ve toplumsal pratiklerin cisimleşmesidir. Nisbet'in ifadesiyle gelenekten öğrendiğimiz bilgi olan önyargı, “bilme, anlama ve hissetme yönteminin damıtılmasıdır”; başka bir ifadeyle, önyargı, “gelenekte yatan bilginin bir özetidir.”⁸⁸ Tarih ve toplumsal uzlaşım neticesinde oluşan bu bilgi⁸⁹, beşeri eylemi yönlendirme gücüne sahiptir. Bu açıdan, Burke'te önyargı, düşünce ve eylemlerimizin doğru olup olmadığını teyit edebileceğimiz bir rehberlik sunar.⁹⁰

“Bu aydınlanmış çağda genel olarak öğrenilmemiş duyguların insanları olduğumuzu söyleyecek kadar cesurum; tüm eski önyargılarımızı başımızdan atmak yerine, onları çok hatırı sayılır bir derecede el üstünde tutmalıyız; ve, kendi kendimize daha çok mahcup olup, onların üzerine titreriz çünkü onlar önyargılardır...”⁹¹

Önyargı kavramına yüklenen anlamların birbirinden farklı olması bu noktada önem kazanmaktadır. Modern akıl anlayışında önyargı, insanları yanıltıcı bir mahiyete sahip olarak görüldüğü için doğru bilgiye ulaşmanın önünde engeldir. Burke için önyargı ise, bundan farklı olarak, insanlara, doğru eyleme ve düşünme imkânı sağlayan bilgi biçimidir. Burleigh Taylor Wilkins'dan hareketle, Burke'ün burada önyargıya (prejudice) yüklemiş olduğu anlamın, Latince'deki “praejudicium” kavramından türeyen bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kadim dönemde, “praejudicium” kavramı bir emsale veya deneyime, ya da önceki kararlara dayanan yargı anlamına gelir.⁹² Burke, “praejudicium”un bu kadim anlamını, “prejudice” (önyargı) kavramı ile devam ettirerek, önyargıyı, tek bir insan ya da tek bir neslin değil, sayısız neslin birbirini takip eden sürekliliği içerisinde üretilen, detaylanan ve tasvip edilen⁹³, kolektif deneyime dayanan bilgi olarak karakterize

⁸⁸ Nisbet, **Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek**, a.g.e., s. 84.

⁸⁹ Bruce Frohnen, **Virtue And The Promise Of Conservatism The Legacy Of Burke And Tocqueville**, University Press of Kansas, Kansas, 1993, s. 38.

⁹⁰ Aynı eser, ss. 55-56.

⁹¹ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 87.

⁹² Burleigh Taylor Wilkins, **The Problem Of Burke's Political Philosophy**, Clarendon Press, Oxford, 1967, s. 110.

⁹³ Canavan, a.g.e., s. 78.

eder.⁹⁴ Burke’te önyargı, uzun bir deneyim sonucunda oluşan⁹⁵, rasyonel planlama ve bilinçli bir tercihe bağlı olmayan⁹⁶, toplumsal görüştür⁹⁷; çünkü Burke’e göre önyargılar, soyut bir şekilde incelenemeyecek kadar kökleşmiş fikirlendir⁹⁸. Burke, bir anlamda, soyut aklın yüceltilen gücünü önyargıya başvurarak sınırlandırmak istemiştir; nitekim onun ifade ettiği gibi, “ insanın gücünün ötesinde olan bir şey varsa, o da bir önyargı yaratmaktır.”⁹⁹

Burke’e göre önyargı, bireysel bir şekilde erişilemeyecek olan bilgidir; çünkü, “ İnsan bilge olmasa da [tür olarak insan] bilge bir varlıktır. Birey zavallıdır; şu andaki halk, müzakere etmeksizin eyleme geçtiği zaman zavallıdır; fakat tür [olarak insan] bilgedir, bir tür olarak, zaman ona sağlandığında, neredeyse her zaman doğru hareket edecektir.”¹⁰⁰ Burada, Hayek’e başvuracak olursak, söz konusu olan bu durum, geçmiş dönemlerdeki insanlara insan üstü bir bilgelik payesi verilmesi anlamına gelmez; burada önemli olan, birçok kuşağa dayanan tecrübenin, herhangi bir kimsenin bilgisinden daha fazla bilgi içermesidir.¹⁰¹ ; Hayek bu yorumu ile bir anlamda Burke’ün önyargı anlayışını açıklamıştır; bu noktada Burke’ün ifadelerine başvuracak olursak;

“[Önyargılar] uzun bir süredir devam etmektedir, ve genel olarak geçerliliklerini sürdürdükçe, onlara daha çok değer veririz. Bizim korktuğumuz herkesin kendi özel akıl stoğu ile yaşamına ve ticaretine devam etmesidir; çünkü her insandaki bu stoğun küçük olduğu, ve bireylerin, çağların ve ulusların sermayesi ve genel bankasına kendi kendilerine başvurmalarının daha iyi olacağı kanısındayız. Soyut düşünen insanların çoğu, genel önyargıları boşa çıkarmak yerine, onların içinde hüküm süren gizli hikmeti keşfetme basiretini kullanmalıdır. Onlar araştırdıklarını bulursa, (ve nadiren başarısız olurlar), önyargı örtüsünün atılmasıyla geriye çıplak akıldan başka bir şey kalmayacağı için, aklı da içine alan, önyargıyı devam ettirmenin, daha bilgece olduğunu düşünürler; çünkü önyargı, haklı olarak, aklı harekete geçiren ve ona süreklilik kazandıracak olan bir eğilime sahiptir.”¹⁰²

⁹⁴ Frohnen, a.g.e., s. 56.

⁹⁵ Canavan, a.g.e., s. 75.

⁹⁶ Wilkins, a.g.e., s. 143.

⁹⁷ Canavan, a.g.e., s. 75.

⁹⁸ Burke, “A Letter To A Noble Lord”, **Edmund Burke: On Taste On The Sublime and Beautiful, Reflections On The French Revolution, A Letter To A Noble Lord**, ed. Charles W. Eliot, The Easton Press, Norwalk, Connecticut, 1993, s. 440.

⁹⁹ Burke, “ To William Smith – 29 January 1795”, **The Correspondence Of Edmund Burke**, vol.VIII, September 1794 – April 1796, ed. R. B. MacDowell, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, s. 130.

¹⁰⁰ Burke, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 398.

¹⁰¹ Hayek, a.g.m., s. 51.

¹⁰² Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 87.

Tarihsel ve toplumsal pratiklerin bir çıktısı, geleneğin bir öğretisi olarak önyargının¹⁰³ içerisinde gizli bir hikmet vardır;¹⁰⁴ başka bir ifadeyle, Burke önyargıyı bir kendilik olarak savunmaz¹⁰⁵; gelenekten öğrendiğimiz, içerisinde hikmet yatan bilgiye, önyargı adını vererek savunur; bireysel aklın dışında olan hikmet ise, çağların ve ulusların sermayesi, genel bankasından çıkar. Önyargı ise atalarımızın, hikmetine güvenden kaynaklanır; bu durumda önyargı, insan türünün kolektif hikmetinin tezahürü olup bir nesilden diğerine intikal eden hikmettir.¹⁰⁶

Nihayetinde, Burke’te önyargı, onun politik felsefesinde yer alan tarihsel süreklilik anlayışının, kendini gösterdiği bir diğer kaynak olarak karşımıza çıkar. Gelenek teması ile aklın değer bağımlı bir çerçeve içerisinde işlediğini göstermek isteyen Burke, bu iddiasını önyargının kadim anlamına başvurarak daha da güçlendirmiştir. Burke, tarihsel bir bağlam içerisinde işleyen akıl anlayışının doğrudan bir sonucu olarak tarihsel süreklilik vurgusuna gitmiştir. Bu açıdan, önyargı teması, onun tarihsel süreklilik anlayışının bir diğer epistemolojik temeli olarak belirir. Gerald Chapman’da görmüş olduğumuz gibi, geçmiş deneyimimizin ürünü olan önyargıları, gündelik yaşantımız içerisinde kullanabiliriz; karşılaştığımız farklı durumlarda, önyargılara başvurmamız, uzunca bir akıl yürütmeden, daha çok faydalı olacaktır¹⁰⁷. Bu açıdan, Nisbet’e göre Burke, önyargı kavramına başvurarak, bir ulus içerisindeki bireyler arasında ortak olan duygu, anlayış ve bilgiye işaret etmiştir¹⁰⁸. Burke’ün ifadelerine başvuracak olursak;

“Önyargı, acil durumlarda hazır başvuru kaynaklarıdır; öncelikle erdem ve hikmetin sabit seyrini zihinde ilişkilendirmektedir, ve insanın kuşkulu, karmaşık ve çözümsüz karar anında tereddüde yer bırakmamaktadır. Önyargı bir insanın erdemini, bağlantısız eylemlerin bir serisine değil, onun alışkanlığına dönüştürür; Yalnızca önyargı ile, insanın görevi onun doğasının bir parçası olur.”¹⁰⁹

Bu aynı zamanda, Burke’ün insan doğası anlayışına karşılık gelir. Burke’e göre insanın fiziksel ve ahlaki olmak üzere iki doğası vardır. İnsanın fiziksel doğası, tüm vahşi yaratıklarla ortaktır. İnsanın ahlaki doğası ise, onun yaşamı ile gelişim gösterir. Bu açıdan insanın ahlaki yönü, onun ikinci doğasını oluşturur. Biz yaşamımız boyunca şekillenen bu

¹⁰³ Nisbet, **Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek**, a.g.e., s. 84.

¹⁰⁴ Wilkins, a.g.e., s.59

¹⁰⁵ Aynı eser, s. 111.

¹⁰⁶ Canavan, a.g.e., s. 77.

¹⁰⁷ GERAL W. CHAPMAN, **Edmund Burke The Practical Imagination**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967, s. 208.

¹⁰⁸ Nisbet, **Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek**, a.g.e., s. 85.

¹⁰⁹ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 87.

çerçeveye bağlı olarak, bir önyargı varlığı, bir alışkanlık varlığı, bir inanç varlığı ve bunlara bağlı olarak bizler bir duygu varlığı haline geliriz. Toplumumuzun üyeleri ve ülkemizin sakinleri olarak, tüm bunlar bizim ikinci doğamızı oluşturur¹¹⁰.

Burke'ün insan doğası anlayışı, onun politik felsefesinin temel dayanaklarından birini oluşturur. Burke, insanın doğasının sadece akıldan oluşmadığını kabul ettiği için, politikayı *a priori* bir bilim olarak görmez; çünkü onun için politika, insan doğası ile uyumlu olan politikadır. Burke, burada, politika olgusuna, farklı bakış açılarının kaynağı olarak, insanın doğasında merkeze alınan ögenin belirleyiciliğini göstermek istemiştir; bu aynı zamanda onun modern politika anlayışına yönelik geliştirmiş olduğu eleştiriye de kaynaklık eder. Burke, modern politika anlayışını, insanın doğasını akla indirgediği için reddeder; modern politika anlayışının bu kalkış noktası kabul edildiği taktirde, buna bağlı olarak yapılan çıkarımlar, akıl varlığı olarak insanın dünyasını veri alacaktır; ve bu durumda insanın ikinci doğasında göstermiş olduğu tüm özellikler yadsınacaktır. Bu açıdan, Burke için modern politika anlayışı, insanın doğası ile uyumlu olmayan bir politikadır. Modern politika anlayışının veri aldığı dünyanın insanların, hiçbir önyargısı, hiçbir inancı, hiçbir alışkanlığı, hiçbir duygusu yoktur. Bu açıdan modern politika anlayışı, politikanın deneyimden kopuk, *a priori* bir değerlendirmesi olup, insanın bütüncül yapısının ihmali anlamına gelir. Burke'ün, bunun yerine ikame etmek istediği politika anlayışı ise, insanın doğası ile uyumlu olan politikadır; yani, politika insanın salt akıl yürütmesine dayanmaz; aklın insan doğasının sadece küçük bir parçası olduğunu veri alan ve insanın ikinci doğası üzerine kurulu olan bir politika anlayışdır. Burke'ün ifadelerine başvuracak olursak; “ Politika insanın akıl yürütmesine değil, insanın doğası ile uyumlu olmalıdır; çünkü akıl [insan doğasının] sadece bir parçasıdır; fakat hiçbir şekilde [insan doğasının] en büyük parçası değildir.”¹¹¹

Burke'te politik akıl, insan doğası ile uyumlu olan politikanın arayışı içerisindedir. Bu açıdan, Burke'te politik akıl, tarihsel ve toplumsal bir bağlam içerisinde yaşayan insanı veri alır; ve bu insana, tarihsel bir süreklilikle aktarılan bilgi kaynaklarının, politikayı şekillendiren bilgi olduğunu kabul eder. Bu açıdan önyargı, onun politik akıl anlayışında aradığı, tarihsel sürekliliği sağlayacak olan bilgidir; çünkü Burke için, önyargıların atılmasıyla çıplak bir hale gelen akıl, tarihsel sürekliliğin bilgisini sağlayamayacağı için

¹¹⁰ Burke, “Speech In General Reply”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e, s. 494.

¹¹¹ Burke, “ The Present State Of The Nation”, **The Works Of The Right Honourable**, vol. 1, a.g.e., s. 335.

politik akıl olamaz. Politik akıl her şeyden önce sınırlı bir akıl anlayışına dayanır; tarihsel ve toplumsal bir bağlamın içerisinde işleyen bir akıl yürütme tarzı olarak, gelenek ve önyargıya dayanır. Bu noktada, politik aklın sınırlılığını gösteren bir diğer epistemolojik temel olarak Burke'ün ahlâk anlayışına geçebiliriz.

D. AHLÂK

Politik aklın temelleri başlığı altında, bu noktaya kadar, Burke'ün politik akıl – tarihsel deneyim arasında kurmuş olduğu ilişki, gelenek ve önyargı başlıkları altında gösterilmiştir. Burke, böylece politik aklı somut bir çerçeveye yerleştirerek, politikanın soyut bir şekilde anlaşılamayacağını iddia etmiştir. Bu noktayı, Charles Parkin'den hareketle açacak olursak, Burke'te politik aklın, kendi sınırlılığının farkında olan, bütünü oluşturan parçaların birbirinden yalıtılmasını değil, bütünü oluşturan parçaların uyumunu ve bir aradalığını amaç edinen somut bir akıl olduğunu söyleyebiliriz.¹¹² Burke'ün politik akıl kavramlaştırmasının içerisinde yer alan ahlâk anlayışına, işte bu noktada geçebiliriz; çünkü, Burke için tarihsel ve toplumsal deneyime bağlı olan politik akıl, doğru ahlâki ölçülere dayanır. Buraya kadar ifade etmeye çalışmış olduğumuz, politik akıl, tarihsel deneyim ve ahlâk arasındaki ilişkiyi, Burke şu şekilde ifade eder;

“Bizim önerdiğimiz aklı inkar etmek değildir, politik akıl olarak adlandırılan aklın özel bir türüne katılmaktır; politik akıl bir hesaplayıcı ilkedir: ekler, çıkarır, çarpar ve böler, metafiziksel veya matematiksel olarak değil, ahlaki olarak, doğru ahlaki ölçüler ile bunu yapar.”¹¹³

Burke'ü hem klasik doğal hukuk geleneğine yerleştiren Canavan ve Stanlis, hem de onun tarihselci bir yorumunu geliştiren Kilcup gibi yorumcular, Burke'ün aşkın ahlâki ilkelerin varlığını kabul ettiği konusunda uzlaşırlar.¹¹⁴ Bu noktada Burke'ün, İngiltere'nin Hindistan politikasına ilişkin yorumları önem kazanır. Burke, Doğu Hindistan Şirketinin, Hindistan'daki faaliyetlerini eleştirmiş ve şirketin yöneticisi olan Warren Hastings'in yargılanması için uğraşmıştır.¹¹⁵ Onun bu eleştirisinin altında yatan, eşitlik, adalet, koruma ve şefkat ruhundan yoksun olan yöneticilerin, zorba eylemlerini meşrulaştırmak için,

¹¹² Charles Parkin, *The Moral Basis Of Burke's Political Thought An Essay*, Cambridge University Press, 1956, paperback edition 2011, ss. 109-110.

¹¹³ Burke, *Reflections*, s. 62.

¹¹⁴ Kilcup, “Reason And The Basis Of Morality In Burke”, a.g.m., s. 272.

¹¹⁵ Duman, a.g.e., s. 441-442

evrensel ahlâki ilkeleri hiçe sayıp, yerine coğrafi bir ahlak (geographical morality) anlayışı koymalarıdır; yani onlar için, Asya'daki ve Avrupa'daki aynı eylemler, aynı ahlaki niteliğe sahip değildir. Burke, coğrafi ahlâk olarak nitelediği bu görüşü kabul edilemez bulur. Bu durumda insanları yönetecek olan ilke, beşeri ilişkilerin veya yaşamın ilkeleri değil, iklimler, boylam ve enlem dereceleri olacaktır; coğrafi ahlâkın bu ilkesine sığınarak kimse kendisini meşru kılamaz; çünkü "ahlâk yasaları her yerde aynıdır"; zorbalık, hırsızlık, rüşvet, baskı gibi eylemler dünyanın her yerinde aynı anlama gelir;¹¹⁶ aksi bir eyleme girişmek adaletin ebedi yasasına karşı çıkmaktır.¹¹⁷

Burke, evrensel ahlâki ilkelerin varlığını kabul ederek, keyfi iktidarın (arbitrary power) eleştirisine gider. Hiç kimse keyfi bir iktidar hakkına sahip değildir; bu hak ne herhangi birinin sahip olabileceği, ne de herhangi birisine verilebilecek olan bir haktır; çünkü hepimizin bağlı olduğu, büyük, değişmez ve önceden var olan bir yasa mevcuttur. Bu yasa, bizim varoluşumuzdan önce gelen, tüm fikirlerimiz ve duygularımızın ötesinde olan, tüm buluşlarımızı önceleyen, bizi evrenin ebedi çerçevesine bağlayan yasadır. Bu büyük yasa, bizim anlaşma ve uzlaşmalarımızın sonucu değildir; fakat uzlaşım ve anlaşmalarımızın gücü ve yaptırımı, bu büyük yasadan kaynaklanır. İnsanın insan üzerindeki hakimiyeti, Tanrının bu ebedi yasasına bağlıdır; ve hiç kimse bu yasadan muaf değildir. Adaletin ebedi yasasına herkes bağlıdır;¹¹⁸ eğer ahlak yasasını uygulayan ve yaratan güçlü, bilge, yüce yöneticinin varlığı reddedilirse, hakim iktidarın gücünü sınırlayacak hiçbir şey kalmayacaktır¹¹⁹; nitekim insanların ortaya koyduğu yasaların uygulama yöntemleri ve biçimlerinde değişikliğe gidilebilir olsa da, gerçek adaletin özü hiçbir şekilde değişmez.¹²⁰

Burke'te ahlâkın nihai kaynağı, Tanrı'nın iradesidir. Tanrı insanı yaratırken, onun doğasına, kendisine itaat etme zorunluluğu, ayrıca insanların ahlaki eylemi ve duyguları için doğal bir eğilim, içgüdü yüklemiştir.¹²¹ İnsanın sahip olduğu dini içgüdü, Tanrı tarafından onun doğasına nakşedilmiştir. Bu açıdan ateizm, sadece aklımıza değil,

¹¹⁶ Burke, "Speeches In Opening The Impeachment Of Warren Hastings", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e, s. 475-476.

¹¹⁷ Aynı eser, s. 470.

¹¹⁸ Aynı eser, s. 477-480.

¹¹⁹ Burke, " An Appeal From The New To The Old Whigs", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 647.

¹²⁰ Burke, "Tract On The Popery Laws", **Aynı eser**, s. 258.

¹²¹ Michael Freeman, **Edmund Burke And The Critique Of Political Radicalism**, Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1980, s. 38.

içgüdülerimize de aykırıdır.¹²² İnsanın doğasına ahlâk yasasının değişmez olduğu inancını yerleştiren Tanrı'nın iradesidir.¹²³ Nihayetinde, Burke için politika, ahlâkın genişletilmiş ilkeleridir¹²⁴ ve ahlâkın yasaları her yerde aynıdır;¹²⁵ ebedi ve değişmez yasadır.¹²⁶

Burke'ün düşüncesinde aşkın ahlâki ilkelerin varlığı kendisini açıkça gösterdiği için, Burke üzerine yapılan yorumlarda, onun bu ilkelerin varlığını kabul edip etmediği noktasında herhangi bir ayrılık söz konusu değildir; fakat, Burke'ün aşkın ahlâki ilkelerin varlığının bilgisini nasıl elde ettiğine yönelik, epistemolojik temelde gerçekleşen bir ayrım söz konusudur.¹²⁷ Burke'ün ahlâk anlayışına yansıyan bu farklılık, nihayetinde, Canavan, Stanlis ve Pappin'in yapmış olduğu gibi Burke'ün klasik doğal hukuk geleneğine yerleştirilmesi, ya da Kilcup'da görmüş olduğumuz gibi onun ahlâk anlayışının tarihselci bir çerçevede yorumlanması ile sonuçlanmıştır.

Canavan, her ne kadar, Burke'ün klasik doğal hukuk geleneğinin teorisinin analiziyle ilgilenmediği, hatta ilk dönem yazılarında bunun karşılığının bile bulunamayacağını ifade etmiş olsa da, yukarıda yer vermeye çalıştığımız gibi, onun aşkın ahlâki ilkeleri kabul ettiğini gösteren metinleri, Burke'ün klasik doğal hukuk geleneği içerisine yerleştirilmesi için yeterli bulmuştur.¹²⁸ Stanlis'de çok açık ifadesini gördüğümüz gibi, Burke'ün klasik doğal hukuk geleneğine yerleştirilmesinin doğrudan sonucu Burke'ün bu geleneğin epistemolojisini paylaştığını kabul etmeye götürmüştür; artık bu geleneğin mensubu haline gelen Burke, aşkın ahlâki ilkeleri, doğru akıl vasıtasıyla elde edecektir.¹²⁹

Pratik akıl başlığı altında, Kilcup'u takip ederek, Burke'ün bu tarz bir epistemolojiye sahip olmadığını,¹³⁰ bu yorumların son noktada, Burke'ün tarihsel deneyime vermiş olduğu önemi ikinci plana attıklarını ve onu soyut akıl anlayışı ile daha çok uzlaştırmaya yönelik olduğunu belirtmiştik. Kilcup ise, Burke'ün ahlak anlayışının,

¹²² Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 91.

¹²³ Burke, "Tracts on Popery Laws", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 257

¹²⁴ Burke, "To Dr William Markhem post 9 November 1771", **The Correspondence Of Edmund Burke**, vol. II., July 1768-June 1774, ed. Lucy S. Sutherland, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, s. 282.

¹²⁵ Burke, "Speeches In Opening The Impeachment Of Warren Hastings", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 476.

¹²⁶ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 94.

¹²⁷ Kilcup, "Reason And The Basis Of Morality In Burke", a.g.m., s. 272.

¹²⁸ Canavan, a.g.e., s. 17-18.

¹²⁹ Kilcup, "Reason And The Basis Of Morality In Burke", a.g.m., s. 272

¹³⁰ Aynı makale, s. 272.

tarihsel deneyimin rolünü ön plana çıkararak açıklamaya girişmiştir; çünkü, Burke'e göre, "ahlâk konusunda hiçbir evrensel ilke rasyonel olarak doğrulanamaz."¹³¹

Kilcup'a göre Burke, ahlâki standartların değişmezliğini vurguladığı için,¹³² onun düşüncesinde aşkın bir temelin varlığı inkar edilemez;¹³³ fakat bu temel hiçbir şekilde, rasyonel olarak kavranamaz; Burke ahlâki doğruların, soyut bir akıl vasıtasıyla anlaşılabilir ilk ilkelerden türetildiğine dair bir yaklaşımı kabul etmez¹³⁴; Burke için söz konusu bu tutum, ahlâk alanında soyut akıl yürütmekten başka bir şey değildir; bizi yanıltacak olan bu yaklaşım, ahlâki bilgiye götürmekten uzaktır¹³⁵; çünkü onun için ahlâki düzen ancak tarihsel deneyimin ışığından öğrenilebilir.¹³⁶ Bu, Burke'ün akıl hiyerarşisi ile uyumludur. Bu hiyerarşi içerisinde bireysel akıl en alt seviyede yer almaktadır. Bireysel akıl ile hiyerarşinin en üst basamağında yer alan Tanrısal akıl idrak edemeyiz¹³⁷. Biz sadece onun yansımalarını gözlemleyebiliriz; bunun da tek yolu tarihin derslerine başvurmaktır. Bizim sınırlı aklımız ahlaki ilke ve kuralları anlamak bakımından yetersizdir. Bu açıdan, Kilcup'a göre, Burke'ün ahlâk anlayışının merkezinde, tarihsel deneyime yapmış olduğu vurgu yer alır.¹³⁸

Burke'ün insan doğası anlayışı, bu noktada önemli bir tema olarak karşımıza çıkar; çünkü ahlâk yasası, Tanrı tarafından insan doğasına yerleştirilir; -önyargı başlığı altında belirtmiş olduğumuz gibi- Burke'te gelenek, önyargı, alışkanlık gibi tarihsel somutlaşmalar aracılığı ile şekillenen insan doğası, aynı zamanda insanın ahlaki doğasıdır.¹³⁹ Buna göre Burke'te, ahlâkın bilgisine, tarihsel deneyim yolu ile ulaşılabilir; çünkü Tanrı tarihin hakimidir; insan doğası ve bütün tarihsel süreç, Tanrı'nın iradesinin bir yansımasıdır.¹⁴⁰ Tarih Burke için ilahi inayetin tezahürüdür. İlahi iradeden bağımsız olarak kendine özgü yasalarla işleyen mekanik bir tarih ve toplum anlayışını reddeder¹⁴¹. Tanrı tarihin hakimi olduğuna göre, insanın dünyevi ilişkilerinin arkasında Tanrının ilahi eli aktif olduğuna

¹³¹ Burke, "An Appeal From The New To The Old Whigs", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 628.

¹³² Kilcup, "Burke's Historicism", **The Journal Of Modern History**, Vol. 49, No. 3, 1977, s. 394.

¹³³ Kilcup, "Reason And The Basis Of Morality In Burke", a.g.m., s. 272.

¹³⁴ Kilcup, "Burke's Historicism", a.g.m., ss. 402-403.

¹³⁵ Burke, "Religion", **Edmund Burke Pre-Revolutionary Writings**, 3.b., ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 83-84.

¹³⁶ Kilcup, "Burke's Historicism", a.g.m., s. 403

¹³⁷ Cameron, a.g.e., s. 56.

¹³⁸ Kilcup, "Burke's Historicism", a.g.m., s. 403.

¹³⁹ Burke, "Speech In General Reply", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., 494.

¹⁴⁰ Kilcup, "Burke's Historicism", a.g.m., s. 394

¹⁴¹ Bedri Gencer, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke İle Ahmet Cevdet**, Kapı Yayınları, İstanbul, s. 93.

göre;¹⁴² tarihteki büyük değişimler de, Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşir. Bu yaşam içerisindeki değişimler, Tanrı'nın takdiridir. Biz onun ilahi taktiğinin niçin değiştiğini bilemeyiz; fakat tarihsel deneyimin ışığında moral düzenin varlığını bilebiliriz.¹⁴³ Beşeri dünyada büyük bir değişiklik yapılmışsa, insanların zihinleri ona uygun hale getirilecektir¹⁴⁴; çünkü, insan ahlâki olarak her zaman Tanrı'nın iradesine boyun eğmelidir¹⁴⁵. Değişimin esas olduğu tarihsel deneyimin açıkladığı gibi, yerleşik duygu ve kanaatlerimiz değişebilir.¹⁴⁶ Bu değişimler Tanrının iradesine bağlı olduğuna göre, bunlara karşı çıkmak Tanrı'nın iradesine karşı çıkmaktır.¹⁴⁷ Bu bakımdan, ahlâk standartlarımız değişime bağlıdır¹⁴⁸. Bu noktadan sonra, Burke için tek kalıcı ahlâki ilke, Tanrı'nın iradesine itaattir.¹⁴⁹ Burke'ün ifade ettiği gibi,

“Beşeri ilişkilerde büyük bir değişiklik gerçekleşmişse, insanların zihinleri buna uygun hale getirilecektir, genel duygu ve kanaatler bu şekilde düzenlenecektir. Her korku ve her ümit ona doğru olacaktır; ve bu güçlü ilişkiler akımına karşı çıkanlar ilahi emirlere karşı çıkmış olacaktırlar... Onlar kararlı ve sağlam değil, inatçı ve sapkın olacaktırlar.”¹⁵⁰

Bu bakımdan, Burke Fransız devrimini, Tanrı'nın iradesinin tezahürü olarak görerek, ilahi taktiğin değişebileceğine inanmıştır.¹⁵¹ Burke, böylece, değişmez olduğu halde Tanrı'nın iradesinin değişebileceğini ve buna bağlı olarak da ahlâki standartların göreliliğini öngörerek¹⁵², rölativistik bir ahlak anlayışına kaymıştır; artık, Burke için, Fransız devrimi gibi büyük ve olumsuz değişiklikler bile Tanrı'nın iradesine uygun olarak, nötral bir ahlaki değişiklik olarak görünür.¹⁵³ İşte tam da bu noktayı, Strauss dünyevileşme (secularization) olarak niteler. Bu ruhani ve ebedi olanın zamansallaştırılmasıdır; bu bakımdan ebedi artık ebedi olarak anlaşılmalıdır. Strauss'a göre Burke, dünyevileşmiş bir Takdiri ilahi anlayışı sunmaktadır.¹⁵⁴ Bu yaklaşıma göre, Burke ahlaki ilkelerin Tanrısal iradeye dayandığını savunmuş olsa da, tarihsel deneyime başvurarak bu kuralların

¹⁴² Kilcup, “Burke's Historicism”, a.g.m., ss. 395; 406

¹⁴³ Aynı makale, ss. 406-407.

¹⁴⁴ Gencer, a.g.e., s. 112.

¹⁴⁵ Kilcup, “Burke's Historicism”, s. 399.

¹⁴⁶ Aynı makale, s. 407

¹⁴⁷ Gencer, a.g.e., 112

¹⁴⁸ Kilcup, “Burke's Historicism”, a.g.m., s. 408.

¹⁴⁹ Aynı makale, s. 395.

¹⁵⁰ Burke, “Thoughts On French Affairs”, *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., s. 255.

¹⁵¹ Kilcup, “Reason And The Basis Of Morality In Burke”, a.g.m., s. 407.

¹⁵² Gencer, a.g.e., s.112.

¹⁵³ Aynı eser, ss. 119-120.

¹⁵⁴ Strauss, a.g.e., ss. 355-356

içeriğini görecelileştirmiş ve politikayı yönlendirecek kalıcı bir ahlaki ilkenin varlığından uzaklaşmıştır; bu durumda, bizi yönlendiren ilkeler sonsuza kadar geçerli değildir;¹⁵⁵ başka bir deyişle, daha önceden kötü olan bir eylem, şu anda erdemli bir eylem olarak değer kazanabilir.¹⁵⁶

Kilcup, Burke'ün tarihsel deneyime vermiş olduğu önemi göstererek, onun ahlak anlayışını, klasik doğal hukuk geleneği çerçevesinde yapılan yorumların dışarısına çıkarmış ve Burke'ün sınırlı akıl anlayışının ahlak alanına yansımaları göstermiştir. Burke'te sınırlı akıl anlayışının takibi noktasında, -bilhassa onun ahlak anlayışında-kendini gösteren bir ayrımla, işte bu noktada karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Burke'te sınırlı akıl anlayışını ve buna bağlı olarak tarihsel deneyim vurgusunu ön plana çıkaran çalışmalar, ya Kilcup'un yaptığı gibi Burke'ün tarihsel bir rölativist olarak konumlanmasına, ya da Burke'ün tarihsel sürekliliğin bilgisini arayan bir düşünce yapısına sahip olduğu sonucuna götürmektedir; fakat, Burke politik akıl anlayışında, tarihsel sürekliliğin bilgisini aradığı için, ahlakın göreceli bir hale gelmesinde ziyade, ahlaki sürekliliğin gerçekleşmesini amaçlamaktadır. Bu açıdan, Burke politik akıl kavramlaştırmasında, ahlaki sürekliliğin bilgisini arar.

Burke'ün ahlâki süreklilik arayışını, Cleas Ryn'in geliştirmiş olduğu, değer-merkezli tarihselcilik (value-centered historicism) anlayışında bulabiliriz. Bu anlayışa göre, evrensel moral düzenin kabulü, tarihselciliğin reddini, tarihselciliğin kabulü de evrensel moral düzenin reddini gerektirmez; Ryn, değer-merkezli tarihselcilik anlayışı ile bu ikisinin sentezine gitmiştir; burada söz konusu olan, evrensel moral düzeni kabul eden bir tarihselciliktir.¹⁵⁷ Ryn, böylece, Burke'ün ahlâk anlayışında evrenselciliğe ve tarihselciliğe açılan iki yönü uzlaştırmaya çalışmıştır. Burke'ü klasik doğal hukuk geleneğine yerleştirenler, onu evrensel bir ahlâk anlayışına sahip olarak görürken, tarihselci bir çerçevede değerlendirilmesi onun ahlâk anlayışını göreceli bir hale getirmiştir. Ryn bu noktada, Burke'ün ne tam olarak klasik doğal hukuk geleneğine ne de tam olarak tarihsel rölativizme yerleştiremeyeceği kanaatindedir; çünkü Burke'ün ahlâk felsefesi daha çok evrensel ve tikel olanın uzlaşımına yöneliktir. Bu teoriye göre, ahlaki evrensel bir

¹⁵⁵ Kilcup, "Reason and The Basis Of Morality In Burke", a.g.m., s. 273.

¹⁵⁶ Kilcup, "Burke's Historicism", s. 408; Strauss, a.g.e., s. 356 ; Strauss'a göre, "Burke insani işlere dair tamamen kötü bir akıma karşı çıkmanın, eğer o akım yeterince güçlüyse, sapkınlık olduğunu ileri sürmeye çok yaklaşıyor." Strauss, a.g.e., s. 357.

¹⁵⁷ Cleas G. Ryn, "History And The Moral Order", **The Ethical Dimension Of Political Life Essays In Honor Of John H. Hallowell**, ed. Francis Canavan, Duke University Press, Durham, N.C, 1983, s. 92.

soyutlama değildir; ahlâki evrensel somut deneyimin içerisindedir. Bu evrensel, deneyimlerimize giren, cisimleşmiş iyinin somut tezahürleri içinde bilinebilir. Somut deneyimin önemine dikkat çekilmesi, yaşamın tarihselliğinin ve koşulların biricikliğinin kabulü anlamına gelir; fakat bu durum moral düzenin varlığını problemlili bir hale getirmez; çünkü, aşkın iyi tarih içinde somutlaşmıştır.¹⁵⁸

Ryn, bu noktada Burke'ün değer-merkezli tarihselciliği temsil ettiğini ifade eder; ona göre Burke, insanın tarihsel doğasının yeni bir bilinci ve evrensel iyi inancı arasında gelişmiş bir sentez ortaya koymuştur. Burke, potansiyel olarak tarihe içkin olan aşkın bir moral düzenin varlığını kabul eder.¹⁵⁹ Ryn'a göre, Burke daha çok tarihsel varoluş ile evrensel moral düzen arasında bir senteze gitmiştir. Ryn, somut insan deneyimi içerisinde bilinen yeni bir ahlak anlayışı önerir. Buna göre tarihselcilik ile evrenselciliğin kabulleri uzlaştırılabilir. Tarihselciliğin bu formunda gerçek evrensellik, tarihin tikellerinden ayrılamaz; evrensellik somut formu içindeki insan bilincinde mevcut olarak görünür. Etik evrensellik aynı zamanda tarihsel deneyime aşkın ve içkindir.¹⁶⁰

Değer-merkezli tarihselciliğe uygun olarak, Burke'te, iyi, soyut teorik ilkeler veya tarih dışı yargı ve görüşler içerisinde değil, somut deneyimin içerisine yerleştirilir. İnsan için iyi ve kötü olan somut deneyimin, tarihsel tecrübenin içerisindedir. İyi ve kötü bu anlamda tarihseldir. İyi ve kötünün somutlaşması her zaman belirli bir tarihsel bağlamın ürünüdür; onun tarihsel bağlamına yapılan atıf onu aynı zamanda biricikleştirir. Aynı ahlaki nitelik farklı toplumsal bağlamlarda kendini dönüştürür. Bu durum iyi ve kötüyü anlaşılabilir hale getirmez.¹⁶¹

Burke kötülüğün nedenlerinin kalıcı olduğunu ve her yerde aynı olduğunu kabul eder. Bunlar cimrilik, tutku, kibir, ihtiras gibi düzensiz arzulardır. Bu arzular kötülüğün kalıcı nedenleridir.¹⁶² Burke, başka bir yerde, zorbalık, hırsızlık, rüşvet, baskı gibi eylemlerin dünyanın her yerinde aynı anlama geldiğini ifade eder.¹⁶³ Ryn'ı takip eden Holston'a göre, Burke'te bunların farklı zaman ve mekanlarda, farklı biçimler içerisinde karşımıza çıkabileceğine duymuş olduğu inanç, onun değer-merkezli tarihselciliğini

¹⁵⁸ Aynı makale, ss. 99-103.

¹⁵⁹ Aynı makale, s. 103.

¹⁶⁰ Holston, a.g.m., s. 40-41.

¹⁶¹ Aynı makale, s. 42.

¹⁶² Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 141-142..

¹⁶³ Burke, "Speeches In Opening The Impeachment Of Warren Hastings", *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s. 476.

gösterir.¹⁶⁴ Burke'e göre, kötülüğün nedenleri kalıcıdır; fakat kötülüğün ortaya çıktığı biçimler, hareket ettiği araçlar ise geçicidir. Kötülüğün bu geçici biçimleri sadece isimlerdir. Bilge insan kötülüğün kendini gösterdiği geçici isimlere değil, bu isimlerin altında yatan ve kötülüğün kalıcı olan nedenlerinin çaresini arar; aksi takdirde yapılacak olan sadece isimleri değiştirmekten başka bir şey değildir; fakat kötülüğün kalıcı olan nedenleri, kendilerini yeni isimler altından sürdürmeye devam edecektir; çünkü, "ruh başka bir yere yerleşir, ama değişen görünümü onun yaşam ilkesini ortadan kaldırmaz; kendi yeni organları içerisinde yenileşir".¹⁶⁵

Burke'te kötü olan ile iyi olan, onun ahlâkı, akıldan ziyade irade üzerinden değerlendirmesi çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir.¹⁶⁶ Bu aynı zamanda, Ryn'ın değer-merkezli tarihselcilik anlayışını geliştirirken odaklandığı bir diğer noktaya karşılık gelir. Ryn'a göre evrensel ve tikel olanın uzlaşımına dayanan değer-merkezli tarihselcilik, ahlaki düzenin akıl tarafından kavranmasının doğurduğu tikellik ve evrensellik arasındaki gerilimi aşmak istediği için, ahlaki düzenin anlaşılmasında iradenin ön plana çıkarılması gerektiğini düşünür. Ryn'a göre iradeye yapılan bu vurgunun doğrudan sonucu ahlaki görecelilik olamaz; çünkü iradenin birbirinden farklı iki niteliği mevcuttur. Ryn, bu noktayı Irving Babbitt'ten hareketle açıklar.¹⁶⁷

Babbitt'e göre iradenin iki zıt yönelimi; bencillik ve iyilik ya da düşük ve yüksek iradedir. Yüksek irade anlamlı bir varoluşu mümkün kılar ve bencil dürtüler üzerinde bir kontrol gücüne sahiptir. Yüksek irade bireydeki zıt eğilimleri düzene sokar; onun kişiliğini birleştirir; insanların bir arada yaşamasını sağlayan etik iradedir. Bencil irade ya da düşük irade bunun tamamen karşısında yer alarak uyumsuzluğa ve insanların birbirinden yalıtılmasına neden olur. Yüksek irade, bencil iradeyi kontrol eden ve düzenleyen bir güçtür. Bu açıdan, Ryn'a göre yüksek irade, tüm bireylerin deneyimine açıktır ve yaşamlarını etkileyebilir; bu anlamda yüksek irade, tikeldir ve değişkendir; fakat bu irade herkes de aynı olduğu için, yaşamın özel bir niteliğine doğru herkesi aynı yöne çektiği için, evrensel ve değişmezdir. Yüksek irade bireyleri, kendi aşkın amacına doğru yönlendirme eğilimine sahiptir. Bu açıdan ahlaki eylemde, bireysellik ve evrensellik, aşkınlık ve içkinlik, birleşir. İyi somutlaştırılır; çünkü yüksek irade, soyutluk içerisinde değil, verili bir

¹⁶⁴ Holston, a.g.m., s. 43.

¹⁶⁵ Burke, **Reflections**, a.g.e. s. 142.

¹⁶⁶ Baldacchino, a.g.m., <http://www.nhinet.org/burke.htm>, (12.03.2012).

¹⁶⁷ Ryn, a.g.m., ss. 96-97.

durumda, somut tikeller üzerinde çalışır. İyinin bilgisine teorik olarak ulaşamaz; iyi etik iradeye bağlıdır.¹⁶⁸ Baldacchino'ya göre, Burke ahlaki zorunlulukları/yükümlülükleri aklın ilkeleri veya soyut yasalarından ziyade yüksek irade ile ilişkilidir.¹⁶⁹

Holston'a göre, Burke'ün düşüncesinde evrensellik ve tikelliği, değişen ile kalıcı olanı göstermesi bakımından sunduğu diğer kaynak ise "Adalet" tir. Adalet, tarihsel süreç içerisindeki somutlaşmalar aracılığıyla kendisini gösterdiği gibi, aynı zamanda tarihe aşkın bir anlamı da vardır. Adil olmak koşulların taleplerine cevap vermektir. Koşulların gereklerine cevap vermemek ya da ilkeler adına koşulları ihmal etmek tarihdışı ve ahlakdışı bir durumdur. Burke için 1688 Şanlı Devrimi koşulların gereklerini yerine getirdiği için meşrudur. İhtiyaçların giderilmesi Burke için ahlaki bir durumdur; bu bakımdan adalet bu koşullara uyum sağlamalıdır. Burke'ü değer merkezli tarihselci görenler açısından, adil olmak için koşullar ve ilişkilerin değişken taleplerinin yerine getirilmesinin, doğrudan sonucu ahlaki bir görececilik olamaz¹⁷⁰. Burke'ün düşüncesinde değişim içinde değişmeyen bir şey vardır; bu da bizim karşılaştığımız problemlerde adil çözüm bulma yetimizdir.¹⁷¹ Karşılaştığımız farklı durumlar neticesinde biz yeni moral tercihler oluşturmak zorundayız;¹⁷² Bu noktada, Burke'ü ahlâki görececi olarak görenlerin, yapmış olduğu atıfa tekrar başvuracak olursak;

"Beşeri ilişkilerde büyük bir değişiklik gerçekleşmişse, insanların zihinleri buna uygun hale getirilecektir, genel duygu ve kanaatler bu şekilde düzenlenecektir. Her korku ve her ümit ona doğru olacaktır; ve bu güçlü ilişkiler akımına karşı çıkanlar ilahi emirlere karşı çıkmış olacaklardır... Onlar kararlı ve sağlam değil, inatçı ve sapkın olacaklardır."¹⁷³

Burke'ü ahlâki görececi olarak görenlerin başvurmuş olduğu bu atıf, Baldacchino'dan hareketle değer-merkezli tarihselcilik içerisinde yorumlanacak olursa¹⁷⁴, değişen tarihsel koşullarda oluşacak olan ahlâki tercihleri¹⁷⁵, Burke'ün ifadesiyle, "dünyadan önce olan ve bu dünya yanıp kül olduktan sonra da kalacak olan, dünyanın düzenini sağlayan, Tanrı'dan kaynaklanan, bizlere yol gösteren ve tüm değişimlerin

¹⁶⁸ Aynı makale, ss. 97-98.

¹⁶⁹ Baldacchino, a.g.m., <http://www.nhinet.org/burke.htm>, (12.03.2012).

¹⁷⁰ Holston, a.g.m., ss. 43-49.

¹⁷¹ Baldacchino, a.g.m., <http://www.nhinet.org/burke.htm>, (12.03.2012).

¹⁷² Holston, a.g.m., s. 48.

¹⁷³ Burke, "Thoughts On French Affairs", *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., s. 255.

¹⁷⁴ Baldacchino, a.g.m., <http://www.nhinet.org/burke.htm>, (12.03.2012).

¹⁷⁵ Holston, a.g.m., s. 48.

ötesinde olan 'Adalet'" ile gerçekleştirmek zorundayız.¹⁷⁶ Buna göre adalet hem tikel hem de evrenselidir. Adalet, değişen koşullarda farklı biçimlerde karşımıza çıktığı için tikel, kalıcı olan ruhu ve tarih içindeki tüm değişimlere aşkın olduğu için ise evrenselidir. Burke böylece tarihsel değişimi dikkate alan bir süreklilik anlayışı geliştirmiştir.¹⁷⁷

İnsan doğası ile uyumlu olan politika, Burke için doğru politikadır. Doğru politikanın ilkelerini de, Burke ahlâk alanından elde eder. Politik akıl, böylece normatif bir anlam kazanmış olur. İnsan doğasına uygun olan bir politika arayışı, ahlâki bilgiden kopuk değildir; çünkü insan doğası ile uyumlu olan politikanın ilkeleri, genişletilmiş ahlak kurallarıdır ve bu ahlak kuralları her yerde aynıdır. Burke, politik akıl kavramlaştırması ile doğru politikanın temellerini verecek olan ilkelere ulaşmak ister. Tarihsel bir sürekliliği ve tarihsel deneyimi veri aldığı için de, ahlaki bilginin soyut bir akıl yoluyla kavranabileceğini, doğru politikanın ilkelerinin de göreceli bir hale gelmesinden kaçınarak, değer-merkezli tarihselciliğe dayanır; yani politik akıl farklı durumlarda, farklı zamanlarda karşılaşılan eylemler için, alınacak farklı tavırları her zaman yönlendirecek olan, insanın yüksek iradesine bağlı olan bir yönlenmeyi merkeze alır. Adalet bu anlamda, Burke'ün düşüncesinde, tüm beşeri eylemleri yönlendirecek olan ve politik aklın merkezinde olan hem aşkın hem de içkin bir ilkedir.

Sonuç olarak, Burke politik aklın temellerinde aklın sınırlılığına dikkat çekmiştir. Bunu pratik akıl, gelenek, önyargı, ahlâk ile temellendirmiştir. Politik akıl bu açıdan tarihsel ve toplumsal deneyime bağlıdır. Bu aynı zamanda onun hareket sahasını da göstermektedir. Politik akıl ilk önce, birinci bölümde göstermek istediğimiz, soyut aklın temellerini geçersizleştirme çabasıdır. Tarihsel ve toplumsal birikimin değerini önemsizleştiren soyut akıl, tarihsel süreklilik noktasında bir kırılmaya işaret eder. Bu kırılma beraberinde toplumsal düzen için yeni formların inşa edilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.¹⁷⁸ Bu açıdan Burke'ün modernite eleştirisi ortaya çıkan yeni toplumsal düzen formlarına ve bu formları oluşturan akıl anlayışına yöneliktir. Bizim buraya kadar yapmak istediğimiz politik aklın, soyut akıl anlayışının temellerini geçersizleştirmeye yönelik

¹⁷⁶ Russell Kirk, **Edmund Burke A Genius Reconsidered**, first edition 1967, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington, Delaware, paperback edition 2009, s.116.

¹⁷⁷ Holston, a.g.m., s. 63.

¹⁷⁸ 18. yüzyılda insanlığın tarihi cephesinde bir kırılma anı yaşanmıştır; Süleyman Seyfi Ögün, **Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları**, Alfa Aktüel Yayınları, Bursa, 2006, s.115; 18. yüzyılda vuku bulan, Aydınlanma felsefesi ile birlikte insan hayatının anlam ve düzeninde değişikliğe yol açan bir kırılmadır. Tarihsel kırılma anında, insan hayatını daha önceden düzenleyen değerler ve formlar canlılıklarını yitirir ve yeni bir düzene kılavuzluk edecek düşünceler aranır; Gökberk, a.g.e., s. 289.

içerimlerini göstermeye çalışmaktı. Üçüncü bölümde ise toplumsal düzen için oluşturulmak istenen yeni formlar, “Burke’ün Modernite Eleştirisi” başlığı altında incelenmeye çalışılacaktır. Buna geçmeden önce ikinci bölümde üzerinde durmak istediğimiz bir diğer konu ise politik aklın tezahürleri olarak toplumsal düzen formlarıdır.

II. POLİTİK AKLIN TEZÂHÜRLERİ

Burke politik aklın temelleri başlığı altında incelediğimiz ve politik düşüncesini oluşturan bu temel kavramlar ile tarihsel sürekliliğin önemine dikkat çeker. Tarihsel süreklilik onun toplumsal düzen anlayışının da zeminini sunmaktadır. Bu açıdan politik akıl tarihsel sürekliliğin ve toplumsal düzenin gereklerini içerisinde barındıran bütüncül bir kavramdır. Toplumsal düzen tarihsel deneyimin ürünlerinin devamına bağlıdır. Başka bir ifadeyle tarihin testinden geçmiş, tarihsel süreç içerisinde damıtılarak bu güne gelmiş ürünlere sadakat hissi ile yaklaşmak toplumsal düzenin zeminini de güçlendirecektir. Burke politik aklın temellerinde tarihsel sürekliliğe, politik aklın tezahürlerinde ise toplumsal düzenin önemine vurgu yapmıştır. Tarihsel süreklilik ve toplumsal düzen birbirini bütünler niteliktedir.

Burke yorumlarında ön plana çıkan temel kabule göre, Burke’ün düşüncesinde anahtar kavram toplumsal düzendir. Bu ortak kabul aynı zamanda yorumcular arasında çıkan uzlaşmazlığın da bir kaynağıdır. Burada cevap aradıkları soru ve uzlaşamadıkları nokta, Burke’ün düzen anlayışını nereden elde ettiğine yöneliktir.

Burke’ü klasik doğal hukuk geleneği içerisine yerleştirenler için düzen anlayışı aynı değişim anlayışında olduğu gibi onun metafizik kabulleridir. Bizim çalışmamızı daha çok yönlendiren yorum ise, Burke’ün tarihsel deneyime yapmış olduğu vurgu ile soyut aklın gücüne ve soyut akıldan elde edilen çıkarımlara yönelik yapmış olduğu eleştiridir. Bizim için Burke’ün toplumsal düzen anlayışı tarihsel deneyim içerisinden damıtılarak gelen ürünlerin devamına bağlıdır. Bu yapılar “politik aklın” tezahürleri başlığı altında gösterilmeye çalışılacaktır. Bu konu “devlet adamının bir niteliği olarak ihtiyatlı eylem”, “deneyimin ürünü olarak anayasa”, “toplumsal düzenin devamı için değişim” ve “meşruiyet” başlıkları altında detaylandırılmaya çalışılacaktır.

A. Devlet Adamının Bir Niteliği Olarak İhtiyatlı Eylem

Burke'e göre ihtiyat (prudence), politik ve ahlâki bir erdemdir. Bu erdemın devlet adamında cisimleşmesi, ihtiyatlı bir yönetici tipini karakterize eder. İhtiyatlı bir devlet adamı da kararlarını, soyutlamalar yolu ile değil, tarihsel olarak oluşmuş somut yapılara bağılı olarak alacaktır; nitekim,¹⁷⁹ Burke için politik akıl, aklın ihtiyatlı kullanımınıdır. Toplumsal düzenin sağlanmasında rol oynayacak etkin karakter de ihtiyatlı devlet adamıdır;¹⁸⁰ çünkü ihtiyat, politik ve ahlâki erdemlerin ilkidir.¹⁸¹

Aristoteles gibi deneyimin bir ürünü olan ihtiyat fikrine başvuran Burke, politik akıl anlayışında ihtiyatlı eylemi vurgulamıştır. Aristoteles'e göre pratik bir erdem olan ihtiyat (prudence) bilimsel ve sezgisel bilgiden farklıdır. Bu bilgi daha çok deneyim temelinde kazanılır. İyi bir devlet adamında aranan bir özellik olarak görür. Aristoteles'in bu görüşleri liberalizmin yükselişi ve akıl çağında gölgelenmiştir. Bu dönemde doğal yasaların belirleyiciliğine olan inanç ve aklın aydınlanmış politik eylemin temelini sağlayacağına inanmaları bu kavramın gözden düşmesine neden olmuştur. Burke bu noktada Aristoteles gibi ihtiyat fikrine başvurur.¹⁸² Burke'e göre Aristoteles, "bizleri, tüm safsataların en aldatıcısı olan, ahlâki argümanlardaki asılsız geometrik kesinliğe karşı, büyük bir ağırlık ve dürüstlük ile uyarır"; Burke için insanlar eylemlerini, metafiziksel soyutlamalar üzerine kurmaz; insanlar kendisini ilgilendiren konularda eylemlerini sürdürebileceği yeterli gerekçeye sahiptir.¹⁸³

"Politika ve ahlâk ile ilgili konularda hiçbir evrensel rasyonel bir şekilde gerekçelendirilemez. Saf metafiziksel soyutlama bu konulara ait değildir. Ahlâkın çizgileri matematiğin ideal çizgileri gibi değildir. [Ahlâkın çizgileri] uzun olduğu kadar derin ve geniştir. Bunlar özel durumlara imkân sağlar; değişiklikleri talep eder. Bu özel durumlar ve değişiklikler mantık metodu ile değil, ihtiyatın kuralları ile yapılır. İhtiyat sadece politik ve ahlâki erdemlerin ilki değil, aynı zamanda tüm [erdemlerin] yöneticisi, düzenleyicisi ve standardıdır."¹⁸⁴

¹⁷⁹ Canavan, a.g.e., s. 17.

¹⁸⁰ Tery Hoy, "The Idea of Prudential Wisdom In Politics", *The Western Political Quarterly*, vol. 11, no.2, 1958, ss. 243.

¹⁸¹ Burke, "Appeal From The New To The Old Whigs", *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s.628.

¹⁸² Hoy, a.g.m., s. 243-245.

¹⁸³ Burke, "Speech On Conciliation With The Colonies", *Selected Writings And Speeches*, s. 217.

¹⁸⁴ Burke, "Appeal From The New To The Old Whigs", *Aynı eser*, s. 628.

Burke'ün politik eylemin temeline yerleştirdiği ihtiyatın evrensel kuralları yoktur.¹⁸⁵ Onun için devlet adamı, toplumun sadece genel bir görüşü ile ilgilenen üniversitedeki bir profesörden farklıdır. Devlet adamının çok sayıdaki koşulu dikkate alması gerekir;¹⁸⁶ çünkü, devletin amacı insanları mutlu kılmaktır; soyut akıl yürütmenin çıkarımlarına bağlı olmayan mutluluk, ancak insanın gerçek doğası veri alındığı takdirde anlamlı olabilir; Burke böylece, yönetici tipi için bir davranış standardı sunmuş olur; onun ifade etmiş olduğu gibi iyi bir devlet adamı her zaman yönetmekte olduğu halkın kendine özgü yapısını ve o halkın karakteristik özelliklerini dikkate alan bir eğilim geliştirmek zorundadır. Bunun içinde yapması gereken, önyargıların, kanâatlerin, alışkanlıkların ve koşullardaki çeşitlilik ve renkliliğin bilgisine sahip olması,¹⁸⁷ yani politik akıl temelinde bir bilgiye erişmektir. Bu durumda Burke için iyi devlet adamı, ihtiyatlı/basiretli devlet adamıdır; bu devlet adamı, yönetim pratiğini politik akıl temelinde elde ettiği bilgi ile kazanacaktır.

Burke'e göre; "ihtiyat, bizi, devletin bütünsel yapısını parçalara ayırmaksızın elde edilemeyecek olan, daha çok mükemmelliği arzulayan, soyut fikrin tam kusursuzluğuna karşılık gelmeyen, bir bakıma sınırlı bir taslağın kazanımına yönlendirir."¹⁸⁸ Burke ihtiyatın her ne kadar evrensel kuralları olmadığını belirtmiş olsa da, buna göre, ihtiyatın en önemli kuralının, soyut bir ilkenin pratik yaşantıda takip edilmemesi olduğunu söyleyebiliriz; çünkü soyut ilkeler, ihtiyatın varsaydığı özel durumların bilgisini içermez. Burke için bu bilgidен yoksun ilkeler, uzlaşmazlıkların önemli bir kaynağıdır. Mantıksal çıkarım ve argümanların kesinliğine dayanan bu ilkelerin, hükümet veya özgürlük gibi konulara, daha genel bir ifadeyle politik alana, nüfuz etmesi, kesinliğe dayanan bir soyutlamaya sahip oldukları için, toplumsal uzlaşıya gitmek yerine, çözümü zor ihtilaflara kaynaklık edecektir. Özel durumların bilgisine sahip olmaksızın, ihtiyatlı bir eylem gerçekleştirilemez. İhtiyatlı bir eylem, uzlaşma dayanır; uzlaşmazlığın kaynağı olan bir hakkı mutlaklaştırmaz; gerekirse bu haklardan vazgeçip; düzeni tesis eden haklardan

¹⁸⁵ Burke, "Letter No.1. On The Overtures Of Peace", **Select Works Of Edmund Burke: A New Imprint Of The Payne Edition**, Vol. 3 Letters On A Regicide Peace, foreword and biographical note by Francis Canavan, Liberty Fund, Inc., Indianapolis,1999, s. 69.

¹⁸⁶ Burke, "Speech On The Petition Of The Unitarians", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 377.

¹⁸⁷ Aynı eser, s. 380.

¹⁸⁸ Burke, " To Charles Jean François Depont November 1789", **The Correspondence Of Edmund Burke**, Vol. VI, July 1789 – December 1791, ed. Alfred Cobban, Roberth A. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, s.48.

faydalanmayı gerektirir.¹⁸⁹ İhtiyatlı bir şekilde eylemi politik davranışın temeli olarak gören Burke aristokrasiyi ihtiyat ile özdeşleştirir. Onun aristokrasi savunusu bir anlamda ihtiyatın savusudur.¹⁹⁰

Toplumunu hiyerarşik bir yapı olarak gören Burke için aristokrasi sahip olduğu özellikler açısından yönetici sınıf olmalıdır. Yüksek ruh, şeref duygusu (sense of honour), yardımseverlik, irade, ılımlılık, cesaret, metanet, cömertlik, ihtiyat, öngörü aristokrasinin sahip olduğu özelliklerdir. Burke için bu niteliklere sahip kişilerin yönetimi toplumu iyi davranışlara yöneltecektir.¹⁹¹

Burke istikrarlı bir toplumsal düzen için hiyerarşinin kaçınılmazlığını savunur. İnsanlar arasında temel bir eşitlikten çok, doğal bir aristokrasinin olduğunu kabul eder;¹⁹² onun için doğal aristokrasi devletin zorunlu bir parçasıdır; ihtiyatlı eylem aristokraside cisimleşmiştir; aristokrasi, büyük bir toplum içersindeki ilişkiler ağına vâkıftır; insanların sonsuz çeşitlilikte bir araya gelişine geniş bir açıdan bakabilir; okuma, düşünme ve bunlar üzerine konuşma becerisine sahip olan aristokrasi, keskin ve canlı bir anlayışa sahiptir. Bu açıdan aristokrasi, özel durumların farkında olan ve eylemlerini bunun ışığında şekillendirerek, vatandaşlarının çıkarlarını korumayı kendine vazife edinen, yasa ve adaletin yöneticisi olan, Burke'ün ihtiyatlı devlet adamı karakterine karşılık gelir.¹⁹³ Burke, ihtiyatlı eylemi kendinde cisimleştiren aristokrasinin savunusuna gider; yani aristokrasiyi saflaştırarak değil, ihtiyat ilkesi ile bağlantı olan aristokrasiyi değerli bulur. Salt zenginliğe bağlı olan, fakir ve zayıfa karşı kendi gücünü gösteren aristokraside değerli bir şey yoktur; nihayetinde toplumsal düzeni tahrip eden bir durumdur.¹⁹⁴

Buna göre, Burke, insanlar arasında yetenek ve beceri bakımından bir eşitsizlik öngörür. Bazı insan ve gruplar doğal liderlik güçlerine sahiptir. Bu durumun aynı zamanda politik ve moral sonuçları da söz konusudur. Bazı insanların sadece doğal değil moral ve entelektüel bakımdan da üstün olması onların yönetici diğerlerinin de yönetilmek için doğmuş olduğu gibi bir sonuca yol açar. Bu bakımdan Burke için politik eşitlik kabul

¹⁸⁹ Burke, "Speech On Conciliation With The Colonies", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 216.

¹⁹⁰ Neal Wood, "The Aesthetic Dimension Of Burke's Political Thought", **The Journal Of British Studies**, Vol.4, No.1, 1964, ss. 54-55.

¹⁹¹ Aynı makale, ss. 54-55.

¹⁹² Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a**, a.g.e., s.770.

¹⁹³ Burke, "An Appeal From The New To The Old Whigs", **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., ss. 652-653.

¹⁹⁴ Burke, "Speech On Repeal Of The Marriage Act", **The Philosophy Of Edmund Burke**, a.g.e., s. 139.

edilemez; toplumda eşitsizlik kaçınılmaz bir durumdur. Bu aynı zamanda onun organizmacı toplum anlayışının da bir sonucudur. Her bireyin mevcut toplum içerisinde bir yeri vardır; bu da toplumsal düzen için gereklidir. Toplumsal düzen için elit bir grubun varlığına inanan Burke, yönetim biçimi olarak aristokrasi ve monarşiyi savunur.¹⁹⁵

Burke için, ihtiyatlı eylemi bünyesinde barındıran devlet adamı iyi ve değerlidir. Devlet adamı, bu niteliğini politik akıl temelinde kazandığı bilgi ile edinecektir. İhtiyatlı devlet adamı, bu bakımdan, Burke'ün politik akıl anlayışının bir tezahürüdür. Bu devlet adamının yegane görevi de, politik akıl ile elde ettiği birikim vasıtasıyla toplumsal düzenin devamını sağlamaktır. Burke, böylece devlet adamının değerlendirilmesinde bir başka standarda ulaşmış olur. Devlet adamı toplumsal düzenin devamını sağlayabildiği sürece iyi bir yöneticidir. Burke için pratik olan bu bilgi, tarihsel sürekliliğin devamını sağlayan politik akıl ile kazanılabilir. İhtiyatlı devlet adamı ya da doğal aristokrasi bu bilginin farkında olan, eylemlerini bunu dikkate alarak şekillendiren, yönetim pratiğinde etkin karakterler olmak durumundadır.

¹⁹⁵ Cevizci, “Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a”, a.g.e., ss. 770-771.

B. Deneyimin Ürünü Olarak Anayasa

Burke için, toplumsal düzenin sağlanmasında anayasa, korunması ve devam ettirilmesi gereken uzun bir deneyimin ürünüdür. Onun bu süreçte dikkat çekmek istediği bu yapının şekillenmiş biçimidir; buna göre, uzun bir deneyimin ürünü olarak gördüğü İngiliz Anayasası anlık bir tercihin ürünü değil,¹⁹⁶ geçmişten bugüne intikal eden hikmettir. Ataların hikmeti olan anayasa, devleti geliştiren, ilke ve kurallar hazinesidir.¹⁹⁷ Halkın davranışlarında ve ulusun koşullarında meydana gelen değişikliklerle uyumlu olacak ilkelerin ortaya konduğu ve bozuklukların düzeltildiği sayısız gelişmeyi içerir.¹⁹⁸ Burke'e göre anayasada hatalar, eksikler bulunabilir; zamanın koşulları ve halkın mevcut durumu dikkate alınarak bu eksikliklerin düzeltilmesi yoluna gidilebilir; fakat eksikliklerin tespitinin ardından bile hızlı bir şekilde düzeltme yoluna gitmemek gerekir. Onun buradaki uyarısı, tek tek ele alındığından eksiklik gibi görünen şeylerin, anayasanın bütünü içinde nereye karşılık geldiğinin dikkat edilmesi gerekliliğidir; çünkü “tek başına ele alınan ve böylece yanlış olarak görülebilen bir şey, diğerleri ile ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde, mükemmel bir şekilde doğru olabilir veya kötü olan bir şeyden korunma aracı olarak sabırla sürdürülmesi gerekebilir.”¹⁹⁹

Anayasaya meşruluk kazandıracak olan da denenmemiş bir düzenlemeden çok uzun bir deneyimin ürünü olmasıdır; çünkü toplumu George Graham'ın ifadesiyle gelişimsel uzlaşma (development consensus) olarak gören Burke için insanın tüm değerleri ve hakları toplum tarafından belirlenir. Toplumun ortak akli kendi uzlaşmasını (consensus) oluşturur. Burke toplum için gelişimsel bir paradigma sunar.²⁰⁰ İnsan bir politik kültürün içinde doğar. Burada hakim olan fikirler ahlak standartlarını sağlar. Buna göre anayasa zaman içinde kendini kanıtlamış (time-tested) görüşlere dayanır ve bu da onun meşru bir devlet sözleşmesi olduğunu gösterir. Anayasayı oluşturan bir toplumun kurumları, inançları ve pratikleridir. Yazılmamış kurallara sahiptir; fakat bir toplum içerisinde olan bireyler pratik

¹⁹⁶ George Graham, “Edmund Burke's 'Developmental Consensus' ”, *Widwest Journal Of Political Science*, vol.16, No.1., 1972, s. 41.

¹⁹⁷ Burke, “Speech On Conciliation With The Colonies”, *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s. 206.

¹⁹⁸ Burke, “Adress To The British Colonists In North America”, *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., s. 177.

¹⁹⁹ Burke, “ A Letter On Parliamentary Reform” *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., ss. 383-384.

²⁰⁰ Graham, a.g.m., ss. 29-30.

bilgelikleri sayesinde bunları kolaylıkla anlayabilirler. Anayasa bir kuşaktan diğerine taşınır. Kurallarının doğruluğunu toplumu bir arada tutmasında görebiliriz.²⁰¹

Burke'ün ifadesiyle, “ bizim anayasamız zamanaşımı (prescriptive) ile kazanılmış bir anayasadır; yegane otoritesi çok eski zamandan beri var olan bir anayasadır.”²⁰² Kirk'ün belirttiği gibi, Burke'ün burada zamanaşımı (prescription) ile kastettiği, “ birbirini takip eden çok sayıda neslin anlaşma ve uzlaşmalarına dayanan geleneksel haktır.”²⁰³ İlk kaynaklarına ulaşamayacak kadar eski olan bu hak, mülkiyetin ve devletin güvenliğini sağlar. Burke için toplumsal düzenin devamını sağlayacak olan bu hak, tarihin içinden çıkar. Buna uygun olarak da anayasa, geçici ve ani herhangi bir düzenlemeye değil, geleneksel olan bu hakka dayanır.²⁰⁴

Burke'ün anayasa düşüncesi, onun gelenek anlayışının bir anlamda yansımasıdır; yani, anayasa, zamanın uzun bir mekanında kendini açan, koşullar, durumlar, huylar, karakterler ve insanların toplumsal, ahlâki, sivil alışkanlıkları ışığında oluşur. Bunlara uygun olan anayasa da, Burke'ün ifadesiyle “vücuda kendiliğinden yerleşen bir giysidir.” Bu durumda, Burke'e göre toplumsal düzeni sağlayacak olan anayasa, ulusun geleneksel özelliklerini içerisinde barındırır; çünkü ulus, bireylerin anlık bir yığılımı değildir; bireylerin şu anda yaşadığı yerin mevcut sınırlarının ötesinde bir anlama sahiptir; bunun aksini iddia etmek politik aklın süreklilik ilkesinin yadsınması anlamına gelir. Burke'ün de ifade ettiği şekilde, ulus bir süreklilik fikridir; mekânı kapsadığı kadar, zamanı da kapsar; uzun bir süreç içerisinde var olan bir gerçekliktir. Bir günde oluşan veya bir grup insanın tercihinden ibaret olan bir yapı değil; çağların ve nesillerin içerisinde süzülerek çıkan bir uzlaşım. Bu uzlaşım bir anlamda anayasanın geçerliliğini gösteren bir diğer kaynağa işaret eder. Burke'ün bu uzlaşımından çıkarmış olduğu sonuç, denenmemiş bir projeye karşı, denenmiş olanın, yerleşik olanın, tercih edilmesidir. Başka bir ifadeyle, anayasanın kadim denenmiş kurallarının tercih edilmesidir. Eğer halen bu kuralların geçerliliği ile ilgili bir şüphe duyuluyorsa, yapılması gereken tek şey sonuçlara bakmaktır; bu kurallar ahlâki olarak sınanmış ve etkinliğini devam ettiriyorsa, başka bir ifadeyle toplumsal düzenin

²⁰¹ Aynı makale, ss. 40-42.

²⁰² Burke, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 397.

²⁰³ Russel Kirk, **The Conservative Mind**, BN Publishing, 2008, s. 36.

²⁰⁴ Burke, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., ss. 395-398

devamlılığını sağlıyorsa, kimse bu kuralların kötü olduğundan bahsedemez.²⁰⁵ Burke, buna dayanarak, özgürlüğü toplumsal düzeni sağlayan anayasal bir ilke olarak görür;

“Bizim anayasamızın değişmez ilkesi ... özgürlüklerimizin bizlere atalarımızdan kalmış bir miras olduğunu ve gelecek nesillere aktarılacağını savunmasıdır. Bu biçimde bizim anayasamız kendi parçalarının büyük çeşitliliğini bir birlik içinde muhafaza eder... Özgürlük atalarımızın uzun bir silsilesinden bizlere miras kalmıştır.”²⁰⁶

Burke’ün anayasal bir ilke olarak gördüğü özgürlük, her şeyden önce toplumsal düzenin tesisi çerçevesinde bir anlama sahiptir. Burke’te toplumsal düzen, nasıl devlet adamının niteliğini belirleyen bir standart ise, aynı durum onun özgürlük anlayışı için de geçerlidir. Buna göre, toplumsal düzen onun özgürlük anlayışına içkindir. Burke’e göre herhangi bir sınırlamaya dayanmayan özgürlük, toplumu uç noktalara götürecektir; çünkü söz konusu olan özgürlük anlayışı, keyfi iradenin ürünüdür; Burke’ün son derece zararlı bulduğu bu özgürlük anlayışı, nihayetinde kimsenin özgür olmadığı bir düzensizlik durumuna zemin hazırlayacaktır; Burke’ün ifade ettiği gibi, hatta dayanan bu özgürlük anlayışının,²⁰⁷ Ryn’dan hareketle, kaynağını düşük iradede bulduğunu söyleyebiliriz.

Burke’e göre, özgürlük için orta yolu anayasaya başvurarak bulabiliriz; çünkü anayasa, “her tarafı dik uçurumlar ve derin sular ile çevrili [olan bir yerde] güzel bir dengeye dayanır. Tek tarafı benimsemek bu dengeyi bozan bir tehlike, diğerini de altüst eden bir risk olabilir.”²⁰⁸ Özgürlük de anayasanın bu denge ilkesine dayanmalıdır; buna göre benim özgürlüğüm asla kendimi ve diğerlerini tehdit edecek bir seviyede olamaz. Burke’ün bu özgürlük anlayışı, aynı zamanda onu sınırlı bir iktidar anlayışına götürmüş; ve böylece, iktidarın hareket sahasını çizmiştir. Burke’te iktidarın bu sınırları, bireyin güvenliği ve bağımsızlığıdır; yani hiçbir iktidar bireyin, özgürlük, yaşam ve mülkiyet alanlarına müdahale edemez; çünkü anayasa insanın kalbindeki özgürlük duygusu ile uyumlu olmalıdır.²⁰⁹

Burke’ün anayasa düşüncesi, onun politik akıl anlayışında toplumsal düzenin tesisi ve devamı için merkezi bir noktada durmaktadır. Anayasa, politik aklın temellerinde

²⁰⁵ Aynı eser, 395-399.

²⁰⁶ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 33.

²⁰⁷ Burke, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament”, *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s. 402.

²⁰⁸ Burke, “Thoughts On The Cause Of The Present Discontent”, *Aynı eser*, s. 165.

²⁰⁹ Burke, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament”, *Aynı eser*, s. 402.

kendini gösteren tarihsel deneyim vurgusunun, kendinde somutlaştığı bir kurumdur. Frohnen'in ifade ettiği gibi, kurumlar çağların hikmetinin ürünüdür ve koşulların özelliklerini içerisinde taşır.²¹⁰ Bunun için, Burke'ün anayasa düşüncesi onun kurumları hikmetin taşıyıcısı olarak görmesinden kaynaklanır. Burke'ün anayasa düşüncesi, kurumlara vermiş olduğu değer en somut göstergesini oluşturur. Kurumlara verilen bu değer altında yatan ana etken, onun tüm politik düşüncesinde hakim olan sınırlı akıl anlayışıdır. Bu açıdan anayasa, bireysel akla üstün olan niteliğe sahiptir; yani soyut akıl yoluyla ulaşılamayacak olan bir yapıdır.

Burke, anayasa düşüncesi ile aynı zamanda özgürlüğün ve sınırlı iktidar anlayışının bir arada değerlendirilebileceği bir çerçeve sunmuştur. Bu açıdan toplumsal düzeni sağlama gayesinde olan politik akıl, bu iki ilkeyi, uçlardan kaçınarak bir denge çerçevesinde yerine getirmelidir. Bu aynı zamanda, devlet adamını ihtiyatlı olmasını sağlayacak bir noktaya karşılık gelir; yani toplumsal düzeni sağlama amacıyla olan devlet adamının rehberi, anayasanın denge ilkesi olmalıdır. Burke, politik akıl anlayışında, özgürlük ve sınırlı iktidar anlayışına, dengeye yapmış olduğu vurgudan hareketle geçer. Politik akıl, özgürlük ve iktidarın, toplumsal düzeni sağlayacak olan bir dengede tutulmasıdır; başka bir ifadeyle, Burke politik akıl anlayışı ile, özgürlük ve iktidarın ancak sınırları olduğu zaman, toplumsal düzenin sağlanabileceğini göstermek istemiştir.

²¹⁰ Frohnen, a.g.e., s. 51.

C. Toplumsal Düzenin Devamı İçin Değişim

Burke, tedrici ve muhafazakâr bir toplumsal değişim anlayışını savunur; somut ve gerçek olana odaklanan Burke, soyut akla dayalı bir değişim anlayışını reddeder.²¹¹ Politik aklın bir tezahürü olarak değişim, sürekliliği sağlayan ve böylece toplumsal düzeni tesis eden bir değişimdir, bu açıdan, Burke, toplumsal düzene uyum sağlayan değişimi savunur. Bu bir anlamda, anayasa başlığı altında belirtmiş olduğumuz, kadim (ancient) ilkelerin savunusuna dayanan bir değişim anlayışıdır; çünkü kadim “çok eskiden beri var olan, olagelen”, “eskimeyen yeni” anlamına gelir. Yeni bir şey de, ancak buna uygun olarak, yani, var olan bir emsale (precedent) göre yapılabilir. Burke’ün yeniden kastettiği daha çok bu çerçevenin içerisinde düşünülmesi gerekir; onun için yeni olan, geleneksel olana bağlı kalan, nicel bir yeniliktir; başka bir ifadeyle, bir emsale göre yapılan, “eskinin yenisi”dir. Burke için hiçbir emsale dayanmadan yapılan bir yenilik ise, geleneği reddeden bir aklın ürünüdür; bu anlamda yepyeni (novel, innovation) anlamına karşılık gelir.²¹² Burke için soyut akla dayanan, bu tarz bir yenilik, kötülüklerin en büyüğüdür²¹³; bu “yenilik ruhu genel olarak bencil bir mizaç ve dar görüşlülüğün sonucudur.”²¹⁴ Burke bu noktada, yepyenilik anlamına gelen değişim ile reform arasında bir ayrıma gider; ona göre, “yenilik yapmak reform yapmak değildir”,²¹⁵ yenilik, çılgın ve kör bir ruha sahiptir.²¹⁶ Burke, böylece, hiçbir sınırlamaya dayanmayan özgürlükte olduğu gibi, yeniliği de düşük iradeye bağlamış olur. Burke, işte bu noktada, reform ile sadece yenilik olarak görülen değişim arasında bir ayrıma gider.

“Sürekli olarak karıştırılan, değişim ve reformasyon (düzeltme, iyileştirme) arasında bir ayrımın olduğunu biliyordum. Birincisi nesnelere bizzat özünü değiştirir, ve onlara eklenmiş geçici kötülüklerin tümünü olduğu kadar onların özsel iyisini de ortadan kaldırır. Değişim yeniliktir; ve hiçbir şekilde iyileştirmenin etkilerinin herhangi birini sağlayıp sağlayamayacağı, veya iyileştirmenin gerçek ilkeleri ile çelişip çelişmeyeceği, kesinlikle önceden bilinemez. Reform nesnenin temelinde veya özünde yapılan bir değişiklik değildir; fakat şikayet edilen sıkıntıya doğrudan uygulanacak bir ilaçtır.”²¹⁷

²¹¹ Canavan, a.g.e., s. 171.

²¹² Gencer, a.g.e., ss. 136-137.

²¹³ Burke, “A Letter To William Eliot, Esq.”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., s. 659.

²¹⁴ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 33.

²¹⁵ Burke, “A Letter To A Noble Lord”, a.g.e., s. 411.

²¹⁶ Burke, “A Letter To The William Eliot, Esq.”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., s. 659.

²¹⁷ Burke, “A Letter To A Noble Lord”, a.g.e., s. 411.

Burke'e göre yenilik ve reform özleri itibariyle birbirinden kesinlikle farklıdır.²¹⁸ Buna göre Burke, toplumsal düzenin devamı için gerektiği zaman gerekli değişikliklerin, reform yoluyla yapılması gerekeceğini düşünür; çünkü, "değişim araçlarından yoksun kalmış bir devlet, kendini muhafaza etme araçlarından da yoksundur."²¹⁹ Canavan'ın da ifade ettiği gibi, Burke, değişimin kaçınılmaz olduğunu kabul eder; çünkü geçmişin bir kazanımı olan iyi, bu günün değişen koşullarına uyum sağladığı sürece muhafaza edilebilir.²²⁰ Burke, bu noktada değişen koşullara uyum sağlamanın yöntemini çizer;

"Derece derece ilerlemeliyiz. Değişimin bu büyük kanuna hepimiz itaat etmek zorundayız. Bu doğanın en güçlü yasası ve belki de onun muhafazasının aracıdır. Bizim yapabileceğimiz, insan hikmetinin yapabileceği, hissedilemeyecek dereceler ile bu değişimin devam etmesini sağlamaktır. [Böylece] dönüşümün sıkıntılarının herhangi birine maruz kalmaksızın, değişim içinde olabilecek tüm faydalara sahip [olabiliriz]."²²¹

Burke böylece, toplumsal düzenin devamı için değişimin şart olduğunu, ama bunun "tedrici ve dikkatli" bir şekilde olmasının gerektiğinin altını çizer.²²² Burke'ün değişimin yöntemi konusunda uyardığı bir diğer nokta ise değişimin zamanlamasıdır. Zamanında yapılmayan bir değişiklik, toplumsal düzen için feci sonuçlara yol açabilir. Değişimin zamanlaması bir hükümeti bilge ya da zayıf karakterli yapar; çünkü bilge bir hükümet, "muhafaza edilmesi imkansız olanı, diğerleri ile uyumlu hale getirmenin en iyi zamanını ve şeklini kesinlikle bilmelidir." Reform erken yapıldığı takdirde hükümetin ve halkın faydasınadır; geç kalmış bir reform ise, düzensizliklere çare olamaz. Burke'e göre reform bunun için zamanında yapılmalıdır ve tedrici bir şekilde gerçekleşmelidir; ancak bu yöntem izlendiği takdirde, bazı faydalara daha çabuk ulaşılabilecek, diğer faydalar ise kendisinde zaman içerisinde gösterecektir.²²³

Burke'e göre bu tarz bir değişim, aynı zamanda doğanın bize öğrettiği bir yöntemdir. Bozulma, çöküş, yenilenme, ilerleme olgularını içerisinde barındıran doğa, değişmez bir sürekliliğe karşılık gelir. Bu anlamda yapılan bir yenilik ya da bir şeyin muhafaza edilmesi, bu süreklilik içerisinde kendi anlamını bulur. Yapılan bir yenilik ne geçmişten kopuk, muhafaza edilen de şimdiden bağımsızdır. Burke için tedrici değişim,

²¹⁸ Aynı eser, s. 412.

²¹⁹ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 21.

²²⁰ Canavan, a.g.e., s. 176.

²²¹ Burke, "A Letter To Sir Hercules Langrishe", *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., ss. 316-317.

²²² Aynı eser, s. 317.

²²³ Burke, "Speech On The Plan For Economical Reform", *The Philosophy of Edmund Burke*, a.g.e., ss. 171-172.

politik akıl ile kazanılacak olan bu sürekliliğin bilgisine dayanır. Bu şekilde bir değişiklik de ise, ne yeni tamamen yenidir, ne de muhafaza edilen tamamen eskidir.²²⁴

Burke, politik akıl anlayışında değişimin gerekliliğini kabul eder; ama bu değişim, zaman içerisinde oluşan, yavaş ve neredeyse hissedilmeyecek bir şekilde (imperceptible), uzun bir sürece yayılarak gerçekleşir.²²⁵ Toplumsal düzen, değişimin bu büyük kanununa riayet edildiği takdirde gerçekleşir. Burke’te politik aklın tezahürlerinin ortak noktası olan toplumsal düzen, her zaman onun anayasal ilkesi olan denge ile beraber gider. Burke’ün politik akıl anlayışı, toplumsal düzen formlarının geçerlilik kazanacağı, bu denge ilkesine dayanır. Burada önemli olan, bir anayasal ilke olarak dengenin, tarihsel deneyim neticesinde vuku bulmuş olmasıdır. Burke böylece toplumsal düzenin, bir kez daha, sınırlı bir akıl anlayışına dayandığını, tarihsel deneyimdeki somutlaşmalar aracılığıyla sürdürülebileceğini göstermek istemiştir. Bu açıdan, Burke için değişim ve düzenin bilgisi, tarihsel deneyime başvurularak öğrenilebilir.

²²⁴ Burke, **Reflections**, a.g.e., ss. 33-34.

²²⁵ Aynı eser, s. 169.

D. Meşruiyet

Burke’te politik aklın tezahürü olarak meşruiyet, uzun bir tarihsel deneyimin içerisinden çıkar. Nisbet’in ifade ettiği şekilde, Burke için meşruiyet, “ herhangi bir neslin çok ötesine giden tarihin ve geleneklerin işidir.”²²⁶ Canavan için, söz konusu olan bu durum, Burke’te hükümetin meşruluğunun ilk kaynağına karşılık gelir; yani, anayasa başlığı altında belirtmeye çalıştığımız gibi, Burke’te meşruiyet zamanaşımı (prescription) ile gerçekleşir.²²⁷ Burke’ün ifade ettiği şekilde, “Bizimki gibi, zamanaşımı ile kazanılmış bir hükümet ne bir yöneticinin, ne de bir teorinin [eseridir].” Hükümeti teorilerin işi olduğunu savunmak ve oluşturdukları teorilere uymayan hükümetleri suçlamak, akıl yürütmenin saçma bir yolu ve fikirlerin mükemmel bir karmaşasıdır.²²⁸ Bu şekilde var olan bir hükümet, ancak soyut bir mükemmelliğe sahiptir; fakat hükümetin soyut mükemmellik içerisinde anlaşılması, onların pratik olarak kusurlu olduğu anlamına gelir. “Hükümet, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için, beşeri hikmetin bir hüneridir (contrivance).” Hassas ve karmaşık bir becerinin konusu olan devlet, soyut tasarıların bilgisini değil, insanın doğası ve ihtiyaçları hakkında derin bilgiyi gerektirir. Politik iktidar, bu bilgi sayesinde, ortaya çıkan sorunların çözümüne gidebilir.²²⁹

Kirk’e göre, Burke için hükümet pratik bir oluşumdur, pratik akıl vasıtasıyla yönetilebilir;²³⁰ bu bakımdan, politik otoriteyi meşru kılan zamanaşımıdır; Pocock’un ifadesiyle zamanaşımı, hatırlanamayacak kadar çok eski (immemorial) ve geleneksel olan, halkın alışkanlıkları ve koşullarını içeren haktır.²³¹ Burke, işte bu noktada zamanaşımını, hükümeti güvence altına alan tüm hakların en süreklisi (solid) olarak görür.²³²

Burke’te zamanaşımı, herhangi bir politik kurumun sürdürülmesinin tek geçerli sebebi değildir; politik bir kurumun meşruluğu, onun sadece çok eski bir kurum olmasından kaynaklanmaz; başka bir ifadeyle, uzun bir tarihsel süreç meşruiyet için gereklidir; ama yeterli değildir; bizim bunun yanında aramamız gereken bir diğer kaynak

²²⁶ Nisbet, **Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek**, a.g.e., s.77.

²²⁷ Canavan, a.g.e., s. 120.

²²⁸ Burke, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 399.

²²⁹ Burke, **Reflections**, a.g.e., ss. 60-61.

²³⁰ Kirk, **The Conservative Mind**, a.g.e., ss. 48-49.

²³¹ J. G. A. Pocock, “Burke And The Ancient Constitution – A Problem In The History Of Ideas”, **The Historical Journal**, Vol. 3, No. 2, 1960, s. 140.

²³² Burke, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament”, **Selected Writings and Speeches**, a.g.e., s.397.

ise kurumun ortaya koymuş olduğu sonuçlardır.²³³ Bizi bu nokta, Burke’te meşruiyetin bir diğer kaynağı olarak halkın rızasına götürmektedir.²³⁴ Burke için halkın rızasına dayanan bir hükümet meşrudur; çünkü Burke’e göre, eski kurumları meşru kılan, onların ortaya koymuş olduğu sonuçlardır; önemli olan, bu kurumların, halkı mutlu, zengin, güçlü ve birlik içerisinde tutmasıdır.²³⁵

Burke, işte bu noktada halkın rızasına işaret eder; “ Halk kendi mizacı ve eğilimlerine uygun bir şekilde yönetilmelidir.”;²³⁶ çünkü bir ulusun yönetimi doğrudan yasalara bağlı değildir; bir yönetimin meşru olabilmesi için hiçbir şekilde halkın karakteristik özelliklerini ihmal etmemesi gerekir; bu bilgiye erişmek, aynı zamanda devlet adamının birincil görevidir.²³⁷ Yönetim, mevcut yapının gerçek doğasına ve ona özgü olan koşullara göre yapıldığı taktirde meşrudur.²³⁸ Burke’ün ifade etmiş olduğu gibi, “Bir halkın genel karakteri ve durumu, onlar için uygun olan yönetim biçimini belirler.”²³⁹ Bunun için hükümetin yapması gereken, halkın taleplerini, kendi taleplerinin üstünde görüp, halkın beklentilerini karşılamaya çalışmaktır.²⁴⁰ Burke, bunun aksi durumunu ise halkın genel isteklerine karşı çıkan bir iktidar olarak adlandırır; ve bu güçte bir iktidarın varlığının, çok kötü sonuçlara yol açacağı kanâatindedir.²⁴¹

Canavan’a göre, Burke bu noktada meşruiyetin bir başka kaynağı olarak *toplumsal iyiyi* görür. Politik iktidar, *toplumsal iyiyi* tesis ettiği müddetçe meşrudur.²⁴² Burke için politik bir problem, her zaman iyi ve kötü olan ile ilgilidir; politikanın doğrudan ilgilendiği alan doğru ve yanlış değildir. Politik açıdan doğru ve yanlış, ancak iyi ve kötünün bir sonucudur; bizi iyi sonuçlara götüren ancak politik bir doğru olabilir; yani iyiden bağımsız

²³³ Canavan, a.g.e., ss. 121-122

²³⁴ Aynı eser, s. 141.

²³⁵ Burke, **Reflectons**, ss. 173.

²³⁶ Burke, “The Present State Of The Nation, **The Works of The Right Honourable Edmund Burke**, vol.1, a.g.e., s.333.

²³⁷ Burke, “Thoughts On The Cause Of The Present Discontents”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 124.

²³⁸ Burke, “Speech On Concilitaion With The Colonies”, **Aynı eser**, s. 184.

²³⁹ Aynı eser, s. 205.

²⁴⁰ Burke, “Speech On The Plan For Economical Reform”, **The Philosophy Of Edmund Burke**, a.g.e., s. 172.

²⁴¹ Burke, “ To Joseph Harford - 4 April 1780”, **The Correspondence Of Edmund Burke**, vol. IV, July 1778 – June 1782, ed. John A. Woods, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, s. 220,

²⁴² Canavan, a.g.e., s. 136.

bir politik doğru yoktur;²⁴³ meşruiyeti bu çerçeveye içerisine yerleştiren Burke'e göre, politik güç insanların faydasına olmalıdır.²⁴⁴

Burke'te insan doğası ile uyumlu bir politika arayışı, onu insan doğası ile uyumlu bir politik iktidar anlayışına götürmüştür. Burada, Burke'ün ifadelerini bir araya getirecek olursak;

“ İnsanın doğası karmaşıktır; toplumun amaçları ise mümkün olan en büyük karmaşıklıktadır; ve bu yüzden insanın doğasına ve onun ilişkilerinin niteliğine uygun olabilecek iktidarın basit bir yapısı veya yönetimi yoktur²⁴⁵ ... Politika insanın akıl yürütmesine değil, insanın doğası ile uyumlu olmalıdır; çünkü akıl [insanın doğasının] sadece bir parçasıdır; fakat hiçbir şekilde [insan doğasının] en büyük parçası değildir²⁴⁶ ... Yaşamı boyunca gelişim gösteren ahlâki doğası içinde insan, bir önyargı varlığı, bir inançlar varlığı, bir alışkanlıklar varlığı ve bunlardan kaynaklanan bir duygu varlığı haline gelir. Bunlar, toplumun üyeleri ve ülkenin sakinleri olarak, bizim ikinci doğamızı oluşturur²⁴⁷ ...”

Burke'te meşru iktidar, politik aklın temellerinde yer vermiş olduğumuz bu düşüncelerinin bir cisimleşmesidir. Burke için politik iktidar insan doğası ile uyumlu olmalı; insan doğasının özelliklerini kendi içerisinde taşıması gerekir; insanın doğasını oluşturan etmenler gibi uzun bir tarihsel sürece dayanmalı, yönetiminde hareket noktası olarak salt akıl varlığı olarak insanı değil, bir duygu varlığı olarak insanı da almalı; *toplumsal iyiyi* soyut kurgular içerisinde değil, insanın gerçek doğasının, yani tarihsel deneyimin somutlaşmaları olan doğası içerisinde bulmalı ve nihayetinde insanın gerçek doğasından hareket edip, onların rızasına dayanmalıdır. Bu bakımdan, Burke'te meşru politik iktidar, politik aklın bir tezahürüdür; ancak politik aklın bilgisine dayanan bir iktidar, toplumsal düzeni sağlayabilir. Toplumsal düzen ise insan doğasının derin bir bilgisi ile gerçekleşebilir; işte bunun yadsınması, insan doğası ile uyumlu olmayan bir iktidarın varlığının göstergesidir. Burke için, insan doğası ile uyumlu olmayan bir iktidar, toplumsal düzeni tesis edemeyen, nihayetinde de meşru olmayan bir iktidar anlamına gelecektir.

Meşru olmayan iktidar, insan doğası ile uyumlu olmayan, halkın genel isteklerine karşı çıkan bir iktidardır. Burke için, bu iktidar modern aklın bir ürünüdür. Genel olarak politik aklın tezahürlerinin ve özellikle meşruiyet anlayışının daha iyi idrak edilebileceği

²⁴³ Burke, “ An Appeal From The New To The Old Whigs”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 649

²⁴⁴ Burke, “ Speech On Fox's East India Bill”, **Aynı eser**, s. 445.

²⁴⁵ Burke, **Reflections**, a.g.e., ss. 61-62.

²⁴⁶ Burke, “The Present State Of The Nation”, **The Works Of The Right Honourable Edmund Burke**, Vol.1., a.g.e., s.335.

²⁴⁷ Burke, “Speech In General Reply”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 494.

nokta, modern akıl anlayışının ürünü olan ve modern politika anlayışının temel dayanakları olan, Burke için yepyeni (novelty/innovation) anlamına gelen modern toplumsal düzen formlarıdır. Burke'ün modernite eleştirisinde gösterilmek istenen, işte bu modern toplumsal düzen formlarının eleştirisidir. Söz konusu olan bu durum, Burke'ün meşruiyet anlayışının bir devamı olarak okunacak olursa, onun modernite eleştirisi, insan doğası ile uyumlu olmayan tasarıların eleştirisidir. Üçüncü bölümde yer vereceğimiz bu modern toplumsal düzen formlarıyla ilgili genel bir değerlendirmeye gidecek olursak; Burke'ün insan doğası anlayışının, onun soyut birey eleştirisini; geleneğe yaptığı vurgu evrensellik eleştirisini; anayasa düşüncesinin toplum sözleşmesi eleştirisini; insan doğası ile uyumlu politika ve iktidar, ayrıca toplumsal değişim anlayışının ise onun devrim eleştirisini hazırladığını söyleyebiliriz.

Bu bölümde, Burke'ün hem soyut akıl anlayışının yerine ikame etmek istediği politik akıl anlayışını, hem de bu akıl anlayışının politik alana nasıl tezahür ettiği gösterilmek istenmiştir. Burke, kendi politik akıl anlayışına bağlı olarak, modernitenin bir eleştirisi geliştirmiştir; başka bir deyişle, kendi politik akıl anlayışı ile soyut aklı ve soyut aklın ürünlerini eleştirmiştir. Bu bakımdan, Burke'ün hem kendi politik akıl anlayışının, hem de modernite eleştirisinin arkasında yatan tarihsel sürece sadakati, bu bölümde üzerinde durulan bir başka nokta olmuştur.

Burke'te politik akıl bir anlamda bu tarihsel sürecin okunmasına dayanır. Soyut akıl ise, tarihsel süreci okuyamadığı için bu süreçte bir kopukluğa yol açmış, bunun neticesinde de bir boşluğa düşmüştür. Buradan hareketle ortaya konan modern toplumsal düzen formları da tarih dışı bir toplum ve birey anlayışına kaymıştır. Politik akıl anlayışında, toplumsal düzenin ancak tarihsel bir süreklilikle kazanabileceğine inanan Burke, söz konusu olan bu durumu kabul edilemez bulur; çünkü soyut akıl anlayışı, tarihsel süreklilik olgusunu ortadan kaldırmış, buna bağlı olarak da ortaya konan toplumsal düzen formları da gerçeklikten kopuk bir mahiyete sahip olmuştur. Bu açıdan, Burke'ün politik akıl anlayışına bağlı olarak geliştirdiği modernite eleştirisinin, birbirini bütünleyen iki yönde gittiğini söyleyebiliriz: Burke, soyut akıl anlayışını ve buna bağlı olarak yapılan çıkarımları toplumsal düzen için yıkıcı bularak; geleneksel bilgeliğe dayanan ve tarihsel süreçte oluşan bir düzenin gerçekliğini kendi politik akıl anlayışı ile göstermek istemiştir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde, modernite eleştirisi başlığı altında, Burke için tarihsel süreçten kopuk ve gerçekliği yansıtmayan toplumsal düzen formlarını ele almaya çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BURKE'ÜN MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Bu bölümde, Burke'ün modernite eleştirisi, onun politik akıl anlayışından hareketle gösterilecektir. Burke'ün modernite eleştirisi, soyut akla dayanan modern toplumsal düzen formlarının eleştirisi ya da toplumu akılcı bir hale getirme projesi olan moderniteye karşı vermiş olduğu tepki olarak ifade edilebilir. Nitekim, modernitenin gerçekleştirmek istediği akıl yoluyla yeryüzünü cennete dönüştürmektir. Modernitenin bu projesi, akla dayanan bir düzen tesisini de beraberinde getirmiştir.¹ Bu bakımdan, Burke'ün modernite eleştirisini, politik aklın gerçekleştirmek istediği *toplumsal iyi* ile soyut akıldan türetilen evrensel doğruların toplumsal alana tatbik edilmesi arasındaki gerilim oluşturur.

Burke'ün modernite eleştirisini, ilk olarak, soyut aklın doğrularının her yerde ve her zaman geçerli olduğuna yönelik modernist inanca karşı yapmış olduğu eleştiri ile göstermeye çalışacağız. Burke'ün evrensel doğruların değil, koşulların politik ilkeleri belirlediğine yönelik vurgusunu, onun evrensellik eleştirisini göstermeye çalışırken ön plana çıkaracağız.

Burke'ün modernite eleştirisine kaynaklık eden bir diğer konu ise, soyut aklın ürünü olan soyut birey anlayışıdır. Burke'ün soyut birey eleştirisini, onun bireyin toplumsal bir varlık olduğuna yönelik iddiasından hareketle göstermeye çalışacağız.

Burke'ün, moderniteye kaynaklık eden, aynı zamanda modern bir meşruiyet anlayışına karşılık gelen toplum sözleşmesi teorisi eleştirisini, onun soyut aklın bir kurgusu olduğunu ve toplumun soyut değil, tarihsel bir varoluşa sahip olduğuna yönelik kabulünden hareketle, ortaya koymaya çalışacağız.

Bu bölümde ele alacağımız son başlık olan, devrim eleştirisinde ise, daha çok gösterilmek istenen, Burke'ün soyut akla dayalı kurguların gerçekliğe dönüştürülmesinde izlenecek olan değişim metodunun yıkıcılığına karşı duymuş olduğu tepkidir. Burke için

¹ Ali Yaşar Sarıbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Everest Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 36-37.

modern devrim, nihayetinde, modernitenin kaçınılmaz sonucudur. Bunun anlamı ise, tarihsel sürekliliğin kırılması ve toplumsal düzenin bozulmasıdır.

I. EVRENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Edmund Burke'ün evrensellik eleştirisi, birinci bölümde açmaya çalıştığımız, zamanın ve mekânın ötesindeki gerçekliklere ulaşmayı arzulayan modern akla yönelik eleştirisi ile ilgilidir. Modern akıl anlayışına göre, aklın evrensel olarak geçerli sonuçlara ulaşması için, ilk olarak, aklın toplumsal ve tarihsel değerlerin izlerinden soyutlanması gerekir, yani aklın tüm değerlerden bağımsız olan bir konuma taşınması gerekir. Luke Gibbons'un ifade ettiği gibi, Burke'ün bu akıl anlayışına yönelik eleştirisi, evrensel aklın eleştirisidir.² Burke, tarihin tüm dönem ve kültürlerinde aynı kalan, tüm insanlar için değişmez olduğuna inanılan akıl anlayışını³ kabul edilmez bularak, bunun yerine, ikinci bölümde göstermek istediğimiz gibi, kendi politik akıl anlayışını ikame etmek istemiştir. Bu bakımdan, Burke'ün evrensel akıl anlayışına yönelik eleştirisinde asıl vurgulanması gereken nokta, geleneksel bilgeliğin akıldan dışlanmasıyla evrensel olan doğrulara ulaşılabileceğine yönelik modernist inancı reddetmesidir; nitekim, modernist düşünceye göre, evrensel olan doğrulara ulaşmak için, akıl yürütme süreci içerisinde, Burke'ün politik akıl anlayışının temellerinde yer alan, gelenek, önyargı, alışkanlık gibi değerlerin çıkarılması gerekir.

Burke için modernist düşüncenin söz konusu olan bu tutumu gerçeklikten kopuktur. Tarihsel deneyimin somut olan bu ürünlerinin, akıl yürütme sürecinden dışlanması, aklın içerisinde geliştiği ve işlediği çerçevenin göz ardı edilmesi anlamına gelir.⁴ Nihayetinde, Burke için akıl tarihsel ve toplumsal bağlamın dışında değil, bu bağlamın içerisinde kendi işlevlerini yerine getirebilir. Evrensel doğrulara ulaşmak adına, aklın tüm değerlerden yalıtılmasının nihayetinde ortaya koyacağı sonuç, akli çıplak bir hale getirmekten başka bir şey değildir.⁵ Burke'e göre, evrensel akıl, önyargı ve gelenek gibi çağların birikimini içerisinde barındıran tarihsel ve toplumsal değerleri yadsıyan çıplak bir akıldır. Bu durumda çıplak akıl ya da evrensel akıl anlayışı, yadsımış oldukları bu değerlerin, aslında

² Luke Gibbons, *Edmund Burke And Ireland Aesthetics, Politics, And The Colonial Sublime*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 166-167.

³ Vergin, a.g.e., s. 301.

⁴ Hayek, a.g.m., s. 47.

⁵ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 87.

insanın bir tür olarak bilge olmasını sağladığını⁶ ve bunların aynı zamanda toplumsal hayata renk veren vazgeçilemeyecek unsurlar olduklarını göremez.

Burke'ün geleneksel bilgeliğe dayanan politik akıl anlayışının, toplumsal anlamdaki en önemli sonucu⁷ kültürel farklılıklara saygıdır. Bu bakımdan, Burke'ün evrensellik eleştirisi, kültürel farklılıklara saygı ve evrensel bir yaşam tarzının kabulü arasındaki gerilimin, farklı akıl anlayışlarının bir çatışması olduğunu bize göstermektedir. Burke'ün soyut akıl anlayışına yönelik eleştirisi, aynı zamanda onu, birinci bölümde göstermeye çalıştığımız, akıl temelli liberalizmin tüm insanlığı kapsayan, tek, değişmez ve herkes için aynı olan bir yaşam tarzının en iyi olacağı ve bu yaşam tarzının üzerinde herkesin soyut bir akıl ile anlaşabileceğine yönelik liberal evrenselciliğin reddine götürmüştür. Burke, akla dayanan ve böylece evrensel bir nitelik kazandığına inanılan tek bir yaşam tarzına, yani akıl temelli liberalizmin evrenselciliğine karşı,⁸ geleneğe dayanan yaşam tarzlarının çeşitliliğini karşımıza çıkarır.⁹ Burke böylece, evrensel bağlılıklar, kozmopolit tutum ve davranışları toplumsal yapıda hakim kılmak isteyen, bunun için de yerel bağ ve bağlılıkların aşılması gerektiğine inanan modernist düşüncenin¹⁰ bir eleştirisini sunmuş olur.

Burke'e göre her ulusun kendine özgü bir yapısı ve gelenekleri vardır¹¹; ulusların bu kendine özgü yapıları, insanlığın tek tip ve doğrusal bir şekilde aynı noktada buluşmasının önünde bir engeldir.¹² Her ulusa rengini veren kendine has özellikleri vardır ve bunlar dikkate alındığında, tüm mekan ve zamanı kapsayan tek bir iyi rejimin varlığından bahsedilemez; ancak mevcut koşullara uyarlanan bir yönetim pratiğinin sahiciliğinden bahsedilebilir. Burke'e göre, "Yöneticinin işi bir vergi memurunun matematik ve aritmetik ya da bir öğrencinin metafizik bilgisi ile hemen hemen aynı donanım karşılık gelecek bir bilgi kazanmak için çok çalışmaktır." Yöneticiler insan doğasını incelemek zorundadır; sivil yaşamın koşulları tarafından iletilen bu alışkanlıkların etkileri üzerine çalışmalı ve ikinci doğanın işlevine karşı hassas olmaları gerekir; çünkü insanların doğumlarına, eğitimlerine, mesleklerine, yaşamlarındaki dönemlere, hayatlarını

⁶ Burke, "Speech On The Representation Of The Commons In Parliamaent", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 398.

⁷ Özipek, a.g.e., s. 133.

⁸ Gray, **Liberalizmin İki Yüzü**, a.g.e., ss. 7-128.

⁹ Gibbons, a.g.e., s. 168.

¹⁰ İrem, a.g.m., s. 117; 124; 127; 129.

¹¹ Özipek, a.g.e., s. 133.

¹² Gibbons, a.g.e., s. 168.

sürdürdükleri ülke ve kasabalara göre, sahip oldukları mülkiyetin niteliğine göre, insanlar arasında bir çok farklılık ortaya çıkmıştır. Onların sahip oldukları alışkanlıklara göre bir sınıflaşma ortaya çıkacaktır. Böyle karmaşık bir toplum içerisinde, karışıklıkların ortaya çıkmasına engel olmak için yapılması gereken, bu sınıfların kendine özgü durumlarını dikkate alarak, onlara uygun ayrıcalıkları onlara vermektir.¹³

Burke, özel durumların bilgisini ön plana çıkararak, Aydınlanma felsefesinin etik evrenciliğinin de bir eleştirisini sunmuş olur. Hof¹⁴ da görmüş olduğumuz gibi, Aydınlanma felsefesinin etik evrenselciliğine göre anlamlı olan tek tek uluslar değil, bir bütün olarak insanlıktır; ulus tüm insanlığın sadece bir parçasından ibarettir.¹⁴ Burke için ise söz konusu olan bu tutum koşulların sonsuz çeşitliliğinin yadsınmasıdır.¹⁵ Evrensel olan ilkelere ulaşmak için koşulların bilgisinin göz ardı edilmesinin politik alana yansımaları, çözülemeyecek husumetlere de kaynaklık edecektir; çünkü her yerde aynı anlama gelecek soyut bir yönetim pratiği yoktur.¹⁶

Bu noktada, Burke'ün İngiltere'nin Hindistan ve Amerikan kolonilerine yönelik politikalarını eleştirisi, bir anlamda onun evrensellik eleştirisini göstermesi bakımından önemli görünmektedir. Burke'ün Hindistan kolonileri hakkındaki tutumu, yerel halkın özelliklerine ve onların içerisinde bulunduğu koşullara uygun bir politikanın gerekliliğine yöneliktir. Burke için İngiliz hukuku ve sistemi her ne kadar gelişmiş ve üstün bir hukuk sistemi olarak görülse bile, başka bir coğrafya da aynen uygulanamaz; doğuracağı sonuçlar halkın beklentilerini karşılamaktan uzaktır. Burada yapılması gereken tek şey, o halka uygun olanın ve o halkın karakteristik özelliklerini yansıtan yapılarla uyumlu yasaların hayata geçirilmesidir. Başka bir ifadeyle yerel halkın kültür ve inançlarını merkeze yerleştiren bir pratiğin geliştirilmesi gerekir.¹⁷

Burke böylece, politik problemlerin çözümünün ancak koşullara uygun olan bir politika sayesinde gerçekleşebileceğine inanır. Her türlü koşuldan bağımsız, evrensel olarak geçerli kabul edilen değerlerin politik alana girmesi ise problemleri tamamen çözümsüz bir hale getirecektir. Bu temel üzerinden gerçekleşen bir politika anlayışı somut

¹³ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 185.

¹⁴ Hof, a.g.e., s. 241; "Gerçek yurtseverlik saf insan sevgisinden başka bir şey değildir. Tek bir ülkenin ya da ulusun sınırları içine hapsedilemez", aynı eser, s. 242.

¹⁵ Burke, "Speech On The Petition Of The Unitarian Society", **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 377.

¹⁶ Burke, "Speech On Conciliation With The Colonies", **Aynı eser**, s.184.

¹⁷ Duman, a.g.e., s. 444-445.

olanın değil, soyut olanın konuşulmasını zorunlu kılar. Burke için bu şekilde gerçekleşen bir politika anlayışı, pratik alanın dışarısından hareket ettiği için metafiziksel niteliğe sahip olan bir politika anlayışıdır. Burke, böylece kendisini evrensel olarak geçerli ilkeler bütünü olarak sunan modern politika anlayışını, toplumsal hayatta hiçbir bağlayıcılığı olmayan, tarihsel olarak sınanmamış, ılımlılığı ve uzlaşımı dışlayan bir politika olarak karakterize eder; yani Burke için modern politika anlayışı, “politik metafizik” ten başka bir şey değildir.¹⁸

Bu noktada ifade etmemiz gerekir ki, Burke’ün evrensellik ve metafizik eleştirisi her şeyden önce, onun politik akıl anlayışına bağlıdır. Burke, tarihsel deneyimin ürünleri ile içeriğini doldurduğu politik akıl anlayışı gereğince, bu içerikten yoksun olan her şeyi önemsizleştirme ve değersizleştirme eğilimindedir; başka bir ifadeyle, Burke için tarihsel ve toplumsal deneyimde herhangi bir karşılığı bulunmayan bir ilke, bir değer ya da bir kurum anlamlı olamaz. Burke’ün politik akıl anlayışına göre, evrensel olan ya da metafiziksel olan değerler veya ilkeler pratik alandan kopuk soyutlamalar olduğu için, sadece soyut aklın ürünü olma niteliğine sahip olabilirler; fakat, Burke için bunların yeri ise hiçbir şekilde politik ve toplumsal alan değil, okullardır; bu konular sadece okulların içerisinde güvenli bir şekilde tartışılabilir.¹⁹

Burke’ün politik akıl anlayışı, modern politika anlayışının evrensel olan değerlere ulaşma arzusunun karşısında yer alan bir tema olarak bizi toplumsal olanın merkeziliğine götürür. Burke, böylece Maistre ve Bonald gibi muhafazakâr politik felsefenin kendinden sonra gelen temsilcileri ile buluşmuş olur. Maistre, anayasa düşüncesinde toplumsal olan değerleri ön plana çıkararak bir anlamda evrensel değerleri reddetmiştir. Maistre için, “her ülke zamanın ve ulusal özelliklerin eseri olan bir doğal anayasaya sahiptir.” Bu açıdan anayasa soyut bir düşüncenin ürünü değil, geleneklerin ve halkın karakterinin bir cisimleşmesidir. Maistre’ın kendi ifadelerine başvuracak olursak; “Bir anayasa nedir? Nüfusu, töreleri, dini, coğrafi durumu, siyasi ilişkileri, zenginlikleri, belli bir ulusun iyi ve kötü nitelikleri veri alındığında, ona uygun yasaları bulmaktır.”²⁰ Bu noktadan sonra artık hem Maistre hem de Burke, iyinin evrensel bir niteliğe sahip olduğunu kabul eden modern politika anlayışını yadsıyarak, içerisinde toplumsal bir özün mevcut olduğu bir iyi

¹⁸ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 58.

¹⁹ Burke, “Speech On American Taxation”, *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., s.87.

²⁰ Beneton, *Muhafazakârlık*, a.g.e., s. 36.

anlayışını ön plana çıkarırlar. Buna göre, *toplumsal iyi* kendisini sadece tarihsel ve toplumsal pratiklerin içerisinde gösterebilir; bunu aksini iddia etmek ise politik metafizik yapmaktır.

Burke için politik metafizik, evrensel ilkelerin politik alana girmesidir. Burke, yaşadığı dönemde baş gösteren İngiltere ve Amerika arasındaki gerilimin kaynağını bu ilkelerin politik alana girmesine bağlar. Bu uzlaşmazlık, iki tarafın da hiçbir şekilde üzerinde anlaşamayacağı egemenlik ve özgürlük iddiaları üzerinden kendisini gösterir.²¹ Soyut bir şekilde anlaşılan egemenlik hakkı, yönetilen bölgenin koşulları ve doğasına uygun olmayan, kendi tahayyüllerimize, soyut kurallara ve devlet hakkında genel teorilere göre şekillenerek anlamını bulur.²² Egemenliğin bu şekilde, ölçsüz, akılsız, ölümcül bir hale gelmesi nihayetinde sınırları olmayan bir egemenlik anlayışının doğumuna yol açacaktır. Aynı şekilde, soyut bir şekilde talep edilen özgürlükler de, bizi mutsuzluğa sürükleyecek olan bir mücadelenin içerisine atacaktır.²³ Burke'e göre, kendinde bir değere sahip olarak görülen özgürlük ve egemenlik taleplerinin, bağlamlarından çıkarılıp, evrensel bir anlamla donatılmasının politik sonucu, tarihsel sürekliliğin ve toplumsal düzenin tahrip edilmesidir. Bu tahribatın birinci dereceden sorumlusu, politik metafiziktir; bu bakımdan politik metafizik politik akıl anlayışının tamamen zıttı bir noktada konumlanır; çünkü politik metafizik, politikayı *a priori* bir bilim olarak görürken, politik akıl anlayışında politika olgusu tarihsel bir deneyime dayanır. Burke'ün politik akıl anlayışına göre, politika *a priori* bir bilim olmadığı için, soyut aklın evrensel değerlerine kapalıdır.²⁴

Burke için genişletilmiş ahlâk kuralları olan politika, sadece her yerde aynı anlama gelen ahlâki ilkelere açıktır;²⁵ fakat bu ahlâki ilkeler soyut akıl yolu ile değil, tarihsel deneyim vasıtasıyla kavranabileceği için farklı koşullara uyarlanmayı gerektirir; yani bu ilkeler, özel durumların zorunluluklarını dışlamayan bir mahiyete sahiptir. Burke için bu mahiyetin reddedilmesi, ahlâki olmayan bir duruma karşılık gelir.²⁶ Değer - merkezli tarihselcilik anlayışında görmüş olduğumuz gibi, bu noktada asıl vurgulanması gereken iyinin ve kötünün kendisini tarihsel süreçte açmış olmasıdır. Değer – merkezli tarihselcilik

²¹ Burke, "Speech On American Taxation", *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., ss. 87-88.

²² Burke, "Speech On Conciliation With The Colonies", *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s.184.

²³ Burke, "Speech On American Taxation", *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., s. 87-88.

²⁴ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 61.

²⁵ Burke, "To Dr William Markhem post 9 November 1771", *The Correspondence Of Edmund Burke*, vol. II., a.g.e., s. 282.

²⁶ Holston, a.g.m., s. 46.

anlayışında vurgulandığı gibi, Burke için kötülüğün kalıcı olan ve her yerde aynı anlama gelen nitelikleri mevcuttur. Bilge bir yönetici de, kötülüğün tarihsel süreçte kendisini ortaya koyduğu geçici formlara değil, bu geçiciliğin arkasında yatan kalıcı olan nedenlere odaklanması gerekir. Burke için, tarihsel süreçte farklı formlar altında karşımıza çıkan problemler geçiciyken, bu formların altında yatan nedenler ise kalıcıdır.²⁷

Burke'ü değer – merkezli tarihselcilik anlayışı içerisine yerleştiren Ryn ve onu takip eden Baldacchino ve Holston'da görmüş olduğumuz gibi, Burke için kötülüğün kalıcı olan nedenleri evrensel bir aklın soyut kurguları ile değil, bizim her yerde ve her zaman aynı olan adil çözüm bulma yetimiz ile üstesinden gelinebilir. Adil çözüm bulma yetimiz kendisini tarihsel süreç içerisinde ortaya koyacağı için, tarihsel koşulların neticesinde vuku bulan biricik gelişmelere karşı farklı çözümlere gidebilir; fakat Burke için bu farklılık koşulların doğurduğu bir zorunluluk olduğu için tarihsel süreçte açığa çıkan problemlere karşı her zaman ve her yerde geçerli olacak bir uygulamalar setinden, yani evrensel olarak geçerli çözüm yollarından bahsedilemez. Böyle bir iddia ancak politik metafiziğin bir iddiası olabilir; fakat bu iddia ahlaki bir niteliğe sahip olmaktan uzaktır. Burke politik akıl anlayışında, her yerde geçerli olan bir uygulamalar setinin varlığını reddetmiş olsa da, tarihsel süreçte ortaya çıkan problemlere karşı adil çözüm bulma arayışımızın her zaman aynı niteliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür; çünkü bizim adil çözüm bulma yetimiz, her politik duruma kendi rengini veren koşulları²⁸ veri aldığı taktirde gerçek bir anlama sahip olabilir.

Burke'ün bu adalet anlayışı onu daha çok geleneksel dünya görüşüne yaklaştırır; “geleneksel dünya görüşüne göre, siyasetin amacı, doğru bilgi ışığında evrensel olarak geçerli bir düzen kurmak değil, adaleti sağlamaktır; önemli olan hükümetin kökeni ve şeklinden çok adaleti dağıtma işlevidir.” Bu bakımdan hükümet ancak adil olduğu taktirde meşru olabilir;²⁹ başka bir ifadeyle, meşruiyet evrensel olarak geçerli olan ilkelerle değil, adalete dayalı bir düzen ile sağlanabilir.³⁰

Burke'ün evrensellik eleştirisi, bu noktaya kadar, soyut akıl, soyut akla dayalı ilkeler, soyut akıl anlayışına bağlı yönetim pratiği ve farklılıkları yadsıyan evrensel bir yaşam tarzının kabulü ile ilgili kaygıları üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Burke'ün

²⁷ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 165.

²⁸ Aynı eser, s. 8.

²⁹ Gencer, a.g.e, s. 28.

³⁰ Aynı eser, s. 50.

evrensellik anlayışına yönelik bu tepkileri, aynı zamanda onun ortaya atmış olduğu politik metafizik kavramının da içeriğini oluşturur. Bu bakımdan hem onun politik metafizik kavramının içeriğini zenginleştirmesi, hem de evrensellik eleştirisine kaynaklık etmesi bakımından soyut birey ve toplum sözleşmesi eleştirileri ayrı başlıklar altında gösterilecektir; çünkü modernist düşünce, soyut akıl anlayışına bağlı olarak geliştirmiş olduğu kendi birey ve toplum anlayışı ile evrensellik iddiasını daha da güçlendirme yoluna gitmiştir. Bu durumda, Burke'ün soyut birey ve soyut toplum anlayışına yönelik eleştirilerini de dikkate aldığımızda, onun modernite eleştirisini, tarihdışı bir insanlık durumunu veri alan evrensellik anlayışının³¹ bir eleştirisi olarak ifade edebiliriz.

II. SOYUT BİREY ELEŞTİRİSİ

Modernist düşünce evrensel değerlere ulaşmak için soyut ve tarihdışı bireyi toplumun üzerine yerleştirir.³² Birinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, bu birey anlayışına merkezi bir önem atfeden liberal politik düşünceye göre, insan olarak insana ulaşmak için, birey tarihsel ve toplumsal bağlamından yalıtılmalıdır. Bu bakımdan evrensel değerlerin kaynağı ve taşıyıcısı, her türlü koşullanmışlıktan bağımsız olan bir kendilik olarak insan, yani insan olarak insandır. Modernist düşüncenin bu evrensel insan tasavvuruna göre, birey kültürel bağlamının dışında konumlandırılmadığı müddetçe evrensel değerlere ulaşamaz. Bu anlayışa göre, evrensel değerler, evrensel insan tasavvuruna bağlıdır. Russ'un da ifade ettiği gibi, bu yeni insan, ebedi ve değişmez ilkeler ve haklarla donatılmıştır.³³

Burke, politik akıl anlayışında bireyin tarihsel ve toplumsal koşullanmışlığına işaret ederek, bu soyut birey anlayışının eleştirisine gitmiştir. Daha önce, Maistre ve Bonald'da da görmüş olduğumuz gibi, toplumsal olanın merkeze yerleştirilmesinin, muhafazakâr politik felsefe açısından taşıdığı önemi, Beneton modernitenin sosyolojik eleştirisi olarak ifade eder.³⁴ Gray'a göre söz konusu olan bu durum, muhafazakâr düşüncenin başarısı ve erdemidir. Muhafazakâr düşünce, bireyi tarihsel ve toplumsal bağlamına yerleştirerek, liberalizmin soyut birey anlayışının aşırılıklarını sınırlandırmış ve bizi bütün çeşitlilikleri

³¹ İrem, a.g.m., s. 117.

³² Skirbekk, Gilje, a.g.e., s. 332.

³³ Russ, a.g.e., s. 246.

³⁴ Beneton, *Muhafazakârlık*, a.g.e., ss. 48-49.

ve nitelikleriyle gerçek insana götürmüştür. “ Muhafazakâr düşüncenin bizim herhangi bir toplumsal görenek ve geleneğin mirasçısı olmaktan uzak, malsız mülksüz, sorumluluğu olmayan kişiler, boşluktaki bağımsız kullar olduğumuz yanılısamızın düzeltmede ölçülemez bir değeri vardır.”³⁵

Muhafazakâr politik felsefede modernitenin soyut bireyine yapılan eleştiri, Burke’ün insan doğası anlayışında kendisini gösterir. Burke’e göre insan kesinlikle bir soyutlama değil, tarihsel olarak oluşmuş olan kurum ve değerlerin mirasçısıdır. Bu yapılar içerisinde şekillenen birey, bir alışkanlık, önyargı, inanç ve duygu varlığı haline gelir; birey bu yapıların varlığını kabul ettiği takdirde kendisini gerçekleştirebilir.³⁶ Burke bir kendilik olarak birey anlayışını değil, toplumsallaşan birey anlayışını esas alır. O, insanın ikinci doğasına vermiş olduğu önem ile, bireyin toplumsallaşan bir varlık olduğunu göstermek istemiştir. Burke’ün düşüncesinde, soyut bir kendilik olarak birey ise, politik akıl anlayışının karşısında yer alan politik metafiziğin bir konusu olabilir; bu bakımdan, politik metafizik, gerçeklikte var olmayan bireyi veri alır. Maistre, bir anlamda Burke’ün soyut birey eleştirisini şu şekilde özetlemektedir;

“... dünyada insan diye bir şey yoktur. Hayatım boyunca Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar vs. gördüm; Montesquieu sayesinde İranlıların olduğunu da biliyorum; fakat insana gelince, hayatım boyunca insan diye bir şeyle karşılaşmadığımı ilan ederim; eğer insan diye bir şey varsa, benim bundan haberim yok.”³⁷

Burke için sadece, somut, ampirik, gerçek insanlar mevcuttur;³⁸ soyut bir şekilde anlaşılabilir insan ise metafiziksel bir kurgudan ibarettir. Gerçekte var olan birey ise, toplum içinde olan, toplumun içine doğan bireydir;³⁹ çünkü, Burke için sivil toplum insanın doğal durumudur; fakat onun için doğal durum, soyut aklın bir tasavvuru değil, somut olan bir gerçekliktir; insanın doğal durumu, onun mevcut olan toplum içerisindeki halidir. Bu bakımdan birey ancak sivil toplum içerisinde insan olarak biçimlenebilir; bunun dışında Burke için insan olarak insan diye bir şey yoktur; insan ancak içerisine doğduğu toplum içerisinde bir gerçeklik olabilir.⁴⁰ Sivil toplum olmaksızın, insan doğasının mükemmelliğe erişmesi imkansızdır.⁴¹

³⁵ Gray, *Post-Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, a.g.e., ss. 282-284.

³⁶ Burke, “Speech In General Reply”, *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s. 494.

³⁷ Russ, a.g.e., s. 248.

³⁸ Aynı eser, s. 248.

³⁹ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., s.55

⁴⁰ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s. 653.

⁴¹ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 98.

Burke, böylece modernitenin soyut bireyinin karşısına, tarihsel ve toplumsal pratiklerin içerisine gömülü bir birey anlayışı çıkarmıştır. Bu pratikler, aynı zamanda, bireyin yaşamına kendi rengini verecek ve onu biçimlendirecek davranış kalıplarını içerisinde barındırır. Burke için, bireyi şekillendiren bu davranış kalıpları, yasalardan çok daha önemli bir işleve sahiptir; çünkü davranış kalıpları nitelik olarak bizleri yozlaştırabileceği gibi geliştirebilir de. Nefes aldığımız hava gibi hissedilmeyecek şekilde işlese de, tüm eylemlerimizi belli bir yöne çekme kapasitesine sahiptir. Bunlar, nitelik olarak bizleri ahlaki bir yöne çekebileceği gibi, aynı şekilde buradan uzaklaştırabilir.⁴² Bizim görgümüz, medenileşmemiz, ve tüm iyi şeyler, çağlar içerisinde oluşan davranış kalıplarımız ile bağlantılıdır.⁴³

Bireyi toplumsallaştırma kapasitesine haiz olan bu davranış kalıplarının iyi bir yöne doğru gitmesinde dinin vazgeçilmez bir rolü vardır;⁴⁴ çünkü, Burke için din toplumun temeli ve tüm iyiliklerin kaynağıdır.⁴⁵ En büyük önyargı olan ve tüm diğer önyargıları bir arada tutan din,⁴⁶ insanı toplumsallaştıran bir faktördür. İnsanı dinsel bir varlık olarak gören Burke için ateizm, insanın doğasına aykırıdır.⁴⁷ Burke'ün politik akıl anlayışı açısından, söz konusu olan bu durum, onun toplumsal düzenin sağlanmasına yönelik kaygıları ile ilgilidir; çünkü onun dine attığı önem, teolojik bir konu olmasından ileri gelmez; Burke için birinci planda olan, dini ilkelerin doğruluğundan ziyade, dinin topluma dönük faydalarıdır.⁴⁸ Burke'ün düşünce yapısında kendini gösteren, dinin bireyi toplumsallaştırıcı gücü, onun soyut birey eleştirisine kaynaklık etmesi bakımından önemlidir.

Burke'e göre din, bireyi iyi olan davranışlara yönlendirme kapasitesine sahip olduğu için bireyi toplumsallaştıracak olan bir kurumdur. Din vasıtasıyla, iyi olan davranışların, yöneticilerde cisimleşmesi, onların zorba, baskıcı veya adaletsiz eylemlere yönelmelerine engel olacaktır; bu bakımdan dinin toplumsal anlamda birinci faydası,

⁴² Burke, "Letter No.1. On The Overtures Of Peace", **Select Works Of Edmund Burke**, Vol. 3, a.g.e., s. 126.

⁴³ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 78.

⁴⁴ Iain Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler**, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, s. 348.

⁴⁵ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 90.

⁴⁶ Burke, "To William Smith - 29 January 1795", **The Correspondence Of Edmund Burke**, Vol. VIII, a.g.e., s.130.

⁴⁷ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 90-91.

⁴⁸ Freeman, a.g.e., s. 17.

iktidarı kendiliğinden sınırlandıran bir güç olmasından ileri gelir; fakat bu, dini ilkelerin bir yönetim pratiği haline getirilmesinden çok, dini duyguların bireylerce içselleştirilip bir davranış kalıbı haline gelmesidir. Bu açıdan dinin toplumsal anlamda bir diğer faydası, bireylerin kendilerini bencil iradenin yönlendirmesinden kurtarmasıdır.⁴⁹ Burke bireyi dinsel bir varlık olarak tanımlayarak, bir anlamda dinin bireyi toplumsallaştıran yönüne dikkat çekmiştir. Bu durumun, Burke'ün politik akıl anlayışı açısından karşılığı, toplumsal düzen ve toplumsal sürekliliktir; başka bir ifadeyle, soyut bireylerden oluşan bir toplumda değil, bu şekilde toplumsallaşan bireylerden oluşan bir toplumda, toplumsal düzen sağlanabilir.

Burke'ün soyut birey eleştirisinde başvurduğu bir diğer kaynak ise ara kurumlardır. Burke için ara kurumlar, daha önce Bonald'da görmüş olduğumuz gibi, Ben'i Biz'e dönüştürüp bireyi toplumsal bir varlık haline getiren, kilise, aile, cemaat gibi tarihsel oluşumlardır; başka bir ifadeyle,⁵⁰ 'biz', ben'lerin herhangi bir sıralanışından ibaret değildir; Burke'ün de ifade ettiği gibi,

“ İçinde yaşadığımız toplumda ait olduğumuz küçük gurubu (little platoon) sevmek, kamusal duygulanımın/sevginin (public affection) ilk ilkesidir. Bu, ülkemize ve tüm insanlığa bir sevgi ile yönelmemizi sağlayacak olan sürecin ilk halkasıdır⁵¹... Kamusal duygulanımımız içerisinde yaşadığımız ailelerimizde başlar... Bizler [buradan] komşularımıza ve geleneksel yerel bağlarımıza geçeriz. Bunlar konaklama ve dinlenme yerleridir. Otoritenin ani bir müdahalesi ile değil, alışkanlıklar ile oluşmuş olan ülkemizin bu bölümleri, kalp ile doldurulabilecek bir şeylerin bulunduğu ülkemizin çok sayıdaki küçük görüntüsüdür. Bütüne olan sevgimiz kısmi olana bu bağlılığımız tarafından ortadan kalkmaz.”⁵²

Burke için birey, toplum içinde olan bireydir; toplum dışında olan birey ise mutlak bir yalnızlığın içerisinde sıkışıp kalmış, hapis hayatı yaşayan bireydir; yani tasavvur edilebilecek olan en büyük acı hali içerisindedir. Toplumun dışında, yalnız bir hayat geçirme arzusu varoluş amacımıza aykırı bir durumdur; “bizzat ölüm bile bu kadar korkunç değildir.”⁵³

Burke için toplumsal hayatı ve düzeni mümkün kılan bireylerin arasındaki etkileşimdir. Bu küçük grupların da en önemli işlevi, bireylerin arasındaki etkileşimi sağlamaktır. Bireyler arasındaki etkileşim, bireylerin kendilerini diğer bireylerden

⁴⁹ Burke, **Reflections**, a.g.e., ss. 92-94.

⁵⁰ Barber, a.g.e., s. 105.

⁵¹ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 47.

⁵² Aynı eser, s. 198.

⁵³ Burke, **Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma**, a.g.e., ss. 46-47.

soyutlaması ile değil, bireylerin birbirine benzemesi, birlikte heyecanlanması ile, yani ara kurumlar vasıtasıyla toplumsallaşması yolu ile gerçekleşebilir.⁵⁴ Heyecanlı bir yurttaş, dostça duygulardan yoksun olan⁵⁵ ya da kendisinin dışındakiler karşı kayıtsız olan bir birey değildir; çünkü bireyler birbirlerinden kopuk soyut varlıklar değildir. Birbirleriyle etkileşim halinde olan ve toplumsal bağlarla birbirlerine bağlanan birey, gerçeklikte var olan bireydir;⁵⁶ başka bir ifadeyle, “ insanların birbirlerinden mutlak bir şekilde bağımsız oldukları bir durum kesinlikle yoktur.” Bu doğamıza uygun bir durum değildir; çünkü, davranışlarımızın başkalarının üzerinde yapacağı etkileri dikkate almaksızın, sorumluluk derecelerimizi bilmeksizin, makul bir davranışın ne olduğu, nasıl takip edilebileceği ve geliştirilebileceği hususunda mantıklı bir yol bulamayız.⁵⁷ Bu noktada, Burke’ün ifadelerine başvuracak olursak;

“ İnsanlar birbirlerine kağıtlar ve mühürlerle bağlı değildir. Onların ilişki içerisinde olmalarını sağlayan benzerlikleri, mutabakatları ve duygudaşlıklarıdır. Bu durum bireylerle ilgili olduğu kadar uluslar ile de ilgilidir. Ulus ve ulus arasında hiçbir şey dostluk bağında daha güçlü değildir. Kendi aralarında yapmış oldukları anlaşmalardan daha büyük bir güce sahiptir. Bunlar kalbe yazılmış olan zorunluluklardır. Bunlar insanların bilgisi olmadan insanı insana yaklaştırır. Gizli, görülmeyen, fakat inkar edilemez alışkanlık bağları onları diğerleri ile ilişkide tutar.”⁵⁸

Burke toplumdaki kopuk soyut birey anlayışının karşısına, topluma sıkıca bağlı olan bir birey anlayışını koyar. Burke’ün bu birey anlayışı, nihayetinde onu toplumsal bağların niteliği hususuna götürmüştür. Burke’te toplumsal bağın varlığına imkân sağlayan “duygudaşlık” ve “taklit”, modern akıl tarafından yadsınan ve bireysel mevcudiyetin dışında tutulan kategorilere karşılık gelir. Burke, bu kategorilere sahip çıkarak hem kendi birey anlayışını güçlendirmiş hem de soyut birey anlayışına yönelik eleştirisini genişletmiştir.

Burke için toplumsal bağı sağlayan bir kategori olarak duygudaşlık, başkalarının tasarılarına ortak olabilme kapasitemizdir. Duygudaşlık yetimiz ile diğer bireylerle birlikte mutlu olur ve onlar hakkında kaygı duyabiliriz. Bu açıdan duygudaşlık özünde bir yer değiştirme olayıdır; kendimizi bir başkasının yerine koymaktır; bir başkasının herhangi bir olay karşısındaki hislerini paylaşabilmektir. Burke için taklit duygusu ise, başkalarının

⁵⁴ Aynı eser, s. 47.

⁵⁵ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 198.

⁵⁶ Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, a.g.e., ss. 47-49.

⁵⁷ Burke, “ Letter No 1. On The Overtures Of Peace”, *Select Works Of Edmun Burke*, Vol. 3., a.g.e., s.135.

⁵⁸ Aynı eser, s. 132.

yaptıklarının aynısını yapmaya teşvik eden bir kategoriye karşılık gelir; çünkü her şeyi talimatlar yolu ile olmaktan çok, taklit ederek öğreniriz; fakat bu yadırganacak bir durum değil, gurur verecek olan, karşılıklı bir boyun eğme halidir. Nihayetinde, “davranışlarımızı, düşüncelerimizi ve hayatlarımızı biçimlendirecek olan taklit, toplumun en güçlü bağlarından biridir.”⁵⁹

Burke, böylece toplumsal bağın önemi ve bu bağı sağlayacak olan kaynaklar üzerinde durarak, insanların ayrı, kendi kendine yeten, tekil parçacıklar olduğunu⁶⁰, türün bir soyutlama, yalnızca bireyin gerçeklik olduğunu, insanların başkaları için var olmadığını⁶¹ ileri süren soyut birey anlayışını reddeder. Burke, insanın toplumsal bir varlık olduğunu, tarihsel olarak oluşmuş kurumlar içinde toplumsallaştığını kabul ederek, insanları ortaklaşmacılık, dayanışma ve birlikte varoluş güçlerinden yoksun bırakan soyut birey anlayışını, Barber’ın ifadesiyle liberal insan doğasını,⁶² problemlili hale getirmiştir. Burke, işte bu noktada, toplumsal bir varlık olan birey anlayışından hareketle, soyut birey anlayışına bağlanan hakların eleştirisine gider; başka bir ifadeyle, soyut olan evrensel insan haklarını, kendi birey kavramlaştırmasından hareketle eleştirir. Burke için soyut bireyin değil, toplumsal olan bireyin hakları ve özgürlüğü vardır; buna göre, haklar ve özgürlükler evrensel değil, toplumsal bir karaktere sahiptir.

Burke’e göre özgürlük, soyut aklın bir ürünü değil, atalarımızdan bizlere devredilen, bizlerin de gelecek kuşaklara aktaracağı bir mirastır; özgürlük “intikal eden bir mirastır”;⁶³ çünkü, “diğer saf soyutlamalar gibi, soyut özgürlük diye bir şey de yoktur. Özgürlük bazı makul amaçlara bağlıdır.” Bu amaçlar soyut akıl ile değil, toplumsal olarak önemi kabul edilen noktalar tarafından belirlenir.⁶⁴ “Özgürlükler zaman ve koşullar ile farklılaşır ve sonsuz değişikliklere açıktır, onların belirlenebileceği hiçbir soyut kural yoktur; ve hiçbir

⁵⁹ Burke, **Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma**, a.g.e., ss. 47-52.

⁶⁰ Barber, a.g.e., s. 65.

⁶¹ Barber, a.g.e., s. 105 -108 ; Barber’a göre, radikal bireycilik birlik, cemaat ve tür kimliğini reddederek bir ruhsal boşluk ortaya çıkarır; bu totalitarizmin vücut bulduğu zemindir. “Bizler, her şeyden önce birlikte yaptığımız tarihin belirlediği, zamanın yaratıklarıyız.” Birlik ve paylaşımı arzulayan insan bir gerçekliktir; Barber, a.g.e., s. 129; 153.

⁶² Barber, a.g.e., s. 112; Barber’a göre, insan doğasının liberal betimlemesi sapkın ve şizofreniktir. Siyaset, tek başına maddi mutluluk ve fiziksel güvence arayan insanın hizmetindedir. İnsan burada doğası gereği yalnız yaşar; fakat öz-çıkartı gereği hem cinsleri ile ortak yaşamaya mahkumdur. Liberal insanı ihtiyacın hükmü altındaki insan olarak tanımlamak onu açgözlü küçük bir böcek olarak betimlemektir; Barber, a.g.e., ss. 50-54.

⁶³ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 33.

⁶⁴ Burke, “Speech On Conciliation With The Colonies”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 189.

şey onları [soyut] ilkeler üzerinden tartışmak kadar saçma değildir.”⁶⁵ Özgürlük, tarihsel deneyim yolu ile öğrendiğimiz düzen, erdem ve ahlâktan ayrılmaz;⁶⁶ ayrıca bunlar tarihsel süreç içerisinde oluşan iyilerdir; tüm bu değerlerden soyutlanan bir kendilik olarak özgürlük ise hikmetsiz ve erdemsiz bir özgürlüktür;⁶⁷ bu özgürlük uzun bir süre sürdürülemez;⁶⁸ bu açıdan soyut “özgürlük tüm muhtemel kötülüklerin en büyüğüdür.”⁶⁹

Burke’ün toplumsal düzenin tahribinden sorumlu tuttuğu soyut özgürlük, herkesin kendi iradesine göre davranışlarını düzenlediği, yalnız, bağlantısız, etkileşimsiz, bireysel, bencil bir özgürlüktür. Özgürlük, ancak toplumsal bir özgürlük olarak anlaşıldığı zaman anlamlıdır; yani özgürlük kendi toplumsal bağlamı içerisinde yerleştirilmelidir.⁷⁰ Burke bu noktada koşulların önemine dikkat çeker; nitekim, ona göre sivil ve politik bir tasarının insanlığa faydalı yada zararlı olup olmadığını açıklayacak olan da her politik ilkeye rengini veren de koşullardır;⁷¹ bu bakımdan, “toplumsal ve sivil özgürlük, ortak yaşam içerisindeki tüm diğer şeyler gibi, çeşitli şekillerde karışmış ve değişmiş, çok farklı derecelerde kabul görmüş, ve her toplumun koşulları ve karakterine göre oluşan biçimlerin sonsuz bir çeşitliliği ile şekillenmiştir.”⁷² Toplumsal bir niteliğe sahip olan özgürlük, toplumdaki hiç kimsenin özgürlüğünü ihlal etmemektir; Burke bu noktada toplumsal özgürlüğü adalet ile özdeşleştirir; çünkü, toplumsal özgürlüğün bir diğer adı adalettir;⁷³ bunun gerçekleşebileceği yer olarak ise, özgür hükümete (free government) işaret eder; özgür hükümet, özgürlük ve sınırlama olarak görülen iki zıt ögeyi bir araya getirip işleyebilen hükümettir.⁷⁴ Burke, bu noktada, toplumsal düzeni vurguladığı kendi özgürlük tanımına da gider; “Benim kastettiğim düzen ile bağlantılı olan özgürlüktür: bu sadece düzen ve erdem ile birlikte olan değil, bunların tümü olmaksın var olamayacak bir özgürlüktür.”⁷⁵

⁶⁵ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 60.

⁶⁶ Burke, “Letter To A Noble Lord”, a.g.e., s. 408.

⁶⁷ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 246.

⁶⁸ Aynı eser, s. 8.

⁶⁹ Aynı eser, s. 246.

⁷⁰ Burke, “To Charles-Jean-François Depont [November 1789], **The Correspondence Of Edmund Burke**, Vol. VI, a.g.e., s. 42.

⁷¹ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 8.

⁷² Burke, “Letter To The Sheriffs Of Bristol”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 243.

⁷³ Burke, “To Charles-Jean-François Depont [November 1789], **The Correspondence Of Edmund Burke**, Vol. VI., a.g.e., s. 42.

⁷⁴ Burke, **Reflections**, a.g.e., 247.

⁷⁵ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., s. 633.

Burke için soyut özgürlük kuralsızlık ve aşırılıktır; o, tarihsel deneyime dayanan, bir mirasın ışığında özgürlüklere bakmamızı tavsiye ederek, kuralsızlığın ve aşırılığın önüne geçilebileceğine inanır; bunun için “her zaman saygın atalarımızın önündeymiş gibi hareket et” diyerek, soyut özgürlük anlayışının aşırılıklarını sınırlayacak olan bir ilke ortaya koymak istemiştir; Burke’e göre bu şekilde gerçekleşecek olan bir eylem pratiği, bize ağırbaşlılık kazandırarak, soyut özgürlüğün aşırılıklarından, dolayısıyla toplumsal düzeni zaafa uğratacak olan hareketlerden kaçınmamızı sağlayacaktır.⁷⁶ Burke için nihayetinde, özgürlük sınırlı bir özgürlüktür; bu bir anlamda sınırlı bir akıl anlayışının politik alana yansımasıdır; yani sınırlı birey ve bu bireyin sahip olduğu sınırlı bir özgürlük, onun sınırlı akıl anlayışının sonuçlarıdır.

Burke, soyut özgürlük eleştirisinde olduğu gibi, aynı şekilde soyut hak anlayışının da bir eleştirisine gider. Onun politik akıl anlayışının temel ilkesi olan soyutlamaların reddi, burada kendisini tekrar gösterir; nitekim, soyut özgürlük ne kadar mümkün değilse, soyut bir hak da o kadar mümkün değildir.

Burke evrensel insan haklarını, soyut akla dayandığı için sahte (pretended) haklar olarak ifade eder; bu haklar zamanaşımına dayanmadığı için hiçbir bağlayıcılığı yoktur; ölçülülük ve uzlaşım gibi erdemleri içerisinde barındırmaz.⁷⁷ Düzensizliğe yol açacak olan bu sahte insan hakları, insanların hakkı olamaz.⁷⁸ Haklar insanların yaratımı değil, onların kazanımıdır; yaşam içerisinde öğrenilebilir; tarihsel deneyimin ışığında gelişir ve bu deneyimden beslenir.⁷⁹ Tarihsel deneyimin mirasını reddeden soyut hak kavramlaştırması, güç ve hak kavramlarını birbirine karıştırarak, insanları uçlara götürmüş ve hakların erdemle olan bağlantısını koparmıştır.⁸⁰

Burke insan haklarını, politik akıl anlayışının temel bir ilkesi olan dengeye dayandırır. Dengeye dayanan insan haklarının tanımını yapmanın zor olduğunu, fakat onun fark edilmesinin imkansız olmadığını ifade eder; çünkü dengeye dayanan insan haklarının aradığı uzlaşımın. Burke için uzlaşım soyut akıl temelinde değil, toplumsal pratiklerin içerisinde bulunabileceği için, haklar toplumsal bir karaktere sahiptir; Toplumsal düzeni de uzlaşımına dayanan bu haklar sağlayabilir; bu açıdan insan hakları onlar için faydalı olmalıdır;

⁷⁶ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 34.

⁷⁷ Aynı eser, s. 58.

⁷⁸ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s. 654.

⁷⁹ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 59.

⁸⁰ Aynı eser, s. 62.

farklı iyiler arasında bir denge göz önünde tutulur, “bazen iyi ile kötü arasında, bazen kötü ile kötü arasında bir uzlaşımır”; çünkü, “insanlar makul olmayan ve kendilerine faydalı olmayan hiçbir hakka sahip değildir”;⁸¹ başka bir ifadeyle, sivil toplum insanların faydasına yönelik bir oluşum olduğu için, bu faydaların tümü insanların haklarıdır.⁸²

Burke için, soyut akla dayanan, birey, özgürlük ve hak anlayışları yeni bir toplumsal düzenin oluşumunda faydalanılacak olan formlardır; fakat var olan toplumsal düzen kalıplarını ortadan kaldırarak, tarihsel tecrübeye dayanmayan, soyut aklın bu kurgularından hareketle, modern toplumsal düzen formlarını inşa etme girişimi, pratik olarak başarısız olmaya mahkumdur; çünkü bunların hepsi gerçeklikten kopuktur; başka bir ifadeyle, gerçeklikten kopuk bir birey, özgürlük ve hak kavramlaştırmalarından hareketle, yapılacak olan her türlü girişim anlamsızdır. Burke’ün politik akıl anlayışı açısından, bu yönde yapılacak her türlü girişim mevcut olanın yadsındığı soyutlamalar anlamına gelir. Pratik olarak hiçbir karşılığı bulunmayan bu soyutlamalar, bizi her zaman uçlara götürecektir. Burke için modernite, bizleri bu soyut değerleriyle uçlara götürerek, dengeyi, ortayı, uzlaşımı bulma erdemlerimizin kaybı, politik akıl anlayışının karşıtı olarak gördüğü politik metafiziğin hakimiyeti, yani soyut akla dayalı bir toplumsal düzen inşa etmek için tarihsel ve toplumsal değerlerin yadsınmasıdır. Burke, işte bu noktada, soyut aklın, birey, hak ve özgürlük kavramlaştırmalarını içerisinde barındıran toplum sözleşmesinin eleştirisine gider.

⁸¹ Aynı eser, s. 62.

⁸² Aynı eser, s. 59.

III. TOPLUM SÖZLEŞMESİ ELEŞTİRİSİ

Toplum sözleşmesi teorisi, politik iktidar hakkında akla uygun olan gerekçelerin üretildiği bir zemine, yani meşruiyetin modern bir kaynağına karşılık gelir.⁸³ Bu teoride, politik iktidarı meşru kılacak olan rasyonel gerekçeleri üretmek için, doğa durumuna başvurulur. Doğa durumu, politik otoritenin olmadığı bir durumdur. İnsanlar, bu durumda sınırsız bir özgürlüğe sahiptir ve özgürlüklerinin kısıtlanacağı ya da korunacağı herhangi bir otorite söz konusu değildir.⁸⁴ Doğa durumuna başvurunun bir diğer anlamı ise, insanı “doğanın kucağından geldiği haliyle düşünmektir.” Burada insan, doğanın onu oluşturduğu koşullar içerisinde düşünülür. Buna göre, insanın doğal durumu, insanın özüdür. Bu teoriye göre, insanın özüne ancak soyut aklın ışığı ile ulaşılabilir; yapılması gereken, insanı her türlü tarihsel ve toplumsal bağlamının dışına iterek bir kendilik olarak ele almaktır; yani insanın gerçek doğası, gelenek ve göreneklerden, zamana ve mekana göre ortaya çıkan uzlaşımlardan bağımsız olduğu durumdur.⁸⁵ Burke doğa durumuna yapılan bu iki başvuruyu gerçek dışı bulur. Bu durum Burke’ü, meşruiyetin kaynağı olarak doğa durumunun temele alınmasının ve doğal toplum – yapay toplum ayrımının reddine götürecektir.

Burke, hiçbir tarihsel varoluşa sahip olmayan bir kurgudan ibaret gördüğü doğa durumunu⁸⁶ ve buna bağlı olarak yapılan çıkarımları - devletin kökenleri, eşitlik ve görevlerimiz gibi - soyut aklın ürünü olarak gördüğü için kabul etmez; nitekim, böyle bir kurgu ancak politik metafiziğin bir aracı olabilir. Burke’ün ifade ettiği gibi, “kaba bir doğa durumunda halk diye bir şey yoktur. Çok sayıda insan kendi içlerinde ortak bir kapasiteye sahip değildir. Bir halk fikri bir ortaklık fikridir. O, tamamen yapaydır, ve diğer bütün yasal kurgular gibi ortak anlaşma ile yapılır.”⁸⁷

Burke, aynı zamanda, soyut birey anlayışına yönelik eleştirisiyle, toplum sözleşmesi teorisinin başlangıç noktasını, yani kendi kendine yeten birey anlayışını reddetmiş olur. Burke için insanın doğal durumu vahşi bir yaşam tarzı değildir; bundan

⁸³ Ahmet Cevzici, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 362.

⁸⁴ Aynı eser, s. 385.

⁸⁵ Jean-Fabien Spitz, “Doğal Durum Ve Toplum Sözleşmesi”, çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, a.g.e., s. 263.

⁸⁶ Stanlis, *Edmund Burke And The Natural Law*, s. 128.

⁸⁷ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, *Selected Writings And Speeches*, a.g.e., s. 649.

daha gerçek olan sivil toplum, insanın gerçek doğal durumudur.⁸⁸ Buna göre, Burke'ün doğa durumu eleştirisinde önemli olan nokta, “doğal” ve “yapay” arasındaki ayrımı/antitezi kabul etmemesidir.⁸⁹ Doğal olanın yapay olan üzerindeki üstünlüğü kabul edildiği takdirde ilk olarak yapılması gereken, yapay toplumu (artificial society) reddetmektir; yapay toplum uzak durulması gereken bir ahlâki bozukluktur; doğa durumunda ahlâken iyi olan birey, toplumsal kurumlar içerisinde yozlaşır.⁹⁰ Buna bağlı olarak reddedilmesi gereken bir diğer nokta ise, tarihsel gelenekler ve yapılarıdır; bunlar bir anlamda önyargılar ve batıl inançlardır; sonuç olarak bunlar aklın yol göstericiliğinin önünde bir engeldir. Eleştirilen bir diğer nokta ise devletin karmaşık yapısıdır; bu yüzden, yapay topluma ve onun karmaşık kurumlarına karşı doğa durumuna başvurulmalıdır; çünkü, doğa, basit, açık ve tektiptir; akıl tarafından anlaşılabilir; buna karşılık sivil toplumun yapay gelenek ve kurumları karmaşık ve belirsizdir; bunlar batıl inançlı ve önyargılı insanları niteler; fakat önemli olan soyut akli merkeze almaktır; böylece, yapay kurumlar ve yapılar ortadan kalkacak, doğa durumunda sahip olunan özellikler mevcut duruma taşınacaktır. Bireyin doğa durumunda sahip olduğu özellikler ise, soyut haklar ve özgürlüklerle donanmış olmasıdır;⁹¹ nitekim bunlar, Burke için, soyut aklın ürünü olmak dışında hiçbir anlama sahip değildir ve bu durum onun politik akıl anlayışı ile bağdaşmaz.

Burke, doğal ve yapay arasındaki bu ayrımı kabul etmez. Birey kendi rızası olmaksızın tarihsel olarak gelişen sivil bir toplumun içine doğmuştur; bu toplumun yapay kurumları, insanlar için doğaldır; yani insanlar doğal durumda birbirinden yalıtılmış varlıklar değildir. İnsan, doğal olarak sivil ve toplumsal bir varlıktır. Stanlis'in de ifade ettiği gibi, “ Burke'te sivil toplum, doğa durumu değil, insanın doğal durumudur.”⁹² Burke, işte bu yüzden, doğal ve yapay arasındaki ayrımı reddeder; onun için doğal olan bir diğer anlamda yapaydır. Cameron, bu noktayı dil örneği üzerinden açar. Dil bir anlamda doğal bir diğer anlamda ise yapaydır. Doğaldır; çünkü, kökenlerine ulaşamaz; hiç kimsenin tasarlayamayacağı bir karaktere sahiptir ve hiç kimse kendi anayurdunu seçemeyeceği gibi kendi dilini de seçemez. Yapaydır; çünkü, dilin yapısı çağlara ve nesillere yayılan bir süreç içerisinde işlenir.⁹³ Burke, böylece doğal olan ve yapay olan arasındaki ayrımı

⁸⁸ Canavan, a.g.e., s. 87.

⁸⁹ Stanlis, *Edmund Burke And The Natural Law*, a.g.e., s. 131.

⁹⁰ Aynı eser, s. 145.

⁹¹ Aynı eser, ss. 140-141.

⁹² Aynı eser, s. 130.

⁹³ Cameron, a.g.e., s. 154-155.

bulanıklaştırır;⁹⁴ yani, mevcut düzeni eleştirecek standartların ve ilkelerin geliştirileceği, soyut aklın ürünü bir doğal toplum yaktır.

Burke, toplum sözleşmesi teorisinde ifade edilen, doğa durumundan herkesi bağlayıcı olacak bir sözleşme ile çıkılacağını⁹⁵ ve bunun neticesinde meşru bir politik otoritenin oluşacağına⁹⁶ yönelik kabulü reddeder; çünkü, toplum sözleşmesi teorisinde yapılan, daha çok, devletin kökeni ile devletin otoritesinin meşruiyetinin özdeşleştirilmesidir. Devlet buna göre bir sözleşme ile doğmuştur; sözleşme yapan tarafların iradesi ile doğduğu için de meşrudur.⁹⁷ Burke, soyut akla dayalı olan devletin kökeni ve meşruiyetine yönelik modernist anlayışı, kendi politik akıl anlayışından hareketle şu şekilde eleştirir;

“Toplum gerçekten bir sözleşmedir. Sadece geçici çıkarları amaç edinen alt sözleşmeler istenildiği zaman feshedilebilir – fakat devlet biber ve kahve, patiska ve tütün ya da diğer daha önemsiz işler gibi, küçük geçici bir çıkar için sürdürülen ve tarafların isteği doğrultusunda feshedilecek olan bir ticaretteki ortaklık anlaşması olarak düşünülmemelidir. Devlete başka bir saygı ile yaklaşılmalıdır; çünkü o geçici ve bozulabilir doğanın sadece kaba hayvani varoluşuna hizmet eden şeylerdeki bir ortaklık değildir. Devlet tüm bilimlerde bir ortaklıktır; her sanatta bir ortaklıktır; her erdemde ve her mükemmellikte bir ortaklıktır. Bu ortaklığın amaçları bir çok nesilde elde edilemeyeceği için, devlet sadece şu anda yaşayanların bir ortaklığı değil, fakat yaşayanlar, ölenler ve doğacak olanlar arasındaki bir ortaklıktır.”⁹⁸

Burke için, toplum sözleşmesi, tarihsel geleneklerin bir ürünüdür ve sivil toplumun temelinde yer alır. Bu sözleşme soyut bir sözleşme değil, tarihsel bir sözleşmedir. Bir kültürün çeşitli olay ve geleneklerini kapsamı bakımından bugünün sınırlarının ötesine yükselerek, geçmiş ve geleceği de içerisine dahil eder.⁹⁹ Burke’e göre, soyut aklın ürünü olan toplum sözleşmesi ise toplumun doğasını açıklamaktan uzaktır. Toplum, ‘homo economicus’un, yani kendi çıkarları peşinde koşan akılcı ve hesapçı bireyin,¹⁰⁰ sözleşmelerine veya rasyonel hesaplarına dayanmaz. Toplum, faydanın geçici taleplerinin karşılanmasını merkeze alan bir ekonomi mantığı ile açıklanamaz; çünkü, toplum zaman içinde, organik olarak ve yavaş bir şekilde gelişir; bu bakımdan, Burke’ün düşüncesinde

⁹⁴ Aynı eser, s. 172.

⁹⁵ Tannenbaum-Schultz, a.g.e., s. 311.

⁹⁶ Cevizci, *Felsefe*, a.g.e., s. 386.

⁹⁷ Canavan, a.g.e., s. 104.

⁹⁸ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 96.

⁹⁹ Tannenbaum-Schultz, a.g.e., s. 312.

¹⁰⁰ Karl-Dieter Opp – Pierre Demeulenaere, “Normlar ve Değerler”, *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, a.g.e., s. 556.

sözleşme, dar ekonomik anlamın ötesinde, metaforik bir referanstır; yani onun toplum anlayışının bir tezâhürü olan sözleşme, nesiller arasında miras olarak alınan ve gelecek kuşaklara miras olarak bırakılacak olan her şeyi içeren, tarihsel olarak yerleşmiş toplumsal bağlarımızı içerir.¹⁰¹

Burke'e göre, bu niteliklerden yoksun olan toplum sözleşmesi anlayışı, devletin içine girmeyi ya da dışına çıkmayı bir tercih meselesi olarak gördüğü için köktenci bir niteliğe sahiptir; işte bu yüzden, böyle bir sözleşme mantığı kabul edilemez; çünkü tarihsel bir sözleşme olan devletin içerisinden hiç kimse çıkarılamaz ve devletin içerisine dahil olup olmamak hiçbir şekilde bireyin keyfi bir tercihin konusu olamaz; yani devlete üyelik, öznel bir rıza sorunu değildir; bunun aksini iddia ederek, devlete üyeliği, bireyin isteğine bağlı kılan soyut toplum sözleşmesi, devletin tarih içinde süreklilik arz eden yapısını gözden kaçırmaz.¹⁰²

Burke'ün politik akıl anlayışına göre, bu süreklilik algısının yitiminin, bir düzensizlik ortamının da hazırlayıcısı olduğunu hatırlayacak olursak, bu durumda, devlete üyeliğin bireyin keyfi tercihine bırakılması, tarihsel süreklilik algısını zaafa uğratacak olan bir gelişmeyken, bunun sonucunda gerçekleşecek olan ise, devletin kendi varlığının sorgulandığı bir düzensizlik ortamı, yani bir meşruiyet bunalımıdır. Devlete üyeliğin isteğe bağlı olduğu bir durumda, devlet kendi varlığını devam ettiremez. İnsanın içine doğduğu devletle bir sözleşmesi vardır; ve bu sözleşmeden bağımsız olan hiç kimse yoktur;¹⁰³ nitekim bu sözleşme soyut aklın bir kurgusu değil, tarihsel ve toplumsal olan bir gerçekliktir.

Burke'ün, toplum sözleşmesi eleştirisine kaynaklık etmesi bakımından önemli olan bir diğer nokta ise onun ödevlerimize yönelik görüşüdür. Burke için ödevlerimiz, toplum sözleşmesi imzalandığı anda geçerli olacak,¹⁰⁴ soyut bir niteliğe sahip değildir; rasyonel bir tercihe dayanmaz; yani soyut bir toplum sözleşmesi politik yükümlülüklerimizi açıklayamaz;¹⁰⁵ çünkü, insanlar arasındaki ilişki tercih konusu değildir; başka bir ifadeyle zorunlu olan ödevlerimizdir (duty); bunlar bir tercihe dayanmaz; çünkü insanlığa karşı özel bir sözleşmenin sonucu olmayan ödevlerimiz vardır. Evlilik tercihi iradi bir durum

¹⁰¹ Holston, a.g.m., s. 57.

¹⁰² Hampsher-Monk, a.g.e., s. 349.

¹⁰³ Aynı eser, s. 350.

¹⁰⁴ Spitz, a.g.m., s. 269.

¹⁰⁵ Tannenbaum – Schultz, a.g.e., s. 312.

olmasına rağmen, bunun ardından gelen ödevler bir tercih konusu olamaz, bunlar bizim irademizin dışında olup, mevcut durumun doğası tarafından belirlenen, ahlâki yükümlülüklerdir. Bunlar bizim, kaçınılmaz şekilde yerine getirmemiz gereken ödevlerimizdir. Aynı şekilde anne ve babanın, çocukların uyması gereken ödevleri vardır; ve bu ödevler de rasyonel bir tercihe bağlı olmayan, durumun kendine özgü doğası tarafından belirlenen ödevlerdir. Burke, bu örnekler üzerinden, beşeri ilişkilerdeki ödevlerimizin bir sözleşme sonucunda oluşmadığını göstermek istemiştir. Bu ilişkiler neticesinde vuku bulan ahlaki yükümlülükler birey rıza gösterse ya da göstermese bile, yerine getirmekten kaçınmaz; başka bir ifadeyle hiçbir sözleşme (convention) yapmamış olmasına rağmen, yerine getirmesi gereken ağır sorumlulukları vardır.¹⁰⁶ Özgür bir tercihin sonucunda oluşmayan bu ödevler yadsındığı takdirde, toplumsal bir anlaşma sağlanamaz.¹⁰⁷

Burke, böylece otoritenin tek kaynağı olarak insan iradesini¹⁰⁸ gören toplum sözleşmesi teorilerini, görevlerimizin, irademizin dışında olan, her durumun kendine özgü doğası tarafından belirlenen zorunluluklara sahip olduğunu ifade ederek reddeder; başka bir ifadeyle, Burke, uzlaşımın tüm zamanı ve mekanı kapsayan akılcı bir temele sahip olduğu görüşünü paylaşmaz; çünkü görevlerimiz zorunludur ve toplum içindeki bireyler arasında soyut bir sözleşme olmaksızın var olur. Bireyler, herhangi bir tercih yoluna gitmeksizin, toplumun içerisinden faydalarını elde ederler; ve bu faydalar hiçbir rasyonel tercihin ürünü değildir; aynı şekilde, bireyler bu faydalarının neticesinde görevlerine daha çok bağlı olurlar; Burke, görevlerimizin rasyonel bir tercihe ve sözleşmeye dayanmadığını şu şekilde ifade eder: “Görevlerin tüm sistemine ve yaşamın bütününe bak. En güçlü ahlâki yükümlülüklerimiz asla bizim seçimimiz sonucunda oluşan bir şey değildir.”¹⁰⁹ Başka bir ifadeyle, Burke için, “yükümlülükler uzun zaman içinde toplumsal gelenekler vasıtasıyla oluşur.” Bu yükümlülüklerin açıklanması ya da yeni yükümlülüklerin ortaya çıkarılmasında soyut akıl bize yardımcı olamaz; nitekim, “gelenek, toplumsal görevler ve toplum hakkında, insanlara, (soyut) aklın yapabildiğinden daha fazla şey söyler.”¹¹⁰

¹⁰⁶ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., ss. 647-648.

¹⁰⁷ Burke, “A Letter To A Member Of The National Assembly”, **Aynı eser**, s. 618.

¹⁰⁸ Canavan, a.g.e., s. 126.

¹⁰⁹ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, **Selected Writings And Speeches**, a.g.e., ss. 646-647.

¹¹⁰ Tannenbaum-Schultz, a.g.e., s. 312.

Burke için, devleti bireylerin akılcı tercihlerinin sonucunda yapılacak olan bir sözleşmeye indirgemek, onu küçük geçici çıkarlarımız için yaptığımız basit bir ticaret anlaşması olarak görmektir; başka bir ifadeyle, devlete karşı yükümlü olduğumuz ahlâki ödevlerimizin yadsınmasıdır; çünkü, ahlâki ödevlerimiz soyut aklın ışığında yapılacak olan tercihler dizisi değildir; bu bakımdan, Burke'ün uzlaşım ile ifade etmek istediği, tarihsel deneyime dayanan bir uzlaşım; ve ¹¹¹ bu uzlaşım rıza göstermek ise bizim ahlâki bir ödevimizdir; nihayetinde, “sivil toplum bir uzlaşımın ürünü ise bu uzlaşım onun yasası olmalıdır”¹¹²; işte bu yasaya rıza göstermek bizim ahlâki bir ödevimizdir. Burke, böylece, toplum sözleşmesi teorisinde anlamını bulan akılcı uzlaşım idealinin karşısına, tarihsel deneyime dayanan bir uzlaşımı çıkarır; nitekim, onun için bir uzlaşım olan toplumun kaynağını akıl da değil, tarihsel deneyimde buluruz; Strauss'dan hareketle ifade edecek olursak, Burke yönetimin temellerini, soyut akla bağlı olan toplum sözleşmesi teorileri ve buna bağlı olan hayali haklarda değil, “görevlerimize riayette arar.”¹¹³

Burke, bu görevlerin kaynağını bulduğumuz toplumsal duruma bağlar; çünkü, insanlar topluluğa ebeveynlerinin toplumsal durumu ile girerler ve onların bulunduğu toplumsal durum bizlerin faydasını ve görevlerini belirler. Burke bunun akabinde şunları ifade eder;

“Ülkemiz sadece fiziksel mekandan oluşan bir şey değildir. O, içine doğduğumuz kadim düzendeki, büyük bir ölçü ile, oluşur. Biz aynı coğrafik konumda, fakat farklı bir ülkede bulunabiliriz; çünkü aynı ülkede başka bir toprak içinde olabiliriz. Ülkemize olan görevimizi belirleyen bu yer toplumsal, sivil bir bağlıdır... Her insanın bulunduğu yer onun görevini belirler.”¹¹⁴

Burke, işte bu noktada, toplum sözleşmesi teorisinde yer alan doğal eşitlik düşüncesini kabul etmez. Bu teoriye göre, doğa durumunda bireyler doğal olarak eşittir;¹¹⁵ işte bu yüzden hiç kimse doğal ya da doğuştan yönetme hakkına sahip değildir;¹¹⁶ başka bir ifadeyle doğal olarak oluşan bir yönetici sınıf ya da yönetilen sınıf yoktur; fakat daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi, Burke, eşitliği değil, hiyerarşiyi doğal olarak görür;

¹¹¹ Canavan, a.g.e., s. 126.

¹¹² Burke, *Reflections*, a.g.e, s. 59.

¹¹³ Strauss, a.g.e., s. 336.

¹¹⁴ Burke, “An Appeal From The New To The Old Whigs”, *The Philosophy Of Edmund Burke*, a.g.e., s.54-55.

¹¹⁵ Tannenbaum-Schultz, a.g.e., s. 311.

¹¹⁶ Spitz, a.g.m., s. 262.

aristokrasi de sahip olduğu erdemler bakımından, yönetici sınıf olmalıdır.¹¹⁷ Burke’ün ifade ettiği gibi, “ aynı düzeye getirmeye çalışanlar asla eşitleyemezler. Toplumların tamamı, vatandaşların farklı türleri (descriptions) ile oluşur, bazı türler en üstte olmalıdır. Aynı düzeye getirmeye çalışanlar (levellers) bundan dolayı sadece şeylerin doğal düzenini çarpıtırlar ve değiştirirler.”¹¹⁸ Ortadan kalkmayacak olan bir şey varsa o da gerçek eşitsizliktir. Gerçek eşitsizlik hem doğaldır; hem de toplumsal yaşamı düzenleyen bir ilkedir; eşitsizlik, aşağı durumda olanlar kadar, yüksek bir mevkide olanlar içinde faydalıdır. Eşitlik fikri ise, yanlış fikirlere ve boş beklentilere esin veren korkunç bir kurgudur.¹¹⁹

“Yapay bir eşitlik adına her şeyi değiştirme fikri, ilk bakışta oldukça çekici bazı şeylere sahiptir. O adil ve iyi düzenin tasavvur edilebilir tüm görüntüsüne sahiptir; ve çok sayıdaki insan, kısmi amaçlarını bir tarafa bırakarak, bu tasarıları benimsemiş, ve büyük bir ciddiyet ve tutku ile onları takip etmiştir... Ben, bilhassa, zaman, adet, intikal, birikim, mübadele ve zenginliğin artması ile şeylerin doğasından kaynaklanan bu eşitsizliğin, insani becerilerin araçları ve hünnerleri neticesinde vuku bulan herhangi bir şeyden çok, adil ve eşit politikaların temeli olan, gerçek eşitliğe çok daha yakın olmasından tamamen memnunum.”¹²⁰

Freeman’ın ifade ettiği gibi, Burke için gerçek eşitlik, doğal eşitsizliktir.¹²¹ Bu bakımdan toplumsal eşitsizlik doğal ve zorunludur. Sınıf ve rütbe dereceleri toplumun ortak refahı içindir. Eşitsizlik, yüksek bir mevkide olanların salt faydası için değil, toplumsal düzenin sürekliliği için gereklidir.¹²² Bizim için doğal eşitsizlik, iyi ve adil olma niteliğine haizdir.¹²³

“İyi düzen tüm iyi şeylerin temelidir. [Bunun] kazanılmasını sağlamak için, halk, köle olmaksızın, uysal ve itaatkâr olmalıdır. Yargıçlar kendi saygısına sahip olmalıdır, yasalar onların otoritesidir. İnsanlar yapaylığı zihinlerinde sökerek doğal bağlılığın ilkelerini bulamaz. Onlar içerisine dahil olmadıkları bu niteliğe saygı duymalıdırlar.”¹²⁴

Burke için eşitsizlik, toplumsal düzenin sağlanmasında vazgeçilemeyecek olan bir unsurdur. Soyut aklın bir kurgusu olan doğa durumunda, herkesin eşit olduğunu

¹¹⁷ Tannenbaum-Schultz, a.g.e., s. 311.

¹¹⁸ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 49.

¹¹⁹ Aynı eser, s. 37.

¹²⁰ Burke, “ To John Bourke – [November 1777], **The Correspondence Of Edmund Burke**, vol. III., July 1774 – June 1778, ed. George H. Guttridge, Cambridge University Press, Cambridge, 1961, s. 403.

¹²¹ Freeman, a.g.e., 22.

¹²² Canavan, a.g.e., s. 96.

¹²³ Freeman, a.g.e., s. 22.

¹²⁴ Burke, **Reflections**, a.g.e., ss. 245-246.

varsaymanın ve bu eşitliği mevcut düzene tatbik etmenin nihayetinde kimseye faydası olmayacaktır, bunun neticesinde tarihsel deneyimin bir ürünü olan eşitsizlik, soyut bir kurgu olan eşitlik adına terk edilecektir. Eşitlik, toplumsal bağlarımızı elde edebileceğimiz bir zemin sağlamaz. Burke'ün politik akıl anlayışına göre, toplumsal bağlarımıza kaynaklık edebilecek yer tarihsel deneyimdir; herkesin eşit olduğuna dair bir varsayım, sadece soyut bir düzeyde gerçeklik olabilir; ama pratik hayatta bir karşılığı yoktur; dolayısıyla, Burke her bireyin devletin yönetiminden sorumlu olması gerektiğine dair bir yaklaşımı kabul etmez; bireyler, yönetimin, otoritenin ve iktidarın paylaşımı konusunda eşit şeylere sahip değildir.¹²⁵

Bu nokta aynı zamanda, Burke'ün demokrasi eleştirisine kaynaklık eder. Burke, politik eşitlik ilkesinin bir karşılığı olarak, yönetilenlerin kendi yöneticilerini belirleme hakkını ve herkesin eşit oya sahip olduğuna yönelik demokratik metodu kabul etmez.¹²⁶ Bu metot takip edildiğinde, politik meşruiyet nihayetinde bir aritmetik problemine indirgenecektir. İnsanların doğal eşitsizliği dikkate alındığında ise, demokratik bir yönetimin ortaya koyacağı sonuç, niteliğin kaybı, niceliğin ön plana çıkarılmasıdır; niceliğin hakimiyeti ise niteliksizliğe yol açarak yönetimin tiranlığa dönüşmesine ve yozlaşmasına neden olacaktır.¹²⁷ Bir yönetimin meşruiyeti ise, sayıca fazla olanların iradesi ile değil, yönetimin bilge ve erdemli olması ile sağlanabilir; bu da kesinlikle aşağı basamaklarda bulunanlara yönetim hakkı verilmesiyle gerçekleşemez.¹²⁸ Burke için bunlar devlet içinde pasif olan öğelerdir; devlette aktif olan doğal aristokrasi ile karşılaştırıldığında yönetme becerisinden yoksun olan kimselerdir. Halk doğal aristokrasi ile yönetilmelidir; nitekim onlar bizim doğal yöneticilerimiz ve doğal yönlendiricilerimizdir.¹²⁹ Burke, bu bakımdan, demokrasiyi hep aşağı ve yozlaşmış bir rejim olarak resmeder.¹³⁰ “ Mükemmel bir demokrasi dünyadaki en yüzsüz şeydir. Çok yüzsüz olduğu kadar çok korkusuzdur da.”¹³¹

¹²⁵ Aynı eser, s. 59.

¹²⁶ William Ebenstein, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, 3.b., çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2003, s. 269.

¹²⁷ Beneton, **Muhafazakârlık**, a.g.e., s. 25.

¹²⁸ Ebenstein, a.g.e., s. 269.

¹²⁹ Harvey Mansfield, “Edmund Burke”, **History Of Political Philosophy**, 3.b., ed. Leo Strauss - Joseph Cropsey, The University Of Chicago Press, Chicago and London, 1987, s. 696.

¹³⁰ Beneton, **Muhafazakârlık**, a.g.e., s. 25.

¹³¹ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 93.

Burke’te niteliğin bir kaybı olan demokrasi, soyut bir eşitlik anlayışına dayalı olduğu için soyut aklın kurgusu olmak dışında bir anlama sahip değildir. Demokrasi, niteliğin önüne niceliği yerleştirerek, tarihsel yönetim pratiğimizde kırılmaya karşılık gelen modern bir yönetim biçimidir. Modernite, nitelikten yoksun bir yönetim biçimini karşımıza çıkarır. Nitelikli bir yönetimi ise herkesin eşitliğine dayanan soyutlamalar ile değil, tarihsel deneyime başvurarak öğrenebiliriz. Burke için doğal yönetici sınıf olan doğal aristokrasi somut bir gerçeklik olup nitelikli bir yönetimin de kaynağını oluşturur; nitekim aristokrasi, toplumsal konumları ve içerisinde yer aldıkları mesleki uğraşlar sonucunda, iyi bir yönetim için zorunlu olan karakter özelliklerine sahip olmuşlardır.¹³²

İşte bu niteliklerden yoksun olan demokrasi, tiranlıkla güçlü bir benzerliğe sahiptir; çünkü demokrasilerde, vatandaşların çoğunluğu, azınlığa karşı baskı uygulayabilir, artan baskı güçlü bölünmelere yol açıp, çok büyük şiddetleri beraberinde getirir.¹³³ Bu bakımdan demokrasi, Burke’ün politik akıl anlayışının temel bir ilkesi olan *toplumsal iyinin* tesis edilebileceği bir zemin değildir; çünkü, modernitenin meşruiyet ilkesi olan çoğunluğun iradesi ile yönetim, bir anarşi ortamını yani “politik kötülüklerin en kötüsünü” doğuracaktır. Burke, böylece, modern meşruiyet ilkesini, kendi politik akıl anlayışından hareketle reddeder; onun için önemli olan, ya da bir yönetimi meşru kılacak olan, çoğunluğun iradesi değil, *toplumsal iyinin* tesisidir. *Toplumsal iyi* ise, iradelerin sayısı ile değil, tarihsel ve toplumsal deneyimlerimiz neticesinde gerçeklik kazanabilir; yani, doğal aristokrasi ile özdeş olan erdem ve hikmet, iradelerin sayısından üstündür; başka bir ifadeyle, doğal aristokrasi *toplumsal iyinin* tesisini sağlayabilir.¹³⁴

Burke, soyut birey ve toplum sözleşmesi eleştirilerinde mevcut düzeni değiştirecek olan soyutlamalara dikkat çekmiştir. Burke, soyut akıl temelinde ortaya çıkan tüm bu kurguların mevcut düzene aktarılması işlemine, yani, soyut bir akıl ile gerçeklik kazanan bir değişim anlayışına yönelik eleştirel tutumu, onun devrim eleştirisini oluşturur. Burke’ün eleştirdiği devrim, soyut aklın tüm kurgularının, tarihsel ve toplumsal olan tüm pratiklerin önüne geçmesi neticesinde vuku bulan modern bir değişim anlayışdır. Burke işte bu bakımdan soyut aklın ürünü olan devrim anlayışını eleştirir.

¹³² Freeman, a.g.e., s. 111.

¹³³ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 125-126.

¹³⁴ Freeman, a.g.e., s. 122; s.126.

IV. DEVRİM ELEŞTİRİSİ

Burke, politik akıl kavramlaştırmasıyla tarihsel süreklilik algısına dayanan bir toplumsal düzen anlayışı geliştirmiştir. Soyut akıl anlayışı ise, bu tarihsel süreklilik algısının yitimine karşılık gelmekte ve bunun neticesinde toplumsal düzeni sağlayacak olan formlar, tarihsel deneyimin ışığında değil, soyut aklın ürünleri çerçevesinde şekillenmektedir. Toplumun, soyut birey ve soyut bireylerin yaptığı soyut sözleşme üzerinden temellendirilmesi, toplumsal düzeni sağlayacak olan modern formların oluşumuna kaynaklık eder; ve bu formlar akılcı bir uzlaşmaya dayandığı için her zaman ve her yerde geçerli olan evrensel formlar olarak kabul görür. Burke'ün evrensellik, soyut birey ve toplum sözleşmesi teorisine yönelik eleştirilerinde görmüş olduğumuz gibi, onun modernite eleştirisi evrensel olarak geçerli kabul edilen formları; yani toplumsal düzeni akılcı bir temelde sağladığına inanılan soyutlamaları kapsar. Başka bir ifadeyle, Burke'ün modernite eleştirisi, rasyonel bir kurgu olarak doğa durumuna dayanan soyut hakları ve özgürlükleri, meşruiyeti akılcı bir uzlaşma dayandıran toplum sözleşmesi teorisini, bireylerin doğal eşitliğini, bu eşitlik anlayışını yansıtan demokrasi teorisini, görevlerin bireylerin rasyonel tercihlerine indirgenmesini içerir. Burke için, tamamen politik metafiziğin dilini oluşturan, soyut aklın bu kurguları moderniteyi karakterize eder. Bu kurguların mevcut düzene taşınması işlemi,¹³⁵ George Wilhelm Friedrich Hegel'in ifade ettiği gibi gerçekliğin düşünceye göre oluşturulması, Burke'ün devrimci değişim anlayışına yönelik eleştirisini belirler.

Burke'ün politik akıl anlayışı, tarihsel ve toplumsal düzeni merkeze alır. Onun devrim eleştirisi de politik akıl anlayışı ile çizdiği bu çerçevenin içerisinde yer alır. Burke'ün eleştirdiği devrim anlayışı, soyut aklın kurgularına dayanan bir değişimdir. Bunun gerçekliğe tatbik edilmesi kendisini en somut olarak Fransız Devrimi'nde göstermiştir. Burke'ün burada asıl olarak eleştirdiği tarihsel deneyimden kopuk olan bir değişim anlayışdır; bu bakımdan, Fransız Devrimi, modernitenin kaçınılmaz bir sonucu olmak durumundadır. Bu hususlar dikkate alındığı takdirde, Burke'ün 1789 Fransız Devrimi'ni eleştirirken, 1688 İngiliz Şanlı Devrimi'ni kabul etmesi daha iyi anlaşılabilir. Nitekim, 1688 İngiliz Devrimi, "1789'un acımasız devriminden farklı olarak geçmiş ile

¹³⁵ Philippe Raynaud, "Fransız Devrimi", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, a.g.e., s. 339.

tutarlı” bir değişimdir.¹³⁶ Bu nokta bizi devrimin kelime anlamı ile kastedilenin ne olduğu sorusuna götürmektedir.

Devrim kavramının, 18. yüzyıla kadar geçen süreçteki kullanımı ile modern kullanımı arasında farklılıklar vardır. Devrim kavramı ilk kullanımında, dairesel bir olay niteliğine sahip olarak görülmüştür. Böyle bir niteliğe sahip olduğu için, başlangıç noktasına geriye dönüşü içeren bir anlama sahiptir. Devrim kavramı ilk kullanımında astronomi ile ilişkilendirilmiş olup dünyanın ve gezegenlerin dairesel hareketinde olduğu gibi, başlangıç noktasına geriye dönülmesi anlamına gelir. Devrimin bu şekilde kavramsallaştırılmasının ardında olayların doğa ile ilişkilendirildiği antik düşüncenin izleri vardır; bu bakımdan devrim, gündüzün ardından gecenin gelmesi, mevsimlerin birbirini takip etmesi, doğum – ölüm – yeni bir doğum gibi doğada süreklilik taşıyan eylemlerin döngüselliklerini içeren bir mahiyete sahiptir. Modern öncesi dönemde devrim ile kastedilen ağırlıklı olarak döngüselliktir. Siyasal boyutu ise ikinci planda kalmıştır.¹³⁷

Burke, 1688 İngiliz Devrimi’ni, devrim kavramının ilk kullanımına yakın olduğu için över.¹³⁸ 1688’de İngiltere’de gerçekleşen devrim ile parlamentonun eski yetkileri artırılmış ve parlamenter monarşiye geçilmiştir. Bu bakımdan İngiliz Devrimi’nde söz konusu olan eski durumun tekrar oluşturulmasıdır; yani devrim ile kazanılan daha önceki kuşakların sahip olduğu hak ve özgürlüklerdir.¹³⁹ İngiliz Devrimi, “yeniden yapılanma”yı ve “geriye dönüşü” içerir.¹⁴⁰ Burke için 1688 devrimi ile İngiltere kendi gerçek ilkelerine dönmüştür.¹⁴¹

“ Bizim, hakikaten ve gerçekten, ve bir anayasa ışığında, gerçekleştirmiş olduğumuz, yapılmış değil, fakat önlenmiş, bir devrimdir. Biz sağlam güvenceler aldık; belirsiz problemleri çözümledik; yasalarımızdaki eksiklikleri düzelttik. Bu düzen içerisinde, anayasamızın temel bir parçası üzerinde devrim yapmadık, - ne de herhangi bir değişiklik. Biz monarşiyi zayıflatmadık. Belki de onu çok büyük ölçüde güçlendirdiğimiz gösterilebilir. Bu ulus [İngiltere] aynı rütbelerini, aynı buyruklarını, aynı ayrıcalıklarını, aynı haklarını, aynı mülkiyet kurallarını, aynı

¹³⁶ Süleyman Seyfi Ögün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2000, s. 321.

¹³⁷ Özgür Adadağ, “Devrim”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 4, a.g.e., ss. 282-283.

¹³⁸ Ayşe Yılmaz Ceylan, “Edmund Burke’ün ‘Muhafazakâr’ Düşüncesinde ‘İyi Devrim’ ‘Kötü Devrim’ Ayrımı”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S. 11, Y.3, Ankara, 2007, s. 40.

¹³⁹ Özgür Adadağ, “Fransız Devriminin Evrenselliği Üzerine”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S. 11, Y.3, Ankara, 2007, s. 58.

¹⁴⁰ Adadağ, “Devrim”, a.g.m., s. 283.

¹⁴¹ Stanlis, *Edmund Burke The Enlightenment And Revolution*, a.g.e., s. 218.

hukuk düzenini, devlet gelirini, ve yüksek görevlileri - aynı lordları, aynı avam kamarasını, aynı kurumlarını, aynı seçmenlerini muhafaza etti.”¹⁴²

Bu devrim ile birlikte İngiliz anayasası keyfi monarşik bir mutlakçılığa gitmekten kurtulmuştur; işte bu bakımdan ; İngiliz Devrimi yapılmış değil, önlenmiş bir devrimdir; yani, mutlak ve keyfi bir iktidarın gerçeklik kazanması önlenmiş ve böylece İngiltere'nin sahip olduğu eski özgürlük ve haklarına geri dönüş yolu açılmıştır. İngiliz Devrimi, İngiliz devlet ve toplumunun karakterini ve sürekliliğini korumuştur; ¹⁴³ çünkü bu devrim, tarihsel yapı ve değerlerin yıkıldığı bir devrim değil, onlara dayanarak gerçekleşen bir devrimdir.

“Anayasada bir devrim gerçekleşmediğine göre yapılanlar önemsiz miydi? Hayır! Her şey yapıldı; çünkü biz yıkarak değil, onarak başladık. İşte bu yüzden, devlet gelişti... İngiltere önceki standartlarının bile üzerine yükseldi. Ülke içinde çok daha gelişmiş bir refah çağı böylece başladı, ve hâlâ devam ediyor... Ülkenin bütün kudreti canlandı.”¹⁴⁴

Burke'e göre bu devrim, kadim yasaları ve özgürlükleri korumak için yapılmıştır. Atalarımızdan bizlere miras olarak kalan şeyleri muhafaza etme arzusu ile gerçekleşmiştir.¹⁴⁵ İngiltere'de bu yönde bir devrim olmasaydı, muhafaza etmesi gereken anayasasının parçalarını kaybedecekti. Bu devrimin temel ilkeleri muhafaza etme ve düzeltmedir.¹⁴⁶ Bu iki ilkeyi temele alan bir devrim, nihayetinde ülkeyi yıkıcı bir konuma düşürmekten uzaklaşıp, tarihsel mirasına sahip çıkacaktır. Bu bakımdan, Burke'ün politik akıl anlayışına uygun olan devrim, tarihsel ve toplumsal yapının muhafaza edilerek düzeltilmesidir; yani, politik akıl, yıkıcı değil, iyileştirici ve onarıcı bir değişimi öngörür.

Burke'ün İngiliz Devrimi'ne yapmış olduğu övgü, onun politik akıl anlayışının bir tezâhürü olarak değişim anlayışının sınırları içerisine dahil edilebilir. Burke için İngiliz Devrimi, toplumsal düzenin tesisini ve devamlılığını sağladığı için meşrudur. Bunu, bir anlamda, muhafaza ederek düzeltme ilkesine borçludur. Burke'ün politik akıl anlayışına göre, İngiliz Devrimi, ülkenin tarihsel ve toplumsal yapısını muhafaza ederek tarihsel sürekliliği yakalamış, düzeltme ilkesiyle de toplumsal düzeni tesis etmiştir.

¹⁴² Aynı eser, s. 218.

¹⁴³ Aynı eser, ss. 218-219.

¹⁴⁴ Aynı eser., s. 219.

¹⁴⁵ Burke, **Reflections**, a.g.e., s. 31.

¹⁴⁶ Aynı eser., ss. 21-22.

Toplumsal düzenin tesisinde, düzeltme ilkesinin oynadığı rol devrim kavramının ilk kullanımına yakın düşmektedir. İngiliz Devrimi, ülkenin tarihsel kazanımlarına yönelik olumsuz bir sapmaya karşılık olarak yapıldığı için, bu devrim tarihsel kazanımlara geri dönüşü içerir.¹⁴⁷ Burke'ün değişim anlayışı çerçevesinde bu geri dönüş, her türlü değişimin reddi anlamına gelmez. Bu düzeltme pratiği kendi içerisinde bir değişimi barındırır; fakat bu değişim, soyut kurguların pratiğe dökülmesini değil, mevcut tarihsel yapı ve kurumlara uygunluk çerçevesinde gerçekleşecektir.

Burke'ün politik akıl anlayışının ortaya koyduğu değişim, muhafaza ederek düzeltmedir; ve bu kendisini en somut olarak İngiliz Devrimi'nde gösterir. Bu devrim ile birlikte toplumun tüm dokusu ortadan kaldırılmamıştır. Anayasanın parçalarına zarar vermeksizin eksiklikleri düzeltilmiş; eski parçalar olduğu gibi muhafaza edilirken, düzeltilen bir parçanın bütün ile uyumu aranmıştır. İngiliz Devrimi, ülkenin eski yapısına sadık kalmıştır; Burke'ün soyut birey eleştirisini hatırlayacak olursak, bu devrim “birbirinden kopuk bir halkın organik molekülü” çerçevesinde hareket etmemiştir.¹⁴⁸

Burke için İngiliz Devrimi, politik aklın yol göstericiliği ile gerçekleştiği için ihtiyatla yapılmış bir devrimdir. Bu devrim, ahlâki ve politik bir erdem olan ihtiyat ile gerçekleştiği için, tarih ve geleneğin ışığından faydalanmış, atalarının geçmiş başarıları karşısında büyük bir saygı ile eğilmiştir. Bu devrimde yerleşik din, hükümetin biçimi, zamanaşımına dayanan hukuk sistemi, toplumsal yapı, ekonomik sistem, eğitim, gelenekler ve ulusun davranış kalıpları korunmuştur; yani, bir ulusun kendi değer sistemini, kültürünü, mizacını oluşturan her şeyin muhafaza edildiği barışçıl bir devrim gerçekleşmiştir;¹⁴⁹ bu bakımdan Burke, aynı önyargı kavramında olduğu gibi, devrim kavramının da kadim anlamının savunusuna gitmiştir; çünkü her ikisinin de kadim anlamının ortak vurgusu, tarihsel deneyimin mirasına sahip çıkılarak tarihsel sürekliliği sağlamaktır; dolayısıyla değerli olan bir devrim de tarihsel sürekliliği sağlayan bir devrimdir. Burke, işte bu noktada, İngiliz Devrimi ile Fransız Devrimi'nin birbirinden keskin bir şekilde ayırır; birincisi, tarihsel sürekliliği sağladığı için kendi içinde bir değere sahipken, ikincisiyse, bu sürekliliğin kırıldığı tarihsel bir dönüm noktasıdır; birincisi, politik aklın yol göstericiliği

¹⁴⁷ Ceylan, a.g.m., s. 41.

¹⁴⁸ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 22.

¹⁴⁹ Stanlis, *Edmund Burke The Enlightenment And Revolution*, a.g.e., ss. 206-207.

ile gerçekleşmişken, diğerine soyut akıl rehberlik yapmıştır; böylece, devrim kavramının ilk anlamından uzaklaşarak, modern anlamıyla kullanımına geçilmiştir.

1789 Fransız Devrimi ile birlikte, devrim kavramı ile kastedilen, artık başlangıç noktasına geri dönüş değil, kökten ve ani değişimin doğurduğu yeni bir düzenin başlangıcıdır. Modern anlamı ile devrim, artık ilk kullanımından tamamen farklı bir noktada konumlanmaktadır. Devrim, eski olandan kopuş, radikal bir başlangıç, şiddet, yeni yapının inşası yönünde bir anlam kazanmıştır. Bireyler, devrim yolu ile, eskisinden daha iyi bir yapı kurmaya yönelik modern bir bilinç kazanmışlardır. Modern anlamıyla devrim başlanılan noktaya geri dönüş değil, bir kopuştur.¹⁵⁰ Burke, bu modern devrim anlayışını eleştirir.¹⁵¹

Burke, Fransız Devrimi'ni, “duygular, davranışlar ve ahlâki fikirlerdeki devrim”¹⁵² olarak tanımlayarak, bir anlamda modern devrimin tanımını yapmıştır; nitekim, bu devrim tüm toplumu, politik egemenliği, yasaları, davranışları, âdetleri ve halkın geleneklerini kapsayan radikal bir değişimi içerdiği için,¹⁵³ “dünyada şu ana kadar olan en hayret verici olaydır.”¹⁵⁴ Fransız Devrimi, politik akıl üzerinden değil, soyut akıl temelinden yükseldiği için, politika da doğru olanın kurulmasını amaçlayan kesin bir bilim olarak konumlanmıştır. Politikanın kesin bir bilim olarak anlamını bulmasıyla birlikte, üzerinde hiçbir kuşku duyulmayacak olan soyut aklın evrensel doğrularının yeryüzünde tesisine yönelik modern bir değişim metodu belirmiş; ve bu kendisini en somut haliyle Fransız Devrimi'nde göstermiştir. Bu doğruların, toplumun mevcut haliyle çelişmesi durumunda yapılması gereken, tarihsel ve toplumsal pratikleri yadsımaktır. Modern devrimin başlangıç noktası, tarihsel deneyimin ürünü olan bir toplumun sürekliliğini sağlamak değil, mevcut toplumu kendi soyut teorisine uygun hale getirmek için yeniden inşa etmektir. Burada, varsayımsal bir gelecek iyi için, tarihsel mirası ve mevcut gerçekliği reddederek, soyut bir mükemmellik kurmak amaçlanır. Burke'ün politik akıl anlayışı açısından modern devrim,

¹⁵⁰ Adadağ, “Devrim”, a.g.m., ss. 283-284.

¹⁵¹ Modern devrim anlayışı, bir anlamda modernitenin ilerlemeci tarih anlayışını yansıtmaktadır. Condercet, ilerlemeyi içeren çizgisel tarih anlayışında, Fransız Devrimi'ni dokuzuncu evreye yerleştirerek bir bakıma bunu ifade etmektedir. Fransız Devrimi, Descartes'ın rasyonalist felsefesiyle başlayıp, Aydınlanma çağında zafer kazanan aklın, doruk noktasına ulaşmasıdır. Condercet için, Fransız Devrimi, modernitenin rasyonel bir topluma ulaşma amacını hızlandıran bir süreç olduğu için, modernitenin ilerlemeci tarih anlayışını yansıtır. Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, a.g.e., ss.704-705; Bock, a.g.m., s. 66.

¹⁵² Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 80.

¹⁵³ Stanlis, *Edmund Burke The Enlightenment And Revolution*, a.g.e., s. 203.

¹⁵⁴ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 10.

insanlığın tarih boyunca edindiği kazanımların reddi, gerçekliğin soyut teorilere bırakılması, insanın bağılıkları ve gerçek ortak çıkarlarının akılcı bir uzlaşım idealine terk edilmesidir.¹⁵⁵

Burke'ün politik akıl anlayışı açısından, Fransız Devrimi'nin en büyük hatası, akılcı bir ideal uğruna, tüm koşulların bilgisini reddetmiş olmasıdır. Devrimi yapanlar, politikayı deneyime dayanan bir alanın dışarısına çıkararak, politik metafizik yapmışlar; başka bir ifadeyle evrensel olarak doğru kabul ettikleri ilkelere hareketle toplumu inşa etmek istemişlerdir. Burke, modern devrim anlayışını, koşulların zorunluluklarını, özel durumların bilgisini göz ardı ettiği için eleştirir.

“ Bu büyük mutsuzluklara yol açan hataların hemen hepsinin aynı kaynaktan çıktığını görüyoruz. O da, koşulları, zamanı, mekânı, olayları ve onları yaratanları dikkate almaksızın bir takım ilkelere saplanma hatasıdır. Bütün bu faktörleri titizlikle ele almadığımız takdirde, bugünün ilacı yarının zehiri oluyor demektir.”¹⁵⁶

Koşulların zorunluluklarının yerine getirmeyerek, kendi soyut kurgularını dayatan modern devrim anlayışına göre, toplumu akılcı bir hale getirmek için, toplum yeniden inşa edilmelidir. Burke'e göre, bu anlayışın sonucu ise tarihsel ve toplumsal kurumların yıkılmasıdır.

“Fransa, dünyada şu ana kadar varolanı yıkan muktedir mimarlar olarak kendisini göstermiştir. Onlar çok kısa bir zaman aralığında monarşilerini, kiliselerini, soylularını, yasalarını, gelirlerini, ordularını, donanmalarını, ticaretlerini, sanatlarını, ürünlerini tamamen yerinden etmişlerdir.”¹⁵⁷

Burke'e göre, Fransa böyle bir yola başvurmak yerine, kendi tarihsel mirasına geri dönmeliydi. Toplumda mevcut olan kusurları kendi tarihsel deneyimi ışığında çözebilirdi; fakat Fransa, politik aklın bu ihtiyatlı yolunu takip etmek yerine ¹⁵⁸eşi görülmemiş bir yenilik hareketine girişti. “ Böylece, anayasayı güçlendirmek, anlaşmazlıkları düzeltmek, insanları yatıştırmak için verilen iksir, bir budalalık, cinnet, düzensizlik ve mutlak çözüme kaynağı oldu.”

¹⁵⁵ Stanlis, **Edmund Burke The Enlightenment And Revolution**, a.g.e., ss. 199-203; s. 209.

¹⁵⁶ Burke, “ Bay Burke'ün Fransa Meseleleri Hakkındaki Kitabına Yaptığı Bazı İtirazlar Üzerine Bir Fransız Ulusal Meclis Üyesine Cevap Olarak Yazdığı Mektup (1791)”, çev. Ömer Madra, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ**, 3.b., der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 641. (Bundan sonraki atıflarda, “Fransız Ulusal Meclis Üyesine Mektup” olarak kısaltılacaktır.)

¹⁵⁷ Stanlis, **Edmund Burke The Enlightenment And Revolution**, a.g.e., s. 217.

¹⁵⁸ Burke, “ Fransız Ulusal Meclis Üyesine Mektup”, a.g.e., ss. 640 - 641.

“Eskilerin koydukları ilkelerin, özgür bir imparatorluk için yararlı, basiretli ve sağlam ilkeler olduklarına inanıyorum. Sizin eski ilkelerinizin de en az bizim baştaki ilkelerimiz kadar mükemmel olduklarını sanıyorum... Sizin anayasanız da bizimkine benzer ilkeler üzerine kurulduğuna göre, siz de onları bizim yaptığımız gibi geliştirebilir, devleti, zamanın ihtiyaçlarına ... göre düzenleyebilirsiniz.”¹⁵⁹

Burke’e göre, Fransa kendi tarihsel mirasından faydalanmak yerine, soyut projelerin kurbanı olmuştur. Kendi koşullarından doğan sistemlerini muhafaza ederek düzeltmek yerine, ülkelerine kendi soyut doğrularını dayatmışlardır; bunun için de koşulların tümünü yıkmışlar, ilişkileri bozmuşlar, ulusun konumunu değiştirmişlerdir.¹⁶⁰

Burke, bu noktada devrimci politikaların sonuçlarından niteliksiz devlet adamlarını sorumlu tutar. Devrimin liderleri, ihtiyatlı bir devlet adamının niteliklerinden yoksundur; bunlar politik aklın dili ile değil, politik metafiziğin diline göre konuşurlar. Burke, burada ihtiyatlı devlet adamının karşısına, devrimci devlet adamını yerleştirir. Devrimci devlet adamı, ihtiyatlı devlet adamından farklı olarak, muhafaza ederek düzeltmek yerine, yıkarak yeniden inşa etme taraftarıdır.

İhtiyatlı bir devlet adamı kararlarını koşulların zorunluluklarını dikkate alarak gerçekleştirmek için “en uygun an”ı bekler; bunun için bir karar verirken, “insanlarla olaylar arasındaki ilişkileri, uyumu ve uyumsuzluğu inceler.”¹⁶¹ Devrimci bir devlet adamı ise, soyut akla duymuş olduğu güvenden ötürü, “en uygun an”ı belirlemek yerine, almış olduğu kararları hızlı bir şekilde uygulamak ister.¹⁶² Burke’e göre bu kararlar ihtiyatsızca alındığı için, toplumsal düzen yıkılmıştır.

“ Bugüne dek benzerleri görülmemiş, gaddar ve amansız önderlerden kurulu küstah bir istibdat yönetimini ülkelerinin başına sardılar. Bu adamlar, büyük devlet adamlarının ya da güçlü komutanlarının izledikleri yollardan değil de, kundakçılık, adam öldürmek, hırsızlık ... gibi adil cezayı gerektiren yollardan başarıya ulaştılar. Bu yüzden de, yönetimleri, onu ele geçirmek için kullandıkları araçlarla aynı niteliği taşıyor. Onların bu davranışları, bir ulusa boyun eğdiren fetihlerden çok, bir evi zorbalıkla ele geçiren hırsızların davranışına benzetilebilir.”¹⁶³

Burke’e göre Fransızlar kararlarını ihtiyatlı bir şekilde almak için kendi eski anayasalarını yıkmayı değil, eksikliklerini düzeltmeyi tercih etmeleri gerekirdi. Burke’ün burada dikkat çekmek istediği nokta politik aklın denge ilkesidir. Fransızlar, hızlı kararlar

¹⁵⁹ Aynı eser, s. 642.

¹⁶⁰ Aynı eser, s. 644.

¹⁶¹ Aynı eser, s. 639.

¹⁶² Aynı eser, s. 647.

¹⁶³ Aynı eser, s. 645.

almak için, eski anayasalarında var olan denge ilkesini ortadan kaldırmışlardır. Fransızlar, bunu yapmak yerine eski temellerine geri dönmeliydi; çünkü “bir anayasada neredeyse istenilebilecek kadar iyi olan unsurlara sahiplerdi.” Eski anayasalarında farklı parçalara, farklı çıkarların bileşimine ve dengesine sahiplerdi; yani karşılıklı çatışmalardan doğan bir uyuma sahiplerdi.¹⁶⁴ Burke için bu uyum, anayasanın hem ortak hem de ayrı amaçlara hizmet etmesini sağlayan bir güçtür. Bu çatışan çıkarların “uyuşması bir zaman meselesidir, ani bir oluş değildir.”¹⁶⁵ Devrimciler ise kendi anayasalarında var olan bu uyumu küçümseyerek hareket etmişlerdir.

“ Siz, eski meclislerinizde bütün bu avantajlara sahiptiniz, fakat hiç sivil toplum haline dönüşmemiş ve her şeye yeni başlamış gibi davranmayı tercih ettiniz. Kötü başladınız, çünkü size ait olan her şeyi küçümseyerek başladınız. Ticaretinizi bir sermayeniz olmaksızın oluşturduunuz.”¹⁶⁶

Burke’e göre, Fransa devrim ile birlikte eski anayasalarının zaman içinde oluşan bu uyumunu bozmuşlardır. Birbirine karşıt ve çatışan çıkarları içerisinde barındıran eski anayasalarına sahip çıkmış olsalardı, kendilerini yıkıma götürecek olan kararları almaktan kaçınacaklardı. Devrimcilerin reddettikleri bu deneyim, aslında onları ihtiyatlı olmaya sevk edecek olan yararlı bir kontrol mekanizmasıydı.¹⁶⁷ Fransız Devrimi, işte bu bakımdan, tarihsel deneyime sahip çıkılması anlamında geri dönüşü içeren bir devrim değil, tarihsel deneyimin ürünlerini ortadan kaldırdığı için, geçmişten kopuş anlamına gelen modern bir devrimdir. Burke’ün Fransa’da gerçekleşen devrimi eleştirisi, bu anlamda modern devrim anlayışının eleştirisidir.

Burke’ün politik akıl anlayışı açısından, Fransa’nın devrim ile içerisine düşmüş olduğu terör ortamının en önemli sebebi tarihsel deneyimi reddetmiş olmalarıdır. Eğer bu tarihsel deneyimin izinden gitmiş olsalardı, “bilge örnekleri takip ederek dünyaya yeni hikmet örnekleri verebileceklerdi.” Fransız devrimcileri ise, bu hikmetli örnekleri takip etmek yerine, aşırı ve ölçüsüz spekülasyonların yanlış ışığı ile hareket etmişlerdir.¹⁶⁸ Bu bakımdan Fransız Devrimcileri tarihsel deneyimi reddederek tarihsel süreklilik algısını kırmışlardır. Burke, bu bakımdan, modern devrim anlayışını tarihsel sürekliliği zaafa uğrattığı için eleştirir.

¹⁶⁴ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 35.

¹⁶⁵ Burke, “Fransız Ulusal Meclis Üyesine Mektup”, a.g.e., s. 643-644.

¹⁶⁶ Burke, *Reflections*, a.g.e., s. 36.

¹⁶⁷ Aynı eser, s. 35.

¹⁶⁸ Aynı eser, s. 37.

“ Eğer ũlkenizin son nesilleri sizin gözünüzde ihtişamsız göründüyse, onları geçebilir, iddialarınızı çok önceki atalarınızın yaşamlarından türetebilirsiniz. O atalara karşı yapacağınız saygın bir tercih altında ... bir erdem ve hikmet standardı yakalayabilecek ve taklit etmeyi amaçladığınız bu örnek ile büyüyecektiniz. Atalarınıza saygı göstererek kendinize saygı duymayı öğrenecektiniz. Fransa'yı ... 1789 özgürlük yılına kadar düşük, zavallı, sefil bir ulus olarak görmeyi tercih etmeyecektiniz.”¹⁶⁹

Burke'e göre, Fransız devrimcileri atalarının hikmet dolu örneklerini takip etmeyerek, büyük adaletsizlik örnekleri ortaya koymuşlardır. Burke'ün devrim eleştirisini bu noktada, onun değer-merkezli tarihselciliği açısından değerlendirmeye çalışacak olursak, devrimcilerin takip ettikleri soyut aklın ilkeleri tarihten kopuk olduğu için, âdil davranma yetimiz de ortadan kalkmıştır. Modern devrim anlayışı, soyut aklın evrensel doğrularının politik alana hâkim olmasını sağlayarak, politikayı ahlâkın genişletilmiş ilkeleri olmaktan uzaklaştırmış; politikayı evrensel ilkelerin geçerli olduğu bir alan olarak konumlandırmıştır. Nitekim, üzerinde hiçbir kuşku duyulmayacak olan bu soyut prensiplere, evrensel olarak geçerli olduklarına dair bir anlam atfedilmesi, koşulların gerektirdiği zorunlulukların ahlâki bir ilke olduğunun yadsınmasına neden olmuştur. Bu bakımdan, Fransız Devrimi, koşulların gerekliliklerini okumadan hareket ettiği için, aynı zamanda âdil olma yetimizin kaybına karşılık gelir. Burke'ün politik akıl anlayışı açısından modern devrim, ahlâki bir ilkeye dayanmaktan uzaktır.

Burke'ün ifade ettiği gibi, Fransız devrimcileri, şimdiye kadar insan iradesini ve eylemlerini düzenleyen kuralların yerine yenilerini koyarak, bencilliği, sahtekârlığı birer insani görev haline getirmişlerdir;¹⁷⁰ böylelikle idam cezasını yönetim pratiği haline getirerek,¹⁷¹ adalet üzerine değil, fakat anarşi üzerine kurulu bir devlet inşa etmişlerdir.¹⁷²

“ Dünya'da adalet fikri uyanana dek, bu gibi insanlar, hiçbir tahrik görmeden ve cezaya çarptırılmadan, en aşırı davranışlarda bulunmaya devam edeceklerdir... Onlar planlarını gerçekleştirmek için suç işlemiyorlar, suç işleyebilmek için plan kuruyorlar İhtiyaçlar değil de, kendi yaradılışları bunu zorluyor. Bu adamlara modern filozoflar deniliyor. Bu sıfat, onlar için kullanıldığı zaman süfli, vahşi ve katı yürekli anlamına geliyor.”¹⁷³

Burke, Fransız Devrimi'ni, kendi politik akıl anlayışını oluşturan tüm öğeleri ters yüz eden köklü bir değişim olarak gördüğü için eleştirir. Soyut aklın doğrularını gerçeklik

¹⁶⁹ Aynı eser, s. 36.

¹⁷⁰ Burke, “ Fransız Ulusal Meclis Üyesine Mektup”, a.g.e., s. 626.

¹⁷¹ Aynı eser, s. 632.

¹⁷² Aynı eser, s. 619.

¹⁷³ Aynı eser, s. 624.

haline getirmeye çalışan Fransız Devrimi, geleneğin ve önyargının değerini küçümseyerek, kendi tarihsel bağlarından kopmuş, ihtiyatlı bir değişim anlayışı yerine, radikal bir değişim anlayışı ortaya koymuş, yapıcı değil, yıkıcı bir devlet adamı karakterini doğurmuş, ahlâki ilkeleri politikadan uzaklaştırmıştır. Bu bakımdan, Fransız Devrimi, dolayısıyla modern devrim anlayışı, moderniteyi karakterize eden soyut ilkeler vasıtasıyla erişilen, tarihsel olarak somut bir kırılma anıdır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Burke'ün modernite eleştirisi, onun akıl anlayışından hareketle gösterilmek istenmiştir. Burke, bu bakımdan, akılı kökten reddetmemiş, tarihsel deneyime dayanan bir akıl anlayışı ortaya koymuştur. Burke'ün hem kendi politik felsefesi, hem de muhafazakâr politik felsefenin temel kabulleri, bu akıl anlayışına göre şekillenmiştir; dolayısıyla, Burke'ün ve muhafazakâr politik felsefenin, modern politika anlayışına ve moderniteye karşı eleştirisi, tarihsel deneyime dayanan bir akıl anlayışına dayanır. Burke tarihsel deneyime dayanan bu akıl anlayışını, politik akıl olarak kavramlaştırır.

Burke için politik akıl, modern politika anlayışı ve modernitenin merkezinde yer alan soyut aklın karşısında konumlanır. Daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi, politik aklın merkezinde tarihsel deneyim vurgusu ağır basarken, modern akıl tarihsel deneyimden soyutlanmayı öngörür. Bu iki akıl anlayışının çatışması, farklı politika anlayışlarını da beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan, liberal politik düşünce ve muhafazakâr politik düşünce, bu farklı akıl anlayışlarının bir sonucu olarak kendini göstermiştir. Burke'ün ortaya koyduğu politik akıl kavramlaştırması, işte bu noktada, hem kendi politik felsefesinin hem de muhafazakâr politik felsefenin anlaşılabilmesini sağlayacak bir tema olarak belirlemiştir.

Bu da bize, Burke'ün düşüncesinde ve dolayısıyla muhafazakâr politik düşüncede ön plana çıkan pratik akıl, gelenek, önyargı ve ahlâk temalarını, onun politik akıl kavramlaştırması içerisine yerleştirme fırsatı sunmuştur. Böylece, hem politik akıl kavramlaştırmasının içeriği genişletilmeye hem de bu temaların politik akıl ile ilişkiselliği göstermek istenilmiştir. Burke'ün düşüncesinde, bu temaların, tarihsel deneyimin ürünleri olarak kendilerini göstermeleri, onları politik aklın temelleri olarak ifade etmemizi sağlamıştır.

Bu noktayı açmaya çalışacak olursak, Burke, soyut akıl ile pratik akıl arasında ayrıma giderek, soyut aklı politik alanın dışarısında konumlandırmış, pratik akla yapmış olduğu vurgu ile koşulların, ilişkilerin, özel durumların bilgisini ön plana çıkarmış ve bu bilginin de politik alanı şekillendireceğini iddia etmiştir. Politik alanı şekillendirecek olan bu bilginin kaynağı olarak da tarihsel deneyime işaret etmiştir. İşte bu bakımdan, politik akıl, tarihsel deneyime bağlı olan bir akıl yürütme süreci olarak kendisini göstermiştir. Burke için gelenek, önyargı ve ahlâk, tarihsel deneyimin somut ürünleri olduğu için, bu

akıl yürütme sürecinin temelleri içerisinde yer almıştır. Bu durumda politika, politik aklın bu akıl yürütme sürecine göre şekillendiği için, deneyime dayanan bir bilimdir.

Burke, politik akıl kavramlaştırmasını ortaya koyarken, bir anlamda politik aklın ne olmadığını da göstermiştir. Burke, politik akıl kavramlaştırmasının tam karşısında yer alan anlayışı politik metafizik olarak ifade eder. Politik metafizik, tarihsel deneyimden kopuk bir akıl yürütme sürecine, yani soyut akla bağlı olduğu için, deneyime dayanan bir politika anlayışını değil, *a priori* bir bilim olarak politika anlayışını ortaya koymuştur. Burke için politik metafizik, tarihsel deneyimi dışlayan bir akıl yürütme sürecine bağlı olduğu için, pratik alanı yadsıyan soyutlamaları ifade eder. Burke'ün politik akıl anlayışının temelinde yer alan soyutlamaların reddi, politik metafiziğin temel bir kabulü olarak kendini gösterir. Politik metafizik, tarihsel içerikten yoksun bir politika anlayışını beraberinde getirmiştir. Tarihsel içerikten yoksunlaşma, mevcut düzeni aklın soyut ilkelerine göre yeniden inşa etmeye yönelik bir bilincin gelişimini de hızlandırmıştır.

Burke için söz konusu olan bu durum, onun modernite eleştirisini de hazırlamıştır. Burke için modernite, tarihsel sürecin neticesinde oluşan birikimin, soyut akıl anlayışı ile önemsizleştirilmesi, tarihsel deneyimin ürünlerinin yerine soyut aklın ilkelerinin ikâme edilmesidir. Bu bakımdan modernite, soyut aklın ışığı ile tarihsel deneyimin yadsınmasıdır. Burke, işte bu noktada, kendi politik akıl anlayışından hareketle; modernite eleştirisini, birbirini bütünleyen iki nokta üzerinden gerçekleştirir. Burke ilk olarak, politik akıl anlayışı ile soyut aklın tarihten kopuk bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Tarihten kopuk bir akıl yürütme sürecinin sonucu ise tarihsel süreklilik algısının kırılması ve her şeyi yeni baştan inşa etme girişimidir. Burke'ün politik akıl anlayışı açısından modernite, tarihsel bir kırılmadır.

Burke'ün politik akıl kavramlaştırması, tarihsel sürekliliğe dayanan bir toplumsal düzen anlayışını içermesinden dolayı, modernitenin bir diğer anlamı toplumsal düzensizliktir. Bu toplumsal düzensizliğin yegane kaynağı ise tarihsel mirası reddederek, soyut akla dayalı yeni bir düzen inşa etme girişimidir. Burke'ün politik akıl anlayışı açısından, modernitenin bu girişimi tarihsel bir içeriğe sahip olmadığı için kendi içinde sorunludur. Bu sorunlu yapısının politik alandaki en önemli göstergesi ise devrimdir; çünkü toplumu bir arada tutacağı varsayılan toplumsal düzen formları, soyut aklın kurgusu olmak dışında bir anlama sahip değildir. Bu bakımdan modernite, Burke'ün politik akıl

anlayışının iki temel kabulü olan tarihsel süreklilik ve toplumsal düzen anlayışından bir kopuştur; modernite tarihsel sürekliliğe dayanmadan toplumsal düzeni sağlamaya çalışarak, politikaya metafiziksel bir anlam kazandırmıştır; bu bakımdan modern politika anlayışı politik metafiziktir; nitekim, Burke için metafizik, her şeyden önce, tarihsel ve toplumsal pratiklerden uzak, gerçeklikten kopuk soyutlamalar anlamında gelir.

Burke için modern politika anlayışı, kesin bir bilim olma arzusundan dolayı, koşulları, ilişkileri reddetmiş, insanı salt akıl varlığı olarak ele alarak, onun toplumsal bir varlık olduğunu unutmuş, dolayısıyla metafiziksel bir karaktere sahip olmuştur. Burke, böylece, deneyime dayanan politika anlayışı ile kesin bir bilim olarak politika anlayışının farklı akıl kavramlaştırmalarına dayandığını göstermiştir. Burke, bu iki farklı politika anlayışı için birbirine karşıt kavram çiftlerini de sunmuştur.

Burke için deneyime dayanan politika anlayışı, politik akla dayanan bir akıl yürütme süreciyken, modern politika anlayışı soyut akla bağlıdır. Birincisi, gelenek, önyargı gibi tarihsel deneyimin mirasına sahip çıkarken, ikincisi, bunları akıl yürütme sürecinin dışarısına yerleştirir. Birincisi, koşulların, ilişkilerin, özel durumların bilgisine açıkken, ikincisi, herkesin akılcı bir temelde uzlaşabileceğine inanarak bu çeşitliliği reddeder. Deneyime dayalı bir politika, tarihsel ve toplumsal yapı ile uyumlu bir değişimi, ve bu değişimin yönlendiricisi olarak ihtiyatlı devlet adamını öngörürken; modern politika anlayışı, mevcut düzeni yanlış bularak, sadece soyut akıl ile ulaşılabilecek doğru ilkelerin ışığında toplumsal düzenin tesis edilebileceğini ve bu değişiminde devrimci bir devlet adamı ile gerçekleşebileceğini kabul eder. Deneyime dayalı bir politika, tarihsel deneyimin somut bir formu olarak anayasayı meşru olarak kabul ederken; modern politika anlayışı, herkesin üzerinde akılcı bir temelde uzlaşabileceği inandığı, soyut bir sözleşmeye dayanan devletin meşru olacağı iddiasını taşır. Modern politika anlayışı, soyut bireyi tek gerçeklik olarak ele alırken, deneyime dayanan bir politika ise bireyi toplumsal bir varlık olarak görür.

Burke'ün politik akıl kavramlaştırması, sonuç olarak iki farklı politika anlayışının resmini sunmaktadır. Bu iki farklı yaklaşımı, tarihsel deneyime dayanan bir politika anlayışı ve soyut akla bağlı olan bir politika anlayışı olarak da ifade edebiliriz. Burke için, modernitenin ortaya koyduğu politika anlayışı, soyut akli merkeze alarak, tarihsel ve toplumsal bütün mirası reddetmiş, bunun neticesinde akla uygun bir yaşam biçimini tek

doğru yaşam olarak sunmuş ve herkesin bu yaşam biçimi üzerinde uzlaşabileceğini iddia etmiştir. Burke'ün deneyime dayanan politika anlayışı açısından ise, soyut aklın doğruları üzerinden tek bir yaşam biçimine ilişkin bir uzlaşının, koşulları ve ilişkileri göz ardı ettiği ve tarihsel birikimi reddettiği için yıkıcı bir mahiyete sahiptir. Bu durumda, Burke için modernitenin bir diğer anlamı, politikayı soyut aklın doğruları üzerine kurmaktır; fakat, modernite bu amacına ulaşmaya çalışırken, tarihsel ve toplumsal tüm oluşumları yanlış bulmuş, nihayetinde, bu oluşumların içerisinde barınan *toplumsal iyiyi* politikanın tanımından çıkarmıştır; dolayısıyla, Burke için modernite, tarihsel bir uzlaşımın sonucunda oluşan *toplumsal iyinin* kaybıdır.

KAYNAKLAR

- ADADAĞ Özgür, “Devrim”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, c. 4, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006, ss. 281-285.
- ADADAĞ Özgür, “Fransız Devriminin Evrenselliği Üzerine”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, s. 11, y. 3, Ankara, 2007, ss. 55-70.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, “Aydınlanma: Düşünceler Yumağı”, **Kral Devletten Ulus Devlete**, haz. Mehmet Ali Ağaouğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, İmge Kitabevi, 2005, ss.233-353.
- ARNHART Lary, **Plato’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2004.
- BALDACCHINO Joseph, “The Value-Centered Historicism Of Edmund Burke”, **Modern Age**, vol. 27, no.2, 1983, <http://www.nhinet.org/burke.htm>, (12.03.2012).
- BARBER Benjamin, **Güçlü Demokrasi Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset**, çev. Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- BARBIER Maurice, **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- BAŞDEMİR Hasan Yücel, **Liberalizm Ahlaki Temeller**, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.
- BENETON Philippe, “Gelenek/Gelenekçilik”, **Sosyolojik Düşünce Sözlüğü**, haz. Massimo Morlandi vd., çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 290-292.
- BENETON Philippe, **Muhafazakârlık**, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- BERKTAY Fatmagül, “Liberalizm: Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, der. H. Birsen Örs, 2.b., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 47-114.
- BOCK Kenneth, “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, çev. Aydın Uğur, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, yay. haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur, 2.b., Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, ss. 51-92.
- BURKE Edmund, **Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma**, çev. M. Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2008.
- BURKE Edmund, “Religion”, **Edmund Burke Pre-Revolutionary Writings**, 3.b., ed. Ian Harris, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, ss. 82-87.

- BURKE Edmund, “Tract On The Popery Laws (1765)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 253-273.
- BURKE Edmund, “The Present State Of The Nation (1769)”, **The Works of The Right Honourable**, vol.1, Oxford University Press, 1906, ss. 229-363.
- BURKE Edmund, “Thoughts On The Cause Of The Present Discontents (1770)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 121-175.
- BURKE Edmund, “ To Dr William Markhem post 9 November 1771”, **The Correspondence Of Edmund Burke**, vol. II., July 1768-June 1774, ed. Lucy S. Sutherland, Cambridge University Press, Cambridge, 1960, s. 252-286.
- BURKE Edmund, “ Speech On Conciliation With The Colonies (1775)” **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 176-222.
- BURKE Edmund, “Letter To The Sheriffs Of Bristol (1777)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 223-250.
- BURKE Edmund, “ To Joseph Harford - 4 April 1780”, **The Correspondence Of Edmund Burke**, vol. IV, July 1778 – June 1782, ed. John A. Woods, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, s. 218-222.
- BURKE Edmund, “ A Letter On Parliamentary Reform (1780)” **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 383-385.
- BURKE Edmund, “Speech On The Representation Of The Commons In Parliament (1782)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 395-406.
- BURKE Edmund, “ Speech On Fox’s East India Bill (1783)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 439-465.
- BURKE Edmund, “Speeches In Opening The Impeachment Of Warren Hastings (1788)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 466-484.
- BURKE Edmund, “ To Charles Jean François Depont November 1789”, **The Correspondence Of Edmund Burke**, Vol. VI, July 1789 – December 1791, ed. Alfred Cobban, Robert A. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, ss. 39-50.
- BURKE Edmund, **Reflections On The Revolution In France**, ed. L.G. Mitchell, Oxford University Press, Oxford-New York, 1993.

- BURKE Edmund, “An Appeal From The New To The Old Whigs (1791)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 623-657.
- BURKE Edmund, “ A Letter To A Member Of The National Assembly (1791), **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 609- 622.
- BURKE Edmund, “ Bay Burke’ün Fransa Meseleleri Hakkındaki Kitabına Yaptığı Bazı İtirazlar Üzerine Bir Fransız Ulusal Meclis Üyesine Cevap Olarak Yazdığı Mektup (1791), çev. Ömer Madra, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yeni Çağ**, 3.b, der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 609-647.
- BURKE Edmund, “A Letter To Sir Hercules Langrishe (1792)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 288-319.
- BURKE Edmund, “Speech On The Petition Of The Unitarian Society (1792)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 377-382.
- BURKE Edmund, “Speech In General Reply (1794)”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 486-500.
- BURKE Edmund, “To William Smith – 29 January 1795”, **The Correspondence Of Edmund Burke**, vol. VIII, September 1794 – April 1796, ed. R.B. McDowell, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, ss. 127-133
- BURKE Edmund, “A Letter To William Eliot, Esq. (1795) ”, **Edmund Burke Selected Writings and Speeches**, ed. Peter J. Stanlis, Regnery Publishing, Washington, D.C, 1997, ss. 658-661.
- BURKE Edmund, “ A Letter To A Noble Lord (1796)”, **Edmund Burke: On Taste, On The Sublime And Beatiful, Reflections On The French Revolution, A Letter To A Noble Lord**, ed. Charles W. Eliot, The Easton Press, Norwalk, Connecticut, 1993, ss. 401-443.
- BURKE Edmund, “Letter No.1. On The Overtures Of Peace (1796)”, **Select Works Of Edmund Burke: A New Imprint Of The Payne Edition**, Vol. 3 Letters On A Regicide Peace, foreword and biographical note by Francis Canavan, Liberty Fund, Inc., Indianapolis, 1999, ss. 59-152.
- CAMERON David, **The Social Thought Of Rousseau And Burke A Comparative Study**, University Of Toronto Press, Toronto, 1973.
- CANAVAN Francis, **The Political Reason Of Edmund Burke**, Duke University Press, Durham, 1960.
- CANTO-SPERBER Monique, “Ahlâk Felsefesi”, çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 30-41.

- CEYLAN Ayşe Yılmaz, “Edmund Burke’ün ‘Muhafazakâr Düşüncesinde ‘İyi Devrim’, ‘Kötü Devrim’ Ayrımı”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, s. 11, y. 3, Ankara, 2007, ss. 23-43.
- CEVİZCİ Ahmet, “Akılcılık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, c.1, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 199-206.
- CEVİZCİ Ahmet, “Berlin Isaiah”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, c. 2., Etik Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 336-339.
- CEVİZCİ Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, 6.b., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- CEVİZCİ Ahmet, **Felsefe**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- CEVİZCİ Ahmet, **Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi**, 2.b., Asa Kitabevi, Bursa, 2007.
- CEVİZCİ Ahmet, **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, 2. b., Asa Kitabevi, Bursa, 2008.
- CEVİZCİ Ahmet, **Etîğe Giriş**, 2.b., Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- CEVİZCİ Ahmet, **Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a**, 2.b., Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- CHAPMAN Gerald W., **Edmund Burke The Practical Imagination**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967.
- ÇİĞDEM Ahmet, **Aydınlanma Düşüncesi**, 6.b., İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- ÇİĞDEM Ahmet, **Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas**, 3.b. İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- DOĞAN Aysel, “Doğal Haklar”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, c. 4., Ebabel Yayıncılık, Ankara, 2006, ss.
- DOĞAN Özlem, **Tarih Felsefesi**, 8.b., İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.
- DUMAN Fatih, **Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına Edmund Burke**, Liberte Yayınları, Ankara, 2010.
- EBENSTEIN William, **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, 3.b., çev. İsmet Özel, İstanbul, 2003.
- ERDOĞAN Mustafa, **Aydınlanma Modernlik ve Liberalizm**, Orion Yayınevi, Ankara, 2006.
- FREEMAN Michael, **Edmund Burke And The Critique Of Political Radicalism**, Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1980.
- FROHNEN Bruce, **Virtue And The Promise Of Conservatism The Legacy Of Burke And Tocqueville**, University Press Of Kansas, Kansas, 1993.
- GENCER Bedri, **Hikmet Kavşağında Edmund Burke İle Ahmet Cevdet**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.
- GIBBONS Luke, **Edmund Burke And Ireland Aesthetics, Politics, And The Colonial Sublime**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

- GÖKBERK Macit, **Felsefe Tarihi**, 17.b., Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.
- GOYARD Simone, “Yasa”, çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 982-987.
- GRAHAM George, “Edmund Burke’s ‘Developmental Consensus’ ”, **Widwest Journal Of Political Science**, vol.16, no.1, 1972, ss. 29-45.
- GRAY John, **Liberalizmin İki Yüzü**, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.
- GRAY John, **Post-Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri**, çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.
- GÜLER Zeynep E., “Muhafazakârlık: Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, der. H. Birsen Örs, 2.b., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 115-162.
- GÜNGÖRMEZ Bengül, “Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet”, **Doğu Batı Dergisi**, s. 25, y.7, Ankara, 2003-2004, ss. 147-157.
- HAMPSHER – MONK Iain, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler**, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2004.
- HAYEK Friedrich Von, “Özgürlük, Akıl ve Gelenek”, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, **Liberal Düşünce Dergisi**, s. 37, Y. 10, Ankara, 2005, ss. 45-58.
- HEYWOOD Adrew, **Siyasi İdeolojiler**, 2.b., çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, 2010.
- HOF ULRICH IM, **Avrupa’da Aydınlanma**, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004.
- HOLSTON Ryan, “Burke’s Historical Morality”, **Humanitas**, vol. 20, no.1/2, 2007, ss. 37-63.
- HOY Tery, “The Idea Of Prudential Wisdom In Politics”, **The Western Political Quarterly**, vol. 11, no. 2, 1958, ss. 243-250.
- İREM Nazım, “Aydınlanma, Küreselleşme ve Postmodernleşme Sarmalında Modernite ve Türkiye’de Yerellik Siyaseti”, **Aydınlanma Sempozyumu 11-12 Mayıs 2007**, yay. haz. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007, ss. 114-150.
- JACQUELINE Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi**, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.
- KILCUP Rodney W., “Burke’s Historicism”, **The Journal Of Modern History**, vol. 49, no.3, 1977, ss. 394-410.
- KILCUP Rodney W., “Reason And The Basis Of Morality In Burke”, **Journal Of The History Of Philosophy**, V. 17, No. 3, 1979, ss. 271-284.

- KIRK Russel, “Süreklilik ve Değişim”, çev. Faruk Çakır, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, s. 4, y. 1, Ankara, 2005, ss. 11-26.
- KIRK Russel, **The Conservative Mind**, BN Publishing, 2008.
- KIRK Russel, **Edmund Burke A Genius Reconsidered**, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington, Delaware, paperback edition, 2009.
- KÖKER Levent, “Özgürlük ve Cumhuriyet: Türkiye’de Cumhuriyet Düşüncesi ve Pratiğ,ne Eleştirel Bir Bakış”, **Aydınlanma Sempozyumu 11-12 Mayıs 2007**, yay. haz. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007, ss. 88-95.
- KÜÇÜKALP Derda, **Politik Nihilizm Nietzscheci Bir Tartışma**, Aktüel Yayınları, Bursa, 2005.
- KÜÇÜKALP Derda, **Siyaset Felsefesi İyi, Akıl ve Siyaset**, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- KÜÇÜKALP Kasım, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Kibele Yayınları, İstanbul, 2010.
- KYMLICKA Will, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, 2.b., çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- BREDVOLD Louis I., ROSS Ralph G., **The Philosophy of Edmund Burke**, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.
- MANSFIELD Harvey, “Edmund Burke”, **History Of Political Philosophy**, 3.b., ed. Leo Strauss – Joseph Cropsey, The University Of Chicago Press, Chicago and London, 1987, ss. 687-709.
- MOATTI Claude, “Cicero”, çev. Emel Ergun, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 154-159.
- MOUFFE Chantal, **Siyasetin Dönüşü**, çev. Fahri Bakırcı – Ali Çolak, Epos Yayınları, Ankara, 2010.
- MULLER Jery Z., **Conservatism An Anthology Of Social And Political Thought From David Hume To The Present**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997.
- NISBET Robert, “Muhafazakârlık”, çev. Erol Mutlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, ed. Tom Bottomore, Robert Nisbet, yay. haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur, 2.b., Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002, ss. 93-127.
- NISBET Robert, **Muhafazakârlık Düş ve Gerçek**, çev. M. Fatih Serenli, Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007.
- OPP Karl-Dieter – DEMEULENAERE Pierre, “Normlar ve Değerler”, **Sosyolojik Düşünce Sözlüğü**, haz. Massimo Morlandi vd., çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 555-560.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfi, **Türk Politik Kültürü**, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2000.

- ÖĞÜN Süleyman Seyfi, **Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları**, Alfa Aktüel Yayınları, Bursa, 2006.
- ÖZİPEK Bekir Berat, **Muhafazakârlık Akıl, Toplum, Siyaset**, 2.b., Kadim Yayınları, Ankara, 2005.
- PAPPIN III Joseph L., **The Metaphysics Of Edmund Burke**, Fordham University Press, New York, 1993.
- PARKIN Charles, **The Moral Basis Of Burke's Political Thought An Essay**, Cambridge University Press, Cambridge, paperback edition , 2011.
- POCOCK J.G.A., “Burke And The Ancient Constitution – A Problem In The History Of Ideas”, **The Historical Journal**, vol. 3, no. 2, 1960, ss. 125-143.
- RAYNAUD Philippe, “ Fransız Devrimi”, çev. Necmettin Kâmil Sevil, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 338-348.
- RAYNAUD Philippe, “Liberalizm”, çev. Necmettin Kâmil Sevil, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 533-542.
- RYN Cleas G., “History And The Moral Order”, **The Ethical Dimension Of Political Life Essays In Honor Of John H. Hallowell**, ed. Francis Canavan, Duke University Press, Durham, N.C., 1983, ss. 92-106
- SARIBAY Ali Yaşar, **Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme**, Everest Yayınları, İstanbul, 2004.
- SARIBAY Ali Yaşar, “Akıl Toplumundan Duygu Ötesi Topluma: Aydınlanma ve Şimdinin Ontolojisi Olarak Postmodernlik”, **Aydınlanma Sempozyumu 11-12 Mayıs 2007**, yay. haz. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2007, ss. 41- 49.
- SKIRBEK Gunnar, NILS Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, 3.b., çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.
- SPITZ Jean-Fabien, “ Doğal Durum Ve Toplum Sözleşmesi”, çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 262-269.
- STANLIS Peter, **Edmund Burke: The Enlightenment And Revolution**, 2.b., Transaction Publishers, Mew Brunswick, 1993.
- STANLIS Peter, **Edmund Burke And The Natural Law**, Transaction Publishers, New Brunswick, 2003.
- STRAUSS Leo, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen - Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- SWINGWOOD Alan, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, 2.b., çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- TANNENBAUM Donald G., SCHULTZ David, **Siyasi Düşünce Tarihi**, 5.b., Adres Yayınları, Ankara, 2010.

- TOURAINÉ Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Tufan, 7.b., YKY, İstanbul, 2010.
- VERGARA Francisco, **Liberalizmin Felsefi Temelleri Liberalizm ve Etik**, çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- VERGİN Nur, **Siyasetin Sosyolojisi**, 7.b., Doğan Kitap, İstanbul, 2010.
- VINCENT Andrew, **Modern Politik İdeolojiler**, çev. Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- YAYLA Atilla, **Liberalizm**, 5.b., Liberte Yayınları, Ankara, 2008.
- WALLERSTEIN Immanuel, **Liberalizmden Sonra**, 2.b., çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- WILKINS Burleigh Taylor, **The Problem Of Burke's Political Philosophy**, Clarendon Press, Oxford, 1967.
- WOOD Neal, "The Aesthetic Dimension Of Burke's Political Thought", **The Journal Of British Studies**, Vol.4, No.1, 1964, ss. 41-64.

ÖZGEÇMİŞ		
Adı, Soyadı	Günhan GAYIRHAN	
Doğum Yeri ve Yılı	Denizli / 1986	
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	
ve Düzeyi	ÜDS: 72,5	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2000 2003	Denizli Kazım Kaynak Lisesi
Lisans	2003 2007	Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Yüksek Lisans	2009	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2009	Uludağ Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü
İletişim (e-posta):	gunhangayirhan@hotmail.com	
	Tarih İmza Adı Soyadı	25.06.2012 Günhan GAYIRHAN